



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

KANT E A NOVA ABORDAGEM DA FILOSOFIA

LUCAS RIBEIRO VOLLET

**Florianópolis
2011**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

Lucas Ribeiro Vollet

KANT E A NOVA ABORDAGEM DA FILOSOFIA

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do Grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Darlei Dall'Agnol

Florianópolis
2011

Lucas Ribeiro Vollet

Kant e a nova abordagem da Filosofia

Esta Dissertação foi julgada adequada para obtenção do Título de “Mestre”, e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina.

Florianópolis, 16 de maio de 2011.

Prof, Dr. Darlei Dall’Agnol
Coordenador do Curso

Banca Examinadora:

Prof., Dr. Darlei Dall’Agnol,
Universidade Federal de Santa Catarina
Orientador

Prof.^a, Dr.^a Milene Consenso Tonetto,
Universidade Federal de Santa Catarina
Membro

Prof., Dr. Delamar José Volpato,
Universidade Federal de Santa Catarina
Membro

Prof., Dr. Daniel Omar Perez
PUC/PR
Membro

A meus pais e amigos.

AGRADECIMENTOS

Aproveito a ocasião para agradecer a todos os professores que contribuíram para o amadurecimento das idéias e do espírito que tornou possível o presente trabalho. Como sou paciente da influência parcelada de cada professor, uma vez que os acompanho desde a graduação, a lista teria de ser pródiga demais para não ser injusta e me restrinjo a oferecer meus sinceros cumprimentos a todo o departamento. Também agradeço à CAPES, pelo financiamento da pesquisa. Com relação a quem estive mais próximo, agradeço ao professor Darlei pela orientação assídua e “familiar”, e ao professor Cupani pelo interesse sincero, a despesa de atenção e a paciência das sugestões. Além deles, não superaria o medo de ser pouco grato se deixasse de lembrar do professor Celso Braidá, a professora Cláudia Drucker e o professor Pinzani por aceitarem o diálogo quando os procurei, enriquecendo o comércio de opiniões que ajudou a engordar meu cofre de idéias. Os três poderão facilmente encontrar rastros de sua influência por esta dissertação.

Agradeço à minha família inteira pelo apoio. Minha mãe e meu pai, especialmente, por estenderem esse apoio até dar-lhe a aparência de cortesia incondicional, difundindo sem cobrança aquele invejável ar de conforto e segurança que se assemelha a um favoritismo, para invocar um termo pejorativo que corresponda em peso a essa espécie de política privada tão condescendente e indulgente com os erros e, no entanto, imprescindível ao sentimento de “estar em casa”.

Há diversos amigos a quem gostaria de agradecer, mas temo interpretar muito mal um espaço de agradecimentos ao usá-lo como

pretexto para controlar o mérito de quem eu decido incluir. Pois nesse caso estaria superestimando a minha opinião mais do que lhes reconhecendo o valor. Rendo-lhes mais homenagem, assim, não os mencionando. Estou certo de que a contribuição deles dispensa minha gratidão.

Parece-me que há na trajetória de uma pessoa tantos condicionamentos que seria difícil excetuar do conjunto total a mais ínfima festa, conversa, pessoa e rotina. O perigo de deixá-lo agradecer é dar-lhe a oportunidade de selecionar um roteiro particular onde ele é o protagonista e as coisas giram em seu entorno, como se não tivessem outro objetivo além de causar-lhe um efeito benéfico e mendigar sua atenção. Semelhante oportunidade lhe facilita o poder de vingar-se de todos os infortúnios, decepções e pequenos obstáculos igualmente importantes ao seu aprendizado e amadurecimento, traindo o verdadeiro sentido de sua experiência.

Se seguirmos esta pergunta, “o que é a metafísica?”, por sobre *certos* caminhos, tal como eles se insinuam para nós imediatamente e como foram percorridos desde a Antiguidade; se determinarmos a filosofia como ciência ou como proclamação de uma visão de mundo, ou se procurarmos comparar a filosofia com a arte e a religião, ou se finalmente passarmos a determinar a filosofia através de uma orientação histórica, não resultará daí senão o fato de estarmos nos movimentando no interior de desvios; desvios não somente no sentido de que estes seriam caminhos mais abrangentes: eles são desvios porque, com eles, apenas damos voltas em torno da coisa mesma. Esses caminhos são, em suma, caminhos na floresta: caminhos que, de repente, cessam, que nos conduzem até um ponto, no qual se interrompem e sem mais desaparecem.

(HEIDEGGER, 2006)

RESUMO

Esta dissertação pretende discutir as características e as consequências da inclusão das questões da filosofia moderna sob a luz de uma interpretação e estruturação transcendental dos seus problemas. Os problemas modernos considerados serão os relativos à recepção e reação à crise da metafísica e serão apresentados através de uma narração histórica que começa em Descartes, passa pelo debate entre o racionalismo e o empirismo, e termina na radicalização feita pelo desafio cético de Hume. A problemática transcendental que os subsume será principalmente exposta pela teoria da forma da experiência e a doutrina da dedução transcendental das categorias. Os passos para consumir esse objetivo serão distribuídos em três capítulos. O primeiro apresentará a crise da razão pura pela perspectiva dos problemas da modernidade, passando por Descartes, Leibniz, Locke e dedicando atenção especial a Hume. Ainda nesse capítulo, será exposta a teoria da *forma* da experiência de Kant como uma estratégia para radicalizar a questão cartesiana da subjetividade convertendo-a em uma revolução copernicana da filosofia e, além disso, superar tanto as questões cétricas quanto as dogmáticas através de uma problematização crítica e transcendental. O segundo capítulo apresentará a discussão mais ampla que abrange essa subsunção sistemática de questões e problemas da modernidade segundo a *dedução transcendental das categorias*, que é também a consolidação do idealismo formal e da filosofia transcendental a ele coordenado. E, finalmente, discutiremos no capítulo três o caráter e o legado das questões transcendentais, quando daremos atenção especial aos comentários de Bonaccini, Siemec, Lebrun, Heidegger e Husserl com o interesse de explorar o conteúdo não naturalista da esfera transcendental de problemas e sua aproximação com uma vocação à filosofia primeira.

Palavras-chave: Crítica da Razão, Ceticismo, Revolução Copernicana, Forma, Experiência, Dedução Transcendental.

ABSTRACT

This dissertation aims to discuss the characteristics and consequences of the inclusion of questions of modern philosophy under a transcendental interpretation and structuring of their problems. The modern problems that will be considered are those that are related to the reception and the reaction to the crisis of metaphysics and will be presented through a historical narrative that begins with Descartes, passes through the debate between rationalism and empiricism, and ends in the challenge by Hume's skepticism. The set of transcendental problems that subsumes these questions will principally be exposed by the theory of the form of experience, and the doctrine of transcendental deduction of categories. The steps to accomplish this goal will be divided into three chapters. The first one will present the crisis of pure reason from the perspective of the problems of modernity, through Descartes, Leibniz, Locke, and especially Hume. Additionally in this chapter, Kant's theory of the forms of experience as a strategy to radicalize the Cartesian subjectivity problem by converting it in a Copernican revolution and overcome both dogmatic and skeptical questioning by the terms of a critical and transcendental set or problems will be presented. The second chapter presents the broader discussion that encompass this systematic subsumption of issues and problems of modernity according to the transcendental deduction of the categories, which is also the consolidation of formal idealism and the Copernican revolution of philosophy, the consolidation of the subjective conditions of knowledge and the principles of experience as the new key questions of philosophy. Finally, in the third chapter, we will discuss the character and legacy of the transcendental questions, where we will give special attention to the work of Bonaccini, Siemec, Lebrun, Husserl and Heidegger, with the interest in exploring the non-naturalistic contents of transcendental sphere of problems and their approximation with a First Philosophy vocation.

Keywords: Critique of Reason, Skepticism, Copernican Revolution, Form, Experience, Transcendental Deduction.

LISTA DE ABREVIACOES

KrV: Crítica da Razão Pura

Log: Manual dos Cursos de Lógica Geral

PC: Immanuel Kant: Philosophical Correspondence

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	21
1 CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA.....	29
1.1 A CRISE DA METAFÍSICA E O CAMINHO PARA A REVOLUÇÃO COPERNICANA NA FILOSOFIA.....	29
1.2 A CRISE DA METAFÍSICA PELA PERSPECTIVA DO CONFLITO ENTRE RACIONALISMO E EMPIRISMO, E A SUBSUNÇÃO DO PROBLEMA CÉTICO SOB O PROBLEMA CRÍTICO.....	36
1.3 A TEORIA DA REPRESENTAÇÃO DE KANT.....	47
2. O IDEALISMO TRANSCENDENTAL.....	55
2.1 MATÉRIA E FORMA E A NOÇÃO DE SÍNTESE.....	55
2.2 RETORNOVOLTA AO PROBLEMA DA CARTA A HERZ: A CORRESPONDÊNCIA OBJETIVA E O OBJETO TRANSCENDENTAL.....	59
2.2.1 Problemas envolvidos na necessidade de uma dedução transcendental.....	65
2.3 JUSTIFICAÇÃO DO IDEALISMO TRANSCENDENTAL: A DEDUÇÃO TRANSCENDENTAL DAS CATEGORIAS.....	68
2.3.1 O significado histórico da dedução transcendental das categorias.....	78
2.4 NOVAS DISCUSSÕES DO IDEALISMO.....	88

3. PANORAMA GERAL DO LEGADO DA FILOSOFIA TRANSCENDENCIAL.....	97
3.1 A NATUREZA DA PROBLEMÁTICA TRANSCENDENTAL	97
3.2 AS REPERCUSSÕES DA CRÍTICA DA RAZÃO PURA E A APROPRIAÇÃO DE SEU LEGADO PELA EPISTEMOLOGIA....	104
3.3 O CARÁTER DO QUESTIONAMENTO.....	116
CONCLUSÃO.....	121
REFERÊNCIAS.....	129

INTRODUÇÃO

Para um tratado, uma obra, uma dissertação, uma tese ou um comentário de Filosofia, a reconstrução histórica não é uma questão inócua e pacífica, que tivesse a prerrogativa de ser incontroversa. Com relação à dose de controvérsia e à variedade de soluções possíveis, a história da filosofia não leva vantagem sobre questões atuais ou problemas vivos. Pelo lado positivo, esse pé de igualdade vale também para a fecundidade e o valor das questões que semelhante investigação pode suscitar. Tais interrogações concorrem para o enriquecimento da filosofia sem embargo de seu envolvimento inveterado com o passado, de sua distância premeditada das polêmicas que movimentam as notícias cotidianas. Isso deveria dizer algo sobre a própria filosofia: uma de suas primitivas divergências com a ciência natural e um dos motivos para estar à margem do gosto jornalístico. Por outro lado, a investigação histórica da própria ciência não é um trabalho supérfluo, uma vez que mapear semelhanças com o passado é útil no sentido em que não é menos aos governantes conhecerem a história: para evitar repetir os mesmos erros. Mas essa seria para aqueles uma atividade colateral, não o cerne de sua prática: que é, predominantemente, se envolver com questões próximas, pensar os problemas relevantes dentro do escopo de seu paradigma atual. Na filosofia acontece algo mais forte: a investigação de sua história é ainda mais preme de impasses, pois os rastros de seu progresso são muito mais suspeitos.

No caso da obra de Kant, que aqui queremos investigar justamente neste sentido histórico, acentua-se esse traço porque se trata da crítica que esse autor fez àquela peça da máquina filosófica responsável por semear na razão pura questões reincidentes, cujo nascimento não coincide com uma consequência encadeada a uma tradição paradigmática de problemas: a metafísica. Os problemas da metafísica não são como as questões científicas naturais, cujos elos com o passado explicariam como se chegou ao presente, quer seja por um processo de revisão ou um de progresso. Tampouco o são como os problemas políticos que o conhecimento do passado ajudaria a consertar e cuja história coincide com o conjunto de passos ultrapassados para se chegar ao estado cultural e social atual. Kant começa o prefácio do primeiro manuscrito redigido em resposta à questão da Academia Real das Ciências de Berlim, *Quais são os progressos reais da metafísica na Alemanha desde a época de Leibniz e de Wolff*, desta forma:

Parece ser uma tarefa de fácil solução, pois diz apenas respeito à história; e assim como os progressos da astronomia e da química, enquanto ciências empíricas, já encontraram seus historiadores, e tal como os da análise matemática ou da pura mecânica, que se fizeram no mesmo país e na mesma época, também depressa (se se quiser) encontrarão os seus, parece, portanto, haver pouca dificuldade relativamente à ciência de que aqui se fala. Mas esta ciência é a metafísica – o que alterna totalmente a questão. (KANT, 1995, p. 11)

A esses problemas tão peculiares resta uma caracterização diferente, que justifique a sua posição específica e condicione o uso e a forma de sua abordagem. Com efeito, cada vez que uma interrogação metafísica nova se impõe, não chega exatamente como uma maneira mais específica ou rigorosa de abordar um problema; em outras palavras, a sua presença não aumenta o horizonte das possíveis soluções. Não é como a simples fundação de um novo paradigma, que pudesse reivindicar o espaço de um antigo. No entanto, é verdade que interrogações filosóficas se sucedem durante a história, e deve haver algum sentido em que a investigação desta sucessão nos conte algo sobre a própria filosofia. Como se o nosso modo particular de abordá-la, a cada passo, fosse a narrativa de algo mais.

A época de Kant é marcada pela crise dessa disciplina, proveniente em parte do aumento de conscientização filosófica a respeito das características acima marcadas: a inconstância de seus passos históricos, a falta de um progresso gradual. Por outra parte, essa crise provém de uma maneira equivocada de entendê-la: o modo dogmático, que esperava dela uma semelhança maior com o modo positivo de pensar e não pôde, portanto, senão ficar indefeso às objeções dos céticos, que a esse respeito tiveram argumentos decisivos. Pode-se entender a trilha intelectual de Kant como uma tentativa de resgatar a fidelidade à conscientização a respeito das características que provocaram a crise, como alguém interessado em reconsiderar a pena de um suspeito incompreendido. E seus passos são peculiares. O filósofo reestrutura as questões dos filósofos precedentes de modo a dar-lhes uma visão de conjunto que aponte para a peculiaridade da questão: a radicalidade insolúvel do tema questionado.

A presente dissertação será a discussão deste problema histórico particular: a crise da metafísica como problema central da modernidade e a reestruturação deste problema feita pela *Crítica da Razão Pura*. Seguiremos uma exposição de um restabelecimento da abordagem da filosofia devido à reavaliação da peça fundamental de sua aparelhagem, a metafísica.

Pressupondo que o problema é a equivocada abordagem da metafísica pelo dogmatismo e o ceticismo, a solução aqui é encontrar uma regra metodológica que facilite o sentido da subsunção das questões modernas sob as de Kant, o que implica uma perspectiva literalmente kantiana do horizonte global, isto é, implica pressupor que esse autor ampliou a visão dos primeiros. De modo que o fio condutor desta dissertação é uma exposição da filosofia transcendental como a responsável por subsumir as questões modernas ligadas a uma crise da metafísica, além de devolver a essas questões um caráter filosófico radical, reestruturando desta maneira a ordem de prioridade das problemáticas filosóficas tradicionais.

Uma vez que o fio condutor da tese é histórico, foi necessário selecionar os problemas da modernidade julgados relevantes. Entendemos a chave histórica central do período como as revoluções metodológicas provocadas pelos movimentos científicos e a subsequente sequela filosófica deixada pela reavaliação da posição de sua peça doutrinária fundamental: a mencionada metafísica. O primeiro capítulo introduzirá a representação filosófica das revoluções metodológicas da modernidade pela perspectiva de um problema particular: o da relação entre ser e pensar, que sugere duas alavancas, o problema da representação e o problema da subjetividade. Argumentaremos que a Descartes, cap. 1.1, faltara persistir na dúvida metódica por mais tempo antes de precipitar-se a uma abordagem dogmática do problema da subjetividade. Aos racionalistas, cap. 1.2, faltara uma concessão mais tolerante à contribuição dos sentidos ao conhecimento, uma confiança menor na autoridade da razão pura, e uma conscientização maior do problema cético iminente. Essa última parte vale também para os primeiros empiristas, como Locke que, apesar de dar a relevância devida à experiência e aos sentidos, não preveniram daí a ameaça cética ao conhecimento. Hume, apresentado no mesmo capítulo, não cometera nenhuma das faltas precedentes e pode ser considerado como o que mais perto chegara de uma radicalização completa do problema desta disciplina. Argumentaremos, porém, que lhe faltara aprofundar a dimensão da sua problemática até perceber nela as raízes de uma posição crítica: a de que a experiência não arruína o conhecimento, mas o condiciona transcendentalmente. O ceticismo é apenas parte do caminho; o final dele é a tomada de posição crítica.

Com esta escala de exposição, estaremos propositalmente organizando a apresentação da História de modo a facilitar uma visão da leitura de Kant dos mesmos problemas. Seremos, portanto, sectários de uma abordagem histórica particular, que privilegia a leitura de Kant e interpreta este como o fim da linha começada pelos primeiros. A interpretação

adotada também coincide com a de Husserl, em *Ideia da fenomenologia*, a respeito da *significação histórica* da meditação cartesiana sobre a dúvida. Somente – o que talvez seja muito – a estendemos para Leibniz, Locke e Hume.

No conjunto, essas leituras enfatizam o passo histórico que faltou a cada um deles para se chegar a uma abordagem transcendental. Isto é, aquilo que faltou a toda problematização da modernidade pré-kantiana e que caracteriza o caráter amplo como essa as subsume. Fiéis a esse projeto, chegaremos ao problema geral que reinterpreta o problema cartesiano da dúvida e da substância pensante segundo seu sentido histórico como uma *revolução copernicana* na filosofia, e subsume o desafio cético de Hume em uma teoria sobre a possibilidade de sínteses *a priori*. Essa última questão é, enfim, a escolhida pelo autor para discutir a *Crítica da Razão Pura*. Robert Hanna, em *Kant e os fundamentos da Filosofia Analítica*, o chama de problema modal. Nessa mesma obra, o interpreta sob a perspectiva do envolvimento de Kant com outro problema mais fundamental, que é chamado de problema semântico: a questão do fundamento da relação de referência entre a representação e o seu objeto. A rigor, o problema semântico é a denominação de uma questão exposta em uma carta de Kant a Marcus Herz, em 1772: “Eu me perguntei: qual é o fundamento da relação de referência daquilo que nós chamamos de representação com o objeto?” (PC Ak. X. 129-30). Os dois problemas traduzem para a filosofia kantiana todo o escopo de problemas epistemológicos modernos relacionados à ciência e à relação entre ser e pensar, resumidos neste trabalho como uma tríade: a questão da validade, da fundamentação e da correlação representacional¹.

Estamos diante do que se pode chamar de cadeia coletiva de questões incluídas sob outras. E isso não acontece de maneira aleatória. Essa linha de subsunções obedece a uma regra sistemática que, a nosso ver, representa a generalização kantiana do próprio problema da metafísica.

¹ Aqui temos três problemas diferentes, mas interligados nas discussões modernas e imprescindíveis à problematização de Kant. Em diferentes momentos da dissertação iremos usar como parte do caminho da exposição um paralelo de discussão com a questão da validade da ciência, o que inclui o problema da fundamentação e da correlação. Trata-se da discussão de um conteúdo relevante para a *Crítica da Razão Pura*, que contém uma posição a respeito disso, declarada desde o prefácio da segunda edição, segundo o qual “a própria física tem de agradecer a revolução, tão proveitosa, de seu modo de pensar, unicamente à ideia de procurar na natureza (e não imaginar), de acordo com o que a razão nela pôs, o que nela deverá aprender e por si só não alcançaria saber.” (KrV B xiv). Incluiremos no capítulo 2.1 uma discussão com o prefácio do tradutor ao *Kants Theory of Natural Science (1994)* de Peter Plaass (1934-1965), que permite discutir a posição específica de Kant no contexto das discussões modernas anti-fundacionistas ou falibilistas da ciência.

Corresponde a sua visão mais arrojada da situação da filosofia. Temos aqui, para sermos mais enfáticos, um caso onde a reestruturação dos problemas muda a perspectiva das soluções. Seguiremos durante todo o primeiro capítulo a linha que conduz Kant a formular tal paráfrase da problemática moderna em novas questões chave. Quanto a isso temos de nos explicar já na introdução. Ora, a princípio, o problema modal e o semântico comentados acima não parecem mais amplos que os problemas de Descartes e de Hume. Não fica absolutamente claro como aumentam a perspectiva da questão acerca da relação entre ser e pensar e nem como melhoram uma resposta ao debate sobre a correspondência, validade e fundamentação. Em um primeiro golpe de vista, parecem não mais que reformulações infecundas de seus traços. O conceito de síntese apenas traduziria o de conexão entre experiências e o de *a priori* seria o sucedâneo de um conhecimento inato. A fórmula traduzida pela questão seria a mesma já reproduzida por racionalistas e empiristas. Uma impressão desse tipo tem de ser dissolvida, no entanto, com base em duas linhas novas acrescentadas: 1. o caráter formal do problema da subjetividade (como origem formal das representações); 2. o caráter formal do problema da representação. A noção de *forma* acrescenta ao problema da representação e do sujeito uma nuance inédita, que está exposta e explorada no capítulo dois em diante.

Já podemos antecipar que na medida em que a ambos os filósofos anteriormente citados faltaram separar a forma e a matéria, o problema central de Kant lhes permaneceu estranho. A própria solução lhes permaneceria estranha; a saber, a tese do idealismo transcendental, que pode ser abreviada na afirmação de que os objetos são incognoscíveis e apenas podemos medir a validade, a correspondência e a fundamentação do conhecimento mediante filtros *formais* da atividade subjetiva. O centro decisivo dessa tese é a sua justificação, contida na seção da obra intitulada dedução transcendental dos conceitos puros do entendimento. Para apresentar o idealismo transcendental, começaremos com um primeiro passo, seção 2.1, sobre a noção de forma e de síntese. Na seção 2.2 será feita uma exploração mais concentrada do conceito da coisa em si e a seção 2.3 pode ser considerada como o epicentro de todo o trabalho, isto é, o ponto mais intenso da discussão, uma vez que a dedução transcendental das categorias é a própria versão kantiana de uma resposta ao desafio cético de Hume e o ápice de muitas discussões importantes da época. Na seção 2.4 adicionamos uma exposição da discussão feita por H. Allison contra uma posição interpretativa que ele chama de *Standard Picture*, mas que redobra de importância por reproduzir a fórmula de uma discussão mais antiga, datada da primeira ninhada de comentários da *Crítica da Razão Pura*.

Haverá também a contribuição de Peter Strawson nesse ponto.

Terminadas essas duas etapas intimamente correlacionadas, de apresentar os problemas da modernidade e o modo crítico de subsumi-los através de um idealismo de tipo novo, puramente formal, resta agora compreender em que aspecto essa orientação radicaliza o sentido desafiador dos problemas, isto é, até onde essa nova solução promove uma reavaliação do lugar da metafísica na disputa, e o que uma tal reavaliação implica para a filosofia. Disso depende o próprio tema do trabalho e serão os temas do capítulo três.

Ora, ao subsumir a problematização da crise da metafísica de sua época, Kant paulatinamente introduz um valor diferente às questões suscitadas pelo nascimento da ciência moderna e de sua metodologia especial. O terceiro e último capítulo da dissertação será empenhado na discussão do que constitui a natureza desse novo valor. Discutiremos algumas das diversas tradições de leitura da obra de Kant e a ênfase de cada uma, chegando enfim a concluir que a abordagem transcendental do problema metafísico não privilegia nenhuma disciplina mais que outra quando se trata de ocupar os cargos deixados por aquela peça doutrinária fundamental. E que o característico da discussão provocada por essa abordagem é não pertencer a uma região natural de tratamento. O principal aspecto para o qual esta dissertação quer jogar a luz desde os primeiros capítulos, e que será discutido mais abertamente neste último, é o fato de que a problematização crítica da filosofia transcendental devolve às questões modernas um caráter filosófico radical e primeiro. Mesmo discutindo temas epistemológicos típicos e de filosofia da ciência e de sua possibilidade, ao tratá-los com os instrumentos transcendentais, Kant os remete a uma região onde se confundem com problemas filosóficos mais, por assim dizer, elevados. No tocante a essa suposta elevação, não ousamos parafrasear Heidegger e aceitar com novas palavras que tal nova abordagem mistura-se com a problematização do próprio ser, coincidindo com a abordagem ontológica antiga. Mas acrescentamos a esse respeito uma noção de afinidade, uma identidade pertencente tanto à filosofia grega quanto à transcendental e que não existiria na versão dogmática, cética, metodológica ou naturalizada da filosofia moderna.

Para fazer uma retrospectiva que ligue essa solução ao primeiro capítulo, fica atestado assim que, diferente do ceticismo e do dogmatismo, o problema transcendental sugere uma nova visão das pendências da metafísica: é o problema dialético que, no seu aspecto global, é inerente e reincidente na razão pura. Tal problemática opera uma reavaliação do sentido e do peso das questões da modernidade para a metafísica e descobre

o seu sentido fundamental no corpo da filosofia como uma tendência inevitável da razão para transcender os limites da experiência. Segundo o filósofo, “alguma espécie de metafísica sempre existiu no mundo e existirá sempre e, com ela, uma dialéctica [sic] da razão pura, porque lhe é natural” (KrV B XXXI). Com a elaboração do problema nesses termos, Kant realiza um insólito e respeitável estabelecimento do horizonte de discussão da Filosofia, na medida em que dá um lugar novo para a sua *peça doutrinária fundamental*: a metafísica.

A solução do problema dialético, por sua vez, não sendo dogmática e nem cética, só pode ser feita por uma atitude crítica, e uma delimitação *a priori* das condições de possibilidade da experiência que foi justamente denominada de filosofia transcendental. Portanto, temos aqui aquela prometida moderação da pena de um suspeito incompreendido, por meio da conscientização e da prevenção de seu caráter radical: uma vez que a filosofia esteja preparada para trabalhar em consórcio com um membro tão inconstante, os escândalos ligados a ele não seriam tão influentes.

Desta maneira fica estendido o fio condutor da dissertação. Não julgamos conveniente suceder esta demarcação geral dos traços que a guiam com um mapeamento detalhado de seus passos particulares e suas digressões colaterais. A maioria delas estará situada nas notas de rodapé, e outras apenas serão adicionadas por necessidade, devido à diversidade de interpretações e distribuições de relevância para focos diferentes da obra kantiana. No capítulo três, onde temos de dar nossa própria versão da repercussão da filosofia transcendental, e precisaremos nos pronunciar dentro da tradição de comentadores, reivindicaremos ajuda textual na interpretação de Heidegger em a *Tese de Kant sobre o ser*, Bonnaccini, em *Kant e o problema da coisa em si no Idealismo Alemão*, Lebrun em *Kant e o Fim da Metafísica* e Siemec. E para reivindicar que a filosofia transcendental se contextualiza em um conjunto de problemas não naturais, usaremos Husserl em *Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica*.

Para aceitar o desafio de anunciar uma expressão compacta em que caiba a maior parte do conteúdo a que esta dissertação apela, uma forma resumida de exposição daquilo de que ela mais intimamente depende, funcionando como um centro de gravidade a que o autor possa sempre voltar, e a que as objeções podem sempre se aplicar – pois representa seus pontos mais sensíveis e vulneráveis – assim o faríamos: trata-se de uma referência ao quadro teórico de problemas desenvolvido por Kant para programar uma nova agenda de recursos úteis na exploração de temas filosóficos tipicamente designados à modernidade. Podemos chamá-la de

agenda crítica. Do ponto de vista da afirmação aqui arriscada, nossa dissertação é um lance em uma interpretação da história da filosofia, que explora a possibilidade de filtrar um *sentido histórico* da investigação de Descartes, Leibniz, Locke e Hume, considerando-as como uma linha interrompida, cujo fim programado seria a abordagem crítica e transcendental. É com essa orientação que a *Crítica da Razão Pura* seria um tratado que alcança o verdadeiro sentido, oculto ou latente, de suas críticas e respostas à crise da metafísica e conseqüentemente, consegue reavaliar o verdadeiro lugar desta e da filosofia.

O nome da dissertação é “*Kant e uma nova abordagem da Filosofia*”, mas a discussão gira em torno da metafísica e de como a filosofia varia de abordagem conforme aquela, que é sua peça fundamental, é tratada de uma ou outra maneira, observando seu contexto crítico e delicado na modernidade. Ora, a metafísica, segundo o autor, é o sistema de todos os conhecimentos da razão pura, representando o envolvimento da razão com seus interesses mais elevados. Sendo a filosofia não mais que a ciência da relação entre todos os conhecimentos e os fins essenciais da razão humana (KrV A839/B867), fica perfeitamente claro porque para atingir o fim da última a primeira é tão importante. O problema histórico geral aqui desenvolvido está relacionado a uma transição do modo de pensar o procedimento e a natureza da filosofia, derivado de como a modernidade sugeriu modificações nas pretensões metafísicas que repercutiram diretamente na ideia dessa ciência.

O final do trabalho conterà a sugestão de que a metafísica pode manter um lugar no seio da dialética da razão pura, embora não possa ser explorada com um propósito constitutivo. Isso será compatível com uma abordagem não natural da Filosofia, homogênea, argumentaremos, com o valor transcendental. Esse lugar religa a filosofia à sua vocação tradicional, se não por uma identidade de questões com a filosofia grega, ao menos por uma afinidade com elementos de uma filosofia primeira.

1. CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA

1.1 A CRISE DA METAFÍSICA E O CAMINHO PARA A REVOLUÇÃO COPERNICANA NA FILOSOFIA

É uma opinião comum a respeito de Kant que a sua obra representa um período de ápice do pensamento moderno. Apesar de algumas discussões de sua época, como o problema de Hume, terem sido rediscutidas mais recentemente como um problema independente sobre a metodologia da ciência², o mais comum é subsumir todas as discussões desse período no contexto de discussão mais amplo de seu questionamento. A *Crítica da Razão Pura*, especialmente, congrega uma negociação dos elementos mais díspares e opostos que subsistiam nos sistemas dos filósofos modernos precedentes, submetendo-os a uma administração teórica de seus pontos fortes. Assim se passa com o racionalismo e o empirismo, que encontram naquela obra um acolhimento tolerante, ainda que em retribuição necessitem aceitar a subsunção por uma teoria mais ampla, capaz de dar um sentido novo aos melhores aspectos de ambas. O que se passa neste âmbito do pensamento de Kant pode ser generalizado a outros, obedecendo ao mesmo fenômeno singular descrito por Höffe:

Kant leva problemas essenciais do pensamento moderno, que até então se desenvolveram em direções que em parte se ignoravam e em parte se combatiam, a um grau superior de clareza e reflexão, e procura resolvê-los segundo princípios comuns (2005, p. 317).

Nesta seção pretendemos discutir a crise da metafísica, entendida como um dos fenômenos centrais da modernidade, e o impulso primário de grande parte da produção teórica deste período. Em seguida pretendemos mostrar como o racionalismo e o empirismo surgem, em parte como reação, em parte como solidariedade à revolução metodológica que provocou essa crise. O tema ganha importância para preparar terreno à exposição do idealismo transcendental de Kant, na medida em que ela subsume as teorias anteriores e na medida em que oferece a sua perspectiva própria da crise mencionada.

2

Nomeado o problema da indução.

Trataremos a partir de agora de apresentar o pano de fundo em que as dúvidas a respeito da metafísica aparecem, e como os debates entre racionalistas e empiristas emergem daí.

Ora, para começar, pode-se seguir a regra convencional de interpretação histórica e dizer que a obra de Descartes teve um efeito de ruptura significativo com a tradição ortodoxa da filosofia que o precedia, muito conhecida também pela sua viva fidelidade às interpretações da obra aristotélica e por sua metodologia predominantemente dogmática. É a tradição escolástica. Tal é a caricatura que temos hoje dessa tradição, mas, como quase sempre no tocante às caricaturas das tradições antigas, não conseguimos fugir completamente dos preconceitos adquiridos pelos vieses dos filósofos que a confrontaram e que hoje distorcem (ou ao menos filtram) a nossa leitura como obstáculos históricos inevitáveis no caminho. Como isso é em certa medida inevitável, pelo menos é útil lembrar de não subestimá-la. A escolástica era composta por um complexo de sistemas francamente vasto, coeso e influente, que ia desde a lógica até filosofia da física. Com isso, para confrontá-la, Descartes dependia de campear com um sistema de pensamento que se lhe emparelhasse em valor.

