

<https://doi.org/10.26512/pl.v10i20.41499>

Tradução recebida em: 30/06/2020

Tradução aprovada em: 25/07/2021

Tradução publicada em: 06/01/2022

[TRADUÇÃO]

ÜBER DAS PROGRAMM DER KOMMENDEN PHILOSOPHIE

Walter Benjamin

Tradução

Jade Oliveira Chaia¹

Apresentação

Priscila Rufinoni²

RESUMO

O texto aqui traduzido é um ensaio escrito por Walter Benjamin em 1917, intitulado de *Über das Programm der kommenden Philosophie*. Pode-se dizer que se trata de um texto do jovem Benjamin cujo tema ressoa em seus trabalhos posteriores, a saber, o conceito de experiência. Volta-se para o romantismo alemão, para o neokantismo, em que, na contramão do modelo hegeliano, procurava-se devolver à filosofia o rigor e a cientificidade que parecia perdida. Explora esse caminho para entender como a experiência moderna pode ainda se haver com a filosofia sem ser um mero experimento científico. A tradução foi realizada por uma das integrantes do Grupo de Tradução do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília. O grupo se propõe traduzir regularmente obras de filosofia ainda inéditas em língua portuguesa e disponibilizá-las em periódicos de acesso livre. O trabalho de tradução é produzido de maneira colaborativa através da plataforma digital *TraduXio* (<https://traduxio.org/>).

Palavras-chave: Walter Benjamin. Filosofia por vir. Kant. TraduXio.

¹ Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Local pela Universidade Católica Dom Bosco (UCDB). Graduada no curso de bacharelado em Filosofia pela Universidade de Brasília (UnB). Graduada em Direito pela Universidade Católica Dom Bosco (UCDB). E-mail: jade.joc@gmail.com. CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6256651921407653>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7615-5610>.

² Professora do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília (UnB). Doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). E-mail: rr.piti@gmail.com. CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1356817506738664>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1289-338X>.



VOLTAR A KANT?

Priscila Rufinoni

O texto que *Jade Oliveira Chaia* nos dá a público em uma nova tradução, *Sobre o programa da filosofia por vir [Über das Programm der kommenden Philosophie]*, pode ser lido como a interpretação do jovem Benjamin, em 1918 um doutorando interessado no romantismo alemão, do neokantismo dos meios acadêmicos alemães. O neokantismo, movimento contrário à hegemonia dos sistemas de modelo hegeliano, procurava de algum modo devolver à filosofia o rigor e a cientificidade que pareciam perdidos em meio ao que se entendia como uma tendência sistêmica à abstração. *Zurück zu Kant!* Mas quais os sentidos dessa volta a Kant? Segundo Benedito Nunes, a escola neokantiana de Marburgo, citada textualmente nesse artigo de Benjamin, procurou eliminar o “fantasma da coisa em si”, admitido por Kant “na retaguarda dos fenômenos, aparição obsedante do ser absoluto buscada pela metafísica”. A experiência kantiana, assim, sem hesitações psicológicas ou metafísicas deveria, segundo o expoente dessa escola, Hermann Cohen, referir-se à “estrutura lógica da experiência” de corte matemático (NUNES, 1967, pp. 28-29).

274

E o conceito central para Benjamin, já nos aponta o comentador e tradutor desse texto para a editora 7Letras, Helano Ribeiro, é a *experiência*. Uma experiência que, despojada dos elos imediatos que a atavam à filosofia, podia então descer ao nível mais particular, mais mecânico, às coisas e às suas relações espaciotemporais específicas. Mas é também, nesse mesmo caminho, o problema de entender como essa experiência moderna pode ainda se haver com a filosofia sem se contentar em ser um experimento *more científico* newtoniano, ou um modelo matemático: o problema da relação entre conhecimento e verdade, ou do que conhecemos e de como as coisas se dão a conhecer, de como elas podem ser tocadas pela linguagem.

No texto aqui traduzido, Benjamin se preocupa com a capacidade precursora da filosofia de Kant ao enunciar o problema: a metafísica futura que nos lega como promessa, como espaço do que, fora das garras do conhecimento lógico ou metodológico, se dá pelo menos como clareira alhures *a pensar*. Ou seja, aquele “fantasma” metafísico de que se fazia então o expurgo. Pois “todavia, note-se bem, será sempre preciso ressaltar que, se não podemos conhecer esses mesmos objetos como coisas em si mesmas, temos pelo menos que poder pensá-los. Do contrário seguir-se-ia a proposição de haver fenômeno [o que aparece] sem que houvesse algo aparecendo [*Erscheinen*]” (KANT, 1980, p. XXVII). Talvez por isso Kant fosse parente próximo daquele Platão que nos fala de um Eros cujas asas desejantes tocam, em breves lampejos, o Belo, ou a verdade em sua aparência?



