

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ – UNIOESTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM FILOSOFIA

CHRISTIAN CARLOS KUHN

**KANT E O MISTICISMO:
UM EMBATE ENTRE A RAZÃO, O ENTUSIASMO E A LOUCURA**

TOLEDO - PR
2016

CHRISTIAN CARLOS KUHN

**KANT E O MISTICISMO:
UM EMBATE ENTRE A RAZÃO, O ENTUSIASMO E A
LOUCURA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de pesquisa: Metafísica e Conhecimento.

Orientador: Prof. Dr. Marcelo do Amaral Penna-Forte.

TOLEDO - PR
2016

CHRISTIAN CARLOS KUHN

KANT E O *MISTICISMO*:
Um embate entre a *Razão*, o *Entusiasmo* e a *Loucura*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Este exemplar corresponde à redação final da dissertação defendida e aprovada pela banca examinadora em 20/09/2015.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Marcelo do Amaral Penna-Forte (orientador)
UNIOESTE

Prof. Dr. Roberto Kahlmeyer- Mertens
UNIOESTE

Prof. Dr. Martín Rodríguez Baigorria
UBA / UNIPE

EPÍGRAFE

Que seja imenso o campo das nossas sensações e intuições sensíveis, isto é, das representações obscuras no ser humano de que não somos conscientes ainda que possamos concluir indubitavelmente que as temos; (...) que, por assim dizer, no grande mapa de nosso espírito só haja poucos lugares iluminados, isso pode nos causar espanto com relação ao nosso próprio ser; pois bastaria apenas que um poder superior exclamasse: “faça-se a luz!”, que, mesmo sem o acréscimo de quase nada, (...) meio mundo, por assim dizer, se abria diante de nós.

Immanuel Kant

O mais profundo que a mente pode penetrar nos fatos da estética concerne ao quanto estes fatos são percebidos sobre uma base de uma identidade ideal entre a própria mente e as coisas. Até um certo ponto, a harmonia se torna tão completa e, finalmente, tão próxima que nos fornece uma emoção real. Então, a Beleza se torna o Sublime, e, instantaneamente as almas são elevadas até um verdadeiro estado de mística e toca o Absoluto.

E. Récéjac

“Toda mística implica transcendência e separação em relação a um objeto qualquer que se acredita ter deixado para traz. Quanto maior e mais significativo é o que se recusa, tanto mais ricas são as produções dos místicos (...) O misticismo é a escolástica do coração, a dialética do sentimento.”

J. W. Goethe

“Quanto menos inteligente um homem é, menos misteriosa lhe parece a existência.”

Arthur Schopenhauer

RESUMO

KUHN, Christian Carlos. *Kant e o Misticismo: Um embate entre a Razão, o Entusiasmo e a Loucura*, 2016. 119 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2016

PALAVRAS-CHAVE: *Misticismo. Entusiasmo. Schwärmerei. Swedenborg*

Neste trabalho, pretendemos apresentar uma análise filosófica acerca da relação de Kant com o *Misticismo* revisitando conceitos clássicos kantianos que possuem uma função articuladora desta temática, a saber, a distinção entre uma *intuição sensível e intelectual* (*intellectus archetypus*) e sua relação íntima, porém negligenciada com o conceito de *arquétipo* na *Religião* e *typus* na segunda *Crítica*, o *conhecimento intuitivo e simbólico*, bem como conceitos antropológicos ainda quase desconhecidos como o *dom divinatório* e a *faculdade de previsão*, etc. Apresentaremos também a entusiástica *apologia kantiana da sensibilidade* e o tema das *representações inconscientes* também subliminares na primeira *Crítica*. Finalmente iremos realizar uma análise mais detalhada do caso Swedenborg apresentando um diagnóstico de Kant. Apesar da aparente natureza irracional do assunto, o filósofo se ocupou exaustivamente deste problema filosófico que se refere à questão filosófica primordial, profunda e crítica acerca da natureza constitutiva do que se convencionou chamar de *Misticismo*. No entanto, esta designação parece favorecer a uma espécie de preconceito filosófico sutil, ou seja, com a aparência de uma objetividade evidente e desinteressada de modo a predispor a análise disso que viria a se apresentar como a “*experiência mística*” como algo já conhecido, embora anexado a esta, um anátema de insanidade ou, no mínimo, de algo que não é filosófico, objetivo. Segundo alguns estudiosos e evidenciada textualmente pelo próprio Kant, tal relação é um tanto quanto paradoxal, ou seja, o próprio Kant, considerado como um dos grandes expoentes do *Aufklärung* alemã, diante de tal fenômeno filosófico e espiritual, se viu vacilante quanto aos seus juízos. No entanto, como buscamos mostrar ao longo deste trabalho, longe de ser desinteressante para Kant, o filósofo se ocupou exaustivamente deste tema, ou até mesmo, o que poderíamos chamar, deste problema filosófico, o qual se apresenta sub-repticiamente em sua *Filosofia Crítica*. Como veremos ao longo deste trabalho, segundo estudiosos foi justamente no embate entre o *Enthusiasmus* e a *Schwärmerei* que floresceu a *Aufklärung* alemã. A partir dessa conflituosa relação entre objetividade e subjetividade, *razão* e *fé*, acessos hipocondríacos, crises melancólicas e massivos casos de suicídios é que surge o embate kantiano com fenômeno do *Misticismo*, e é neste contexto de dilemas que Kant desenvolve sua *Filosofia Crítica* e *Transcendental*. O fenômeno da *Schwärmerei* já na época de Kant era algo controverso e desprovido de um critério filosófico puramente objetivo e imparcial, segundo Baigorria (2014), embora originalmente estivesse associado ao *fanatismo religioso*, e ao embate de Lutero com o Anabatistas, a *Schwärmerei* teria sofrido inúmeras modificações semântico-culturais. Se recordarmos e refletirmos profundamente acerca do escopo das quatro questões

apresentadas por Kant em sua *Lógica*, após uma revisão hermenêutica e fenomenológica atualizada e digna da sabedoria dos antigos, entenderemos o motivo pelo qual todas elas se referem ao Homem, e, portanto ao autoconhecimento. Só assim estaremos dispostos a seguir a exortação exposta no pórtico do templo de Delfos: “Se não podes encontrar dentro de ti mesmo o que buscas, tampouco encontrarás fora. Oh Homem, conheça a ti mesmo e conhecerás o *Universo* e os *Deuses!*”.

ABSTRACT

KUHN, Christian Carlos. *Kant and the Mysticism: la conflict between Reason, Enthusiasm and Madness*. 2016. 119 p. Disertación (Maestría en Filosofía) – Universidad Estadual del Oeste del Paraná, Toledo, 2016

KEY WORDS: **Mysticism, Enthusiasm. Schwärmerei. Swedenborg.**

In this work, we intend to present a philosophical analysis about Kant's relationship with *Mysticism* revisiting classic Kantian concepts that have an articulator function of this issue, namely, the distinction between a *sensitive* and *intellectual intuition* (*intellectus archetypus*) and their close but neglected relationship to the concept of *archetype* in *Religion* and *typus* in the second *Critique*, *intuitive* and *symbolic knowledge* and the anthropological concepts still almost unknown as the *gift of divination* and the *faculty of prediction* to forecast. We will also present the Kantian's enthusiastic *apology of sensibility* and the subject of *unconscious representations* also subliminal in the first *Critique*. Finally we will conduct a more detailed analysis of Swedenborg's case presenting a short diagnosis of Kant. Despite the apparent irrational nature of the subject, the philosopher thoroughly occupied this motif or this philosophical problem that concerns on the fundamental philosophical question, deep and critical about the constitutive nature of what is usually and imprecisely called *Mysticism*. However, this designation seems to support a kind of subtle philosophical prejudice, that is, the apparently clear and disinterested objectivity in order to predispose the analysis of what would present itself as the "*mystical experience*"; as something already known, although attached to this, an anathema of insanity or at least something that is not philosophical, objective. According to some scholars and highlighted textually by Kant himself, this relationship quite paradoxical, that is, Kant himself, considered one of the great exponents of German *Aufklärung*, a philosophical and spiritual phenomenon, found himself vacillating in their judgment. However, as we seek to show throughout this work, far from being uninteresting to Kant, the philosopher thoroughly occupied this topic, or even what we might call, this philosophical problem, which presents itself surreptitiously in his *Critical Philosophy*. As we will see throughout this work, according to scholars was precisely the struggle between *Enthusiasmus* and *Schwärmerei* that flourished German *Aufklärung*. From this conflictual relationship between *objectivity* and *subjectivity*, *reason* and *faith*, *hypochondriac* and *melancholic crises* and massive cases of suicides is where Kantian clash with *Mysticism* emerge, and it is in this context of dilemmas that Kant develops his *Critical* and *Transcendental Philosophy*. According to Baigorria (2014), The *Schwärmerei* phenomenon since Kant's context was something controversial and devoid of a philosophical criterion purely objective and impartial, although originally was associated with religious *fanaticism*, and the clash between Luther and the Anabaptists, the *Schwärmerei* would have suffered numerous semantic and cultural changes. If we remember and reflect deeply about the scope of the four questions raised

by Kant in his *Logic*, after and worthy hermeneutic review, an updated phenomenological of the ancient wisdom, we would understand why all these questions are referred to the last one, The Human, and therefore self-knowledge. Only then we will be willing to follow the exhortation exposed at the Delphic temple's porch: "If you cannot find within your*Self* what you are searching for, nor you will find out. Man, know thy*Self* and you will know the *Universe* and the *Gods!*".

RESUMEN

KUHN, Christian Carlos. *Kant y el Misticismo: un embate entre la Razón, el Entusiasmo y la Locura*, 2016. 119 p. Disertación (Maestría en Filosofía) – Universidad Estadual del Oeste del Paraná, Toledo, 2016

PALABRAS-CHAVE: Misticismo. Entusiasmo. Schwärmerei. Swedenborg

En este trabajo, nos proponemos a presentar un análisis filosófico de la relación de Kant con la mística revisitando conceptos kantianos clásicos que tienen una función articuladora de este problema, a saber, la distinción entre una *intuición sensible e intelectual (archetypus intellectus)* y su estrecha relación, pero omitida con el concepto de *arquetipo* en la religión y *typus* en la segunda *Crítica*, el conocimiento intuitivo y simbólico y conceptos antropológicos aún casi desconocido como el *don de la adivinación y previsión*, etc. También presentaremos la *entusiastaapología de la sensibilidad* de Kant y el tema de las *representaciones inconscientes* también subliminales en la primera *Crítica*. Por último vamos a realizar un análisis más detallado del caso Swedenborg presentando un diagnóstico de Kant. A pesar de la naturaleza irracional aparente del asunto, el filósofo se ha ocupado a fondo a este problema filosófico o que se refiere a la cuestión filosófica primordial, profunda y *Crítica* sobre la naturaleza constitutiva de lo que generalmente se llama la Misticismo. Sin embargo, esta designación parece favorecer una especie de prejuicio filosófico sutil, es decir, la aparición de una clara objetividad y desinteresado con el fin de predisponer el análisis que se presentaría como la "experiencia mística" como algo ya conocido, a pesar de que se adjunta al presente un anatema de locura o al menos algo que no es filosófico, objetivo. Según algunos estudiosos, y destacó eso textualmente por el propio Kant, esta relación es algo paradójico, es decir, el propio Kant, considerado uno de los grandes exponentes de la *Aufklärung* alemana, a tal fenómeno filosófico y espiritual, se encontró vacilante en cuanto a sus juicios. Sin embargo, a medida que tratamos de mostrar a lo largo de este trabajo, lejos de ser poco interesante para Kant, el filósofo se ha ocupado a fondo en este tema, o incluso lo que podríamos llamar, este problema filosófico, que se presenta subrepticamente en su filosofía *Crítica*. Como veremos a lo largo de este trabajo, según los estudiosos era, precisamente, la lucha entre *Enthusiasmus* y *Schwärmerei* que floreció el alemán *Aufklärung*. A partir de esta relación conflictiva entre la objetividad y la subjetividad, la razón y la fe, el acceso hipocondríacos, las crisis melancólicas y casos masivos de suicidios es que el choque de Kant viene con la mística del fenómeno, y es en este contexto de dilemas que Kant desarrolla su filosofía *Crítica* y trascendental. El fenómeno *Schwärmerei* desde la época de Kant fue algo controvertido y carente de un criterio filosófico puramente objetiva e imparcial, de acuerdo con Baigorria (2014) aunque originalmente se asoció con el fanatismo religioso, y el choque de Lutero con los anabaptistas, la *Schwärmerei* habría sufrido numerosos cambios semánticos y culturales. Si recordamos y reflexionamos profundamente sobre el alcance de las cuatro cuestiones planteadas por Kant en su *Lógica*, después de una revisión actualizada y hermenéutica y fenomenológica digno de la antigua sabiduría, entender por qué todos ellos se refieren al hombre, y por lo tanto el conocimiento de si propio. Sólo entonces estaremos dispuestos a seguir la exhortación expuesta en el pórtico del templo de Delfos: "Si no se puede encontrar dentro de sí mismo lo que buscas, no lo vas a encontrar afuera. Hombre, concóctete a ti mismo y conocerás al *Universo* ya los *Dioses!*".

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	17
2. TOTALIDADE, SISTEMA E ARQUITÔNICA DA RAZÃO: UM SISTEMA DE PERSPECTIVAS?	26
2.1 De uma nova revolução copernicana: as metáforas geométricas e o imaginário arquitetônico	27
2.2 Quando nasce o Kant crítico?	30
2.3 O primado da prática e a fé na razão	33
2.4 O surgimento do princípio da perspectiva	42
2.5 Totalidade e Organismo	46
3 INTUIÇÃO EM KANT: UM RASTREAMENTO CONCEITUAL DO MISTICISMO	54
3.1 Intuição, Arquétipo e símbolo	55
3.1.1 Intuição sensível e intuição intelectual	55
3.1.2 Intuição, arquétipo e Typus da Lei Moral	62
3.1.3 Conhecimento intuitivo e simbólico	68
3.2 O dom divinatório, a faculdade de Previsão e Designação	75
3.2.3 A obscuridade da razão: a aparição do tema das representações inconscientes e seu vulto na primeira crítica	81
4 KANT E O MISTICISMO: Um problema filosófico negligenciado?	88
4.1 Misticismo e Mística	89
4.2 A apologia kantiana da sensibilidade: Kant entre o iluminismo, o entusiasmo e a Schwärmerei	93
4.3 O caso Swedenborg	100
4.4 O diagnóstico de Kant	107
ANEXO I	119
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	124

1 INTRODUÇÃO

Neste trabalho, pretendemos apresentar uma análise filosófica acerca do *Misticismo*¹ a partir de Kant. Evidentemente, tratar deste tema de uma perspectiva filosófica pode parecer para muitos eruditos kantianos como algo no mínimo desinteressante e até mesmo desprovido de sentido, dada a aparente irracionalidade, que, aos olhos de Kant poderia ter, tendo-se em vista seu espírito crítico e de seus sequazes. No entanto, como buscamos mostrar ao longo deste trabalho, longe de ser desinteressante para Kant, o filósofo se ocupou exaustivamente deste tema, ou até mesmo, o que poderíamos chamar, deste problema filosófico. A questão primordial se refere à investigação filosófica profunda e crítica da natureza constitutiva do que se poderia chamar de *experiência mística*, ou, de modo mais comum e generalizado, a saber, o *Misticismo*. Esta última designação, no entanto, parece favorecer a uma espécie de preconceito filosófico sutil, ou seja, com a aparência de uma objetividade evidente e desinteressada de modo a predispor a análise disso que viria a se apresentar como a “*experiência mística*” como algo já conhecido, embora anexado a esta, um anátema de insanidade ou, no mínimo, de algo que não é filosófico, objetivo.

Segundo alguns estudiosos, e evidenciada textualmente pelo próprio Kant, tal relação é um tanto quanto paradoxal, ou seja, de que o próprio Kant, considerado como um dos grandes expoentes do *Aufklärung*, diante de tal fenômeno filosófico e espiritual, se viu vacilante quanto aos seus juízos. Isso se justifica pela natureza aparentemente intangível de seu objeto, ou em termos kantianos: *supra-sensível*.

Como veremos ao longo deste trabalho, segundo estudiosos, foi justamente no embate entre *Enthusiasmus* e a *Schwärmerei*, traduzido por muitos como *Fanatismo*, *Loucura*, que floresceu a *Aufklärung* alemã. A partir dessa conflituosa relação entre *objetividade* e *subjetividade*, *Razão* e *Fé*, e o embate eminente com fenômeno do *Misticismo* que se desenvolve, no âmago do *Iluminismo* a *Filosofia Crítica* de Kant.

¹ A partir de agora nos utilizaremos do termo “misticismo” em itálico e com inicial maiúscula, já que se trata de nosso principal objeto de investigação. O mais correto seria nos utilizar do termo *Mística* para nos afastar ao máximo de qualquer possibilidade de incorrerem em algum preconceito filosófico e influências semânticas do senso comum. No entanto, por uma questão de praticidade, adotaremos o *Misticismo* e aquilo que poderíamos chamar de *experiência mística*, ou simplesmente *mística* como sinônimos, buscando adotá-los como um conceito filosófico ou fenômeno ainda insuficientemente determinado, ou mais que isso, um problema filosófico até agora negligenciado.

O fenômeno da *Schwärmerei* já na época de Kant era algo controverso e desprovido de um critério filosófico puramente objetivo e imparcial. Embora evidentemente tenha passado a ser associado ao *Fanatismo*, segundo Baigorria (2014), o próprio termo *Schwärmerei*, sofreu, já em seu contexto, inúmeras modificações semântico-culturais.

Ora se na época de Kant o *Misticismo* era um fenômeno muito caro à Filosofia e até mesmo a Ciência oficial, como seria uma abordagem filosófica séria, profunda e atualizada acerca deste tema? Seria possível a própria Filosofia contribuir para a compreensão deste fenômeno sem cair qualquer reducionismo, sectarismo ou proselitismo filosófico?

No prefácio da primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, Kant profetiza o destino ao qual está submetida à natureza da razão humana: buscar solucionar problemas e levantar questões que desafiam os limites de nossas faculdades. Diante destas incontornáveis questões, nos resta aparentemente somente duas alternativas, a saber, sermos conduzidos por entusiastas dogmáticos ávidos por nos catequizar em tais doutrinas, na maioria das vezes envoltas por um véu de obscuridade, ou cairmos nos braços de céticos indiferentistas nômades que apesar de sua pretensão, sempre acabam retornando a asserções metafísicas. Já na segunda *Crítica*, em um tópico ainda pouco explorado, ao qual analisaremos mais profundamente posteriormente, Kant contrapõe correntes ou perspectivas filosóficas tais como o *Racionalismo*, o *Empirismo* e o *Misticismo* da razão. Em todos esses casos, a atitude filosófica de Kant é sempre em busca do caminho do meio, a síntese entre perspectivas filosóficas extremas, munido de uma razão crítica e um gênio filosófico notável.

Como já apresentava em sua *Lógica*, as questões que continuam a perturbar o homem em sua atividade filosófica natural, isto é, que apesar da frequente insatisfação nas respostas já dadas a estas questões, nossa razão sempre se voltará a elas, e estas mesmas questões por mais transcendentais que sejam ao nosso limitado *entendimento*, sempre irão nos voltar para a questão antropológica primordial: O autoconhecimento. Para realizar a hercúlea missão originalmente inscrita no pórtico do templo de Delfos, o homem somente poderia conhecer a si mesmo desenvolvendo um aguçado espírito observador, admitindo suas limitações cognoscitivas e buscando fundá-las sobre a rocha de uma razão crítica. Nesta obra Kant apresenta quatro questões que ilustram bem a

concepção filosófica bem como o esquema geral utilizado na composição de sua trilogia crítica, a saber:

- a) O que posso saber?
- b) O que devo fazer?
- c) O que me é lícito esperar, e
- d) O que é o homem?

Da primeira questão, deve dar conta a *Gnosiologia*, ou *Teoria do Conhecimento*, problema especialmente tratado em sua *Crítica da Razão Pura*. Da segunda questão deve se ocupar a *Ética*, que tem como obras de referência a *Crítica da Razão Prática* e a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Da terceira questão deve se ocupar a *Religião*, questão amplamente trabalhada em sua *Religião nos simples limites da Razão*. Já a *Antropologia*, obviamente é que deveria dar conta da última espinhosa questão e que tem como grande obra referencial sua, talvez ainda pouco explorada *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. A importância que Kant dá à *Antropologia*, portanto, à observação do homem (*Beobachtunglehre*), e ao autoconhecimento não pode ser negligenciada, uma vez que na quarta questão, referente à natureza humana, afirma Kant “que se resume todas as outras”. (KANT, 1992, Ak25, p.42).

Ora, apesar da evidência inegável da influência do *Misticismo* no processo de amadurecimento e desenvolvimento do pensamento crítico de Kant, parece que há até uma verdadeira negligência filosófica a respeito desse tema e do escopo que este teria para a Filosofia Transcendental de Kant. Isso mostra desde o início que, se o *Misticismo* de fato, não ocupa um lugar especial e explícito nas elaborações epistemológicas da primeira *Crítica*², muito embora estudiosos tenham defendido que se encontra de modo implícito, ou sub-reptício na mesma, como buscaremos apresentar, é um objeto de grande interesse antropológico e que, apesar das duras *Críticas* que o filósofo dirige a esta

² De agora em diante iremos nos referir aquilo que poderíamos chamar de *Trilogia Crítica* do seguinte modo: primeira *Crítica*: *Crítica da Razão Pura* (2001); segunda *Crítica*: *Crítica da Razão Prática* (2008); terceira *Crítica*: *Crítica da Faculdade do Juízo* (1993).

corrente filosófica de uma perspectiva teórico-epistemológica, por outro lado, ou seja, de uma perspectiva prática da razão, é objeto de louvor de Kant.

A partir dessas considerações iniciais, julgamos necessário destacar as premissas que orientaram boa parte de nossa leitura de Kant, cujos resultados são apresentados neste trabalho a esta banca avaliadora. Segundo Kroner (1956), se quisermos compreender melhor a visão filosófica kantiana, devemos considerar tanto os aspectos puramente intelectuais desse pensador quanto suas convicções, crenças particulares, e experiências que em última instância é o que fundamenta, legitimam e dão conteúdo aos conceitos que compõe a concepção sistemática e crítica kantiana. Em sua obra intitulada *Kant's Weltanschauung*, o estudioso, logo na introdução afirma que:

“É essencial em um sistema filosófico proceder pela demonstração, fornecer razões objetivas e não depender de motivos subjetivos e conjecturas no lugar de argumentos. No entanto, a compreensão do caráter racional, lógico e objetivo dos conceitos em um sistema, podem ser facilitados ao se penetrar no espírito e *ethos* vivos no sistema. Quando me refiro ao *espírito* e *ethos* da filosofia de Kant, não pretendo retratar a vida íntima de Kant como os biógrafos devem fazer, mais que isso, pretendo me concentrar no que deve ser chamado de “a *Weltanschauung* de Kant” que tem sua origem não no Kant enquanto pessoa mas do Kant como o autor de um dos mais grandiosos sistemas filosóficos do mundo. As visões, ética e religiosa de Kant são, para esse propósito, uma melhor ferramenta que suas teorias epistemológicas. As visões, ética e religiosa de Kant são mais profundamente enraizadas no centro de sua personalidade e, portanto, de sua visão-de-mundo”. (KRONER, R. 1956, p.01, tradução nossa)

Sendo assim, primeiramente, antes de ser considerado um racionalista crítico na busca incessante em estabelecer os limites do *entendimento* humano e, com isso fundamentar as bases de uma futura Metafísica, não poderíamos negligenciar que Kant deve ser visto também como:

- a) Um antropólogo pioneiro envolvido com a formulação de um “conhecimento sistemático do homem”. Portanto as motivações antropológicas de Kant estão sempre implicitamente presentes na formulação de seu sistema filosófico crítico.
- b) Segundo comentadores, Kant deve ser considerado um Filósofo ético-voluntarista e que por isso mesmo, em seu sistema crítico poderia estaria implícito o *primado da razão prática*, ou seja, que ao mesmo tempo em que Kant apresenta suas objeções à Metafísica de sua época, ao *Misticismo* de modo geral e ao *místico* sueco Emmanuel Swedenborg de modo específico, de um ponto de vista

epistemológico, por outro lado, de uma perspectiva da *Razão Prática* o enaltece publicamente e explicitamente.

c) Kant pode ser visto como um cristão *pietista* buscando livrar a atividade religiosa imanente e natural do homem dos braços tiranos da teologia escolástica dogmática, que apresenta seus conceitos vazios de *intuições* efetivas, desgastados pelo princípio de não contradição, bem como é um filósofo que busca encontrar os fundamentos religiosos *a priori* e *transcendentes* da própria razão, portanto, suas formulações conceituais, nesse contexto, têm necessariamente um teor *místico-religioso* singular compatível ao gênio de Kant e invisível aos olhos daqueles que, presos à letra morta, não conseguem, tal como defende Kroner, “penetrar à *Weltanschauung* de Kant”.

Outro ponto a ser considerado, embora de caráter mais metodológico e técnico, é apresentado por Ricardo Terra. Segundo o pesquisador, uma análise do próprio método de Kant estudar, escrever e compor suas obras, apesar de trazer mais alguns problemas a serem considerados na interpretação, podem nos ajudar a compreender melhor seu sistema filosófico. Apesar do agudo espírito crítico e pela busca de Kant em formular um sistema filosófico coerente em sua *totalidade*, ao contrário do que se poderia pressupor, “as obras kantianas não são escritas organicamente, são montadas, e sofrem com este processo. Kant aproveita notas e mesmo versões de épocas diferentes para compor as obras (...)” (TERRA, 1995, p.14). Desse modo, Ricardo Terra nos propõe alguns elementos a serem considerados na leitura e interpretação que podem nos ajudar a compreender como era o modo próprio de Kant trabalhar.

O filósofo alemão buscou mostrar que nossa razão pode apresentar argumentos perfeitos de uma perspectiva lógica, ou seja, uma abordagem meramente formal, no entanto, nossa razão estará sempre encerrada no movimento dialético, isto é, tese e antítese, ou em termos mais específicos, em antinomias da razão, tema que Kant dedicou especial atenção em sua *Dialética Transcendental*. Ora, se nossa razão está limitada e destinada à ilusão das aparências lógicas, tal como os homens acorrentados à caverna da alegoria de Platão, o que poderíamos esperar de nossas faculdades? Seria possível transcendermos os limites representacionais de nossa razão?

A resposta kantiana a respeito parece ter duas direções. A primeira de um ponto de vista teórico-epistemológico parece ser negativa, sobretudo porque ao ingressar nas

discussões escolásticas, Kant julgou necessário distinguir uma *intuição intelectual*³ (*intellectus archetypus*) de uma *intuição sensível* (*intellectual ectypus*), negando a possibilidade efetiva da primeira, para reafirmar a segunda. Desse modo, o conceito de *intuição* pode ser considerado um dos conceitos centrais em Kant uma vez que está presente em sua fundamentação epistemológica e de modo geral, em sua crítica a metafísica e na progressiva formulação de um pensamento sistemático-crítico. No entanto, a negação kantiana da *intuição* de tipo intelectual, parece deixar subentendido que Kant também nega a possibilidade de quaisquer outros tipos de *intuição*, e isto é um grande equívoco, uma vez que na segunda *Crítica*, justamente ao tratar do *Misticismo*, Kant faz menção a uma *intuição suprasensível* (*übersinnliche Anschauung*), bem como na terceira *Crítica*, trata da possibilidade de um *entendimento intuitivo*.

O conceito de *arquétipo* por sua vez, um conceito ainda pouco explorado, na *Dissertação de 1770* é mencionado indiretamente justamente ao se referir à *intuição intelectual* (*intellectus archetypus*), deixando a entender um tipo de *intuição* originária, faculdade somente acessível a um ser divino, Deus. Se por um lado uma *intelecção* arquetípica é inacessível ao homem mediante um uso teórico e especulativo do *entendimento*, na *Religião nos simples limites da Razão*, um *arquétipo* é considerado um *factum* da razão prática, mediante a lei moral, ao qual, quem ousasse questionar, estaria com isso somente provando sua “falta de fé da virtude”. Já o conceito de *símbolo*, assim como o de *intuição*, tem tido grande volume de pesquisas. Isso não é de se estranhar tendo-se em vista o grande fervor do pós-kantismo de modo geral e do neo-kantismo. O conceito de *símbolo* também tem um papel central na filosofia crítica de Kant.

No segundo capítulo, iremos nos aprofundar na concepção kantiana de sistema e arquitetura da razão com vistas a compreender a estrutura fundamental do edifício filosófico crítico kantiano. Apresentaremos uma breve análise acerca da concepção de revolução copernicana e a fundamentação científica de Kant. Buscaremos também mostrar que por mais que Kant tenha desenvolvido um aguçado espírito crítico e tenha sido fortemente influenciado pelo ceticismo libertador de David Hume, nunca viu contradição entre fé e razão. Aliás, sua filosofia crítica é resultado de um espírito

³ A partir deste momento, quando nos referirmos a conceitos que julgamos centrais para nosso trabalho, e de modo geral conceitos clássicos em Kant, utilizaremos itálico.

inquiridor somado por uma fé inquebrantável e certa dose de *Misticismo*, ainda que retraído.

No terceiro capítulo, buscaremos analisar em que medida o tema do *Misticismo* se encontra de modo subliminar em sua filosofia, adotando como conceitos rastreadores a tríade: *intuição*, *arquétipo* e *símbolo*. Já em sua *Dissertação Inaugural* Kant, nega a possibilidade de uma *intuição intelectual*, deixando subentendido com isso de que é totalmente desfavorável a qualquer interpretação mística da *intuição*. No entanto, muitos leitores esquecem que ao mesmo tempo em que veta este tipo de faculdade, o filósofo apela para o argumento de um ser supremo. Ao contrário, o conceito de *arquétipo* é um dos grandes exemplos de que Kant ao mesmo tempo em que critica certas concepções metafísicas e místicas, as desenvolve de um modo *sui generis*, de acordo com sua *Filosofia Crítica*. Ora, poderíamos nos questionar, primeiramente, em que consiste o *Misticismo* ou a experiência dita mística? Qual a relação de Kant com o *Misticismo*? Poderíamos elencar vários motivos para reconhecer esse tema como um problema em Kant:

- a) Apesar de o tema do *Misticismo* estar disseminado em suas obras consideradas pré-*Críticas*, tanto quanto em suas obras *Críticas*, segundo Baigorria o contexto da *Schwärmerei* alemã é cheio de lacunas preenchidas por pretensos critérios objetivos, argumento perfeitamente aplicável também a Kant, que, na esteira de seus contemporâneos da *Aufklärung* alemã, nunca se utilizou de um critério satisfatório para a análise do complexo fenômeno da *Schwärmerei*, termo utilizado por Kant em relação ao caso Swedenborg. Ao contrário, de modo especial em seu ensaio *Sonhos de visionário explicados por sonhos da metafísica*, é capaz de deixar o leitor atônito diante de seu posicionamento um tanto quanto paradoxal.
- b) Desde os primeiros contatos de Kant com o caso de Swedenborg, por meio de relatos de pessoas confiáveis bem como a tomada de consciência do surgimento de sua obra *Arcana Coelestia*, Kant demonstra profundo interesse, e dedica em torno de oito anos a suas obras.
- c) Ao se referir ao *Misticismo* Kant se utiliza do termo *schwärmerei*, que é comumente traduzido como exaltação, insânia, insanidade, desvario, deixando assim o veredicto totalmente desfavorável ao *Misticismo*. No entanto, segundo

comentadores, o termo poderia ser analisado paralelamente ao *Entusiasmo*, obtendo assim um papel semântico totalmente diverso que ao simples desvario.

d) Segundo Viriato-Marques não é da intenção de Kant a de rotular Swedenborg com qualquer anátema de insanidade, mas investigar a fundo o que poderia haver de universal em seus ensinamentos, se utilizando do entusiasmo como chave de interpretação para o caso Swedenborg.

É aqui que podemos dar um rumo totalmente diverso a estas investigações, com base nos próprios textos kantianos. Apesar das duras *Críticas* dirigidas ao sueco, Kant apresenta-se favorável ao *Misticismo*, em relação às sentenças oraculares, e especialmente ao *Daimon* socrático, que, apesar de toda insânia que aparenta, seus juízos morais são corretos. Se Kant se apresenta de modo geral desfavorável, ao menos a Swedenborg, de um ponto de vista epistemológico, na segunda *Crítica*, coloca-se como um grande defensor do *Misticismo*, de uma perspectiva moral, por um lado, podemos incorrer em equívocos por um demasiado entusiasmo, o *Misticismo* seria uma visão filosófica muito mais recomendável que o *empirismo*, pois ainda pode ser compatível com a beleza e a sublimidade da *lei moral*.

Além disso, apesar de Kant, por um lado afirmar que somente temos *intuições* mediadas pelos sentidos, sob certas condições, temos um conhecimento intuitivo e/ou simbólico. O último tópico deste quarto e último capítulo, apesar de seu impacto desconcertante para uma filosofia crítica, pode também ser útil para se compreender a crítica de Kant ao *Misticismo* bem como fornece uma diretriz para se compreender a busca kantiana em desenvolver uma *totalidade* sistemática em sua filosofia como uma propedêutica para uma legítima metafísica futura.

Poderíamos logo de início nos perguntar se a primeira *Crítica* deve ser considerada como um sistema filosófico completo e acabado, algo como uma encíclica medieval que pretende banir para sempre todos os males cometidos contra a razão ou, tal como o próprio Kant afirma em seu prefácio, uma propedêutica para uma futura metafísica? Se adotarmos a primeira posição, então estamos no lugar errado, pois a filosofia é a reflexão crítica e profunda sobre todas as coisas e não há espaço aqui para dogmatismo, ainda que filosófico. No entanto, se concordamos com o próprio autor da grande engenhosa trilogia crítica acerca do segundo ponto de vista, então, temos que reconhecer que há muito trabalho pela frente. Podemos escolher também entre dois caminhos: Dar prosseguimento

com tal magnânimo ideal filosófico Kantiano, a saber, contribuir para a formação de uma nova e legítima ciência Metafísica, ou nos reservar ao simplório trabalho de sermos meros historiadores da Filosofia, posição que parece ser contrária ao objetivo e ideal filosófico kantiano expresso em seus *Prolegómenos*.

Esperamos, com este trabalho, abrir novos caminhos de interpretação e compreensão da *totalidade* sistemática do pensamento de Kant bem como fornecer um esquema geral e amplo de temas filosóficos que parecem ter sido negligenciados até hoje. Para realizar esta tarefa, iremos recorrer ao trabalho de comentadores que poderiam contribuir a este propósito, bem como realizar um mapeamento recorrendo aos conceitos que julgamos úteis para a compreensão desta relação problemática.

2. TOTALIDADE, SISTEMA E ARQUITÔNICA DA RAZÃO: UM SISTEMA DE PERSPECTIVAS?

Neste primeiro capítulo, temos como objetivo investigar elementos que nos permitam encontrar, dentro da *totalidade* sistemática de Kant, o possível espaço reservado ao fenômeno do *Misticismo*. Como buscaremos mostrar, este tema por mais paradoxal e polêmico que possa aparentar ser, ocupa um lugar decisivo na formação da *Filosofia Crítica* de Kant. Para isso, buscaremos apresentar o trabalho de comentadores que, de modo direto e indireto, fornecem subsídios para tal abordagem. Neste primeiro capítulo apresentaremos algumas discussões acerca das concepções de Sistema, Arquitetônica e *Totalidade* no pensamento de Kant, preparando o cenário para a discussão mais direta sobre o tema do *Misticismo*.

Neste momento iremos realizar uma análise geral sobre as concepções fundamentais em Kant, tais como Sistema, *Totalidade*, e Arquitetônica da Razão, elementos fundamentais para se compreender a busca kantiana de uma *totalidade* sistemática. Iremos abordar a concepção de Revolução Copernicana e o contexto científico-filosófico que inspirou sua concepção de sistema (2.1). Problematizaremos a clássica divisão entre um Kant pré-*Crítico* e um Kant *Crítico* (2.2). Em seguida, abordaremos aquilo que poderíamos chamar da questão, ou se quisermos conceder tal status filosófico, “O problema do *primado da prática*” e o conceito de Fé em Kant (2.3). Logo adiante, apresentaremos o que se poderia chamar de “o princípio da perspectiva em Kant” segundo Palmquist (2.4). E para finalizar este capítulo, trataremos da relação entre a *totalidade* sistemática e aquilo que Marques chama de “A Filosofia do Organismo” em Kant (2.5).