Sabemos daqui que a escolástica está tipicamente associada à interpretação da obra aristotélica, que abrange uma variedade de temas, e podemos adicionar que está comprometida, ora contingentemente, ora essencialmente, com o cristianismo. Mas como esta subseção está ligada à crise da metafísica e da razão pura, é importante avaliar o envolvimento da escolástica no escândalo investigado; isto é, observar até que ponto o comprometimento da razão pura e da metafísica é um reflexo da forma de fazer filosofia da escolástica – e, se sim, qual é o aspecto que a compromete. O fio condutor que rastreia esse envolvimento e que caracteriza boa parte do embate de Descartes contra essa tradição é o uso que esta faz da lógica aristotélica:

Descartes frequentemente usa o termo ‘dialética’ para descrever a lógica escolástica; significando com isso não que o raciocínio envolvido é necessariamente defeituoso, mas que é empregado na produção de ‘argumentos vulgares’, e na tentativa de ganhar pontos de debate, antes de serem aplicados na tentativa de aumentar nosso conhecimento seriamente” (COTTINGHAM, 1986, p.6).

Esse uso particular do termo *dialética* não foi completamente abandonado por Kant, que invoca com ele também a ideia de uma lógica da ilusão. Um dos objetivos fundamentais das *Regras para a Direção do*

Espírito e do *Discurso do Método* era, com efeito, contrabalançar a forma tipicamente escolástica de lançar mão de métodos para alcançar a verdade³. Respondiam pela exigência de novos pronunciamentos filosóficos capazes de dar voz ao sucesso da ciência de Galileu Galilei (1564-1642) e ao modo tipicamente experimental de conduzir a investigação científica, oposto ao método especulativo supostamente atribuído a Aristóteles. Derivadamente, é através destas obras e da atitude que elas incorporam, que Descartes chega ao momento de reivindicar uma fundamentação do conhecimento à luz de uma dúvida que o põe de frente com a questão e o problema da subjetividade, isto é, da questão sobre a possibilidade de fundamentar o conhecimento em algo independente da mente. É o primeiro esboço da questão a respeito da relação entre ser e pensar. Referimo-nos aos aspectos da obra de Descartes que deram expressão a uma versão possível de interpretação da crise da metafísica: a saber, a sua dúvida metódica, reconhecida como o caminho desse filósofo para encontrar fundamentos seguros para o conhecimento.

Mas, por desejar então ocupar-me somente com a pesquisa da verdade, pensei que era necessário agir exatamente ao contrário, e rejeitar como absolutamente falso tudo aquilo em que pudesse imaginar a menor dúvida (DESCARTES, 1979, p. 54).

No caminho para esse estabelecimento, Descartes, na parte IV do *Discurso do Método*, exprime três tipos de reflexões capazes de gerar dúvidas: acerca da confiabilidade dos sentidos; acerca da possibilidade de engano nos raciocínios matemáticos e acerca da possibilidade de estarmos sonhando. Mas o próprio autor não apresenta essa cadeia de incertezas senão como uma maneira de enraizar no espírito o privilégio de princípio do conhecimento de Deus e de si mesmo (eu, que penso), em contraste com todos os outros tidos como aparentemente certos. A profissão de ceticismo cartesiana tem uma carreira curta. No início da quarta parte do *Discurso do Método*, o filósofo funda sua primeira certeza “notando que esta verdade: eu penso, logo existo, era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos cétricos não seriam capazes de abalá-la.” (DESCARTES, 1973, p. 54). E não demora a fundar a segunda:

³ Para não omitir nada, é preciso dizer que Descartes é igualmente hostil à dialética especulativa da escolástica e ao conhecimento adquirido pelas portas enganadoras dos sentidos. Outro filósofo influente engajado na mesma tendência, Francis Bacon (1561-1626), apresenta um exemplo mais combativo desta aversão à dialética. Segundo ele “Aristóteles corrompeu com sua dialética a filosofia natural” (BACON, 1979, p. 38)

...dado que conhecia algumas perfeições que não possuía, eu não era o único ser que existia (...); mas que devia necessariamente haver algum outro mais perfeito, do qual eu dependesse e de quem eu tivesse recebido tudo o que possuía (DESCARTES, 1979, p. 56)

Assim, o vértice que ligaria a filosofia cartesiana a uma crise profunda da razão pura e a uma revolução copernicana na filosofia antes mesmo de Hume e de Kant, o pano de fundo que contextualizaria a sua filosofia a uma maneira de repensar as questões da metafísica, é instantaneamente interrompido no meio do trajeto. A problemática do sujeito em Descartes não provém ainda de uma inspiração de origem crítica e nem através dela o filósofo pretende reestruturar as questões sobre os objetos em paráfrases sobre as condições de sua possibilidade. Portanto, a condução da dúvida metódica não é radical neste sentido: não leva a uma dúvida de caráter crítico a respeito da razão pura e da coisa em si. Para julgar com mais força, ela sequer explora todas as possibilidades céticas de sua própria dúvida primitiva, como Hume faria posteriormente.

Tendo esse desvio em pauta, a título de uma tomada de posição enfática, podemos pôr de parte a defesa colateral da existência de Deus e a postulação de uma substância pensante, e observar apenas para que essa abordagem do problema da verdade sugere aspectos relevantes para questioná-la segundo uma teoria da representação e da mente. Temos de abstrair dessa segunda fase do curso especulativo do filósofo se quisermos nos ater apenas ao que Husserl chamou de “significação histórica da meditação cartesiana sobre a dúvida”, embora, como o mesmo salienta a seguir, “em Descartes, descobri-la e perdê-la foi tudo uma só coisa” (2008, p. 30)⁴. Se pensarmos apenas nas repercussões da obra cartesiana pela perspectiva da insinuação da possibilidade do engano, da ilusão, ou da perspectiva de estarmos sonhando quando em vigília, não é difícil pensá-la apenas como uma versão da questão sobre se é possível alcançar conhecimentos independentes da mente particular. E a partir dessa versão podemos formular facilmente o problema da relação entre ser e pensar.

⁴ Husserl em *a Ideia da Fenomenologia* toma a meditação cartesiana sobre a dúvida, a existência da cogitatio, das vivências imanentes, como ponto de partida de sua ambição fenomenológica: a saber, efetuar uma redução fenomenológica das ciências transcendentais – que versam sobre objetividades regionais – a dados de uma ciência de conhecimentos imanentes e *a priori* (não psicológico), a fim de chegar às condições de possibilidade da apreensão das ciências transcendentais e naturais. Neste sentido, o ponto de partida cartesiano sobre a dúvida é levado a uma utilização transcendental (investigar as condições de possibilidade) a partir de uma abordagem crítica da dúvida metódica.

Essa é, a rigor, a perspectiva do problema que foi generalizado por Kant em uma regra de abordagem radical. Kant aborda a questão da possibilidade do engano subjetivo sistemático como o marco de uma revolução na filosofia e identifica em um novo horizonte o cenário desta mudança. Trata-se do cenário filosófico mais abrangente, caracterizado pelas questões filosóficas principais, tipicamente associadas à ontologia. O idealismo transcendental, que envolve a teoria sobre os modos de acesso da representação à realidade, é o título para a conclusão do desenvolvimento de um movimento revolucionário, a *revolução copernicana na filosofia*, expressão tornada célebre pelo uso dos comentadores, mas cujo movimento era assim designado já pelo seu autor no prefácio da *KrV*, a fim de invocar a sugestão de paralelo com o movimento de efeitos análogos na física⁵. A versão filosófica dessa virada é uma renúncia à orientação ontológica tradicional centrada nos objetos e a subsequente adoção de uma orientação centrada nas condições de possibilidade de representação desses objetos, o que posteriormente deslocará o idealismo para a índole das condições do sujeito que entretém essas representações.

Por ontologia entende-se aqui, em um aspecto mais geral, a subdivisão da filosofia que foi, concorrendo apenas com a teologia durante outros períodos históricos, a que mais de perto interpretava os problemas filosóficos em um sentido radical. Digamos com outras palavras, era o conjunto em cujo sistema de perguntas se encontrava os instrumentos mais ricos para suplementar a abordagem dos problemas filosóficos. Semelhantes interrogações ficaram conhecidas como as perguntas sobre a natureza das próprias coisas, ou do ser enquanto ser. Em Aristóteles, junto com a teologia e a ciência das causas, essa disciplina formava o conjunto equivalente à “filosofia primeira”⁶. Em um aspecto mais regional, vinculado ao contexto aqui discutido, por ontologia entende-se um neologismo adotado no século XVII; entretanto, não se perca a clara referência ao uso antigo, de Aristóteles, que ainda constitui a perspectiva de fundo para subentender a sua importância relativamente aos outros setores da filosofia.

⁵ “A ‘revolução’ foi descrita por Nicolau Copérnico na introdução de seu livro *Das revoluções das orbes celestes* (1543) como a hipótese ‘que a põe a terra em movimento e um sol imóvel no centro do universo’”. (CAYGILL, 2000, p.282)

⁶ Não devemos ignorar a controvérsia que envolve a interpretação da obra em que Aristóteles apresenta a filosofia primeira, posteriormente designada ‘metafísica’ por Andrônico de Rodes, guiado por questões relativas à ordenação e catalogação das obras mais que pelo seu conteúdo. Essa obra apresenta a filosofia primeira ao mesmo tempo como etiologia e arqueologia, isso é, investigação das primeiras causas e princípios; ontologia, ciência do ser enquanto ser; e teologia, como estudo da substância.

Nesse segundo aspecto, ontologia diz respeito, nas palavras de Wolff (1719), aos primeiros princípios do conhecimento e das coisas em geral, por meio de cuja preparação se poderiam conhecer verdades sobre coisas como o *mundo*, *Deus e a alma*. Kant é tributário direto desta visão. Em outro aspecto, ainda mais regional, a ontologia aparece como uma parte da metafísica, notadamente, a parte conectada aos alicerces de nosso saber e às coisas em geral, onde por “metafísica” se entende justamente a ciência ou doutrina que se ocupa das *ideias* supra-sensíveis: a ciência representante dos interesses da razão pura.

Naturalmente, a definição completa de metafísica, mesmo que apenas dentro de um recorte regional da filosofia de Kant, guarda outras características e especificidades que complementam aquela, distinguem-na de outras, e identificam as discussões particulares em que ela tem uma contribuição. Como a reavaliação da metafísica nesse contexto histórico é parte do tema principal em discussão aqui, só poderemos ter um quadro maior desta perspectiva no final do trabalho. Por enquanto nos basta o que encontramos no prefácio da primeira *crítica*, onde Kant a define como um corpo de conhecimento do suprassensível, que está em crise e em nome de cuja reforma o projeto crítico é urgente.

É somente enquanto uma subclasse da metafísica que a ontologia interessa a Kant, pois na sua versão filosófica da *revolução copernicana* há o interesse intrínseco de reformar a ontologia à luz de uma crítica da razão pura, que é, a propósito, uma crítica de suas pretensões metafísicas dogmáticas. Em outras palavras, interessa a Kant a crítica das pretensões ontológicas enquanto doutrina dogmática que almeja um conhecimento dos fundamentos objetivos que se encontram além do alcance da sensibilidade. Portanto, o filósofo alveja a ontologia vista como ciência *a priori* do ser. Como resultado desta crítica, surge a sugestão desconcertante de uma ontologia sem metafísica, o que convidaria a falar das coisas sem o auxílio de um corpo de juízos supra-sensíveis. Ora, mas a liberação da ontologia de seu consórcio metafísico compeliaria a que estas *coisas* não fossem mais coisas em si mesmas, de acordo com os atributos de seu ser próprio, o que levaria à seguinte restrição: seriam apenas coisas de acordo com os aspectos temporais e espaciais de nossa intuição empírica. Ou seja, serão coisas apenas de acordo com suas restrições regionais particulares, dependendo da sua esfera experimental própria. Com o que, uma ontologia sem metafísica só pode significar uma nova divisão das tarefas da mesma, que equivale, num primeiro passo, à sua substituição por uma ontologia regional. Essa, por sua vez, não fornece uma explicação das próprias coisas, mas depende das formas de selecionar regiões de aplicação intuitiva homogênea para os

conceitos, organizando-as através de categorias puras do entendimento e formas da intuição pura – que é o cerne da teoria da representação que veremos no capítulo dois.

De modo que a teoria ontológica, assim restrita e retalhada, torna-se substituível por uma teoria das formas puras do conhecimento das coisas. Não será por isso contraditório afirmar que o tipo restrito de idealismo de Kant coincide com um movimento contraontológico. De fato, segundo o autor, é preciso substituir “o orgulhoso nome de ontologia, que se arroga a pretensão de oferecer, em forma de doutrina sistemática, conhecimentos sintéticos *a priori* das coisas em si” por uma “modesta analítica do entendimento” (KrV A247/ B303). Desse modo, retrospectivamente, o idealismo é incluído na filosofia de Kant como um instrumento para a reformulação da ontologia em uma teoria das formas subjetivas, convergente com a revolução copernicana.

É preciso advertir que, se por um lado a ontologia destituída de seu valor suprassensível torna-se outra coisa, também a metafísica, perdendo o seu valor para discorrer ontologicamente sobre as coisas mesmas, torna-se outra coisa: uma tendência inevitável da razão pura, que se refrata em questões sobre a alma, o mundo, a liberdade, mas que não passam de questões sem solução positiva, como inevitáveis tendências da razão a subsumir as condições que regulam a natureza sob o incondicionado. Essa outra coisa, ou esse outro lugar que a metafísica ocupa após a revolução copernicana na filosofia é um dos centros de atenção deste trabalho, mas ainda é cedo para abordá-la.

Para dar uma visão sinótica, enfim, temos tratado aqui de uma crise da metafísica, anunciada nos termos de uma polêmica entre o modo escolástico e o moderno de pronunciar-se filosoficamente. Descartes inicia a tessitura da rede de interrogações ao engrenar um procedimento de dúvida sistemática. Esse filósofo interrompe o sentido de sua própria mudança, no entanto, ao frear voluntariamente a tendência cética de sua dúvida metódica, e ao impedir o nascimento do conjunto de questões a que essa tendência daria origem. Kant apareceria mais tarde como quem decreta uma regra de abordagem para esta mudança de foco, identificando o movimento de transição como uma mudança do modo ontológico para o modo centrado nas condições do acesso do sujeito aos objetos⁷. Porém, este capítulo se antecipa a outras exposições decisivas, uma vez que não é incontroverso o

⁷ Esta nova orientação privilegia a abordagem epistemológica, como uma retomada das questões da verdade pela tríade de problemas da fundamentação/correlação/validade – questões que já foram discutidas ao seu modo na filosofia antiga – em uma nova ordem de distribuição da relevância dos temas.

modo como se abordou as repercussões da filosofia cartesiana, e o trajeto dela até a revolução copernicana na filosofia foi marcado por outros conflitos: veremos Leibniz e Locke na próxima seção, como base de preparação para a exposição do filósofo que, a seu próprio modo, levou a dúvida cartesiana a sua expressão extrema, dando, desta maneira, espaço a um verdadeiro ataque à razão pura: feito por Hume. Falando com mais justiça, é a partir desse problema e não o de Descartes, que Kant elabora sua revolução copernicana na filosofia.

Se a crise da metafísica pôde ser observada como uma interrogação relacionada à metodologia de prova predominantemente dialética da filosofia escolástica, e essa, a um problema relativo ao grau de independência e autonomia da razão para conduzir suas demonstrações e avaliações, então não é difícil associá-la a uma crise de soberania da razão pura. O problema da razão pura é o modo típico da modernidade discutir a crise da metafísica. E como o problema da razão pura é na verdade uma controvérsia sobre a natureza e a estrutura da mente que retém representações, a saber, sobre se ela dispõe de recursos independentes – se a razão pura é soberana e contém conhecimentos inatos – ou se só pode confiar nos elementos sensíveis adquiridos pela intuição primária, assim, não é difícil imaginar o passo subsequente que gerou a bifurcação entre racionalismo e empirismo, que serão abordados a seguir.

1.2 A CRISE DA METAFÍSICA PELA PERSPECTIVA DO CONFLITO ENTRE RACIONALISMO E EMPIRISMO, E A SUBSUNÇÃO DO PROBLEMA CÉTICO SOB O PROBLEMA CRÍTICO

Temos diferentes teorias da representação originadas desde Descartes. A primeira – o racionalismo – é uma vertente mais fiel ao plano cartesiano, baseado em ideias inatas que subsistem como princípios invariáveis da mente, ideias por onde todo conhecimento passa a fim de ser representado, e de acordo com as quais as nossas representações mentais podem ser fundamentadas *a priori*. Essa maneira de abordagem é conivente com a metafísica. Embora seja pós-escolástico e, portanto, herdeiro de uma discussão cartesiana sobre a estrutura da correlação representativa, o racionalismo devolve à metafísica a sua dignidade através de uma teoria da mente aliada à autoridade incondicional da razão para alcançar o conhecimento sem recurso à experiência. É também no sentido dessa aliança que se pode identificar o problema da metafísica com o problema da razão pura. O racionalismo de certa forma explicita esse insólito

parentesco: pela perspectiva da representação mental, o problema da metafísica é o problema da razão pura. Isto é, o problema das verdades baseadas em dogmas dialéticos metafísicos escolásticos é, nesta nova perspectiva, o problema da tentação – que não vem de um fundo psicológico nem antropológico – que a razão sofre para elevar os elementos do conhecimento condicionados pela experiência até um nível racional de unidade sem determinações ulteriores, através de ideias da razão pura⁸.

Leibniz (1646-1716), especialmente, é o filósofo que tem uma reputação mais comprometida com a assinatura do “racionalismo”, pois ao seu nome se associa a divisão entre verdades de fato e verdades da razão, da qual falaremos mais adiante. E é costume referir-se a ele como um dos principais precursores do inatismo: a doutrina, já rastreada em Descartes, segundo a qual as verdades da razão são inatas e compõem um arcabouço de verdades comuns e inquestionáveis da mente, que não dependem dos sentidos. A influência predominante do racionalismo e do inatismo que o acompanha é a abordagem dogmática, palavra que empresta a referência ao uso de dogmas indisputáveis pela Igreja, uma vez que os conhecimentos inatos da razão pura guardariam a peculiaridade de não serem contestados por nenhum fato da experiência. Assim, o inatismo é a tese sobre a estrutura das operações mentais que emerge do pressuposto de que a razão pura tem uma autoridade não condicionada à experiência na hierarquia de nossa arquitetura mental. A metafísica é recolocada em sua posição de autoridade e o dogmatismo escolástico retorna, mas apenas ao custo de algumas ressalvas⁹, condicionado através da tese de que alguns conhecimentos pertencem à mente *inatamente*, graças à autoridade da razão para colhê-los antes de a experiência subsidiá-la.

O empirismo, ou a segunda tese dessa bifurcação, segue uma linha mais independente e dissonante de Descartes: baseia a correspondência representativa apenas na percepção e encoraja dessa maneira uma ênfase

⁸ Segundo Kant, no prefácio da primeira edição da Crítica: “Na verdade a metafísica outra coisa não é senão o *inventário*, sistematicamente ordenado, de tudo o que possuímos pela *razão pura*.” (KrV AXX)

⁹ É importante perceber que o inatismo de Leibniz não é uma tese sobre a estrutura mental totalmente independente de uma contraparte ontológica. O inatismo de Leibniz sofre consequências derivadas de sua tese ontológica sobre as mônadas que compõe o mundo. Como indica Russel, “Leibniz procura apenas, nos Novos Ensaios, mostrar que as verdades necessárias são inatas, embora seja obrigado a afirmar, devido à independência das mônadas, que todas as verdades que chegam a ser conhecidas são inatas” (RUSSEL, 1968, p.161). Esta ligação com a ontologia é sintomática: parece que Leibniz defende que existem conhecimentos que a mente não precisa da experiência para adquirir, mas deriva estes conhecimentos de pressupostos metafísicos sobre a natureza da realidade.

que dá à crise da metafísica uma promessa de desesperança e paulatino ceticismo. Esta segunda tendência é protagonizada por John Locke (1632-1704) e David Hume; no entanto, por mais que ambos sejam empiristas, é escusado falar de ceticismo radical antes de apresentar o último, Hume, o que será feito a seu tempo, devido à importância que este tem para a exposição do idealismo de Kant.

Antes de chegar a isso, não obstante, convém uma provisória contextualização do empirismo, sem entrar com profundidade nos méritos de sua origem e no valor de seus argumentos. Como atitude, o empirismo é o amadurecimento de uma seminal desconfiança contra os poderes dogmáticos da razão para decidir questões sobre os objetos somente a partir de conceitos ou ideias *a priori*, ou *inatas*, que não dependem da experiência perceptiva. Com esse cargo, é uma doutrina que já prenuncia a índole cética e, em parte, a atitude crítica, pelo menos no tocante a não dar imunidade ao *inatismo* do conhecimento pressuposto pelo racionalismo. Mas isto é apenas um aspecto de um parentesco parcial, negociado no regime geral da perspectiva crítica de Kant, mas não integralmente permutável com ela.

Há versões do surgimento dessa doutrina que exploram a possibilidade de que o seu começo coincida com a transposição dos pressupostos liberais de Locke para a teoria do conhecimento; embora isso para alguns seja uma forma um pouco grosseira de interpretar as influências de uma doutrina, tem pelo menos a utilidade de facilitar o acesso ao seu conteúdo em uma apresentação despreziosa. De acordo com a versão da história da filosofia escrita por Bertrand Russel, as especulações de Locke tratam de uma adaptação das doutrinas liberais, a cujo conteúdo pertenciam a liberdade individual e o desenraizamento dos costumes tradicionais, aprofundado até uma aplicação à teoria do conhecimento, com a tese de que não existem ideias inatas na mente¹⁰. A cultura seria inoculada pela educação e não estaria presente antes mesmo que as operações perceptivas da mente fossem acionadas, “pois imprimir algo na mente sem que a mente o perceba parece-me bastante ininteligível” (LOCKE, 1983, p. 146)

Nesse esboço de apresentação, podemos dizer que o empirismo de Locke tem um papel central na composição total dos pesos que contribuem na fase histórica correlata, e a sua tese, compilada em um primeiro jargão, é: o que imprime conteúdo à mente é a experiência. Segundo ele, o conteúdo das nossas especulações mentais, feitas a partir de ideias, deve ser

¹⁰

Como já foi dito, esta é a fórmula de interpretação histórica adotada por Bertrand Russel. Segundo ele, “A famosa fórmula de Descartes, ‘penso, logo existo’, é típica deste individualismo, pois remete a todos às suas existências pessoais como base para o conhecimento.” (2003, p. 344)

remetido invariavelmente a dados primários da percepção, e a autoridade da razão está restrita às condições que a percepção lhe demanda.

Mas nos colocando de fora do contexto histórico e olhando no interior do conteúdo da disputa enfrentada pelo empirista, veremos que a afirmação de Locke comporta um peso mais grave. Segundo a mesma, não se pode ir além das limitações colocadas pelos sentidos no curso especulativo de nossa mente e, portanto, todas as ideias da razão têm sua origem na experiência: “Suponhamos, pois, que a mente é, como dissemos, um papel branco, desprovida de todos os caracteres, sem quaisquer ideias; como ela será suprida? A isso respondo, numa palavra, da experiência” (LOCKE, 1986, p.159). Como veremos a seu tempo, *experiência* nem sempre coincide com *sensação*, dependendo da leitura e da doutrina que interpreta o termo. Em Locke, a fonte das ideias é tanto a sensação como o entendimento, embora este último apenas supra a experiência com uma série de ideias derivadas que já não podem ser colhidas da percepção. Essas seriam operações de reflexão da mente acerca de suas próprias operações. Em geral, como as últimas ocorrem na mente particular de uma maneira tão incorrigível e particular quanto as primeiras, compõem, no conjunto, aquilo que o filósofo chama indiferentemente de experiência, em oposição às ideias inatas¹¹.

Assim, o empirismo de Locke é uma postura de oposição aberta ao racionalismo. E no tocante à metafísica, a sua tese está menos propensa a uma aliança tardia. A desconfiança seminal de que falamos no parágrafo anterior tem assim uma justificativa contra-racionalista: as pretensões da razão pura dependem de uma inadvertida generalização de verdades alcançadas *a posteriori* pelos sentidos, sempre contingentes, sem que qualquer passo justifique a passagem para sua necessidade.

11

A experiência, a rigor, é a base de fundamentação principal tanto para empiristas quanto por racionalistas, mas com sentidos diferentes, derivados de como cada um a compreende de acordo com seus propósitos implícitos: para o racionalista a experiência alcançada com os sentidos é vaga e não fundamenta o conhecimento, para o empirista, a experiência alcançada com a razão por meio de abstrações é que é vaga e confusa e sem poder de fundamentação. A citação de Bertrand Russel pode ser esclarecedora aqui: “A palavra ‘experiência’, como muitas das palavras que expressam conceitos fundamentais da filosofia, foi importada para o vocabulário técnico da linguagem da vida diária, e retém algumas das impurezas de sua existência externa apesar da tentativa de filósofos impacientes de depurá-la e retocá-la. Originalmente, a ‘filosofia da experiência’ opunha-se à filosofia *a priori*, e confinava-se a experiência àquilo que aprendíamos pelos sentidos. Gradativamente, entretanto, seu alcance ampliou-se até que incluísse tudo de que somos conscientes de algum modo, e tornou-se o lema de um idealismo definhado importado da Alemanha. (...) Assim, pelo uso desta palavra os idealistas astutamente lançaram sobre seus antagonistas o ódio do *a priori* (...)” (RUSSEL, 1978, p.16)

Ficamos, portanto, com esse resíduo inconveniente da tese empirista: a contingência das estruturas de correlação fundamentadas pelas impressões dos sentidos. O que acarreta que a representação dependeria sempre de fundamentos incompletos e a verdade dos juízos construídos por meio delas ficaria comprometida. Conduzindo os ouvidos até dar voz a uma tréplica do outro lado do debate, podemos adivinhar que a reação esperada do racionalista é que, dessa forma, é relegada à esfera do contingente e da experiência meramente sensível a autoridade máxima no julgamento, fazendo dessas fontes incuravelmente equívocas a fundamentação de todas as nossas verdades. No tocante às verdades necessárias, a insatisfação de Leibniz com o empirismo de Locke fica ainda mais evidente: “[Leibniz] acha mais fácil provar a impossibilidade de apreender as verdades necessárias pela experiência, e pensa, creio eu, que isto oferece uma pressuposição contra toda a teoria do conhecimento de Locke” (RUSSEL, 1968, p.161). O impasse, portanto, é iminente: de um lado, cai-se no dogmatismo das ideias inatas, que parecem impunemente confiar no fato de que nenhuma impressão dos sentidos pode fiscalizar seus sucessos. De outro, cai-se no ceticismo que depende de percepções contingentes, cujo conteúdo nunca admite nenhuma certeza maior do que as que se pode adquirir através do agrupamento do conteúdo da percepção¹².

Não mencionamos Hume na descrição desse episódio particular do conflito porque, como veremos, o papel desse e do seu desafio à metafísica tem uma contribuição mais importante nos degraus de interpretação da modernidade e particularmente no sistema kantiano; e será alvo de uma

12

Pode não parecer claro como um problema acerca da fundamentação do juízo é também um problema a respeito da correlação e validade, os três problemas chave misturados aqui e já apresentados na introdução. Tentaremos clarificá-lo: com efeito, se a mente é composta de ideias adquiridas pela experiência, nossos juízos referem-se sempre a um ou a outro aspecto das coisas, sempre enfatizados pelo foco experimental escolhido; e temos de admitir que por mais longe que possamos conduzir a investigação de um assunto ou objeto, ele estará limitado às circunstâncias empíricas correlatas, e só poderá nos dar um conjunto de *sínteses* incompletas, isto é, um corpo unitário de referência regional indutivamente reunido *a posteriori* – porém jamais um conhecimento completo *a priori* da coisa, nunca, em outras palavras, um conhecimento esgotado pela independência do alcance racional. É neste sentido que este problema, aqui enfatizado apenas pelo foco da fundamentação, é também um problema relativo à validade e à correspondência. Se um juízo não tem fundamentos seguros, por consequência não tem uma correspondência uniforme, pois as sínteses dos sentidos são incompletas e contingentes. Eis porque o *problema semântico* de Kant está coordenado ao *problema modal*, e a resposta ao último é também uma resposta ao primeiro. Voltaremos a discutir os outros problemas no capítulo dois e pressuporemos que esta tríade está sempre coordenada, isto é, que a solução ou a contribuição de solução de um dos problemas nunca acontece indiferentemente aos outros dois.

exploração independente abaixo. Já que tocamos no seu nome, nossa apresentação do empirismo agora sofrerá um condicionamento, devido ao fato de que no desenvolvimento desta doutrina há um passo que acrescenta um peso ainda mais *cético* ao seu conteúdo. Estimado pelas consequências de seus pressupostos, já havia um inevitável germe de ceticismo em Locke. Como Roger Woolhouse nota em seu artigo *Lockes Theory of Knowledge*, “existem alguns desacordos acerca de como exatamente Locke responde aos desafios dos argumentos céticos tradicionais¹³ (...). Sua resposta (...), é que até certo ponto o ceticismo está correto.” (WOOLHOUSE, 1994, p.147, [minha tradução]). Locke admite que haja coisas que nós simplesmente não podemos saber. Mas sua teoria da aquisição de ideias, por mais que relegue à razão um papel subalterno ou ausente, não chega a concluir que o resíduo dessa ausência seja a impossibilidade do conhecimento. Locke não chega a reivindicar o título de uma psicologia empírica, nem sequer sugere inconsequentemente a ideia de hábito, e todas as suas investigações pressupõem que as ideias (ou representações) são maneiras de *conhecer*, e não simples impressões psicológicas, fundamentadas em fontes contingentes de organização e preenchimento intuitivo, como o hábito, ou as faculdades empíricas da imaginação e as fontes mórbidas de composição simbólica dos sonhos. Sem diminuir a sua importância na história da filosofia, Locke não radicalizou, tanto como Hume, o ceticismo ao ponto de suscitar a reflexão de Kant.

A perspectiva do empirismo apresentada acima pode ser chamada de *otimista*, tendência do empirismo onde o ceticismo não consegue dilatar sua propagação. A sua contraparte *pessimista* consiste em estender o espírito de desconfiança contra a razão até uma visão predominantemente psicológica da aquisição de experiência: é a expressão de que a falta de um fundamento extra-empírico e necessário não pode encontrar nenhuma esperança de ser compensada nas conexões e associações da mente, pois os reflexos psicológicos trazem à representação apenas elementos contingentes, como em um sonho ou uma poesia, onde a conexão simbólica com a realidade é puramente arbitrária e movida por leis psicológicas *a posteriori*. Para falar mais economicamente: a representação não é balizada a partir de fundamentos cognitivos – onde algum grau de fundamentação com o objeto exterior seria exigido. A experiência deixa de ser o solo para uma investigação epistemológica e começa a servir aos propósitos da psicologia. O ceticismo parte da ideia de que a radicalização do empirismo arruína a própria ideia de conhecimento ou, quando menos, a sua

13

Referindo-se ao pirronismo de Sextus Empiricus.

contraparte ontológica e metafísica, restando um conhecimento puramente psicológico em bases naturais e sem fundamentos *a priori*. Ora, esse fundamento teria de ser alcançado através de características das coisas que só seriam aprendidas pela razão pura *a priori*, mas essa recomendação, para o pessimista, é inútil, pois a única fundamentação por eles alcançada está nas associações sucessivas feitas pelos poderes mentais contingentes, como a imaginação. O que, subsequentemente, reduz a experiência à psicologia, e mesmo o tempo e o espaço não ajudariam a fundamentar mais rigorosa e uniformemente essa experiência, visto que a causalidade seria fundamentada no simples hábito psicológico de associação. Hume é talvez o responsável mais perspicaz por difundir as consequências dessa perspectiva falibilista, isto é, envolvida com a opinião sobre a incapacidade de fundamentar o conhecimento. Nesse sentido, é o mais ilustre dos céticos de sua época.