O Eros narrado por Diotima e renarrado por Sócrates (e por Platão), máscara da máscara da máscara, esse Eros não é deus, pois deuses, em sua plenitude, não amam ou desejam; é um *daimon*, meão entre o ser e o nada, entre o homem e deus. Victor Goldschmidt, em *A religião de Platão*, assim o descreve:

Na aparência do amor, o Bem faz-se sensível para a alma, revela-se imperiosamente e testemunha que “este bem que a alma busca” ultrapassa os bens comuns. Sem o impulso de Eros, a teoria das formas permaneceria uma teoria. Mas sem a realidade das Formas [Ideias], Eros, despojado e desencaminhado, careceria ao mesmo tempo de objeto e intenção. (GOLDSCHMIDT, 1970, p. 30)

Ou se quisermos aproximar – como Benjamin – Kant de Platão:

Denomino matéria do fenômeno aquilo que nele corresponde à sensação; denomino, ao invés, forma do fenômeno aquilo que faz com que o múltiplo do fenômeno possa ser ordenado em certas relações. (KANT, 1980, p. 34)

Podemos também lembrar o mote kantiano: “pensamentos sem conteúdos são vazios, intuições sem conceitos são cegas” (KANT, 1980, p. 75).

275

Claro que Kant é um crítico do platonismo exatamente pelo sentido metodológico sistêmico que sua filosofia empresta de seu tempo histórico, como teoria do conhecimento, e não da verdade. Mas, se Benjamin encontra em Kant um último lampejo platônico, não seria exatamente na “metafísica futura”, *künftigen Metaphysik*, que esse saber como posse subjetiva ainda almejava no horizonte? A direção desse *porvir* [*der kommenden*] – metafísica senão *futura*, marca otimista do Esclarecimento, *vindoura* – foi abandonada tanto no neokantismo quanto na filosofia de corte lógico-analítico. Seria um modo de salvar os fenômenos – do mecanicismo, da banalidade burguesa convencional ou mesmo mercantil – sem os dissolver na Ideia que os consumiria?

Com a escola de Marburgo, entretanto, Benjamin reconhece que, presa à construção meramente epistemológica, a distinção entre intuição e entendimento – e mesmo a construção sujeito-objeto – perde seu lugar metafísico autêntico; para fazer jus à necessidade não metafísica do Esclarecimento, torna-se uma excrescência patogênica ou “mítica” infecunda. Mas a solução não estaria no abandono neokantiano, já renunciado no próprio Esclarecimento, das características do *porvir* metafísico da perspectiva kantiana, pois aquele apontava para uma mecanicidade do conceito de experiência – um conceito relativamente vazio. Para Benjamin, a grandeza do sistema kantiano, em seu tempo histórico, foi exatamente não reduzir a experiência ao experimento unilateral científico pela sua tripartição da racionalidade,



cujos campos permitiam, no limite, “uma experiência [que] é multiplicidade unificada e contínua do conhecimento”. Exatamente esse lugar poderia ser o ponto de partida de uma filosofia da experiência por vir, cuja faceta não deveria restringir-se à depuração de toda possibilidade metafísica em prol de uma visada epistemológica, mas, superando as dicotomias infecundas de uma *visão de mundo* do Esclarecimento, buscar uma outra noção de experiência.

O problema central da filosofia passa então da experiência para a exposição da experiência, para a linguagem da filosofia. Como Benjamin aposta em outro de seus textos anteriores aos anos 1920, *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem* [1916], linguagem não é mera convenção linguística passível de ser formalizada ao modo das categorias aristotélicas repisadas por Kant, da nova lógica matemática, ou pré-formada como método representativo. *Sprache*, linguagem, é o como as coisas se dão ao acesso do homem; “a linguagem comunica a essência linguística das coisas” (BENJAMIN, 2011, p. 53). Coisalidade que se expressa na língua e não é, por esta, tornada outra coisa que não ela mesma: a essência linguística das coisas é sua linguagem. A linguagem não é um meio [*Mittel*] que vai de um ponto a outro – concepção que Benjamin chama de burguesa –, não é, como método *more geométrico* ou categorial, apenas um instrumento ou lugar vazio; é comunicar-se com Deus, ou seja, com a verdade. Se essa linguagem não se resume a um constructo subjetivo ou transcendental, ainda assim a filosofia de Kant poderia de algum modo ser um ponto de partida para a nova filosofia da experiência possível. Mas o texto, como diz o título, é uma proposta em aberto. Como quase todos os escritos benjaminianos desses anos, tem algo de lacunar, de promessa ou exercício de escrita e pensamento, e a tradução, diretamente do alemão, conserva essas dificuldades.

Que a experiência moderna das Luzes se afaste da necessidade metafísica e da verdade, que a filosofia se contente em ser método e abandone a promessa vindoura, entretanto, não é uma crítica nova ao neokantismo, mas uma retomada da crítica hegeliana ao modo epistemológico moderno, crítica à linha divisória entre conhecimento e absoluto em que “o temor de errar introduz uma desconfiança na ciência”. Voltar a Kant, assim, é necessariamente voltar a toda a estrutura filosófica que se moldou pela e contra a sua filosofia. É voltar inclusive a um outro Hegel, menos abstrato e sistêmico que aquele criticado pelos neokantianos dos anos de 1920.