Não pretendemos dar conta de todas as minúcias de seu sistema filosófico, mas somente apontar para a insuficiência das interpretações que se tem feito de Kant, preparando o cenário para nossa temática primária: A questão, ou o problema, do *Misticismo* em Kant.

2.1 De uma nova revolução copernicana: as metáforas geométricas e o imaginário arquitetônico

As discussões envolvendo a filosofia crítica kantiana parecem intermináveis devido à diversidade de interpretações acerca de um pensador que, dentre outros feitos, questionou as bases de uma pretensa ciência, a metafísica, e uma de religião autoritária. Assim como o gênio de Copérnico levou o cientista medieval a questionar uma visão cosmológica equivocada – a saber, o geocentrismo – e a conceber a ordem dos astros sob uma perspectiva heliocêntrica, Kant se inspirou a colocar o sujeito cognoscente como o Sol resplandecente de uma nova vertente filosófica. De modo mais preciso, a revolução copernicana de Kant se iniciou quando o filósofo admitiu que os objetos se deveriam regular pelo nosso conhecimento e não o contrário, como se poderia supor:

Trata-se aqui de uma semelhança com a primeira ideia de Copérnico; não podendo prosseguir na explicação dos movimentos celestes enquanto admitia que toda a multidão de estrelas se movia em torno do espectador, tentou se não daria melhor resultado fazer antes girar o espectador e deixar os astros imóveis. (KANT, 2001, BXVI).

No entanto, assim como se sabe hoje em dia que tal astro, além de seu brilho notável, possui manchas, Kant observou que o sujeito cognoscente possui sérias limitações e que, levando-as em consideração, não poderíamos mais ter a pretensão de falar das coisas como são em si mesmas, mas somente enquanto representações, fenômenos, *símbolos*, etc. Por desprezar tais limitações é que a metafísica de sua época, segundo o filósofo, teria cometido inúmeros equívocos.

A busca de Kant em fundamentar seu sistema filosófico em uma base sólida, ou seja, em uma razão pura, têm duas ciências proeminentes como pilares: a física newtoniana e as matemáticas, como a álgebra e, de modo especial, a geometria euclidiana. Os motivos para tal fundamentação são perfeitamente compreensíveis, afinal, ambas apresentam um elemento indispensável para o conhecimento legítimo: proposições ou juízos sintéticos a priori⁴. Além de se referir explicitamente a Euclides em vários

⁴Um grande exemplo é quando Kant, segundo sua concepção filosófica, julga necessária a distinção entre os juízos analíticos e juízos sintéticos, se observa novamente a fundamentação matemática: “Poder-se-ia, antes de mais, pensar que a proposição $7 + 5 = 12$ é uma simples proposição analítica, que resulta do conceito de uma soma de sete e de cinco, em virtude do princípio de contradição. Mas, olhando de mais perto, descobre-se que o conceito da soma de 7 e 5 não contém mais nada senão a reunião de dois números num só, sem que se pense minimamente o que seja esse único número, que compreende os dois. (...) É preciso ultrapassar estes conceitos, recorrer à *intuição* que corresponde ai um dos dois números, por exemplo, os seus cinco dedos ou (como Segner na sua aritmética) cinco pontos e assim acrescentar, uma

momentos, Kant se utiliza constantemente de metáforas matemáticas em suas argumentações e tem bem claro para si o modo como ela é capaz de operar:

A matemática, porém, não constrói simplesmente grandezas (quanta) como na geometria. Constrói também a pura grandeza (a *quantitas*), como acontece na álgebra, em que faz inteiramente abstração da natureza do objeto que deve ser pensado segundo um tal conceito de grandeza. Escolhe então uma certa notação de todas as construções de grandezas em geral (números), como as da adição, da subtração, extração de raízes, etc. e, depois de ter indicado o conceito geral das grandezas segundo as suas diferentes relações, representa na *intuição*⁵, de acordo com certas regras gerais, toda a operação pela qual é engendrada ou modificada a quantidade. Quando uma grandeza deve ser dividida por outra, combina os caracteres de ambas segundo a forma que designa a divisão, etc., e alcança assim, mediante uma construção simbólica, tal como a geometria por uma construção ostensiva ou geométrica (dos próprios objetos), aquilo que o conhecimento discursivo, mediante simples conceitos, nunca poderia alcançar. (KANT, 2001, A717;B745).

Observa-se aqui que Kant, ao corrigir o abuso que certos metafísicos cometiam no uso analítico da razão, chama a atenção para um elemento indispensável para que qualquer conhecimento e as ciências futuras sejam legítimas: a *intuição*. Como pretendemos mostrar mais adiante (Cf. Capítulo 4), o papel que tal conceito desempenha no sistema kantiano é central para compreendermos suas objeções tanto à metafísica de Leibniz-Wolff, quanto ao *Misticismo* de Swedenborg.

A visão sistemática e arquetônica de Kant estava fortemente condicionada às ciências de sua época e encontrar a síntese de todos os conhecimentos em um sistema ordenado seu ideal filosófico. Isso era necessário para Kant, visto que

Todos os conhecimentos estão numa certa conexão natural entre si. Se, empenhados em ampliar os conhecimentos, não tivermos em vista essa conexão, toda essa sabedoria⁶ não passará de uma mera *rapsódia*”. Mas se tomarmos uma ciência principal como fim e considerarmos todos os outros conhecimentos tão-somente como meios para chegar até ela, então teremos introduzido em nosso saber, um certo caráter sistemático. E, para proceder à ampliação de nossos conhecimentos segundo um plano bem ordenado e adequado ao fim, é preciso pois conhecer essa conexão entre os conhecimentos

após outra, as unidades do cinco dado) pela *intuição* ao conceito de sete. Alarga-se assim realmente o seu conceito por meio desta proposição $7 + 5 = 12$ e junta-se ao primeiro conceito um novo, que nele não estava pensado, isto é, a proposição aritmética é sempre sintética, o que se torna muito mais claro quando se assumem números algo maiores; percebe-se então nitidamente que, se virarmos e revirmos à vontade o nosso conceito, nunca poderemos, sem recorrer à *intuição*, mediante a simples análise dos nossos conceitos, encontrar a soma.”

⁵[Negritos nossos]. Destacamos os conceitos de *intuição* e construção simbólica por que em nossos trabalho eles terão especial atenção no último capítulo, no qual buscaremos compreender as noções kantianas de sistema e *totalidade* mediante a tentativa de aproximação entre *intuição*, *arquetipo* e *símbolo* se tendo em vista a cooperação entre as funções teórica, prática e estética da razão.

⁶Tomamos como preferência o termo “sabedoria” como adequado do que “sabença”, utilizado na tradução de Guido Antônio de Almeida, por soar um pouco estranho ao nosso Português.

entre si. Para esse fim, encontramos uma orientação na *arquitetônica das ciências*⁷, / que é um sistema segundo idéias, no qual as ciências são consideradas quanto à sua afinidade e ligação sistemática num todo do conhecimento interessando à humanidade. (KANT, 1992, A67, p.65)

Ora, suas concepções de sistema e arquitetônica estavam intimamente ligadas, e, tendo-se em vista que a visão filosófica de um pensador, em boa medida, reflete o contexto histórico de uma época, ou em termos familiares a Dilthey, uma visão de mundo (*Weltanschauung*), era de se supor que sua filosofia contivesse vários elementos estéticos e epistemológicos de sua época. Ainda que tenha sido apresentado na forma de uma crítica mordaz, o imaginário arquitetônico de Kant é bem ilustrado por Schopenhauer, e comparado à arquitetura gótica:

Sua filosofia não tem nenhuma analogia com a arquitetura grega, que revela ao olhar, de uma vez, proporções grandes, simples e evidentes; antes, lembra, muito fortemente, a arquitetura gótica. Pois uma peculiaridade bem individual do espírito de Kant é o gosto singular pela simetria que ama a multiplicidade variegada, para ordená-la e para repetir a ordenação, em subordinações e assim por diante, exatamente como nas igrejas góticas. Ele chega a levar isto, as vezes, até o lúdico, quando, por amor dessa inclinação, vão tão longe a ponto de fazer violência manifesta à verdade e lidar com ela como lidavam com a natureza os jardineiros góticos, cuja obra são aleias simétricas, quadrados e triângulos, árvores piramidais e esféricas e sebes retorcidas em curvas regulares. (SCHOPENHAUER, 1980, p.97)

A crítica de Schopenhauer a Kant não poderia negligenciar a fé inabalável de Kant na Razão, a ambição kantiana pela construção de uma grande catedral da *Razão Pura*, um verdadeiro monumento para as futuras gerações de filósofos que tal como ele ansiavam por uma legítima e indestrutível Metafísica, fundada sobre a tábua simétrica de uma dúzia de categorias, “não temendo nenhuma ação violenta e não desdenhando nenhum sofisma, apenas para poder repetir, por toda a parte, a simetria daquela tábua” (SCHOPENHAUER, 1980, p.97). A convicção kantiana na aprioridade, não só de suas categorias, mas como de muitos de seus conceitos *Críticos*, e de modo geral na *totalidade* de seu sistema, é reflexo da singularidade de seu pensamento filosófico-científico. O sonho de fundar uma futura Metafísica sob a rocha indestrutível de inferências e analogias matemáticas é ao mesmo tempo seu mérito e sua limitação. A apoditicidade dos axiomas euclidianos, ao mesmo tempo em que fascinam por sua exatidão, inspirando Kant a desenvolver um sistema filosófico singular, tende a se circunscrever a uma visão de

mundo mecanicista e tridimensional⁸. Um grande exemplo disso é o desconcerto de Kant a respeito do caso Swedenborg, quando o pensador busca a todo custo, compreender a possibilidade de tais fenômenos, por assim dizer suprassensíveis, comprimindo-os às concepções clássicas da física clássica newtoniana.

Poderíamos inferir que, assim como todo pensador, por mais livre que seja seu gênio, sempre será o fruto de seu tempo e suas obras refletem a sua visão de mundo. A filosofia de Kant é talvez a maior expressão de um espírito moderno: Um iluminismo fundado na física newtoniana, em uma Matemática euclidiana, em uma estética gótica, barroca, e ao mesmo tempo buscando desesperadamente se libertar do fantasma medieval.

A busca sistemática de Kant consiste, portanto, na elaboração de um sistema coerente em sua *totalidade*, atento para as conexões naturais entre os conhecimentos. Tal elaboração pressupõe a articulação segundo a qual domínios compreendidos como distintos possam ser conjuntamente dispostos. Por esse motivo é que a filosofia kantiana pressupõe uma grande multiplicidade de elementos e perspectivas distintas, muitas vezes conflitantes e, aparentemente, contraditórias. Também por esse motivo, as questões epistemológicas de Kant, portanto a primeira *Crítica* está condicionada a questões que ultrapassam a perspectiva teórica da razão e, com isso, temas aparentemente periféricos podem ser muito úteis para se compreender tal visão sistemática.

No que segue, evitaremos reduzir a filosofia kantiana a uma abordagem meramente epistemológica, ou mesmo prioritariamente epistemológica. Com tal intuito, discutiremos agora o que alguns estudiosos têm chamado de “o *primado da prática* em Kant”.

2.2 Quando nasce o Kant crítico?

Ao estudar-se a História da Filosofia, é comum delimitar-se, com base em evidências textuais e interpretativas, os diferentes momentos ou períodos do desenvolvimento filosófico de cada pensador, com o objetivo de talvez facilitar a melhor compreensão de suas obras e de seu pensamento. Kant não se escapa destas classificações, em seu caso motivado, sobretudo pela admissão de um acontecimento que marca sua carreira filosófica: “Confesso francamente: foi a advertência de David Hume que, há muitos anos,

⁸ Um dos precursores das discussões contemporâneas

interrompeu o meu sono dogmático e deu às minhas investigações no campo da filosofia especulativa uma orientação inteiramente diversa”. (KANT, 1988, *A13*, p.17). Alguns comentadores como enfatiza Palmquist (1985, 152-69 *apud* PALMQUIST, 2000, p.17), levam tão a sério a confissão pública de Kant que vão mais longe ainda, a ponto de compreenderem que Kant e Hume apontariam para a mesma coisa ou, ainda, que “todas as doutrinas específicas do empreendimento crítico kantiano são intimamente vinculadas à influência de Hume em Kant”. De um modo ou de outro, no entanto, Kant teria dado seu aval para o estabelecimento de um marco que propiciou não somente a compreensão de duas fases distintas em sua filosofia, mas, também, a instauração de uma simbólica, porém autêntica, inquisição de tudo o que parece contrariar o gênio crítico kantiano e, nesse contexto, destaca-se o exemplo de suas considerações acerca do *Misticismo*.

Muitos adotam sua *Dissertação de 1770* como referência para a distinção entre um Kant pré-crítico e um Kant crítico. Além de outros possíveis fatores, talvez o elemento mais decisivo para essa classificação pode ser encontrado em suas correspondências. O próprio Kant mostrou certa preocupação com a publicação de seus “escritos menores”, de modo que em 1797, quando questionado por Johann Heinrich Tieftrunk acerca da possibilidade de publicá-los, respondeu:

Eu aceito sua proposta de compor uma coleção dos meus escritos menores. No entanto, eu não gostaria que você incluísse nada antes de 1770, ou seja, deverá começar a partir de minha dissertação acerca da forma e dos princípios do mundo sensível e inteligível, em diante. (KANT, 1967, p.239).

Para qualquer um mais familiarizado com as convenções acadêmicas que se tem feito de Kant, esta questão seria um ponto pacífico, pois já teríamos evidências suficientes para isso: o próprio filósofo realiza tal confissão pública e, justamente, adota como marco a obra onde está contida boa parte de sua concepção crítica que toma o espaço e o tempo como formas a priori de nossa *sensibilidade* ou, em outras palavras, *intuições puras*. No entanto, como defende Palmquist (2000), há na tradição acadêmica kantiana uma história mal contada. Isso porque a história de um Kant crítico nos remeteria a alguns anos antes da sua *Dissertação Inaugural*, a uma obra publicada em 1766:

Este livro intitulado *Sonhos de um Vidente de Espíritos explicados por Sonhos da Metafísica* é convencionalmente interpretado como uma obra menor de natureza excessivamente crítica, e de importância relativamente pequena para entender o pensamento maduro de Kant. (PAMQUIST, 2000, p.17)

O posicionamento do próprio Kant, bem como de toda uma tradição filosófica acadêmica, é compreensível devido aos sentimentos comuns de embaraço diante de questões que envolvam doutrinas ou correntes filosóficas místicas, ou como chama Menard, “ocultistas”, e suas supostas experiências, que parecem se distanciar, e muito, de uma experiência real traduzida por uma razão sadia.

Imaginar um Kant *crítico* totalmente envolvido com a análise de experiências místicas como a clarividência⁹, a adivinhação, o contato com “*espíritos*”¹⁰, poderia causar certo embaraço aos estudiosos kantianos mais ortodoxos e, mais ainda, ver o filósofo concedendo credibilidade a tais experiências. No entanto, no caso específico da relação de Kant com o *Misticismo*, esse embaraço comum “poderia vir não apenas como resultado do mais que não ortodoxo assunto em questão (visões e outras experiências místicas), mas por causa da atitude irreverente que Kant adota de momento a momento ao longo da obra.” (PALMIQUIST, 2000, p.18)¹¹

Um dos argumentos de Palmquist para apontar alguns dos equívocos e generalizações cometidos pela tradição kantiana se refere ao momento em que Kant, na primeira *Crítica*, afirma que está fornecendo um novo “método na maneira de pensar, a saber, que só conhecemos *a priori* das coisas o que nós mesmos nelas pomos” (KANT, 2001, BXVIII). Ao contrário do que se poderia pensar, neste momento específico, Kant associa seu novo método de pensamento “não com o método *Crítico*, mas com o novo *insight* Copernicano o qual ele acredita que o permitiria revolucionar a filosofia” (PALMIQUIST, 2000, p.18). Se admitirmos o argumento de Palmquist, estaríamos mais aptos a compreender os motivos para as recomendações kantianas a Tieftrunk, mencionadas anteriormente, e que o levaram a omitir momentaneamente a publicação de seus escritos anteriores a 1770, pois, desse modo,

quando Kant encarregou o editor dos seus escritos menores para ignorar todos os escritos antes de 1770 ele não estava definindo o ponto de partida da sua aplicação do método crítico, mas, sim, da sua aplicação de sua hipótese

⁹Uma suposta faculdade de visão que extrapola os limites espaço temporais. Algo como uma faculdade paranormal.

¹⁰ A partir de agora nos utilizaremos do termo “*espíritos*” em itálicopara distanciar-lo do senso comum, o propondo como um conceito filosófico ainda indeterminado.

¹¹ “The embarrassment could come not only as a result of the rather unorthodox subject-matter (visions and other mystical experiences), but because of the flippant attitude Kant adopts from time to time throughout the book”. No último capítulo realizaremos uma análise mais profunda desta obra.

Copernicana na tarefa de construir um novo sistema filosófico. (PALMIQUIST, 2000, p.18)

2.3 O primado da prática e a fé na razão

O contexto em que surge a discussão acerca do *primado da prática* em Kant é bem apresentado por Nagy (2003) e que citamos na íntegra:

O renascimento kantiano no século XIX foi marcado por dois desvios maiores da obra do próprio Kant. 1) Muitos estudiosos modernos de Kant afirmam que a primeira Crítica deve ser compreendida apenas à luz da segunda Crítica. As preocupações éticas de Kant proporcionaram uma diretriz para a compreensão das intenções epistemológicas da primeira Crítica. Mas o renascimento kantiano do século XIX dizia respeito, quase unicamente, à primeira Crítica. O ponto de referência proporcionado pelos trabalhos éticos estava, portanto, perdido. Porque importantes seções da Crítica foram drasticamente revisadas em sua segunda edição, e porque o estilo e as formulações conceituais de Kant exploravam notoriamente todos os níveis de complexidade às custas da clareza, existia bastante espaço para dissensões a respeito do que Kant tinha dito, o que Kant queria dizer. 2) A questão epistemológica apresentava, no século XIX, uma urgência que dificilmente encontraremos nos fins do século XX, quando a visão científica do mundo sobrepujou tão completamente nosso pensamento de todos os dias que somos capazes de pensar sobre o problema do conhecimento apenas em termos de aparatos fisiológicos para a percepção e a cognição ou em inovações técnicas que aumentam nossa capacidade cognitiva. (NAGY, 2003, p.90).

Ao ocuparem-se de tal questão, estudiosos têm reconhecido cada vez mais a importância de se reler Kant tomando em consideração aspectos mais subjetivos que compõem a sua visão ética e religiosa. Tais aspectos, implícitos em sua filosofia crítica, poderiam fornecer elementos semânticos e hermenêuticos para iluminar a mencionada obscuridade kantiana. Marilyn Nagy é um desses estudiosos que consegue, de modo sintético e ao mesmo tempo incisivo, expor o contexto filosófico de onde surge o que se poderia até mesmo chamar: O problema do *primado da prática*.

Embora o objetivo das reflexões de Nagy seja outro – a saber, focar as questões filosóficas que compunham a filosofia analítica de Carl Gustav Jung no contexto do pós-kantismo, especificamente entre o século XIX e XX –, não seria absurdo afirmar que tais reflexões ainda são atuais. Nas discussões acadêmicas contemporâneas envolvendo a filosofia crítica kantiana, ainda se observa a ênfase nas abordagens epistemológicas que tendem a privilegiar a primeira *Crítica* e, de modo especial, sua segunda edição (1787)

¹². Sendo assim, é muito comum encontrar dentre alguns estudiosos, a acusação de que Kant “não teria dedicado mais sua atenção à questão de como a própria Filosofia Transcendental é possível” (PALMQUIST, 1993, p.143).

A acusação de obscuridade filosófica é comum em Kant, embora só pelo contato com sua Trilogia Crítica, o leitor é entregue ao estilo singular de escrita kantiano cujas exposições massivas e exaustivas deixam ao leitor inúmeras lacunas. Ora, sabe-se por referências diretas e explícitas que Kant fora influenciado por David Hume, Rousseau, Locke, Wolff, embora tenha dele rompido posteriormente, o que muitas vezes se ignora é a influência direta de outro grande filósofo em sua *Filosofia Transcendental* e, de modo muito específico a possibilidade de reconhecimento do *primado da prática*:

Platão encontrava as suas idéias principalmente em tudo o que é prático *, isto é, que assenta na liberdade, a qual, por seu turno, depende de conhecimentos que são um produto próprio da razão. Quem quisesse extrair da experiência os conceitos de virtude ou quisesse converter em modelo de fonte de conhecimento (como muitos realmente o fizeram) o que apenas pode servir de exemplo para um esclarecimento imperfeito, teria convertido a virtude num fantasma equívoco, variável consoante o tempo e as circunstâncias e inutilizável como regra. Em contrapartida, qualquer se apercebe de que, se alguém lhe é apresentado como um modelo de virtude, só na sua própria cabeça possui sempre o verdadeiro original com o qual compara o pretenso modelo e pelo qual unicamente o julga. (KANT, 2001, A314; B371)

Neste momento Kant está a apresentar, em seu *Livro Primeiro* uma exposição preliminar acerca de seu projeto da *Razão Pura*, referindo-se as idéias em geral. Como apresentaremos mais adiante, sua referência a Platão não é fortuita, uma vez que se inspira nele para desenvolver seus conceitos singulares e quase imperceptíveis *defé*, *Arquétipo* e sua notável concepção de *razão*. Desde já podemos notar, ainda que sutilmente, o posicionamento mediador e sintético de Kant diante do *empirismo cético* de Hume e o *racionalismo dogmático* de Wolff e seus sequazes leibnizianos. E este é um elemento essencial para se compreender o se poderia chamar de *o primado da prática* em Kant sem cair em nenhum reducionismo.

Stephen Palmquist é um dos estudiosos que defendem o *primado da prática*, ou seja, o posicionamento filosófico de que a preocupação filosófica de Kant com o *problema do conhecimento* está subordinado a uma *Razão Prática*, é orientada a manter

¹²Embora haja mudanças consideráveis da primeira edição (1781) para a segunda (1786), nos bastidores filosóficos, há aqueles que preferem o primeiro prefácio, como grande exemplo Schopenhauer, que não poupou suas *Críticas* ao seu mestre e que foi um dos principais acusadores do obscurantismo de Kant.

a coerência do sistema kantiano e, ao apresentá-la, o autor se propõe a tarefa de desfazer aparentes contradições salientando elementos expostos na segunda *Crítica*. De fato, tal obra kantiana está especialmente dedicada a essa temática. O que mais chama atenção, e que poderia soar até mesmo como contraditório para aqueles leitores ocupados somente com a primeira *Crítica*, é que no âmbito da *Razão Prática* Kant recorre, implícita e explicitamente, inúmeras vezes, ao conceito de *Fé*. Mais do que isso, dá a esse conceito do senso comum uma roupagem crítica e filosófica. Muito distante de conceber esse conceito como contraditório ao seu ideal crítico, segundo Palmquist, a *Fé prática* “é a chave para a justificação da perspectiva copernicana em si mesma” (PALMQUIST, 2000, p.29).

Palmquist sugere que *Fé*, para Kant, não é somente uma ferramenta moral usada para a justificação das idéias metafísicas de Deus, Liberdade e Imortalidade, mas também “uma ferramenta teórica que nos permite abrir a porta para toda a filosofia *Crítica*” (PALMQUIST, 1993, p.23). Desse modo, sua interpretação permite conceber que o recurso à *coisa-em-si* de Kant, é um dos resultados mais imediatos e evidentes do uso kantiano do conceito de *Fé*. Nesse mesmo movimento, a concepção de “*fé racional*” passa a ser elemento indispensável para se compreender a perspectiva transcendental de Kant:

Kant sugere que seja ocasionalmente necessário para o filósofo adotar “uma fé racional que só pode ser possível para nós, suficiente para as nossas necessidades, e talvez ainda mais salutar do que o próprio conhecimento.” Embora isso possa parecer à primeira vista um terreno inseguro sobre a qual se possa construir uma base epistemológica para um sistema filosófico, Kant parece tratá-lo não só como suficiente, mas como o apoio necessário, tanto para o seu ponto de vista teórico quanto o prático. (PALMQUIST, 1993, p.23)

Segundo Weldon: “A maioria dos comentadores limitam a aplicação de todos os comentários de Kant sobre a fé à sua filosofia moral, ignorando ou negando a sua aplicação à sua epistemologia” (1945, p.109 *apud* PALMQUIST, 1993 p.144). Tal limitação funda-se em dois aspectos relacionados, a saber, o reducionismo epistemológico que se tem feito de Kant e, nas palavras de Kroner (1956), a negligência quanto aos elementos que compõem o “ethos vivo no sistema de Kant”, a “*Weltanschauung* de Kant” (KRONER, 1956, p.01).

Um exemplo explícito a que Palmquist se refere pode ser encontrado logo no prefácio à segunda edição da *primeira Crítica* (1787) onde Kant afirma que: “portanto,

eu tive que negar o conhecimento [*Wissen*]¹³ a fim de abrir espaço para a fé” (KANT, 2001, B XXX). Em geral, interpreta-se essa referência de Kant arrancada de seu contexto mais amplo e considerada apenas como alusão à forma como as negações da dialética na primeira *Crítica* abrem espaço para a fé da razão prática. Ora, poderia, de fato, o projeto crítico e transcendental kantiano comportar conceitos como o de *fé*? Como podemos compreender isso?

Partimos da posição de que essa resposta só pode ser satisfatoriamente respondida buscando outras referências kantianas fora da *primeira Crítica*. Pois bem, na obra *A Religião nos simples limites da Razão*, Kant, parafraseando Platão, se utiliza do conceito de *arquétipo* para mostrar a peculiaridade da nossa razão¹⁴. O mais intrigante é que, ao fazer isso, retoma o exemplo de Jesus, o *Cristo*, considerado por muitos como um dos maiores *símbolos* religiosos, mas para argumentar filosoficamente acerca dos elementos *a priori* em nossa razão prática. Evidentemente que todo o aparato da *primeira Crítica* terá outra função sob uma perspectiva prática. Nesse contexto, como é de se supor, Kant não está preocupado em tratar da natureza e dos limites de nossa razão especulativa, teórica, mas sim prática. Portanto, quem ousasse exigir a prova da existência desse *arquétipo* nada mais faria com isso do que expor a sua falta de fé na virtude, pois este já se encontra *a priori* em nossa razão, defende Kant. Com tal atitude, o filósofo já poderia deixar desconcertado o leitor que tivesse entrado em contato somente com sua primeira *Crítica*, considerando meramente sua abordagem epistemológica.

A referência de Kant à *Fé* acaba sendo reduzida à aplicabilidade prática das ideias de Deus, Imortalidade e Liberdade, impossibilitando um escopo mais amplo. Se observada de uma perspectiva total, a afirmação de Kant nos permitiria conceber que o recurso à *coisa-em-si* não seria meramente um artifício retórico ou negativo em sentido epistemológico, mas tanto prático quanto epistemológico, e o próprio conceito de *Fé* seria o elemento articulador entre a esfera teórica e prática. Há, portanto, a distinção entre uma fé teórica e uma fé prática.

Porém, embora relativamente a um objeto não possamos nada empreender e, por consequência, a crença seja puramente teórica, como podemos em muitos casos abranger pelo pensamento e imaginar uma empresa para a qual

¹³Como bem observa Palmquist é importante notar que o termo técnico que Kant usa para conhecimento é *Erkenntnis*, nesse caso, *Wissen* é uma concepção muito mais inclusiva que comporta tanto *Glaube* quanto *Erkenntnis*, termos distintos.

¹⁴ Cf. 3.1.2 deste trabalho.

presumimos ter razões suficientes, se houver meio de provar a certeza da coisa, há nos julgamentos puramente teóricos algo de análogo aos juízos práticos, a cuja crença convém a palavra fé e que podemos designar por fé doutrinal. (KANT, 2001, A825; B853)

O mais desconcertante é que Kant para exemplificar isso apela até mesmo para a existência de extraterrestres:

Se fosse possível decidir a questão por qualquer experiência, podia bem apostar toda a minha fortuna em que há habitantes, pelo menos em algum dos planetas que vemos. Por isso não é mera opinião, mas uma fé firme (sobre cuja exatidão arriscaria muitos bens da vida), o que me faz dizer que há também habitantes noutros mundos. (KANT, 2001, A825; B853)

Assim, podemos entender que, mesmo com o todo o empreendimento crítico, e apesar de sua crítica ao *Misticismo*, e apesar de o tomarmos como um ícone do racionalismo crítico, o Kant nunca fechou as portas para a *Fé*, inclusive a fé na possibilidade de uma metafísica futura, que abarcasse uma série objetos e fenômenos suprassensíveis. Longe de simplesmente querer impedir o avanço de tal ciência, o próprio Kant estaria fornecendo a pedra de toque para a legitimação de tal metafísica.

Sua seminal doutrina do primado da razão prática representa o ápice desta linha de pensamento: um sistema antropocêntrico daria o primado à razão teórica, tratando o conhecimento humano como seu aspecto central. Kant nega tal conhecimento apenas no sentido de rejeitar sua *centralidade*, uma vez que seu sistema coloca em seu lugar a fé teocêntrica da razão prática. (PALMQUIST, 2000, p.12)

A defesa de um primado prático em Kant não é, contudo, novidade dos fins do século vinte. Muito antes disso, Richard Kroner havia se utilizado desses óculos hernenêuticos como uma das ferramentas para se compreender a “*Weltanschauung* de Kant”. Segundo o estudioso da Universidade de Kiel, de grande renome nos estudos do idealismo alemão, a crítica de Kant à metafísica, bem como todo seu aparato crítico epistemológico, no sentido de negação e limitação de nossas faculdades cognoscitivas, seria incompatível com o gênio filosófico de Kant se não fosse também considerado seu *voluntarismo* e *fenomenalismo ético* subjacente.

Contrariando a escola de Marburg, considerada uma das responsáveis por dar um privilégio à perspectiva epistemológica de Kant, há estudiosos¹⁵ que defendem o *primado*

¹⁵Segundo Kneller um dos precursores dessa linha interpretativa é Rawls, de modo especial com sua *Teoria da Justiça* (1971). Esta corrente interpretativa que defende o *primado da prática* em Kant, segundo a autora, poderíamos associar ao movimento rotulado de “kantismo de segunda onda” (KNELLER, 2007, p.72) nos EUA, na segunda metade do século XX.

da prática em Kant como um requisito indispensável para se compreender a totalidadesistemática de sua filosofia. Segundo Kroner, a escola de Heidelberg tem fornecido importantes chaves de leitura para a filosofia de Kant e, para compreender a “Weltanschauung de Kant” seria necessário compreender o *primado da prática* imanente ao pensamento kantiano mediante, dentre outros conceitos, o de *Vontade* e de *ConsciênciaMoral*. Uma das consequências do suposto reducionismo epistemológico que se tem feito de Kant consiste no esquecimento de que o sujeito cognoscente é, ao mesmo tempo, um sujeito volitivo e ativo. O conceito de *Vontade* implicaria necessariamente uma importância epistemológica até agora negligenciada. Essa importância epistemológica “está fundamentada no subjetivismo da visão de mundo kantiana; mas este subjetivismo em turno tem uma origem ética e é parte do fenomenalismo ético (...)” (KRONER, 1956, p.108).

Ao contrário do que se poderia presumir, a ciência não pode ser considerada a possuidora irrevogável da verdade e a fusão do conhecimento científico com a vontade também possuem uma importância epistemológica em Kant, desde que compreendamos o que há de mais íntimo em sua *visão de mundo*. Seria, pois, segundo Kroner, especificamente o método analítico kantiano proposto em sua *primeira Crítica* um exemplo concreto do *primado da prática* em Kant. O intrincado método analítico kantiano presente em sua *primeira Crítica*, segundo o professor de Kiel, teria suas motivações éticas. Tal método levava Kant a analisar e distinguir as várias funções do sujeito, e

até mesmo a separação entre sujeito e objeto é o resultado deste método analítico, um método ditado por uma consciência ética que considera necessário distinguir idealidade e realidade, fim e meio, propósito e ação, essência e aparência. O mesmo método impede que Kant chegue a entrar ou reestabelecer o "todo" desses conceitos contrastantes. (KRONER, 1956, p.109)¹⁶

Para se compreender o sentido epistemológico que há implícito no primado ético-prático é necessário ver que o subjetivismo de origem ética que move o que Kroner chama de o “*ethos* vivo no sistema de Kant” é parte de um “fenomenalismo ético”, elementos

¹⁶ “Even the separation of subject and object is an outcome of this analytical method, a method dictated by an ethical consciousness which finds it necessary to distinguish ideality and reality, end and means, purpose and action, essence and appearance. The same method prevents Kant from ever reaching or re-establishing the "whole" of these contrasting concepts”.

que teriam fornecido as condições propícias para Kant descobrir seu peculiar *método analítico*. Desse modo, segundo Kroner, o método analítico e a consciência ética têm de ser pensados como reciprocamente interdependentes.

Ricardo Terra também pode ser contabilizado dentre os defensores de um *primado da prática* em Kant. Ademais, em seu comentário acerca da *Arquitetônica da Razão Pura*, observa que, apesar da intrincada sistematicidade do pensamento de Kant, há a distinção entre um conceito lógico-escolástico de Filosofia (*Schulbegriff*), de um “conceito mundano” (*Weltbegriff*) da Filosofia, no qual está contido o fim último da razão humana (*Endzweck*), necessariamente antropológica e eminentemente prática.

O fim último é, portanto, a:

(...) determinação (Bestimmung) completa do ser humano e constitui um tema da moral, donde a preeminência que a filosofia moral tem em relação às outras aspirações da razão. Articulando os fins essenciais da razão até o fim último, a destinação do homem, o conceito mundano é aquele que concerne àquilo que interessa necessariamente a todos. (KANT, A 841, B 869; 604)

Ora, talvez seja justamente por ignorar o *Primado da prática* em Kant, e de modo geral em muitos dos filósofos antigos mais ilustres como Platão, Heráclito, Pitágoras, que apesar de muito racionais, são facilmente associados ao *Misticismo* é que se pode ter cometido certos reducionismos epistemológicos em relação a eles, impedindo uma interpretação sistemática e orgânica de seu pensamento. Esse fim último, essa verdade última, o conceito de Absoluto, a idéia de *Summum Bonum* é que moveu os filósofos antigos a buscarem um princípio inteligível transcendente que fornecesse princípio seguro tanto para uma vida ética exemplar, quanto para uma estrutura racional do universo. O conceito de Deus, de Demiurgo, de um *Arquétipo* primordial, de *daimon*, apesar de ser necessário para uma metafísica da moral, não deixa de ser contraditório e muitas vezes insustentável epistemologicamente. No entanto, é justamente nesse abismo entre a *Moralidade* e a *Natureza*, entre o conflito entre *Liberdade* e *Causalidade* é que poderíamos encontrar a posição singular de Kant segundo Kroner:

O conceito de Absoluto é auto contraditório e nenhum dispositivo dialético pode resolver esta contradição final. Kant paradoxalmente concorda com a mística, a este respeito, apesar do fato de que ele por outro lado se opõe ao *Misticismo*. Esta contradição final, mais que nunca caracteriza a linha ética e crítica da *Weltanschauung de Kant*¹⁷ de forma definitiva. Como Platão termina

¹⁷Itálico nosso. Resolvemos manter o termo original assim como o tradutor de Kroner pela singularidade semântica desse termo alemão.

no mito, Kant termina na fé moral. É a glória destes dois pensadores que tentam compreender a *totalidade* da experiência pelo seu pensamento de que eles não violam o que está além do poder do pensamento. (KRONER, 1956, p.117)

Por sua vez, Kneller embora também apresente outras observações que reforçam a interpretação do *primado da prática* – com enfoque no papel da imaginação nos juízos reflexionantes –, atenta para o perigo de se incorrer novamente em um reducionismo, dessa vez, prático-ético, e não mais teórico-epistemológico. Podemos, contudo, ao menos inferir, agora com maior segurança, que as questões epistemológicas de Kant estão condicionadas a questões que ultrapassam a perspectiva teorética da razão.