Hume adota a distinção entre *relações de significados* e *questões de fato*, como os análogos às *questões da razão* e as *questões de fato*. Chama as operações da razão de relações de significados e declara que proposições desse tipo são descobertas por meras operações do pensamento e que independem do que realmente ocorre. Enquanto que as questões de fato advêm inteiramente da experiência. Segundo o filósofo, em uma argumentação que deu origem ao famoso problema de Hume, precursor do problema da indução, nenhuma *questão de fato* pode aspirar a uma fundamentação lógica com o mesmo valor de necessidade que as *questões de significado*, pois as inferências que almejam extrair uma conclusão de premissas, cujo valor de universalidade provém unicamente da experiência, não podem garantir a validade irrestrita da conclusão. Isso equivale a dizer que o passo que justifica extrair uma conclusão da experiência depende de um conteúdo a mais que a mera forma do raciocínio ou da linguagem. Esse conteúdo, para esse filósofo, é psicológico: a associação, a imaginação, o hábito. A experiência não chega a fundar conhecimentos essenciais (não contingentes): por isso o seu valor é meramente indutivo, ou, no melhor dos casos, dedutivo no sentido *verificacionista* fraco, pois apenas tem o poder de falsear a conclusão obtida pela experiência, como Popper mostrou muito mais tarde com o *modus tollens*¹⁴. Isso, pois a experiência tem por regra de

14

Popper não resolveu o problema da indução, mas deu ao procedimento experimental uma forma de garantir a certeza provisória do conhecimento obtido, através da verificação pelo método de falseamento através da regra clássica de dedução *modus tollens*: se *p* é derivável de *t* e *p* é falsa, *t* também é falsa, onde 'p' é a conclusão de um sistema 't'. Ver POPPER, 1980, p. 40. No entanto, o ponto do ceticismo de Hume é preservado, pois Popper teve justamente de rejeitar o essencialismo para defender o valor desta maneira de conhecer meramente provisória. Neste

associação apenas o hábito e não um princípio *a priori*; nenhuma regra generalizada pela experiência tem universalidade irrestrita. A causalidade seria, de acordo com esta concepção, apenas uma crença baseada na crença mais geral de que a natureza tem uma uniformidade. Mas nada garante logicamente que o sol se levantará amanhã. Somente o hábito autoriza a esperar que ocorram “no futuro, uma cadeia de eventos similares àqueles que ocorreram no passado” (HUME, 1999, p. 122).

Apenas por esses trechos não fica claro como Hume contestou, a partir disto, a razão pura, e conseqüentemente, a metafísica. Porém, era esse um dos seus alvos colaterais. Para torná-lo claro, observemos agora a interpretação de Kant da doutrina encontrada nos *Prolegômenos*:

Hume tomou como ponto de partida um único mas importante conceito da metafísica, ou seja, o da conexão entre causa e efeito (e, por conseguinte, os conceitos daí derivados, de força e de ação, etc); desafiou a razão, que pretende ter gerado este conceito em seu seio, a responder-lhe precisamente com que direito ela pensa que uma coisa possa ter sido criada de tal maneira que, uma vez posta, possa-se depreender daí que outra coisa qualquer também deva ser posta; pois isso é o que afirma o conceito de causa. Demonstrou de maneira irrefutável ser totalmente impossível à razão pensar esta conexão *a priori* e a partir de conceitos, pois ela encerra necessidade; não é, pois, possível conceber que, pelo fato de uma coisa ser, outra deva ser necessariamente e como seja possível introduzir *a priori* o conceito de tal conexão. (KANT, 1980, p.9)

O filósofo cético escocês já representa um meio passo além da controvérsia entre racionalistas e empiristas, uma vez que não é partidário nem da visão de que os sentidos alcançam os objetos, e nem a razão. Estava às portas de aceitar, portanto, que a *coisa em si* é inalcançável, mas esse passo crítico, a rigor, ele não chegou a dar abertamente: pelo contrário, confundiu a *coisa em si* com os dados primários dos sentidos, em um passo cético. É dar liberdade a uma polêmica lateral e estranha ao nosso tema discutir aqui o quanto Hume está em dívida com o empirismo de Locke ou o quanto sua perspectiva aborda a questão com o adiantamento de um ou mais passos sobre seus antecessores, os empiristas pioneiros. Nem achamos conveniente discutir o grau de sua afinidade ou proximidade com o lance kantiano e o espírito crítico. Podemos, por enquanto, apenas especular que a

sentido ele não contesta a lição que se pode aprender com Hume, a de que é impossível o conhecimento experimental conclusivo a partir de essências, mas explora uma alternativa conjectural, que tem a vantagem de não ser anti-fundacionista, embora seja falseacionista e hipotética.

sua adoção dos pressupostos empiristas está mais estreitamente relacionada com a discussão do problema da causalidade e que as suas conclusões aceitam a radicalidade cética com menor relutância. Seja como for, contentar-nos-emos em usar a visão de Kant sobre a lição que aprendeu com esse filósofo.

Kant recolheu e abrigou somente as consequências pessimistas do empirismo, as de Hume, não para se aliar a ele, mas para justificar o que podemos nomear de uma atitude de contradogmatismo robusta. Além disso, pensa que a resposta correta a esse desafio cético teria moderado a carreira desfavorável da metafísica. Falando a respeito da conclusão acerca da causalidade:

...por mais precipitada e incorreta que fosse a sua conclusão, baseava-se pelo menos numa investigação, e esta investigação merecia certamente que os bons cérebros de sua época se tivessem unido para dar ao problema, exposto por Hume, uma solução mais feliz, o que teria propiciado uma reforma total da ciência. (KANT, 1980, p.9).

Portanto, o filósofo alemão não adere aos mesmos pressupostos que, levados adiante, dilatariam as raízes do ceticismo. Convém destacar o caráter calculado da aceitação de Kant do desafio: “através dele, admiremos antes a mais insidiosa (e mais deslumbrante) das retiradas estratégicas que se possa efetuar nessa arte da guerra ideológica chamada ‘filosofia’: Kant finge ceder em tudo, porque será o único meio de não ceder em nada” (LEBRUN, 2001, p.11). Com efeito, essa postura de aceitação previne o filósofo de cair em uma negação inócua, que empobreceria o valor do problema e da lição que se pode aprender com ele. Hume expôs toda a fragilidade da razão pura, de uma maneira que Descartes não pôde em sua dúvida metódica. Mostrou a necessidade de condicionar nossas inferências sobre *questões de fato* ao conteúdo da sensibilidade, ainda que isso resultasse em uma lógica incerta, não dedutiva, infiltrada de pressupostos psicológicos¹⁵. Ofereceu o prelúdio, por isso, ao estabelecimento de uma

15

Note-se que o problema de Hume ainda não era o que se chamou posteriormente de problema da indução, e sim mais amplo. A rigor, todas as tentativas recentes ou remotas de dar um caráter formal à indução – recuperando pragmaticamente o caráter racional destas inferências – são mais restritas que a intenção central de Hume: que era expor a Razão a interferências inevitáveis da experiência originária dos sentidos, do hábito, das paixões. Portanto, ainda que reabilitando a indução, não se salvaria a razão do ceticismo humeano. A propósito deste tema, é interessante advertir que há outras maneiras fenomenológicas da sensibilidade acrescentar peso intuitivo da experiência ao nosso conhecimento, diferentes da indução. Por exemplo, quando uma experiência serve para revisar uma conclusão obtida por experiências anteriores. O modo completo como

lógica de conteúdo, que investigasse não apenas a forma geral do conhecimento, como também as condições formais da experiência possível. Foi o predecessor da lógica transcendental. Kant não poderia se desfazer dessa oferta, ainda que precisasse disfarçá-la sob o nome de “lição”. A respeito dessa lição, Kant assim se expressa nos *Prolegômenos*: “a lembrança de David Hume foi justamente o que há muitos anos interrompeu, pela primeira vez, o meu sono dogmático e deu às minhas pesquisas no campo da filosofia especulativa uma direção totalmente nova” (KANT, 1980, p.10). Entendendo os “doces sonhos dogmáticos” como as conclusões ilusórias obtidas da “presunção de que é possível progredir com o saber puro, de acordo com princípios, a partir tão somente de conceitos” (KrV A 757/B785).

Mas contemplando a abordagem de Hume, o efeito de desesperança propagado pelo empirismo parece inevitável; e isso, pelo menos parcialmente, exceto para os entusiastas de um falibilismo epistemológico, pode reverter toda a energia para o lado dogmático, solidário ao destino da razão pura, justamente o que confia no chão fixo da metafísica para dar a última e invariável palavra sobre os objetos, sem qualquer interferência da experiência. Em um esforço de contrabalanceamento equilibrista entre essas duas doutrinas, Kant expressa a necessidade de transportar a questão para outra que revolucione seus termos. Essa expressão dá voz a uma perspectiva crítica que, em vez de “investigar dogmaticamente as coisas”, restitui à razão “suas pretensões legítimas... não por decisão arbitrária, mas em nome de suas leis eternas e imutáveis” (KrV A XII). Antes de tudo, Kant amplia a compreensão da investigação de David Hume, antevendo nela uma crítica mais geral que a subsume:

Examinei, em primeiro lugar, portanto, se a objeção de Hume não poderia ser tomada como geral e logo descobri que o conceito de conexão entre causa e efeito não é de modo algum o único pelo qual o entendimento pensa *a priori* as conexões entre as coisas, mas, muito mais do que isto, a metafísica é totalmente constituída disso. Procurei assegurar-me de seu

derivamos nosso conhecimento da experiência é muito mais complexo do que o meramente indutivo e é possível formular uma dúvida de princípio a respeito da possibilidade de reabilitá-los a formas racionais redutíveis a uma lógica, seja ela clássica ou não clássica. Portanto, mesmo que o problema da indução seja resolvido, não se terá resolvido o problema de Hume. Isso é outra maneira de dizer que o ceticismo pode sempre se levantar novamente a partir do problema fenomenológico da sensibilidade e da experiência, e não poderia ser respondido através de um racionalismo mais robusto. É importante ter isso em mente se quisermos atender ao sentido da qualificação que Kant faz de Hume, como o mais perspicaz cético de seu tempo.

número, e como isto me foi possível realizar conforme o meu desejo, ou seja, a partir de um único princípio, passei a tratar da dedução desses conceitos, os quais, agora tinha certeza, não haviam sido deduzidos da experiência, como pensava Hume, mas originavam-se do entendimento puro. (...) esta dedução foi, portanto, a tarefa mais árdua que jamais se empreendeu a favor da metafísica. (KANT, 1980, p.10)

Interpretando esse trecho dos *Prolegômenos*, em que o objetivo de Kant é resumir o conteúdo da *Crítica da Razão Pura* em um formato analítico, podemos imaginar que essa última é, em grande parte, a crônica que narra a busca de Kant pela dedução dos modos a partir dos quais o entendimento pensa *a priori* a conexão entre as coisas – portanto, a justificação da possibilidade da aplicação de conceitos puros a intuições, o que corresponde a uma justificação dos juízos sintéticos *a priori*. A “tarefa mais árdua que já empreendeu a favor da metafísica”, portanto, torna-se a dedução das categorias formais que condicionam a experiência, o que depende de uma teoria *formal* da representação, antecedida pela divisão entre matéria e forma, que é a substituição crítica das teorias que se baseiam no acesso ao objeto *em si mesmo*. Teremos oportunidade de discutir a teoria da matéria e da forma pormenorizadamente no capítulo dois, seção 2.1. E o corpo textual que supostamente a justifica, a saber, a dedução transcendental, será discutida na seção 2.3.

Para terminar a subseção basta esclarecer qual o sentido histórico da ampliação da questão humeana e a diferença entre o ceticismo e a orientação crítica. Vimos que Kant subsume o desafio cético de Hume em uma abordagem do problema modal, acerca da possibilidade das sínteses *a priori*. É cedo para enunciar a solução para essa questão, mas já podemos falar sobre a radical mudança de orientação que incorpora, mostrando como a mudança de estrutura de uma problemática muda a perspectiva de seu tratamento. Ao parafrasear a questão de Hume pela questão modal, Kant desloca a ênfase psicológica para uma interrogação acerca dos limites da experiência. Essa, por sua vez, dá lugar a um problema inerente e natural da razão pura: “Ora, o verdadeiro problema da razão pura está contido na seguinte pergunta: como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*?” (KrV B19). A julgar por esse ponto de vista, a metafísica não é uma simples doutrina fundada no hábito de postular regras e ideias gerais, mas sim uma inevitável tendência da razão pura para atingir a unidade incondicionada das regras. Trocamos o problema psicológico de Hume pelo problema modal da razão pura. Mas o que muda ao trocar a ideia psicológica de *hábito* pela ideia de *tendência inevitável da razão pura*? Em primeiro lugar,

o que era um problema *a posteriori*, torna-se um problema *a priori* da razão pura. Em segundo, a perspectiva cética torna-se uma perspectiva crítica: a orientação de abordagem acerca da insuficiência do conhecimento não será mais o abandono *cético* de seus fundamentos, mas sim a avaliação *crítica* de suas pretensões inerentes a ultrapassar seus limites¹⁶. A orientação crítica, mais que isso, abre as portas para uma limpeza de terreno que antecede a filosofia transcendental, diferente da orientação cética, que apenas dilatava a porta de acesso a uma liberdade irrestrita à ciência empírica e uma suspensão das perguntas filosóficas. Dessa forma vimos como a releitura da estrutura das interrogações da modernidade feita por Kant devolve às questões modernas um valor filosófico, baseado não em uma orientação dogmática, mas sim crítica.

1.3 A TEORIA DA REPRESENTAÇÃO DE KANT

Podemos dizer que se convencionou tradicionalmente denominar os impasses pós-cartesianos pelo caráter de uma controvérsia entre filósofos racionalistas e empiristas, de que falamos na subseção anterior com referência ao grau de solidariedade que cada uma dedicava à razão pura. Mas agora devemos relatar a mesma polarização de quadrantes a partir da divergência na teoria da representação – e do acesso aos fundamentos regionais – que eles respectivamente sustentam.

Cada uma dessas teorias incorpora uma diferente visão sobre o fato da fundamentação experimental, isto é, da regionalização do campo de consulta intuitivo da representação. Esse *fato* é tão importante porque provém dele os elementos homogêneos que mapeiam semelhanças entre a representação e o representado. Na hipótese mais desejada, ele daria o próprio objeto para ser comparado com a representação. Pode-se ver que o que se entende por essa ocorrência mental específica – a fundação, ou experiência – é o que pode ser controverso, e o que marca a diferença do empirista em contraste com um filósofo racionalista, e com um filósofo transcendental – para citar apenas estas vertentes presas à mesma terminologia e contexto de discussão mentalista. Já citamos anteriormente Bertrand Russel em uma nota de rodapé e explicitamos as ambiguidades do termo ‘experiência’. Segundo ele,

¹⁶

Segundo Kant, “podemos considerar como uma propedêutica do sistema do sistema da razão pura, uma ciência que se limite simplesmente a examinar a razão pura, suas fontes e limites. A esta ciência não se deverá dar o nome de doutrina, antes de crítica da razão pura (...)” (KrV B25).

...parece melhor perseverar na tentativa de analisar e esclarecer as ideias um tanto vagas e lamacentas comumente designadas pela palavra 'experiência', uma vez que por este processo possamos chegar a alguma coisa de fundamental importância para a teoria do conhecimento (1978, p.16).

Seguiremos o seu conselho, embora não para chegar a essa coisa de fundamental importância para a teoria do conhecimento, mas para esclarecer como as diferentes teorias da representação entendem os elementos gerais que fundam a dependência da representação com as coisas representadas; isto é, como essas teorias restringem, admitem ou reivindicam a contribuição das *coisas* na fundamentação das representações. Como, em outras palavras, elas identificam o mapeamento daquilo que a representação depende para ajustar-se homogeneamente ao representado. No caso limite, uma teoria limitaria esta contribuição ou dependência a zero, caso do solipsismo. Assim iremos aprofundar a discussão sobre a representação mental pelo fio de rastreamento derivado de como cada posição do debate administra seu envolvimento com este termo, provendo, cada qual a seu modo, uma teoria da experiência e da regionalização objetiva.

Sem empobrecer o valor de cada posição mais do que o inevitável, diremos que o racionalismo condiciona sua doutrina pela necessidade de certas propriedades inatas à experiência, isto é, ao fato de que a ocorrência fenomenológica fundamental, que funda representações, está vinculada a certas características racionais não adquiridas contingentemente. Essas propriedades são, por sua vez, conhecimentos inatos correspondentes a essências primitivas, como a extensão para os corpos, que permitem deduzir a conexão das representações de corpos por leis universais que antecedem qualquer experiência, como o princípio da razão suficiente. Enquanto os sentidos serviriam apenas para doar um protótipo de experiência confuso e vago, baseando-se em regiões desconexas da percepção, cujo órgão apenas localiza contingentemente a matéria da representação: por exemplo, o fato de um corpo estar à direita de outro, ou de ter tal acidente, e não por ser essencialmente extenso. Abreviando, para o racionalista, a identificação experimental que mapeia as contribuições do objeto para a representação é feita antes mesmo de se ter uma experiência sensível, através de uma espécie de consulta a uma região de ideias universais e inatas que teriam a singular qualidade de se aplicar a objetos independentemente da intuição sensível; ou por uma espécie de intuição intelectual.

Para o já mencionado empirista, a experiência é a ocorrência

representativa fundada na consulta aos sentidos, ou seja, na simples percepção; enquanto a razão daria uma contribuição lógica e vaga, a partir de abstrações sem correlação objetiva que criam regiões ideais dogmaticamente¹⁷. O empirismo, então, defende que a experiência é independente e primária com relação à razão e que nenhum conhecimento pode ser embutido na consciência – de modo a ser um fenômeno para ela – sem passar por uma fonte de experiência isenta de ideias preconcebidas: as sensações com que o mundo empírico nos instrui. Princípios como o da razão suficiente, ou da causalidade, teriam de contentar-se com uma versão mais fraca, derivada da educação dos sentidos, o que levou Hume a rejeitar a sua necessidade e universalidade. Se o racionalista estiver certo, a teoria da representação é dissolvida em uma metafísica póstuma e uma epistemologia robustamente fundacionista; se o empirista estiver certo, é dissolvida em uma psicologia empírica e, no caso de radicalização, em um falibilismo epistemológico. Para cada uma dessas teorias fenomenológicas triunfa ou o dogmatismo ou o ceticismo, tal como explicados no capítulo anterior.

17

Naturalmente, para o empirismo experiência coincide com a sensibilidade, pois essa última funda uma relação de confirmação epistemológica, ou, na pior hipótese, contribui ou prejudica probabilisticamente para essa relação de confirmação. Assim, o empirismo se identifica também com a opinião vulgar acerca deste termo, e tem a vantagem de ganhar o respaldo do senso comum, que associa sempre a experiência aos sentidos. No entanto, apenas para quem incorporou esses pressupostos à sua linguagem essa equivalência é sempre válida: essa advertência é importante para prevenir essa leitura de uma interpretação baseada em filósofos que – baseando-se no respaldo do senso comum – já usam sem discussão essa equivalência. Para todos os efeitos, as limitações instituídas pelo empirista contra a razão têm por base uma correspondente crença de que apenas a experiência dos sentidos garante uma consulta aos objetos. O fato de que essa consulta seja lateral e contingente, dependente das limitações dos sentidos, apenas faz com que ele se torne um defensor de métodos científicos diferentes, baseados em procedimentos indutivos sistemáticos. Se, posteriormente, ele tem de encarar as consequências problemáticas da indução, nem por isso assume uma nova visão da experiência e, portanto, não revisa sua visão sobre a fonte de representação; torna-se, por assim dizer, um falibilista e um cético – como acontece com Hume. Falamos da genealogia histórica dos empiristas, mas também da ordem de prioridade de seus pressupostos. O primeiro pressuposto, a saber, de que o evento de fundação experimental é doado pelos sentidos, é o dogma inescapável desta doutrina, que permanece intocado não obstante outras interpretações das consequências – mesmo as mais aparentemente desastrosas. Se tocarmos neste dogma, rui tudo, e a denominação ‘empirismo’ soaria supérflua, mobilizando uma migração teórica. Olhando por esse ponto de vista não parece tão escandaloso que o lado oposto, dos racionalistas, não obstante a falta de respaldo do senso-comum, tenham cunhado a necessidade de uma região a que a mente tem acesso inatamente e *a priori*, uma região eidética ou ideal. Pois, não obstante a resistência que isso encontra no senso comum, somente assim a experiência poderia efetivamente se referir a algo de objetivo e ser um conhecimento, ao em vez de um conjunto fragmentário de percepções aleatórias.

Diante de tal impasse, a crise de soberania da razão, em cujo concurso para decidir o seu destino se destacaria aquele que apresentasse uma melhor teoria sobre o funcionamento da correlação regional entre representação e objeto – portanto, uma melhor teoria sobre a *experiência* – e sobre o caráter dessa dependência, precisa de uma perspectiva conciliadora. Torna-se premente encontrar horizonte pacificador na disputa entre os sentidos e a razão; que evite a deposição da última, sem lhe apoiar os poderes irrestritos. A *teoria transcendental da representação* de Kant – o idealismo transcendental (baseado na possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*) – que representa um lance dentro da disputa entre racionalistas e empiristas, está embutida no projeto *crítico* descrito no capítulo anterior e é empregada justamente neste sentido diplomático.

Com efeito, para um filósofo transcendental é possível ter uma experiência apenas como o resultado de um fenômeno representativo onde há uma administração estrutural dos conceitos e da sensibilidade; que não alcançam sozinhos nenhum *objeto em si mesmo*, com a consequência de que a ênfase da fundamentação experimental recai nas condições de administração *formais* das fontes de representação contidas no sujeito, e não no objeto representado. Vê-se que a ideia de região aqui se torna problemática, pois não há a rigor nenhuma coisa em si mesma localizada na fonte da fundamentação. A experiência não é fundada no objeto, mas o objeto é fundado ou construído pelas condições da experiência. Mas isso significa que o objeto de um conhecimento depende de como a subjetividade estreita regionalmente o seu foco temático através de categorias estruturais que traduzem funções de unidade. Kant não toma o conceito de região por pressuposto, mas como um produto de seleção estrutural feita pelo sujeito. Segue-se que, por um lado a experiência ocorre em uma fonte de experimentação subjetiva restrita, eliminando a possibilidade de um acesso dogmático a uma região de essências ideais através de conceitos da razão pura. Sob outro ângulo, a experiência não deve ser investigada como parte de um fenômeno psicológico *a posteriori*, mas como um fenômeno de correlação *a priori*, ocorrendo segundo formas que pertencem ao sujeito; e mobilizando desta maneira os recursos copernicanos e idealistas – a virada subjetiva – descritos na primeira subseção deste capítulo.

Ora, como em Kant a identificação entre objeto e representação não é feita por uma região empírica e nem uma região ideal, o outro pólo da relação de correspondência, a saber, a realidade, não é materialmente identificável. Não é possível mapear semelhanças materiais entre a representação e o objeto; bem entendido, nem semelhanças filtradas das

intuições empíricas, nem semelhanças filtradas de um mundo de ideias. O realismo epistemológico baseado na ideia de que a experiência garante a isomorfia estrutural entre os dois pólos da relação de correspondência é descartado. No entanto, Kant admite que o conhecimento seja uma representação objetiva (KrV A 320 / B 377). Para compensar a ausência do outro pólo da relação, que é o objeto *em si* propriamente dito, é proposta assim, em troca, a ideia de que o conteúdo intuitivo que fundamenta as nossas representações conceituais é selecionado por *formas* que filtram as suas contribuições objetivas. Essas são categorias do entendimento e formas puras da sensibilidade. A congruência entre os conceitos formais e as intuições puras é feita por esquematismos que se traduzem em princípios transcendentais. Esses princípios são tais como a permanência de algo exterior durante o fluxo intuitivo da sensação interna (a categoria de substância), ou a uniformidade das leis que interpretam o movimento e a ação entre as coisas (categoria de causalidade).

A falta de um objeto como *coisa em si* não implica, assim, na falta de uma objetividade no sentido de uma validade, isto é, como o lado da correspondência representacional que fundamenta o conhecimento. As intuições e os conceitos estão homogeneamente ligados, embora não pela comparação material com uma coisa em si, regionalizada quer seja pelos sentidos ou pela razão. Naturalmente, isso compensa a ausência de uma região de objetos acessíveis idealmente sem cair no ceticismo, mas o faz apenas ao custo de um recurso: que as funções de unidade representadas por categorias puras do entendimento realmente se apliquem a nossa intuição, isto é, que as categorias kantianas realmente interpretem os fenômenos. E essa exigência só poderá ser atendida através de uma dedução das categorias, que veremos no capítulo 2. O custo para que o idealismo formal kantiano não arruíne a tríade (correspondência/validade/fundamentação) e possa ser pelo menos um realismo empírico, é a demonstração da dedução transcendental das categorias, e essa não é uma tarefa cujo cumprimento se possa tomar por garantido, como estamos fazendo neste capítulo, com um ar ligeiramente introdutório e superficial.

Encerramos acima o tema do capítulo com a necessidade dessa justificação, que será o tema do próximo. Mas como não vamos outra vez entrar tão a fundo no tema da teoria do conhecimento de Kant, a partir de sua teoria da fundação experimental, convém aproveitar o contexto para apresentar seus principais traços. A afirmação de que o conhecimento é a representação objetiva está registrada na breve tipologia das representações feita na primeira seção da dialética transcendental (KrV A320/ B 377) e não deve ser entendida, no entanto, independentemente da primeira seção da

lógica transcendental, quando é dito que nem intuições sem conceitos, e nem conceitos sem intuição, podem dar um conhecimento (KrV A 51/B 75). Não se encontra aí o ponto da controvérsia, mas sim na discussão sobre como esse *alinhamento* entre conceitos e intuições é feito. O grande impasse a respeito da posição epistemológica de Kant – e, portanto, a respeito de seu pronunciamento na tríade problemática relativa à fundamentação, validade e correspondência – é que o alinhamento *material* entre o conceito e a intuição nunca é o bastante para garantir a homogeneidade entre ambos: isto é, apenas mapear a identidade entre os conceitos e as intuições avaliando as suas semelhanças materiais – por exemplo, a semelhança entre suas características psicológicas, ou as suas semelhanças eidéticas/ideais – produz ou bem um isomorfismo meramente contingente, ou um dogmático, e em ambos os casos leva ao equívoco do realismo dialético ou transcendental (onde formas/conceitos transcendentais são pensados como coisas em si mesmas), ou do idealismo empírico (onde as coisas em si mesmas são confundidas com meras representações).

Escapar disso é a função do idealismo formal, porém, a desvantagem desse é incentivar a dúvida sobre se tal mapeamento meramente esquemático, paralelo a princípios transcendentais, não é uma simples estrutura subjetiva e convencional, algo que aproximaria Kant de um precoce instrumentalismo¹⁸. A questão ontológica e filosófica mais geral, central às discussões do idealismo alemão, sobre se essa identidade de domínios realmente implica a existência de objetos exteriores, fica sem resposta. A tríade de problemas epistemológicos fica prejudicada principalmente na questão da correlação, uma vez que não há objetos, e a dupla que sobrou não fica em melhor situação: a fundamentação torna-se contingente quando não é feita em um objeto fixo e uniforme, ao passo que a validade torna-se relativa. Discutiremos essas questões com mais cuidado no próximo capítulo. Por hora basta que se diga que em Kant a questão da objetividade do conhecimento é discutida como uma questão acerca da possibilidade de aplicar categorias puras de síntese *a priori* à intuição. A exposição dessa resposta será feita no último e conclusivo capítulo, onde argumentaremos que a epistemologia de Kant é apenas a sua maneira de reinventar a abordagem da filosofia, trocando temas de ontologia por temas

18

Isto é, uma doutrina que defende que as nossas teorias científicas não descrevem a realidade. Várias versões desta doutrina, em diversos graus de complexidade, já foram sustentadas. Aqui sugiro apenas o seu caráter geral, para questionar se Kant não se aproxima a ela pelo menos a partir de traços gerais, sem considerar elementos particulares de instrumentalistas específicos. Para uma discussão mais profunda do tema, ver: *Três concepções acerca do conhecimento humano*, POPPER, 1980, p. 138.

que dialogam com a fundamentação/validade/correspondência. O que, naturalmente, já vinha sendo feito de Descartes a Hume, mas que apenas em Kant assume a natureza de uma discussão de tendências inevitáveis da razão pura – e foge a uma mera questão de metodologia ou teoria da ciência. O que nos impede de responder a essa questão desde já – a questão da carta a Herz – se deve à natureza da própria doutrina: a saber, a ausência da polarização material das semelhanças com o objeto; o problema está, assim, na noção de *forma*. Temos de introduzi-la e discuti-la antes de arriscar qualquer pulo dentro da discussão da dedução transcendental das categorias e a refutação do idealismo empírico.

2. O IDEALISMO TRANSCENDENTAL

2.1 MATÉRIA E FORMA E A NOÇÃO DE SÍNTESE

O desafio da dissertação agora, depois de conduzida até esse impasse e subsequente tentativa de resolução, a fim de descrever qual a alternativa kantiana aos modos de abordar a crise da metafísica e as questões modernas, será descrever os traços básicos da distinção entre matéria e forma e, subsequentemente, abrir espaço para o tema da dedução das categorias, que justifica o idealismo transcendental.

Reservar-nos-emos aqui o direito a dar um apanhado geral dos aspectos técnicos envolvidos na fenomenologia de Kant – isto é, sua teoria da representação e da experiência, cujos traços são englobados pelo idealismo transcendental – apenas para melhorar a visão de conjunto, sem entrar nos detalhes mais controversos e na discussão da sua justificação, que serão tratados nas últimas subseções do capítulo (2.3, 2.3.1). A rigor, apenas quando estivermos mais próximos de uma conclusão é que todos os elementos apresentados poderão, convenientemente, servir para expor o idealismo transcendental e a sua justificação.

Podemos apresentar como primeira manobra – ou, senão a primeira na ordem das pressuposições, a mais primitiva no tocante à relevância – do idealismo transcendental, que o autor da Crítica decreta que o *objeto* (como coisa em si) é uma miragem inalcançável¹⁹. Interditamente, assim, o acesso aos objetos eles mesmos de forma a evitar duas consequências igualmente prejudiciais aos cursos especulativos dos debatedores racionalistas e empiristas: dar à razão a autoridade de representá-los através de ideias *a priori*, relegando aos sentidos uma mera contribuição confusa e vaga ao

19

Esse mesmo pressuposto pode levar a sugerir o caráter irremediavelmente aporético dos problemas da filosofia de Kant, concernentes à coisa em si, e a sua suscetibilidade a um campo eclético de abordagem pela tradição, impossível de ser esgotado apenas pela epistemologia. Segundo Bonaccini: “aquilo que define a sua [de Kant] empresa nela mesma, em sua peculiaridade, e ao mesmo tempo a diferencia de todas as outras, segundo ele mesmo é: não partir do pressuposto do conhecimento da realidade das coisas em si mesmas. Mas isso significa, de acordo com a nossa investigação, assumir a tese do Idealismo Transcendental com todas as suas implicações, que mostramos não serem lógicas e nem epistemológicas: a distinção entre fenômenos e coisas em si comporta uma série de opções de caráter metafísico que não podem ser justificadas exaustivamente.” (BONACCINI 2003, p.401) A tese do caráter aporético pode ser rastreada em Lebrun, *Kant e o Fim da metafísica*, mas nossa adoção da mesma tem uma forte influência da leitura inaugurada por Heidegger em *Tese de Kant sobre o Ser*, e a uma resistência às leituras positivistas da obra de Kant, particularmente associada à escola de Cohen. Voltaremos a falar dela na seção 3.3.

mesmo propósito; ou dar essa autoridade aos sentidos, conferindo à razão uma mera contribuição lógica sistemática e linguística (como em *questões de significado*). Mede-se a relevância de rejeitar essas teses pela possibilidade de aproveitar de ambas o melhor, invalidando o caráter drástico de sua oposição.