A tradução elegante da nossa editora, Jade, apresenta, por sua vez, o produto de outra experiência tematizada por Benjamin: a tarefa de traduzir. Experimentada no grupo *TraduXio*, que já nos forneceu material para esta e outras revistas, a tarefa do tradutor de Jade agora volta-se ao cotejo entre alemão e inglês para nos franquear, em revista de acesso livre, mais esse texto do jovem Benjamin.



REFERÊNCIAS

- BENJAMIN, Walter. *Sobre o programa da filosofia por vir*. Trad. e posfácio de Helano Ribeiro. Rio de Janeiro: 7Letras, 2019.
- BENAJMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Trad. Ernani Chaves e Susana Kampff Lages. São Paulo: Duas Cidades/Editora 34, 2011.
- NUNES, Benedito. *A filosofia contemporânea*. Rio de Janeiro: Buriti/São Paulo: USP, 1967.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Valério Rohden e Udo Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- GOLDSCHMIDT, Victor. *A religião de Platão*. Trad. Osvaldo e Ieda Porchat Pereira. São Paulo: Difel, 1970.



SOBRE O PROGRAMA DA FILOSOFIA POR VIR

A tarefa central da filosofia por vir será a de tirar as mais profundas impressões, que ela mesma retira do tempo e da predição de um grande futuro, e transformá-las em conhecimento, relacionando-as com o sistema kantiano. A continuidade histórica resultante da conexão com o sistema kantiano é, ao mesmo tempo, a única de alcance sistemático decisivo. Kant – dentre aqueles filósofos que, o que importava não era o alcance e a profundidade do conhecimento, mas, principalmente e acima de tudo, a justificação –, é o último e o mais próximo a Platão, provavelmente o único. Ambos os filósofos comungam da convicção de que o conhecimento de que temos a mais pura justificativa será, ao mesmo tempo, o mais profundo. Ambos não descartaram a exigência de profundidade da filosofia, mas, à sua maneira, fizeram-lhe justiça à altura, ao identificá-la com a exigência de justificação. Quanto mais imprevisível e ousado for o desdobramento da filosofia por vir, tanto mais profunda será a luta por certeza, cujo critério é a unidade sistemática ou a verdade.

278

Contudo, o obstáculo mais significativo à conexão com Kant de uma filosofia consciente do tempo e da eternidade pode ser encontrado no seguinte: a realidade em cujo conhecimento e com a qual Kant buscou basear o conhecimento na certeza e na verdade é uma realidade inferior, talvez a de estatuto mais inferior. O problema da epistemologia kantiana, como toda grande epistemologia, tem dois lados, e para apenas um deles Kant foi capaz de fornecer uma explicação válida. Em primeiro lugar, havia a questão relativa à certeza do conhecimento permanente; e, em segundo lugar, a questão relativa à dignidade de uma experiência efêmera. Pois o interesse filosófico universal é sempre dirigido – simultaneamente – à validade atemporal do conhecimento e à certeza de uma experiência temporal, que é considerada como seu imediato, senão o único, objeto desse conhecimento. Só que essa experiência, em toda a sua estrutura, jamais se manifestou de maneira consciente aos filósofos, muito menos a Kant. Especialmente nos *Prolegômenos*, Kant tentou inferir os princípios da experiência das ciências, sobretudo da física matemática, embora para ele, no princípio, e igualmente na *Crítica da razão pura*, a experiência, em si mesma, nunca tenha sido pura e simplesmente idêntica ao mundo dos objetos daquela ciência; e, mesmo se ela tivesse chegado a



sê-lo, como o foi para os pensadores neokantianos, o conceito de experiência assim identificado e determinado ainda teria permanecido o mesmo conceito antigo de experiência, cuja característica mais significativa é a sua relação não só com a consciência pura, mas, ao mesmo tempo e de igual modo, com a consciência empírica. Mas é precisamente isto que está em causa: a representação nua, primitiva e autoevidente da experiência, a qual para Kant, como um homem que de alguma forma compartilhou o horizonte de sua época, parecia ser a única dada, a única possível. Essa experiência, no entanto, como já indicado, foi uma forma singular de limitação temporal, e, para além dessa forma que, de certo modo, partilha com cada experiência, era aquela experiência, que também poderia ser chamada em um sentido preciso de *visão de mundo*, de Esclarecimento. Mas ela não diferiu muito daquela dos outros séculos da Idade Moderna em suas características mais essenciais. Esta foi uma das experiências ou visões do mundo de ordem mais inferior. O próprio fato de que Kant tenha sido capaz de enfrentar ao longo de seu imenso trabalho sob a constelação do Esclarecimento significa que isso foi feito em uma experiência reduzida ao ponto zero, ao mínimo de significado, por assim dizer. Ousemos dizer que a própria grandeza de sua tentativa, seu radicalismo como pré-condição, pressupunha uma tal experiência, cujo valor intrínseco aproximava-se de zero e que só poderia ter obtido um sentido (podemos dizer: triste) por meio de sua certeza. Nenhum filósofo pré-kantiano se viu confrontado nesse sentido com a tarefa epistemológica, e nenhum teve, todavia, carta-branca com ela na mesma medida, uma vez que uma experiência, cuja quintessência era o melhor da física newtoniana, podia ser interpelada de maneira grosseira e tirânica sem sofrer danos. Autoridades – não no sentido de que alguém tivesse de se submeter a elas sem possibilidade de crítica, mas autoridades no sentido de forças espirituais capazes de permitir à experiência um conteúdo maior – não havia para o Esclarecimento. O que constitui a natureza mais inferior e profunda da experiência da época, de onde vem seu peso surpreendentemente baixo em termos especificamente metafísicos, só pode ser constatado na percepção de como esse conceito inferior de experiência também influenciou, de maneira restritiva, o que é o pensamento kantiano. Esse é, naturalmente, o mesmo fato que muitas vezes tem sido sublinhado como a cegueira religiosa e histórica do Esclarecimento, sem que seja reconhecido em que sentido essas características do Esclarecimento são atribuídas a toda a Idade Moderna.