Como dissemos, temas aparentemente periféricos podem ser úteis, e têm efetivamente assim se revelado, para se compreender a visão sistemática de Kant. Como buscaremos mostrar neste trabalho, muitas das questões que envolvem o *Misticismo*, ou o quê se poderia chamar de *experiência mística*, merecem um trato filosófico mais digno do que se tem dado até agora, especialmente em Kant. Como veremos mais adiante, a posição Kantiana acerca do *Misticismo* em geral, mas do caso Swedenborg em específico, uma abordagem meramente epistemológica estaria violando o ethos vivo e pulsante do pensamento sistemático de Kant, desconsiderando a *totalidade* orgânica: ética, estética, epistêmica e metafísica de seu sistema. Se Kant em determinado contexto e sob determinada perspectiva, negou absolutamente a possibilidade de uma *intuição* intelectual (*intellectus archétypus*), ou seja, um acesso imediato ao *Noumenon*, por que em sua *Religião nos simples limites da razão* o filósofo dá especial atenção para o conceito de *Arquétipo* para argumentar a favor dos elementos *a priori* em nossa razão prática? Como pensar o ambicioso *a priori* kantiano da primeira *Crítica* tomar um sentido muito mais abrangente na segunda *Crítica*?

Tomando as palavras de Kroner, poderíamos afirmar que:

Apesar da soberania e auto-dependência da esfera moral, ela aponta para uma realidade que começa exatamente onde termina a razão humana: a realidade de Deus. Se pudéssemos querer, como Deus quer, nós também poderíamos conhecer como Deus conhece. Mas não se trata somente de fazer a nossa vontade e nosso conhecimento diminuir diante de Deus, senão que ainda não estamos sequer em posição de compreender verdadeiramente o conhecimento de Deus como um conhecimento ou de entender a vontade de Deus como uma Vontade. (KRONER , 1956, p.118)

Para a maioria dos kantianos somente envolvidos com as discussões transcendentais da primeira *Crítica*, tocar em temas como *Fé, Deus, Vontade* soa desinteressante e até mesmo constrangedor, que dirá defender *o primado da prática*, embora sejam capazes de admitir certas lacunas em sua *Filosofia Transcendental*.

Segundo Palmquist, dentre as tentativas dos kantianos de responder a objeção quanto à aparente insustentabilidade da Filosofia Transcendental kantiana, segundo Palmquist poderia se destacar três principais linhas argumentativas¹⁸ que tendem a enfocar: 1) os aspectos gerais do Sistema; 2) o *Idealismo Transcendental*; e 3) os argumentos transcendentais de Kant. Segundo o pesquisador, todas as três tentativas são insuficientes para se reconhecer a coerência sistemática de sua perspectiva transcendental ou de modo mais específico, sua “virada transcendental”, justamente por que não reconhecem o aspecto secundário das questões e argumentos particulares de Kant, bem como o esquecimento de que o Filósofo assume “uma realidade incognoscível como seu ponto de partida epistemológico” (PALMQUIST, 1993, p. 144).

Essa realidade incognoscível a que Palmquist se refere imprecisamente pode ser chamada também de *Absoluto (Absolut)*, *Coisa-em-si (Selbst-an-sich)*, mas se refere de modo geral ao conceito de suprassensível (*Übersinnlich*). Essa noção kantiana de uma realidade que subjaz aos fenômenos naturais cujo conhecimento, portanto, é condicionado ao nosso modo peculiar de representação, ou seja, sensível, atada aos sentidos, pode conduzir ao leitor kantiano menos atento a inferir que Kant nega absolutamente a possibilidade de se transcender tais limites cognoscitivos. No entanto, como veremos neste tópico, esse erro de interpretação é resultado do reducionismo epistemológico que se tem feito de seu pensamento, não permitindo ver em Kant *o primado da prática*.

Ora, para reconhecer esta importante chave de leitura em Kant é necessário recordar que quando Kant apresenta suas *Críticas* a Metafísica leibniziana professada por seu antigo mestre Wolff, ao *Misticismo* em geral, e de modo específico a Swedenborg, Kant conserva uma visão filosófica, cosmológica e religiosa muito singular, de modo que, ao mesmo tempo em que rejeita certos conceitos metafísicos e *místicos* de um ponto de vista epistemológico, os desenvolve de forma *sui generis* e os reafirma de um ponto de vista

¹⁸Não iremos nos aprofundar nessas questões por hora, mas simplesmente indicar que há várias tentativas de interpretação do projeto crítico kantiano. Segundo Palmquist, todas são ainda insuficientes justamente por desprezar elementos mais peculiares da visão peculiar de mundo de Kant e que parecem, à primeira vista, contrariar seu criticismo filosófico.

prático. Se de fato Kant defendia a primazia da *Razão Prática*, em detrimento de uma mera *Razão Teórica*, toda uma tradição filosófica fundada na primeira *Crítica* deveria ser revista, e com ela todos os reducionismos e negligências que se tem cometido com o tema filosófico do *Misticismo*.

Passaremos agora a buscar compreender dentro das discussões levantadas pelos estudiosos que elegemos em que consiste a tal revolução copernicana, a nomeada “revolução perspectiva” apresentada por Palmquist ou de modo mais específico, o que o estudioso tem chamado de o “princípio da perspectiva”.

2.4 O surgimento do princípio da perspectiva

Buscamos mostrar até agora que a concepção filosófica e sistemática de Kant estava fortemente influenciada pela concepção científica de sua época, inspirada por Galileu, Copérnico, Torricelli, Stahl, Kepler, Newton, que tendiam a reforçar a necessidade de comprovar o conhecimento mediante a experimentação e o uso de princípios. Isso não quer dizer que Kant era um empirista convicto e que por isso rejeita o racionalismo em absoluto, mas que era necessário empreender a síntese entre ambas as perspectivas filosóficas¹⁹. Em nota de rodapé, Kant busca esclarecer em que consiste seu método:

Este método, imitado do método dos físicos, consiste, pois, em procurar os elementos da razão pura *naquilo que se pode confirmar ou refutar por uma experimentação*. Ora, para examinar as proposições da razão pura, sobretudo quando ousam ultrapassar os limites da experiência possível, não se podem submeter à experimentação os seus *objetos* (como na física); pelo que só é viável dispor os conceitos e *princípios* admitidos *a priori*, de tal modo que os mesmos objetos possam ser considerados de dois pontos de vista diferentes; *por um lado*, como objetos dos sentidos e do *entendimento* na experiência; *por outro*, como objetos que apenas são pensados, isto é, como objetos da razão pura isolada e que se esforça por transcender os limites da experiência. Ora, consideradas as coisas deste duplo ponto de vista, verifica-se acordo com o princípio da razão pura; encaradas de um só ponto de vista, surge inevitável o

¹⁹Talvez o momento em que é mais explícita a “tese síntese de Kant”, além da citada neste trecho, é quando vai argumentar, em *Prolegómenos*, acerca da possibilidade dos juízos sintéticos a priori e que consegue unir uma abordagem Racionalista, ao buscar um fundamento a priori em nossa razão para uma ciência legítima, bem como defender que para os conceitos é necessária uma fundamentação empírica, sensível, isto é, a união harmoniosa entre conceitos e *intuições*. É evidente a influência de Locke e Hume em Kant, sobretudo em seu “despertar do sono dogmático”, mas, a influência de Descartes e especialmente Platão é perene em seu pensamento crítico, portanto, também não pode ser negligenciada. Além disso, o uso de termos como “Racionalismo” e “Empirismo” é muito passível de se cair em generalizações apressadas, muito embora seja utilizada na linguagem acadêmica. Essa discussão pode ser muito frutífera, mas não cabe aos propósitos deste trabalho, embora seria digna de um trabalho específico.

conflito da razão consigo própria; a experiência decide então em favor da justeza dessa distinção. (KANT,2001, BXVIII)

É comum se admitir que a “filosofia transcendental”²⁰ ou a “virada transcendental de Kant” consiste em uma mudança considerável na relação entre sujeito e objeto de conhecimento. No entanto, segundo Palmquist, se tem subestimado e até mesmo negligenciado a profundidade que o termo *perspectiva* teria em Kant. Justificando este posicionamento, o estudioso afirma que: “Para contrariar essa negligência, vou argumentar que o pressuposto transcendental geral que orienta o método crítico implica fundamentalmente uma profunda revolução perspectiva na filosofia” (PALMQUIST,). Kant apresenta dois pontos de vista (*Gesichtspunkte*) que podem e devem ser utilizados neste novo método, a saber, o primeiro, “como objetos dos sentidos e do *entendimento* na experiência”, destacando, portanto, a necessária aplicação às *intuições sensíveis*²¹, e o segundo “como objetos que apenas são pensados, isto é, como objetos da razão pura isolada e que se esforça por transcender os limites da experiência”.

Palmquist adota como ponto de partida as designações que o próprio Kant dá a seu novo método filosófico. Na primeira *Crítica* seu sistema filosófico ganha o título de “Filosofia Transcendental” que nas palavras de Kant se refere a “todo o conhecimento que em geral se ocupa menos dos objetos, que do nosso modo de os conhecer, na medida em que este deve ser possível *a priori*” (KANT, 2001, B25). O problema dessa designação destaca o pesquisador, “é que é muito geral: a filosofia transcendental abrange não apenas os temas tratados nas três *Críticas*, mas também os elaborados sistemas metafísicos a que Kant acredita que eles dão origem” (PALMQUIST, 1993, p.27). Sua Filosofia Transcendental, posteriormente ganha o nome de “Idealismo Transcendental”²² ou ainda “Idealismo Crítico”, para finalmente ser designada por “Filosofia Crítica”. Esta última

²⁰O uso do termo “transcendental” para Kant é muito comum na primeira *Crítica*, no entanto se aplica a contextos diferentes.

²¹Ao conceito de *intuição* dedicaremos especial atenção em nosso terceiro capítulo. Tal conceito, elegemos como um conceito fundamental por se apresentar como um grande articulador de temas tido como periféricos em Kant mas que são indispensáveis para se compreender sua visão sistemática e crítica.

²² “Compreendo por idealismo transcendental de todos os fenômenos a doutrina que os considera, **globalmente**, simples representações e não coisas em si e segundo a qual, o tempo e o espaço são apenas formas sensíveis da nossa *intuição*, mas não determinações dadas por si, ou condições dos objetos considerados como coisas em si. A este idealismo opõe-se um realismo transcendental, que considera o espaço e o tempo como algo dado em si”. (KANT, 2001, A369). [Negrito nosso].

seria, segundo o pesquisador, “o rótulo favorito da maioria dos comentadores” (PALMQUIST, 1993, p.27).

Na primeira edição da primeira *Crítica* (1780), Kant declara que irá fornecer “a chave” que pode resolver qualquer “problema metafísico” que a razão por si mesmo concebe (KANT, 2001, AXIII). Como já mencionado, no prefácio à segunda edição ele afirma que irá fornecer “a pedra de toque” de um novo “método na maneira de pensar, a saber, que só conhecemos *a priori* das coisas o que nós mesmos nelas pomos”(KANT, 2001, BXVIII), isto é, a partir de princípios e um método que permite prever, ordenar e analisar os dados apreendidos pela experiência. Como bem observa Palmquist, esse novo “ponto de vista” é que consiste a virada transcendental de Kant e que, portanto, compõe o cerne de sua Filosofia Crítica. A ideia central desse novo método, ou como Palmquist prefere chamar, dessa nova “*perspectiva*” filosófica é que há uma inversão do centro de gravidade nesse novo sistema, a saber, que os objetos devem se regular pela natureza do sujeito, ou seja, respeitando os limites e condições representacionais do sujeito conhecedor. Além disso, para Palmquist, tal virada transcendental, desde o início, não está dissociada de preocupações acerca da sistematicidade, uma vez que a validade dessa chave não repousa tanto sobre um conjunto de argumentos (embora Kant o estabeleça com alguns argumentos), quanto na coerência total do sistema gerado por esta sua nova *Perspectiva*” (PALMQUIST, 1993, p.27).

Sem embargo, uma abordagem “crítica” é aquela que aceita a “*perspectiva transcendental*” como sua pedra de toque, mas se limita à tarefa de formar uma estimativa do que pode ser esperado de nossas faculdades e em particular no que diz respeito “às fontes de conhecimento sintético *a priori*” (KANT, 2001, A204), deixando para a posteridade a tarefa de concluir os pormenores de tal sistema. O surgimento de uma nova concepção cosmológica, bem como o florescimento de uma física fundada em um conhecimento *a priori*, levou Kant a perceber que conceitos como alma, espírito, imortalidade, eternidade, Absoluto, deveriam ser abordados sob uma nova perspectiva filosófica.

“*Perspectiva*” é um termo que, segundo Palmquist, deveria ser levado mais a sério, sobretudo em Kant. Não apenas ele inaugura a nova perspectiva que relatamos nos parágrafos anteriores, como a própria *totalidade* de seu sistema pode ser entendida como um sistema de perspectivas. As coisas podem, e devem ser consideradas sob perspectivas

diferentes no interior da própria filosofia kantiana. Segundo o pesquisador, nas últimas décadas, mais e mais estudiosos passaram a reconhecer o potencial para resolver de problemas de interpretação do sistema de Kant em termos de distinções entre várias perspectivas. Teríamos como exemplos Allison, Bird, Pippin e Prauss, embora tais autores não tratem desse termo de modo consistente, salientando o uso técnico do termo. O mais comum é que se refiram a ele em relação à distinção entre fenômeno, aparência (*Phaenomenon, Erscheinung*) e coisa-em-si (*Noumenon, Ding-an-sich*).

A abordagem que mais se aproxima da apresentada por Palmquist, segundo o próprio pesquisador, é a de Genova ao conceber as diferentes perspectivas como "funções logicamente distintas, relações e paralelismos funcionais". Diferentemente deste, no entanto, cuja única aplicação efetiva da noção ocorre ao apresentar a distinção entre uma "perspectiva vertical" e uma "perspectiva horizontal" em cada uma das três *Críticas*, Palmquist estende os paralelismos ao extremo e reconhece a emergência das relações recorrentes antes mesmo das obras do assim chamado período crítico. O entusiasmo²³ de Kant em relação a questões e temas transcendentais em geral é evidente, sobretudo tendo-se em vista seu interesse pela astronomia implícita em sua célebre e talvez incompreendida analogia entre o céu estrelado e a Lei moral.

É inegável que a crítica kantiana (especulativa) do conhecimento e seus limites constituem um dos elementos essenciais de seu sistema filosófico. Porém, se ao longo deste trabalho considerarmos coerente a abordagem de Palmquist acerca do perspectivismo de Kant, ao reduzir Kant a uma abordagem meramente epistemológica poderíamos estar incorrendo em um grave crime hermenêutico. Como temos procurado apresentar neste primeiro capítulo, o próprio conceito de sistema e arquitetônica da Razão em Kant é contrário a qualquer tentativa de reducionismo, tendo-se em vista sua busca pela *totalidade*, tema que aprofundaremos logo adiante.

Nesse mesmo sentido de interpretação – ou seja, tendo-se em vista “a *totalidade* sistemática” em Kant e o *primado da prática* – é que Kroner estabelece sua busca pela compreensão da “*Weltanschauung* de Kant”. Dentre os estudiosos que reconhecem o *primado da prática* em Kant poderíamos destacar: Nagy, Palmquist, Kneller e Kroner.

²³Além do sentido comum de entusiasmo, tal conceito é capital para se compreender a crítica de Kant ao misticismo.

Jane Kneller chama atenção para o fato de que na primeira *Crítica*, na argumentação dos elementos *a priori* da *sensibilidade*, há uma estética kantiana sendo apresentada. Ora, mas como poderíamos pensar em uma estética kantiana no seio de sua teoria do conhecimento? Seria possível e sensato pensar Kant como um defensor dos ideais românticos diante do posicionamento Racionalista eminentemente atrelado a Kant? Trataremos deste tópico no próximo capítulo.

2.5 Totalidade e Organismo

Em sua primeira *Crítica*, Kant já antecipa a aparente fragilidade de seu sistema, deixando, também, a chave para resolução de contradições que, porventura, fossem percebidas:

Qualquer exposição filosófica está sujeita a ter pontos fracos sem que, todavia, a estrutura do sistema, considerada na sua unidade, corra perigo. Efetivamente, quando o sistema é novo, poucos possuem a argúcia de espírito bastante para dele obter uma visão perspectiva total e menos ainda os que encontram nisso prazer, porque todas as coisas novas os incomodam. Também em qualquer obra, sobretudo quando se desenvolve em discurso livre, se podem sobrar aparentes contradições ao confrontando entre si passos isolados, arrancados do contexto e que, aos olhos dos que se fiam nos juízos alheios, lançam sobre ela, por ventura, uma luz desfavorável; essas contradições são, contudo, bem fáceis de resolver para quem se apoderou da ideia de *totalidade* da obra²⁴. (KANT, 2001, xlv)

A busca de Kant por uma *totalidade* sistemática está presente de modo constante em sua *Filosofia Crítica*. É possível observar, especificamente em sua primeira *Crítica*, um método dialético, sempre buscando abordar questões e problemas filosóficos de diferentes perspectivas, confrontando tese com antítese. Retomando sutilmente a discussão de Platão com os sofistas, Kant toma a dialética como um elemento constituinte da natureza de nossa razão:

Há, pois, uma dialética da razão pura natural e inevitável; não me refiro à dialética em que um principiante se enreda por falta de conhecimentos, ou àquela que qualquer sofista engenhosamente imaginou para confundir gente sensata, mas à que está inseparavelmente ligada à razão humana e que, descoberta embora a ilusão, não deixará de lhe apresentar miragens e lançá-la incessantemente em erros momentâneos, que terão de ser constantemente eliminados. (KANT, 2001, B355).

Ora, essa dialética inevitável Kant nomeia precisamente de *Dialética Transcendental*, no entanto, esta estrutura dialética do pensamento kantiano é algo

²⁴Tradução nossa realizada a partir da confrontação das versões do Inglês, do Espanhol e do Alemão. Todas as traduções seguintes que julgarmos necessário, procederemos com a mesma metodologia.

recorrente na filosofia *Crítica* e pode ser observada em vários outros momentos. Como exemplo, ainda na primeira *Crítica*, ao desenvolver sua tábua das categorias, Kant organiza sistematicamente uma variedade do que chama “conceitos puros da razão” em quatro grupos, de três cada. O primeiro constitui a tese, a segunda a antítese e a última é a síntese das duas primeiras:

1.		<i>Da quantidade:</i>	
Unidade		Pluralidade	
Totalidade		3.	
2.	<i>Da Qualidade:</i>	<i>Da Relação:</i>	
Realidade	Negação	Inerência e subsistência	<small>(<i>substantia et accidens</i>)</small>
Limitação		Causalidade e dependência	<small>(<i>causa e efeito</i>)</small>
		Comunidade	<small>(<i>ação recíproca entre o agente e o paciente</i>)</small>
4.		<i>Da Modalidade:</i>	
Possibilidade — Impossibilidade			
Existência — Não-existência			
Necessidade — Contingência			

Figura 1: Tábua das categorias (KANT, 2001, B106)

Somente por meio destes conceitos puros do *entendimento* é que o diverso *daintuição*²⁵ pode ser organizado em conceitos. Com esta exposição Kant procura mostrar que há, de fato, uma estrutura e conceitos *a priori* em nosso *entendimento*, a partir da qual o conhecimento é possível. Com esta tábua de categorias, o filósofo pretendia apresentar uma base para a formação de um “plano do todo *que forma uma ciência*, na medida em que se assenta sob conceitos *a priori*” (KANT, 2001, §11, B110). A ciência a que Kant se refere é a Metafísica, mas não se trata de qualquer metafísica, uma ciência do porvir. Kant buscava com suas obras *Críticas* adiantar os passos para o surgimento de uma futura ciência a qual esperava ansiosamente, e que acreditava estar fornecendo ao menos, a pedra de toque para não se incorrer nos erros passados.

Ora, justamente neste “plano do todo” a que Kant se refere, é que segundo Marques (1987), estará implícito e de modo inegável, o que o pesquisador chama de *A Filosofia do Organismo* de Kant, uma vez que “Uma leitura dos comentadores mais representativos

²⁵Dedicaremos maior atenção ao conceito de *intuição* no próximo capítulo.

da problemática do Kant da última Crítica persuadiu-nos de que não tem sido dado o devido relevo ao lugar sistemático do organismo, ainda que se tenha escrito sobre o lugar sistemático da *Crítica da Faculdade de Julgar* na obra kantiana.” (MARQUES, 1987, p.12). Apesar do reconhecimento evidente que a primeira *Crítica* obtém até hoje entre os estudiosos kantianos, cada vez mais os olhos tem se voltado para a última de sua grande trilogia, sendo considerado o coroamento da tarefa crítica.

Por mais que cada obra kantiana contenha suas singularidades, a Crítica da Faculdade do Juízo, ampliando a noção de Filosofia do Organismo poderíamos conceber “que é, sobretudo através dela que as duas primeiras se tornam inteligíveis como partes dum todo” (MARQUES, 1987, p.12). Ora, se de fato esta obra apresenta um grau considerável de organicidade em relação às outras, e a relação de Kant com o *Misticismo* e seus rastros nas suas obras *Críticas* sejam inegáveis, ainda que subliminares, poderíamos encontrar na Filosofia do Organismo de Kant questões até agora negligenciadas acerca do papel do *Misticismo* no pensamento sistemático e crítico de Kant.

No entanto, longe de encontrar um Kant impecável, como poderia se pressupuser com a noção de sistema, “íamos simultaneamente descobrindo um Kant talvez diferente daquele a que nos habituamos um Kant nem sempre unívoco, por vezes vacilante nos seus conceitos, um Kant que porventura fosse mais longe do que, à primeira vista, permitiriam as suas próprias premissas” (MARQUES, 1987, p.7).

Não é algo incomum a acusação de estudiosos de Kant de que o Filósofo tem um modo paradoxal e muitas vezes obscuro de apresentação de suas ideias e conceitos filosóficos, e, do mesmo modo que essa descoberta de Marques de um Kant “não unívoco” e “vacilante”, o leva a descobrir sua *Filosofia do Organismo*, leva também, a descoberta de Menard (1996) acerca da reincidência do tema do *Misticismo* e da loucura na primeira Crítica, tema o qual daremos uma atenção especial mais adiante.

A contribuição mais notável da abordagem organicista de Marques para o nosso trabalho se refere a um tópico de grande escopo tanto a preocupação kantiana com a idéia de uma *totalidade* sistemática orgânica quanto ao envolvimento de Kant com o tema do *Misticismo*. No referimos enfaticamente ao §77 da *Crítica da Faculdade de Julgar*, intitulado: *Da especificidade do entendimento humano, pelo qual nos é possível o conceito de um fim natural*. A este tópico kantiano, Marques dedica um capítulo inteiro

de sua obra, buscando aplicar a distinção kantiana entre um *entendimento discursivo* e um *entendimento intuitivo*, a sua singular *Filosofia do Organismo*.

A argumentação de Marques de imediato se remete à *Dissertação de 1770*, quando Kant apresenta a sua distinção clássica entre o *Fenômeno* (*Phaenomenon*) e *Númeno* (*Noumenon*), bem como, especificamente na seção II, §10 distingue uma *intuição intelectual* de uma *intuição sensível*, de modo que o levava a afirmar que: “Não é dada (ao homem) a *intuição* das coisas intelectuais, mas apenas um conhecimento simbólico²⁶, e a *intelecção* só nos é permitida mediante conceitos universais em abstracto, e não mediante um singular no concreto” (KANT, 1982, §10).

Marques levanta uma questão crucial e busca uma resposta provisória, e de modo sintético, traduz em termos simples o que Kant pretende afirmar com isso: “No fundo, o que pode definir um *entendimento* intuitivo? É o fato de não se encontrar subordinado às condições formais do espaço e do tempo que regem a nossa capacidade receptiva e, por consequência, ter uma relação imediata com a *totalidade* das coisas, relação que esta vedada a uma *sensibilidade* como a nossa” (MARQUES, 1987, p.217).

Ora, seria possível, de fato, pensarmos em Kant em um *entendimento* que pudesse transcender os limites espaço-temporais? Não seria aqui, a retomada da velha questão acerca da possibilidade de uma *intuição* intelectual, e de modo subliminar, a retomada sutil do tema do *Misticismo*, especificamente do caso Swedenborg, embora agora, envolto por uma roupagem orgânica?

O estudioso português parece acabar tomando as noções kantianas de *Intuição intelectual* e *entendimento intuitivas* como *sinônimas*, e parece responder de forma afirmativa, ainda que de modo parcial a essas questões. Segundo Marques, Kant retoma a questão da *intuição* intelectual, mas agora com vistas à idéia de organismo, mais especificamente com a noção de finalidade interna orgânica: “Por isso mesmo, e porque Kant parte do paradigma do organismo, o acesso à determinação conceptual do *entendimento* intuitivo faz-se através de uma *teoria da relação todo-partes* de índole organicista.” (MARQUES, 1987, p.218).

²⁶Mais adiante dedicaremos um tópico especial a esta temática.

Como apresentamos anteriormente, temos um bom exemplo na primeira *Crítica* da preocupação de Kant com a idéia de *totalidade*, pelo trato de Kant dessa ideia como uma categoria do *entendimento*, ou seja, um conceito puro do *entendimento* bem como algumas referências explícitas onde o filósofo chama a atenção para a importância de buscar a visão total de seu projeto de sistema. No entanto, como poderíamos conceber a ideia kantiana de *totalidade* aplicada em outro contexto, tal como o da terceira *Crítica*, já agora, segundo Marques, em pleno paradigma orgânico? Cito Marques:

O principal significado será que passamos a estar perante uma natureza conhecida como um grande organismo que se vai especificando até as suas formas particulares, segundo um mecanismo próprio que nos é desconhecido. É já uma natureza que interessa ao *arqueólogo natural* o qual parte da experiência do particular orgânico, e cujo interesse sistemático é muito maior do que a natureza concebida como todo formal de leis gerais, que é ainda o modelo da primeira *Crítica* e dos *Prolegómenos*. (MARQUES, 1987, p.218)

O que nos importa, por hora, é que ao esboçar um *plano do todo*, Kant não está apresentando um sistema filosófico como uma *unidade* homogênea inquebrantável, senão que, seu sistema comporta uma *pluralidade* de elementos, conceitos, argumentos e perspectivas filosóficas que podem e devem ser considerados em sua *totalidade*. Para se tornar mais visualizável e didática nossa exposição, analisemos a figura abaixo.



Figura 2: Da quantidade

Por mais óbvio que pareça, o que se observa neste esquema é que há uma progressão de complexidade do primeiro ao terceiro conceito. O conceito de unidade por se tratar de um conceito simples, é meramente formal e abstrato, unívoco. O conceito de pluralidade

já se apresenta como uma antítese ao primeiro onde o múltiplo de objetos se torna visível. Já no terceiro conceito deste grupo de categorias, ou seja, o conceito de *totalidade* se percebe como evidente o processo de síntese dos outros dois. Com esse conflito evidente Kant poderia estar assinalando para a possibilidade de que há sempre uma terceira alternativa que compreende e une sinteticamente perspectivas filosóficas opostas, ou seja, que a chave para isso que se chama de verdade, ou simplesmente um conhecimento legítimo, está na síntese entre perspectivas, conceitos ou ideias opostas mediante a busca pela *totalidade*. Essa estrutura será utilizada em vários momentos de sua trilogia crítica, e assumirá as nuances próprias de cada obra. No entanto, essa síntese não pode ser gerada, senão, a partir de um grande conflito da razão consigo mesma e que, segundo Menard deve ser aclarada sua subdivisão entre um *conflito lógico* e um *conflito real*. (MENARD, 1996, p.45).

Embora Kant não deixe claro as especificidades de muitos de seus procedimentos metodológicos, especialmente os motivos pelos quais organiza de tal forma suas categorias bem como o escopo e suas consequências para todo seu sistema filosófico, deixa implícito que com este procedimento se poderia encontrar uma metodologia de exposição filosófica que demonstrasse a superação do processo dialético natural do *entendimento* humano, bem como deixa uma chave para a interpretação de seu conceito de *transcendental*:

Esta quantidade completa da extensão, com referência a tal condição, chama-se *universalidade* (*universalitas*). Corresponde esta, na síntese das *intuições*, à *totalidade* (*universitas*) das condições. Assim, o conceito transcendental da razão é apenas o conceito da *totalidade* das condições relativamente a um condicionado dado. Como, porém, só o *incondicionado* possibilita a *totalidade* das condições e, reciprocamente, a *totalidade* das condições é sempre em si mesma incondicionada, um conceito puro da razão pode ser definido, em geral, como o conceito do incondicionado, na medida em que contém um fundamento da síntese do condicionado. (KANT, 2001, B379)

Vemos com isso, que a clássica noção kantiana de *conceito* ou *conhecimento puro* (*reiner*)²⁷ se encontra intrinsecamente relacionada em Kant com a noção de *transcendental*, de incondicionado e, por fim, com a ideia de *totalidade* - ainda que nesse caso específico Kant esteja tratando das ideias transcendentais e as condições inferenciais lógicas para tais representações.

²⁷ Tal termo é escolhido pelo próprio Kant para intitular sua, talvez mais famosa obra filosófica *Crítica da Razão Pura*.

Nossa Razão está praticamente predestinada a buscar o transcendental, o incondicionado, de modo tal que inevitavelmente poderá se defrontrar com um emaranhado de paralogismos²⁸, antinomias e ideais constitutivos da razão.

A solução para dissolver tais contradições e conflitos da razão é apresentada por Kant. Primeiramente devemos reconhecer que as idéias da razão são apenas princípios regulativos e não constitutivos (A509/B537); e em um segundo momento seria reconhecer que os limites enfrentados pelo uso especulativo/epistemológico da razão referentes existência, ao conteúdo inferencial se refere a “o que é” das coisas não valem para o uso prático/ético da razão, quando se determina o que "deve ser" (A547/B575). Isso é perfeitamente compatível com a interpretação perspectivista de Palmquist que como apresentado anteriormente, compreende que em Kant há diferentes “domínios perspectivos” ou “semânticos”, e que se respeitadas tais peculiaridades se pode estar incorrendo um equívoco hermenêutico de seu sistema filosófico total.

A busca sistemática de Kant consiste, portanto, na elaboração de um sistema coerente em sua *totalidade*, atento para as conexões naturais entre os conhecimentos. Tal elaboração pressupõe a articulação segundo a qual domínios compreendidos como distintos possam ser conjuntamente dispostos. Por esse motivo é que a filosofia kantiana pressupõe uma grande multiplicidade de elementos e perspectivas distintas, muitas vezes conflitantes e, aparentemente, contraditórias. Também por esse motivo, as questões epistemológicas de Kant, portanto a primeira *Crítica*, estão condicionadas a questões que ultrapassam a perspectiva teórica da razão e, com isso, temas aparentemente periféricos podem ser muito úteis para se compreender tal visão sistemática.

Como vimos no início de nosso capítulo, a visão filosófica kantiana foi fortemente influenciada pela física newtoniana, pela tese astronômica de Thomas Wright, e pela matemática euclidiana, possibilitando a ele, mesmo sem muitos recursos tecnológicos desenvolver uma concepção cosmológica um tanto avançada para sua época. De modo geral, poderíamos dizer que Kant tinha uma visão de mundo um tanto singular, – após

²⁸ O termo “paralogismo” é utilizado por Kant em dois sentidos, o lógico e o transcendental, mas o que eles tem em comum é que consistem na “falsidade de um raciocínio” ou de uma “ilusão inevitável” (KANT, 2001, A 341; B 399). O que os intérpretes de Kant as vezes não se dão conta é que este tópico *Crítico* remete, ainda que sutilmente, à relação de Kant com Swedenborg uma vez que compreendido a fundo, um paralogismo ao contrário de um argumento sofisticado (que consiste um uso deliberado da lógica para persuadir) contém um erro de raciocínio convicto sobre veracidade as premissas e validade do argumento bem próximo ao raciocínio de um louco.

uma série de conflitos filosóficos, existenciais, desilusões metafísicas – foi capaz de unir uma *fé* sobrenatural a um espírito sensato e *Crítico*.

Além de todos esses elementos que compõem a *Weltanschauung* de Kant, poderíamos dizer que de modo especial, mediante o exemplo apresentado acerca do modo como o filósofo organiza e apresenta suas categorias, Kant, poderia estar assinalando uma possibilidade de superação dos movimentos antinômicos e conflituosos da razão humana consigo mesma. Ora, como Kant chegou a tal conclusão? Não seria a experiência pessoal de Kant, sobretudo no embate com o *Metafísica* de Wolff e de modo quase subliminar para a maioria de seus leitores de sua primeira *Crítica*, seu conflito com Swedenborg e, portanto, com o *Misticismo*? No que segue, evitaremos reduzir a filosofia kantiana a uma abordagem meramente epistemológica, ou mesmo prioritariamente epistemológica. Com tal intuito, passaremos agora a um rastreamento dos conceitos articuladores de temas direta ou indiretamente ligados ao *Misticismo*.

3 INTUIÇÃO EM KANT: UM RASTREAMENTO CONCEITUAL DO MISTICISMO

Ao adotarmos o *Misticismo* como nosso tema ou – se o concedemos digno de tal status – nosso problema filosófico em Kant inevitavelmente teria de tratar do conceito de *intuição*, um grande conceito articulador temas que envolvem tanto a grande crítica de Kant a Metafísica de sua época, quanto a sua posição paradoxal diante do *Misticismo*. Immanuel Kant se envolveu com as mais variadas questões e problemas filosóficos, impressionando os leitores com sua assombrosa profundidade analítica e genialidade filosófica. O humilde filósofo da pacata cidade de Königsberg, no entanto, comumente deixa ao leitor uma sensação de obscuridade e paradoxalidade que dificilmente pode ser dissolvida a menos que, parafraseando Kroner, se consiga penetrar a “Weltanschauung de Kant”, ou seja, considerar sua visão ética, religiosa e estética, em uma *totalidade* orgânica e viva, pulsando juntamente com suas preocupações epistemológicas, e não simplesmente isolando a última. Talvez pela negligência a respeito destes múltiplos aspectos do modo *sui generis* kantiano de filosofar, é que muitos eruditos kantianos podem ter caído em um reducionismo epistemológico e generalizações apressadas acerca deste tema e/ou problema filosófico.

Se o princípio da perspectiva de Palmquist tratado no primeiro capítulo é válido, ele poderia ser aplicado também ao *Misticismo*. Portanto, inspirados na interpretação perspectivista de Palmquist, buscaremos aplicá-lo em Kant e sua relação com o *Misticismo*. De modo mais específico, neste capítulo iremos realizar um rastreamento ou um mapeamento conceitual do tema do *Misticismo* utilizando conceitos centrais e articuladores dos grandes temas transcendentais de Kant. Trataremos da possível aproximação entre os conceitos de *Intuição*, *Arquétipo*, e *símbolo* (3.1), a distinção entre uma *intuição sensível de uma intuição intelectual* (3.1.1), temas caros para se compreender a crítica de Kant à Metafísica de sua época, e junto com ela, sua crítica ao *Misticismo*. No tópico que segue, de modo mais específico, realizaremos uma pequena análise dos conceitos de *intuição*, *arquétipo* e *Typus* da lei moral (3.1.2). A partir do tópico (3.2), realizaremos uma releitura antropológica de Kant, mapeando alguns dos conceitos que tem conexão intrínseca com o tema do *Misticismo*. Trataremos da relação entre o clássico conceito de *intuição* (*Anschauung*) e o conceito de visão (*Schauen*) (3.2.1). Logo em seguida, apresentaremos a curiosa abordagem kantiana sobre o *Dom*

Divinatório (facultas divinatrix), a Faculdade de Previsão (praesensio) e Designação (facultas signatrix) (3.2.2), e para finalizar o capítulo trataremos da questão da obscuridade da razão, ou do “ocultismo filosófico” e o surgimento do tema das representações obscuras ou inconscientes em Kant (3.2.3).