Mas, supondo realizado esse desejo, surge outro problema, uma enigmática lacuna. O enigma é: como um objeto cognitivamente inalcançável influencia positivamente a produção de representações? O problema é: como Kant pode se ajustar a um realismo empírico, ainda que seja idealista transcendental? Ou ainda: como Kant pode pretender responder ao problema da validade (e os dois a ele coordenados) baseando-se apenas em uma doutrina idealista a respeito das condições do conhecimento? Conduziremos este capítulo de modo a dar uma perspectiva à orientação do filósofo, antecipando a sua resposta, que será explorada na dedução das categorias.

Na arquitetura de sua teoria da representação, Kant traça a supramencionada distinção engenhosa, onde a forma é o modo como ela projeta a dependência com o objeto, e a matéria é justamente a parte do conteúdo por meio do qual a representação se identifica contingentemente ao objeto.

O objeto como o representamos é a parte material, enquanto que o modo de representar é a parte formal. Se, por exemplo, eu represento a virtude para alguém, então posso olhar em parte para aquilo que represento, em parte para como o represento; esta última é a parte formal, e a primeira é a parte material na representação... Quando distinguimos uma representação e seu objeto, que lhe é concernente, de outras representações, então estamos conscientes da representação. A consciência acompanha cada um de nossos estados: ela é, por assim dizer, a intuição de nós mesmos (Log, Ak. Xxiv. 40)

Essa estratégia está intimamente ligada à recusa do acesso cognitivo às coisas em si: existe, no interior da representação, algo que se afina familiarmente ao objeto, mas ele não funciona independentemente, pois há um elemento do sujeito irreduzível, sem o qual a representação não é uma experiência – isto é, não é *ligada* em uma consciência. A necessidade de que a representação ocorra em uma consciência só será explicada convenientemente pela justificação do idealismo transcendental, inserida na dedução transcendental. Portanto, de certa forma, essa divisão só pode ser justificada adequadamente pela teoria das condições da experiência. No entanto, uma alternativa para justificar essa divisão é a necessidade,

igualmente severa na obra de Kant, de que não se confunda o objeto, a coisa em si, com a representação. Em uma controvérsia famosa contra Jacobi, Reinhold assim se expressa sobre a questão²⁰:

A consequência necessária da confusão [que houve] até agora entre a matéria da representação e o objeto, [consiste em] que foram confundidos os predicados peculiares de cada um, e aquilo que convém à matéria na representação, na medida em que a mesma é parte constitutiva da representação (que se atribui à própria representação), [foi atribuída] ao objeto fora da representação, e o que é peculiar a este, [foi atribuído] àquela, suprimindo-se assim a diferença entre representação e objeto. (REINHOLD, 1789, p.231)

Parafraseando com novas nuances, o que faltou a uma teoria da representação até Kant, era uma teoria que conseguisse com sucesso distinguir o objeto e a representação, e assim reconduzir, copernicanamente, o estudo da fenomenologia da representação a um estudo das *formas* da experiência.

Voltando brevemente ao impasse do capítulo anterior e à administração do aproveitamento das teses do racionalismo e do empirismo, a divisão entre matéria e forma marca o aparecimento do seguinte efeito: o empirista está certo quanto à incapacidade da razão de presidir isoladamente o acesso ao *objeto em si mesmo*; pois faltaria considerar a dependência com um dado *material*, doado pelos sentidos. E o racionalista está certo quanto à incapacidade da experiência para assegurar que é a um único e ao mesmo objeto que as suas representações se referem; pois faltaria o modo de projeção *formal* que dá unidade para a fundação de todas as pistas singulares e gerais colecionadas pela sensibilidade e pela generalização empírica na produção uniforme da matéria representativa (determinável). Kant pacifica a contenda assim: o empirista não errou a respeito da matéria da representação e o racionalista não errou a respeito da forma.

Ambos estão errados, entretanto, quando tentam aplicar o que diz respeito unicamente à matéria, à forma, e vice-versa; e esta é, literalmente, parte de sua conduta teórica. A versão de teoria da forma dada pelo racionalista é dogmática, pois se baseia a rigor na *matéria* de conceitos da metafísica formulados como inatos à mente, como se vê na anfibologia dos conceitos de reflexão, no apêndice à *analítica dos princípios* (KrV A 216/B

20

Para uma discussão da controvérsia entre as interpretações de Jacobi e Reinhold, ver Bonaccini, Juan, *Kant e o Problema da Coisa em si no Idealismo Alemão*.

316)²¹. E o empirista dá uma versão de teoria da matéria que não as admite apenas como a parte contingente da representação, e as define como parte fundamental e *formal* dela – o que leva a um idealismo material, ou ao ceticismo a respeito do mundo exterior. Ao enfatizar os lados fortes de ambas as doutrinas, portanto, a fenomenologia transcendental anuncia o passo que lhes faltou: assumir, através de uma atitude crítica, a complementaridade entre forma e matéria, e não confundi-las. Mas isso só é possível mediante um idealismo de novo tipo: o reconhecimento de que a coisa em si é cognitivamente inalcançável como primeiro passo. E esse reconhecimento, impulsionado por uma abordagem crítica, leva a uma teoria das formas da experiência.

Existe uma ligação indissociável, que a nós compete antecipar, entre a teoria da forma da experiência de Kant e a ideia de unidade e síntese. Até onde essa teoria concretiza uma demarcação do conhecimento fundado na experiência, do outro lado da fronteira demarcada fica a representação que não é objetiva justo por falta de unidade e organização formal. Portanto o erro, o absurdo e a ilusão não são mais associados à enganação dos sentidos (como enfatiza o racionalista), nem à especulação do entendimento (como enfatiza o empirista), mas pertence ao caos representativo na estrutura do juízo, cujo termo que o representa na obra é o *múltiplo*²². Assim, o erro que, segundo Kant, apenas é possível no juízo, provém de uma má administração estrutural da matéria representativa.

Para garantir a homogeneidade do conceito e a sua aplicação intuitiva em um juízo é preciso atentar para as formas da sensibilidade e do entendimento, isto é, a sinopse dos sentidos feita espaço-temporalmente, e a universalidade analítica das notas conceituais²³. Contudo, para garantir a homogeneidade *a priori* da aplicação dos conceitos a intuições, portanto não apenas as sínteses empíricas espaço-temporais e nem apenas a

21

Kant diz de Leibniz que “... quis ele considerar esses conceitos como fenômenos, porque não admitiu nenhum modo de intuição própria da sensibilidade, mas procurou toda representação dos objetos, mesmo a empírica, no entendimento, não deixando aos sentidos senão a desprezível tarefa de confundir e deformar as representações do mesmo.” (KrV, A226/B332)

22

Robert Paul Wolf nos convidou a facilitar a compreensão do significado das sínteses, sem apelar para metáforas ou termos técnicos da própria obra onde elas são inseridas como vocábulos necessários, reconhecendo que “para Kant, a síntese é uma atividade mental direcionada por regras” (WOLF, 1973, p.viii, minha tradução). Este sentido captura bem o aspecto de unidade que ela pretende dar ao múltiplo, assim como o fato de que ela liga o conteúdo da representação – uma vez que relacionar/ligar algo é dar uma regra, ou uma função que atribui valores biunívocos, a fim de associar duas classes.

23

Sobre a forma dos conceitos, ver Kant “a matéria dos conceitos é o objeto; a sua forma, a universalidade.” (Log, AK90)

consistência pela regra da não contradição, é preciso atentar para as formas ou sínteses *a priori*. Eis porque a dedução transcendental das categorias puras do entendimento – que oferecem regras de síntese *a priori* – é o movimento final dessa orientação de abordagem idealista.

Ora, vê-se que para entender o sentido do absurdo e da ilusão, em Kant, antes de atentar para as ilusões dialéticas e para as pretensões da razão, deve-se atentar para o sentido pertinente deste *múltiplo*²⁴. A ilusão apenas é possível como um caso de regionalização heterogênea ou fragmentária da fundamentação experimental que dá a base para julgar a aplicação de um conceito sobre uma intuição; por isso a experiência tem de ser, por princípio, unificadora, isto é, produzida por funções de unidade ou sínteses. A necessidade do elemento formal da representação, isto é, não material, coincide por isso com a necessidade de uma teoria sobre as sínteses. No entanto, como não bastam sínteses *a posteriori*, pois elas dariam uma necessidade meramente subjetiva e não poderiam interpretar a ligação como existente no próprio *objeto*, é preciso mais que isto. Vimos no capítulo anterior que a questão modal acerca das sínteses *a priori* é uma formulação da questão acerca da unidade regional de fundamentação intuitiva *a priori*. Desta forma, fica absolutamente claro como a questão modal e a semântica estão coordenadas. E é também por esse modo que se chega, a partir da necessidade das formas, a uma resposta kantiana a essa última interrogação. Discutiremos agora a questão semântica antes de entrar finalmente na exposição da dedução transcendental.

2.2 VOLTA AO PROBLEMA DA CARTA A HERZ: A CORRESPONDÊNCIA OBJETIVA E O OBJETO TRANSCENDENTAL

Outra maneira de definir a diferença acima traçada é dizer que a matéria é o “determinável em geral” (KrV, A267/B323). Pode-se complementar agora a explicação do conteúdo interno das representações voltando à ideia de que a *forma* é a determinação em geral: são equivalentes

24

Naturalmente, seguindo com fidelidade os passos da obra apenas poderemos falar desimpedidos das ilusões com a introdução da segunda parte da obra, acerca das discussões dialéticas, referentes ao formato que as pretensões da razão assumem em diferentes campos da metafísica (ontologia, teologia, etc). Entretanto, em uma atitude menos fiel, mas não falsa, que explora as nuances da obra para ajudar na compreensão global, podemos reconhecer como o autor situa o caráter da ilusão antes mesmo da dialética transcendental. Diremos, de outra forma, que antes mesmo de tratar dos erros transcendentais e das ilusões dialéticas que deles derivam, o autor já permite, mediante leitura dos tópicos da obra situados na Analítica Transcendental, dar um sentido preliminar à ilusão: a ilustrando como um *múltiplo*. Isto é, como um caso de regionalização não *formal*, ou de regionalização caótica da matéria das representações.

ao processo de investigação, a articulação, ou o método de ligação que as relaciona entre si, que ajuda a organizar todas essas pistas em uma direção referencial uniforme, identificando um *suspeito* “x” inequívoco. O “x” é o objeto inalcançável, que só se configura como uma referência semântica, uma fundamentação intuitiva, e um critério de validade, através de uma medida para o grau de dependência regional entre representação e representado, isto é, fixando – através de uma *medida formal* – a que região de dependência a representação recorre para fundamentar sua associação com o objeto.

Nessa altura, devemos deixar claro para nós mesmos o que queremos dizer com a expressão “um objeto de representações”. Dissemos acima que os próprios fenômenos não passam de representações sensíveis, que, em si e por si mesmas, não devem ser vistas como objetos capazes de existir fora de nosso poder de representação. O que, então, devemos entender quando falamos de um objeto que corresponde ao nosso conhecimento, e por conseguinte também é distinto de nosso conhecimento? É fácil de ver que esse objeto deve ser pensado unicamente como algo em geral = X, já que fora de nosso conhecimento não temos nada que pudéssemos contrastar com esse conhecimento, como algo que lhe seja correspondente. (KrV A104).

Essa forma do objeto, que é idêntica aos objetos vistos por um ponto de vista exclusivamente transcendental, é apenas o tema de uma *experiência formal*. Ele é apenas uma espécie de *estrutura* de referência objetiva. As categorias puras servem para ajustar a representação a uma referência objetiva homogênea, garantindo ser a mesma região que é referida através da cadeia de intuições de uma experiência, interpretando suas sucessões causalmente ou a sua permanência como uma substância, que são algumas das maneiras de organizar o múltiplo caótico em uma unidade objetiva *formal*. De modo que pelo objeto transcendental é dada apenas uma proporção formal que mede o grau de dependência entre a representação e a sua região, mas não a coisa em si mesma.

Se o objeto transcendental é apenas uma medida estrutural subjetiva para reconhecer a identidade *intencional* entre a representação e a região²⁵, difere nisso tecnicamente das *coisas em si*, que na obra de Kant tem uma função puramente negativa, a saber, a de proibir a pretensão

25

O que é diferente também de uma medida lógica geral, que, na perspectiva de Kant, só pode identificar o objeto pelo princípio da não contradição ou pela sua identidade lógica, e logo, sem nada de realmente referente ao conteúdo do objeto.

dogmática e a cética²⁶. E difere igualmente dos *noumena* que, na obra de Kant, não fazem referência ao aspecto transcendental do objeto e nem ao aspecto em si da *coisa em si*, mas à índole puramente pensável ou inteligível deles²⁷; isto é, sua expressão ideal que a rigor, em Kant, nunca pode ser alcançada teoricamente, embora exista uma possibilidade de acesso prática. Temos, portanto, três níveis de interpretação dos objetos em Kant: a coisa *em si* é o objeto pelo seu aspecto incognoscível; o *noumena* é a referência à sua expressão em ideias da razão pura, sem nada de intuitivo nelas (embora continuem inalcançáveis teoricamente, esses podem ter uma expressão heurística e prática); e o objeto transcendental é a referência à mera canalização semântica regional do objeto, feita por formas da intuição e categorias puras do entendimento.

Além disso, não é supérfluo observar que o uso dos termos “objeto transcendental”, “coisa em si” e “noumenon” são maneiras de aumentar o rigor terminológico e a exatidão *extensional* da linguagem de Kant, isto é, garantir a aplicação da regra da permutabilidade de Leibniz ao conteúdo da sua própria obra. Assim, podemos especular que Kant, ao explorar essa divisão dos termos, seguiu uma conduta que convém à integridade lógica de seu texto. Não se pode permutar “coisa em si” por “objeto transcendental”, já que o primeiro contribui para a verdade ou a falsidade de proposições que o segundo não: a saber, proposições que discutem a independência do objeto com relação à mente subjetiva. O segundo, não menos, contribui para a verdade ou falsidade de proposições que o primeiro não: proposições que incluem a discussão sobre o foco temático/semântico fundamentado por uma região intuitiva, o “x” transcendental. O mesmo vale para o terceiro sentido do termo objeto: o *noumenon*. É importante ter esses três aspectos do objeto distinguidos na terminologia, para evitar contradições decorrentes da permutação de um por outro – o que aconteceria se todos fossem denominados pacificamente como “objetos”. Por outro lado, visto de uma perspectiva filosófica mais ampla, isso pode ser frustrante, uma vez que disfarça o sentido em que “objeto” é um conceito desafiador, além de um dos conceitos que origina os problemas mais sérios da filosofia. Dividindo a terminologia dessa maneira, o leitor pode reclamar que assim Kant reduz o termo “objeto” a uma terminologia técnica e que também as discussões sobre ele são reduzidas a discussões técnicas.

²⁶

Essa proibição tem a função de alertar para o perigo de se interpretar a mera matéria das representações como se fosse todo o seu conteúdo, confundindo as fontes materiais da representação com antenas de acesso às coisas mesmas; desta maneira ou sensibilizando o mundo (Locke), ou o intelectualizando (Leibniz), como visto na discussão das anfibiologias.

²⁷

Sugerindo semelhanças com o *nous* platônico, isto é, as coisas de um mundo inteligível.

Portanto, para salvar Kant dessas acusações, cumpre indicar o sentido comum de “objeto” que pertence a esses três aspectos diferentes. Para isso, basta que apontemos qual a ênfase que cada um acentua e como, eliminada essa ênfase, eles poderiam ser permutáveis em alguns contextos, embora não em todos. De acordo com Findlay (1981), efetivamente, Kant:

...principalmente usa o termo ‘objeto transcendental’ quando ele os concebe – (...) – como sendo o que *nós* temos de conceber como sendo o chão subjacente da experiência e dos fenômenos; enquanto o termo ‘coisa em si mesma’ é principalmente empregado quando ele os concebe como existindo independentemente do que nós podemos conceber ou acreditar. E em muitos contextos esses dois conceitos são permutáveis, o primeiro meramente enfatizando uma relação com a nossa subjetividade, que o último prefere ignorar. O termo ‘noumenon’, ou objeto do puro entendimento, é também empregado em ambos os contextos, embora, às vezes, com o elemento adicional de que é o objeto apropriado de um tipo de percepção que não é ativado pela afecção sensível (...). (FINDLAY, 1981, p. 4, minha tradução).

É importante ter em mente que Kant usa frequentemente os três sentidos do termo “objeto” de maneira irrestrita, como intercambiáveis, embora não sejam sinônimos perfeitos e, portanto, devam ser separados de acordo com as discussões para as quais eles contribuem primariamente. Não se deve, assim, usar desta distinção como pretexto para ignorar o peso das opiniões de Kant sobre temas filosóficos desafiadores que envolvem a noção de objeto, como a questão sobre o realismo.

Apenas o objeto transcendental nos interessa aqui, porque nos remete novamente para a ideia de *experiência* discutida na seção 1.3, e através da qual poderemos enfim discutir a questão da carta a Herz. De acordo com a perspectiva transcendental, por “objeto” não se entende mais do que o foco temático experimental, isto é, o objeto pela perspectiva das condições da experiência. É por esta perspectiva que o objeto garante a validade e a fundamentação da representação. Mas a experiência, aqui, não é localizada nem pela mera sensação *a posteriori*, nem pela razão pura através de simples conceitos, mas é uma localização meramente formal dos fundamentos cognitivos, realizada através da unificação pelas categorias e as formas da sensibilidade. Dito de outra forma, a representação é objetiva não porque ela exemplifica intuitivamente o objeto através de semelhanças isomórficas na sua sintaxe material; não ainda porque ela se torna homogênea ao objeto através de ideias que dão a lei pura de uma associação regular, uma espécie de chave de codificação pura e *a priori*. É preciso

superar todas as noções *materiais* de objeto, sejam materializados intuitivamente através de exemplos, sejam materializados intelectualmente através de ideias puras – por diferente que pareçam, ambas as noções sofrem do mesmo defeito geral de confundirem fenômenos com coisas em si mesmas. Ora, o objeto é para a representação apenas uma medida formal, e isso significa: ele estabelece as dimensões regionais às quais a experiência tem de obedecer para fornecer informação relevante sobre um tema. Portanto, ser fundamentada objetivamente para uma representação equivale a não ser um *múltiplo*, e apenas isso. Qualquer hipóstase dessa unidade em uma imagem material é uma infração da razão pura. Mais tarde – na Analítica dos Princípios – esse *não múltiplo* irá se expressar em princípios transcendentais específicos, mas é cedo para entrar nisso.

É a *forma* da representação que a reporta a um sujeito, que mede o investimento subjetivo aplicado, e distribui o peso da matéria para representar seu objeto, anexando uma contribuição representativa que antes não existia. Ora, quando a matéria é dada isoladamente, ainda não se pode distinguir qual a carga subjetiva com que ela é projetada, ou a que apelo regional serve, que fragmentos de experiência são consultados e unificados. E, portanto, não *determina* uma direção referencial homogênea, um “x”. Nesse estado material bruto, ela é meramente um *múltiplo*, um diverso, ou uma fragmentação de muitas percepções, que o empirista confundiu propriamente como a própria coisa e por isso foi arrastado inevitavelmente ao ceticismo: ao reconhecer que esta hipóstase de um múltiplo não tinha poder de fundamentação necessária no fluxo do tempo, isto é, não tinha um peso causal robusto. Outras formas de empirismo poderiam achar o mesmo defeito ao descobrir que a essa hipóstase de um *múltiplo* falta também poder de validade e de correspondência.

A essa altura, podemos voltar ao tema central da representação iniciado no primeiro capítulo. Dissemos que Kant evitou tanto o empirismo como o racionalismo, salvando suas partes melhores, com o decreto idealista da proibição ao acesso às coisas em si. Perguntamos então como um objeto inacessível pode causar as representações e, portanto, como o idealismo de Kant poderia ser compatível com um realismo empírico (garantindo um fundacionismo epistemológico). E consultando a divisão traçada na obra entre matéria e forma, podemos dizer: a única maneira de um *objeto* influenciar a construção de uma representação é através da adaptação da matéria desta a um filtro formal que *seleciona* a sua contribuição para condicionar a representação. Em outras palavras, é a forma que determina uma região *x* uniforme de dependência para a representação. De modo que a objetividade de uma representação equivale

a sua ligação com as categorias que a prendem a uma experiência regular e disciplinada, e garantem que ela não se fundamenta na contribuição de dados materiais sem uma região fixa.

A solução de Kant é uma complexa e madura teoria da representação. A matéria e a forma juntas respondem pela demanda de que a coisa seja referida não *em si mesma*, isto é, pela congruência completa de sua matéria, mas pela forma que codifica a mediação da coisa com a subjetividade. Essa codificação é estruturada por categorias do entendimento e formas da sensibilidade que disciplinam a recepção de dados materiais na unidade regional de uma experiência. A solução mencionada sugere, por sua vez, a seguinte versão de idealismo: a matéria proveniente de fora da mente não assume um aspecto uniforme e, assim, não garante uma correlação homogênea e uma fundamentação inequívoca, a menos que passe por um filtro formal de atividade subjetiva.

Por idealismo transcendental eu me refiro à doutrina de que os fenômenos devem ser encarados como sendo, cada um e todos eles, apenas representações, não coisas em si mesmas, e que o tempo e o espaço são, portanto, apenas formas sensíveis de nossa intuição, não determinações dadas como existindo por si mesmas, nem condições dos objetos vistos como coisas em si mesmas. (KrV A369)

À vista disso, confirma-se, mais uma vez, o rígido regime do idealismo transcendental e a sua abstinência a qualquer acesso material às coisas em si mesmas. Ora, mas o que sobrou, isto é, essa influência *formal* da coisa sobre a representação, por isso, não é franca/positiva o bastante, é apenas negativa e, do ponto de vista prático, somente metodológico. Tudo o que se pode esperar de uma representação válida, fundamentada e com correspondência objetiva (a tríade de problemas epistemológicos) é que a sua matéria seja adequadamente projetada a uma região uniforme x mediante a sua *forma*. Em outras palavras, a representação é projetada como uma seleção de traços materiais. Essa delimitação regional de referência corresponde a duas condições: o múltiplo da representação é unificado; e a representação é reportada a uma consciência em que ela ocorre. Com o que, o novo problema é: como justificar *a priori* a aplicação empírica de formas *a priori* para síntese das matérias? E o que é essa consciência? São os temas que exigem uma dedução transcendental.

Podemos resumir uma reprodução da solução do problema da correlação objetiva, que nasceu na carta à Herz e alimentou o nascimento da primeira Crítica de Kant, desta forma: uma representação se refere ao

seu objeto por meio de uma *matéria*, mais a regionalização dos campos de referência possíveis, ou um estreitamento seletivo sintético, através de *formas* e sínteses *a priori*. Assim, a questão semântica precisa de uma resposta à possibilidade das sínteses *a priori*, que é a questão modal. A resposta a ambas é dada na dedução transcendental das categorias e será exposta na próxima seção.

2.2.1 Problemas envolvidos na necessidade de uma dedução transcendental

Agora que estamos prestes a abordar a doutrina que justifica a aplicação objetiva das categorias puras, lucraremos em formular antecipadamente os problemas que exigem a dedução transcendental das categorias. O problema de Kant não é segredo: o autor se posiciona contra a pretensão cética, que nega todo conhecimento sintético *a priori*. Porém nos interessa nesta seção abrir o leque de problemas envolvidos na dedução transcendental para além do contexto particular do problema modal, estimando também o valor de explorar diferentes maneiras de reproduzir versões do desafio cético de Hume em questões formuladas em outras épocas e disciplinas. E o faremos discutindo as consequências práticas das partes interessadas nos resultados epistemológicos dessa dedução.

Cumpramos avisar que iniciamos um diálogo desta forma com uma coleção de problemas e discussões que, por um lado, não fazem parte do escopo literal das interrogações da *Crítica da Razão Pura*; enquanto, por outro, fazem parte do conjunto de consequências esperadas dessas interrogações. Ademais, refletem indagações que coincidem em grande parte com as discussões que precedem essa obra e prenunciam alguns dos seus problemas. A saber, as discussões sobre a metodologia da ciência e seus resultados práticos: conteúdo discutido à exaustão no *Novum Organum*, de Francis Bacon, a quem interessava listar uma tabela de investigação da natureza com a qual ao mesmo tempo aumentássemos nosso saber e nosso poder prático: “Assim é que da descoberta das formas resultam a verdade na investigação e a liberdade na operação” (BACON, 1979, p. 95). No parágrafo seguinte diz que “a verdadeira forma é tal que deduz a natureza de algum princípio de essência que é inerente a muitas naturezas...” (BACON, 1979, p. 96). Incorporando, enfim, uma visão com muitas semelhanças com a de Kant, onde “muito se deve esperar da aliança estreita e sólida (ainda não levada a cabo) entre essas duas faculdades, a experimental e a racional” (BACON, 1979, p. 63).

Se quisermos, entretanto, encontrar no próprio texto kantiano uma

passagem que denote uma preocupação prática análoga, basta ver o prefácio (B), onde o autor mostra interesse em encontrar leis que a subjetividade prescreve à natureza. Falando dos físicos: “Compreenderam que a razão só entende aquilo que produz segundo seus próprios planos”, pois de outro modo “as observações feitas ao acaso, realizadas sem plano prévio, não se ordenam segundo a lei necessária, que a razão procura e de que necessita” (KrV B XIII) Essa preocupação voltará a surtir efeito na dedução transcendental, quando o entendimento é exposto como autor da experiência em que seus objetos são encontrados. E voltará em uma versão nova no primado da razão prática sobre a teórica e na arquetônica da razão pura, no terceiro capítulo da “doutrina transcendental do método”, onde Kant aborda diretamente a dificuldade de erigir uma doutrina do científico em nosso conhecimento (KrV A 832/B860), embora previna que não se pode confundi-las com mera técnicas derivadas de critérios empíricos – dessa forma separando-se de Bacon.

Ora, do ponto de vista de uma discussão de teoria da ciência sobre a validade do conhecimento (que está coordenada ao tema da fundamentação e da correspondência), a incognoscibilidade do objeto e a existência do “objeto transcendental” se convertem em meras recomendações de caráter prático e metodológico: recomenda-se ao cientista que ele não pode encontrar a objetividade de suas teorias senão na metodologia que estrutura melhor a estratégia de colheita de dados, forçando “a natureza a responder às suas interrogações em vez de deixar-se guiar por esta” (KrV BXIII). Ora, as categorias de Kant determinam a coordenação da matéria à forma, que unificam o múltiplo caótico. Isso equivale a dizer que a melhor ordem de coleção de evidências é a proposta pelas funções de unidade representadas pelos conceitos puros do entendimento. O que, naturalmente, faz o problema prático voltar a assombrar os cientistas de outra maneira: o que garante que essas categorias estruturam os testes que deveriam confirmar ou falsear suas teorias de maneira mais crucial? – e assim, o que garante que não sejam meros recursos instrumentais como uma teoria indutiva, uma tabela como a de Bacon, sobre os modos de associação de dados? Ora, isso o tornaria indefeso ao problema de Hume. Em formato adaptado a essa nova discussão, o problema de Hume corresponde ao dito de que, indutivamente, toda demarcação da seleção regional de uma investigação nunca é absolutamente esgotada, e está sempre aberta à influência de dados intuitivos anômalos, pois a realidade é acessada somente conforme as limitações de nossa intuição tempo-espacial, mais a imaginação e o hábito. Esses dados anômalos, ou bem não confirmam nem falseiam a teoria, ou

apenas fornecem confirmações aproximativas, ou ainda, ficam expostos ao falseamento futuro. Entenda-se essa confirmação meramente aproximada como um caso em que a contribuição das intuições para interagir com um conceito não é nítida o bastante para confirmar a sua aplicação, nem para confirmar a sua não aplicação, quando um juízo a avalia. Isso se torna um problema para a faculdade do juízo: se as intuições não forem homogêneas aos conceitos puros que estruturam a experiência, o juízo que mede a aplicação de um conceito a uma intuição não será passível de ser exclusivamente verdadeiro ou falso. Alguns cientistas podem se conformar com a mera aproximação da verdade, mas com isso apenas postergam um problema metodológico acerca da validade, e o problema filosófico mais geral que o subsume.

Podemos dar ainda outras formulações, mas não menos problemáticas, desse impasse: como saber se o isolamento regional demarcado pelas categorias realmente se referem à regularidade da própria natureza, e não a uma região paradigmática incomensurável determinada pela imaginação? O que garante que as categorias kantianas disciplinam a experiência melhor do que as regras empíricas da associação? Como salvar o realismo empírico que Kant pretende ser compatível com o seu idealismo transcendental? Com que segurança a homogeneidade entre as formas puras do entendimento e as intuições empíricas – o esquematismo – não é postulada arbitrariamente e validada por uma teoria de formas *a posteriori*? Essa questão não é supérflua: reproduz uma possível cadeia de objeções que alguém poderia tentar fazer ao pretensão caráter realista empírico do idealismo transcendental, e expressa uma versão possível do desafio cético. A questão pode ser recolocada muito mais claramente ao modo de Alfred E. e Maria G. Miller: “Como vimos repetidamente na introdução, a premissa central de Kant para prover fundamentação apodítica para a ciência (Física) são as determinações necessárias e universais do objeto da investigação científica, que são, de maneira geral, idênticas às condições necessárias para ter experiências desses objetos. Focalizando esse aspecto, o paralelo com a teoria de dependência de paradigma (paradigm-dependence) do conhecimento científico e a análise hermenêutica do entendimento torna-se evidente. (...) em ambos os casos a pré-estrutura da experiência possível constituída pelas condições necessárias impostas a quem experiencia para que ele possa entendê-las determina o que é experimentável em geral...” (PLAASS, 1994, p.143, nossa tradução). Mas isso coloca Kant em um paralelo perigoso e o expõe a objeções, por que “tanto a abordagem da teoria de dependência do paradigma quanto a hermenêutica filosófica sofre da inabilidade de dar conta da estabilidade ou efetividade dos paradigmas

ou horizontes que largamente determinam o que é de ser uma experiência possível” (PLAASS, 1994, p.144, nossa tradução) De modo que essa questão compromete Kant em um paralelo com o próprio relativismo e falibilismo epistemológico moderno; e seria incapaz de explicar “por que um paradigma deveria ser melhor sucedido do que outros?” (PLAASS, 1994, p.146, nossa tradução).

Vê-se que a teoria da *forma da experiência* de Kant precisa de uma justificação, sem a qual nada garante que ela não seja interpretada como um análogo das tabelas de investigação de Bacon, com um valor indutivo mais ou menos sofisticado, que o expusesse a um novo ataque cético humeano. Se Kant não puder explicar-se e fundamentar o seu idealismo formal e a sua paralela teoria das condições da experiência, nada impede que seja associado a um instrumentalismo, a uma hermenêutica relativista, ou a um falibilismo epistemológico. Todas essas questões que deslocam o foco da abordagem kantiana para o diálogo com a tríade de problemas epistemológicos (fundamentação/validade e correspondência), só podem ser discutidas na *dedução transcendental das categorias*, o que submete as questões sobre a validade do conhecimento a perspectivas contidas na problematização transcendental mais intensa. Mais rigorosamente, a *dedução transcendental das categorias* é uma maneira de problematizar a questão da validade objetiva segundo a chave da seguinte questão: como são possíveis unidades sintéticas objetivas, e não meramente subjetivas? E teremos nela os primeiros lampejos de uma discussão fenomenológica a priori da ideia de representação e consciência. A narração desta dissertação propositalmente ofereceu antes a exposição da noção de *forma* e síntese e, somente agora que os problemas em torno dela se tornaram evidentes, apresentará o palco de discussão de Kant da justificação destas formas e conceitos que oferecem regras de sínteses *a priori* como aplicáveis às intuições.