É de suma importância para a filosofia por vir reconhecer e diferenciar quais elementos do pensamento kantiano devem ser tomados e cultivados, quais devem ser reformulados e quais devem ser descartados. Toda demanda de uma conexão com Kant é baseada na convicção de que esse sistema, que encontrou uma experiência cujos aspectos metafísicos satisfazem à altura Mendelssohn e Garve, a partir da busca de certeza e justificação do conhecimento, em uma crescente investigação aumentada até o genial, descobriu e desenvolveu aquela profundidade que parecerá adequada a um novo e superior tipo de experiência ainda por vir. Assim, é estabelecida a exigência principal para a filosofia presente e, ao mesmo tempo, é afirmada sua exequibilidade: empreender, de acordo com a tipologia do pensamento kantiano, os fundamentos epistemológicos de um conceito mais elevado de experiência. E é precisamente isto que deverá ser o tema da filosofia esperada: que uma certa tipologia possa ser demonstrada e claramente extraída do sistema kantiano para fazer justiça a uma experiência mais elevada. Kant nunca contestou a possibilidade da metafísica; queria tão somente ter definido os critérios pelos quais tal possibilidade poderia ser revelada em casos particulares. A experiência da era kantiana não exigia metafísica; na época de Kant, a única possibilidade histórica era eliminar as reivindicações próprias da metafísica, pois a reinvidicação de seus contemporâneos a ela era fraqueza ou hipocrisia. Trata-se de uma questão de ganhar prolegômenos de uma metafísica vindoura com base na tipologia kantiana, enquanto esperamos essa metafísica vindoura, essa experiência mais elevada.

Não só para o princípio da experiência e da metafísica deve a filosofia vindoura estar preocupada com a revisão de Kant. Em termos metodológicos, isto é, como filosofia autêntica, ela não deve iniciar a revisão a partir daquele, mas a partir deste, do conceito de conhecimento. Os erros decisivos da doutrina epistemológica do conhecimento de Kant são também, sem dúvida, devidos ao vazio da experiência presente de seu tempo, e, portanto, a dupla tarefa de criar um novo conceito de conhecimento e uma nova representação do mundo com base na filosofia se tornará uma só. A fraqueza do conceito kantiano de conhecimento tem sido, muitas vezes, sentida na falta de radicalismo e na falta de consistência de seu ensinamento. A epistemologia kantiana não abre o campo da metafísica porque ela mesma carrega em si elementos primitivos de uma metafísica estéril que exclui qualquer outra. Na epistemologia, todo elemento metafísico é um agente transmissivo que se manifesta na exclusão do conhecimento do domínio da experiência em toda a sua liberdade e profundidade.



O desenvolvimento da filosofia deve ser esperado por cada aniquilação desses elementos metafísicos na epistemologia; ao mesmo tempo, refere-se a uma experiência metafisicamente cumprida e mais profunda. Existe – e aqui repousa o germe histórico da filosofia por vir – uma relação profunda entre aquela experiência cuja investigação mais profunda nunca e jamais poderia levar às verdades metafísicas e a teoria do conhecimento que não foi capaz de determinar adequadamente o lugar lógico da investigação metafísica como tal. Pelo menos, o sentido em que Kant usa o *terminus* “metafísica da natureza” parece ir na direção da investigação da experiência com base em princípios epistemologicamente garantidos. As deficiências em termos de experiência e metafísica são expressas dentro da própria epistemologia como elementos especulativos da metafísica (*i.e.*, a metafísica que se torna rudimentar). Os elementos mais importantes são: em primeiro lugar, a concepção de Kant do conhecimento como uma relação entre quaisquer sujeitos e objetos ou entre um sujeito e um objeto, que não foi decisivamente superada, apesar de todas as tentativas de fazê-lo; em segundo lugar, a relação do conhecimento e da experiência com a consciência humana empírica, que também é parcialmente superada. Esses dois problemas estão intimamente relacionados, e, mesmo que Kant e os neokantianos tenham superado, em certa medida, a natureza objetiva da coisa em si como a causa das sensações, continua a existir a natureza-sujeito da consciência cognoscente a ser eliminada. Essa natureza-sujeito da consciência cognoscente, no entanto, é devida ao fato de ter sido formada em analogia com a consciência empírica, que, naturalmente, tem objetos que a confrontam. O todo é um rudimento completamente metafísico na epistemologia, um pedaço daquela “experiência” plana desses séculos, que se inseriu na epistemologia. De fato, não há que duvidar que a representação, embora sublimada de um eu individual, corpóreo e espiritual, que recebe as sensações por meio dos sentidos e produz suas representações a partir dessa base, desempenha o papel porventura o papel de maior importância no conceito kantiano de conhecimento. Essa representação, no entanto, é mitologia e em termos de verdade equivale a qualquer outra mitologia do conhecimento. Sabemos que os povos primitivos do chamado estágio evolutivo pré-animista se identificavam com animais e plantas sagrados e se autodenominavam como tais; sabemos de loucos que também se identificam em parte com os objetos de sua percepção, que não são mais *objecta*, opostos a eles; sabemos de doentes que não relatam as sensações de seus corpos a si mesmos, mas a outros seres; e os clarividentes, que, pelo menos,