3.1 Intuição, Arquétipo e símbolo

3.1.1 Intuição sensível e intuição intelectual

Na história da Filosofia, o tema da *intuição* se apresenta em vários contextos filosóficos: entre os gregos, medievais, no que poderia chamar de Romantismo e idealismo alemães, e de modo geral no pós-kantismo. O conceito de *intuição* por si só parece evocar temas metafísicos e *místicos*, bem como apresenta estreita relação etimológica latina com o conceito de *arquétipo*, geralmente identificado com o conceito de ideia em Platão. Ele perpassa o período medieval, a filosofia neoplatônica e chega a Kant, que julgou necessário distinguir um *intellectus ectypus*, criador de formas e, nesse sentido, um compositor, a um *intellectus archetypus*, criador no sentido superior da palavra, totalmente incondicionado, independente e perfeitamente inteligível (KANT, 1982, p.104). Trata-se, respectivamente, da *intuição sensível* e da *intuição intelectual*. A primeira é apresentada como o único modo de intelecção acessível ao homem, ao menos na última fase do período crítico, muito embora o filósofo pareça apresentar uma posição um tanto paradoxal a respeito. No entanto, apesar da crítica e rompimento com a metafísica de Leibniz professada por seu mestre, Christian Wolff, o pensador de Königsberg parece conservar um teor metafísico ou *místicosui generis* na reformulação de tais conceitos.

O termo alemão *Anschauung*, traduzido convencionalmente por *intuição*, etimologicamente ligado ao sentido da visão, tem sua origem no termo grego *epibolé*, que resumidamente pode significar uma “relação direta (sem intermediários) com um objeto qualquer e, por isso, implica a presença efetiva do objeto.” (ABBAGNANO, 2000). A escolha de tradução do termo alemão para *Intuition*, tanto no Francês quanto no Inglês, acaba por trazer certas complicações em certas passagens da obra kantiana, onde fica em aberto a questão de o pensador se referir ou a uma faculdade de conhecimento propriamente dita, ou a um conhecimento intuitivo, ou a meras representações sensíveis,

ainda não tornadas conhecimento em sentido superior. Ora, o problema central que parece ficar como pano de fundo nas questões metafísicas que Kant trata, e que parece persistir no pensamento do autor é justamente este, a saber, se é possível uma *faculdade de intuição* propriamente dita. Mas, antes de adentrarmos em um contexto específico em que o tema da *intuição* se desenvolve em Kant, façamos algumas considerações fundamentais. O filósofo concebe o conhecimento humano sob uma perspectiva de faculdades de representação²⁹ ativas e receptivas. Dentre elas, se destacaria, a princípio, o *entendimento* e a *sensibilidade*. Aquela corresponderia a uma função ativa no conhecimento e a última, a um aspecto receptivo. Porém, além de conceber o conhecimento como um movimento complementar entre faculdades opostas, Kant estabelece uma hierarquia entre tais faculdades:

No que respeita o estado de representações, minha mente é ativa e demonstra poder (facultas), ou é passiva e consiste em receptividade (receptivitas). Um conhecimento contém ambas ligadas, e a possibilidade de ter um tal conhecimento tira seu nome, de faculdade de conhecer, da parte mais nobre, a saber, da atividade da mente em ligar ou separar representações. (KANT, 2006, p.40).

Para Kant, todo conhecimento se dá mediante a dinâmica entre faculdades de representação opostas e complementares. Mas, se nos atemos à referência anterior, seria possível pensar em uma *faculdade de intuição* em Kant? Parece contraditório, uma vez que Kant retira do homem a possibilidade de uma *intuição intelectual*, deixando a ele só a possibilidade de uma *intuição* atrelada à *sensibilidade*, portanto, à receptividade do mecanismo representacional humano. Logo, poderíamos inferir que tal hipótese estaria a princípio descartada em Kant.³⁰ Mas como veremos ao longo deste capítulo, se

²⁹A razão humana, segundo Kant, não pode ter acesso ao conteúdo puramente objetivo das coisas como são em si mesmas, mas, somente enquanto representações, como tais coisas nos aparecem, de acordo com os limites de nossos sentidos e faculdades.

³⁰Essa aparente contradição parece o efeito de um aspecto de nossa visão de mundo ocidental, racional, cuja tendência geral é conceber o conhecimento de um modo determinado, ativo, teórico-conceitual, consciente, em oposição a uma visão contemplativa de conhecimento, intuitiva, e que considera, em certa medida, seu aspecto inconsciente. Na primeira, o processo do conhecimento seria o resultado bem sucedido de uma mente sagaz, um intelecto bem treinado, com as ferramentas certas para tomar de assalto, obter o domínio do funcionamento fenomenicamente oculto da natureza aos nossos olhos. Na segunda, o conhecimento ou a verdade seria mais ou menos o resultado de uma espera passiva, uma contemplação, um êxtase de uma desvelação, cujo mecanismo é em grande medida inconscientemente. Acerca destes elementos gerais e subliminares que parecem compor a visão kantiana que fundamenta suas concepções de *intuição* e *arquétipo* e *símbolo*, trataremos mais adiante.

observando algumas condições e singularidades da visão filosófica do pensador, não seria tão descabido se pensar em um *conhecimento intuitivo*.

Como mencionado na introdução, em sua *Dissertação Inaugural*, portanto, ao início da carreira filosófica acadêmica e madura de Kant, o filósofo apresentava a distinção entre uma *intuição intelectual* e uma *sensível*, distinção esta que seria utilizada para questionar os pretensos fundamentos filosóficos da metafísica de sua época. A princípio, poderíamos dizer que Kant negava a possibilidade de uma *intuição intelectual, arquetípica (intellectus archétypus)*. Na segunda *Crítica*, contudo, o filósofo apresenta aquilo que ele mesmo chama de uma “típica da faculdade de julgar prática pura”, que neste contexto seria o único meio de realizar juízos práticos *a priori*, respeitando certos limites representacionais. Isso, a princípio, parece não ter nenhuma relação com o conceito de *intuição*, pois, de acordo com algumas tradições de leitura, o conceito de *intuição* teria uma função meramente epistemológica no sistema filosófico kantiano. No entanto, tais conceitos se encontram intimamente relacionados, uma vez que no âmbito das representações do *ânimo* – portanto em um contexto mais amplo que somente o do simples *entendimento* –, o parentesco entre as representações é muito próximo. Mas, antes de nos aprofundarmos nessa temática mais ampla, vamos primeiramente à definição kantiana de *intuição* presente na primeira *Crítica*. Já na introdução de sua *estética transcendental* Kant afirma que:

Sejam quais forem o modo e os meios pelos quais um conhecimento se possa referir a objetos, é pela *intuição* que se relaciona imediatamente com estes e ela é o fim para o qual tende, como meio, todo pensamento. Esta *intuição*, porém, apenas se verifica na medida em que o objeto nos for dado; o que por sua vez, só é possível [pelo menos para nós homens] se o objeto afetar o espírito de certa maneira. (KANT, 2001, §1).

Esse trecho nos indica o papel decisivo que a *intuição* teria para teoria do conhecimento de Kant, pois, sem referência a ela, nenhum conhecimento seria legítimo, vale dizer, um fundamento empírico e concreto. Sem a *intuição*, conceitos e idéias seriam vazios de conteúdo. Apesar de esta ser uma concepção kantiana crítica de *intuição*, não se deixa de observar a insistência de Kant em enfatizar que este modo de *intuição* é característico do gênero humano e que, portanto, se poderiam conceber outros modos de *intuição*.

Dito de outro modo: Kant parte do pressuposto de que temos somente um modo *ectípico*³¹ de *intelecção* e *intuição*, ao contrário do que seria uma razão, consciência ou um intelecto *arquetípico*, perfeitamente intelectual. Isso equivale a dizer que, em Kant, nosso próprio modo de conhecer está subordinado a outros modos de *intelecção*, *intuição* e *representação* possíveis. A *intuição* divina, ou uma *intuição* onde não houvesse separação entre *entendimento* e *sensibilidade*, seria perfeitamente intelectual, conheceria efetivamente e perfeitamente seus objetos enquanto *coisas em si* e não como *fenômenos*, um conjunto sintético de representações sensíveis, afecções de objetos nos sentidos.

O conceito de *intuição intelectual* ou, o que é o mesmo, uma *intuição arquetípica*, evoca a necessidade de compreensão de outro conceito intrinsecamente relacionado: o conceito de *arquetipo*. Este, por sua vez, inevitavelmente nos conduz a um viés prático, o qual pretendemos explicitar neste momento.

A problematização kantiana acerca da possibilidade de uma *intuição intelectual*, ou seja, de um *intellectus archetypus*, é uma discussão que, para muitos eruditos, Kant já deu seu veredito. Ou seja, o filósofo já teria negado absolutamente a possibilidade de uma outra *intuição* que não seja meramente *sensível* e *fenomênica*.

Em suas aulas de Lógica, Kant já propunha uma abordagem filosófica de diferentes perspectivas³², ou seja, teórica, prática, religiosa, antropológica. No entanto, no decorrer do desenvolvimento de seu sistema filosófico, após a segunda publicação de sua primeira *Crítica* (B, 1787), Kant decide realizar uma abordagem filosófica estética e teleológica que chama primeiramente *Crítica do Gosto*, e que posteriormente ganharia o título de *Crítica da Faculdade de Juízo* (Estético)³³.

³¹ “Termo introduzido pelos platônicos de Cambridge para indicar a natureza como algo diferente e dependente de Deus e como princípio da ordem e da regularidade do mundo. Como Deus não faz tudo diretamente e como nada acontece por acaso, deve haver um princípio (Plastic Nature, Nature, Spiritus naturae) que execute a parte da providência divina referente à regularidade dos fenômenos. “A natureza”, diz Cudworth, “não é o *Arquetipoda* arte divina, mas só o *É.*; é a marca ou a assinatura viva da sabedoria divina, que, através dela, age exatamente segundo seu *arquetipo* apesar de não compreender a razão do que faz” (The True Intellectual System of the Universe, I, 1, 3). Essa palavra foi empregada com o mesmo significado por Berkeley: “Reconheço um duplo estado de coisas: um, *É.* e natural; o outro, *arquetipoe* eterno. O primeiro foi criado no tempo; o segundo existia na eternidade no espírito de Deus” (Dial, Between Hylas and Philonous, ed. Jessop. III, p. 254). E Kant distingue um intelecto arquetipo, que é o divino, que cria os objetos pensando-os, do intelecto *E.*, que é o humano ou finito, não criativo, mas discursivo”. (ABBAGNANO, 2007, p.305)

³² O uso aqui do termo “perspectiva” é proposital, com o intuito de assinalar nosso juízo favorável à interpretação perspectivista kantiana de Palmquist.

³³TERRA, 1995, p.18

Tal como na primeira *Crítica*, seguindo o seu ideal transcendental, o filósofo pretende encontrar os elementos *a priori* em nossa razão. No entanto, agora, se atém à faculdade do juízo e suas implicações estéticas. Se na primeira *Crítica* Kant concebia a Estética como “uma ciência de todos os princípios da *sensibilidade a priori*” (KANT, 2001, A21), ornamentada por seu idealismo transcendental, em sua terceira *Crítica*:

A estética deixa de ser parte de uma explicação do juízo teórico determinante mas é aceita para exemplificar uma outra forma de juízo — o "juízo reflexivo". O juízo determinante possui seu conceito e enfrenta a dificuldade de aplicá-lo apropriadamente à multiplicidade de aparências espaço-temporais, enquanto o juízo reflexivo está em busca de seu conceito através dessa multiplicidade. Obedece a um princípio peculiar—relacionado com o sentimento de prazer e desprazer — o que o habilita a atuar como uma ponte entre os juízos da "faculdade de conhecimento" analisados na primeira crítica e os juízos práticos da "faculdade de apetição" analisados na segunda.³⁴

Logo no início do §26 Kant distingue duas formas de avaliação das grandezas da natureza: lógica (matemática) e estética (intuitiva). A avaliação lógica, que é característica das matemáticas, principalmente a álgebra e a aritmética, por se utilizar de números e de operações analíticas do *entendimento*, é um conhecimento conceitual e para ela, não há um limite representacional. Isso equivale a dizer que mediante conceitos numéricos se pode prosseguir até o infinito, o quanto nossas canetas, cadernos ou o quanto nossos computadores possam representar graficamente. Mas, como Kant já havia buscado explicar em seus *Prolegómenos*, particularmente no caso da aritmética, se enganaria aquele que pensasse “que a proposição $7 + 5 = 12$ é uma simples proposição analítica, que resulta do conceito de uma soma de sete e de cinco, em virtude do princípio de contradição”, pois,

é preciso ultrapassar estes conceitos, recorrer à *intuição* que corresponde a um dos dois números, por exemplo, os seus cinco dedos ou (...) cinco pontos e assim acrescentar, uma após outra, as unidades do cinco dado pela *intuição* ao conceito de sete. (KANT, 1988, A28) [grifo nosso]

Esse conceito decorre do pré-conceito de que a proposição em questão é uma proposição analítica, decorrente do mero desmembramento lógico-formal entre sujeitos e predicados matemático-conceituais, crendo que se obtém de modo puramente objetivo e racional o resultado de tal operação. Da mesma forma, em sua terceira *Crítica*, Kant irá ampliar tal concepção buscando evidenciar outros aspectos de nossa capacidade

³⁴CAYGILL, H. 2000, Dicionário Kant. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. Verbete: “Estética”.

representacional estética, subjetiva, intuitiva. Inevitavelmente, teria de tratar de tipos peculiares de representações tais como *o belo*, *o sublime* e, ligadas a elas, as noções de *infinito* e *Noumenon*.

Do mesmo modo, se poderia incorrer em um equívoco em se pressupor que uma avaliação das grandezas das coisas da natureza seria meramente objetiva mediante operações do *entendimento* por conceitos, mas, ao contrário, “toda avaliação das grandezas dos objetos é por fim estética (isto é, determinada subjetivamente e não objetivamente)” (KANT, 1993, §26, p.97). Em outras palavras, para que tenhamos uma representação efetiva da grandeza de um objeto natural é necessário que seja uma *avaliação intuitiva*, lembrando a exigência frequente que Kant apresenta de que a todo *conceito do entendimento*, deve corresponder uma *intuição dada na sensibilidade* para este seja um conhecimento legítimo, concreto.

A Razão humana, ao buscar apreender a magnitude do mundo, inevitavelmente extrapola seus limites recorrendo à idéia de *infinito* para conseguir representá-la no ânimo, ainda de que modo obscuro.³⁵ Para se avaliar a magnitude do universo, se exigiria do *entendimento* humano – que somente compreende por conceitos, no caso das matemáticas, por conceitos numéricos – uma capacidade de representação progressiva e cumulativa da *multiplicidade* de elementos que compõem o universo, em uma representação *total*. Cito Kant:

Ora bem, o ânimo escuta em si a voz da razão, a qual exige a *totalidade* para todas as grandezas dadas, mesmo para aquelas que na verdade jamais podem ser apreendidas inteiramente, embora sejam ajuizadas como inteiramente dadas (na representação sensível), por conseguinte *reivindica compreensão em uma intuição e apresentação* para todos os membros de uma série numérica progressivamente crescente e não exclui desta exigência nem mesmo o infinito (espaço e tempo recorrido), torna, muito antes, inevitável pensá-lo no juízo da razão comum como inteiramente dado (segundo sua *totalidade*). (A multiplicidade de elementos mensuráveis (KANT, 1993, p.100) [Grifo nosso]

Kant faz apelo ao sentimento estético do *sublime* e do sentimento moral para se ajuizar acerca de fenômenos da natureza. É importante notar que Kant distingue Juízo, Razão, imaginação, *entendimento* e *Sensibilidade*, sendo que todos compõem as faculdades do *ânimo* (*Gemüt*). O conceito de ânimo talvez seja o que mais consiga

³⁵Iremos ainda nesse capítulo tratar do tema das representações inconscientes ou obscuras.

abranger as representações conjuntas do homem e, portanto, o que mais consegue abarcar a ideia kantiana de *totalidade*. Com a formulação deste conceito, segundo Caygill,

Kant procurou evitar muitos dos problemas das relações mente-corpo legados pelo dualismo cartesiano (...) Essa noção de *Gemüt* fornece também um elo de ligação entre as três seções — teórica, prática e estética/teleológica— da filosofia crítica (...)(CAYGILL, p.25).

Outra referência importante acerca da ideia de *totalidade* e sua referência a *intuição* se encontra da terceira *Crítica*, pois é a única vez que o Filósofo se utiliza do termo *Weltanschauung*³⁶, e mais que isso, no âmbito da experiência estética humana, abre a possibilidade de uma faculdade suprassensível:

O infinito, porém, é absolutamente (não apenas comparativamente) grande. Comparado com ele, tudo o mais (da mesma espécie de grandezas) é pequeno. Mas o que é mais notável, tão-só poder pensá-lo *como um todo* denota uma faculdade do ânimo que excede todo padrão de medida. Pois para isso requer-se-ia uma compreensão que fornecesse como unidade um padrão de medida que tivesse uma suposta relação determinada e numérica com o infinito; o que é impossível. No entanto *para tão-só poder pensar* sem contradição o infinito dado requer-se no ânimo humano que seja ela própria suprassensível. Pois somente através desta e de sua ideia de um *Noumenon*³⁷ — que não permite ele mesmo nenhuma *intuição* e contudo é submetido como substrato à *Intuição do mundo* enquanto simples fenômeno — o infinito do mundo dos sentidos é compreendido *totalmente* sob um conceito na avaliação pura e intelectual da grandeza conquanto na avaliação matemática *através de conceitos numéricos* jamais possa ser totalmente pensado. (KANT, 1993, p.100) [Grifos nossos]

Nesse contexto, Kant realiza uma abordagem estética da razão humana, buscando verificar como seria possível uma faculdade por si mesmo *suprassensível*, capaz de *intuir o todo* (cosmos) e assim ter uma representação do *infinito*. Ora, devido a nossa *intuição* limitada a uma mera representação sensível isso parece impossível, uma vez que o infinito só pode ser pensado e não intuído, ou seja, se o infinito fosse representado efetivamente deveria ser totalmente representado, o que seria contraditório.

Esta avaliação estética da grandeza a que Kant se refere está imediatamente ligada ao sentimento do sublime, e isso é o que nos chama atenção sobremaneira, a saber, que,

³⁶O conceito de *Weltanschauung* tem um papel decisivo no cenário do pós e neo-kantismo. Embora tenha sido cunhado pelo próprio Kant, só teria um uso mais efetivo e frequente por pensadores como Heidegger, Dilthey, Jaspers e Jung.

³⁷Na tradução de Valério Rohden consta “número”, o que é contraditório, uma vez que Kant afirma que o infinito não pode ser representado através de conceitos numéricos. Decidimos portanto conservar o termo original, *Noumenon*

pelo “fato mesmo de se poder concebê-lo, demonstra uma faculdade do espírito que transcende toda medida dos sentidos” (KANT, 1993, §25). Ora, em que consistiria essa misteriosa faculdade? Não estaria Kant tratando justamente da mesma classe de experiências estéticas a que os místicos dizem ter acesso? Não seria a velha temática da intuição intelectual reemergindo em Kant, mas agora sob outra roupagem? Quem conceberia o fenômeno da liberdade e da autoconsciência como algo sublime não o teria uma espécie de alma romântica ou uma mística ainda que recalcada?

Embora Kant, desde sua juventude tenha se interessado por temas transcendentais de tal natureza, estaria longe de admitir ser computado dentre os místicos e entusiastas de sua época. Vejamos agora outra classe de conceitos que possuem uma função articuladora deste temas.

3.1.2 Intuição, arquétipo e *Typus da Lei Moral*

Neste tópico buscaremos abordar brevemente a noção de *arquétipo* em Kant, bem como sua relação com a *intuição*, definindo o contexto conceitual em que tal conceito se apresenta. De acordo com o que foi apresentado introdutoriamente acerca da distinção entre *intuição* sensível e intelectual, encontramos já na *Dissertação de 1770* referências explícitas, ainda que pouco desenvolvidas. Tal distinção, que fica implícita em certas passagens das obras *Críticas*, reaparecerá na *Religião nos simples limites da razão*, obra em que tal conceito serve como remediador do dogmatismo religioso, pois já não se trata de discutir teologicamente a possibilidade e efetividade dos princípios religiosos, mas buscá-los como inerentes à própria razão humana.

O conceito de *arquétipo* cumprirá uma função importante tanto na *Religião* quanto na segunda e terceira *Crítica*, embora também possa notada de modo mais subliminar na primeira. O homem, tendo que buscar um fundamento suprassensível para suas ações no mundo sensível, só é compreendido mediante o apelo a um *arquétipo* (mediante o recurso à lei moral), que aparece como único meio de se suprir as limitações cognoscitivas e representacionais do homem *de uma perspectiva ética*. O conceito de *intuição*, bem como o de *arquétipo* nos conduz, então, inevitavelmente, a outra esfera da natureza humana – outra perspectiva sobre o homem – que para o Filósofo está intimamente relacionada ao *entendimento*: a prática. Contudo, Kant parece não ter deixado claras e profundas análises

acerca deste último conceito, somente o apresenta como um modelo suprassensível para guiar as ações humanas. A respeito de sua natureza psicológica, Kant nada afirma senão como algo inato à natureza humana, um *factum* evidenciado pela razão prática. A questão que permanece, no entanto é: como Kant concebe a facticidade de um *arquétipo*? Tendo se em vista que Kant é tido como um ícone do pensamento moderno e, sobretudo do que se poderia chamar de criticismo, seria no mínimo curiosa tal resolução.

O homem, no uso de sua liberdade, ao buscar um fundamento para suas ações, isto é, máximas, leis, regras,³⁸ não pode se utilizar do mundo sensível senão como tipo de uma natureza inteligível, ou seja, necessita passar do plano sensível ao suprassensível para buscar, aí, o fundamento para suas ações. Aqui a moral deve ter raízes metafísicas.

Podemos observar que, com a distinção kantiana entre *intuição* sensível e intelectual, já se permite ver a relação necessária entre o conceito de *intuição* e o de *arquétipo* (ainda que não esteja clara e distinta). Isso porque, ao tratar do conceito de *intuição*, evoca-se o conceito de *arquétipo* como recurso comparativo para se pensar em outro modo de intelecção que não estaria condicionada aos limites formais, tal qual é a humana. A princípio, e de modo geral, um *arquétipo* pode ser compreendido como um “modelo original”³⁹, uma estrutura representacional originária e *a priori* que, de algum modo, apresenta uma função organizadora das representações, de modo especial para o âmbito prático da razão.

O conceito de *arquétipo* perpassa a história da filosofia, desde Platão, associado ao conceito de idéia, passando pelos medievais até Kant, presente em passagens esporádicas na obra kantiana. Na primeira *Crítica*, Kant afirma que

Platão servia-se da palavra ideia de tal modo que bem se vê que por ela entendia algo que não só nunca provém dos sentidos mas até mesmo ultrapassa largamente os conceitos do *entendimento* de que Aristóteles se ocupou, na medida em que nunca na experiência se encontrou algo que lhe fosse

³⁸Tanto na esfera teórica quanto prática, se encontra a relação entre um elemento universal e o particular, hora o primeiro é dado a priori, cujos particulares estão ou devem estar submetidos a ele, hora o particular ou singular é dado e se deve buscar o Universal ao qual pode estar subsumido. Este movimento em um âmbito teórico, se tratava de esquemas puros do *entendimento*, categorias, leis naturais, etc.

³⁹Modelo ou o exemplo originário ou original de uma série qualquer. As idéias de Platão foram consideradas A. enquanto modelos das coisas sensíveis e, mais freqüentemente, as idéias existentes na mente de Deus, como modelos das coisas criadas (PLOTINO, Enn., V, 1, 4; PROCLO, InRep., II, 296). Mas Locke (Ensaio, II, 31, § D empregou a palavra A. para dizer somente modelo: "Chamo adequadas as idéias que representam perfeitamente os A. dos quais a mente supõe que elas tenham sido extraídas, que ela entende sejam representadas por aquelas idéias, e a que ela as refere". A., nesse caso, são as forças naturais, as idéias simples ou as idéias complexas assumidas como modelos para medir a adequação das outras idéias".

correspondente. As ideias são, para ele, *arquétipo*s das próprias coisas e não apenas chaves de experiências possíveis, como as categorias. Em sua opinião derivam da razão suprema, de onde passaram à razão humana, mas esta já se não encontra no seu estado originário e só com esforço pode evocar pela reminiscência (que se chama filosofia) essas antigas ideias agora muito obscurecidas. (KANT, 2001, B370)

Segundo Kant, tanto em questões epistemológicas, metafísicas, quanto em questões éticas, devemos buscar um fundamento *a priori*, necessário e universal. Ora, mas como poderíamos inferir a existência de uma estrutura *a priori* da razão sob uma perspectiva prática? O conceito de *arquétipo*, abordado sob um ponto de vista do conhecimento teórico humano seria algo risível e superficial, pois, tendo-se em vista que nosso *entendimento* está limitado a um uso discursivo dos conceitos e dependente da *sensibilidade* para proporcionar conteúdo a estes, devido à natureza suprassensível de um *arquétipo*, não se poderia encontrar nenhuma referência adequada na *sensibilidade* para provar sua existência. Obviamente, apesar de Kant fazer menção a tal conceito platônico em sua primeira *Crítica*, o conceito de *arquétipo*, portanto, não comporta uma abordagem meramente teórica. Parafraseando Platão, Kant concebe um *arquétipo* como uma idéia cuja realidade suprassensível é eminentemente prática.

Apesar das referências anteriores, não temos um exemplo claro do que é um *arquétipo* para Kant e, ao que nos parece, não há nenhuma referência explícita na primeira *Crítica*, senão sua proximidade com o conceito platônico de idéia. Passaremos à obra *Religião nos simples limites da razão*, para verificar se podemos satisfazer tais necessidades referenciais. Nessa obra, trata-se de provar os elementos *a priori* da razão presentes na Religião e sua autonomia prática. É, portanto, o *Cristo*, o modelo ideal da intenção moral, um modelo suprassensível e, contudo, acessível a nós. No entanto, o *Cristo*, para Kant, não possui um caráter meramente singular e histórico. Em vez disso, apesar de ter sido revestido de uma personalidade humana – e, portanto, dotado de um aspecto meramente singular –, o *Verbum* é, ao mesmo tempo, uma representação paradoxalmente universal, pois se encontra *a priori* em nossa razão mediante a Lei moral.

Na *Religião* afirma Kant que: “Elevar-nos a esse ideal de perfeição moral, ou seja, ao *arquétipo* da intenção moral em toda sua pureza, aí está o dever geral da humanidade e essa própria idéia que nos é proposta como modelo a atingir pela razão pode dar-nos a

força⁴⁰ para tanto.” (KANT, 2006, p.53). Como devemos compreender “força” em termos de representações conjuntas do ânimo é a questão que nos fica de brinde, mas que não nos comprometemos a responder, pois, como buscaremos tratar mais adiante, Kant se esquivava elegantemente de qualquer abordagem psicológica das representações.

No âmbito da *Religião*, o conceito de *arquetipo* é usado para a demonstração de que há, de fato, segundo Kant, elementos formais e, contudo *a priori* na razão prática humana, ou seja, elementos independentes de uma verificação ou comprovação empírica. Não se trata aqui de uma abordagem teórico-especulativa de tal conceito, mas de um uso prático, mediante outro conceito essencial para Kant: A lei moral, uma lei que se autodetermina, a lei da Liberdade. Concordando com Platão, Kant afirma que:

Não se tem, portanto, nenhuma necessidade de um exemplo tirado da experiência para fazer da ideia de um homem agradável a Deus um modelo para nós, pois ela já se encontra nessa qualidade em nossa razão. (...) Aquele que, por exemplo, exige além disso milagres realizados por ele ou para ele, esse confessa ao mesmo tempo com isso sua incredulidade moral, a saber, sua falta de fé na virtude, e não poderia substituir a ela nenhuma fé baseada em milagres (que não é senão histórica). Com efeito, somente a fé na validade prática dessa ideia que está em nossa razão tem um valor moral (a razão que pode também a rigor garantir os milagres como suscetíveis de provir do princípio bom, mas não conferir a esses sua própria garantia). Por isso é que deve ser possível uma experiência que forneça o exemplo [*intuições empíricas*]⁴¹ de um homem desse tipo. (...) (KANT, 2006, p.55)

Para se compreender o conceito de *arquetipo* e sua aplicação na razão prática, é necessário se ter em mente que, para Kant, tanto na esfera teórica quanto prática, deve se encontrar a relação entre um elemento universal e um particular ou singular. Ora o primeiro é dado *a priori*, cujos particulares estão ou devem estar submetidos a ele, ora o particular e/ou singular é dado, e se deve buscar o universal ao qual pode estar subsumido. Esse movimento em um âmbito teórico correspondia aos esquemas puros do *entendimento*, categorias, leis naturais e universais às quais necessitavam dos particulares

⁴⁰Como poderíamos compreender o sentido do termo “força” em termos psicológicos? Quem seria capaz de amar e perdoar, até mesmo seus inimigos? De ser punido inocentemente e sofrer as mais duras humilhações para seguir ao chamado de uma voz interior? Buscar compreender o que Kant quer dizer com esse termo, à luz de um trabalho conjunto de representações do ânimo, seria no mínimo penoso, pois, como buscaremos tratar mais adiante, Kant se esquivava elegantemente de qualquer abordagem psicológica das representações.

⁴¹Colchetes nossos. Vide nota 22.

ou singulares dados na *intuição* para proporcionar um conteúdo legítimo para o conhecimento e não cair e em conceitos vazios, quimeras da razão.

Tendo se em vista o que foi apresentado acerca do conceito de *arquétipo* no contexto da *Religião*, a distinção kantiana entre uma *intuição* sensível e uma *intuição* puramente intelectual, a questão que nos resta é a seguinte: Como se poderia pensar a efetividade prática de um *arquétipo*, se Kant nega a possibilidade de uma *intuição* intelectual (*intellectus archetypus*)?

Kant afirma que podemos ter acesso a um *arquétipo* em um uso prático da razão mediante a *lei moral*, uma lei da liberdade, da autoconsciência, mas não parece deixar claro como se dá essa passagem e como seria possível uma aplicação de um *arquétipo* na *intuição*, já que esta última seria a condição para a legitimidade de uma representação, de um conceito. Há um importante tópico na *Segunda Crítica*, que parece nos fornecer a possibilidade de resolução para esta última questão, cujo título é “*Da típica faculdade de julgar prática pura*”.

Como vimos, Kant concebe a existência de faculdades de representação⁴² opostas e complementares, tais como o *entendimento* e a *Sensibilidade*. No entanto, esse tópico remete a outra faculdade humana: O Juízo. A faculdade de Julgar é um tema que exigiria no mínimo uma longa pesquisa para se compreender em profundidade suas implicações filosóficas em Kant, pois o filósofo dedicou uma obra inteira a este tema, sendo este o coroamento da trilogia crítica. No entanto, propomos um recorte epistemológico para buscarmos responder à questão anterior, verificando sob quais condições poderíamos pensar na aplicabilidade prática de um *arquétipo* e sua relação com a *intuição*.

Primeiramente, como o próprio pensador nos sugere, poderíamos nos questionar qual o motivo que levaria Kant, já em sua segunda *Crítica*, propor uma “**típica** da faculdade de julgar prática pura” (referência, grifo nosso), sendo que em sua última obra, que dá atenção especial a esta faculdade, não se trata de uma “Faculdade do Juízo puro” ainda que suas duas primeiras obras *Críticas* comportavam tal termo, ou seja, “puro”⁴³.

⁴²Utilizamos o termo “faculdades de representação” em vez de “faculdades de conhecimento” para não deixar a possibilidade de uma interpretação focada somente no aspecto do conhecimento em seu aspecto meramente teórico, dando assim uma abertura maior de interpretação já que estamos realizando uma transição entre o uso teórico para um uso prático da razão.

⁴³A primeira das obras crítica se intitula *Crítica da Razão Pura*, a segunda, *Crítica da Razão Prática*, e a terceira, *Crítica da faculdade do Juízo*. Kant deixa a entender a distinção entre um aspecto a priori e um uso puro da razão. O a priori é um conhecimento que pode se iniciar com a experiência mas que é independente

Observamos então que, segundo Kant, não temos um *intellectus archetypus*, o que de um ponto de vista teórico equivaleria a dizer que não temos uma *intuição* efetiva e puramente intelectual dos objetos, mas estes são representados enquanto uma mera aparência mediada por nossos limitados sentidos. Sendo assim, já que temos somente um *intellectus ectypus*, e que não podemos extrapolar tais limites representacionais, devemos nos utilizar da mera aparência sensível dos eventos no mundo para formular “esquemas” de uma “lei para o fim da faculdade de julgar”, lei esta a qual podemos chamar de *típo (Typus)* da lei moral. Esta é chave explicativa para nossa questão levantada anteriormente: Kant ao mesmo tempo em que nega a possibilidade de uma *intuição intelectual (intellectus archetypus)* reafirma um *intellectus ectypus*, e reconhecendo essa própria limitação do entendimento humano, propõe uma *típica dos conceitos*.

Tal típica consiste, portanto, em se utilizar do conteúdo intuitivo e sensível como um “esquema de uma lei”, “um esquematismo analógico” tal como apresenta Beckenkamp (2001) à qual a vontade humana deve se conformar, de acordo com a *Lei moral*, a liberdade enquanto observada como uma causalidade independente. O sentido de “esquema” parece ser referente a uma tentativa provisória de compensar a limitação da faculdade de juízo prática, por se ter acesso restrito ou, em termos da *Religião*, como exposto anteriormente, pelo fato de a humanidade ainda não ter se elevado ao *arquétipo da intenção moral* e, portanto, não ser capaz de julgar *a priori* a correta e justa ação em qualquer evento no mundo. Kant explica em que consiste tal típica:

A regra da faculdade de julgar sob leis da razão prática pura é esta: pergunta a ti mesmo se poderias de bom grado considerar a ação, que te propões, como possível mediante a tua vontade, se ela devesse ocorrer segundo uma lei da natureza da qual tu mesmo fosses uma parte. (KANT, 2008, p.110).

Em um uso prático da razão, considerado tanto de um modo geral, quanto na prática religiosa, o homem, no uso de sua liberdade, ao buscar um fundamento para suas ações, isto é, máximas, leis, regras,⁴⁴ não pode se utilizar do mundo sensível senão como tipo de

de qualquer comprovação empírica, um uso puro da razão, por sua vez é quando conseguimos isolar e identificar os elementos formais separados da sensação, sendo ambos muito parecidos e interligados. No entanto, o que nos importa neste momento, é destacar que Kant, ainda em sua segunda crítica, apresentava uma “faculdade de julgar”

⁴⁴Assim como na razão prática, em um âmbito teórico, são necessários esquemas puros do *entendimento*, a busca do conhecimento das leis naturais, princípios regulativos, ideias, etc, que tornar um conhecimento legítimo. Nesse sentido Kant usa o termo “lei” tanto em um âmbito teórico, prático, jurídico quanto estético, mediante analogia, obviamente.

uma natureza inteligível, ou seja, necessita passar do plano sensível ao suprasensível sem se utilizar das *intuições* fornecidas pelos sentidos como atributos das próprias coisas. Caso não haja uma perfeita e harmoniosa relação entre o *entendimento* (conceitos) e a *sensibilidade* (*intuições*), podemos ser arrastados a posições filosóficas extremas.

Nesse contexto, surgem outros temas custosos em Kant, o conceito de *símbolo* e *Misticismo*:

A mesma típica preserva do *Misticismo* da razão prática, a qual torna esquema aquilo que servia apenas como *símbolo*, isto é, atribui *intuições* efetivas e, contudo, não sensíveis (de um invisível reino de Deus) à aplicação dos conceitos morais e perde-se no infinito. (KANT, 2008, p.113)

Por mais que, em um âmbito teórico da razão, o conceito de *arquétipo* não possa ser demonstrado, para Kant ele se apresenta como um *factum* da razão prática.

O embate de Kant com o *Misticismo* é um prato cheio para se analisar outros contextos em que se desenvolvem os conceitos que nos dispomos a tratar, isto é, *intuição*, *arquétipo* e *símbolo*. Mas, antes, devemos buscar compreender o que Kant concebe por um *símbolo*, o que se poderia chamar de conhecimento simbólico, e sua possível relação com a *intuição*.