2.3 JUSTIFICAÇÃO DO IDEALISMO TRANSCEDENTAL: A DEDUÇÃO TRANSCENDENTAL DAS CATEGORIAS

Sem superestimar o valor do que alcançamos até agora, é preciso dizer que a teoria das formas foi exposta, mas com ela apenas foi despejada a perspectiva kantiana de solução para o problema da representação mental e sua correlação objetiva (o problema semântico), sem justificá-la com a resposta ao problema modal (sobre as sínteses *a priori*) do qual ela depende. Não ignoramos, contudo, como essas duas questões se coordenam: sabemos que para que uma representação se refira a um

fundamento objetivo, ela não pode ser baseada em sínteses incompletas da matéria dada. É preciso que existam categorias que dêem a regra de uma síntese *a priori*; caso contrário, em vez de um fundamento objetivo, apenas teríamos um múltiplo fragmentário. A busca pela justificação dessas sínteses torna-se, assim, a questão chave que responde inclusive à tríade de problemas epistemológicos acerca da justificação/validade/correspondência do conhecimento, e justifica o realismo empírico subjacente ao idealismo transcendental. Não dizemos nada de novo: o problema sobre a possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* é a questão chave na *Crítica da Razão Pura*, e subsume inclusive a questão da carta a Herz.

Mas essa exigência das formas foi algo repetido por todo o trabalho de diferentes maneiras. Kant diz que “os fenômenos devem estar, na experiência, submetidos às condições da unidade necessária da apercepção, tanto como, na simples intuição, submetidas às condições formais do espaço e do tempo” (KrV A110). Se essas formas *a priori* existem e se aplicam às intuições, o problema está resolvido. O novo problema é: como provar a sua existência e que a sua aplicação às intuições é legítima? Na última seção vimos que isso está ligado também ao problema da validade/correspondência/justificação em um formato prático. Como um cientista interessado na legitimidade do conhecimento que adquire pode confiar que as categorias de Kant exploram metodologicamente a referência com a própria realidade natural e não com um paradigma especial? Ou, como afastar Kant da possibilidade de uma interpretação relativista ou falibilista, nos moldes da ameaça exposta por Alfred E. e Maria G. Miller? A questão também pode ser vista assim: como o idealismo transcendental de Kant coincide com um realismo empírico? – e como escapa decisivamente do desafio cético? A dedução transcendental pode ser vista como uma discussão de todos esses problemas. No entanto ela apresenta uma maneira de discuti-lo com os recursos disponíveis à modernidade, mapeando-o em uma discussão diferente das travadas entre hermeneutas ou filósofos da ciência: a discussão sobre a estrutura da entidade (a consciência) que produz a ligação entre os conceitos e as intuições, codificando a relação representativa. Iremos interpretar a resposta de Kant aos problemas epistemológicos através de um estruturalismo, isto é, a doutrina segundo a qual a validade depende da estrutura categorial do conhecimento. O estruturalismo de Kant, por sua vez, depende da questão das ligações, e essa, da questão do sujeito. A questão cartesiana do *cogito* torna-se, enfim, o centro de uma discussão acerca da fundamentação do objeto do conhecimento, radicalizando o *sentido histórico* da sua dúvida sistemática.

Mas nos adiantamos demais. Falamos de modo geral para introduzir a questão, mas o que é uma dedução de conceitos em um sentido particular? Convém assinalar de saída que, antes de tudo, para a dedução dos conceitos do entendimento, Kant guarda duas diferentes tentativas: uma *dedução metafísica*, situada na primeira seção do capítulo um da analítica dos conceitos; e uma *dedução transcendental*, no capítulo dois, a partir de A 84/B117. Na primeira é exposta apenas a origem *a priori* das categorias como formas dos juízos, pela sua concordância com as leis lógicas universais do pensamento. Na segunda, o autor expõe as categorias como os elementos da aptidão necessária para compreender como o que se apresenta aos sentidos é governado por leis de ligações *a priori* do entendimento. Como, além dessa, há outras deduções transcendentais, cujo estudo particular nos ajudaria a compreender o gênero inteiro, voltaremos brevemente a elas. Kant adverte no final da dialética transcendental que “não podemos servir-nos com segurança de um conceito *a priori* se não tivermos efetuado a sua dedução transcendental” (KrV A670/B698). E na sequência dessa mesma seção o autor sugere a necessidade de uma dedução transcendental das ideias da razão pura que, embora tivesse de reservar-se a um uso regulativo, garantisse a sua aplicação, não a objetos, mas a esquemas que prevêm uma unidade sistemática. Há também exemplos de deduções transcendentais na *Crítica da Razão Prática*, embora não nos convenha apresentá-los. Vê-se, com isso, que Kant chama de dedução transcendental a toda prova da legitimidade *in concreto* de conceitos/ideias transcendentais. Nesta dedução específica, a prova do uso concreto das categorias puras do entendimento é também a justificação das sínteses que aumentam o conteúdo de nossos juízos *a priori*. Passaremos agora ao argumento.

Vimos que uma dedução transcendental é uma prova da possibilidade de um uso, uma aplicação concreta, para conceitos unicamente transcendentais e puros. O objetivo é mostrar que é possível à razão humana alcançar alguns conhecimentos *a priori*, embora sintéticos, isto é, intuitivamente relevantes. Mas por que uma *dedução*, e não uma ilustração ou outro procedimento metodológico? Dieter Henrich, em *Kants Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First Critique* joga substantivas luzes sobre a natureza metodológica da dedução transcendental, ao cuidadosamente empreender uma viagem elucidativa ao cenário terminológico que justifica o emprego do termo “dedução” nessa tarefa de provar a posse de conhecimentos sintéticos *a priori* segundo categorias. Segundo o autor, esse termo designava um tipo de publicação de caráter jurídico no início do século XIX, e que surgiu pelo fim do século

XIV. Era constituído por uma série de argumentações. Seu propósito, justificar a legalidade de uma reivindicação de posse que porventura houvesse sido contestada. Isso explicaria porque *dedução* aqui não é tomada no sentido corrente, a saber, como uma operação lógica onde uma conclusão é derivada formalmente de suas premissas. Deduzir as categorias puras seria equivalente a provar a legitimidade à posse dos conhecimentos *a priori* que elas possibilitam. E a necessidade de uma dedução corresponderia a uma resposta ao desafio cético lançado contra a legitimidade dessa posse. Não apenas o programa específico e o formato argumentativo da dedução transcendental das categorias são elucidados por meio dessa analogia jurídica, como o próprio modo geral como Kant compreendia a disputa em torno da razão pura e suas pretensões: “... a primeira *Crítica* inteira, e o modo como Kant apresenta sua teoria como um todo, foi completamente afetado pela decisão de adotar procedimentos jurídicos como um paradigma metodológico” (HENRICH, 1989, p.38, nossa tradução). De modo que a dedução transcendental pode ser vista como um microcosmo de problemáticas da disputa geral discutida na *Crítica da Razão Pura*. Ou, como preferimos, o epicentro, isto é, o núcleo mais intenso das discussões da obra.

A diferença entre uma dedução transcendental dos conceitos e uma simples investigação empírica de suas origens, é que esta responde apenas pela *quid facti* (questão de fato) enquanto aquela responde pela *quid juris* (questão de direito), entendendo a primeira como uma reflexão genealógica sobre o surgimento dos conhecimentos à consciência – isto é, a genealogia factual da posse do conhecimento – enquanto a segunda responde pela legitimidade *a priori* da aplicação das categorias, onde o caráter independente da experiência invocado pelo latinismo implica a legitimidade da posse do conhecimento, antes que a genealogia dos fatos psicológicos.

Querer tentar uma dedução empírica destes conceitos seria um trabalho completamente inútil, visto que aquilo que distingue sua natureza consiste no fato de se referirem aos seus objetos sem terem tomado nada emprestado da experiência para sua representação. Portanto, se uma dedução deles é necessária, terá sempre de ser transcendental. (KrV, B118)

Essa advertência condiciona toda a tarefa, advertindo que os conceitos deduzidos não poderiam ser simplesmente ilustrados mediante abstração *a posteriori* da experiência, ao modo de Locke que, preso à *quid facti*, pretendeu dar um valor objetivo a meras relações subjetivas derivadas

geneticamente da experiência. Uma dedução que fosse apenas genealógica neste sentido não estaria suficientemente protegida contra as contestações céticas, notadamente as de David Hume, que disputam justamente a legalidade dos conceitos de relações (causalidade, etc) derivadas por este método frágil. Com a sua *questão de direito*, Kant propõe distinguir *prima facie* a natureza metodológica de sua estratégia de dedução e a de Locke, como para avisar ao cético que a censura ministrada a este não pode ser pacificamente adaptada a si. Os preâmbulos que introduzem a *dedução transcendental dos conceitos puros do entendimento* terminam com essa condição, que demarca o peso e a natureza de sua reivindicação contra as disputas céticas, renunciando um ponto forte da argumentação subsequente: que os conceitos puros do entendimento devem ser interpretados como representações sintéticas mediante as quais essas tornam possível o objeto. Desta maneira, o entendimento pode ser autor da experiência em que seus objetos são encontrados (KrV, B128), e não mero coadjuvante passivo. É supérfluo para o propósito amplo Kant ter uma faculdade sintética capaz de abstrair psicologicamente relações subjetivas, mas nunca de ligações *a priori* que prescrevem a lei à natureza. Com isso afirmado, passemos agora à dedução transcendental propriamente dita.

Para efeitos de exposição, tentaremos explorar o início do argumento seguindo este esboço da problemática: a dedução transcendental das categorias é uma prova da aplicabilidade dos conceitos puros e *a priori* do entendimento. Ora, sabemos que a questão da aplicabilidade a intuições (uma versão do problema semântico da carta a Herz) é a mesma abrangida pela questão das possibilidades de alcance sintético, isto é, a questão sobre as capacidades de relacionar dados materiais intuitivos através de uma regra *a priori* (uma versão do problema modal). Com isso, a questão da aplicabilidade dos conceitos puros do entendimento é subsumida em uma discussão sobre os tipos de síntese, e a possibilidade das sínteses superiores, cuja matéria que regula a associação entre os dois lados da relação/ligação não pode ela mesma ser extraída da experiência e, por conseguinte, é uma síntese sem recursos materiais: ela é puramente formal e *a priori*. De fato, a primeira seção da segunda edição das categorias começa com o título “Da possibilidade de uma ligação em geral” (KrV B130) para estabelecer o ato originário sintético que é realizado pelo sujeito.

Em virtude deste dimensionamento do contexto da discussão, é difícil evitar cair em um litígio sobre o caráter da unidade objetiva da apercepção e sua validade *a priori* (o eu penso como *inteligência consciente meramente de sua faculdade de ligar*), em contraste com uma unidade sintética apreensiva meramente subjetiva, capaz de produzir

sínteses *a posteriori* através de esquemas da imaginação empírica e a sua determinação do sentido interno (o eu empírico, ou a percepção de mim mesmo como fenômeno no tempo). A primeira seria capaz de produzir juízos sintéticos *a priori*; a segunda, apenas juízos sintéticos *a posteriori*. Tal raciocínio nos levaria a uma discussão muito intrincada sobre as diferenças entre uma síntese empírica e outra intelectual que, por mais desorientadora que possa parecer, oferece uma perspectiva indispensável para identificar o fio condutor do argumento. Segundo Carl Wolfgang, explorando o esboço que Kant fez da dedução transcendental de 1775, “nós vimos que a apercepção é baseada na unidade do entendimento subjetivo como *res cogitans*. (...) Mesmo nas *Lectures of Methaphysics* produzidas cerca de 1777 ou mais tarde, Kant adotou a posição dogmática da Psicologia Racional”(WOLFGAND, 1989, p. 19, nossa tradução). Somente em 1780 Kant mudou radicalmente o papel da apercepção, prevenido pelas conclusões dos paralogismos da razão pura²⁸.

Mas como Kant almeja convencer acerca da existência dessa versão puramente formal da subjetividade? – isto é, a subjetividade vista pela perspectiva das problemáticas filosóficas que ela resolve, e não pelas perspectivas psicológicas, antropológicas, e outras que estão associadas ao seu escopo significativo pelo senso comum? O que é, afinal, a versão *formal* da questão da subjetividade? Não desvalorizemos uma primeira pista: é a questão da subjetividade considerada unicamente pela sua capacidade de ligar. Para discutir essa função na seção subsequente, parágrafo KrV B132, o tema passa a ser “Da unidade sintética originária da apercepção”. Apercepção é o termo usado para designar a faculdade mental que liga cada representação a um fluxo de representações intuitivamente contínuo. Assim, como expresso na seção dezesseis, “todo o diverso da intuição possui uma relação necessária ao *eu penso*, no mesmo sujeito em que este diverso se encontra” (KrV B132). A seção seguinte, dezessete,

28

No início do livro segundo da dialética transcendental (KrV A341/B399) Kant propõe a existência de três modos típicos de raciocínios dialéticos, isto é, aventuras da razão em busca do incondicionado. São sofismas, mas não dos homens, mas sim da própria razão pura. São eles os paralogismos, as antinomias e o ideal da razão pura. O primeiro diz respeito aos raciocínios dialéticos que inferem a unidade absoluta de um sujeito apenas a partir da existência de um sujeito transcendental. A ciência que a possibilidade destas inferências funda é uma psicologia racional, ou doutrina da alma, que retira toda sua sabedoria da ideia de um eu penso. Aqui nos referimos ao momento em que Kant deu atenção a uma discussão dos paralogismos e o quanto isso foi decisivo para sua reformulação da noção de um *eu penso* que acompanha as representações, na dedução das categorias. Este tem de ser visto como pura forma da articulação temática que funda as representações em um fluxo intencional uniforme, uma experiência. Não deve ser visto como uma substância, uma alma simples, ou uma personalidade, sob o risco de cair em uma inferência dialética que tem por resultado um uso não transcendental da ideia de consciência.

traça a noção de que essa unidade originária sintética é “o primeiro conhecimento puro do entendimento, sobre o qual se funda todo o seu restante uso, e é independente de todas as condições da intuição sensível” (KrV B138). Na seção dezoito a sua estratégia de argumentação concentra-se em distinguir a unidade sintética objetiva de uma unidade subjetiva (B140). Como tal, a *apercepção* é postulada em contraste com outras faculdades de ligar, como a sinopse dos sentidos e as sínteses da imaginação (é a tripartição de atividades sintéticas). No seu emprego geral, esse é o conceito que subsume a tentativa de Kant de dar conta de uma explicação da experiência possível, segundo regras de ligações derivadas de conceitos puros, como os de causalidade, sem os quais a nossa experiência da passagem temporal dependeria de conceitos empíricos da imaginação – cuja atividade pode no máximo dar aproximações indutivas, isto é, ligar um evento A ao evento B por uma regra contingente. E então, na seção dezenove a ideia de síntese originária é exposta como uma unidade contida na forma lógica da cópula de todos os juízos.

A esse título, note-se que para Kant a partícula “é” funde uma região de aplicação intuitiva que dá ao juízo sua função de unidade, e não é uma simples partícula sintática com funções lógico-formais:

Nunca pude me contentar com a explicação que os lógicos dão de um juízo em geral; é, segundo dizem, a representação de uma relação entre dois conceitos. (...) Quando, porém, atento com mais rigor na relação existente entre os conhecimentos dados em cada juízo e a distinção, como pertencente ao entendimento, da relação segundo as leis da imaginação reprodutiva (que apenas possui validade subjetiva), encontro que um juízo mais não é do que a maneira de trazer à unidade objetiva da *apercepção* conhecimentos dados. (KrV B141, 142)

Ora, o *eu penso* que acompanha as representações, exposto na seção dezesseis, ao contrário do eu empírico e psicológico, forma a base de referência para a produção da representação de algo que pode chamar-se uma *fidelidade regional* que acompanha todo o fluxo das minhas representações, e unifica o mapeamento cronológico da unidade temática do ser na cópula gramatical “é” ou em outro recurso de ligação igualmente legítimo (através de outra notação simbólica)²⁹. A *apercepção* globaliza a unidade da cópula gramatical em uma unidade temática homogênea; isto é,

²⁹

Pressupomos aqui, embora isso pudesse ser controverso na filosofia analítica, que a mesma ideia da unidade sintética unificada por um *eu penso* resistiria a qualquer outro tipo de notação, e não depende, portanto, da forma gramatical de uma língua ou notação particular.

uma região de fundamentação intuitiva que permanece com as margens preservadas não obstante o acréscimo de dados intuitivos recebidos pela sensibilidade. A forma de um juízo é uma posição predicativa dada por uma capacidade de ligar *a priori* (KrV B135), que dá unidade regional ao fluxo do fundamento objetivo da consciência. Como tal, a apercepção transcendental é a *forma a priori* de toda regionalização subjetiva das informações codificadas em uma representação, oferecida no formato de uma espécie de cronologia das vivências do *eu penso*³⁰.

Fica estabelecido, portanto, que a partícula “é” não exprime simplesmente o complexo de consequências lógicas derivadas do conteúdo que ela liga sintaticamente, mas amplia o mapeamento referencial a uma corrente contínua no fluxo de fundamentação intuitiva. Ela não apenas liga o *conteúdo* do juízo, mas também liga o *ato* do juízo ao mapeamento dos momentos contínuos de um *sujeito*, pois é em referência a um *eu penso* e os seus atos e vivências contínuos que a representação preserva sua unidade temática. Podemos dizer o mesmo desta maneira: a forma transcendental do juízo não é uma simples exploração das consequências lógicas que podem ser derivadas de seus nexos sintáticos (forma analítica), e ainda não é uma simples indicação das experiências isoladas a que ele apela para ser fundamentado (forma empírica); é também a forma de exploração das consequências transcendentais, implicadas no mapeamento global do olhar subjetivo que funda uma continuidade no fluxo da fundamentação intuitiva. É esse mapeamento que garante um horizonte de *ser* para interpretar o fundamento regional do juízo³¹. Sem esse horizonte, garantido pela relação do juízo ao *eu penso*, faltaria o elemento sintético do conhecimento, que é primário em relação ao analítico.

Até aqui tratamos apenas da primeira parte do argumento: nele é invocada a necessidade das categorias para a validade objetiva do juízo. Isto

³⁰ Esse elemento, derivado da *intencionalidade transcendental* das representações, cujas características de processamento temático – as suas diferentes articulações temáticas que enriquecem a cronologia dos preenchimentos intuitivos do conhecimento – é o elemento que resume o fenômeno da experiência em uma versão transcendental.

³¹ Foi em virtude dessa perspectiva, e amparando-se largamente na mesma evidência textual, que Heidegger defende que a tese de Kant sobre o ser estabelece este último na sua relação com o pensar: “Segundo a interpretação kantiana do ‘é’, exprime-se nele uma ligação do sujeito da proposição com o predicado, no objeto. (...) Se, entretanto, essa unidade não pode originar-se da ligação, (...), de onde vem então esta unidade? (...). Ela é o *hen* (unidade unificante) que dá origem a todo *syn* (com-) de qualquer *thesis* (posição). Kant a designa, por isso, ‘a unidade originária sintética’”. (HEIDEGGER, 1970, p.72) No parágrafo subsequente, Heidegger enuncia que nesse retorno à possibilidade do entendimento, encontra-se “o fio condutor ao qual Kant permanece fiel na elucidação de sua tese sobre o ser”. Voltaremos a discutir esse texto de Heidegger na primeira subseção do capítulo três.

é, a necessidade da unidade regional dada pelo *eu penso* para que a representação da aplicação de um conceito a uma intuição (representada pela cópula “é”) não seja um mero múltiplo, e se refira a uma unidade de vivências uniforme. Nessa primeira parte o propósito do argumento é responder pela exigência de que as categorias unifiquem a correspondência dos dados regionais a um “x” transcendental. Porém, esse objeto transcendental não é um objeto atual, é a mera unificação semântica que não erradica a dúvida cética sobre se o “x” é realmente um foco de validade e de fundamentação objetiva, ou se é apenas uma construção subjetiva³². A segunda parte do argumento da dedução desloca a importância para a prova de que as categorias se aplicam à intuição atual e prescrevem leis à própria natureza. É finalmente a parte do argumento que responde, ou supostamente o faria, às interrogações levantadas na subseção anterior, dando uma perspectiva do valor metodológico prático das categorias kantianas para investigar a natureza, e salvando-o de um parentesco muito perigoso com tendências, por assim dizer, levianas da filosofia: a hermenêutica relativista, o falibilismo, o instrumentalismo, etc.

Em consonância conosco, Allison, em *Kants Transcendental Idealism*, distingue entre duas provas distintas, mas complementares das categorias contidas na Dedução: “A essência de minha interpretação pode ser expressa na fórmula de que a primeira parte da Dedução está concentrada na validade objetiva (objective Gultigkeit) das categorias e a segunda parte com a realidade objetiva (objective Realitat).” (ALLISON, 1983, p.134, nossa tradução). O comentador acredita que na primeira parte foi apenas explorada a validade objetiva das categorias, considerando somente a síntese intelectual que, sozinha, não determina nenhum objeto atual, mas apenas um objeto transcendental, no sentido que já vimos na subseção anterior: um mero tema formal “x” de uma intencionalidade que seleciona regiões *a priori*. Mas não foi realizada a tarefa de estabelecer a conexão com as *formas* da sensibilidade e a existência atual de objetos a que as categorias se aplicam. Essa nova tarefa é exposta em dois focos. Na seção vinte e um: “a consciência empírica de um diverso dado de uma intuição está submetida a uma autoconsciência pura *a priori*, do mesmo modo que a intuição empírica está submetida a uma intuição sensível pura, que igualmente se verifica *a priori*.” (KrV B144), e na seção vinte e seis:

32

A rigor, essa é a questão sobre se Kant é um idealista empírico, e se não, como ele consegue conciliar o realismo empírico com um idealismo transcendental. Voltaremos a essa discussão no final desse capítulo, como um apêndice.

Deverá agora explicar-se a possibilidade de conhecer *a priori*, mediante categorias, os objetos que *só podem oferecer-se aos nossos sentidos*, não segundo a forma de sua intuição, mas segundo as leis de sua ligação e, por conseguinte, a possibilidade de prescrever, de certo modo, a lei à natureza e mesmo de conferir possibilidade a esta (KrV B 160).

Do sucesso dessa segunda divisão da *Dedução* depende a reputação do realismo empírico de Kant, bem como a resposta aos detratores que porventura resolvessem acusá-lo de instrumentalista, relativista ou cético. Kant parece ter gasto sua carga mais forte apelando ao fato de que, sem categorias que unifiquem o múltiplo da intuição, portanto, se as leis sintéticas da apreensão não estiverem submetidas a leis e sínteses da apercepção, não poderíamos soletrar a matéria da sensibilidade em fenômenos da experiência. Na seção vinte, Kant atesta que “o dado diverso em uma intuição sensível está submetido necessariamente à unidade sintética originária da apercepção, porque só mediante esta é possível a unidade da intuição” (KrV B 143). Os conhecimentos sintéticos derivados das categorias são legítimos porque sem eles não teríamos nenhuma experiência.

Mas o que esse apelo invoca? Pelo menos a emergência de não estruturar a experiência através de meras categorias abstraídas da imaginação e do hábito. Ora, o triunfo que Kant sente tão a fundo com a sua dedução transcendental provém do fato de ter escapado de uma maneira de problematizar – a cética – que arruinaria a própria ideia de experiência, pois, para todos os efeitos, essa tem de ser um fenômeno para uma única *consciência*, e não um múltiplo fragmentário inerente a um grupo psicológico de memórias ou associações dispersas. E isso, coerentemente, não é a expressão do sucesso de uma psicologia transcendental contra uma psicologia empírica. O argumento de Kant não tem um teor natural. É, em verdade, um apelo à ideia de que não podemos fugir da nossa experiência e que, portanto, fora do idealismo só podemos formular pseudoquestões a respeito de como seriam as coisas além de nossa experiência. As condições transcendentais do conhecimento são necessárias, portanto, pois sem elas cairíamos na confusão primária entre fenômeno e coisa em si.

Para acender novas luzes sobre esse beco sem saída, tornaremos agora ao significado histórico da dedução transcendental argumentando que a prova de *dedução* não é direta, mas uma forma de aumentar a perspectiva do problema. Essa é uma conversão completa da orientação até então seguida. Até agora escutáramos o problema como um problema prático de metodologia ou uma questão a respeito da legitimidade do

realismo empírico de Kant. A nova guinada enfatizará que o sucesso de Kant está em reestruturar a problemática e dar um novo lugar à metafísica – livre dos céticos e dos dogmáticos – e desta maneira, a sua prova depende de uma acusação de contrassenso de seus opositores. É uma forma wittgensteiniana de interpretar a dedução transcendental, isto é, compatível com a ideia do primeiro Wittgenstein de que estamos presos às condições da linguagem, e que qualquer tentativa de falar de fora dela implica a formulação de pseudoquestões³³. Porém, Wittgenstein relega a metafísica a um âmbito do indizível completo, enquanto Kant apenas a afasta das pretensões dogmáticas e avalia seu lugar a salvo dos ataques céticos.

2.3.1 O significado histórico da Dedução transcendental das categorias

Argumentamos acima que a dedução transcendental é uma espécie de estruturalismo que desloca a discussão sobre o objeto para as questões envolvidas na noção de subjetividade, enquanto abordada unicamente pela sua capacidade de ligar, isto é, pela perspectiva unicamente transcendental do sujeito e a perspectiva puramente formal do *ato* de representar. Mas isso tudo mostra apenas como Kant pretendeu subsumir as questões filosóficas, ontológicas e epistemológicas (acerca da validade/fundamentação/correlação) na questão da subjetividade, entendida como o centro copernicano da virada filosófica. É como dizer: uma representação é consciente se realiza a unidade objetiva dos dados da intuição, isto é, se não se dirige a um *múltiplo*, nem provoca ilusões. O idealismo transcendental, portanto, e os juízos sintéticos *a priori*, são justificados, no fundo, pela invocação de sua relevância para os aspectos da crise da razão para os quais ela é o remédio e pressupondo uma nova visão do papel da metafísica. O triunfo da justificação do idealismo transcendental é que ele é o único remédio para uma crise pressuposta – embora por justiça deva ser dito que a mesma não foi pressuposta exclusivamente por Kant, uma vez que este apenas interpretou com mais clareza as discussões que originaram o impasse do primeiro capítulo, entre

33

Assim se expressa Merrill Hintikka e Jaakko Hintikka sobre a coincidência deste aspecto da doutrina de Kant e o primeiro Wittgenstein: “A doutrina kantiana dos limites do nosso conhecimento e da incognoscibilidade das coisas em si mesmas, i.e., das coisas consideradas independentemente de nossos atos em busca do conhecimento e dos meios empregados, deveria, evidentemente, corresponder a uma doutrina dos limites da linguagem no sentido de uma doutrina da inefabilidade das coisas independentemente de qualquer língua particular.” (1994, p. 24)

racionalistas e empiristas, e que tinha sua origem desde Descartes. Semelhantes discussões não são, ademais, baseadas em pressuposições gratuitas incidentalmente ligadas a uma fase histórica aleatória. Sua origem está em uma forma legítima de rediscutir problemas fundamentais e recorrentes da filosofia, como o do erro e o da ilusão, através deste prisma novo, mas não menos influente: o problema da possibilidade do sujeito consciente acessar a realidade e ter certeza de que não está sonhando; que em Descartes começa lenta, mas constantemente, a tomar o posto de controvérsia oficial da filosofia primeira. Kant apenas circunscreveu a nuance formal e esse acréscimo elevou os problemas da modernidade a um novo nível de generalidade, devolvendo a metafísica a um lugar, embora mais modesto, como *peça doutrinária fundamental* da filosofia.

Com isso se pode supor que Kant não devia se explicar a esse respeito, pois para todos os efeitos não é de sua competência que as questões acima colocadas já estivessem sendo discutidas pela perspectiva da subjetividade e da experiência, desde Descartes até Hume. Sua responsabilidade foi a de ter descoberto como travar esse diálogo e mediar esse período de transição sem prejuízo para o caráter *a priori* da filosofia e para a autoridade da razão pura. Por isso a sua ideia de subjetividade acrescenta sofisticações inexistentes na versão de substância pensante de Descartes, e sua ideia de experiência acrescenta uma nuance formal, igualmente inexistente na versão material-psicológica de Hume. Afirmamos assim a importância da investigação histórica para visualizar o desenvolvimento do conteúdo das obras filosóficas. Tradicionalmente, diz-se que Kant ofereceu uma doutrina que difere tanto do empirismo quanto do racionalismo. Com a investigação histórica empreendida na presente dissertação, pode-se dizer, alternativamente, que o autor preservou a filosofia tanto do ceticismo como do dogmatismo não por uma operação de refutação, mas por uma de subsunção de problemas: na medida em que o problema de Hume é interpretado como um caso particular de abuso da razão pura, Kant pôde dissolvê-lo em uma problemática a respeito das tendências *a priori* da razão, e a respeito das condições *a priori* da subjetividade. Em formato dissolvido, o desafio de Hume não suscita mais questões céticas a respeito da razão pura, pois pertence agora ao escopo de problemas intrínsecos da razão pura que apenas pode motivar uma atitude crítica. Assim, finalmente, a interrogação cética é impedida de ser formulada por ser uma pseudoquestão.

Dessa forma, a verdadeira objeção de Kant a Hume não tem o caráter de uma refutação drástica, mas de uma censura a respeito da

unilateralidade de sua visão da problemática. Segundo ele:

...visto que não lhe veio à mente (de Hume) que mediante estes conceitos o próprio entendimento possa talvez ser autor da experiência em que seus objetos são encontrados, (...), procedeu a seguir muito conseqüentemente ao declarar impossível ultrapassar os limites da experiência com esses conceitos e os princípios por eles ocasionados. (KrV, B 128)

Como observado, Kant não deixa de reconhecer a coerência de Hume. O valor de sua contestação não se limita à coerência. Trata-se de reconhecer que esse filósofo levantou a questão da subjetividade de modo inadequado, isto é, apenas pela perspectiva empírica; não pela perspectiva copernicana e dos problemas intrínsecos da razão pura. E porque a questão copernicana não foi levantada, Hume não pôde, assim como não pôde Descartes, identificar o valor dos conceitos de ligações da subjetividade para escapar às ilusões da razão pura. Ilusões essas provenientes da tentativa de interpretar a experiência como se fosse idêntica às coisas em si mesmas – isto é, como se as representações independessem de um filtro formal do idealismo, e fossem materialmente homogêneas às coisas representadas. A ausência desse passo decisivo impediu Hume de interpretar o seu problema circunstancial acerca da universalidade e da necessidade das leis causais de acordo com uma perspectiva mais ampla: a da necessidade das sínteses *a priori* de modo geral para tornar a experiência possível. Pelo mesmo motivo, Hume foi incapaz de entender o interesse arquitetônico da razão na unidade formal das regras e do sistema científico – que é o cumprimento do uso prático da razão.

Alheios a essa sutil reformulação da estrutura da problemática, nem Hume nem Descartes puderam descobrir que o problema com a noção de objeto, justamente o que leva à subsequente noção de *coisa em si* (cujo caráter incognoscível é a sua marca), é que ele não pode ser alcançado sinteticamente, é, em outras palavras, impassível à intuição humana. Subseqüentemente, o problema do objeto é o problema do sujeito; eis aí porque a filosofia crítica é uma revolução copernicana na filosofia. Eis aí também porque a pretensa refutação do ceticismo não passa de uma revisão da estrutura do problema que levava a ele, trocando a questão do *objeto* pela questão sobre a demarcação dos fundamentos regionais operada por uma intencionalidade formal, de cujo princípio é possível derivar diversos axiomas lógico-transcendentais, como as analogias da intuição. Não é por acaso que a refutação do escândalo do idealismo da segunda edição da obra

seja um apelo sistemático à ideia de consciência e daquilo que permanece fixo durante o fluxo das representações, como prova de que elas têm um foco de regionalização *intencional* independente e subsistente³⁴. Ora, mas isso não prova nada senão que um mundo exterior está embutido no próprio fato de que seria impossível conformar a *matéria* do objeto à *forma* da representação se algo independente da mente não tivesse sido visado fixamente. Esta constância do *ato* de visar que adapta a matéria a uma forma, mais tarde traduzido pelo conceito de *intencionalidade*, é o que sobra da noção de objeto do ponto de vista transcendental. E assim é que os problemas ligados à noção de sujeito ganham preeminência.