afirmam ser capazes de receber as percepções dos outros como se fossem suas. A representação comum do conhecimento sensível (e espiritual), tanto a nossa quanto a kantiana, bem como a do período pré-kantiano, é não mais que mitologia quanto os exemplos mencionados. A “experiência” kantiana, a *esse* respeito, na medida em que a representação ingênua da recepção das percepções está em causa, é metafísica ou mitologia e, de fato, apenas uma metafísica ou mitologia moderna, religiosamente infecunda. A experiência, tal como é concebida com referência aos homens psicofísicos e à sua consciência, e não como uma especificação sistemática do conhecimento, é novamente, em todos os seus tipos, mero *objeto* desse conhecimento real e, na verdade, de seus ramos psicológicos. Isso divide sistematicamente a consciência empírica nos diferentes tipos de insanidade. A cognição do homem, a consciência empírica cognoscente, é um tipo de consciência insana. Isso não quer dizer nada mais que, dentro da consciência empírica, existem apenas distinções graduais entre as suas diversas espécies. Essas diferenças são ao mesmo tempo diferenças de valor, cujo critério, contudo, não pode ser a correção da cognição, da qual jamais se trata nas esferas empírica e psicológica; estabelecer o verdadeiro critério da diferença de valor dos tipos de consciência será uma das tarefas mais elevadas da filosofia por vir. Os tipos de consciência empírica correspondem a outros tipos de experiência, e, no que tange à verdade em relação à consciência empírica, elas têm apenas o valor da fantasia ou da alucinação. Pois a existência de uma relação objetiva entre a consciência empírica e o conceito objetivo da experiência é impossível. Toda experiência autêntica é baseada na consciência puramente epistemológica (transcendental), se esse termo ainda é utilizável sob a condição de se despojá-lo de toda subjetividade. A consciência transcendental pura é diferente de qualquer consciência empírica, e, portanto, a questão a saber aqui é se a aplicação do termo consciência é permitida. O modo como o conceito psicológico da consciência se relaciona com o conceito da esfera do conhecimento puro continua a ser um problema principal da filosofia, e talvez possa apenas ser restituído a partir da época da escolástica. Aqui está o lugar lógico de muitos problemas que a fenomenologia recentemente levantou uma vez mais. A filosofia é baseada na estrutura do conhecimento que também reside na experiência e pode ser desenvolvida a partir dela. Essa experiência inclui também a religião, isto é, a verdadeira religião, em que nem Deus nem o homem são objeto ou sujeito da experiência, mas essa experiência é baseada no conhecimento puro como o epítome de que a filosofia sozinha pode e



deve pensar em Deus. É a tarefa da epistemologia por vir encontrar a esfera de total neutralidade para o conhecimento em relação aos conceitos de objeto e sujeito; em outras palavras, expressar a esfera autônoma própria do conhecimento, em que esse conceito não mais designe de forma alguma a relação entre duas entidades metafísicas.

É preciso estabelecer como tarefa da filosofia vindoura que, com essa investigação, a epistemologia como problema radical tornada possível e necessária por Kant faça frente não só a um novo conceito de conhecimento, como também a um novo conceito de experiência, de acordo com a relação que Kant encontrou entre ambos. É claro, como dito anteriormente, que a experiência pode não estar relacionada com a consciência empírica mais do que o conhecimento estaria relacionado com esta, mas aqui também permaneceria assim e só então ganharia o seu verdadeiro sentido, o de que as condições do conhecimento são as da experiência. Esse novo conceito de experiência, que seria baseado em novas condições do conhecimento, seria em si mesmo o lugar lógico e a possibilidade da metafísica. Por que outra razão Kant teria feito repetidamente a metafísica um problema e a experiência, a única base de conhecimento? Porque, a partir desse conceito de experiência, a possibilidade de uma metafísica que teria partido do significado das anteriores (mas não a possibilidade de uma metafísica em geral) deveria parecer excluída. Todavia, obviamente, a coisa distintiva não reside no conceito de metafísica, não se encontra na ilegitimidade de seus conhecimentos, ao menos não para Kant, que, de outra forma, não teria escrito seus *Prolegômenos à metafísica*, mas em seu universal, toda a experiência com o conceito de Deus pode estar diretamente ligada através das ideias. Assim, a tarefa da filosofia por vir pode ser concebida como a descoberta ou criação desse conceito de conhecimento que, ao mesmo tempo que relaciona o conceito de experiência *exclusivamente* à consciência transcendental, faz não só a experiência mecânica, mas também a experiência religiosa logicamente possível. Isso não quer dizer que o conhecimento torne Deus possível, mas certamente que o conhecimento possibilite, a princípio, a experiência e o ensino dele.