3.1.3 Conhecimento intuitivo e simbólico

Prossigamos no rastreamento dos conceitos kantianos que tocam de modo implícito e explícito o *Misticismo*. A partir deste tópico iremos apresentar algumas formulações conceituais desenvolvidas na *Antropologia de um ponto de vista pragmático* confrontando-as com as formulações da primeira *Crítica*. Iniciaremos esse movimento nesta seção. Vamos direto ao ponto. O conceito de *intuição* na primeira *Crítica* foi utilizado por Kant para demonstrar a possibilidade de *juízos sintéticos a priori*⁴⁵. De modo geral, essa parece à preocupação central de Kant em sua crítica à metafísica, bem como a condição de possibilidade para qualquer metafísica futura que viesse a se apresentar.

⁴⁵Nos *Prolegômenos*, obra em que Kant busca aclarar e resumir os aspectos gerais de sua primeira *Crítica*, o filósofo distingue juízos ou proposições analíticas e sintéticas. As primeiras decorrem de um mero desmembramento de conceitos em que o predicado pode ser abstraído do sujeito da proposição. Ao contrário, nos juízos sintéticos, é necessário recorrer a elementos exteriores à proposição, no caso das matemáticas, submeter os *símbolos* ou sinais gráficos às *intuições* de quantidades correspondentes a tais operações.

A matemática era considerada um instrumento legítimo e confiável para as ciências e, até mesmo para a filosofia, pois suas demonstrações são dadas *a priori*, isto é, necessariamente e universalmente. No entanto, apesar da segurança e evidência que o conhecimento matemático possuía, Kant buscou mostrar que a matemática não procedia de uma mera análise, composição e recomposição de proposições, mas tinha de se referir à *intuição*.

Retomando o que apresentamos anteriormente, o homem, por não ser dotado de uma *intuição* intelectual (*intellectus archetypus*), necessita de *intuições* sensíveis, *símbolos*, regras e leis meramente formais (*Typus*), para remediar suas limitações representacionais, tanto de uma perspectiva teórica quanto prática da razão. No entanto, tendo se em vista a distinção entre uma *faculdade* (*facultas*) e uma *receptividade* (*receptivitas*) representacional, poderíamos pensar, a princípio, que Kant nega absolutamente a possibilidade de uma faculdade de *intuição*. Mas como argumentaremos neste momento, respeitadas certas condições, podemos tranquilamente conceber, em outros termos, um *conhecimento intuitivo e simbólico*.

Assim como apresenta Clélia Aparecida Martins na introdução à *Antropologia*, o início da obra remete aos anos de 1760-70, quando Kant, “ao ampliar a primeira parte de seu curso de Metafísica extrai dele um curso autônomo sobre Antropologia, que foi ministrado pela primeira vez no semestre de inverno de 1772/1773 (...)” (KANT, 2009, p.11).

Isso equivale a dizer que uma parte do conteúdo tratado na *Antropologia* remete ao período considerado pré-crítico, e isso já poderia ser o suficiente para considerar tal abordagem como irrelevante para se compreender o posicionamento maduro de Kant em relação ao *Misticismo*. No entanto, como ficará claro adiante, sua posição quanto ao conhecimento intuitivo pode ser conjuntamente disposta na discussão que temos realizado até aqui.

Por sua vez, o *simbolismo* é outro tema que tem grande repercussão, sobretudo no pós-kantismo, com movimentos como o *Romantismo* e o *Misticismo*. Trata-se de outro conceito de grande articulação no pensamento kantiano, uma vez que está no cerne da argumentação acerca da negação da possibilidade da *intuição* intelectual – já na *dissertação de 1770* – chegando a ser tratado com mais atenção em suas aulas de

Antropologia, ou seja, no desenvolvimento da noção de *conhecimento intuitivo e simbólico*.

Inevitavelmente, estamos diante de uma oposição crucial: conhecer as coisas abstratamente e correremos o risco de incorrer em uma pretensa universalidade de conceitos, ou se restringir a aspectos meramente singulares, sensíveis, portanto, a elementos contingentes da experiência? Talvez a resposta kantiana fosse a terceira alternativa, a síntese das duas. Na *Crítica da Faculdade do Juízo*, §59, que tem como título *Da beleza como símbolo da moralidade*, Kant distingue dois modos de apresentação de conceitos, a saber, *esquemático* e *simbólico*. O primeiro ocorre quando “a *intuição* correspondente a um conceito que o *entendimento* capta é dada a priori (...)” e o segundo quando ela “é submetida a um conceito, que somente a razão pode pensar e ao qual nenhuma *intuição* sensível pode ser adequada” (KANT, 1993, 255 p.196).

Neste mesmo sentido, Beckenkamp (2001) também apresenta importantes distinções kantianas, a saber, entre *conceitos puros* do *entendimento* e da *razão*, e apresentação direta e indireta, o que seria equivalente ao *esquematismo transcendental* propriamente dito, e ao *esquematismo simbólico*. No âmbito do *esquematismo transcendental*, Kant propõe um “procedimento de exibição direta na *intuição*” (BECKENKAMP, 2001, p.03), desse modo, os conceitos puros do *entendimento* (categorias) são apresentados *a priori*. Ao contrário, em relação aos conceitos e ideias puras da razão, isto é, representações suprassensíveis incondicionadas (sobretudo no âmbito prático), não há um procedimento de apresentação direta, mas indireta, por meio da analogia, que consiste no processo Kantiano de simbolização.

O pensador parte do pressuposto de que todo conceito do *entendimento* ou ideia da razão possui um modo ideal de apresentação, isto é, para que estes sejam claramente compreendidos, é necessário sua *sensificação*⁴⁶, a aplicação dos mesmos a *intuições*, sem as quais aqueles correm o risco de serem vazios ou não possuírem significado. O intuitivo pode ser adequado a um uso esquemático ou simbólico, este último não podendo ser considerado nas palavras de Kant um esquema legítimo, embora sirva de análogo do esquema do *entendimento*.

⁴⁶Possui praticamente o mesmo sentido de sensibilização a qual apresenta Beckenkamp, ou seja, a aplicação na *intuição*, se referir à experiência sensível.

Kant diferencia, ainda, o modo direto e indireto de apresentação. Os esquemas apresentam demonstrativamente e diretamente os conceitos de modo *a priori*. Os *símbolos*, indiretamente, mediante analogia. Kant resume, a seguir, como se dá o processo de apresentação simbólico:

(...) a faculdade do juízo cumpre uma dupla função: primeiro, de aplicar o conceito ao objeto de uma *intuição* sensível e então, segundo, de aplicar a simples regra da reflexão sobre aquela *intuição* a um objeto totalmente diverso, do qual o primeiro é somente um *símbolo*. (KANT, 2002, p.196).

No entanto, livre do palavreado crítico, na *Antropologia*, Kant apresenta uma definição simples e precisa acerca do conhecimento intuitivo:

As formas das coisas (*intuições*), conquanto se limitem a servir de meios à representação por conceitos, são *símbolos*, e o conhecimento por meio destes se chama simbólico ou figurado (*speciosa*). (...) O conhecimento simbólico não é, portanto, oposto ao conhecimento intuitivo (pela *intuição* sensível), mas ao intelectual (mediante conceitos). *símbolos* são meros meios do *entendimento*, mas só indiretamente, por uma analogia com certas *intuições*, às quais o conceito pode ser aplicado para lhe proporcionar significação mediante a exposição de um objeto. (KANT, 2006, §38)

Para o filósofo de Königsberg, portanto, o modo simbólico de apresentação de conceitos é fundamental, tendo em vista a necessidade do *entendimento* de recorrer à analogia com certas *intuições* para proporcionar o conteúdo referencial aos conceitos. A peculiaridade do conhecimento simbólico e intuitivo consiste, portanto, na capacidade de se utilizar do material intuitivo como meio para a apresentação dos conceitos.

Apesar de termos buscado até agora apresentar relações possíveis entre os conceitos kantianos de *intuição*, *arquétipo* e *símbolo*, ainda não somos capazes de determinar o escopo de tais conceitos na obra do pensador. Além de não ter dedicado nenhuma obra específica a esclarecê-los cabalmente, tais temas se encontram presentes de modo subliminar em suas obras maiores e, tendo em vista a notável influência de Kant sobre a posteridade, é impossível negligenciar a possibilidade de que tais conceitos tenham adquirido matizes singulares a cada movimento filosófico, e a cada pensador, que tenha herdado, em certa medida, a visão filosófica de Kant.

Apesar da árdua tarefa que é identificar a influência filosófica de um pensador para a posteridade, uma vez que muitos conceitos, valores e crenças são herdados culturalmente sem a devida reflexão, certos movimentos filosóficos, literários, culturais

e artísticos trazem em si marcas características da visão filosófica de Kant. Buscaremos apontar algumas, relativas aos conceitos que nos propomos a tratar.

3.2 Uma leitura da *Antropologia de um ponto de vista pragmático*

Quando se trata de uma investigação filosófica sobre Kant ou até mesmo sobre qualquer problema filosófico contemporâneo que inevitavelmente tenha que se referir ao Filósofo, é muito comum se recorrer à trilogia *Crítica* kantiana⁴⁷, sem muitas vezes sequer considerar a possibilidade de estudar o pensamento crítico do Filósofo a partir de outras perspectivas. Ora, consideramos a *Antropologia de um ponto de vista pragmático* um texto essencial para aqueles que buscam compreender a sistematicidade e/ou organicidade do pensamento kantiano, uma vez que temas eminentemente *Críticos* estão pulsantes nesta obra, muito embora sob a roupagem de uma abordagem *Antropológica*, e deveras mais compreensível. Vejamos alguns exemplos mais práticos.

O conceito de *intuição*, um tema intimamente ligado as discussões acerca do *Misticismo*, amplamente tratado na primeira *Crítica*, embora desde a sua *Dissertação de 1770* já tenha se imortalizado nas discussões *Críticas*, na *Antropologia* se apresenta muito mais elucidativo e livre da obscuridade do linguajar da primeira *Crítica*.

3.2.1 *Intuição e Visão*

Iniciemos este tópico com uma pequena análise etimológica. O substantivo alemão feminino *Anschauung* possui conexão etimológica com o sentido da visão, tanto no alemão (*schauen*), quanto no latim (*in tueri*). Observando que este último designa uma visão interior. Para se ter exemplos de uso desse termo alemão no senso comum, o dicionário Michaelis apresenta algumas alternativas de termos que podem ser equivalentes ao termo alemão, como por exemplo, convicção, ponto de vista, opinião, impressão, idéia, noção, conceito, experiência e, finalmente, em um contexto religioso e referente ao *Misticismo* visão, contemplação, *intuição*.

Além da evidente relação que há entre o conceito de *Anschauung* com o sentido da visão (*schauen*), há um importante tópico da *Antropologia* que nos permitiria pensar essa

⁴⁷ A saber, a *Crítica da razão Pura*, *Crítica da Razão Prática* e *Crítica da Faculdade do Juízo*.

relação dentro do projeto crítico kantiano. Trata-se do §19 da *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, intitulado “Da visão”. A análise deste parágrafo, contudo, remete ao §15, intitulado “Dos cinco sentidos”. Neste momento, Kant, com sua sagacidade lógica, prepara o terreno conceitual em questão. Referindo-se de modo geral à faculdade de conhecer, longe do palavreado crítico, define-a aqui de modo didático e sintético como “a faculdade das representações na *intuição*” e, de modo mais específico, à *Sensibilidade*, distinguindo duas partes desta última, o sentido, e a imaginação. A primeira é a “faculdade de *intuição* na *presença* do objeto e a segunda, também *sem* a presença deste”. (KANT, 2006, p.52). Os sentidos, ou “o sentido”, por sua vez, é dividido em *externo* e *interno* (*sensus internus*).

Quando esses sentidos estão operando mediante a faculdade de representação mais geral, que comporta a faculdade do *ânimo* em geral – portanto, também do sentimento de prazer e desprazer –, pressupõe-se que o sujeito seja consciente de tais representações e que, ao menos parcialmente, despertam com isso a atenção do sujeito em relação. Podemos chamá-las, assim, mais especificamente de *sensação* (*Sensation*). Kant apresenta ainda, ao que se pressupõe sob a especificidade do sentido interno, a distinção entre um sentido da sensação vital (*sensus vagus*) e a sensação do órgão (*sensus fixus*). No primeiro caso, há uma conexão mais abrangente e indeterminada, resultado da conexão nervosa e, no segundo, trata-se do funcionalismo específico de um órgão que é percebido pelo sujeito mediante a atenção. Além das sensações de calor e frio ligadas pela mente à expectativa e ao temor, nos chama a atenção o fato de que referente à sensação do calafrio (Schauer), que pertence ao sentido vital, portanto mais abrangente, Kant associe ao sentimento do *sublime*.

Dentre os cinco sentidos, no tocante à sensação externa e, portanto, ao conhecimento do mundo exterior, Kant chama atenção ao fato de “três deles [serem] mais objetivos que subjetivos, isto é, como *intuições empíricas contribuem* mais para o conhecimento do objeto externo”, e, portanto, “se pode facilmente entrar em acordo com as outras pessoas.” (KANT, 2006, p.53). Além disso, Kant apresenta ainda a distinção entre os *sentidos da sensação mediata e imediata* e, associando a visão ao primeiro:

Também a visão é um sentido da sensação *mediata*, produzida por meio de uma matéria móvel sentida por apenas um certo órgão (os olhos), a luz, a qual não é meramente, como o som, o movimento ondulatório de um elemento

fluído, que se propaga em todas as direções do espaço ao redor, mas uma corrente pela qual é determinado um ponto para o objeto no espaço (...) (KANT, 2006, p.54)

Uma vez que, nesse momento, Kant faz menção ao espaço – e, portanto, à possibilidade de um conhecimento *a priori* –, e tendo em vista que no momento da revisão e publicação da *Antropologia* (1797-99) Kant já havia amadurecido sua concepção transcendental do espaço-tempo como “formas *a priori* da *sensibilidade*” ou “*intuições puras*”, nos seria conveniente pensar aqui como seria possível essa associação entre a *Antropologia* e a primeira *Crítica*. A conexão é estabelecida pelo próprio Kant:

Se não é mais indispensável que o ouvido, a visão é seguramente o sentido mais nobre, por se distanciar do tato como sentido mais limitado, e por menos conter elementos relativos à sensação, mais se aproxima de uma *intuição pura* (a representação imediata do objeto dado sem que nela se note mistura de sensação) (KANT, 2006, p.52).

Ora, por mais que o sentido da visão na terminologia *Crítica* de Kant não possa ser admitido como uma *intuição pura* propriamente dita é o sentido mais próximo dela, ou seja, é o que possui o maior grau de objetividade. Isso a princípio não é nenhum pouco difícil deduzir. Mas o que se poderiam concluir convictamente quando se diz que esse mesmo órgão dos sentidos é capaz de ver objetos suprassensíveis, mais especificamente *espíritos*? Como distinguir uma imagem real de uma ilusória?

Segundo Kant, não se poderia cometer o mesmo erro de Descartes em afirmar que os sentidos enganam, porque absolutamente eles não julgam nada, são meramente receptivos, e toda a culpa de qualquer erro deve ser imputada no sujeito portador desses sentidos.

Uma análise filosófica da relação de Kant com o *Misticismo* de modo geral mais imediatamente com o *místico* Sueco que se dizia capaz de ver *espíritos*, é como um passeio no bosque a noite. Além da obscuridade evidente do cenário, e dos objetos em questão, muitos não o fazem simplesmente por não ver nenhuma luz, outros não o fazem por medo de enfrentar tais quimeras e tal como Kant, por medo de se expor suas reputações filosóficas ao escárnio público por sequer se permitir analisar tais relatos.

Devemos pois cuidar para não nos deixarmos confundir no crepúsculo filosófico deixado pelo próprio Kant, ou seja aspectos subjetivos do próprio escritor cuja postura paradoxal mostra a inquietação de um pensador que se viu enredado nos limites de sua

própria razão ao analisar tais relatos e *fenômenos místicos*. Trataremos agora de alguns tópicos imediatamente relacionados a este tema em Kant.

3.2.2 O dom divinatório, a faculdade de Previsão e Designação

Na primeira *Crítica*, Kant desvia o foco de suas *Críticas* a Swedenborg e redireciona especificamente para a Metafísica. O *Misticismo* parece não ter aí um papel especial e explícito. No entanto, em 1798, portanto, já se tratando do período crítico de Kant, o filósofo publica sua última versão da *Antropologia*⁴⁸, onde é apresentada uma miríade de temas e conceitos explicitamente *místicos* tais como o *dom divinatório*, a *faculdade de previsão* e *designação*, conceitos que iremos tratar neste tópico.

Tratemos a princípio da faculdade de previsão. Já no início do tópico em questão, Kant apresenta sua concepção de *previsão empírica*, que é simplesmente

(...) a expectativa de casos semelhantes (*expectatio casuum similium*) e não necessita de causa e efeitos, mas apenas da lembrança como os acontecimentos observados se sucedem comumente, e as experiências repetidas produzem nisso uma habilidade. (KANT, 2006, §35)

Já a respeito de questões que envolvem o destino do homem e, portanto, de maior interesse para nosso trabalho, já que toca mais explicitamente no tema do *Misticismo*, poderia se apresentar a distinção em Kant entre o *pressentimento* ou *previsão* (*praesensio*) e o *presságio* (*praesagitio*):

O primeiro indica, por assim dizer, um sentido oculto para o que não está presente; o segundo uma consciência do futuro produzida por reflexão sobre a lei da série dos acontecimentos sucessivos (a lei da causalidade) (KANT, 2006, §35)

Com seu gênio crítico, Kant exige que se esclareçam certas confusões conceituais a respeito das ditas faculdades, uma vez que poderia se tratar de simples quimeras, sobretudo no que se refere ao *pressentimento* (*Ahndung*):

pois, como se pode sentir o que ainda não existe? Mas se são juízos oriundos de conceitos obscuros de uma relação causal, então, não se trata de pressentimentos, mas se podem desenvolver os conceitos que levam àquilo, e esclarecer o que ocorre com o juízo em questão (KANT, 2006, §35)

⁴⁸ Kant começa a escrever 1796, continua em 1797 e apresenta sua última versão em 1798. (KANT, 2006, p.11)

Kant parece conceber a *faculdade de previsão* como muito próxima ao que se poderia chamar de *dom divinatório*, já que trata de ambas em um mesmo momento do texto e por possuírem certa similaridade em sua natureza. Kant dá muita importância a essa faculdade “porque é a condição de toda prática possível e dos fins, aos quais o homem relaciona o emprego de suas forças” (KANT, 2006,p.86). Interessaria muito ao camponês e ao navegante prever qual será a situação climática do dia, mas

quase se deveria crer que a *Providência*⁴⁹ entrelaçou intencionalmente as mudanças climáticas de uma maneira impenetrável, para que não fosse tão fácil aos seres humanos tomar medidas necessárias a cada situação climática, mas que fossem obrigados a usar o *entendimento* para estar preparados em todos os casos. (KANT, 2006,p.84).

Não se pode passar despercebido que Kant, em seu projeto crítico, apresenta os limites das faculdades humanas na circunscrição de meros fenômenos, bem como, não podemos esquecer sua clássica negação da *intuição* intelectual. Portanto, pareceria incompatível com o pensamento crítico que Kant assumisse, ainda que por uma abordagem antropológica, a efetividade de tais faculdades. E nos parece que é justamente isso que o filósofo faz, aplicando seu espírito crítico a estes temas *místicos*.

No entanto, curiosamente, o pensador se utiliza do conceito *místico* cristão de *Providência Divina* para argumentar acerca dos limites de tais faculdades, assim como em sua Dissertação de 1770 o fazia para negar a possibilidade de uma *intuição intelectual*.⁵⁰

Logo no início do §36 da *Antropologia*, a respeito do dom divinatório (*Facultas Divinatrix*), Kant apresenta uma distinção entre as faculdades de *previsão*, *adivinhação* e *predição* ou *prognóstica*:

O primeiro é um prever segundo as leis da experiência (portanto naturalmente), o segundo é um prever contra as leis conhecidas da experiência (antinatural), mas o terceiro é uma inspiração de uma causa distinta da natureza (sobrenatural), ou considerada como tal, cuja faculdade, porque parece proceder da influência de um deus, também é denominada propriamente faculdade de divinação [Divinationsvermögen] (pois toda suposição perspicaz sobre o futuro também é chamada, impropriamente, de divinação). (KANT, 2006,p.86)

⁴⁹ Itálico nosso.

⁵⁰ Cf. p.42 deste trabalho.

Pensar que Kant admite a possibilidade da existência de tais faculdades, de modo especial à terceira, que se refere a uma causa distinta da natureza, ou sobrenatural, parece absurdo para um Kant *Crítico*. No entanto, é importante lembrar Kant, nessa obra, não estava fazendo uma epistemologia e, sim, uma abordagem antropológica compatível com seu *gênio* filosófico singular e quem sabe até incompreendido.

A abordagem de Kant, apesar de não ser muito profunda nos vários tópicos, é vasta, se utilizando de vários exemplos que facilmente poderíamos associar ao *Misticismo*: os ciganos de origem Hindu e sua quiromancia prognóstica, os astrólogos, os alquimistas, os áuspices e arúspices romanos e, como exemplo mais notável para a história da filosofia antiga, a Pítia, sacerdotisa do templo de Delfos. O mais notável é que Kant associe também os poetas ao *Misticismo*, ainda que indiretamente, se utilizando da famosa associação de senso comum que atribui certo parentesco entre *genialidade e loucura*. Cito Kant:

Mas como os poetas chegaram a se considerar *também* entusiastas (ou possessos) e adivinhos (*vates*) e a se gabar de ter inspirações em seus impulsos poéticos (*furor poeticus*), isso só pode se explicar assim: o poeta não executa com ócio o trabalho encomendado, como o orador em prosa, mas tem de se apegar ao momento favorável em que surge para ele a disposição interna dos sentidos, no qual lhe afluem espontaneamente imagens e sentimentos vivazes e enérgicos, e ele se comporta como que apenas passivamente; pois é também uma observação antiga de que ao gênio está mesclada uma certa dose de loucura. (KANT, 2006,p.86).

Observa-se nessa passagem que Kant não está aqui a apresentar nenhum anátema de insanidade ao *Misticismo* em geral. Ao contrário, parece até estar sendo simpático a esta vertente filosófica, de modo especial ao caso singular dos poetas, como o fará mais de uma geração logo em seguida. E é precisamente sobre as palavras chave do entusiasmo e da loucura que podemos identificar, no grande mapa das asserções paradoxais kantianas acerca do *Misticismo*, o conflito de Kant com o caso singular do *místico* sueco Swedenborg, caso que não pode ser negligenciado, ao qual daremos especial atenção mais adiante.

Passemos ao último conceito que nos propomos a tratar neste tópico. No §38 da *Antropologia*, Kant trata da faculdade de *Designar* (*facultas signatrix*), que resumidamente é definida, logo de início por Kant como “a faculdade de conhecer o presente como meio de ligação da representação do que se prevê com a representação do passado.” (KANT, 2006, p.89). Tal faculdade, em ação, poderia ser chamada também de

designação (signatio), ou *assinalação*, cujo grau superior seria *distinguir*. Poderíamos nos questionar logo de início acerca da utilidade deste tema para nosso trabalho. Mas, ao analisar o contexto em questão, facilmente veremos a sua aplicabilidade. Ora o que haveria de especial a faculdade de *designação*?

Já respondendo a pergunta, poderíamos dizer primeiramente que este é um dos muitos conceitos antropológicos que ainda não tiveram uma análise pormenorizada de seu escopo para uma *Filosofia Transcendental ou Crítica*. Uma análise filosófica mais rigorosa desta temática em Kant, ao mesmo tempo em que fornece uma referência mais precisa do veredito do filósofo a respeito do caso Swedenborg, mostra a superficialidade e inaptidão de Kant para tratar de temas filosóficos já tão estigmatizados pelo intelectualismo.

A primeira parte da *Antropologia* recebe o título de *Didática Antropológica*, cujo subtítulo correspondente é *Da maneira de conhecer tanto o interior quanto o exterior do ser humano*. Como o título sugere, Kant está aqui profundamente envolvido em realizar uma abordagem filosófica fundada no *autoconhecimento*⁵¹, uma análise dos amplos elementos que compõem a natureza anímica do Homem: O *conhecimento (Erkenntnis)*, a *Consciência (Bewusstsein)*⁵² e as *representações obscuras ou inconscientes (Vorstellungen ohne bewusst zu sein)*, a *imaginação (Einbildungskraft)*, os cinco sentidos, as faculdades já mencionadas ainda nesse tópico que apresentam uma relação mais imediata com o *Misticismo*, etc.

O que nos chama atenção sobremaneira, e é o que nos comprova que há aqui elementos do projeto *Crítico* kantiano, é que o filósofo, nesse tópico, faz menção ao seu conceito de *Intuição e Conhecimento Simbólico*. Desta vez, no entanto, apresenta-os sem a complexidade e, por assim dizer, obscuridade terminológica *Crítica*. Sem muitos rodeios, Kant afirma que:

*As formas das coisas (intuições)*⁵³, conquanto se limitem a servir de meios para a representação por conceitos, são *símbolos*, e o conhecimento por meio destes se chama *simbólico ou figurado (speciosa)* (KANT, 2006, p.89)

⁵¹ A famosa frase do pórtico do templo de Delfos “Homem, conheças a ti mesmo e conhecerás o universo e os deuses” deve ter ecoado vigorosamente no pensamento de Kant para realizar tal tarefa.

⁵² Termo que se tornou tradicional na filosofia depois de Christian Wolff.

⁵³ Na primeira *Crítica* Kant distingue, no que se refere aos fenômenos “a forma da *intuição* (espaço e tempo), que pode ser conhecida e determinada completamente a priori, e a matéria (o elemento físico) ou

Ora, se nos é permitido estabelecer esta relação entre a primeira *Crítica* e a *Antropologia*, por que Kant faz uso de conceitos *Críticos* para tratar de temas explicitamente ligados ao *Misticismo*? E, mais especificamente, em que resultaria pensar a relação que Kant estabelece indiretamente entre a *estética transcendental*, sobretudo com sua noção transcendental de *espaço-tempo*, *matéria* e *forma*, com o conceito de *símbolo*, e com a *faculdade de designar*? Para essa questão, temos 2 hipóteses:

a) Na verdade se trata de uma incorreção hermenêutica, pois, considerando as exposições de Terra (1995)⁵⁴, as obras kantianas eram montadas e não organicamente escritas. Portanto, muitas das exposições da *Antropologia* e de outros escritos que fazem menção a temas *místicos* ou *metafísicos*, devem ser considerados pré-críticos, ou seja, não fazem parte de sua *Filosofia Crítica*. Considerando este argumento como válido, ainda nos restaria uma questão: Se para o Kant *Crítico* era irrelevante esta temática, como já mencionado anteriormente, porque ele teria sido complacente na publicação de sua edição revisada da *Antropologia* em 1798, portanto, correspondente ao período crítico?

b) A segunda hipótese, a que julgamos mais plausível, é a de que Kant, de fato, sempre demonstrou muito interesse no *Misticismo*, mesmo no período *Crítico*, depois de sua grande decepção com o caso Swedenborg, mas por uma série de condições as quais trataremos mais detalhadamente adiante, e dada a natureza complexa do objeto de análise filosófica requerida, se viu obrigado a se esquivar do assunto.

O problema do *Misticismo* em Kant poderia ser mais bem compreendido e, quem sabe fornecesse novas luzes para sua *Filosofia Transcendental* se, ao mesmo tempo que investigássemos dentro do escopo de seu esboço de sistema filosófico para uma *Metafísica* do porvir, não nos deixarmos enganar pela própria limitação de Kant ao tratar do assunto. A crítica de Kant ao caso de Swedenborg, não pode ser generalizada ao *Misticismo* como um todo tendo-se em vista a opinião paradoxal de Kant a respeito, ou seja, sua atitude dupla de fascínio e repulsa acerca dos múltiplos aspectos desta temática.

o conteúdo, que significa algo que se encontra no espaço e no tempo, e que, por conseguinte, contém uma existência e corresponde à sensação.” (KANT, CRP A 723 - B 751).

⁵⁴ Cf. p.15 deste trabalho.

Façamos uma última análise antes de passarmos para o último tópico deste capítulo. Ainda no parágrafo referente à *faculdade de designação*, Kant escreve:

Quem sempre pode se expressar apenas simbolicamente, tem ainda poucos conceitos do *entendimento* e a tão frequente e admirada vivacidade de exposição que os selvagens (às vezes também os supostos sábios num povo ainda rude) deixam ouvir em seus discursos não é nada mais que pobreza de conceitos e, por isso, também de palavras para exprimi-los; por exemplo, quando o selvagem americano diz “queremos enterrar o machado de guerra”, isso quer dizer tanto quanto: queremos fazer a paz; e de fato os antigos cantos, desde Homero até Ossian ou de um Orfeu até os profetas, devem o brilho de sua apresentação meramente à falta de meios para expressar seus conceitos. (KANT, 2006, §38, p.90)

A posição de Kant acerca da linguagem simbólica dos selvagens, parece desprezar a abrangência, profundidade e aplicabilidade de seus próprios conceitos de *lei moral*, *arquétipo*, *símbolo* e *conhecimento intuitivo*. Ao dar seu veredito em termos de uma suposta falta de conceitos do *entendimento* destes povos, Kant reafirma sua soberba convicção na *Razão* em detrimento de um *conhecimento simbólico* natural. Em oposição a Kant, já dizia Montaigne:

(...) Esses povos são selvagens assim como os frutos a que aplicamos o mesmo nome germinam e se desenvolvem espontaneamente; na verdade eu creio que assim, deveríamos melhor nomear aos que por meio de nossos artifícios temos modificado e apartado da ordem a qual pertenciam; nos primeiros se guardam vigorosas e vivas as propriedades e virtudes naturais, que são as verdadeiras e mais úteis as quais tornamos bastardas para acomodar-lhes ao prazer de nosso gosto corrompido. (MONTAIGNE, 2000, p.162)⁵⁵

Tomar o rico conteúdo simbólico de uma frase como “queremos enterrar o machado da guerra” como uma ingênua deficiência conceitual da *Razão* é ignorar o profundo significado e poder anímico dos *arquétipos* universais presentes em todas as grandes culturas.⁵⁶ Apesar da sofisticação do *entendimento* eurocêntrico pretensamente cosmopolita, e de todas as tentativas em estabelecer a tão sonhada paz perpétua cujos

⁵⁵ “Así son salvajes esos pueblos como los frutos a que aplicamos igual nombre por germinar y desarrollarse espontáneamente; en verdad creo yo que mas bien debiéramos nombrar así a los que por medio de nuestro artificio hemos modificado y apartado del orden a que pertenecían; en los primeros se guardan vigorosas y vivas las propiedades y virtudes naturales, que son las verdaderas y útiles, las cuales hemos bastardeado en los segundos para acomodarlos al placer de nuestro gusto corrompido;”

⁵⁶ Um grande expoente do pós-kantismo que ampliou consideravelmente o escopo de tais conceitos foi o psicólogo e filósofo a moda antiga Carl Gustav Jung. O psicólogo possuía uma visão um tanto singular a respeito, retomando dos filósofos antigos, dos gnósticos primitivos e até mesmo dos alquimistas medievais, pois, “Archetypus é uma perífrase explicativa do *ειδος* platônico. Para aquilo que nos ocupa, a denominação é precisa e de grande ajuda, pois nos diz que, no concernente aos conteúdos do inconsciente coletivo, estamos tratando de tipo arcaicos – ou melhor – primordiais, isto é, de imagens universais que existiram desde os tempos mais remotos.” (JUNG, 2000, §5, p.16).

órgãos temos como grandes expoentes atuais a ONU⁵⁷, UNESCO, etc, o homem branco ainda não conseguiu enterrar o machado da guerra. Ao contrário, este *símbolo* vivo é substituído por uma pomba branca que desde o dilúvio parece não conseguir achar um terreno firme na alma do homem para pousar.

Uma abordagem mais profunda acerca dos conceitos que propomos neste capítulo como grandes elementos articuladores de temas que envolvem o *Misticismo*, poderiam lançar luzes sobre a obscuridade (intencional e/ou não intencional) da Filosofia de Kant. Após termos apontado para elementos essenciais que compõem o cenário da relação de Kant com o *Misticismo*, neste último tópico deste capítulo, trataremos de um conceito/problema que também possui uma amplitude ainda inestimada para uma *Filosofia Crítica*. Passemos, pois, imediatamente a outro grande tópico da *Antropologia* kantiana.

3.2.3 A obscuridade da razão: a aparição do tema das representações inconscientes e seu vulto na primeira crítica

Não é muito difícil perceber que há uma boa dose de obscuridade nas obras de Kant. O leitor iniciante no pensamento do filósofo, ao se encontrar com a primeira *Crítica* irá provavelmente se chocar com longos e complexos trechos, bem como com a rebuscada terminologia crítica kantiana. Há a acusação por parte de comentadores e estudiosos de que Kant fora, de fato, obscuro em seus sinceros propósitos críticos.⁵⁸ No entanto, recorrendo à *Antropologia*, poderíamos até pensar que o próprio Kant forjou intencionalmente essa obscuridade, principalmente em sua primeira *Crítica*, a fim de tornar sua obra mais atraente ao leitor (KANT, 2006, §6, p.37). Portanto, o próprio estilo

⁵⁷ O próprio Kant compôs uma obra assim intitulada: KANT, Immanuel. *À paz perpétua*. Porto Alegre: L&PM, 1989. Segundo Rohden foi o próprio Kant que inspirou a criação da ONU bem como a *Carta Universal dos Direitos Humanos*.

⁵⁸ O biógrafo Thomas de Quincey também alega tal obscuridade kantiana: “É verdade que neste país, as obras de Kant, e não por falta de generosidade dos leitores, não despertam o mesmo interesse que desperta o nome do seu autor; e isto pode ser atribuído a três causas – primeiro, a língua [alemão] em que tais obras são escritas; segundo a suposta obscuridade da sua filosofia, quer esta obscuridade seja intrínseca às obras ou resultado do particular modo como Kant a expõe; terceiro, porque toda a filosofia especulativa seja ela qual for, se torna impopular, independente do modo como for abordada (...)” (QUINCEY, Thomas de. 2003, p.08).

de escrita kantiano incita a questão, pertinente em qualquer estudo histórico, sobre quais são os sinceros interesses filosóficos do autor.

Visitando os recônditos do pensamento kantiano, encontramos um tópico, que, de acordo com Rohden (2009) não deve ser negligenciado por sua amplitude e complexidade que traz à razão crítica kantiana: As *representações inconscientes* ou *obscuras*. Antes mesmo que a Psicologia reconhecesse uma instância psicológica a que poderia se chamar de *inconsciente*⁵⁹, Kant já apresentava uma preocupação com esse tema filosófico. É possível, portanto, que ele tenha influenciado indiretamente, senão diretamente, o reconhecimento do inconsciente como uma instância psicológica autônoma e, não, um mero fantasma conceitual.

Valério Rohden, em um de seus últimos trabalhos, nos chama a atenção para este tópico kantiano, no mínimo desconcertante. Começamos pela análise de sua reflexão 177 retirada de suas *Reflexões sobre Antropologia*⁶⁰, onde Kant paradoxalmente afirma que: “Todos os atos do *entendimento* e da razão podem ocorrer na obscuridade.”(ROHDEN, 2009, p.03).⁶¹ Para os leitores mais familiarizado com uma primeira *Crítica* e que nunca houvessem tido contato com tais reflexões, tal afirmação kantiana poderia trazer certos constrangimentos. Como afirma Valério Rohden, logo no início de sua apresentação: “Para uma filosofia fundada na autoconsciência a frase surpreende” (ROHDEN, 2009, p.03). Como vimos anteriormente, para Kant, o *entendimento* é considerado superior à *sensibilidade*. A *sensibilidade* é vista como uma mera receptividade de representações, já o *entendimento* analogicamente poderia ser visto como o senhor que deve dominar a senhora.⁶² Ora, mas ao se considerar tal reflexão kantiana, não estaria ela a colocar em cheque sua visão hierárquica das faculdades de representação? Como se diz no senso comum: como poderia um cego guiar outro cego?