Além de primeiramente reconhecer o valor filosófico da subjetividade na versão da revolução copernicana, o autor alemão apela a um sentido de *sujeito* que não é estranho ao senso comum religioso e moral. A ideia do mapeamento da globalidade intuitiva em um *eu penso* é familiar àquilo que o senso comum entende como a fidelidade cronológica de sua experiência pessoal e que remete à ideia de que a identidade espiritual não é material e não se fragmenta com a corrupção do acréscimo de dados da sensibilidade. Ou a ideia de *coerência sensível* – isto é, a consistência temporal da experiência em uma cadeia de ganhos e perdas intuitivas – de todas as nossas representações. Assim, é possível dizer que, sem este *centro de gravidade* objetivo, uma fonte de *atenção* temática invariável, que projeta a representação a um x regional fixo, eu não encontraria as minhas representações como sendo minhas; e logo, elas não seriam experiências. Mas para fazer esse empréstimo perigoso a pressuposições religiosas e do senso comum, Kant precisa insistir que não existe algo como um *espírito* ou uma *substância subjetiva que pensa*. Ele substituiu essas controversas entidades apenas por uma função de ligar, que condiciona o conhecimento,

34

A refutação do idealismo é uma subseção incluída na segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, e inserida após o segundo postulado do pensamento empírico em geral, na Analítica dos Princípios. Seu objeto é provar que a existência externa, não apenas enquanto fenômeno da experiência, isto é, como elemento da experiência externa, mas enquanto coisa, é *necessária* (e não meramente pressuposta) para toda consciência e para a constituição da experiência. Vê-se que a prova é condicionada pela noção que Kant já tem de experiência, como determinada na dedução transcendental (unificação do múltiplo), em oposição à imaginação (uma mera síntese empírica). Portanto a refutação do idealismo é um corolário da refutação do ceticismo já efetuada na dedução transcendental dos conceitos puros, mas neste trecho da obra surgem acréscimos interessantes a sua defesa: a discussão sobre a entidade que tem experiências, e a necessidade de que exista algo de permanente na determinação temporal, fixada em algo que não é contingente a cada um dos estados representacionais, mas necessário: isto é, a ideia mesma de uma entidade que entretém as representações como experiência, como vivências acumuladas e regionalmente demarcadas, que é a consciência.

e rejeita qualquer coisa com atributos materiais dos quais pudéssemos derivar lições morais acerca da salvação da alma.

Naturalmente, o único motivo plausível para Kant encontrar um paralelo com essa noção do senso comum religioso e moral – supondo que essa hipótese fosse verdadeira – é que ele não quisesse correr o risco de basear a noção de correspondência representacional (o problema semântico), que é o princípio do próprio conhecimento, em uma função de sínteses empíricas (que arruinaria a possibilidade de resolver o problema modal), isto é, em uma atividade psicológica de associações. A unidade do sujeito, em Kant, tem a função de garantir a unidade intencional do objeto que fundamenta uma cadeia representativa. A qual sempre ficaria em falta se a apercepção fosse meramente psicológica e empírica, e pertencesse apenas contingentemente à nossa vida mental, isto é, se fosse como a imaginação construída à base da matéria dos dados psicológicos mais o hábito de associá-las³⁵. É importante salientar que a falta de um sujeito com as características exigidas por Kant (um sujeito transcendental) sugere justamente a falta de um objeto, porque, a rigor, é a subsistência de um centro que entretém as representações que garante que elas tenham uma uniformidade razoável – mas não indutiva e contingente – de contexto temático para o conhecimento. É, inversamente, a maleabilidade inconstante do centro que entretém representações – a falta de uma fonte subjetiva fixa – que fragmenta o foco regional que deveria ser a base de fundamentação intuitiva do conhecimento, e o pulveriza em um múltiplo.

E é deste modo que a noção de subjetividade, e os conceitos a ela coordenados, o de unidade objetiva da apercepção, e o de consciência, tornam-se o núcleo de um estruturalismo kantiano. Tenha-se em mente a conexão indissociável com este núcleo sempre que se o comparar com o estruturalismo mais recente. Kant evita a desestruturação fragmentária do conhecimento apelando ao fato de que a sensibilidade que recebe a contribuição intuitiva ocorre dentro de um quadro tempo-espacial e é ligada segundo categorias puras, e por isso pode mapear os diferentes níveis de fundamentação de um corpo conceitual de acordo com uma margem regional fixa – que lhe dá o objeto. Inversamente, o que uma fragmentação significaria para a questão da validade do conhecimento? Que ocorreria uma fragmentação dos contextos de fundamentação regionais e também uma distribuição aleatória da ordem de prioridade e de relevância para a

35

Isso é, como se a consciência (a representação de nossos estados internos) não fosse necessariamente anexada às representações, mas meramente contingente a elas. Justamente o que é rejeitado na refutação do idealismo para provar que algo de constante permanece no fluxo de nossas representações.

contribuição dos dados materiais, causando uma espécie de desequilíbrio enfático na interpretação das intuições, e um corpo representacional codificado como um mero *múltiplo* ou um *diverso* – sem contornos regionais que dão o objeto. Semelhante estruturalismo é também o fulcro de um idealismo: uma doutrina que prega a impossibilidade de conhecer o objeto fora das estruturas subjetivas que estruturam a correspondência com o objeto. O argumento da dedução transcendental demonstra que sem as categorias que prescrevem leis *a priori* aos fenômenos, as representações não seriam conhecimentos, pois não seriam válidas, isto é, lidas como fenômenos objetivos. Kant termina a argumentação da dedução dizendo que “as categorias contêm, por parte do entendimento, os fundamentos da possibilidade de toda experiência em geral.” (KrV B167).

Tendo visto essa influência decisiva do conceito de subjetividade no condicionamento do estruturalismo kantiano, mudaremos o foco finalmente para uma conclusão sobre o sentido histórico da dedução transcendental. A rigor, sabemos que o problema da obra é o problema da metafísica. Já dissemos também que a questão modal é a paráfrase que Kant deu ao problema da metafísica. O deslocamento que deu origem a essa transição de questões deve ser entendido como um efeito que a intervenção de Hume na leitura da crise da metafísica teve sobre Kant. A intervenção de Hume, por sua vez, pode ser vista como uma formulação mais radical do ceticismo, que surge como uma reação ao racionalismo, e se insere no contexto de uma pergunta que toda a modernidade circula desde a dúvida metódica cartesiana: a saber, como é possível ao sujeito ter certeza de que suas experiências remetem a um objeto exterior? A mesma questão torna-se uma questão acerca da causalidade em Hume: como é possível ter certeza, no curso da experiência, que é sempre o mesmo evento que causa outro, se as regras que os ligam provêm somente da imaginação ou do hábito? Ou, como saber que é o mesmo objeto que é referido em relação aos juízos referentes a suas mudanças causais no tempo e no espaço? – isto é, como saber que o objeto permanece idêntico não obstante a mudança de direção de nossa atenção, ou nosso hábito, ou nossa instabilidade psicológica? Abrangemos aqui não apenas o problema da causalidade, mas o problema mais geral das relações, entre as quais está também o problema da substância e da reciprocidade. E, no entanto, consideraremos pacífico dizer que a crítica de Hume ao conceito de causalidade pode ser estendida a todo conceito de relação que se pretende universal. Na segunda e estendida formulação é sugerida a desconfiança de que o objeto não passe de uma construção do hábito a partir de dados indutivos materiais da sensibilidade.

Hume é o responsável por colocar em questão a razão e a

metafísica ao comprometer a interpretação de relações empíricas através de conceitos puros. De modo que as primeiras tentativas de dedução de categorias podem ser rastreadas já, não só em Locke, mas em Hume, que a deu por falha. Este já esboçou, através do problema da causalidade, uma versão da seguinte questão: como é possível garantir a homogeneidade entre nossos conceitos e intuições? Mas a sua tentativa de deduzir as categorias falhou, pois ele tomou como questão apenas a *quid facti*, a questão de fato, genealógica, a mesma que ocupou Locke³⁶. E, por conseguinte, ao filósofo escocês se reputa a responsabilidade pelo triunfo do cético na disputa jurídica de dedução. Ao tentar deduzir a categoria de causalidade a partir das funções da imaginação, não pôde senão declará-la mero produto da associação empírica, sem nenhuma necessidade de aplicação *a priori* às intuições. Como vimos, para esse filósofo nada garante que o sol nascerá amanhã.

Não temos reserva, assim, de apontar Kant como o primeiro a explorar a dimensão transcendental da questão da subjetividade, e empregamos essa ousadia baseados não apenas no fato de que ele foi o primeiro a usar na sua terminologia o vocábulo escolástico mencionado (o “transcendental” e a *quid juris*), mas porque foi o primeiro a radicalizar o aspecto *formal* da questão acerca da possibilidade do conhecimento – que Descartes materializou na questão da substância e de Deus, e Hume materializou na questão psicológica da imaginação empírica e das fontes empíricas das associações, ou o hábito. O último tentou levar a efeito uma dedução empírica de categorias, e acabou forçado a admitir que nada garantia *a priori* que a experiência se conformasse a nossos conceitos puros. De modo que, parafraseando e ampliando a acusação de Husserl contra Descartes, tanto para este como para Hume chegar à dimensão transcendental da discussão sobre a possibilidade do conhecimento, e perdê-la, foi uma e a mesma coisa. O sentido histórico de ambos foi o de prefaciá-la a problemática kantiana que, por força de subsumir todas as

³⁶ Kant censura Locke por ter derivado conceitos puros de ligação contingentemente da experiência, e abriu as “portas à extravagância porque a razão, quando tem direitos por seu lado, não se deixa facilmente soffrear por vagos incitamentos à moderação” (KrV B128). Enquanto David Hume: “reconheceu que, para tal ser possível, seria necessário que esses conceitos tivessem uma origem *a priori*. Mas não podendo de maneira nenhuma explicar, como era possível que o entendimento devesse pensar como necessariamente ligados no objeto, conceitos que não estão ligados, em si, no entendimento, e como não lhe ocorreu que o entendimento poderia, porventura, mediante esses conceitos, ser o autor da experiência onde se encontram os seus objetos, foi compelido a derivá-los da experiência (a saber, de uma necessidade subjetiva, que resulta de uma freqüente associação na experiência, e se chega a tomar falsamente por objetiva, isso é, o hábito); mas procedeu em seguida de modo muito conseqüente, considerando impossível ultrapassar os limites da experiência com estes conceitos ou com os princípios a que dão origem.” (KrV B 128)

anteriores, renovou a disputa jurídica que os céticos ganharam graças a Hume, contratando um segundo assalto. Assim restabeleceu a legitimidade da posse de conhecimentos sintéticos *a priori*, sobre a base de que condicionam a experiência possível, e sem eles a experiência não seria determinada – seria um mero múltiplo. Além disso, o que é mais importante: sem a visão filosófica idealista e transcendental que suporta esse apelo ao “não-múltiplo”, as questões filosóficas nasceriam a partir de um equivocada abordagem da metafísica, que levaria a pseudoquestões acerca das coisas mesmas: o dogmatismo e o ceticismo.

Certamente o problema de Kant não era o de elaborar os axiomas de uma ciência natural mais abrangente e menos contingente, uma psicologia *a priori* ou uma teoria de processamento de dados que não dependesse de limitações e contingências mentais³⁷. Ora, se “a questão de Hume é generalizada, é no interesse da metafísica” (apud LEBRUN, 1993, p.34), ou pelo menos no interesse de uma reformulação dos problemas da metafísica em termos transcendentais, e não no interesse de uma nova psicologia, fisiologia ou teoria do processamento de dados computacionais. Podemos dizer algo parecido de Descartes: se a questão do *cogito* é generalizada por Kant, é no interesse de uma *revolução copernicana* e de uma nova orientação filosófica, não no interesse de uma substância pensante. A noção de sujeito em Kant é apenas um recurso para uma transição de questões chaves, um recurso copernicano: não é um dogmatismo novo ou um psicologismo. Olhando pela perspectiva mais ampla da obra, portanto, a dedução das categorias não pode ser reduzida

37

Neste ponto nos pronunciamos para expressar nossa discordância com duas interpretações, embora estas sejam opostas uma à outra: a de Paul Guyer e a interpretação de Peter Strawson. O primeiro almeja proteger a dedução transcendental de ser interpretada como um psicologismo ao custo de subsumi-la em uma teoria *a priori* da computação: “Afinal, computadores também precisam subsequentemente processar os dados que foram introduzidos nela anteriormente e sucessivamente – e eles precisam de certas regras para isto” (GUYER, 1989, p. 67, nossa tradução) O segundo, em um artigo publicado na mesma coletânea do anterior, defende que “... muito na linguagem de dedução de Kant – notavelmente na teoria da tripartição das sínteses – convida e encoraja uma interpretação em termos de ocorrências particulares de eventos e processos – de reprodução e combinação – que culminam na aplicação de conceitos caindo sobre categorias. Não poderia ser que a teoria kantiana das sínteses interpretadas nesse estilo, tivesse pelo menos analogias – e analogias perfeitamente respeitáveis – nas teorias empíricas dos psicólogos fisiologistas?” (STRAWSON, 1989, p. 77, nossa tradução). Nossa resistência a estas duas interpretações ficará melhor explicada com a seção 3.3, discutindo as interpretações naturalistas de Kant. Mas aqui já pode ficar dito que ambas não coincidem com a nossa, de que a dedução transcendental não oferece uma solução ao problema de Hume nos próprios termos de Hume, mas é uma generalização de seu problema em um problema da razão pura, que se radicaliza dialeticamente, e reflete uma reestruturação dos problemas metafísicos em uma abordagem copernicana.

nem a uma psicologia e nem a uma teoria sobre o processamento de dados, pois ambas são maneiras inadequadas e metodologias *regionais* para discutir meramente a *quid facti*. A *quid juris* de Kant remete a questão à radicalidade copernicana de seu propósito, e faz com que a noção de subjetividade e de experiência assumam um novo e inédito papel na filosofia: o de reinterpretar a ambientação das questões ontológicas e epistemológicas e evitar *idealisticamente* as ilusões transcendentais decorrentes do levantamento de pseudoquestões. Tanto a questão do ser quanto a da fundamentação são reformuladas e ambientadas no *ecossistema* da questão *formal* da subjetividade e das funções de unidade que possibilitam a experiência.

Podemos desta maneira terminar a seção. Resumindo a relevância de seu conteúdo, sabemos que Kant explora a dimensão transcendental da discussão do sujeito, e o que isso significa já foi antecipado no primeiro capítulo, quando dissemos que Kant radicalizou as repercussões filosóficas do *cogito* cartesiano através de uma revolução copernicana na filosofia. É na dedução transcendental, porém, que essa noção é coroada, quando finalmente se encontra o sentido da radicalização da descoberta cartesiana de abordagem do tema do sujeito e das discussões mentalistas modernas em torno da consciência. É neste trecho da obra que surge pela primeira vez uma versão extremista da contextualização cartesiana: a questão da subjetividade passa a ser *formal* em sentido absoluto, e responde apenas pelas possibilidades de unificar sinteticamente um tema objetivo *a priori* para nossas representações, subsumindo assim a tríade de problemas epistemológicos acerca da validade/fundamentação/correlação no seguinte problema: acerca das condições de possibilidade da representação, isto é, as condições para soletrar fenômenos em uma experiência. O estruturalismo kantiano aparece baseado na questão do sujeito e da consciência.

O que isso significa historicamente é um grande passo na filosofia: as questões epistemológicas ganham uma independência da metafísica e da ontologia que antes não podiam sequer esperar. Ao passo que a questão do sujeito ganha, copernicamente, o estatuto de questão chave na filosofia. É sobre essa noção de condições subjetivas do conhecimento que se ampara todo o idealismo transcendental: construído com conceitos puros do entendimento, formas puras da sensibilidade, e uma doutrina *semântica* a respeito da correlação *a priori* entre esses dois domínios (efetuada graças ao postulado desta subjetividade transcendental, que efetua ligações *a priori*), contido na dedução transcendental das categorias; e, enfim, transformado em um conjunto de princípios lógico-transcendentais na analítica dos princípios (KrV A131/B170).

É desse modo que a dedução transcendental pode ser vista como a subsunção última dos problemas da modernidade em uma chave unificadora. Ora, se o sucesso da dedução das categorias puras depende de uma perspectiva transcendental da subjetividade, e essa de uma radicalização dos problemas modernos em uma revolução copernicana da filosofia e uma abordagem crítica de problemas inevitáveis da razão pura, então o sucesso da filosofia kantiana está condicionado à amplitude de sua problematização. Ela é bem sucedida, mas porque reestrutura as questões-chave da filosofia em outras, que impedem a formulação de pseudoquestões sobre as coisas em si que levariam a ilusões transcendentais. A dedução transcendental não refuta os empiristas diretamente, mas indiretamente, acusando-os de não ver o horizonte transcendental do problema, e assim, de confundir os fenômenos com coisas em si mesmas, o que deixa como alternativa ou o dogmatismo (que já fora recusado por eles, com base em outros argumentos) ou o ceticismo. Essa questão poderia ser posta de outro modo: para todos os efeitos Kant provou, na dedução transcendental das categorias, que a noção filosófica de “objeto” pode ser copernicanamente trocada pela de condições da experiência, desde que a estrutura dessas condições seja composta de categorias do sujeito que unificam a experiência *a priori*, prescrevendo leis à natureza. A natureza problemática da noção de *objeto* foi transportada para a de *sujeito*, e se antes os filósofos debatiam-se acerca dos modos de ser, agora devem debater-se acerca de quais categorias estruturam mais perfeitamente a recepção de dados materiais em uma experiência. Se isto traz o problema do idealismo, Kant o converte em solução: é preciso aceitar o idealismo em uma versão transcendental, porque isso evita pelo menos que se levantem pseudoquestões acerca de como as coisas em si realmente são e permite reavaliar o lugar da metafísica, dando-lhe uma posição específica.

Mas se é assim, as questões sobre se Kant é um instrumentalista, um hermeneuta relativista, ou sobre se sua doutrina não é suficientemente forte contra o ceticismo, questões levantadas na seção 2.2, não recebem uma resposta esperada. Tampouco as questões sobre se Kant admite a existência de leis causais. Elas não podem ser respondidas pela dedução transcendental, pois, como vimos, essa é apenas uma maneira de reivindicar o idealismo transcendental como alternativa às pseudoquestões racionalistas e empiristas e às ilusões transcendentais que resultariam de um equivocada interpretação do papel da metafísica. E tal reivindicação tem uma forte carga de legitimidade, uma vez que, se ela for incorreta, a experiência seria um múltiplo. Quem procura na dedução transcendental uma resposta a essas questões acabará frustrado e obrigado a afirmá-la como insatisfatória,

motivo por que as discussões modernas que retomaram o problema do essencialismo, do instrumentalismo e da legitimidade das leis científicas, ansiosos por uma resposta de outro tipo, abandonaram a abordagem transcendental. Ora, mas a natureza da primeira *Crítica* – e de seu epicentro – é tal que a sua argumentação depende da formulação histórica de seu problema e do modo como esse subsume os problemas da modernidade, relegando-os a pseudoquestões. Temos assim como herança mais importante dessa obra não uma solução que remeta a um ou mais “ismos” além do próprio idealismo transcendental, mas uma recomendação acerca de como estruturar a problemática filosófica em torno de sua peça chave, a metafísica. E, na medida em que também novas (ou velhas) tendências da filosofia tendem a uma interpretação equivocada das questões, também elas precisam ser reestruturadas em uma maneira nova de interrogar. No capítulo três discutiremos justamente a natureza da filosofia transcendental, a fim de explorar uma nova forma de interpretação da maior obra de Kant.

2.4 NOVAS DISCUSSÕES DO IDEALISMO

Kant distingue três tendências dentro do idealismo moderno (B 274-5): o idealismo dogmático, o idealismo problemático ou cético e, por fim, a sua proposta, o idealismo transcendental (que é crítico a respeito das coisas em si), que se define em oposição à classe dos dois primeiros. A classe que subsume a semelhança destes dois conceitos de idealismo é a englobada pelo idealismo material. Segundo a divisão, uma teoria idealista neste sentido será fundada sobre a pressuposição de que a realidade das coisas se reduz a ideias. Estas ideias podem ser postuladas dogmaticamente pela pura especulação da razão, ou podem ser simplesmente abstraídas da matéria doada pelos sentidos. Na segunda tendência o idealismo coincide com um caso de solipsismo, que é a invocação de aspectos do ceticismo e do psicologismo em uma doutrina filosófica pitoresca que faz a realidade coincidir com um produto da imaginação. Já no primeiro, o idealismo é dogmático, onde o termo “dogmático”, retrocedendo a uma discussão anterior, refere-se ao fato de que essas ideias não se apóiam em nada de sensível, tendo de ser postuladas em um processo especulativo que lembra o dogmatismo dialético-escolástico e remete a uma fundamentação não empírica. Nos dois casos, não obstante, reconstrói-se o mundo exterior à luz da matéria das ocorrências psicológicas, ou de um mundo dialético-

especulativo de ideias da razão pura. Tanto o idealismo dogmático quanto o idealismo cético, com isso, são um idealismo material³⁸.

O idealismo transcendental de Kant se afirma como a expressão de uma tendência não material de idealismo. Isso significa: ele não idealiza a matéria do mundo exterior. O seu idealismo se restringe à forma do conhecimento, isto é, às condições de aplicação empírica do conhecimento; de modo que ele permanece neutro a respeito da região de onde se origina esta matéria. Permanece neutro, em outras palavras, a respeito da *quid facti*, a questão genealógica e psicológica do conhecimento.

Convém antes de passar ao próximo passo desta digressão histórica, porém, mencionar ainda uma nova discussão. A narração do conjunto desse capítulo já vai perpassada por muitas discussões diferentes, mas não poderíamos nem deixar esta discussão de lado e nem incluí-la em outro capítulo sem causar um enxerto ainda mais heterogêneo. No interior dos diálogos e confrontos entre os comentários de Kant, recentemente ressurgiu a polêmica sobre as coisas em si. Henry E. Allison em *Kant's Transcendental Idealism* apresentou uma interpretação do idealismo transcendental projetada em direção contrária ao que foi chamado pelo autor de “Standard Picture”, ou uma posição tradicional de interpretação da *Crítica* (apesar de ser uma reconciliação recente com uma dinastia de discussões consagradas do Idealismo Alemão; mais especificamente: uma discussão entre Jacobi e Reinhold quase contemporânea à própria obra controversa). Na sua versão recente, ela é eminentemente representada por Strawson e radicalizada por Prichard, para quem o idealismo transcendental era lido como uma doutrina incapaz de escapar do ceticismo fenomenalista-mentalista e, portanto, que apenas apresentava uma versão um pouco diferente do idealismo empírico de Berkeley.

Allison chama de *Standard Picture* o quadro do idealismo transcendental que o identifica a uma doutrina incapaz de mapear a referência com as coisas externas, pois, segundo Strawson, perverte o mapeamento da referência entre representação e o quadro estrutural de espaço e tempo “atribuindo a totalidade do quadro estrutural espaço-

38

Kant indicou o “visionário” Berkeley como titular do idealismo cético (KrV B 275). Coerente a este, o mundo das coisas exteriores não passariam de entidades imaginárias, isto é, brotadas dogmaticamente tão somente a partir de conceitos. Como membro representante da mesma classe segundo uma outra perspectiva, Kant indica Leibniz que, segundo argumentado na *Nota à Anfibologia dos Conceitos da Reflexão*, construiu um sistema intelectual do mundo, reduzindo os objetos externos a conceitos abstratos e formais de seu pensamento.

temporal à construção subjetiva da mente humana” (apud ALLISON, 1983, p. 4, nossa tradução). Para não dependermos do que falaram outros sobre ele, o próprio Strawson assim se manifesta sobre o assunto: “Se o realismo empírico de Kant é de fato um realismo independente sobre os objetos do conhecimento empírico, não é imediatamente óbvio porque o caráter espaço-temporal destes objetos não devam ser algo aprendido e conhecido empiricamente, antes que condições necessárias do conhecimento empírico em geral.” (STRAWSON, 1994, p.168, nossa tradução)³⁹. A interpretação levada a efeito pelo último comentador começa apenas por esta desconfiança, essa sugestão de que algo que não é óbvio, de que falta transparência na exigência crítica de que a intuição humana tenha condições *a priori* específicas. E passa em seguida a uma mais confiante acusação do problema com o realismo de Kant. Para ele o sentido deste condicionamento idealista das condições para distinguir objetos intuitivamente é sintomático de que Kant subentende a espaço-temporalidade como um modo específico e limitado de intuir objetos; e que, a propósito, não é a única possível. Em B72, Kant de fato se expressa de um modo que ajuda esta interpretação, ao mencionar um modo de intuição intelectual que pertenceria ao ser supremo. Com isso o autor ganha o direito de insinuar que Kant reconhecia a existência de duas realidades, e que o seu pretensão realismo empírico não é compatível com o realismo transcendente que, a propósito, é o relevante do ponto de vista da discussão sobre a natureza da realidade independente da mente: “o pensamento de um reino de realidade separado, transcendente, esmoreceu. A resposta à nossa pergunta original, sobre se Kant combina de fato as duas variedades de realismo, parece ser ‘Não’”. (STRAWSON, 1994, p.171, nossa tradução). A alternativa seria supor a afecção como um modo dos objetos em si mesmos causarem os fenômenos, mas, neste caso, esmoreceria o realismo empírico, enquanto prosperaria o realismo transcendente. Seja qual for a opção escolhida, em Kant os dois tipos de realismo não coexistem.

Resultaria dessa discordância incoercível entre dois tipos de realismo que Kant precisa ou 1. abdicar do idealismo e assumir um realismo transcendental onde espaço e tempo e a nossa intuição são os canais afectivos de aparecimento das próprias coisas, ou 2. permanecer o sustentando, mas como uma forma de *fenomenalismo* similar ao de Berkeley: um idealismo empírico. Na verdade, essa interpretação apenas

³⁹

O texto é *The Problem of Realism and the a priori* publicado em *Kant and Contemporary Epistemology* em 1994, de onde supomos que Strawson se pronuncia com conhecimento prévio da crítica de Allison à sua posição em *Kants Transcendental Idealism*, cuja primeira edição data de 1983.

recicla uma objeção antiga, originária das margens do cenário de discussão do Idealismo Alemão, onde se protestava que Kant não podia simplesmente supor a afecção dos objetos *em si mesmos* sobre a nossa sensibilidade, sem violar a tese da incognoscibilidade das coisas em si ou sem aplicar as categorias puras do entendimento além do seu uso empírico. Com o que, a tese da afecção das coisas exteriores seria incompatível com o idealismo. Para permanecer consistente com sua própria doutrina, o preço cobrado a Kant é ser acusado de negar a existência dos objetos exteriores ou relegá-los a uma segunda realidade, *noumenica*, como se fosse um realista transcendental e um idealista empírico, eminentemente psicológico. Em outras palavras, como se defendesse a redução dos objetos em si mesmos a dados psicológicos da mente. O autor da *Crítica* entraria como suspeito daquilo mesmo de que acusa Berkeley, isto é, postular que a realidade apenas pode ser pensada por uma inteligência divina.

Em reação a essa interpretação de Kant, G. Prauss, Gerd Buchdahl e Allison propuseram o que ficou conhecido como “teoria dos dois modos de consideração do objeto” ou “teoria dos dois aspectos”. O último autor identifica Strawson e Prichard como proponentes desta posição, cujo traço típico é confundir o sentido empírico e o transcendental das expressões cunhadas por Kant. Contra Prichard, “Allison arguiu que suas críticas pressupõem que Kant usaria as expressões no sentido empírico, desprezando ou ignorando o transcendental”, desta maneira, “confundindo o sentido empírico do fenômeno (estados fenomênicos de consciência) com o sentido transcendental (objeto dos sentidos)” (BONACCINI, 2003, p. 251). Para Allison, “o problema com essa objeção é que ela falha completamente em alcançar o sentido da intenção de Kant, e assim, falha em ver o que a sua reivindicação transcendental verdadeiramente envolve” (ALLISON, 1983, p.9, nossa tradução). Ora, “Tanto na Estética Transcendental quanto na Dialética Transcendental, Kant distingue entre um sentido empírico e um transcendental de ‘idealidade’, e, pelo menos por implicação, de ‘realidade’” (ALLISON, 1983, p.6, nossa tradução).

Para todos os efeitos, todo idealismo é formulado com algum interesse em inibir ou delimitar a esfera do real. O idealismo mais tradicional corresponde à doutrina que aparece em reação à ideia de que o mundo dado pelos sentidos fosse real⁴⁰; e essa é a mesma sugestão seguida

40

Referimo-nos ao idealismo platônico. A estrutura das Ideias platônicas é engenhada em oposição à estrutura das coisas sensíveis, e podem ser elencadas, seguindo o modelo de Reale, como a inteligibilidade, a incorporeidade, o ser no sentido pleno, a imutabilidade, a perseidade (a sua natureza absolutamente objetiva), e a unidade. Ver REALE, 1970, p. 47 em diante.

pelo idealismo dogmático. O idealismo cético apenas utiliza a mesma carga sugestiva com um peso diferente, para negar a própria ideia de realidade externa. Ambas negam, entretanto, a realidade exterior. Kant descreveu a sentença de “todos os idealistas genuínos, desde a escola eleática até o bispo Berkeley”, como “Todo conhecimento através dos sentidos e da experiência nada mais é do que pura ilusão, e somente nas ideias do puro entendimento e razão existe verdade” (KANT, 1980, p. 93).

Já o idealismo de Kant é unicamente transcendental: inibe apenas o conhecimento dialético do objeto, que é a sua realidade independente das formas subjetivas que o condicionam à experiência possível. É um idealismo cunhado para inibir o realismo transcendental – que é justamente a dialética, ou doutrina das ilusões da razão pura, em que caímos tão logo pretendemos intuir as coisas mesmas a partir de meros conceitos. E *não* para inibir o realismo empírico e transcendente; isto é, não para inibir a realidade exterior e independente da mente, que permanece intocada enquanto não se tenta pensá-la dialeticamente. Kant admite a realidade das coisas que passam pelo filtro formal da experiência e, deste modo, o que ele inibe transcendentemente (a realidade postulada por um *organon* dialético), não inibe empiricamente (a realidade condicionada à experiência). A ideia de *realidade* negada pelo idealista transcendental, portanto, é diferente da realidade empírica e exterior: é a realidade transcendental de ideias dialéticas postuladas pela razão pura.

Se, como Allison, for observada a distinção entre dois diferentes sentidos de idealismo e, logo, dois tipos de realismo, o idealismo de Kant pode, sem conflito com suas teses mais fortes, aparecer como um realismo a respeito do mundo exterior, enquanto empírico. Essa teoria dos dois aspectos supõe que a problemática da *coisa em si* é muito menos escandalosa do que o subentendido pelos membros do Idealismo Alemão ou Strawson e a “imagem padrão” (Standard Picture). Se o filósofo americano estiver correto, o problema da coisa em si não é um problema ontológico: não será, nesta acepção, uma pré-condição que as coisas em si existam em um reino *noumenico*, uma vez que esse termo será apenas a referência a um *modo de consideração transcendental* dos fenômenos, e não uma verdadeira necessidade ontológica extraexperimental. Isto é, não será um objeto real pertencente a um mundo intuído por Deus.