O desenvolvimento necessário aqui e julgado adequado da filosofia pode ser já considerado um indício pelo neokantismo. Um dos grandes problemas do neokantismo tem sido eliminar a distinção entre intuição e entendimento, um rudimento metafísico que ocupa um lugar como a doutrina das faculdades na obra de Kant. Com isso – com a reformulação do conceito de conhecimento – imediatamente começou a reformulação do conceito de experiência. Certamente existia em Kant uma



tendência contra a degeneração e a divisão da experiência aos campos particulares da ciência, e mesmo se a epistemologia posterior tiver que se desprender do recurso à experiência em seu sentido comum, como está presente em Kant, então, por outro lado, no interesse da continuidade da experiência, a sua apresentação como o sistema das ciências, tal como a do neokantismo, ainda será deficiente, e a possibilidade de encontrar uma continuidade sistemática e pura da experiência estará na metafísica; assim, seu significado real parece estar nisso. No entanto, a retificação neokantiana de um dos pensamentos metafísicos percebidos em Kant (e não fundamental) produziu, no mesmo instante, uma mudança bastante clara no conceito de experiência, e que, caracteristicamente, em primeiro se deu na formação mais extrema do aspecto mecânico do conceito de experiência do Esclarecimento – um conceito relativamente vazio. Não se pode ignorar de modo algum que o conceito de liberdade está em uma correlação peculiar ao conceito mecânico de experiência e, por conseguinte, mais desenvolvido no neokantismo. Mas também nesse ponto deve-se enfatizar que o contexto geral da ética no conceito de moralidade do Esclarecimento, de Kant e dos kantianos, não tem mais do que o contexto geral da metafísica ao que eles denominam experiência. Com um novo conceito de conhecimento, portanto, não só o conceito de experiência, mas também o de liberdade passará por uma transformação decisiva.

Pode-se agora argumentar aqui, de modo geral, que, com a descoberta de um conceito de experiência, o lugar lógico da metafísica seria completamente abandonado, a diferença entre os domínios da natureza e da liberdade seria suprimida. Aqui, porém, onde não se trata de provar, mas apenas de um programa de investigação, tanto deve ser dito: tão necessário e inevitável, com base em uma nova lógica transcendental, é a reformulação do campo da dialética, da passagem entre teoria da experiência e da liberdade, tão pouco deve essa transformação resultar em uma mistura entre liberdade e experiência, mesmo que o conceito de experiência seja mudado metafisicamente em um sentido, talvez ainda desconhecido ao de liberdade. Por mais imprevisíveis que possam ser as mudanças que serão reveladas à investigação aqui: a tricotomia do sistema kantiano é uma das principais peças daquela tipologia que deve permanecer, acima de tudo, preservada. Pode-se questionar se a segunda parte do sistema (para não mencionar a dificuldade da terceira) ainda deva se relacionar com à ética, ou se a categoria de causalidade sob o aspecto da liberdade talvez tenha algum outro significado; a tricotomia, cujas relações metafisicamente mais profundas ainda são



desconhecidas, já tem, na tríade de categorias de relações, sua razão mais decisiva no sistema kantiano. Na tricotomia absoluta do sistema kantiano, que nessa tripartição refere-se a todo o campo da cultura, reside uma das superioridades históricas do sistema kantiano em relação aos de seus antecessores. A dialética formalista dos sistemas pós-kantianos, no entanto, não se baseia na determinação da tese como relação categórica, na antítese como hipotética e na síntese como relação disjuntiva. No entanto, além do conceito de síntese, também o conceito de uma certa não síntese de dois conceitos em um outro se tornará sistematicamente de suma importância, uma vez que, para além da síntese, outra relação entre tese e antítese ainda é possível. Todavia, isso dificilmente levará à quarta parte de categorias relacionais.