Kant apesar de tratar desta temática, se vê constrangido diante da complexidade de seu objeto. Apresenta uma distinção entre *representações conscientes* e *inconscientes*, das *representações em geral* (gênero), pressupondo que ali poderiam se ocultar inúmeras representações inconscientes, mas “acerca das quais Kant não se ocupa senão

⁶⁰ Trata-se segundo Rohden, de um conjunto de reflexões avulsas de Kant retiradas de seus cursos de Antropologia procedidas por Erich Adickes.

⁶² Cf. p.85.

fugidamente” (ROHDEN, 2009, p.03). A atitude esquiva de Kant a respeito já era evidente em suas aulas de *Lógica*, ao apresentar uma distinção entre uma abordagem *lógica* e uma abordagem *psicológica* das representações. Kant concebe por uma abordagem *lógica* um estudo ou uma “ciência das leis *a priori* do *entendimento*” (KANT, 1992, A10), e a abordagem *psicológica*, por sua vez, “um conjunto de todas as percepções internas sob leis naturais” (KANT, 1982, p.41).

Motivado por intenções nem sempre explícitas em suas obras, Kant estava mais comprometido com uma abordagem *lógica* das representações. Nesse sentido que dissemos anteriormente (Cf.) que o filósofo busca a todo custo se esquivar de qualquer abordagem *psicológica*⁶³, deixando um campo aberto para discussões nem sempre frutíferas acerca do escopo *psicológico* de sua obra, bem como a possibilidade de se conceber uma *Psicologia Transcendental*.⁶⁴

Apesar de não ter desenvolvido uma psicologia própria, ao menos não de modo explícito, Kant trata de temas *psicológicos* ao longo de todo seu trabalho. Segundo Valério Rohden, o tema das *representações inconscientes* ou *obscuras* poderia estar presente e elegantemente oculto no rebuscado linguajar crítico kantiano, ao qual, deixa a entender, seria ininteligível se não interpretado em confrontação direta com este tema. Uma evidência disso pode ser encontrada na primeira *Crítica*, quando Kant ao tratar do *esquematismo transcendental* afirma que: “Este esquematismo do nosso *entendimento*, em relação aos fenômenos e à sua mera forma, é uma arte oculta nas profundezas da alma humana, cujo segredo de funcionamento dificilmente poderemos alguma vez arrancar à natureza e pôr a descoberto perante os nossos olhos.” (KANT, 2001, A141). O *esquematismo* tratado neste momento se refere ao fundamento *a priori* da estrutura representacional humana que possibilita a subsunção de conceitos ou *intuições* singulares a uma representação universal ou geral (gênero), ou nas próprias palavras de Kant, “ao esquema da imaginação, como a uma regra da determinação da nossa *intuição* de acordo com um certo conceito geral” (KANT, 2001, A141; B180). Isso equivale a dizer que o

⁶³Tais discussões se iniciariam com o envolvimento e a ruptura posterior com a Psicologia Racional desenvolvida por seu Professor Christian Wolff, e prosseguem com as objeções kantianas ao que se poderia chamar em sua época de Psicologia Empírica.

⁶⁴Acerca desta questão, Patrícia Kitcher compõe uma obra intitulada Kant’s Transcendental Psychology, à qual busca compreender as intrincadas formulações *Críticas* kantianas para um âmbito mais familiarizado a uma leitura *psicológica*. Uma dos mais notáveis exemplos dessa reinterpretação *psicológica* que Kitcher apresenta é o conceito kantiano de representação (*Vorstellung*) traduzido para a terminologia *psicológica* como “estados cognitivos” ou mentais.

aparato cognoscitivo e representacional humano está condicionado a certos processos naturais, mecânicos, porém obscuros, inconscientes. Em outros termos, por mais que o homem seja capaz de um conhecimento *a priori*, tanto teórico quanto prático, esta mesma *aprioridade* é inconsciente. Não estaríamos diante de uma aporia da razão *Crítica*?

Talvez tal problema aparentemente insolúvel seria facilmente resolvido se considerarmos o *primado da prática* em Kant, ou seja, que muitos dos dilemas e limitações de nossa razão teórica só podem ser compreendidas de uma perspectiva prática. Se não temos consciência do próprio mecanismo representacional que nos fornece a síntese da multiplicidade da *intuição* sensível sob um conceito universal e abstrato e, contudo *a priori* deveríamos nos deixar arrastar por um ceticismo ou um niilismo filosófico. Absolutamente essa não é a posição de Kant. Ao contrário, muitas das limitações teóricas que Kant se defronta, apesar de ter de admiti-las, o filósofo voluntarista, se esquia elegantemente na Antropologia ao afirmar que: “Assim, o campo das representações obscuras é o maior no ser humano. Mas como só deixa perceber o ser humano em sua parte passiva, como jogo de sensações, a teoria dessas representações pertence apenas à antropologia fisiológica, não a pragmática, que é propriamente visada aqui.” (KANT, 2006, §5, p.36).

Seguindo as indicações de Rohden, de modo semelhante encontramos na *Crítica da Razão Pura* mais especificamente na *Dialética Transcendental*, outro tópico que fornece um rico material de análise, onde Kant apresenta uma estrutura *a priori* e transcendental da autoconsciência:

O eu penso deve poder acompanhar todas as minhas representações; se assim não fosse, algo se representaria em mim, que não poderia, de modo algum, ser pensado, que o mesmo é dizer, que a representação ou seria impossível ou pelo menos nada seria para mim. A representação que pode ser dada antes de qualquer pensamento chama-se *intuição*. Portanto, todo o diverso da *intuição* possui uma relação necessária ao eu penso, no mesmo sujeito em que esse diverso se encontra. Esta representação, porém, é um ato da espontaneidade, isto é, não pode considerar-se pertencente à *sensibilidade*. Dou-lhe o nome de *apercepção pura*, para a distinguir da empírica ou ainda o de *apercepção originária*, porque é aquela autoconsciência que, ao produzir a representação eu penso, que tem de poder acompanhar todas as outras, e que é una e idêntica em toda a consciência, não pode ser acompanhada por nenhuma outra. Também chamo à unidade dessa representação a unidade transcendental da autoconsciência, para designar a possibilidade do conhecimento *a priori* a partir dela. (KANT, 2001, B132)

A primeira, uma *apercepção pura* ou originária seria a condição *a priori* de possibilidade para qualquer representação no *ânimo*, na alma, ou seja, a condição para

que todas as percepções e representações tanto externas quanto internas sejam reunidas em uma unidade representacional à qual possibilite o acesso a elas pela *autoconsciência* empírica, pela reflexão, pelo autoconhecimento. Kant afirma que temos a possibilidade de “poder acompanhar todas as representações”, mas não apresenta isso como algo necessário a todo instante. Tal passagem talvez se torne mais compreensível realizando uma leitura comparada com seus textos e reflexões antropológicas. Na *Antropologia*, Kant afirma que

Ter representações, e contudo, não ser consciente delas, nisso parece haver contradição, pois, como podemos saber que as temos se delas não somos conscientes? Essa objeção já a fez Locke, que também por isso rejeitou a existência de espécie semelhante de representações. No entanto, podemos ser mediatamente conscientes de ter uma representação, mesmo que não sejamos imediatamente conscientes dela. Tais representações se chamam então obscuras, as restantes são claras. E se a sua claridade se estende às representações parciais de um todo delas e à sua ligação, são representações distintas, do pensar ou da *intuição*. (KANT, 2006, §5, p.35)

Desse modo, poderíamos ampliar a questão proposta por Kant e perguntar: como podemos afirmar que temos consciência de uma *representação total*, se, não temos consciência de todas as partes? Ambas as questões Kant responde de modo superficial. A primeira simplesmente as apresentando como uma evidência. Em relação à segunda questão, Rohden nos deixa a dica com outra questão também insuficientemente resolvida: “A proposta de Kant é de que não se trata de uma visão imediata, mas só de uma inferência de que aquele objeto visto indistintamente é um homem?” (ROHDEN, 2009, p.05).

Valério Rohden, além de nos sugerir a possibilidade de se repensar primeira *Crítica* com vistas a estes grandes temas, sobretudo o tema central deste tópico, ou seja, as *representações inconscientes* ou *obscuras* nos propõe investigar em um contexto mais amplo, nas faculdades do *ânimo*, o qual comportaria não só as *faculdades de desconhecimento*, mas também o *sentimento de prazer e desprazer*, bem como a *faculdade de apetição*. No entanto, nos deixa a sugestão de que podemos conceber o tema das *representações obscuras* ou *inconscientes* e sua relação com a concepção crítica kantiana da perspectiva de uma *unidade transcendental da autoconsciência*, subjacente à consciência empírica, bem como a possibilidade de uma investigação das funções inconscientes, entendidas como uma “possibilidade estrutural, que por isso Kant grifou a palavra pode” (ROHDEN, 2009, p.05).

Para esboçarmos uma resposta mais ampla ainda que provisória para essa questão do estudioso retomemos alguns elementos já apresentados anteriormente. Como vimos, Kant concebe o sentido da visão como o mais nobre por menos conter elementos referentes à sensação e logo, mais se aproximar de uma intuição pura. Ora, por mais redundante que seja, para que uma representação tenha um conteúdo, por assim dizer, objetivo, efetivo, é necessário que a intuição correspondente ao conceito tenha uma referência imediata ao objeto, contudo sensivelmente. No entanto, não é o caso de considerarmos que muitas das intuições sensíveis, ou seja, das representações que são dadas em nossos sentidos, já se encontram como possibilidades a priori e que, mediante um esforço e um treino destas faculdades, poderíamos nos tornar conscientes delas?

Tudo o que o olho armado descobre por meio do telescópio (por exemplo, na lua) ou do microscópio (em animálculos em infusão) é visto por nossos meros olhos, pois aqueles meios ópticos não trazem mais raios de luz e, com eles, imagens produzidas no olho, do que as que se pintariam na retina sem aqueles instrumentos artificiais, que apenas as ampliam para nos tornar conscientes delas. (KANT, 2006, §5, p.35)

Se considerarmos todo o aparato do esquematismo e da apercepção transcendental, poderíamos concluir que o próprio Kant concordaria que devido a esta estrutura a priori de nossa razão, podemos ter acesso a representações, ainda que muitas só obscuramente.

Para se afirmar que é possível saber ou ter consciência de ver um homem a distância, seria necessário ter acesso à representação total deste objeto, justamente por não termos um *intellectus archetypus* que possa acessar, a partir de uma representação singular in concreto um universal também concreto. Tornar tais representações obscuras em claras e distintas seria justamente a árdua tarefa Crítica, antropológica, e iluminista, tanto no que se refere a nossas limitações representacionais epistemológicas quanto a potencialidade transcendental inerente da razão e a vontade humana mediante o autoconhecimento. Ainda na *Antropologia* Kant afirma, curiosamente, que o campo das representações de que somos conscientes é muito pequeno em comparação ao campo de nossas representações inconscientes, sendo que nas ditas faculdades inferiores do ânimo, as afinidades das representações obscuras seriam muito maior:

Que seja imenso o campo das nossas sensações e *intuições* sensíveis, isto é, das representações obscuras no ser humano, de que não somos conscientes ainda que possamos concluir indubitavelmente que as temos; (...) que, por assim dizer, no grande mapa de nosso espírito só haja poucos lugares iluminados, isso pode nos causar espanto com relação ao nosso próprio ser;

pois bastaria apenas que um poder superior exclamasse: “faça-se a luz!”, que, mesmo sem o acréscimo de quase nada,(...) meio mundo, por assim dizer, se abria diante de nós. (KANT, 2006, §5, p.35).

Que Kant admita que a maior parte de nossas intuições e representações sejam inconscientes, bem como retomando a reflexão apresentada por Rohden logo no início deste tópico, a saber, de que todos os atos do *entendimento* e da razão podem ocorrer na obscuridade, é admissível, o mais assombroso é que, um filósofo considerado como um dos expoente do *iluminismo* e do *racionalismo crítico* apele para a possibilidade de um ser superior e onnipotente em sua argumentação.⁶⁵

Ora, não estaríamos, ainda que indiretamente, diante da velha e clássica problemática da intuição intelectual, do entendimento intuitivo? Como poderíamos interpretar adequadamente tal trecho sem retomar a figura enigmática de *Swedenborg* e suas experiências místicas que tanto tempo ocupou as reflexões de Kant?

Acreditamos que com a apresentação deste tema possamos satisfazer parcialmente à sugestão de Rohden, que nos convida a uma pesquisa mais aprofundada acerca da necessidade de se repensar a teoria do conhecimento kantiana com vistas à atividade conjunta entre representações conscientes e inconscientes. Mais que isso, cremos que conseguimos ao menos indicar alguns elementos dinâmicos do pensamento de Kant que favorecem a uma abordagem futura mais profunda e digna filosoficamente acerca do *Misticismo*.

Apesar da aguda e profunda razão crítica de Kant, o filósofo se esquivava elegantemente de qualquer abordagem psicológica e fisiológica das representações, deixando uma sombra que o iluminismo kantiano não é capaz de iluminar. Mais que isso, retoma a atenção à árdua e arcaica tarefa prescrita originalmente no pórtico do templo de Delfos, implícita na quarta questão que resume a atividade filosófica para Kant: O autoconhecimento⁶⁶.

⁶⁵ Obviamente que não devemos esquecer a distinção kantiana entre um uso regulativo e um uso constitutivo da razão e que, no contexto apresentado por nós, se trata de uma exposição antropológica, portanto não pode ser considerada uma argumentação em sentido superior mas que Kant, inegavelmente e muito frequentemente se utilizava de tais analogias.

⁶⁶ “As quatro questões presentes em sua *Lógica*, ilustram bem a concepção filosófica de Kant bem como o esquema geral de suas obras *Críticas*: 1) O que posso saber? 2) O que devo fazer? 3) O que me é lícito esperar e 4) O que é o homem? A importância que Kant dá à Antropologia e, portanto ao autoconhecimento, não pode ser negligenciada uma vez que na quarta questão, referente à natureza humana, afirma Kant que se resume todas as outras. (KANT, AK25).

A obscuridade natural de nosso mecanismo representacional embora humildemente admitida por Kant traz certos constrangimentos para uma abordagem racionalista de seu projeto de sistema filosófico. Mas, como se já não bastasse a própria obscuridade que jaz em nossa faculdade representacional, nossas representações que não temos consciência, uma outra dose de obscuridade pode ser utilizada como um artifício muito sedutor:

Para simular penetração e profundidade usa-se, muitas vezes com o resultado desejado, até mesmo uma obscuridade estudada, assim como, no crepúsculo ou através de uma névoa, os objetos são vistos sempre maiores do que são. O skotíson (torna obscuro!) é a palavra de ordem de todos os *místicos* para, mediante uma obscuridade artificial, simular atraentes tesouros de sabedoria. Mas em geral um certo teor enigmático numa obra não é desagradável ao leitor, porque com isso se lhe tornará sensível a própria sagacidade para resolver o que é obscuro em conceitos claros. (KANT, 2006, §6, p.37)

A obscuridade mística ou, o que Menard (1996) chama de *ocultismo*, ao mesmo tempo em que pode ser suspeito para um filósofo com uma dose saudável de ceticismo é atraente para um filósofo crítico que ousa saber. O *Misticismo* surge como um tema sedutor para Kant, uma vez que teria ocupado boa parte de suas reflexões.

Como veremos mais adiante, apesar das severas e suspeitas *Críticas* de Kant ao *Misticismo*, o filósofo apresenta um posicionamento favorável no que se refere a sua efetividade moral. Essa corrente filosófico-religiosa, apesar de suas obscuridades ainda seria muito mais aconselhável que o *Empirismo* cético.

4 KANT E O MISTICISMO: UM PROBLEMA FILOSÓFICO NEGLIGENCIADO?

Muitos têm Kant como um dos grandes fundadores da epistemologia moderna, outros como um grande filósofo político, um filósofo do direito, outros ainda como um grande iluminista, ou em termos mais atuais um racionalista. No entanto, como buscaremos mostrar neste capítulo, alguns estudiosos sérios, ainda que relegados aos bastidores filosóficos, o vêem como um pensador envolvido e fortemente influenciado pela *Mística* ou, de acordo com o vocabulário filosófico mais vulgar, pelo *Misticismo*.

Buscaremos apresentar, neste último capítulo, o contexto filosófico que serve de pano de fundo para a crítica de Kant ao *Misticismo*.

Neste capítulo, realizaremos uma abordagem mais direta da relação de Kant com o *Misticismo*, apresentando esse tema como um autêntico problema filosófico até hoje negligenciado. Inicialmente, realizaremos uma problematização e uma tentativa de conceituação do próprio conceito de *Misticismo* e *Mística* (4.1). Logo depois, trataremos dos temas que envolvem direta e indiretamente o *Misticismo* e o *Romantismo* e seu contexto histórico-filosófico (4.2). Em seguida, examinaremos o caso Swedenborg e o interesse confesso de Kant no assunto (4.3). Finalmente, no último tópico de nosso quarto capítulo, iremos colocar Kant no divã, apresentando o trabalho de Menard (1996) sobre o tema, retomando elementos já tratados ao longo deste trabalho (4.4).

4.1 Misticismo e Mística

No início de nossa pesquisa foi estabelecido um primeiro contato com um conjunto de ensaios de Bertrand Russell, e especificamente um ensaio filosófico publicado no *Hibbert Journal* intitulado *Misticismo e Lógica* onde o autor assim se referia ao *Misticismo*: “Primeiramente, há a crença em um modo de sabedoria, súbita, penetrante, coerciva, que é contrastada com o lento e falível estudo das aparências exteriores por uma ciência que está totalmente além dos sentidos” (RUSSELL, 1917, p.09). Ora, esse conhecimento súbito, no senso comum, se refere justamente a *intuição* que, de modo generalizado é concebida como uma relação imediata entre sujeito e objeto mesclada com uma boa dose de emoções, pressentimentos e uma série convicções subjetivas. A questão que logo se antepôs foi: *Afinal, existe o que poderíamos chamar de uma faculdade de intuição? Como é possível compreender filosoficamente o funcionalismo de tal faculdade?*

Segundo Russell, uma das características da *Filosofia Mística* seria a “perda do contato com as coisas corriqueiras, mediante a qual se perde a solidez do mundo externo” (RUSSELL, 1917, p.09). Essa sensação de irrealidade é normalmente acompanhada por um descrédito no conhecimento intelectual meramente discursivo “preparando o caminho para a recepção do que parece uma sabedoria superior” (RUSSELL, 1917, p.09). Mais do que simplesmente apresentar referências generalizadas, Russell se utiliza de exemplos

como Heráclito, Parmênides, computando até mesmo Bergson e Hegel dentre eles, e até mesmo o conceito de *intuição*, que no senso comum é normalmente associada ao *Misticismo*. Segundo o filósofo inglês “O primeiro e mais direto resultado do momento de iluminação é a crença na possibilidade de uma forma de conhecimento que pode ser chamado de *revelação* ou *insight* ou *intuição*, em contraste com o senso, razão e análise, que são considerados como guias cegos que conduzem ao pântano da ilusão” (RUSSELL, 1917, p.09).

O *Misticismo*, de modo geral é caracterizado por Russell uma visão de mundo em que o conhecimento discursivo é relegado a um segundo plano, em favor da busca de uma experiência singular. Assim,

O *insightmístico* começa com o sentido de um mistério revelado de uma sabedoria oculta que agora espontaneamente se torna certa além da possibilidade de dúvida. O sentido de convicção e revelação concede lugar a uma crença definitiva. As crenças definitivas as quais os *místicos* chegam são o resultado da reflexão através de uma experiência inarticulada ganha no momento do *insight*⁶⁷(RUSSELL, 1917, p.09)

Ora, a questão que nos restaria, também exposta pelo filósofo, concerne justamente na verificabilidade de tais experiências místicas: Seria possível avaliar epistemologicamente e provar a efetividade de tais experiências? Quais os limites permitidos entre a subjetividade e a objetividade no trato filosófico de tais experiências?

Por mais intrigantes e paradoxais que tenham sido as análises apresentadas pelo filósofo analítico inglês fortemente influenciado pelo *Ceticismo*, tais exposições pareceram carecer de profundidade, amplitude e notoriedade filosófica para as discussões que poderiam futuramente surgir. Logo, era necessário encontrar outro filósofo que tratasse do tema da *intuição* cujos trabalhos e obras possibilitassem um maior escopo de

⁶⁷O interessante é notar que na versão brasileira a qual tive um primeiro contato, mas que foi perdido, o termo “*insight*” é traduzido por “visão” em um sentido analógico, apresentando uma sugestiva relação de aproximação com a *intuição* (intueri), que significa no latim “uma visão interior” ou um “sentido interno”. Todavia é necessário destacar que o termo *insight* utilizado pela Gestalt de Köhler não necessariamente concordam com o sentido atribuído por Russell. Cito o trecho original: “Mystical philosophy, in all ages and in all parts of the world, is characterized by certain beliefs which are illustrated by the doctrines we have been considering. There is, first, the belief in insight as against discursive analytic knowledge: the belief in a way of wisdom, sudden, penetrating, coercive, which is contrasted with the slow and fallible study of outward appearance by a science relying wholly upon the senses. (...) The mystic insight begins with the sense of a mystery unveiled, of a hidden wisdom now suddenly become certain beyond the possibility of a doubt. The sense of certainty and revelation comes earlier than any definite belief. The definite beliefs at which mystics arrive are the result of reflection upon the inarticulate experience gained in the moment of insight”.

pesquisa no tema. Não havia, pois, outro filósofo mais indicado para tal pesquisa senão o ilustre Mestre Kant⁶⁸.

Ora, bem sabemos hoje que Kant se utilizou do conceito de *intuição* em um contexto semântico diverso, ou seja, que aparentemente negou a possibilidade de uma *intuição intelectual*, para deixar ao homem somente uma *intuição sensível*, embora o filósofo prussiano também, em outros trechos *Críticos*, trata de uma *intuição suprassensível* ou de um *entendimento intuitivo*, sobretudo na terceira *Crítica*.

Apesar das inúmeras referências de Kant ao *Misticismo*, não foi possível encontrar nenhuma análise filosófica satisfatória sobre sequer em que afinal consiste este conceito filosófico.⁶⁹ Poderíamos nos questionar, afinal, o que é o *Misticismo* ou em outros termos, em que consiste a *experiência Mística*? Essa é uma pergunta que parece desnecessária tendo-se em vista que tal conceito já parece claro por si mesmo, na medida em que se refere a alguma corrente filosófico-religiosa puramente subjetiva, anticientífica, ou simplesmente irracional e, portanto, desinteressante a Filosofia. Ao contrário do que muitos possam pensar, Kant se envolveu profundamente com este assunto, e de modo tal que segundo estudiosos, foi o envolvimento dele com esta temática que o auxiliou no amadurecimento de sua *Filosofia Crítica*.

O problema é que uma série de fatores contribuiu para que hoje o *Misticismo* tenha sofrido o que Lima Vaz chamava de um “esvaziamento semântico”, uma vez que “Decaído de sua nobre significação original, acabou por designar uma espécie de fanatismo, com forte conteúdo passional e larga dose de irracionalidade”. (VAZ, 2000,

⁶⁸ Agradeço enormemente ao Professor Ernesto Maria Giusti por toda atenção e dedicação prestadas e por iniciar-me em Kant, embora desde o princípio tenha me advertido de que Kant possuía uma concepção singular de *intuição*. Não obstante, como é muitas vezes o caso, o discípulo quer ir mais longe que o Mestre, muito provavelmente este trabalho destoe um pouco da tradição kantiana mais ortodoxa.

⁶⁹ Em uma conversa que tive a oportunidade de desfrutar com um estudioso kantiano mundialmente reconhecido tive, por um lado, uma grande satisfação de perceber sua simplicidade e solicitude, mas, ao mesmo tempo, uma grande decepção pela superficialidade com que tratou do tema do *Misticismo* em Kant. Primeiramente, deixou-se conduzir pela interpretação tendenciosa e muito comum de se pensar que Kant, em *Sonhos de um Visionário* tivesse uma opinião totalmente contrária a Swedenborg, desconsiderando as minúcias do complexo caso. A superficialidade também consiste em crer ingenuamente que este conceito já estivesse bem determinado e como se fosse um ponto filosófico pacífico. Mas este não é só um caso isolado, senão que serve para exemplificar o descaso acadêmico generalizado por este conceito filosófico tão fecundo. O próprio Kant nas inúmeras referências ao caso Swedenborg e dos *místicos* que figuram no palco da história da filosofia antiga e medieval não dedicou nenhuma obra específica sobre este tema, senão que, depois de muita insistência e encorajamento por parte de seus amigos e alunos, escreveu um ensaio filosófico considerado pré-*Crítico*, onde adota uma visão um tanto paradoxal do caso. Trata-se da obra já referida *Sonhos de um visionário* (2005).

p.09). De fato o termo fanatismo é uma grande evidência em Kant ao tratar desta temática. Apesar de Kant poder ser considerado o grande precursor da *Antropologia Filosófica* e, de acordo com nossas exposições anteriores sobre sua *Antropologia* bem como o esquema que o filósofo apresenta em sua *Lógica*, poderíamos adotar como premissa que, se o *Misticismo* ou a *Mística* não pode até agora ser considerado uma corrente reconhecidamente e legitimamente filosófica pode e deve ser reconhecido como um fato antropológico singular e não menos importante filosoficamente que outros temas. Lima Vaz é enfático em apontar isso:

A experiência mística deve ser reconhecida, portanto, como um *fato antropológico* singular, cuja singularidade só pode ser reconhecida e interpretada nos quadros de uma adequada filosofia do ser humano. Desta sorte, a essência da experiência mística não é alcançada através dos procedimentos metodológicos das ciências humanas, na medida em que estas permanecem no plano da chamada “compreensão explicativa”, que trabalha com modelos abstratos aplicáveis apenas a dados selecionados da experiência. (VAZ, 2000. p.26)

A relação da Filosofia com o *Misticismo* talvez seja tão velha quanto a própria Filosofia. São vários os exemplos: Parmênides, Heráclito, Pitágoras e os neopitagóricos, Platão e até mesmo Sócrates com seu misterioso *daimon*, os primeiros padres da igreja (gnósticos) como Orígenes, Clemente de Alexandria, Irineu de Lião, e até mesmo outros exemplos dados pelo próprio Kant como um Homero, Ossian, Orfeu, são normalmente associados ao *Misticismo*. Mas esta história vai mais longe, atingindo o período medieval e até o raiar da modernidade com Jacob Boehme, Leibniz, e até mesmo Descartes que também pode ser computado dentre eles.

Kant fora profundamente envolvido em estabelecer os limites do *entendimento* humano em uma razão pura e dedicou boa parte de seu vigor intelectual em estabelecer os limites e condições de possibilidade de uma futura ciência Metafísica. No entanto, apesar de sua tendência racionalista e sua influência cética, herdada de Hume, fato fortemente enfatizado pela tradição de leitura de recorte positivista a qual Kneller (2010) busca refutar, o filósofo prussiano demonstrava inquietude em relação a assuntos *místicos* e ditos “sobrenaturais”, mas, ao mesmo tempo, apresentava impressionante sobriedade e sensatez filosófica, isto é, buscava não se enredar no emaranhado de conceitos, aparentemente vazios e confusos de tais pensadores, utilizando como escudo infalível uma razão crítica.

Apesar de Kant dirigir uma série de *Críticas* à metafísica de sua época talvez até mesmo se utilizando da figura do *místico* sueco como um bode expiatório, o filósofo fora fortemente influenciado pelo *Misticismo* cristão, de modo mais preciso por uma corrente protestante conhecida como o Pietismo (*pietas dei*). O fato de que muitos têm Kant como um grande expoente do racionalismo crítico, do iluminismo filosófico, e isso é muito compreensível, tendo-se em conta que o filósofo elaborou um extenso e intricado sistema filosófico guiado por um espírito crítico, capaz de instigar cada vez mais estudiosos até hoje. No entanto, justamente devido a influência e os resquícios das tradições filosóficas positivistas e racionalistas contemporâneas é que se parece totalmente contraditório se conceber dentro da filosofia crítica e transcendental kantiana um *corpus mysticum*. Como Goethe diria:

Toda mística implica transcendência e separação em relação a um objeto qualquer que se acredita ter deixado para traz. Quanto maior e mais significativo é o que se recusa, tanto mais ricas são as produções dos *místicos* (...) O misticismo é a escolástica do coração, a dialética do sentimento. (GOETHE, 2003, p .12-13)

Nossa compreensão acerca da *mística* é muito próxima a de Rudolf Otto, e que talvez o próprio Kant não tivesse total compreensão, ou seja, que a experiência mística ou o *Misticismo*, está intimamente ligado à legítima experiência religiosa, ao *Mysterium Tremendum et Fascinosum*, em termos kantianos, experiência mística deve ser compreendida como correspondendo ao esfera da experiência estética do *belo*, mas principalmente do *sublime*, do *misterioso* muito próximo ao *Noumenon* kantiano. Apresentaremos agora o intrincado contexto em que surge muitas das discussões que influenciaram o interesse de Kant no *fenômeno entusiasta* e no *Misticismo*.

4.2A apologia kantiana da sensibilidade: Kant entre o iluminismo, o entusiasmo e a Schwärmerei

Buscaremos apresentar neste tópico algumas exposições que podem fornecer um valioso material filosófico para nossa análise acerca da relação de Kant e o *Misticismo*. De modo específico, trataremos de algumas discussões envolvendo o surgimento do iluminismo alemão que se desenvolvem paralelamente aos dilemas do *Romantismo* e da *Schwärmerei*. Traremos à discussão estudiosos como Jane Kneller (2007), Martin Baigorria (2014), e Joasinho Beckenkamp (2001).

Como buscaremos apresentar neste tópico, as polêmicas discussões filosóficas acerca do *entusiasmo* e do fenômeno da *Schwärmerei*, em pleno advento iluminista, formam o enredo histórico-filosófico no qual se desenvolve o drama ou talvez, o suspense kantiano com o tema do *Misticismo*. No entanto, sequer pensar a possibilidade de aproximar Kant ao *Romantismo* e ao *Misticismo*, sem dúvida continuará trazendo certos constrangimentos para os estudiosos mais ortodoxos, uma vez que esses críticos “costumam ver Kant como o último grande defensor dos valores iluministas da era moderna da filosofia, enquanto vêem o *Romantismo* como uma corrente reacionária e contrailuminista que expressa tendências irracionistas e forças cujos objetivos são a execração do espírito de liberdade e igualdade.” (KNELLER, 2010, p.30).

A dificuldade maior que parece surgir ao se conceber um Kant *Romântico*, além das questões conceituais históricas, defende Kneller (2010), se deve à tendência de se classificar o *Romantismo* como “um *Misticismo* irracional de herdeiros estranhos”⁷⁰ (KNELLER, 2010, p.09). Ora, diante do cenário em que se encontra a Filosofia acadêmica atual, ou seja, uma Filosofia, de modo geral, fortemente influenciada pelo *Materialismo*, pelo *Positivismo Lógico* pela *Filosofia Analítica* e pelo *Ceticismo*, não é de se surpreender que correntes filosóficas que destoem da tradição vigente, como é o caso do *Romantismo* e do *Misticismo*, sejam jogadas no mesmo balaio.

No entanto, se analisarmos o caso mais de perto e nos despirmos dos nossos preconceitos filosóficos, poderíamos dizer que “há uma continuidade substancial entre os valores iluministas do empreendimento crítico kantiano e os valores do início do *Romantismo Alemão*” (KNELLER, 2007, p.13). E é neste sentido que Baigorria (2014) apresenta uma importante contribuição para o nosso trabalho, na medida em que apresenta elementos filosóficos para se compreender o contexto filosófico em que se desenvolvem paralelamente o Iluminismo alemão e os dilemas da *Schwärmerei* – um grande e complexo fenômeno cultural, literário e filosófico que influenciou diretamente o posicionamento de Kant acerca do *Misticismo*.

As discussões que envolvem o fenômeno entusiasta e do *Aufklärung* tem alguns expoentes os quais podemos destacar Johann Gottfried Herder (1744 – 1803), aluno de Kant do ano 1762 a 1764; Christoph Martin Wieland (1733 – 1813), grande crítico dos

⁷⁰ A autora apresenta sua tese de que o eixo central das discussões envolvendo o racionalismo crítico, o romantismo e o misticismo é o conceito de imaginação.

filósofos de sangue frio, dentre os quais poderíamos computar Christian Wolff, o antigo mestre de Kant e Gotthold Ephraim Lessing (1729 – 1781) um dos maiores expoentes do iluminismo alemão e Johann Georg Hamann (1730 – 1788) um grande expoente do contra-iluminismo alemão e que também fora aluno de Kant.

Todos esses ilustres personagens, dentre outros, tiveram um contato direto ou indireto com Kant e se envolveram nas discussões acerca do próprio sentido do esclarecimento (*Aufklärung*), que figurava nas páginas do *Berliner Monatschrift*, e que teria como pano de fundo o embate entre os ideais românticos, o *Iluminismo* e o *Misticismo* protestante. A proximidade entre o *Enthusiasmus* e a *Schwärmerei* seria evidenciada pelo status negativo que obtiveram certas correntes místicas do século XVII e XVIII, evidenciada pela discussão de Lutero com os *Anabatistas*. Mas, ao mesmo tempo:

A forte carga negativa do termo “*Schwärmerei*” deixava, por sua vez, transluzir toda uma série de conotações quase sempre associadas negativamente às distintas representações da ordem social. Boa parte das implicações mais controversas do fenômeno entusiasta girava, assim, em torno das conotações pejorativas e estigmatizadoras imantadas pelo termo luterano: proveniente do verbo “*schwärmen*” (enxamear), a palavra evocava o zumbido insistente de um enxame de abelhas ou de uma matilha de cães afastada de sua casa. Ou, em outros termos: uma imagem amorfa da comunidade, entregue a um estado de excitação e ebulição contínua, oposta por definição a toda ideia de ordem estabelecida (BAIGORRIA, 2014, p.61) [Grifos nossos]

E nesse contexto de fervor intelectual que, segundo Beckenkamp (2001), no pós-kantismo a voz de Kant seria novamente ouvida no final do século XVIII, com vigor renovado, tanto por idealistas quanto românticos que reivindicariam uma “nova mitologia da razão”. Este projeto filosófico marcaria a retomada da exigência kantiana de que todo conceito do *entendimento* ou ideia da razão tenha uma referência sensível, que sejam aplicadas à *intuição*, em outros termos, que haja uma “exemplificação e sensificação das idéias”, racionalizando o senso comum e sensibilizando os filósofos. Essa nova ética, concebida também como uma nova religião sensível, seria comum tanto ao povo quanto aos filósofos, reabilitando a imaginação e o simbolismo a serviço de uma razão iluminada e de um ideal cosmopolita. Assim, “a metafísica futura seria, portanto, um desenvolvimento sistemático das idéias da razão, das quais Kant teria tocado apenas a de Deus e a de imortalidade, propostas nos mencionados postulados práticos.” (BECKENKAMP, 2001, p.01).

Nesse mesmo sentido, a argumentação de Baigorría (2014) parece corroborar com a análise de Beckenkamp (2001) acerca contexto em questão, tanto no advento do iluminismo alemão, quanto no pós-kantismo, no que tange a preocupação eminente:

A “ilustração” era entendida como uma educação do público (Publikum, Öffentlichkeit): uma propedêutica para a participação no debate social, que pudesse, por sua vez, tomar distância da superstição religiosa por meio do cultivo da razão e o bom gosto. Um de seus objetivos fundamentais era assim expandir tais princípios mais além dos limites do mundo acadêmico, buscando a atenção do público e os grupos sociais não cultivados. (BAIGORRIA, 2014, p.60).