No entanto, a teoria dos dois aspectos ignora flagrantemente um dos principais estímulos que motivaram a própria *Crítica da Razão Pura*. Como diz Bonaccini:

O problema todo consiste em saber se a tese da

incognoscibilidade pode apenas ser vista como uma versão peculiar para expressar que o conhecimento humano é governado por certas condições, ou se ele não *implica (ou pressupõe) mais* do que isso. Strawson, por exemplo, concordaria com este último aspecto; igualmente boa parte do Idealismo Alemão; Allison, naturalmente, não. (BONACCINI, 2003, p. 250)

De fato, segundo Strawson:

Embora seja evidente que, em qualquer interpretação da doutrina crítica, a cortina dos sentidos nos exclui – seres empíricos – irrevogavelmente de qualquer conhecimento das coisas como elas são em si mesmas, ainda assim a cortina não é, de acordo com Kant, em todos os aspectos impenetráveis. Pois por trás dela a realidade, como é ela, se pronuncia: dando a nós, não informação, mas comandos – o imperativo moral; e, com isto, algo mais: (um tipo) de esperança e até fé. (STRAWSON, 1994, p.173, nossa tradução)

Em defesa de Allison, por outro lado, poderíamos dizer que o problema da coisa em si foi apenas uma porta de acesso contingente usada por Kant, e que no desenvolvimento de seu projeto foi-se demonstrando que o verdadeiro sentido do problema da coisa em si não exige qualquer pronunciamento das coisas em si mesmas; isto é, não é relevante saber qual a origem ontológica da afecção porque o ponto de vista transcendental tem um valor apenas epistemológico, de condicionar o conhecimento.

Allison invoca uma interpretação do idealismo transcendental enfatizando a condição epistêmica (epistemic condition) do conhecimento.

A interpretação do idealismo transcendental que eu espero desenvolver neste estudo irá, em contraste com o cenário estabelecido, enfatizar sua conexão com as reivindicações de Kant a respeito das condições para ao conhecimento humano: eu irei argumentar que a reivindicação de que o conhecimento humano tenha tais condições é o que marca, de fato, a tese revolucionária da filosofia de Kant, e o idealismo transcendental é no fundo nada mais que a consequência lógica desta aceitação. (ALLISON, 1983, p. 10, nossa tradução)

Essa ênfase tem por intento manter à sombra a perspectiva ontológica, lógica e psicológica-fenomenalista⁴¹ e, desta maneira, mitigar substancialmente o peso da problemática da coisa em si. Furtivamente, Allison subtrai do termo “coisa em si” o peso que possibilitava aos cétricos uma objeção a Kant, ou uma problematização adjacente, como a do Idealismo Alemão e a da “imagem padrão”. O comentador assim promete assumir uma atitude de abordagem da *Crítica da Razão Pura* que a avalia não por ser “somente ‘interessante, ou por ‘conter mais valor do que ordinariamente se supõe’, mas por ser filosoficamente defensável” (ALLISON, 1983, p.3, nossa tradução). Tal interpretação, não esqueçamos, precisa pressupor, contudo, que o problema da afecção enunciado pelo próprio Kant na segunda dedução não tem uma relevância intrínseca, e deva ser, diferentemente, algo como uma contingência do seu curso especulativo⁴². Sem contar diversos outros importantes elementos práticos, pois que “parece ser tão claro quanto é possível nesta área obscura, que eles eram importantes para Kant” (STRAWSON, 1994, p. 173, nossa tradução). Não nos esqueçamos, portanto, que Allison estaria perigosamente rejeitando interrogações tidas como típicas e capitais dentro das próprias discussões epistemológicas da primeira *Crítica* e das discussões que a sucederam. De sorte que temos neste autor, a um só tempo, um resgate de importantes aspectos do problema de Kant, e uma negligência de outros não menos importantes.

Diante deste aparente conflito, tomamos a liberdade de perguntar se não existe uma terceira via conciliadora, capaz de devolver o peso da problemática da coisa em si sem expô-la aos ataques do *Standard Picture* e dos cétricos. Essa via, que iremos usar no capítulo seguinte e coincide com o espírito adotado nesta dissertação inteira, defenderá que a coisa em si não é um simples modo de consideração transcendental oposto à dimensão fenomênica e tão pouco a fonte externa de uma afecção metafísica.

⁴¹ No entanto, Allison não distingue entre os tipos de fenomenologia, como fizemos no capítulo 1.3, defendendo que existe a fenomenologia psicológica mas também outras, cada qual amparada em um modo diferente de conceber a relação de preenchimento da experiência. Allison toma por fenomenalismo simplesmente uma teoria fundamentalmente psicológica.

⁴² Esse problema foi discutido pela epistemologia pós-kantiana submetido à dificuldade relativa à interpretação da relação entre sujeito cognoscente e objeto conhecido. A afecção é o modo de trazer um objeto à representação passivamente através de sua mera matéria, porém o problema é, se pressupomos que a objeto como coisa em si age sobre nossa representação, essa ação poderia ser representada através de nossa categoria de causalidade, e o caráter incognoscível ficaria prejudicado – e o idealismo comprometido. Como diz Bonaccini: “Se as coisas em si são incognoscíveis, então como se pode saber que há coisas em si e que estas *realmente nos afetam?* Até que ponto isso não contradiz a tese da incognoscibilidade e até que ponto não consiste em aplicar os conceitos puros do entendimento fora da experiência?” (2003, p.224)

Discutiremos a proposta de que a coisa em si é o foco de uma *aporia* da razão pura, isto é, aqueles problemas que a razão pura tende a formular independente de suas forças insuficientes para resolvê-los. Por essa perspectiva, o conjunto de problemas que a coisa em si engloba não poderia ser trocado por uma simples condição epistêmica; e nem poderia ser convertido em um problema empírico a respeito do objeto exterior da afecção. Seria preciso entender os problemas incorporados no conceito de coisa em si pela sua natureza inevitável na razão pura. Dessa forma os problemas epistemológicos sobre as condições do conhecimento serão englobados por esta classe mais ampla de problemas contidos na *Crítica*: os dialéticos.

Por fim, reconhecemos em Allison uma correta interpretação do valor da problemática kantiana ao tentar afastá-la da abordagem fenomenológica (dos estados de consciência empíricos) e ontológica, mas não podemos compartilhar com a sua posição meramente epistêmica (epistemológica), pois isso diminuiria o valor e o peso do conceito de *coisa em si* no problema modal e no semântico, que são problemas de relevância intrínseca na obra de Kant. Além disto, segundo nossa dissertação, esses dois problemas são os responsáveis por englobar em uma nova formulação filosófica os problemas da modernidade. Portanto, como via conciliadora, adotaremos a visão de que a coisa em si é o foco aporético do deslocamento das problemáticas modernas que culminam na centralização do sujeito e de suas condições de conhecimento como o novo problema chave da filosofia. Comentaremos novamente esta visão epistemológica de Allison sobre Kant na seção 3.2, em confronto com uma discussão mais geral acerca da ambientação da filosofia transcendental.

3. PANORAMA GERAL DO LEGADO DA FILOSOFIA TRANSCENDENTAL

3.1 A NATUREZA DA PROBLEMÁTICA TRANSCENDENTAL

Esta subseção pretende preparar a dissertação para abordar a discussão do legado da filosofia transcendental. Escolhemos precedê-la com uma investigação, sobretudo terminológica, sobre a própria noção de transcendental. O objetivo é mostrar que esta invoca um caráter nem lógico e nem empírico ao conjunto de problemas dialéticos que ela intenta resolver e oferece assim uma problemática que só poderá ser explicada pela sua índole não natural. O valor desta argumentação está em poder associar a filosofia transcendental a uma tradição de interpretação, vínculo que será discutido nas próximas duas subseções.

Supondo que as etapas precedentes foram ultrapassadas, podemos dizer a esta altura da dissertação com um ar de tranquilidade que a tarefa ampla da *Crítica da Razão Pura* é estruturar o contexto sistemático da obra em torno das questões transcendentais, como a dedução transcendental das categorias, a exposição transcendental do conceito de tempo e de espaço, e a discussão das ilusões transcendentais (isto é, dialéticas). Na medida em que o sistema kantiano está orientado em torno de questões transcendentais, cada uma dessas questões suscitam reflexões independentes que não pertencem sistematicamente ao conjunto, enfocando, por exemplo, as discussões em torno da impossibilidade das provas da existência de Deus (KrV A592/B620). Heidegger, que estava interessado justamente na tese de Kant sobre o ser, não deixa de estranhar que “Kant elucida sua tese episodicamente, isto é, na forma de suplementos, notas, apêndices apostos a suas obras principais.” E diz em seguida que o “que parece uma lacuna, possui, entretanto, a vantagem de exprimir cada vez uma originária reflexão de Kant, que jamais pretende ser a derradeira.” (HEIDEGGER, 1970, p.56). Em geral, toda a discussão transcendental pode ser vista como uma distração para um subtexto, que fica cada vez mais claro quando damos atenção aos aspectos periféricos da obra.

Heidegger pretendeu com isso chamar atenção para o “pensamento do ser” contido na primeira Crítica, porém, parece menos arriscado, e também mais consistente com os propósitos de nossa dissertação, apenas apontar para o esforço acrobático dessa obra para equilibrar a questão do *ser* no seio das questões da modernidade, que já não versam sobre o ser. Equilíbrio alcançado graças, entre outras coisas, ao poder de invocação do conteúdo do termo importado da filosofia escolástica, pelo que não será

supérfluo dirigir a atenção para essa peça da terminologia técnica nesta primeira fase da discussão do panorama do idealismo transcendental.

Pela perspectiva da consistência terminológica, o vocábulo ‘transcendental’ completa o terceiro termo do trio que contém também ‘transcendente’ e ‘imane[n]te’. Por transcendente entende-se o que ultrapassa os limites do conhecimento; por imane[n]te entende-se o que se confina dentro dos limites da representação atual, e por transcendental entende-se o que condiciona a possibilidade do conhecimento⁴³. Essa perspectiva não é interessante para nós, pois apenas contextualiza o uso dos termos dentro do conteúdo da obra, e não revela sugestões à resposta sobre porque Kant usou este e não outro termo, ou sobre qual é o seu estatuto dentro da estratégia de discussão que Kant travou com a tradição com a qual pretende dialogar. Portanto, ficar nessa distinção técnica é pedir para continuar distraído para os aspectos subjacentes que não estão no texto. Com alguma esperança nova apelaremos, assim, para a perspectiva etimológica.

Encarando a perspectiva etimológica, o termo ‘transcendental’ resgata para fins novos o sentido escolástico dos atributos extra categoriais: unidade, verdade, bondade e beleza. Ora, em plena aplicação e uso na obra de Kant, o termo invoca o sentido de uma investigação sobre os modos de conhecer, porém não os modos apenas lógicos isentos de conteúdo, nem os modos apenas empíricos *a posteriori*, mas sim os modos segundo os quais certos conteúdos intuitivos podem ser aplicados *a priori* a conceitos – explorados justamente na lógica transcendental. A diferença entre os significados aqui parece tão gritante, que é natural resistir a reconhecer qualquer verossimilhança neste empréstimo terminológico. Para Kant, entretanto, esses atributos do ser dos escolásticos “não são senão exigências lógicas e critérios de todo o conhecimento das coisas em geral” (KrV B114). Na sequência o autor os censura apenas por terem os considerado como atributos das coisas em si mesmas. Assim fica mais fácil encontrar o sentido deste empréstimo: o problema da aplicação *a priori* de conceitos a conteúdos intuitivos é equivalente ao problema de encontrar os critérios do conhecimento das coisas em geral – e isso deve coincidir com os atributos do ser.

Porém a história completa deste empréstimo não pode ser contada sem outro episódio importante: a discussão de Kant dos problemas da metafísica pela perspectiva pós-cartesiana. Como vimos desde o começo da

43

Segundo Kant, transcendental é “todo conhecimento que está ocupado não tanto com os objetos quanto com o modo de nosso conhecimento de objetos, na medida em que esse modo de conhecimento é possível *a priori*” (KrV A 12)

dissertação, a Kant compete ter formulado a versão transcendental do problema do sujeito cartesiano, que neste autor era formatado ainda em uma versão metafísica. Como vimos na subseção 2.3, a perspectiva transcendental do problema da subjetividade cartesiana invoca ao sujeito a função de unificar a multiplicidade, e ao *eu puro* a função de globalizar o fluxo do conteúdo intuitivo selecionado regionalmente por um juízo. Assim, podemos falar de uma dimensão transcendental da avaliação dos juízos, diferente de uma dimensão meramente lógica. Desviaremos os olhos para a tábua dos juízos de Kant, portanto.

Ali, após apresentar seu quadro, o autor enfaticamente discute porque adicionou a cada rubrica um momento a mais: os juízos singulares no caso da quantidade; os juízos infinitos, no caso da qualidade, os juízos disjuntivos no caso da relação, e os apodícticos, no caso da modalidade dos juízos. Esse acréscimo era indispensável pela perspectiva transcendental porque de acordo com essa deve-se considerar também o conteúdo do juízo, diferente da lógica geral, que apenas explora os juízos sem atenção para seu conteúdo. Do ponto de vista lógico geral, é verossímil que os juízos singulares sejam tratados como universais, “devido a não possuírem nenhuma extensão, o seu predicado não pode referir-se apenas a uma parte do que está contido no conceito de sujeito e excluído da outra” (KrVA71/ B96). Embora, “se avaliarmos um juízo singular (*judicium singulare*) não só quanto à sua validade intrínseca, mas também, como conhecimento em geral, quanto à quantidade que possui em relação a outros conhecimentos, este juízo é diferente dos universais” (KrVA71/ B96). O mesmo valendo para as outras quatro rubricas. Essa avaliação do juízo segundo a perspectiva transcendental aborda a conexão do apelo judicativo com a totalidade do conteúdo intuitivo envolvido, e não apenas com a simples estrutura do “é” ou do “não é” meramente analítica.

Com efeito, a tábua dos juízos de Kant inclui em cada uma das rubricas um momento do juízo correspondente ao seu valor para aumentar o conteúdo do conhecimento e não apenas para avaliar sua validade lógica e sem conteúdo. Cada um desses momentos avalia uma perspectiva que não é lógica e nem empírica do valor do conhecimento, isto é, a perspectiva transcendental: ligada às possibilidades de concordância do conhecimento com princípios do conteúdo do ser real. Esses princípios dão unidade à estrutura do fluxo intuitivo, considerando o conteúdo do conhecimento segundo sua perspectiva regional adequada, e avaliam inclusive as margens

e processos de reestruturação destas margens das intuições⁴⁴, permitindo acréscimos de conhecimento que apenas a forma lógica geral não poderia prever. São acréscimos derivados das condições de toda experiência possível. O *transcendental* serve, assim, pois, como um resgate dos atributos do ser pré mencionados, reciclados para um uso não enganoso, como as condições de perfeição ontológica do conhecimento, este entendido como acréscimo de conteúdo intuitivo *a priori* aos conceitos (o que depende da resolução do problema modal, já visto na seção 2.3).

Outro trecho da obra que auxilia a corroborar essa noção está em uma diferente seção, correspondente a uma discussão distinta no interior da obra:

Todo conceito é indeterminado com respeito ao que não está contido nele e está subordinado ao princípio da determinabilidade, ou seja, que de cada dois predicados opostos contraditoriamente entre si somente um pode ser-lhe atribuído (KrV A 572/ B600).

Kant suplementa essa informação com a de que esse é um princípio que se funda na lei da contradição e é puramente lógico. Em seguida diz que toda a *coisa* deve estar submetida a outro princípio: a da determinação completa, segunda a qual de cada um de dois predicados opostos um lhe deve convir. Obviamente essa não é uma condição lógica, não se funda na lei da não-contradição, e convida novamente para a sugestão visualizada na discussão das tábuas dos juízos: que do ponto de vista da perfeição do conhecimento, do conjunto de todas as possibilidades, da sua avaliação relativamente à totalidade global das intuições, e do ponto de vista da reestruturação externa das margens intuitivas – que aumenta o horizonte de ser regional para o conhecimento: não se pode confiar em uma mera avaliação lógica. Por esta via é preciso apelar para a relação do ser com as formas da experiência, para determinar uma “posição”, uma localização regional. É preciso que a possibilidade dos objetos esteja na relação destes com a forma em que são pensados *a priori* (KrV A 581/B609), isto é, no modo como a experiência (condicionada por funções de unidade) o posiciona regionalmente através de uma lógica transcendental. E assim a noção transcendental de subjetividade, de síntese, de unidade aperceptiva

44

Como visto na nota de rodapé da seção 2.3, falando da cópula gramatical pela perspectiva da “posição”.

subsumem a questão do ser – tanto na sua versão ontológica, como na versão teológica⁴⁵ – realizando a revolução copernicana.

De modo que podemos enumerar em um breve esboço as seguintes consequências: 1. a versão transcendental do problema do sujeito aborda essa questão pela perspectiva da totalidade regional de sua abrangência intuitiva organizada em um *eu puro*; 2. A mesma versão do problema estético (KrV A 21/B 34) aborda a questão da sensibilidade pela necessidade de sua visão sinótica dada espaço-temporalmente. 3. A versão transcendental do problema lógico aborda a questão do entendimento não apenas como a interrogação acerca da validade dedutiva, mas pela necessidade de avaliar *a priori* as regiões de aplicação dos conceitos. A perspectiva da lógica transcendental, com efeito, é a de uma lógica com conteúdo e é a contraparte de uma lógica da ilusão, ou dialética. 4. A versão transcendental do erro o distingue da mera exceção ou anomalia empírica, e também da mera falácia lógica, o identificando antes a má subsunção das intuições aos conceitos no juízo, o que implica uma deficiência no ideal de totalidade da sistematização das regras usada por este juízo⁴⁶. 5. E por fim, a versão transcendental da tríade de questões epistemológicas (correspondência, fundamentação, validade) é abordada como um problema crítico de demarcação dos limites da experiência possível (explorado como *problema modal*), e não um problema dogmático ou natural.

Por fim, a perspectiva transcendental do problema da filosofia acaba se consolidando como mera teoria das condições transcendentais do

45

Com efeito, no conjunto das mesmas reflexões, Kant expõe a ideia de Deus como a hipótese da ideia do conjunto de todas as possibilidades. Eis porque é tão necessário apelar para a ideia de perfeição, totalidade, que os escolásticos haviam antevisto com os “atributos transcendentais” do ser, embora tenham pecado por os considerarem alcançáveis em si mesmos. É preciso encerrar o pressuposto transcendental da matéria de toda a possibilidade (KrV A573/B601), onde apenas pensamos transcendentemente a ideia de um objeto singular totalmente determinado pela simples ideia da razão (KrV A574/ B602). E é aqui onde reside o valor de seu empréstimo à ideia de perfeição e de totalidade dos atributos escolásticos do ser, e à própria ideia do “Ser originário” (KrV A580/B608), ou o conceito de Deus, pensado em sentido transcendental, como o substrato de toda possibilidade.

46

Uma curta digressão sobre o problema do erro aqui não será supérflua. Podemos associar este erro da faculdade do juízo como um caso particular do problema moderno da indução, onde as regras têm uma generalidade meramente contingente e não universal e, portanto, apenas chegam à verdades prováveis. Porém, para sermos fiéis à obra de Kant, mesmo o problema da indução deve ser interpretado como um caso apenas do problema dialético, uma vez que o problema de Hume é generalizado por Kant – como vimos a partir do cap. 1.2 – como o desafio mais radical feito à metafísica, e convertido no problema das sínteses *a priori*; pelo que a versão transcendental do problema do erro dissolve todo erro na vasta perspectiva da ilusão transcendental, ou problema da razão pura, ou dialética.

conhecimento e da ciência, o que nos puxa novamente para o início, quando este termo aparece na tradição como um neologismo técnico, cuja diversidade de invocações está perdida em uma série de reflexões episódicas da obra kantiana, reflexões essas que, olhadas mais de perto, inserem Kant sub-repticiamente em uma discussão dos atributos do próprio ser – a discussão ontológica que ele sempre renegou. No entanto, não se pode desmentir facilmente que a questão da ciência e da experimentação se converteu em Kant na nova forma de discutir o próprio ser, amadurecendo a questão da subjetividade em uma *lógica de conteúdo* que explora as características *a priori* da contribuição intuitiva para o conteúdo do conhecimento. O “transcendental” é uma forma de distrair-nos para o empréstimo escolástico que liga a abordagem de Kant da modernidade a questões filosóficas como a dos atributos do *ser*. E é por isso que se pode dizer que “A crítica pergunta pelos condicionamentos do nosso conhecimento dos objetos, mas enquanto eles são ao mesmo tempo as condições de ser desses próprios objetos na sua constituição fundamental e na sua estrutura” (SIEMEC, 2003, p. 109). Segundo Heidegger:

O sentido do ser (presença constante) que impera desde a antiguidade, não é apenas mantido na explicação crítica que Kant dá do ser como objetividade do objeto da experiência; ao contrário, através da determinação ‘objetividade’, ele se manifesta em uma forma excepcional, enquanto é justamente encoberto, e deformado até, através do ser como substancialidade da substância, explicação imperante na história da filosofia. Kant, entretanto, determina o ‘substancial’ sempre no sentido da explicação crítica do ser como objetividade: o elemento substancial não significa outra coisa. (HEIDEGGER, 1970, p.76).

Mas aqui podemos ver mais do que a mera transição de uma questão por outra, da questão aristotélica pela questão moderna sobre a relação do ser e o pensar, pois durante o processo outra coisa se nos aparece: a reincidência incurável das questões da razão pura que caracterizam a filosofia. Advertidamente, essa reincidência não deve ser tomada como uma curiosidade fútil e inveterada, arraigada nos hábitos da razão pura em rebelde contrapartida aos seus interesses mais sérios; ou um desmaio ocasional de seu vigor ordinário, como um acidente empírico, uma distração de cálculo lógico, ou uma falta de atenção momentânea para uma falácia informal. A busca da razão pura pelas ideias representa uma tendência intrínseca, que realmente interessa à razão. Para falar na terminologia da Dialética Transcendental: tanto a ideia de Deus, como a de liberdade e a de imortalidade preservam a unidade incondicionada do uso

racional distribuindo maneiras de representar a uniformidade de todas as regras, ampliando a perspectiva do julgamento racional até um estágio global. Cada um dos objetos com que a metafísica se ocupa serve para abordar questões filosóficas tradicionais ligadas ao interesse da razão, isto é, ao interesse em atingir a unidade incondicionada das regras.

Mas não precisamos sequer falar na terminologia da dialética. Mesmo se, dentro desse espírito, limitarmos a filosofia apenas às questões que traduzem algum nível do envolvimento que a razão arrisca com uma discussão dos seus interesses intrínsecos, esse espírito de abordagem não é exatamente limitador para a vocação filosófica, pois o leque de questões filosóficas pode ser mapeado de maneira extremamente ampla. Considerado ecleticamente, questões sobre a origem do mundo, sobre Deus, tanto quanto dúvidas mais ingênuas sobre a vida após a morte, todas representam, de formas mais ou menos profundas, um ou outro nível do envolvimento da razão com seus próprios interesses, desde que sejam levantadas com a profundidade de uma tendência ao absoluto e ao incondicionado.

A nossa dissertação apenas discutiu, porém, uma alternativa localizada dessa discussão supostamente enraizada; uma alternativa menos intrínseca: a questão crítica kantiana. Supondo que este tipo de perplexidade deva nascer não apenas de especulações religiosas ou da fragilidade do conhecimento de uma criança, ou ainda pelo sentimento da *finitude*, ela poderia nascer também de contextos de discussão localizados e tradições e interpretações filosóficas escolares. Defendemos que os problemas de Kant, tirante suas inumeráveis outras influências, era melhor contextualizado pelo problema da subjetividade cartesiana mais o desafio de Hume, visto no capítulo um. A questão central da *Crítica da Razão Pura* acrescenta como um problema a noção de subjetividade, o “eu penso” cartesiano, retirado da sua condição material e elevado a problema filosófico de primeira ordem.

Do ponto de vista histórico, essa não é uma maneira aleatória de discutir o problema. Defendemos que é preciso entender Kant como o responsável por ter visualizado o sentido em que as novas questões acerca da validade/fundamentação/correspondência do conhecimento e da codificação das representações subjetivas constituíam uma revisão dos modos de pensar filosoficamente, isto é, dos modos de problematizar questões fundamentais. A partir de agora entraremos em discussão com a diversidade de mudanças de foco e de chave de leituras da *Crítica*, para defender que nem a epistemologia e nem a ontologia tem maior legitimidade no legado da problemática transcendental. A rigor, essa

qualificação invoca o sentido em que a orientação transcendental da problematização da razão pura resiste a qualquer classificação natural, ou a qualquer redução a um complexo de problemas para os quais se pode sugerir uma estratégia metodológica de solução. Coincide, por isso, com o caráter não lógico e nem empírico que caracteriza a noção de transcendental visto nesta subseção.

3.2 AS REPERCUSSÕES DA CRÍTICA DA RAZÃO PURA E A APROPRIAÇÃO DE SEU LEGADO PELA EPISTEMOLOGIA

É útil à dissertação manter a aparência de que segue um fio incoercível, que mapeia as teses da *Crítica da Razão Pura* segundo uma ordem de relevância e as apresenta em uma estrutura narrativa que preserva as semelhanças com a trama seguida pelas próprias ideias que subsistem na obra. Em certa medida, a fidelidade a este objetivo foi almejada, porém em um recorte de leitura selecionado: o texto corre no sentido de suspender a apresentação da dedução transcendental das categorias no capítulo dois, já que é neste capítulo que o idealismo é justificado, juntamente com as sínteses *a priori*, e a teoria da representação dividida em matéria e forma; de sorte que mesmo as dúvidas a respeito da influência do objeto sobre a nossa representação, base controversa do *problema semântico* (segundo Hanna) e elemento chave de uma discussão lateral da teoria do conhecimento presente na obra, encontra nesse capítulo a sua explicação. Era preciso postular a unidade sintética do fluxo das intuições para que, mediante as categorias que realizam essa unidade, as representações pudessem ser genuinamente chamadas de experiência, e gerar conhecimentos – não apenas conexões psicológicas sem unidade objetiva. Este postulado reflete a orientação subjetiva da virada copernicana da filosofia, e a subsunção última de todas as questões da modernidade em um corpo unitário de problematização da razão pura que evita uma formulação equivocada da metafísica – que levaria à confusão entre fenômeno e coisa em si.

Como o interesse era discutir o peso da conexão entre a filosofia crítica e a crise da metafísica, o caráter do argumento convidava a pensar o idealismo de Kant como o produto inevitável de uma discussão com o desafio de Hume e a subsequente condição delicada vivida pela metafísica depois deste. O próprio problema geral a respeito da causalidade, potencialmente um dos focos humeanos da crítica à metafísica, foi subsumido ao problema das diversas formas de sínteses *a priori*, e subsequentemente, o problema da experiência foi subsumido ao problema

da unidade do sujeito que as representa segundo categorias. No entanto, é difícil disfarçar a natureza inevitavelmente esquemática desta exposição, sobretudo porque a obra de Kant dialoga com a crise da metafísica por diversos outros focos temáticos.

Existem muitas maneiras de narrar a primeira *Crítica*, e isso depende de como se quer provocar no leitor a emergência de sua relevância. De qualquer forma, a ênfase em um ou outro aspecto da obra de Kant é responsável por gerar abordagens surpreendentemente heterogêneas do patrimônio filosófico da *Crítica da Razão Pura* disputado por seus candidatos a herdeiros. O positivismo do século dezenove comprometeu-se mais concentradamente com o primeiro grupo de doutrinas da obra, a Analítica Transcendental, uma vez que encontrava nele solo para uma crítica contundente a todo filosofar especulativo derivado da metafísica. A sua posição se constituía como reação, mesmo assim, a uma tendência filosófica que nascia também de uma leitura da *Crítica da Razão*, a saber, os adeptos do idealismo Alemão, que enfocaram por sua vez mais enfaticamente a Dialética Transcendental, embora nem sempre seguissem os seus conselhos regulativos, e se aventurassem a encontrar na dialética uma lógica especulativa capaz de pensar constitutivamente a totalidade, o incondicionado e o absoluto.

Há que também levar em conta que cada um dos tópicos da obra de Kant se fia em um valor semi-independente: estão entrosados e não suscitam contradições, mas ao em vez de se organizarem linearmente, como um conjunto de passos em direção a uma única explicação, isolam-se em diferentes explicações absolutas, isto é, localizam na sua região restrita o espírito da obra inteira. Lebrun se expressa desta maneira, dando expressão a essa perplexidade:

...essas diferenças de ponderação ou de relevo são, além disso, freqüentes em Kant, e transmitem ao leitor uma estranha impressão: é sempre a mesma paisagem que nos é descrita, mas, de um relato a outro, o procedimento de representação não é mais o mesmo (2001, p.54).

Assim, ao trocar o mercado onde expõe a sua doutrina à venda, diferentes valores são atribuídos a suas teses. Quando o objetivo é discutir com Hume, importa a Kant provar que a causalidade é real; quando entra em primeiro plano discutir com Leibniz e o dogmatismo, importa salientar que a causalidade apenas é possível mediante aplicação à experiência possível. Diferentes teses ganham e perdem hegemonia no delicado equilíbrio da estrutura conceitual kantiana, conforme ela entra em confronto

com uma ou outra tradição. Como julgar o que é essencial e o que é supérfluo, portanto, nesta obra vastamente discutida? Essa pergunta não precisa paralisar o comentador, se ele estiver advertido justamente da riqueza de portas de acesso possíveis a esta doutrina.

Ademais, os termos chave que descrevem a doutrina do idealismo transcendental resistem a uma classificação de relevância fixa, e no fundo invocam deslocamentos ligeiros de perspectiva para o mesmo projeto: enquanto *revolução copernicana* na filosofia a ênfase da obra é invocada à virada subjetiva da discussão da crise da metafísica. Enquanto filosofia crítica, a ênfase é associada a uma reação ao dogmatismo e ao ceticismo, englobada pela impossibilidade de conhecer as coisas em si mesmas e pela necessidade de uma ciência especial delimitadora dos abusos da razão pura, que precede e prepara o caminho para a filosofia transcendental. Enquanto idealismo, a ênfase recai sobre as estruturas de representação *a priori* do sujeito que não pode conhecer as coisas em si; e enquanto idealismo transcendental, a ênfase cai sobre a ideia de *forma*, que cobre a natureza não material daquelas estruturas, que, por sinal, condicionam a possibilidade do conhecimento. Além disso, enquanto realista empírico, a ênfase recai sobre a posição assumida em uma discussão ontológica, a saber, como partidário da existência apenas de ontologias regionais, localizadas pela experiência. E se quisermos aprofundar o sentido destas denominações, podemos encontrar os seus alvos colaterais: o idealismo transcendental responde também pela posição assumida dentro da disputa entre empirismo e racionalismo e assim, como vimos no primeiro capítulo, é a versão da atitude filosófica crítica em uma doutrina sobre a experiência. E enquanto analítica do entendimento, a ênfase se aplica à exposição do sistema das faculdades mentais, embora não responda pela *quid facti* (a questão genealógica), e é o aprofundamento de um aspecto parcial da virada subjetiva e seu caráter não ontológico.

Mais além, a dialética transcendental apresenta o problema da metafísica representado desta vez pela tendência racional ao incondicionado, e a solução proposta nesta fase da doutrina explora antes o caráter regulativo e prático do uso de ideias, deslocando o cenário da discussão para longe do problema da subjetividade e das sínteses *a priori*. Enquanto os primeiros temas sugerem uma discussão fenomenológica e de teoria do conhecimento, os segundos sugerem uma discussão da dependência da especulação aos aspectos práticos que condicionam a abordagem de ideias incondicionais, e, mais amplamente, explora a natureza das ideias de Deus, de alma e de liberdade pela sua necessidade prática.

Com efeito, o perigo de que uma mesma obra gere tradições de comentários amplamente afastados é acentuado ainda mais quando se trata da obra de Kant. A consideração da importância do *esquematismo transcendental* provoca uma inclinação a rediscutir o núcleo enfático da obra, procurando a justificação dos juízos sintéticos *a priori* – e do problema da aplicação da razão pura a objetos – fora da dedução transcendental das categorias, através de uma dedução transcendental das ideias.