Mas, se a grande tricotomia, para a divisão da filosofia, deve permanecer preservada, mesmo enquanto essas partes sejam mal interpretadas, isso não se aplica necessariamente a todos os esquemas particulares do sistema. A escola de Marburg, por exemplo, já começou a suprimir a diferença entre lógica transcendental e estética (embora seja questionável se um divórcio análogo não terá que reaparecer em um nível mais elevado), e, quanto ao quadro das categorias, é preciso revê-lo completamente, como já é exigido. É precisamente aqui que a transformação do conceito de conhecimento para a elaboração de um novo será anunciada, uma vez que, por um lado, as categorias aristotélicas foram arbitrariamente estabelecidas, e porém, por outro lado, Kant as explorou unilateralmente no que tange à experiência mecânica. Acima de tudo, será necessário considerar se o quadro de categorias deve permanecer no estado isolado e imediato em que se encontra ou se pode encontrar seu lugar entre outros membros de uma doutrina das ordenações; se ele próprio é desenvolvido em tal, pode basear-se em ou mesmo ser associado a termos logicamente anteriores. Uma tal doutrina geral de ordenações incluiria então o que Kant discute na estética transcendental, para além de todos os conceitos fundamentais não apenas da mecânica, mas também da geometria, da linguística, da psicologia, da ciência natural descritiva e muitos outros, desde que tenham uma relação direta com as categorias ou outros conceitos filosóficos de ordem mais elevada. Excelentes exemplos são os conceitos básicos da gramática. Além disso, é preciso perceber que, com a eliminação radical de todos esses componentes, que na epistemologia dão a resposta oculta para a questão oculta do devir do conhecimento, o grande problema do falso ou do erro, tornam-se livres sua estrutura e ordenação lógicas agora diante do verdadeiro, e ambas deverão ser averiguadas. O erro não



deve mais ser explicado pelo erro, visto que a verdade não vem mais do juízo perfeito. Para essa investigação da natureza lógica do falso e do erro, é posto que as categorias devam ser procuradas também na doutrina das ordenações: em toda parte da filosofia moderna se tem o conhecimento de que as ordenações anexas e categoriais são de importância central para o conhecimento de uma experiência não mecânica de variadas nuances. Arte, teoria do direito e história, todas essas e outras áreas foram elaboradas com uma intensidade completamente diferente da de Kant na doutrina das categorias. Mas ao mesmo tempo, com referência à lógica transcendental, surge um dos maiores problemas do sistema como um todo, isto é, a questão de sua terceira parte; dito de outra maneira, desses tipos de experiência científica (a biológica) de que Kant não tratou com base na lógica transcendental (e o porquê de ele não o ter feito). Além disso, há a questão da conexão da arte com esta terceira e da ética com a segunda parte do sistema. – A fixação do conceito de identidade, desconhecido por Kant, tem provavelmente um grande papel a desempenhar na lógica transcendental, na medida em que não está no quadro de categorias, todavia constitui provavelmente o conceito lógico-transcendental mais elevado e, talvez, verdadeiramente adequado à esfera do conhecimento, para além da terminologia sujeito-objeto, para se estabelecer autonomamente. Na versão kantiana, a dialética transcendental já apresenta as ideias em que se baseia a unidade da experiência. Contudo, para um conceito mais profundo de experiência, como já dito, é indispensável colocá-lo ao lado dos conceitos de continuidade e de unidade e, nas ideias, deve ser apresentada a base da unidade e da continuidade não só como uma experiência científica (ou regular), mas como também metafísica. A convergência de ideias para o conceito mais elevado de conhecimento deve ser comprovada.

Como a própria doutrina kantiana teve necessariamente que procurar uma ciência a qual pudesse definir seus princípios, assim será para a filosofia moderna. A grande reformulação e correção do conceito de conhecimento orientado unilateralmente ao matemático-mecânico só pode ser adquirida através de uma relação de conhecimento com a linguagem, como já havia sido tentado, durante o tempo em vida de Kant, por Hamann. Consciente do fato de que o conhecimento filosófico é absolutamente certo e *a priori*, para Kant, o fato de que todo o conhecimento filosófico tenha recuado completamente à sua única expressão na linguagem e não em fórmulas e números está além da consciência desses aspectos da filosofia que são comparáveis à



matemática. Esse fato, no entanto, deve finalmente afirmar-se como o decisivo, e, por essa razão, a supremacia sistemática da filosofia sobre todas a ciência deve ser afirmada como a supremacia sistemática sobre a matemática também. Um conceito adquirido a partir dele na reflexão sobre a natureza linguística de conhecimento criará um conceito correspondente de experiência, que incluirá, também, áreas cuja verdadeira classificação sistemática Kant não conseguiu. Como sua área suprema é a área da religião, a demanda da filosofia por vir pode ser finalmente expressa em palavras: com base no sistema kantiano, criar um conceito de conhecimento que corresponda ao conceito de uma experiência de que aquele conhecimento seja teoria. Uma tal filosofia, em si, seria descrita quer na sua generalidade, como teologia ou acima da teologia, quer na inclusão de elementos historicamente filosóficos.

A experiência é a multiplicidade unificada e contínua do conhecimento.