Este movimento cultural e filosófico que, na época de Kant, serviu de meio para a divulgação dos ideais de *esclarecimento*, conhecido também como a *Popularphilosophie*, “representava a contraparte da ilustração francesa”⁷¹ encabeçada por Voltaire (1694-1778), Jean le Rond d’Alembert (1717-1783), e Denis Diderot (1713-1784). Ainda nos finais do século XVII, surge o *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde*, editado por Moritz e Pockel e apoiado por grandes representantes do iluminismo alemão que tiveram um contato direto com Kant: Moses Mendelssohn e o “médico-filósofo” Marcuz Herz (BAIGORRIA, 2014, p.60). Com o olhar cada vez mais atento de pensadores e médicos preocupados com a problemática cada vez mais crescente de ‘*delírios entusiastas*’, “aqueles que se declaravam possuidores de uma revelação divina, começavam assim a ser vistos como “casos”, pertencentes ao âmbito da medicina (a teoria da bílis negra exposta entre outros por Henry More e Meric de Casaubon)”⁷² (BAIGORRIA, 2014, p.61). A revista, segundo o estudioso, tinha como objetivo analisar de modo neutro, ou seja, sem as conotações morais e místico-religiosas, os distintos casos de assassinato, suicídio, acessos hipocondríacos muito frequentes, visões, sonhos, falsas profecias e todo um conjunto de fenômenos psicossociais da época que atingia tanto a classes menos favorecidas quanto a elite culta a que Kant pertencia. Os casos mais inusitados eram trimestralmente analisados: “Um homem que tinha acesso a data exata de sua morte, uma mulher que via em estado de repouso as situações violentas nas quais teria morrido seu marido, etc.” (BAIGORRIA, 2014, p.62)

⁷¹ “Surgido durante a regência do ilustrado Federico II (1712 - 1786), seus centros principais eram Berlin e a universidade de Göttingen, dirigida por Gerlach A. Münchhausen (1688 - 1770). Entre seus membros principais se destacava Johann. E Biester (1749-1816), Johann A. Eberhard (1739-1809), Friedrich Nicolai (1733 - 1811)” (BAIGORRIA, 2014, p.59).

⁷² Uma análise etimológica breve já sugere a relação necessária entre a *Melancholia* e a teoria da bílis negra uma vez que o termo vem do grego “μελαγχολία”, formado de “μέλας” (negro) e “χολή” “bilis”.

Toda uma série de casos deveriam ser analisados minuciosamente dado a natureza complexa de tais fenômenos que muitas vezes envolviam superstições, crenças populares, milagres, rituais, profecias que se situavam na linha tênue entre a realidade e a ilusão, o supracensível e a loucura.

No entanto a relação de Kant com tais fenômenos místicos, entusiásticos e muitas vezes psiquiátricos e as polêmicas discussões acerca do próprio significado e escopo do *Esclarecimento* não são restritas somente ao pós-kantismo, uma vez que ecoam dentro da própria *Filosofia Crítica*. Como veremos mais adiante, ao observarmos o estilo de escrita kantiano, bem como referências explícitas, se poderia compreender a admiração de Kant pelos “poetas românticos” e “pessoas de gosto”, explícita em sua *Antropologia*, ou seja, a admiração de Kant pelo *gênio* filosófico e literário. E é acerca desta temática que concluiremos este tópico, apresentando a *Apologia kantiana da sensibilidade*. Mas, antes, tratemos de alguns elementos propedêuticos a esta temática antropológica e epistemológica em Kant.

Retomando alguns elementos apresentados ainda no primeiro capítulo de nosso trabalho, em sua primeira *Crítica*, Kant já apresenta uma *estética transcendental* no cerne de sua dita *Doutrina Transcendental dos Elementos*, mas, ao mesmo, tempo deixa o leitor entregue à obscuridade acerca de como se daria a aplicação efetiva dessa *estética transcendental* em seu sistema filosófico e de qual seria o escopo de tais concepções estéticas em sua Filosofia⁷³. Para Kant, um conhecimento legítimo só é possível mediante a atividade complementar entre faculdades opostas, a saber, *entendimento* e *sensibilidade*. O *entendimento* de modo geral possui um aspecto ativo (*facultas*), conceitual, abstrato, esquemático e em grande medida teórico. A *sensibilidade*, por sua vez, se apresenta como uma passividade representacional (*receptivitas*) e tem como características gerais a imediaticidade (*intuições*), a singularidade e particularidade referente aos objetos, etc.

⁷³ Apesar de Kant na primeira *Crítica* ter deixado claro seu interesse em desenvolver uma *estética transcendental*, muito provavelmente fundamentado em Baumgarten e Shaftesbury, até agora não temos nenhuma referência de estudiosos de Kant que tenham identificado em que medida sua “*estética transcendental*” tem relação com suas observações acerca do sentimento do belo e do sublime, na terceira crítica. Por outro lado, o conceito de imaginação também parece ser um tema pouco explorado e não pouco problemático. Seria necessário uma atenção especial, sobretudo acerca da questão que esta ocuparia no esquematismo transcendental, seu aspecto meramente passivo e “inferior” ao ser contrastado com o *entendimento*, seu aspecto obscuro, a saber, sua relação com o que Kant chama em sua *Antropologia* de “representações obscuras.”

Apesar de Kant apresentar sua obra que coroa a trilogia *Crítica* somente depois de vários anos após a publicação da primeira, já possuía uma concepção estética em gestação, inspirada por Baumgarten, pela *Carta sobre o Entusiasmo* de Shaftesbury e, de modo muito notável, pela leitura de *Emílio* de Rousseau, cujo impacto foi capaz de assombrar a vizinhança do Filósofo ao renunciar à sua caminhada verpertina, “*a priori*”.

Pois bem, vamos direto ao assunto apresentando o exemplo talvez mais notável da influência de um *Romantismo* em gestação em um espírito *Crítico* e uma chave de interpretação para a posição de Kant a respeito de temas que circundam tanto o *Romantismo* quanto o *Misticismo* e que toca a concepção kantiana singular de esclarecimento: a chave é fornecida em sua *Antropologia*, quando Kant, se utilizando de seu talento simbólico e didático⁷⁴, apresenta uma “*Apologia da sensibilidade*”.

O Filósofo apresenta uma analogia que, além de permitir compreender sua própria teoria do conhecimento, nos dá uma chave de interpretação para o que se poderia chamar de “*visão romântica de mundo*”, “*sensibilidade romântica*”, e ao que o próprio filósofo concebe por um “*Misticismo da razão*”. Mas, antes, é necessário retomar alguns elementos fundamentais de sua concepção de *conhecimento*. Ora, pois, a analogia consiste em apresentar o *entendimento* como o *Senhor*, o legislador, e a *sensibilidade* é como a *Senhora*:

Todos demonstram total respeito para com o *entendimento*, como também já o mostra sua denominação de faculdade superior de conhecimento; (...)A *sensibilidade*, porém, tem má fama. Fala-se muito mal dela, por exemplo: 1) que confunde a faculdade de representação; 2) que é presunçosa, teimosa, e difícil de dominar como senhora, quando só devia ser servidora do *entendimento*; 3) que até mesmo engana, e com ela toda cautela é pouca. – Mas, por outro lado, não lhe faltam encomiastas, principalmente entre poetas e pessoas de gosto, que não apenas enaltecem, como sendo um mérito, a sensibilização dos conceitos do *entendimento*, mas também colocam justamente nisso, e em que os conceitos não sejam decompostos com tão metucioso cuidado em suas partes integrantes, a expressividade (a abundância de pensamento) ou a ênfase (reiteração) da linguagem e a luminosidade (clareza na consciência) das representações, e declaram precisamente a simplicidade do *entendimento* como indigência. Não necessitamos aqui de nenhum panegirista, mas apenas de um advogado que refute o acusador. (KANT, 2006, §8, p.43)

⁷⁴Segundo Ricardo Terra (1995), era uma preocupação constante em suas aulas de Antropologia, que suas aulas fossem atraentes e divertidas, e que seus alunos pudessem se utilizar desses conhecimentos antropológicos em sua vida cotidiana. Isso de fato tinham seus efeitos benéficos, pois, ao contrário do que possa parecer ao leitor que precocemente se defronta com a *Crítica da Razão Pura*, suas aulas de Antropologia cativavam muito aos alunos.

Obviamente, neste caso, o próprio Kant assume o papel de advogado da *sensibilidade*, o qual irá refutar, uma a uma, todas as falsas acusações feitas a ela. Ora, a chave de leitura que Kant nos fornece neste contexto consiste na harmoniosa relação entre ambas as faculdades do espírito. O *entendimento* deve dominar sem, contudo, debilitar a *sensibilidade*. Se o *entendimento* extrapola seus limites meramente discursivos, lógicos e formais, pode se tornar um tirano, um político ou líder religioso demagogo e prolixo, caindo em conceitos vazios. Se a *sensibilidade* passa a querer dominar e extrapola seus limites representacionais, acaba se tornando a “louca da casa”, uma megera, ou a plebe sanguinária que se revolta contra seu líder político.

Se temas como Deus, imortalidade da alma, origem do universo, Bem e Mal, comunicação com *espíritos*, sonhos lúcidos, são metafisicamente desafiadores, Kant nos mostra que é possível tratá-los filosoficamente e antropologicamente. Mas, negar absolutamente a possibilidade de tais fenômenos e ditas faculdades antes mesmo de investigar, bem como crer cegamente em tais relatos, pode nos conduzir a um terreno obscuro por interesseiros charlatães e entusiastas sinceros.

Kant não via nenhum problema nas convicções subjetivas, uma vez que como vimos no tópico anterior, concede à *fé* um papel especial em sua filosofia prática, desde que observadas certas condições. O material intuitivo fornecido pela “senhora *Sensibilidade*”, se utilizado corretamente, será um ótimo aliado na tarefa por vezes árdua do conhecimento. Porém, se mal utilizado, pode seduzir e levar ao *desvario*. Conforme se dá esse processo de associação ou relação entre o material intuitivo (*sensibilidade*) e o conceitual (*entendimento*) é que se pode distinguir o *gênio* e *desvario*. Dito em outras palavras, a linha que separa a genialidade e a loucura é muito tênue e depende justamente da correta utilização de ambas faculdades. Cito Kant:

Mas como os poetas chegaram a se considerar também *entusiastas* (ou *possessos*) e adivinhos (*vates*) e a se gabar de ter inspirações em seus impulsos poéticos (*furor poeticus*), isso só pode se explicar assim: o poeta não executa com ócio o trabalho encomendado, como o orador em prosa, mas tem de se apegar ao momento favorável em que surge para ele a disposição interna dos sentidos, no qual lhe afluem espontaneamente imagens e sentimentos vivazes e enérgicos, e ele se comporta como que apenas passivamente; pois é também uma observação antiga a de que ao gênio está mesclada certa dose de loucura. (KANT, 2009, §36, p.86)

Justo pela natureza receptiva e, como vimos anteriormente, obscura⁷⁵ da sensibilidade é que muitos temem se entregar aos seus encantos. Ora, as questões que nos restam deste tópico e que não temos ainda uma expectativa de respondê-las satisfatoriamente são: 1) Como poderíamos pensar em uma estética kantiana no seio de sua teoria do conhecimento? 2) Seria possível e sensato pensar Kant como um defensor dos ideais *Românticos* diante do posicionamento *Racionalista* a ele atribuído?

Sem dúvida que Kant não é *arquétipo* do filósofo romântico, muito embora tenhamos vários motivos para crer que muitas motivações estéticas de Kant em sua trilogia *Crítica* tenham sido influenciadas fortemente pelo *Romantismo*. Apesar do rechaço que pode causar a alguns eruditos estudiosos de Kant, como aponta Kneller (2010), o filósofo não se mostrava como um antípoda ao que hoje podemos chamar de *Romantismo*, ou “visão romântica de mundo”. Pelo contrário, como vimos se coloca como “o advogado da *sensibilidade*”. Diante do exposto, passemos agora para uma análise específica da relação de Kant com o *Misticismo*: o caso de Swedenborg.

4.3O caso Swedenborg

Para termos uma visão total do posicionamento filosófico de Kant em relação ao *Misticismo* é necessário, primeiramente, ter uma clara noção do objeto em questão ou, ao menos, admitir a indeterminação conceitual de tal objeto, tarefa à qual buscamos realizar no primeiro tópico deste último capítulo. Além disso, é necessário distinguir entre, por um lado, a visão geral de Kant a respeito do *Misticismo* e, por outro, a visão particular de Kant a respeito de Swedenborg, para então podermos buscar a síntese conceitual.

As discussões e opiniões filosóficas acerca deste tema são tantas, mas, apesar das incessantes e massivas pesquisas envolvendo o nome do ilustre filósofo, não se conseguiu até hoje decifrar as sinceras intenções *Críticas* e *Transcendentais* de Kant. Isso, talvez, justamente pela incompreensão de que há no autor um *gênio* desconhecido, ou seja, um espírito crítico e, ao mesmo tempo, as inquietações de um filósofo cristão *pietista*. Para aqueles que tendem a tratar desse tema como assunto pacífico, tal como destaca Soromenho-Marques (2004), é importante recordar que,

Já em 1758 surpreendemos, numa carta a Charlotte von Knobloch, a "impaciência" (*Sehnsucht*) de Kant relativamente ao iminente aparecimento em Londres do último livro dos Arcana coelestia de Swedenborg.⁶ Isso

⁷⁵ Cf. o tópico (3.2.3) deste trabalho.

significa que o pensador alemão teve, pelo menos, oito anos consecutivos de familiaridade com as obras do visionário escandinavo antes da redacção do seu demolidor ensaio de 1766.” (S-MARQUES, 2004, p.69).

Apesar de ser considerado um texto pré-*Crítico*⁷⁶, ou seja, publicado antes da *Crítica da razão pura*, e de sua *Dissertação Inaugural*, há quem considere *Sonhos de um visionário*⁷⁷, um texto importante para se compreender o posicionamento crítico de Kant. Segundo Palmquist (2000),

(...) longe de uma obra ‘pré-crítica’, [esta obra] contém todos os elementos essenciais do método *crítico* e que o único elemento chave do pensamento maduro de Kant que está ausente, a saber, o notário *insight* copernicano, está de fato presente nos trabalhos de Swedenborg, cujas ideias Kant critica [esta obra]. (PALMQUIST, 2000, p. 298)

Neste ensaio, Kant brinda o leitor com seu talento crítico, analisando um tema polêmico, inquietador e metafísico: A possibilidade de existência e contato com os “*espíritos*”.

Dentre os motivos que o teriam levado a escrever o ensaio, poderíamos apontar alguns. Teriam chegado a Kant, por meio de pessoas de caráter confiável e amigos, relatos inquietadores acerca de um emblemático e ilustre *místico* sueco que, segundo as narrativas deixavam claro, era dotado de talentos ou faculdades *suprassensíveis*, ou seja, um tanto quanto desafiadoras, para não dizer absurdas, a uma razão crítica. Segundo inúmeros relatos, o dito *místico* era tomado por visões avassaladoras, nas quais ele poderia se comunicar com espíritos ou seria capaz de ver claramente fenômenos ocorrendo a distâncias inconcebíveis à faculdade da visão humana comum.

A enigmática personalidade do *místico* sueco Emmanuel Swedenborg acaba por tirar o sono do nosso Filósofo, sobretudo com os casos de clarividência e mediunidade atribuídos a ele cujos relatos chegavam a Kant por correspondência⁷⁸. Segundo testemunhas oculares, o mesmo foi capaz de ver e relatar detalhes de um incêndio que ocorrera em Estocolmo, sua cidade natal, mesmo estando a léguas de distância. Caso este, confirmado posteriormente por Kant mediante notícias jornalísticas. Somado a isso, o *místico* era supostamente capaz de se comunicar com *espíritos* e, de acordo com a

⁷⁶ Cf. (2.2) deste trabalho. Há que considerar nesse contexto que a própria distinção entre pré-crítico e Crítico é problemática.

⁷⁷ KANT, I. *Escritos pré-críticos*. São Paulo: Ed. Unesp, 2005.

⁷⁸ Cf. Anexo I.

necessidade do caso, era capaz de solucionar problemas familiares que envolviam estas personalidades defuntas. Se não bastasse isso, o sueco teria recebido assombradamente de um desses mensageiros, a missão de revelar os *arcanos*⁷⁹ contidos na Bíblia Sagrada. Para termos um material mais concreto para análise, recorramos à exposição apresentada logo introdução da obra *Arcana Celeste e Apocalipse revelado*⁸⁰ onde se encontra a narrativa na íntegra:

A origem de sua convicção, ao que parece, remonta ao mês de Abril de 1745, quando te lugar uma insólita experiência: enquanto ceia desacompanhado no refeitório da hospedaria onde se aloja, repentinamente apercebe-se que o aposento rapidamente se obscurece, ao mesmo tempo que um espectro, que lhe dirige a palavra, toma forma ante seus olhos. Logo o aposento volta a iluminar-se e Swedenborg, muito perturbado, retira-se para seu quarto. Mas ali, um pouco mais tarde, a visão se repete: apresenta-se perante ele um espírito, que lhe diz haver a necessidade de que um ser humano sirva de instrumento para que Deus faça chegar aos homens uma nova revelação, tal como antes havia acontecido com os videntes do antigo testamento. Esta experiência, a mais importante assim como outras semelhantes, estão narradas em seus “Diários de Sonhos” e “Diário de Viagens”. Durante os anos imediatamente posteriores aos fatos mencionados, Swedenborg estuda intensa e profundamente a Bíblia – sobre a qual escreve uma longa série de artigos – e prepara um extenso “índice bíblico”. A fim de poder ler os textos sagrados em seus idiomas originais, aperfeiçoa seus conhecimentos das línguas grega e hebraica e, posteriormente, faz novas traduções do Antigo e do Novo Testamentos. (SWEDENBORG, 1989, p.06).

A popularidade do *místico* se acentuou sobretudo com sua obra *Mistérios Celestiais* (*Arcana Coelestia*), cujo volume completo teria aproximadamente 7.000 páginas. Kant adquiriu e se propôs a investigá-la profundamente, culminando em seu ensaio de 1766.

Ora, é de se imaginar o espanto de um filósofo de calibre como o de Kant, ao se defrontar com um caso tão singular. Diante de todo o exposto ao longo desse trabalho, poderíamos até imaginar a cena de Kant colocando todas suas ferramentas conceituais para análise desses fenômenos tão desconcertantes, cujas questões não poderiam escapar à reflexão: Como diferenciar uma *Quimera* de uma visão legítima (uma representação muito próxima a uma *intuição pura*)? Como diferenciar um *fenômeno transcendental*, uma ilusão coordenada dos sentidos, de um simples charlatanismo? Segundo S-Marques,

A intenção de Kant, todavia, não é a de rotular Swedenborg com um qualquer anátema de insanidade. O que lhe interessa é compreender aquilo que torna o pensador sueco num caso interessante, em que medida se pode retirar das suas visões ensinamentos com algum valor e repercussão universais. Será por essa via que Kant estabelece o parentesco que constitui a chave hermenêutica do

⁷⁹Mistérios. A Sabedoria que teria sido ocultada na linguagem simbólica dos textos sagrados.

⁸⁰ Da qual obtivemos somente acesso a um extrato dessas obras que leva o mesmo nome. Cf. (1989).

seu texto. E verdade, ao ponto de poder ser objecto de ironia, que Swedenborg não nos dá outra demonstração acerca da sua frequente transição entre o mundo material e o espiritual, para além do entusiasmo e da convicção subjectiva das suas narrativas. (S-MARQUES, 2004, p.70)

Para compreendermos melhor qual seria o posicionamento filosófico de Kant a respeito, é necessário adentrarmos em seu ensaio. No entanto, tal tarefa não parece simples, pois, como o próprio autor deixa a entender, poucos leitores teriam a perspicácia de compreender o sentido e a utilidade filosófica de tal ensaio. As questões que se apresentam logo no início de seu texto apontam para o gênio filosófico *sui generis* de Kant:

Qual o filósofo que, entre as afirmações de um testemunho ocular racional e firmemente convicto e a resistência interior de uma dúvida insuplantável, não fez já as vezes da mais simplória das figuras que se possa representar? Deve ele negar completamente a correção de todas essas manifestações de *espíritos*? Que razões pode aduzir para refutá-las? Deve ele admitir como provável mesma que seja uma única destas histórias? Quão importante seria uma tal admissão e que consequências incríveis se antevêm, se pudesse ser pressuposto como demonstrado ainda que apenas um acontecimento destes! (...) Por certo resto ainda um terceiro caso, a saber, não se misturar com questões indiscretas e ociosas deste tipo e ater-se ao útil. Como no entanto, esta recomendação é razoável, ela foi em todos os tempos rejeitada majoritariamente por eruditos sérios. Uma vez que é um preconceito tão tolo não acreditar sem fundamento em nada do muito que é narrado como alguma aparência de verdade quanto acreditar sem prova em tudo aquilo que o boato comum diz, assim o autor deste escrito deixou-se arrastar em parte pelo último preconceito, para se desviar do primeiro. (KANT, II 318, 2005, p.144)

O Filósofo confessa que ao longo de seu contato com o caso Swedenborg, se viu compelido a acreditar em tais relatos, apesar da forte resistência interior do gênio humano sussurrando em seus ouvidos. Aqui, a *razão* encontra seus limites, pois, se vê na corda bamba entre a *inocência filosófica* e um *ceticismo corrompido*. Dito em outras palavras, é justamente diante do embate dialético entre o *dogmatismo metafísico* de Wolff e seus sequazes leibnizianos e o *empirismo cético* de Hume que Kant gestou sua *Filosofia Crítica*. Mas poderíamos nos perguntar, afinal, diante desse cenário, será que o *Misticismo* teve o seu devido reconhecimento no pensamento de Kant? Obviamente, Kant se vê em uma aporia da razão especulativa, mas crer que seu posicionamento é condicionado por motivos puramente objetivos seria uma tremenda ingenuidade. Nesse sentido,

A opinião expressada pelo editor de Swedenborg, Dr. J. F. Immanuel Tafel, da universidade de Tübingen, (...) é a de que Kant temia ser ridicularizado dentre seus colegas filósofos que o levou a tomar uma atitude tão insignificante acerca de um autor que na realidade o impressionou de modo tão profundo e

duradouro, fato que parece corroborado pelas passagens citadas por Tafel das cartas de Kant a Moses Mendelssohn.⁸¹

Quão embaraçoso seria para um estudioso que busca penosamente um lugar ao sol acadêmico se envolver com questões que aos olhos dos críticos e ilustres eruditos soaria como irrelevantes ou, mais que isso, meras extravagâncias ou *desvarios*? Quais os fundamentos seguros e qual a posição que devemos ter diante de fenômenos que desafiam nosso *entendimento*? Devemos aceitar tais relatos *místicos* ou nos utilizarmos do escudo aparentemente indestrutível de um ceticismo empirista? É necessário tomar um cuidado especial para não tecermos nenhuma conclusão apressada.

Apesar das duras *Críticas* dirigidas ao sueco, Kant apresenta-se favorável ao *Misticismo*, em relação às sentenças oraculares, e especialmente ao *Daimon* socrático, que, apesar de toda insânia que aparenta, seus juízos morais são corretos. Ao desenvolver a sua *Filosofia Crítica e Transcendental*, portanto, sua crítica a Metafísica de Leibniz professada por seu superado mestre Christian Wolff, Kant ao mesmo tempo se envolve com o tema do *Misticismo* e, a partir da investigação dos *fenômenos místicos* de Swedenborg e de sua leitura é que Kant desenvolve a sua trilogia *Crítica*. Até mesmo sua *Dissertação Inaugural*, que é tomada como marco para o início da empreitada *Crítica* segundo Sewall, além do próprio professor Heinze neste momento citado por ele, é “a verdadeira e suficiente evidência da influência de Swedenborg em Kant” (KANT, 1900, p.161). Admitir que de fato houve essa influência não é algo absurdo. No entanto, crer que Kant tem um posicionamento totalmente favorável é ir contra os fatos, uma vez que o autor adota uma posição extremamente paradoxal a respeito, se referindo várias vezes ao caso, direta e indiretamente. Para se ter um exemplo mais concreto, na *Antropologia*, ao tratar da faculdade da imaginação, afirmava que: “A originalidade (produção não imitada) da imaginação, se concorda com os conceitos, chama-se *gênio*; se não concorda,

⁸¹ [Tradução nossa]. “The opinion expressed by Swedenborg's editor, Dr. J. F. Immanuel Tafel, of the University of Tübingen, in the *Sammlung von Urkunden*, z'v., 233, that it was Kant's fear of ridicule among his philosophical colleagues that led him to affect so trifling an attitude toward an author who had in reality deeply and lastingly impressed him, seems to be borne out by the by the passages quoted by Tafel from Kant's letter to Moses Mendelssohn”. Neste trecho Kant faz uma confissão esclarecedora a Mendelssohn: “As a matter of fact it would be difficult for me to conceive of a method of so clothing my thoughts that I shall not subject myself to ridicule. It seemed to me the wisest course to take advantage of others and first do the ridiculing myself ; and in this I have been perfectly frank since the attitude of my own mind is inconsistent and, so far as these stories are concerned, I cannot help having a slight inclination for things of this kind, and indeed, as regards their reasonableness, I cannot help cherishing an opinion that there is some validity in these experiences in spite of all the absurdities involved in the stories about them, and the crazy and unintelligible ideas which deprive them of their real value.” (KANT, 1900, AP.IV, p???)

*desvario*⁸².” (KANT, 2006, p.71). Ora, o filósofo não estaria indiretamente recordando a inquietante figura de Swedenborg? Mas tratemos de um exemplo mais direto, já mencionando no capítulo anterior, como quando trata da faculdade de *designação* e afirma que “considerar os fenômenos reais do mundo, presentes aos sentidos, como meros *símbolos* de um mundo inteligível escondido por detrás deles (como Swedenborg), é *desvario*”. (KANT, 2009, p.90).

Ora, sendo assim, como poderíamos interpretar adequadamente a posição de Kant em relação ao *Misticismo*, seria generalizada ou aplicada somente ao caso de Swedenborg? Se é justa a acusação de Kant ao *místico* sueco de “entusiasmo *místico*”, ou “*desvario*” (*schwärmerei*) e se são totalmente descabidas tais ditas experiências místicas, por que Kant, apesar do tempo expendido na investigação filosófica deste caso e temas de equivalente teor metafísico e *místico*, não conseguiu dar um diagnóstico ligeiro e preciso?

Poderíamos concordar com Soromenho-Marques (2004) quando afirma que Kant se utiliza do *místico* sueco para por à prova nossas pretensões metafísicas e, portanto, criticar indiretamente ou diretamente a metafísica de sua época. No entanto, para compreendermos melhor o posicionamento kantiano a esse respeito, seria sensato também investigar a que público Kant estava escrevendo essa obra (*Sonhos de um Visionário*) e, como sugere Palmquist, buscar interpretar seus argumentos particulares com vistas à sua *totalidade* sistemática.

Contudo, será que esse visionário, que esse contemplador de *espíritos*, que esse “sonhador da sensação”, está sozinho na produção de asserções de legitimidade duvidosa? A resposta de Kant coloca o dedo na ferida das insuficiências metafísicas. Na verdade, quais são os fundamentos que alicerçam a frequente transição que os pensadores metafísicos efetuam do domínio da lógica para o plano da existência? Será que a coerência das proposições e a correta articulação entre as premissas e a conclusão num silogismo qualquer são razão suficiente para alargarmos as fronteiras do nosso conhecimento? Será que o *visionário* não seria próximo ao *metafísico*?

Desde o início, não podemos negar que Kant tinha interesse no *Misticismo*. Muito pelo contrário, apresentava profunda inquietação e interesse no caso Swedenborg, como prova as cartas a *Charlotte von Knobloch*.⁸³ Mas, mesmo que admitamos que de fato o

⁸²*Schwärmerei*.

⁸³ Cf. Anexo I.

Kant ainda não plenamente *Crítico* tenha se envolvido profundamente com o tema e que posteriormente mudou completamente sua visão a respeito – que é a opinião tradicional –, como negar que o próprio Kant *Crítico* tenha se formado a partir desses dilemas morais e metafísicos?

Segundo Palmquist, apesar da evidente crítica que Kant apresenta ao caso de Swedenborg, faz-se necessário uma precaução diante da forte tendência acadêmica atual diante do caso, uma vez que “a crítica notável de Kant a partir do seu contato com as visões místicas em *Sonhos de um visionário* tornou fácil para muitos eruditos kantianos equivocarem-se a respeito de sua verdadeira atitude acerca do *Misticismo* em geral e Swedenborg em particular”.⁸⁴ Ao contrário do que se poderia supor, a posição de Kant com Swedenborg não é clara nem unívoca, pois “é muito antes o caráter ambíguo da relação de Kant com Swedenborg que importa filosoficamente, enquanto tal: para a própria definição da filosofia crítica.” (MENARD, 1997, p.82). Elucidar dentro do intrincado sistema filosófico kantiano tais problemáticas seria compreender Kant mais do que ele mesmo foi capaz.

Menard aponta para algumas das evidências do impacto de Swedenborg sobre a formulação estrutural da primeira *Crítica*: “A teoria crítica da modalidade”, a categoria da *possibilidade* e *impossibilidade*, a categoria de *realidade*, o conceito puro do *entendimento* de substância, uma suposta faculdade de intuir ou prever o futuro, dentre outras. No entanto, se já não bastasse tamanha ousadia filosófica, a autora sentiu a necessidade e ir mais longe ao dizer que “o próprio plano e a organização da primeira *Crítica*, com a constituição de objetos reais para o conhecimento, devem ser compreendidos como opostos aos pensamentos delirantes sobre a idéia de mundo.” (MENARD, 1997, p.10)

Assim também, ainda na primeira *Crítica*, mais especificamente na *Analítica Transcendental*, estaria contrapondo uma “negação determinante” ou o conflito real (*realer Widerstreit*), “que caracteriza a estrutura dos objetos existentes tais como podem ser conhecidos pelo *entendimento*, ao conflito dialético [*dialektischer Widerstreit*]”, apresentado na Dialética Transcendental “que alimenta os combates sem fim da razão consigo mesma, tomando erroneamente por conhecimentos seus raciocínios sobre o

⁸⁴ PALMQUIST, 2000, APII, p.???

mundo”.⁸⁵Estes novos horizontes de interpretação apresentados pela pesquisadora - bem como de todos os pesquisadores que trouxemos em cena - por mais ousados e extravagantes que pareçam à primeira vista, nos chama a atenção para um fato essencial: A importância de se reler Kant e seu embate com o *Misticismo*.

Se Kant se apresenta de modo geral desfavorável ao *Misticismo*, ou ao menos a Swedenborg, de um ponto de vista epistemológico, na segunda *Crítica*, coloca-se como um grande defensor. As sentenças entusiastas oraculares e até mesmo o misterioso *Daimon* socrático apesar de toda insânia que aparenta, “é declarado um oráculo mais confiável do que tudo quanto uma estudada ciência possa trazer” (KANT, 2009, p.39). Se, por um lado, podemos incorrer em equívocos por nos deixarmos conduzir cegamente pela senhora *sensibilidade*, segundo Kant o *Misticismo* seria uma visão filosófica muito mais recomendável que o *empirismo*, pois “ainda é compatível com a pureza e sublimidade da *lei moral*” (KANT, 2008, p.113).

4.40 diagnóstico de Kant

Ao adotarmos o *Misticismo* como objetos de análise já tinham a consciência da tarefa árdua com a qual estávamos nos defrontando. Mas, como nem sempre o caminho mais fácil é o que conduz à sabedoria, aceitamos tal empreitada. Logo, considerando que ao longo deste trabalho já apresentamos alguns elementos que julgamos essenciais na composição do cenário filosófico em questão, analisaremos o caso mais de perto, apresentando o posicionamento tanto de Kant como de seus comentadores sobre o caso.

O mapa conceitual em que é traçado o roteiro que poderia nos conduzir a uma compreensão da importância filosófica do *Misticismo* para a *Filosofia Crítica* kantiana tem como conceitos chave: *Blendwerk*, *Grillenfangen*, *Melancolie*, *Hirngespinnerei*, *Wahnsinn*, *Enthusiasmus* e *Schwärmerei*. Estes dois últimos conceitos já tratados anteriormente, estiveram presentes nas polêmicas discussões acerca do próprio significado de *Esclarecimento* e do complexo fenômeno da *Schwärmerei*, “embora devêssemos ter claro que “as conotações pejorativas de tal termo foram objeto de usos cambiantes que transcenderam seu âmbito religioso original” (BAIGORRIA, 2014, p.60).

⁸⁵ id.ibid, p.11.

Ora, o próprio Kant se utiliza de tal termo⁸⁶ ao tratar do *Misticismo* em geral e o caso Swedenborg em particular, deixando claro que esteve envolvido em tais discussões, embora já pudéssemos inferir indiretamente pelo contexto em questão. O fato é que Kant, desde sua mocidade, se interessou por temas filosóficos e psicológicos polêmicos e é nesse contexto de extravagâncias e *delírios fanáticos* que surge o tema do *Misticismo*.

Como bem aponta Marques (2004) o entusiasmo não evoca somente uma reflexão ou um interesse epistemológico. Aliás, parece ter uma inutilidade neste campo, justamente por seu caráter estético-subjetivo. Se quisermos entender o interesse de Kant pelo *entusiasmo* e sua relação com o *Misticismo* de modo mais abrangente, seria um interesse *antropológico e moral*. Logo, obviamente não seria a primeira *Crítica* o lugar mais indicado para se investigar, ao menos sem um primeiro momento - embora segundo Menard (1997) seja um tarefa necessária, e não obstante árdua, uma vez isso exigiria uma releitura da primeira *Crítica* com vistas a estes detalhes.

Talvez um dos métodos mais eficientes para realizar tal tarefa seria uma investigação mais aprofundada em seus escritos considerados *pré-Críticos* - especialmente *Ensaio sobre as enfermidades da cabeça*, e *Sonhos de um Visionário* os quais estamos apresentando introdutoriamente aqui neste trabalho - paralelamente a uma leitura minuciosa da *Antropologia* e da trilogia *Crítica*.

Seu ensaio de 1766 intitulado *Versuch über die Krankheiten des Kopfes*, foi publicado originalmente no *Königsbergischen Gelehrten und politischen Zeitungen*, revista fundada por seu aluno e amigo Hamann, e na qual Kant teve uma série de publicações sobre os mais variados assuntos. Ora, os casos exóticos de entusiasmo, fanatismo religioso, e *Schwärmerei*, muito comuns na Alemanha da época e a volta de Königsberg chegavam até Kant, inclusive o *profeta das cabras*.

Ora, o estado de *Melancholia* que muito frequentemente atingia os “espíritos notáveis” e as “pessoas de gosto”, era visto por Kant como “uma gentil e nobre sensação”⁸⁷. O interesse de Kant por fenômenos patológicos como a *loucura*, (*Wannsin*)

⁸⁶ Se considerarmos a problemática do contexto, o termo *Schwärmerei* deveria merecer maior atenção de seus tradutores. Para dar alguns exemplos de termos que são usados nas traduções temos: *desvario*, (Clélia Aparecida Martins); *insânia da razão* (Valério Rohden); *exaltação mística* (Arthur Morão); *fanaticorum insania* (Born), etc.

⁸⁷ “It even approaches melancholy, a gentle and noble sentiment, to the extent that it is grounded in that dread which a restricted soul feels if, full of a great project, it sees the dangers that it has to withstand and has before its eyes the difficult but great triumph of self-overcoming.” (KANT, 2011, 2:229, p.26).

a *melancolia* (*Melancolie*) e a *hipocondria* (*Grillenfangen*), conceitos intimamente relacionados, é evidenciado em seu *Ensaio sobre as enfermidades da cabeça* (1764), nas *Observações acerca do Belo e do Sublime* e em *O Conflito das Faculdades* (1798), uma vez que Kant “se declara hipocondríaco devido ao seu “peito estreito e liso”, o que o levou inclusive “ao fastio da vida”. Mas este o logrou superar mediante a reflexão, nos disse, pois proporciona mais alegria o que se faz por liberdade do que o que se goza por natureza” (KANT, 2001, p77).

O filósofo e antropólogo Kant, ainda que em seu período considerado pré-*Crítico*, demonstra profundo interesse por questões patológicas e é seu interesse na *melancolia* que o teria levado primeiramente a compreender melhor o caso Swedenborg, uma vez que “o que pudicamente chamamos de o interesse de Kant pela melancolia (*Melancolie*) encobre de fato a necessidade a que ele deu o destino, que se sabe, de transformar sua própria melancolia em pensamento filosófico, de evitar com isso o delírio, e de fazê-lo dizendo do que se tratava.” (MENARD, 1997, p.130).

Mas a vida filosófica de Kant não foi movida só pela melancolia. Ao contrário, a tão célebre, porém incompreendida analogia da segunda *Crítica* – entre o céu estrelado e a lei moral – mostra o entusiasmo de Kant com assuntos astronômicos levando o filósofo a publicar no ano de 1755 seu ensaio intitulado *História geral da natureza e Teoria do Céu*⁸⁸. Aqui, o tema do *entusiasmo* ressurge quando o filósofo analisa as teses de Wright sobre o universo. O Senhor Wright de Durham,

(...) com um entusiasmo fanático, neste lugar feliz, eleva por assim dizer, em um trono de toda a natureza, um ser poderoso de divina exuberância, com as forças espirituais de atração e repulsão, mediante uma esfera infinita e efetiva em torno dele, e assim atrai todas as virtudes a ele, mas também repele todos os vícios.⁸⁹ (KANT, 2006, p.123).