Adendo

287

No interesse de esclarecer a relação da filosofia com a religião, o conteúdo da primeira deve ser repetido, na medida em que diz respeito ao esquema sistemático da filosofia. É o primeiro sobre a relação dos três conceitos de epistemologia, metafísica e religião. Toda filosofia se divide em epistemologia e metafísica, ou, para falar com Kant, em uma parte crítica e uma dogmática; essa divisão serve, no entanto, não como indicação do conteúdo, mas como princípio de divisão sem importância fundamental. Nesse viés, trata-se apenas de dizer que em toda a salvaguarda crítica dos conceitos de conhecimento e do conceito de conhecimento uma teoria pode agora ser construída a partir da qual, antes de mais, o conceito de cognição é determinado criticamente. Onde o crítico cessa e o dogmático se inicia, mas talvez não seja exatamente possível mostrar por que o conceito do dogmático destina-se apenas a marcar a transição da crítica para a doutrina geral, isto é, de conceitos fundamentais gerais para particulares. Toda a filosofia é, portanto, epistemologia, apenas teoria justa, crítica e dogmática de todo o conhecimento.

Ambas as partes, tanto a crítica quanto a dogmática, caem completamente no campo da filosofia. E uma vez que esse é o caso, já que a parte dogmática não coincide com a parte científica, a questão surge naturalmente sobre a fronteira

Jade Oliveira Chaia



entre filosofia e ciência particular. O significado terminológico da metafísica, como é introduzido no anterior, consiste agora, mais precisamente, em explicar esse limite como não existente, e a conversão da “experiência” em “metafísica” significa que na parte metafísica ou dogmática da filosofia, em que a epistemologia mais elevada é considerada, isto é, a parte crítica, está praticamente incluída, virtualmente, a própria experiência. (para um melhor exemplo dessa relação para o campo da física *cf.* meu ensaio sobre explicação e descrição). Se em termos gerais a relação entre epistemologia, metafísica e ciência individual é delineada, duas questões permanecem ainda. Em primeiro lugar, a relação do crítico com o momento dogmático em ética e estética, que deixamos aqui de lado, uma vez que devemos postular uma solução no sentido sistematicamente análogo, como por exemplo no âmbito das ciências naturais; em segundo lugar, a relação entre filosofia e religião. Antes de mais, é claro que não se trata realmente da relação entre filosofia e religião, mas da relação existente entre filosofia e teoria da religião; em outras palavras, a questão da relação do conhecimento geral com o conhecimento da religião. Outrossim, a questão sobre a existência da arte, da religião e assim por diante pode desempenhar um papel filosófico, mas apenas por meio da questão sobre o que é o *conhecimento* filosófico de tal existência. A filosofia sempre questiona sobre o conhecimento, e a questão do conhecimento da sua existência é apenas uma modificação, embora incomparavelmente sublime, da questão do conhecimento em geral. Sim, é preciso dizer: a filosofia em suas questões nunca pode atender à unidade da existência em geral, senão, e apenas, com novas unidades de leis, cuja integral é a própria “existência”.

A raiz epistemológica ou termo epistemológico-teórico original tem uma dupla função. Por um lado, é ele que, por sua especificação, de acordo com a justificação lógica geral do conhecimento, penetra nos conceitos de diferentes tipos de conhecimento e, portanto, em tipos especiais de experiência. Esse é realmente o seu significado epistemológico-teórico e, ao mesmo tempo, o elo mais fraco do seu significado metafísico. No entanto, o termo original de conhecimento nesse contexto não chega a uma totalidade concreta de experiência, nem chega a qualquer conceito de existência.

Mas há uma unidade de experiência que não pode, de maneira alguma, ser entendida como a soma de experiências, a que o conceito de conhecimento como teoria em seu desenvolvimento contínuo se refere diretamente. O objeto e o



conteúdo dessa teoria, essa totalidade concreta da experiência, é a religião, que é dada à filosofia no início apenas como um ensinamento. Mas a fonte da existência agora reside na totalidade da experiência e só na teoria que a filosofia encontra um absoluto, como existência, e, portanto, sobre essa continuidade na natureza da experiência, cujo desprezo deve ser assumido pela negligência do neokantismo.

De um ponto de vista *puramente* metafísico, o conceito original de experiência transcende a totalidade da experiência em um sentido completamente diferente do que ela faz em suas especificações particulares, as ciências: ou seja, diretamente, e o sentido dessa imediatez continua a ser determinado face àquela mediação. Um conhecimento é um meio metafísico no sentido estrito: refere-se através do conceito original de conhecimento à totalidade concreta da experiência, isto é, à *existência* [*Dasein*].

O conceito filosófico de existência deve revelar-se a partir do conceito religioso de teoria, mas isso se dá apenas a partir do conceito original epistemológico. Tudo isso é apenas uma indicação superficial. Mas a tendência básica dessa determinação da relação entre religião e filosofia é: para atender igualmente às demandas, em primeiro lugar, da unidade virtual da religião e da filosofia; em segundo lugar, da classificação do conhecimento da religião em filosofia; e, em terceiro lugar, da integridade da divisão tripartida do sistema.



REFERÊNCIAS

BENJAMIN, Walter. Über das Programm der Kommenden Philosophie. *In*: BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften* II.I. Unter Mitw. von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.

BENJAMIN, Walter. On the Program of the Coming Philosophy. *In*: BENJAMIN, Walter. *Selected Writings* – volume 1 (1913-1926). BULLOCK, Marcus; JENNINGS, Michael W. (Eds.). Cambridge, Massachusetts; London, England: Harvard University Press, 2002.