A pretensão de Tomas Wright em descrever a mecânica dos astros ao sabor de uma imitação de Dante é julgada por Kant como uma atitude de um “entusiasmo fanático”, e isso, segundo Marques, por dois motivos. Em um primeiro momento se poderia sair em uma “temeridade das nossas conjecturas”, e nesse caso, o fato de Kant adotar a primeira pessoa do plural não seria um recurso meramente retórico, ao contrário, “Kant, levado também por algum tipo de entusiasmo, não resistira à tentação de nos falar da possível estrutura física dos eventuais habitantes dos outros planetas do sistema solar, chegando

⁸⁸*Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels.*

mesmo a efectuar juízos comparativos” (MARQUES, 2004, p.67). Segundo o estudioso, a acusação de Kant poderia servir de um esboço de uma autocrítica e, portanto, o próprio Kant admitia ser computado dentre tais entusiastas. No entanto, “Kant reconhece nessa crítica a necessidade de encontrar critérios que permitam calibrar as asserções produzidas num contexto gnosiológico, separando, dessa forma, aquilo que se poderão considerar como hipóteses legítimas e fundamentadas de especulações temerárias, sem qualquer base sólida de suporte” (MARQUES, 2004, p.67).

O segundo ponto a ser considerado acerca do posicionamento de Kant a este aspecto do entusiasmo é que Kant condena a transição sem justificação de um domínio físico para um domínio suprafísico. Em termos mais kantianos, poderíamos chamar o que Marques se refere ao “suprafísico”, como o próprio suprassensível, ou em alemão *Übersinnliches*, um dos conceitos mais importantes para se compreender seja o posicionamento filosófico de Kant acerca do *Misticismo*, seja a amplitude e a fertilidade de interpretações acerca deste tópico no sistema filosófico kantiano.

O posicionamento de Kant acerca do entusiasmo reveste-se de elementos que já haviam sido apontados pelo conde de Shaftesbury em sua famosa *Carta sobre o entusiasmo*. O conde já apontava para a dificuldade de avaliação desse curioso objeto de investigação filosófica:

A única coisa (...) que eu interferiria em tudo isto é que o entusiasmo é notavelmente poderoso e extensivo; que é um assunto de juízo sutil, e a coisa no mundo mais difícil de conhecer plena e distintamente, dado que até o *ateísmo* não está dele isento. Pois, como alguns bem observaram, houve *ateus entusiásticos*. Nem tão pouco pode a inspiração divina ser facilmente distinguida pelas suas marcas externas do entusiasmo. (SHAFTESBURY, 1708, p.52 *apud* MARQUES, 2004, p. 67)

Soromenho-Marques não se aprofunda na interpretação do entusiasmo em Shaftesbury, simplesmente chama a atenção para dois aspectos que o fenômeno do entusiasmo evoca e que estarão presentes, ainda que discretamente, em sua filosofia *Crítica*. O primeiro ponto toca da dimensão gnosiológica ou epistêmica em um sentido mais abrangente, pois “só o seu esclarecimento poderá satisfazer a pergunta acerca dos limites próprios do ‘recipiente’ humano, isto é, o efetivo cômputo das nossas forças intelectuais” (MARQUES, 2004, p. 67). Um segundo aspecto consiste no fato de que “o tema do entusiasmo implica uma indispensável reflexão sobre a sua manifestação”, uma vez que “o entusiasmo como mobilização da vontade transporta dentro de si interrogações

que implicam a necessidade de um inquérito também no plano da moralidade. Implicam uma reflexão sobre a razão prática, que Kant não deixará de realizar” (MARQUES, 2004, p. 67).

Ora, se de fato o *entusiasmo* em Kant tem um escopo que extrapola uma abordagem meramente epistemológica e psicológica, ou seja, se Kant se volta para o assunto com um enfoque *moral*, qual seria seu posicionamento afinal? Como vimos no tópico anterior, Kant, diante do caso Swedenborg, especificamente em seu *Sonhos de um Visionário*, adota uma posição vacilante e desesperada, e que segundo comentadores apesar de suas objeções acerca da falta de exposições concretas acerca de tais relatos, não é da sua intenção diagnosticar como um caso legítimo de insanidade⁹⁰. Por outro lado, em seu *Ensaio sobre as enfermidades da cabeça*, Kant, apesar de enaltecer o entusiasmo de um ponto de vista moral ao mesmo tempo que parece sentenciar o veredito a Swedenborg. Cito Kant:

Eu coloco Aristides entre os usurários, Epicteto entre os cortesãos, e Jean Jacques Rousseau entre os doutores da Sorbonne. Tenho a impressão de ouvir uma gargalhada e cem vezes a gritar: Que fantasistas!⁹¹ Esta ambígua aparência de fantasmagorias em sentimentos que em si próprios são moralmente bons é o entusiasmo (*Enthusiasmus*), e nunca sem ele nada de grande foi realizado no mundo. Muito distinto é o casado fanático (o *visionário* [*Visionär*], o *exaltado* [*Schwärmer*]) Este é verdadeiramente um louco com uma pretensa e imediata inspiração, e com uma grande intimidade com os poderes do céu. (KANT, 2001, p.79)⁹²

Apesar da complexidade do tema, não se trata de um conceito ambíguo, ademais, “serve como indicador dos limites das faculdades cognitivas humanas e da incompletude constitutiva da própria refundação kantiana da arquitetura e dinâmica da racionalidade humana”. (MARQUES, 2004, p.65).

Ora, no dia 8 de Abril de 1766, em carta a Mendelssohn, Kant confessa que “De fato foi difícil para mim decidir o estilo correto com o qual deveria vestir minhas idéias, assim como para não me expor ao ridículo. Me pareceu mais sábio expressar a chacota de outras pessoas do que antes de tudo expor a mim mesmo ao ridículo” (KANT, 1967, p.55). Não seria um tanto covarde da parte do filósofo expor uma pessoa de boa índole,

⁹⁰ Cf. o tópico anterior (4.3).

⁹¹ Em Soromenho-Marques (2004) na citação consta o termo no plural e não no singular como na versão espanhola, e de fato faz sentido, uma vez que no contexto Kant destaca os três personagens e não só Rousseau.

⁹² [Tradução nossa].

como era o caso de Swedenborg, ao ridículo, antes de ser sincero com suas convicções mais íntimas? Por que Kant não teve coragem de aceitar o destino muitas vezes ingrato da opinião pública e filosófica, como gratidão a uma pessoa que tanto contribuiu para suas inquietações filosóficas que conduziram ele a desenvolver tão notável *Filosofia Crítica*?

É muito comum a sensação de estranheza ao se estabelecer um primeiro contato com esses temas em Kant, sobretudo diante da visão *Racionalista* que temos do Filósofo. No entanto, esse desconforto é causado por um problema subliminar em seu ensaio de 1766,

que consiste no fato de que não há diferença filosoficamente identificável entre as crenças ocultistas e o idealismo metafísico de inspiração leibniziana (...) Não se trata portanto, nesse texto, de um exercício do pensamento que responda à busca filosófica da verdade, mas antes do desenvolvimento teórico de uma inquietação, de uma angústia bastante radical de que Kant é tomado na leitura dos escritos de Swedenborg” (MENARD, 1997, p.81).

A visão paradoxal kantiana a respeito do *Misticismo* de modo geral e do caso Swedenborg em específico, é muito compreensível, pois envolve o problemático e também paradoxal critério de realidade e sanidade. O dilema de Kant diante do caso surge justamente de um conflito entre forças que se repelem ou se anulam no ânimo kantiano, a saber, entre um *ceticismo* epistemológico e uma *fé* moral, uma vez que

A balança do entendimento não é, com efeito, totalmente imparcial, e um dos seus braços, que mostra a inscrição *esperança no futuro* tem uma vantagem mecânica que faz com que as razões mesmo leves, que caem no prato que lhe corresponde, puxam para cima, no outro lado, as especulações que em si próprias são de um maior peso. (KANT, II 350, 2005, p.186)

Essa angústia talvez tenha sido o efeito mais característico de um espírito investigativo diante de um grande dilema metafísico e ético que um gênio crítico como o de Kant não foi capaz de negligenciar, mas que a própria natureza epistemológica intangível de seu objeto (o *Misticismo*), o contexto histórico e filosófico em questão, e apesar da forte convicção e desejo mais profundo do filósofo em acreditar em tais relatos *místicos* fez com que razões secundárias (não puramente objetivas) mudassem o rumo do que poderia ser uma abordagem verdadeiramente profunda e relevante acerca da *experiência mística*. Parafraseando Wieland na polêmica da *Teutsche Merkur*, citada por Baigorria (2014), poderíamos dizer que apesar de toda a sagacidade do gênio kantiano, digna de um filósofo de *sangue frio*, não se apresentou até agora nenhuma definição

relevante acerca do que seja a *experiência mística*, o *misticismo*, ou sequer um critério objetivo para se analisar tão singulares fenômenos. Estes temas filosóficos antes evidenciam os limites do entendimento humano, do que apresentam um veredicto justo do caso.

Acreditamos que diante das exposições deste tópico conseguimos mostrar que no cerne do pensamento crítico kantiano se desenvolvem sub-repticiamente temas psicológicos, antropológicos e o mais central: a preocupação e o interesse de Kant nesses temas. Passemos agora para as considerações finais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É simplesmente normal que o *Misticismo*⁹³ não seja reconhecido por muitos como um tema filosófico relevante, muito menos como um problema, tendo em vista a natureza dos temas e questões de seu escopo, que, em grande medida, parecem desafiar uma abordagem filosófica fundamentada na razão, principalmente ao envolver o nome do ilustre filósofo provinciano, tido como um dos patriarcas do racionalismo crítico, do iluminismo alemão.

Buscamos ao longo deste trabalho apresentar alguns elementos essenciais que compõem o pano de fundo da relação de Kant com o tema do *Misticismo*. No cerne de seu sistema filosófico há a incessante busca de uma *totalidade sistemática*, e o que Marques (1987) chama de a *Filosofia do Organismo*. Vimos que, ao contrário do que comumente se convencionou, segundo Palmquist (1993), ao sugerir ao seu editor que só publicasse os escritos após sua Dissertação de 1770, ele estava com isso demarcando o seu novo “insight copernicano” e não sua *Filosofia Crítica*, logo a própria distinção entre um período *Crítico* e *pré-Crítico* precisa ser reavaliada. Se considerarmos as interpretações de Stephen Palmquist e Antônio Marques como válidas, a relação de Kant com o *Misticismo* não deve ser analisada de modo isolado senão que a partir de uma perspectiva total, ou seja, que não devemos nos ater aos argumentos e opiniões particulares de Kant a respeito senão, de modo *perspectivo e orgânico*.

Buscamos também rastrear o tema do *Misticismo* sob uma gama de temas e conceitos que possuem complexas e dinâmicas articulações semânticas entre a esfera teórica (epistemológica, especulativa) e prática (ética e gnosiológica⁹⁴) em Kant tais

⁹³ Recordando nossa estratégia quanto a terminologia adotada, ao longo desse trabalho tomamos “o *Misticismo*”, “*experiência mística*”, “*mística*” - e até mesmo o termo utilizado por Mernard, “*ocultismo*” - como sinônimos, embora saibamos de antemão que ao primeiro está associada uma forte carga negativa e preconceituosa, mas por ser um termo mais comum, optamos pelo primeiro como o mais utilizado por nós, embora busquemos nos afastar de tais preconceitos.

⁹⁴ Na Filosofia é muito comum não se ter uma clara distinção entre *Gnosiologia*, *Epistemology* e teoria do conhecimento (*Erkenntnistheorie*). Abbagnano toma “teoria do conhecimento” e “gnosiologia” como sinônimos. Por sua vez, segundo Lalande (1996), “A palavra gnosiologia tem necessidade de ser precisada por um comum acordo, na medida em que existe muita confusão, sobretudo de uma língua para outra, entre Epistemologia, Erkenntnislehre, Gnoseology, Dottrina della conoscenza, etc. para designar a parte da filosofia que estuda o fato do conhecimento nas suas condições e nos seus resultados, *a priori* e *a posteriori*. (p. 448). Ora, Platão e os antigos tinham uma distinção entre *επιστήμη* (epistémē) e *Γνωσις* (gnosis) sendo o primeiro no sentido de um conhecimento científico discursivo, e o segundo um conhecimento mais “intuitivo” e transcendental, como no sentido das ideias platônicas, sempre com uma grande ênfase para o autoconhecimento. O sentido empregado aqui é justamente este último.

como: a intuição intelectual e sensível, arquétipo, símbolo, etc. Buscamos chamar a atenção para o fato de que a clássica distinção kantiana entre uma intuição intelectual e sensível se desenrola sub-repticiamente com o conceito de arquétipo na *Religião* e de *typus* na segunda *Crítica*, cuja típica dos conceitos que Kant desenvolve surge justamente para compensar a limitação representacional humana, em outro termos, pelo fato do homem não ter um *intellectus archetypus*. É neste contexto em que parece estar presente novamente, ainda que subliminarmente a sombra de Swedenborg com suas supostas faculdades místicas.

Vimos que Kant era desde cedo dotado de um grande interesse antropológico e psicológico e, apesar de suas *Críticas* a Swedenborg, em sua *Antropologia*, Kant analisa paulatinamente as múltiplas faculdades de conhecimento mediante uma *didática antropológica sui generis* ou seja uma disciplina da observação do homem (*Beobachtungslehre*). No entanto as faculdades que Kant trata não são as do mero entendimento, imaginação, sensibilidade, razão, mas trata do *dom divinatório*, da *faculdade de previsão*, *pressentimento*, *presságio*, *designação* e toda uma classe de *faculdades místicas*, demonstrando com isso um grande interesse antropológico nesses assuntos, embora os aborde de modo singular.

Buscamos defender com base nos estudiosos do assunto que o intrincado caso de Swedenborg deve ser cuidadosamente analisado em seu contexto. Isto equivale a dizer que é em pleno advento da *Aufklärung* berlinense, do *entusiasmo* e da *Schwärmerei* alemã que Kant tem contato com o *místico* sueco que se dizia portador de faculdade sobre-humanas e de se comunicar com espíritos, ou seja, que é diante de muitos casos de desvarios, exaltações, fanatismos, acesos hipocondríacos, crises melancólicas e suicidas e uma série de casos que extrapolavam os limites da razão, além da preocupação eminente de Kant com sua reputação evidenciada por sua carta a Mendelssohn, que influenciaram o posicionamento kantiano esquivo e paradoxal acerca do místico que ocupou suas reflexões e estudos durante não menos que 8 anos.

Ao mesmo tempo em que Kant tece algumas críticas diretas a Swedenborg, e a outros exemplos mais passageiros, realiza uma literal *apologia da sensibilidade*, enaltecendo os poetas e pessoas de gosto que são capazes de se deixar conduzir seguramente, ainda que em obscuridade, pela senhora sensibilidade. Eis aqui a chave que apresentamos para se solucionar tais dilemas com o *Misticismo*: O senhor entendimento deve dominar a senhora sensibilidade sem contudo debilitá-la. Em outras palavras,

devemos desenvolver um intelecto aguçado e crítico acerca desses assuntos e casos que extrapolam os limites de nosso débil e antitético entendimento, sem perder a inocência e a receptividade estética e intuitiva de nossos sentidos.

Diante desses fatos, poderíamos elencar vários motivos para reconhecer esse tema como um problema filosófico em Kant. Apesar do tema do *Misticismo* estar disseminado em suas obras consideradas pré-*Críticas*, tanto quanto em suas obras *Críticas*, Kant nunca sequer deixou uma definição clara e precisa acerca do *Misticismo*, ao contrário, deixou referências subjetivas e paradoxais, ou seja, sem um critério claro e puramente objetivo para se avaliar as ditas *experiências místicas*, sobretudo em seu ensaio *Sonhos de visionário explicados por sonhos da metafísica*, deixando o leitor atônito diante de tal posicionamento.

Ao se referir ao *Misticismo*, em suas últimas referências ao tema, Kant se utiliza do termo *schwärmerei*, que é comumente traduzido como insânia, insanidade, desvario, fanatismo, deixando assim um veredicto totalmente desfavorável ao *Misticismo*, de um ponto de vista epistemológico. No entanto, como defende Marques (2004), não seria intenção de Kant a de rotular Swedenborg com qualquer anátema de insanidade, mas investigar a fundo, o que poderia haver de universal em seus ensinamentos, se utilizando do místico como bode expiatório para apresentar suas críticas à *Metafísica* de seu antigo mestre Wolff, que muitas vezes caía em asserções vazias de conteúdo empírico. Ao longo desse trabalho pudemos evidenciar o interesse de Kant nos mais variados assuntos antropológicos, psicológicos, metafísicos e filosóficos e talvez se deva a isso a genialidade de seu pensamento.

É simplesmente normal que o *Misticismo* ou a *experiência mística* ainda não seja reconhecido por muitos como um tema filosófico relevante, muito menos como um problema, tendo-se em vista a natureza dos temas e questões de seu escopo, que, em grande medida, parecem desafiar uma abordagem filosófica fundamentada na razão, principalmente ao envolver o nome do ilustre filósofo provinciano, tido como um dos patriarcas do *racionalismo crítico*, do *iluminismo* alemão.

Após uma análise cuidadosa dos fatos, questões e problemas aqui esboçados, ainda que de modo apressado, poderemos ter uma compreensão maior, ou seja, uma visão de totalidade – ainda que sacrificando as especificidades - do projeto arquitetônico kantiano em que o *Misticismo* figura como um só dos temas complexos que se articulam dentro

desse sistema, ou melhor, desse *organismo* vivo e pulsante. A profecia de Kant em seu prefácio de 1781 ao mesmo tempo em que preconiza os passos para uma legítima metafísica futura designa o destino ao qual está submetida a natureza da razão humana: buscar solucionar problemas e levantar questões que desafiam os limites de nossas faculdades. No entanto essa característica não é isolada a uma época, remete à idade da humanidade e da própria razão.

Depois dos inúmeros equívocos, generalizações e preconceitos que se tem associado a este tema, somente será possível um trato filosófico mais digno se houver uma atualização destes assuntos. Somente a partir da análise e compreensão da nova visão de mundo emergente, com base nos avanços científicos, sobretudo nas redescobertas recentes que envolvem a interação entre energia bioeletromagnética e a matéria, as pesquisas recentes de Ouspenski sobre as dimensões, a inevitável substituição da geometria euclidiana e a desatualizada física newtoniana que fundamentava a *Weltanschauung* de Kant, é que poderemos estar mais próximos da tão sonhada e esperada metafísica futura, ou quem sabe, reconhecê-la como já existente, talvez ainda longe dos holofotes acadêmicos.

Se recordarmos as quatro questões apresentadas por Kant em sua *Lógica*, entenderemos o motivo pelo qual todas elas se referem à última, ao Homem, ao autoconhecimento, estaremos assim, dispostos a seguir a exortação exposta no pórtico do templo de Delfos: “Se não podes encontrar dentro de ti mesmo o que buscas, tampouco encontrarás fora. Homem, conheça a ti mesmo e conhecerás o *Universo* e os *Deuses!* ”.

ANEXO I

CARTA DE IMMANUEL KANT A CHARLOTTE VON KNOBLOCH SOBRE SWEDENBORG.⁹⁵

Eu não teria me privado tanto tempo da honra e o prazer de acatar ao pedido de uma senhora que é o ornamento de seu sexo, ao comunicar as informações desejadas se eu não tivesse considerado necessário anteriormente me informar profundamente sobre o tema de seu pedido. Para justificar meus feitos diante disso, permita-me, graciosa senhora, na medida em que me pareceu uma opinião errônea me deixar acreditar e induzir perante as várias relações que dizem respeito a este assunto, sem um exame cuidadoso. Não tenho conhecimento de ninguém que tenha percebido em mim uma inclinação para o maravilhoso, ou uma fraqueza que tenda a credulidade. Tanto é certo que, apesar de todas as narrativas de aparições e visões relativas ao mundo espiritual, dos quais um grande número dos mais prováveis já conheço, eu sempre considerei que é mais de acordo com a razão sensata se inclinar à negação; não que eu tenha imaginado que tal caso seja impossível, embora saibamos ainda que muito pouco sobre a natureza de um espírito, mas porque geralmente os casos não são suficientemente provados.

Surgem, por outro lado, a partir da incompreensibilidade e inutilidade deste tipo de *fenômenos*, muitas dificuldades; e há, por outro lado, tantas provas de engano, que eu nunca considerei necessário ter medo ou temor de ameaças, tanto nos cemitérios quanto na escuridão da noite. Esta é a posição em que me mantive firme, até que chegou até mim o relatório sobre Swedenborg e tomei conhecimento. Eu recebi esta notícia (*account*) de um oficial dinamarquês, que antigamente era meu amigo, e participou de minhas palestras; e que, à mesa do embaixador austríaco, *Dietrichstein*, em Copenhague, juntamente com várias outras pessoas, leu uma carta que o embaixador nesse tempo tinha recebido de Barão de Lutzow, o embaixador *Mecklenburg*, em Estocolmo, no qual ele diz que ele mesmo, em companhia com o embaixador da Holanda, esteve presente na rainha⁹⁶ da residência dos *Swedens* no caso extraordinário referente a Swedenborg, o qual Vossa senhoria sem dúvida já deve ter ouvido.

O que me surpreendeu foi a autenticidade dada ao caso; Pois é difícil acreditar que um embaixador poderia comunicar a outrem para uso público uma parte da informação relacionada com a Rainha da Corte onde ele residia, e que ele próprio, em conjunto com

⁹⁵O original em Alemão desta carta está contido em: Borowsky's "*Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel's Kant*". Königsberg, 1804, pp. 211 to 225.

⁹⁶ Governanta da casa dos Swedenborg?

uma companhia distinta, teve a oportunidade de testemunhar se não fosse verdade. Agora, a fim de não rejeitar a (blindfold) o preconceito contra aparições e visões por um novo preconceito, achei importante me informar quanto às particularidades deste feito (*transaction*) surpreendente. Eu escrevi de acordo com o oficial já mencionado, em Copenhaguen, e que fez várias perguntas com relação ao caso. Ele respondeu que tinha realizado novamente uma entrevista a respeito com o conde Dietrichstein; e que o caso tinha realmente ocorrido da maneira descrita, e que o Professor Schlegel, também, tinha declarado a ele que o caso de forma alguma poderia ser posto em dúvida. Ele me avisou então, que em seguida estava indo para o exército do general St. Germain, para escrever ele mesmo a Swedenborg, a fim de verificar as circunstâncias particulares deste caso extraordinário. Então, eu escrevi a este homem singular, e a carta foi entregue a ele, em Estocolmo, por um comerciante Inglês. A informação que chegou aqui é que Swedenborg educadamente recebeu a carta e prometeu respondê-la, mas a resposta foi omitida. Nesse meio tempo eu tomei conhecimento de um cavalheiro Inglês altamente educado que passou o último verão neste lugar, e com base na amizade que formamos, e já que ele estava indo para Estocolmo, eu solicitei a ele para fazer algumas perguntas específicas a respeito dos miraculosos dons que Swedenborg é dito possuir.

Em sua primeira carta, ele afirma que as pessoas mais respeitáveis em Estocolmo declaram que a feito (*transaction*) singular aludido, aconteceu da maneira que você já ouviu descrito por mim. Até então, ele não havia conseguido realizar uma entrevista com Swedenborg mas esperava que em breve abraçar a oportunidade; embora ele achou difícil convencer-se de que tudo pudesse ser verdade, a respeito do que as pessoas mais razoáveis da cidade afirmavam, da sua comunicação secreta com o mundo espiritual. Mas suas sucessivas cartas tomaram um rumo (*purport*) bem diferente. Ele não só tinha falado com o próprio Swedenborg, mas também o visitou em sua casa; e agora ele está no maior espanto com respeito a um caso tão notável. Swedenborg é um homem razoável, educado e de coração aberto; ele também é um homem estudioso; e meu amigo prometeu me enviar alguns de seus escritos em um curto espaço de tempo. Ele disse a este senhor, sem reservas, que Deus havia concedido a ele este presente notável de comunicação com as almas que partiram ao seu encontro. Em prova disto ele apelou para certos fatos conhecidos.

Como ele foi lembrado da minha carta, ele disse que estava ciente de que ele tinha recebido, e que ele já teria respondido se não fosse a intenção dele de cuidar para não fazer deste caso singular, público diante dos olhos do mundo. Ele iria para Londres no mês de maio deste ano, onde ele iria publicar um livro no qual responderia satisfatoriamente à minha carta em cada ponto. No fim, graciosa senhora, para dar-lhe duas provas, as quais o existente público presente é testemunha, e a pessoa que os relatou

para mim teve a oportunidade de investiga-las no mesmo lugar onde elas ocorreram, vou lhe narrar as duas ocorrências seguintes.

Madame Herteville (Marteville), a viúva do embaixador holandês em Estocolmo, algum tempo depois da morte de seu marido, foi chamada por Croon, um ourives, a pagar por um serviço de prata que seu marido havia encomendado dele. A viúva estava convencida de que seu falecido marido era muito preciso e correto (*orderly*) mas que ela não pagou esta dívida por não ter conseguido encontrar o recibo. Triste, e porque a quantidade era considerável, ela pediu para chamar ao Sr. Swedenborg até sua casa. Depois de se desculpar com ele pelo incômodo, ela disse que se, como todas as pessoas dizem, ele possuía o dom extraordinário de conversar com as almas dos defuntos, ele talvez tivesse a gentileza de pedir ao marido explicar sobre o serviço de prata. Swedenborg, no entanto, não se opôs a cumprir com o seu pedido.

Três dias depois da referida senhora tinha companhia em sua casa para o café. Swedenborg a chamou e com seu jeito simpático informou-lhe que ele tinha conversado com o seu marido. “A dívida que eu tinha sido pago vários meses antes de sua morte, e o recibo estava em um escritório no quarto do andar de cima. A senhora respondeu que o escritório tinha sido completamente esvaziado, e que o recibo não foi encontrado entre todos os papéis”. Swedenborg disse que seu marido tinha descrito para ele, como depois de retirar a gaveta do lado esquerdo uma placa (*board*) apareceria e deveria ser puxado para fora, quando um compartimento secreto fosse desbloqueado, contendo sua correspondência holandesa privada, bem como o recibo. Ao ouvir esta descrição todos os acompanhantes levantaram-se e acompanharam a senhora até a sala no andar de cima. O escritório foi aberto; eles fizeram o que lhes foi direcionado; o compartimento foi encontrado, das quais ninguém nunca tinha conhecido antes; e com grande espanto de todos, os documentos foram descobertos lá, de acordo com a sua descrição; o compartimento foi encontrado, o qual ninguém, antes, sabia de sua existência; e para o grande espanto de todos, os papéis foram descobertos lá, de acordo com todas as descrições.

A seguinte ocorrência me parece ter o maior ônus da prova (*weight of proof*), e coloca a afirmação com respeito ao dom extraordinário de Swedenborg além de qualquer possibilidade de dúvida. No ano de 1759, no final de setembro, no sábado, às quatro horas da tarde, Swedenborg chegou a Gottenburg da Inglaterra, quando o Sr. William Castel o convidou para ir a sua casa, juntamente com um grupo de quinze pessoas. Por volta das seis horas da tarde Swedenborg, saiu e voltou para sua companhia bastante pálido e assustado. Ele disse que um incêndio perigoso tinha acabado de surgir em Estocolmo, na *Sodermalm* (Gottenburg é de cerca de 50 milhas alemãs de Estocolmo), e que estava se

espalhando muito rápido. Ele estava inquieto, e saía com frequência. Ele disse que a casa de um de seus amigos, o qual foi nomeado, já estava em cinzas, e que a sua própria casa estava em perigo. Às oito horas, depois de ter saído novamente, ele alegremente exclamou: "Graças a Deus! O fogo foi extinto a três portas da minha casa". Esta notícia ocasionou grande comoção por toda a cidade, mas especialmente entre seus acompanhantes. Foi anunciado ao governador na mesma noite.

No domingo de manhã Swedenborg foi convocado pelo prefeito, que o interrogou sobre a catástrofe. Swedenborg descreveu o incêndio precisamente, como ele tinha começado e de que maneira ele tinha cessado, e quanto tempo ele tinha durado. No mesmo dia, a notícia se espalhou pela cidade, e como o prefeito pensou que isso merecia atenção, a consternação aumentou consideravelmente; porque muitos estavam com problemas por causa de seus amigos e pelas propriedades que poderiam estar envolvidas no desastre. Na segunda-feira à noite um mensageiro chegou ao Gottenburg, despachado pelo Conselho de Comércio durante o momento do incêndio. Nas cartas trazidas por ele, o fogo foi descrito precisamente na forma prevista por Swedenborg. Na terça-feira de manhã as notícias do *Royal Courier* chegaram ao Governador com a ciência melancólica do fogo (*melancholy intelligence of the fire*), do prejuízo que tinha ocasionado, e das casas que tinham sido danificadas e destruídas, nem um pouco diferente da descrição que Swedenborg fornecia no mesmo momento em que acontecia o incêndio; pois o fogo foi extinto às oito horas da noite. O que pode ser apresentado contra a autenticidade desta ocorrência (a conflagração em Estocolmo)?

O meu amigo que escreveu isso para mim, examinou tudo, não só em Estocolmo, mas também, cerca de dois meses atrás, em Gottenburg, onde ele está bem familiarizado com as casas mais respeitáveis, e onde ele poderia obter as informações mais completas e autênticas, pois como pouco tempo tem decorrido desde 1759, a maioria dos habitantes que foram testemunhas oculares desta ocorrência ainda estão vivos. Ele também levou em conta a maneira que, segundo o Sr. Swedenborg, ocorre suas relações com os outros *espíritos*, e também as ideias que ele difunde em relação à condição dos *espíritos* que partiram. Este retrato é notável, mas o tempo não me deixa descrevê-lo adequadamente. Como eu desejo poder ter questionado pessoalmente este homem notável, pois o meu amigo não é metodicamente tão eficiente em como fazer justamente aquelas questões que poderiam esclarecer melhor este assunto.

Aguardo ansiosamente o livro que Swedenborg está prestes a publicar em Londres. Eu fiz todas as provisões para recebê-lo logo após sua impressão. Isso é o máximo que eu posso fazer até o presente para satisfazer o seu digno desejo. Eu não sei, graciosa senhora, se você se importa (*whether you care*) em saber qual o julgamento que

eu gostaria de pronunciar sobre uma questão tão escorregadia. Muitos talentos maiores do que o menor permitiu-me ter sido capaz de chegar a pouco do que é confiável. Ainda assim, qualquer que seja o valor da minha opinião eu me sinto obrigado a comunicar a você por escrito, se você permanecer no país, já que eu não posso conversar com você pessoalmente. Lamento ter abusado do privilégio de escrever para você em deter-lhe muito tempo com esta carta apressada e desajeitada, mas com o mais profundo respeito.

Konigsberg, 10 de agosto de 1758? 1761? 1763? 1768?

Immanuel Kant

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ANSCHAUUNG. In: KELLER, Alfred J. *Dicionário Escolar Alemão*. São Paulo: Melhoramentos. 2002. p.21.

BAIGORRIA, Martin, R. *La Ilustración alemana y los dilemas de la Schwärmerei*. Vol 1, nº 2, 2014. Disponível em: <<http://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/arf/article/view/20359>>. Acesso em: 16 de Set. de 2016.

BECKENKAMP, J. *Simbolização na Filosofia Crítica Kantiana. Kant e-prints* vol. 1, nº 1, 2002. Disponível em <<ftp://logica.cle.unicamp.br/pub/kant-e-prints/simbol.pdf>>. Acesso em: 10 de Out. de 2013.

CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. tradução, Álvaro Cabral; revisão técnica, Valério Rohden. — Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

DAVID-MÉNARD, Monique. *A loucura na pazão pura: Kant leitor de Swedenborg*. São Paulo: Ed.34, 1996.

GOETHE, Johann Wolfgang von. *Máximas e Reflexões*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

JUNG, Carl G. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. [tradução Maria Luíza Appy, Dora Mariana R. ferreira da Silva]. — Petrópolis: Vozes, 2000.

KANT. Paul Guyer (orgs). Trad. Cassiano Terra Rodrigues. São Paulo: Editora Ideias e Letras, 2009.

KANT. *Philosophical Correspondence*. Trad & Ed Arnulf Zweig. Chicago: The University of Chicago Press, 1967

KANT, I. *A Religião nos simples limites da razão*. São Paulo: Escala Educacional, 2006.

———. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. São Paulo: Iluminuras, 2006.

———. *Crítica da Razão Prática*. Tradução baseada na edição original de 1788, com introdução e notas de Valério Rohden. — 2ª ed. — São Paulo: Martins Fontes, 2008.

———. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Gulbenkian, 2001.

———. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Tradução de Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária, 1993.

———. Dissertação de 1770 acerca da forma e dos princípios do mundo sensível e inteligível. Lisboa: Imprensa Nacional, 1982.

———. *Dream of a Spirit-Seer illustrated by Dreams of Methaphysics*. London:

Swan Sonnenschein & Co., Lim, 1900.

———. *Escritos pré-críticos*. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

———. *Lógica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

———. *Philosophical Correspondence*. Chicago: The University of Chicago Press, 1967.

———. *Prolegómenos a toda metafísica futura que queira apresentar-se como ciência*. Lisboa: Edições 70, 1988.

KITCHER, P. *Kant's Transcendental Psychology*. New York: Oxford Univ. Press, 1990.

KNELLER, J. *Kant e o poder da imaginação*. São Paulo: Madras, 2010.

KRONER, R. *Kant's Weltanschauung: The ethical and religious derivation of Kant's World View*. Chicago: The University of Chicago Press, 1956.

LALANDE, A. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia* (F. S. Correia, M. E. V. Aguiar, J. E. Torres, & M. G. DeSouza, Trans.). São Paulo: Martins Fontes, 1996.

MONTAIGNE, Michel de. *Os ensaios*. Livro I. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

NAGY, Marilyn. *Questões filosóficas na psicologia de C. G. Jung*. Rio de Janeiro: Vozes, 2003

OTTO, Rudolf. *O Sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. São Leopoldo: Sinodal/EST

PALMQUIST, S. *Kant's System of Perspectives: an architetonik interpretation of the critical philosophy*. New York: University Press of America, 1993.

PALMQUIST, S. *Kant's Critical Religion*. Aldershot: Ashgate Publishing Company Ltd, 2000.

ROHDEN, Valério. *Representações não-conscientes em Kant*. In: I Congresso Nacional de Filosofia da Unicentro – II Colóquio Kant da SKB-PR, ISSN 2175-3059, Guarapuava. Anais, 2009. CD-ROM. Link: <http://docplayer.com.br/15449451-I-congresso-nacional->

[de-filosofia-da-unicentro-pr-guarapuava-pr-ii-coloquio-kant-da-sociedade-kant-brasileira-secao-parana-skb-pr.html](http://www.centrodefilosofia.com/uploads//pdfs/philosophica/24/5.pdf).

RUSSELL, Bertrand. *Mysticism and Logic and other Essays*. London: George Allen & Unwin Ltd, 1956.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Crítica da Filosofia Kantiana*. Trad. Maria Lucia Cacciola. São Paulo, Os Pensadores, 1980.

SOROMENHO-MARQUES, Viriato. *Sombras e luzes no entusiasmo de Kant*. Vuniversitas Olisiponenses. Disponível em: <http://www.centrodefilosofia.com/uploads//pdfs/philosophica/24/5.pdf>. Acesso em: 09/08/2015)

STEINER, Rudolf. *O cristianismo como fato místico e os mistérios da antiguidade*. São Paulo: Editora Antroposófica, 1984.

SWEDENBORG, Emanuel (1688 – 1772). *Arcana Celeste; & Apocalipse revelado*. São Paulo: Ícone, 1989.

TERRA, Ricardo R. *Dois introduções à Crítica do Juízo*. São Paulo: Iluminuras, 1995.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.