Há uma grande diferença entre o que é dado à minha razão como objeto pura e simplesmente e o que é dado como objeto na ideia. No primeiro caso, os meus conceitos têm por fim a determinação do objeto; no segundo, há na verdade só um esquema, ao qual se não atribui diretamente nenhum objeto, (...), e que serve tão-só para nos permitir a representação de outros objetos, mediante a relação com essa ideia, na sua unidade sistemática, ou seja, indiretamente (KrV A670/ B 698).

Desta maneira, o propósito unicamente prático do uso das ideias pode ser ativado heurísticamente por meio da faculdade de produção de esquemas. De modo que, segundo Kant, um segundo tipo de dedução transcendental seria possível: uma dedução transcendental não dos conceitos, mas das ideias da razão pura, vistas unicamente pela sua capacidade de serem reproduzidas por esquemas que dão a unidade sistemática de seu uso regulativo. Estaríamos diante de uma via diferente de justificar o mesmo propósito da dedução transcendental das categorias? Ou uma via complementar? Trata-se do primado da razão pura prática.

A teoria da representação de Kant, efetivamente, tem alguns elementos extraídos da ideia mesma de experiência em um formato que não podemos discutir sem um aprofundamento complexo da discussão sobre a natureza prática das condições transcendentais, que inclui uma discussão do primado da razão prática sobre a teórica. Mas essa discussão assumiria um formato estranho ao núcleo deste trabalho, pelo que não será um caso de omissão não tratá-la. Seria, por assim dizer, uma despesa que escaparia à agenda de custos programada para esta dissertação. Essa dimensão da interpretação da Crítica é a exploração das ideias contidas nas últimas seções da dialética transcendental, a saber, o ideal da razão pura, onde Kant apresenta os ideais que “fornecem uma medida indispensável à razão, que precisa do conceito do que é totalmente perfeito na sua espécie para avaliar e medir com base nele o grau e os defeitos do que é imperfeito” (KrV A570/B598). Identifica, posteriormente, esta medida a um artifício

heurístico: “deste modo, a ideia é propriamente só um conceito heurístico e não um conceito ostensivo, e indica não como um objeto é constituído, mas como sob sua direção nós devemos procurar a constituição e conexão dos objetos da experiência em geral.” (KrV A671/B699). Essa ideia, no entanto, como já dissemos, não foi nem será alimentada como fio de exploração desta dissertação⁴⁷.

Por último, apesar de estar situada de maneira lateral no interior da obra, as ideias contidas no *Esquematismo Transcendental* (KrV A137/B138) têm um valor independente, e podem ser usadas, não para contradizer outros aspectos da unidade textual, mas para sugerir diferentes chaves de leitura para o problema semântico. Segundo Höffe:

... não é correto considerar a dedução transcendental das categorias como o cerne da *Crítica da Razão Pura* (...). É verdade que na dedução transcendental são realizadas tarefas tão fundamentais como a demonstração de que (1) as categorias são indispensáveis para objetos e a experiência deles, (2) que a autoconsciência transcendental é a origem das categorias e (3) que um conhecimento além da experiência é impossível. Mas na Estética transcendental Kant também encontrou elementos imprescindíveis para toda experiência, bem como um fato de que um conhecimento além das formas subjetivas da intuição é impossível. Também não pode ficar despercebida a função objetiva da dedução metafísica das categorias, e ainda menos pode-se esquecer que sem os esquemas transcendentais a fundamentação de um conhecimento empírico sistemático permanece incompleta” (2005, p.114).

Esta observação pode sugerir uma redistribuição da ordem de importância dos conceitos chave e dos momentos cruciais da argumentação kantiana. Mas, a rigor, não é lícito a uma interpretação menos apressada se apegar a um aspecto da obra sem avaliar o seu peso e equilibrá-la com o resto. Olhando com mais cuidado, esta exigência de estimativa temporal como determinação da homogeneidade entre o conteúdo do entendimento e da sensibilidade foi expressa por Kant de uma outra maneira na dedução transcendental (KrV B 141) das categorias através da seguinte ideia: que a cópula gramatical, o “é” que exprime a ligação entre o conteúdo do juízo, não é uma simples representação da unidade lógica deste conteúdo, mas a expressão da conexão deste conteúdo com o tronco intuitivo que cresce desde uma origem subjetiva fixa. Falamos disto na seção sobre a dedução

47

Para uma discussão do primado da razão prática em Kant, ver PUTNAM, M. Pragmatism.

transcendental das categorias. Portanto, mesmo admitindo a advertência de Höffe, de maneira alguma se segue dela que a dedução transcendental das categorias está desfalcada em conteúdo, e nem omite nada que só poderíamos, supostamente, alcançar na leitura do esquematismo transcendental. De qualquer modo, nossa dissertação não se comprometeu com uma exploração desta doutrina, e nem mudará de regra doravante.

Existem, portanto convincentemente, diversas maneiras de ambientar a doutrina de Kant, segundo são adotadas uma ou outra das denominações, termos-chave e focos textuais presentes na obra e cada uma delas extrai algum aspecto do sentido que a obra dá a uma discussão da crise da metafísica e da necessidade de uma nova abordagem da filosofia, acrescentando ou omitindo nuances. Mas a diferença de relevância entre cada uma das denominações é pouco problemática e aponta apenas para diferentes ambientes de discussão dentro da própria obra. O problema mesmo toma proporções maiores, todavia, quando os comentadores passam a reivindicar interpretações com ênfase parcial e isolá-la do resto da obra, e disputar entre si se a primeira *Crítica* é um tratado de epistemologia, de ontologia ou de psicologia transcendental⁴⁸. Discutiremos a seguir um confronto entre duas dessas tradições do legado da *Crítica*: a epistemológica e a ontológica.

Há uma tradição de leitura da primeira *Crítica* enfaticamente concentrada apenas nos seus aspectos epistemológicos. Comentadores como Allison, como vimos no último capítulo, propuseram como dispositivo de leitura dessa obra, a título de afastá-la de interpretações psicologistas, ontológicas e lógicas, uma *leitura epistemológica (epistemic)*. Essa proposta coincide com a sua crença de que a lógica transcendental é uma lógica de *condições epistêmicas*, e não uma mera lógica-formal. Coincide com isso também com Kant, embora essa segunda coincidência enfatize apenas um aspecto lateral das intenções do autor: não percebe a globalidade da perspectiva kantiana, como Heidegger, que viu nesse caráter de conteúdo da lógica transcendental a ligação do problema da ciência moderna ao do ser, através da relação do ser com o entendimento⁴⁹. Outros há que, inspirados pelos fragmentos da obra que afirmam a crítica da razão pura como uma ciência particular encarregada de uma limpeza de terreno (KrV CRP B25), somado ao espírito positivista e anti-metafísico que repercute da *Crítica* no século XIX, afirmam o seu caráter de propedêutica

48

Essa última posição não será discutida nesta dissertação, mas foi defendida por Strawson em "*Bounds of sense*" e por Patricia Kitcher em "*Kants Transcendental Psychology*"

49

"É numa tal lógica que se fundamenta a ontologia" (HEIDEGGER, 1970, p.74)

da ciência. A escola neokantiana de Marburg, e em especial a obra de Hermann Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, são as mais frequentemente associadas a este movimento interpretativo. Em oposição a esta, a interpretação de Heidegger oferece um contraponto, afirmando a relevância, e mesmo a primariedade, das questões ontológicas da Crítica.

Antes de voltar a discutir a visão de Heidegger, queremos expressar por outro ponto de vista a dificuldade de ambientação de Kant na subdivisão da epistemologia chamada de Filosofia da Ciência. É uma maneira de corroborar a reivindicação de Heidegger apenas pelo ponto de vista da dificuldade de ambientação da Crítica nesse contexto específico e restrito de discussão: o epistemológico. Podemos começar invocando novamente o texto de Alfred E. e Maria G. Miller no comentário a Peter Plaass, que mostra que a teoria transcendental das condições formais e subjetivas do conhecimento é igualmente estranha às vertentes modernas não fundacionistas “influenciada por Quine, Kuhn, Lakatos e outros vindo de uma perspectiva pragmática..., assim como aqueles enraizados em uma abordagem hermenêutica” e também às vertentes modernas “ainda fundacionistas que são empiristas em suas assunções fundamentais”. Segundo ele: “a tentativa de Kant de fornecer uma *base a priori* para a ciência natural parece igualmente estrangeira a ambas” (PLAASS, 1965, p.142).

Quando o autor começa a explorar melhor essa dupla resistência, percebe que há semelhanças entre a teoria transcendental e as primeiras doutrinas (de Kuhn, Lakatos), mas que, se Kant é não-fundacionista naquele sentido, é ainda fundacionista em outro: pois do ponto de vista do proveito para a prática científica, a teoria das formas puras do conhecimento pronuncia-se como uma recomendação que considera a experiência que funda o conhecimento científico enfatizando,

...como o comportamento do cientista no projeto, condução e interpretação dos testes é influenciado pelo seu paradigma científico teórico (seu horizonte de entendimento) e pelas limitações pragmáticas do lidar e avaliar seus objetos. (PLAASS, 1965, p.155).

Idealizando um caso ótimo, a recomendação sugeriria ao cientista que pesasse as suas evidências da maneira mais enfaticamente homogênea o possível, para evitar que a contribuição dos dados seja meramente aproximada, ou heterogênea, contribuindo com o mesmo peso para diferentes paradigmas, ou com pesos aproximados para o mesmo. Esse caso, a saber, seria o caso em que a dedução transcendental das categorias

fosse bem sucedida e certas categorias se provassem as melhores para prescrever leis à natureza. Tendo satisfeito tal caso ótimo, isso estreitaria sua visão ao máximo a uma noção de realidade meramente empírica (um realismo empírico) e lhe permitira ser realista sem teorias ontológicas metafísicas, como Wilfried Sellars e Richard Boyd⁵⁰. Assim, há semelhanças tanto com o falibilismo quanto com o fundacionismo em Kant.

Mas obviamente isso é apenas a ponta de um novo problema: elimina-se a questão ontológica sobre os modos de ser, mas se insere a questão sobre os modos de organizar regionalmente o laboratório de recepção de dados, isto é, o modo metodologicamente mais seguro de estruturar os ajustes entre nosso entendimento e os dados da sensibilidade. Afinal, restaria a questão: o que deveria influenciar o cientista a adotar as categorias kantianas antes que quaisquer outras? E voltaríamos, assim, pois, aos problemas enunciados na seção 2.2 e justificados pela dedução transcendental, enunciada na seção 2.3. Veja-se que, apesar dessas questões (que englobam a tríade de problemas epistemológicos: fundamentação/validade/correspondência) serem respondidas pela dedução transcendental, quando as mesmas são enunciadas pelo filósofo da ciência, assumem um formato metodológico simplório. A epistemologia por si só é incapaz de problematizar a unidade sintética da apercepção e o objeto transcendental: a rigor, ela apenas problematiza a coisa empírica, acessível à sensibilidade. Se a coisa empírica não satisfaz um critério robusto de fundamentação, validade e correspondência, o epistemólogo pode sugerir ao cientista uma metodologia mais rigorosa. O próprio problema de Hume, como vimos em uma nota da seção 1.2, é interpretado recentemente como um simples problema metodológico acerca da indução, o que empobrece a radicalidade de sua perspectiva cética e, por conseguinte, impede a

50

Sellars e Boyd são bons exemplos do que seria o realismo meramente epistemológico, interessados em eliminar da epistemologia o seu caráter relativista e idealista, e, ao mesmo tempo, não inclinados a negociar concessões com a metafísica e suas especulações ontológicas sobre a natureza do Ser. O problema da realidade das entidades é aqui discutido através de sua conexão com o problema do peso de aceitação (teorias da aceitação) o peso de confirmação das teorias (teorias da confirmação), e assim, através de temas do século XX que abrangem desde a metodologia até o progresso do conhecimento científico. Apesar disso guardam semelhanças com a questão moderna cartesiana acerca do problema da relação entre mente e mundo. Tanto Kant como Boyd pressupõe certo ajuste de nossas teorias aos testes usados, embora Kant pressuponha que esse ajuste ocorra à luz de categorias puras, e Boyd o pressuponha através de processos dialéticos baseados sobre o pressuposto de que fazemos descobertas sobre o mundo (ver DUTRA 2003, p. 37). De modo que, mesmo que fuja muito ao nosso tema, é interessante mencionar esse paralelo de passagem, para dar perspectiva às possibilidades de diálogo entre a filosofia transcendental e a filosofia da ciência moderna. Para uma discussão do contexto moderno onde se insere a discussão do realismo, ver DUTRA, *Introdução à Teoria da Ciência*, 2003.

formulação crítica do problema da metafísica. O problema do filósofo da ciência em caso algum é dialético, jamais é a respeito das tendências da razão ao incondicionado, jamais é metafísico: tudo o que ele vê é uma cadeia de testes com maior ou menor rigor terminológico para subsumir e interpretar fenômenos empíricos. Portanto o epistemólogo que quisesse aceitar as categorias kantianas teria de dialogar com a dedução transcendental, adotar uma posição a respeito dos problemas dialéticos coordenados a ela; mas, se ele fizesse isso, já estaria dando passos além da mera epistemologia. E esse é o nosso ponto.

A interrogação transcendental é mais ampla que a problemática epistemológica: naquela é derivada uma metodologia robusta a partir de problemas não metodológicos: a saber, problemas enraizados na razão pura e reincidentes. Ora, as nuances transcendentais da Dedução Transcendental, as noções de sujeito e de consciência contidas na *quid juris* da dedução transcendental, assim como a noção de ilusão transcendental, ou primado da razão prática sobre a teórica, podem ser vistas como o arcabouço instrumental usado para formular uma doutrina do método que resolva a tríade validade/correspondência/justificação. Portanto, as condições que podemos filtrar de Kant para uma teoria do conhecimento e da ciência recorrem sistematicamente a elementos não epistemológicos e transcendentais, e mesmo os problemas da indução e da crise da metodologia são subsumidos, na *Crítica da Razão Pura*, por problemas dialéticos e erros transcendentais⁵¹. Assim pode-se dizer: apesar de dialogar com os problemas da epistemologia, e até dar a eles um novo valor na

51

Mesmo Hume, ao colocar em questão a causalidade e a uniformidade da natureza através de sua discussão aparentemente empírica e natural sobre o hábito, não deixou de fazer um questionamento penetrantemente filosófico quando pôs em dúvida a capacidade de fazer ligações objetivas, conversíveis em sínteses *a priori*, pois nessa dúvida aparentemente apenas metodológica já se adivinhava um questionamento da própria unidade global das leis da ciência. E, conseqüentemente, fazia um questionamento da capacidade do fundamento experimental traduzir a questão do próprio ser: que ele respondeu de maneira cética, pois indutivamente isso é de fato impossível. Não foi à toa que Kant anteviu admirado neste filósofo a grande mola propulsora da parte anti-dogmática de seu trabalho. Hume fez um questionamento cético sem precedente na filosofia. Modernamente, entretanto, o problema de Hume foi interpretado como um problema metodológico, o problema da indução, e o seu alcance filosófico foi dramaticamente reduzido – embora continue a gerar incontáveis controvérsias na filosofia atual, não adivinham nele, como Kant em seu “acordar do sono dogmático”, o problema da coisa em si. O problema da indução, tão falado no último século, é uma interpretação superficial que os epistemólogos e filósofos da ciência fizeram do desafio que Hume lançou à metafísica e que impulsionou Kant a formulá-lo pelo problema das sínteses *a priori*. Ao longo das questões de filosofia da ciência, não se antevê neste desafio mais que um problema de lógica ou metodologia comum, sem antever as perspectivas de alcance cético, e a necessidade de problematizar a coisa em si e fazer uma releitura da metafísica.

escala filosófica⁵², a discussão de Kant é mais ampla. Os problemas de infra-estrutura que a discussão epistemológica oferece à hospitalidade das questões kantianas são incontornáveis: pois epistemologicamente o problema da coisa em si e da incognoscibilidade não existe. O que é discutido pela epistemologia é o problema da coisa da fundamentação empírico/cognoscível ou sensível, e sempre que a contingência desta entra em jogo, como no caso do problema da indução, é abordado como um mero defeito de metodologia (a respeito de qual metodologia o cientista pressupõe para garantir a confiabilidade na condução de seus testes) – e não como uma reincidente questão da razão pura.

Outra maneira de dizer o mesmo é lembrando que a decisão entre uma ou outra postura epistemológica transcendental não pode ser decidida de dentro da epistemologia, e tem de recorrer à complexidade da pergunta mais geral da obra: como são possíveis juízos sintéticos *a priori*, e como é possível a metafísica?

Defendemos que a grande obra discute temas de epistemologia apenas subalternamente, submetido, portanto, a uma discussão mais geral. Obviamente, a *Crítica da Razão Pura* dialoga com a epistemologia exclusivamente também, e não de um modo superficial. O estudo rigoroso da epistemologia exige o conhecimento desta obra e da cadeia de seus ecos. Contudo esse diálogo é ricamente ramificado, e é possível descobrir que sua contribuição epistemológica é um ramo e que depende de um tronco mais robusto. Assim, como diz Bonaccini, a intenção de Kant...

...é muito mais aparentemente epistemológica do que ontológica. No entanto, no momento de estabelecer um critério epistemológico capaz de diferenciar essencialmente o seu empreendimento dos que foram tentados pela metafísica, Kant precisa se comprometer ontologicamente. (BONACCINI, 2003, p. 401).

Não pretendemos ignorar a valiosa fecundidade da abordagem epistemológica, que troca a questão da realidade pela questão da fundamentação do conhecimento da realidade, contribuindo assim para formalizar a questão da coisa em si, lhe investindo com seu aspecto metodológico. Além disso, mostra a capacidade de Kant para perceber a importância da questão da ciência como problema filosófico genuíno,

52

Além disso, em tudo o que dissemos pressupomos que a partir da teoria transcendental de Kant se pode dar uma resposta ao problema da fundamentação, da validade e da correspondência. Embora esse não seja o seu problema capital.

...e evidencia, em primeiro lugar, uma mudança fundamental no próprio modo da delimitação do problema da ciência, como fenômeno filosófico importante, e como também sua localização no âmbito do próprio campo da teoria. Isso é um projeto da filosofia, para o qual a questão do conhecimento não é ainda uma ‘região’ específica da totalidade da possível problemática filosófica, mas se identifica plenamente com ela. (SIEMEC, 2003, p. 109).

Ora, justamente esta interconexão dos problemas introduzidos pela ciência moderna e os problemas mais elevados da filosofia antiga foi o que faltou a Descartes e a Hume que, perto de alcançarem a perspectiva transcendental do problema do sujeito e da indução, porém continuaram em uma versão empírica ou dogmática do problema.

Pode-se dizer que a *Crítica da Razão Pura* ganhou tanta repercussão por ter sido capaz, como nenhuma obra contemporânea ou precedente, de apontar nas questões da modernidade aspectos que as faziam tão desafiadoras quanto as questões gregas sobre o sentido do ser. Não apenas salvou a filosofia de afundar junto com a metafísica, mas deu à ciência empírica um horizonte de utilidade e legitimidade mais amplo, que ameaçava entrar em colapso também na falta de sua ligação com algum setor filosófico que discutia essa utilidade e legitimidade.

A importância da questão da ciência não pode ser obliterada, porém a questão formal-transcendental sugere uma conexão com a questão da unidade, da subjetividade e da objetividade, de modo que não é possível formalizar a questão da filosofia sem permanecer preso “ao âmbito das possibilidades de questionamento permitidas (deixadas) pela própria metafísica criticada” (BONACCINI, 2003, p. 406). E citando também Siemec, a pergunta epistemológica “é, ao mesmo tempo e nesse mesmo ato teórico, uma pergunta verdadeiramente ontológica: a compreensão da ciência se faz aqui sempre e somente em conjunto com a compreensão do ente.” (2003, p.110). Também queremos enfatizar que o tema da fundamentação do conhecimento, em Kant, não é um simples posicionamento regional de problemas de epistemologia, em contraste com a metafísica: ele é a nova perspectiva de discussão dos problemas da metafísica. Como indica Siemec: “isso significa, ao mesmo tempo, que a antiga problemática ‘metafísica’ está presente no pensar epistemológico” (2003, p.111).

Heidegger também se pronunciou a favor dessa conexão: “Os princípios que ‘explicam’ verdadeiramente as modalidades do ser se chamam, segundo Kant, os postulados do pensamento empírico em geral”. (HEIDEGGER, 1970, p.78). Isso poderia ser explicado também assim: na

medida em que o problema do ser se torna, em Kant, o problema de uma lógica capaz de avaliar a contribuição do dado intuitivo da afecção para entrar na unidade do fluxo representacional de um *eu penso*, esse problema acaba coincidindo com a questão acerca da experimentação, em sentido científico moderno (pós-Galileu). É pela constância dos testes e pela unidade temática da abordagem científica que se pode medir, experimentalmente, que um objeto permanece presente na análise da contribuição dos dados intuitivos. Ora, a orientação experimental moderna amadurece através da indução, como vimos em Bacon, mas é essa mesma que inspira Hume a lançar sua provocação, que não é um mero desafio à ciência – uma vez que essa pode encontrar alternativas dogmáticas ou céticas de abordagem – mas um desafio à unidade da ideia de ser, subsistente à orientação experimental. É uma provocação à metafísica e à ideia de coisa em si, enquanto tal. Dessa forma, se a modernidade científica quiser manter seu vínculo com a problemática filosófica e não ser uma mera ruptura feita sem diálogo com ela, é preciso ir além da indução e, por conseguinte, ter mais do que meramente *imaginação* e *percepção* na condução da atividade experimental. É preciso ter uma unidade sintética originária na apercepção, uma subjetividade transcendental e uma lógica transcendental. Somente assim o problema da ciência finalmente torna-se uma reformulação do problema ontológico a partir da questão da experiência e da atitude experimental. Na tradição experimental moderna da ciência a subjetividade transcendental responde ao desafio de Hume e acrescenta o elemento que faltava à radicalização filosófica da questão da experimentação científica – assim como na tradição ontológica a substância aristotélica acrescentava ao problema do ser a sua peça-chave.

E é neste sentido que a complexidade e profundidade da abordagem que Kant faz dos problemas da modernidade os remetem a um caráter tão desafiador quanto as questões filosóficas gregas, salvando a modernidade de um positivismo cego que o empirismo clássico pudesse encorajar.

Porém, tenhamos advertido, essa abolição que pretendemos decretar à apropriação epistemológica irrestrita da obra de Kant não assenta pacificamente na aceitação subsequente de uma abordagem ontológica ou metafísica. Afinal, “simplesmente criticar o ponto de vista epistemológico em favor de uma aceitação incondicional da metafísica; significaria efetuar uma redução análoga àquela do positivismo face à metafísica tradicional” (BONACCINI, 2003, p. 407). Tudo a que ela nos ensina é que as maneiras de abordar questões de filosofia pela problemática da coisa em si nos envolvem em questões de caráter transcendental, que não são meramente

metodológicas e resistem fortemente a qualquer região de tratamento. Nem a concepção epistemológica e nem a ontológica tem a preeminência para avançar em temas filosóficos, porque temas filosóficos sequer são avançáveis no mesmo sentido em que o são os temas de uma ciência empírica. O fato de que a ontologia tenha sido por tanto tempo privilegiada, e depois de Descartes e da atitude experimental de Galileu a epistemologia tenha recebido esses direitos, apenas nos diz algo a respeito do caráter comum do questionamento especificamente metafísico, porque ambas foram, cada uma a seu tempo, maneiras de lidar com a perplexidade diante da tendência inevitável ao incondicionado.

3.3 O CARÁTER DO QUESTIONAMENTO TRANSCENDENTAL E A QUESTÃO DA ORIENTAÇÃO NATURAL

Vistos esses problemas, a tarefa desta subseção do último capítulo do trabalho é sugerir uma esfera denominadora que abranja aquilo a que pertence à contraparte daquele contexto original da questão da coisa em si e da filosofia transcendental. Como não concordamos em caracterizar a filosofia transcendental nem como uma doutrina primariamente epistemológica, e nem como uma doutrina primariamente ontológica, e nem temos uma melhor sucedânea, nos satisfaremos em expor que tipo de orientação de questionamento ela segue. Denominaremos de orientação natural na filosofia, através de uma adaptação de termo usado por Husserl, a tudo o que pertence à esfera de especulações filosóficas que aplicam os resultados de Kant violando as condições de sua discussão original. Com isso queremos enfatizar o caráter não regional da filosofia transcendental, e a sua impassibilidade a qualquer região natural de investigação. O problema da repercussão da obra de Kant não é, portanto, que ela não tem um contexto distinto de discussão (como se pertencesse ao indizível wittgensteiniano), mas sim que ela não tem um contexto regional de discussão, e isso nos diz algo sobre o seu caráter não natural e o caráter incorrigivelmente aporético do problema da coisa em si: “face à dificuldade e importância do problema parece, senão evidente, pelo menos filosoficamente mais frutífero considerar que não estamos perante uma dificuldade qualquer e meditar sobre o caráter aporético da mesma” (BONACCINI, 2003, p. 402).⁵³ Com isso esta dissertação se compromete,

53

Esse caráter aporético das questões chave da filosofia transcendental, como o problema da coisa em si, a tendência inevitável da razão ao incondicionado, é aqui pressuposto como um aspecto do caráter não natural do tipo de Filosofia que Kant sugeria. Bonaccini assim se expressa

enfim, com uma posição a respeito da herança da doutrina kantiana: os seus herdeiros podem ser identificados pela falta de um contexto regional para abordar os seus problemas e suas soluções. Esta falta acaba se consolidando em contraste com o movimento cada vez mais dominante do pensar positivo: uma atitude não natural. A atitude natural pode ser vista como a representante mais fiel de uma abordagem não aporética de problemas, pois no seu interior todo problema é ou uma limitação empírica, ou uma limitação do alcance da validade lógica; de modo que nunca se cai em aporias de nenhuma espécie, e questões filosóficas e críticas a respeito da razão pura jamais são discutidas em seu interior:

O conhecimento natural, no seu incessante e eficiente progresso nas diferentes ciências, está inteiramente certo de sua apreensibilidade e não tem nenhum motivo para encontrar aporia na possibilidade do conhecimento e no sentido da objectualidade conhecida. (HUSSERL, 2008, p. 57)

Portanto, inversamente, o carácter aporético da questão transcendental da coisa em si é, fundamentalmente, não natural. Valemos aqui do sentido em que Edmund Husserl usa essa expressão – orientação natural – em contraste com uma atitude de abordagem particularmente filosófica (transcendental), formulando uma distinção que será muito útil à nossa dissertação. A atitude natural é a que orienta a abordagem de toda ciência baseada em um horizonte de ser regional, e recolhe as suas evidências ao modo da “efetividade”. O empréstimo que faremos desse termo vale pelo seu grande poder de contraste com a atitude que constitui a abordagem transcendental. Segundo Husserl no capítulo um da segunda seção das *Ideias para uma fenomenologia*, existe uma orientação natural no qual nós, como homens da vida natural, nos movemos.

Tenho consciência de um mundo cuja extensão no espaço e infinda, e cujo devir no tempo é e foi infindo. Tenho consciência de que ele significa, sobretudo: eu o encontro em intuição imediata, eu o

sobre esse carácter: “... Kant não conseguira eliminar as teses metafísicas que tentara abolir em favor de uma nova metafísica principalmente epistemológica. Rejeitando a questão do ser, da realidade do real enquanto tal, em favor dos critérios do acesso à mesma – dos limites e do alcance do conhecimento -, Kant foi levado a incorrer numa aporia. Por isso não seria salutar dizer (...) Kant errou. Pois não seria impossível que a aporia seja constitutiva do pensamento na medida em que encara as questões de acordo com a atitude específica que caracteriza o ‘modo de questionar’ genuinamente filosófico.” (BONACCINI, 2003, p. 402)

experimento. Pelo ver, tocar, ouvir etc., nos diferentes modos da percepção sensível, as coisas corpóreas se encontram simplesmente aí para mim, numa distribuição espacial qualquer, elas estão, no sentido literal ou figurado, “à disposição”... (HUSSERL, 2006, p.76)

Ora, essa orientação é fundada em uma tese, que “permanece constante por toda a duração dessa orientação, isto é, enquanto se está imerso na vida natural desperta” (HUSSERL, 2006, p.78). Essa tese não é formulada em um juízo, mas está presente na nossa vida prática, quando temos de lidar com as coisas que estão à nossa disposição e, nesse contexto, assumi-las no escopo de uma região de abordagem, presumindo a possibilidade de aprofundar o seu conhecimento – o que depende apenas de quão profundo é o nosso envolvimento prático com elas. A tese da orientação natural é a de que é possível amadurecer e ampliar o conhecimento das coisas efetivas através das ciências de orientação natural, sem colocar em questão o seu estatuto real, portanto, sem considerar criticamente possibilidades de ilusões. Isto não significa que essa seja uma orientação cega, impassível à correção e insensível ao erro; significa apenas que o erro, nestas ciências, não é tratado filosoficamente, como uma ilusão ou paradoxo de caráter mais sério. Não são como os erros que se constituem em tese filosófica: como as teses do ceticismo moderno ou as teses dos sofistas antigos. Isto significa dizer que essas ciências procedem dogmaticamente: “a ciência natural cresceu porque pôs de lado, sem nenhuma cerimônia, o ceticismo antigo, renunciando a vencê-lo” (HUSSERL, 2006, p.71).

Husserl faz também uma distinção – na seção 26 das Ideias – entre ciências de orientação dogmática e ciências de orientação filosófica, onde as primeiras se movem irrestritamente na abordagem da orientação natural, cuja tese é assumida sem questionamento crítico, enquanto que as ciências de orientação filosófica comportam a discussão de problemas céticos e da possibilidade do conhecimento. Entretanto essa separação é feita apenas para indicar que enquanto as últimas não tiverem um caráter crítico amadurecido, deve-se preservar os limites das ciências de orientação dogmática de todo criticismo vácuo. Pelo que tal separação só virá a se mostrar útil dentro do escopo de outra: a distinção entre a tese da orientação natural e a orientação transcendental, que corresponde à exigência de maturidade crítica reivindicada antecipadamente para as ciências filosóficas que pretendem discutir os problemas que ultrapassam a esfera natural.

Outra maneira de dizer o fundamento dessa orientação é que a tese da orientação natural pressupõe que a toda efetividade corresponde uma

abordagem regional, isto é, uma possibilidade de investigação científica natural que abrange alguma esfera de doação originária de objetos de uma determinada região.

As ciências desta orientação originária são, portanto, em sua totalidade, ciências do mundo, e enquanto elas predominam com exclusividade, há coincidência dos conceitos ‘ser verdadeiro’, ‘ser efetivo’, isto é, ‘ser real’ e - como todo real se congrega na unidade do mundo - ‘ser no mundo’. (HUSSERL, 2006, p.33)

Edmund Husserl, ao postular essa separação fundamental, tende a pensar na fenomenologia como uma ciência que, radicalizando o ensaio cartesiano de dúvida universal em um sentido crítico maduro, permite um passo para fora da tese amplamente difundida da orientação natural. “Colocamos fora de ação a tese geral inerente à essência da orientação natural, colocamos entre parênteses tudo o que é por ela abrangido no aspecto ôntico...” (HUSSERL, 2006, p.81). Esta é a operação conhecida como “pôr entre parênteses”, ou epoqué fenomenológica. Importante perceber que essa não é uma dúvida ligada à possibilidade natural de estar errado, isto é, de que as coisas simplesmente sejam diferentes do que se esperava (pois isto poderia ser abarcado ainda em uma ciência natural sobre os tipos de engano efetivos e reais, psicológicos ou semânticos, indutivamente reunidos em uma espécie de organon de todos os erros possíveis, e logo, não daria um passo distante da orientação natural); mas sim uma dúvida ligada ao cerne do fundamento de que algo existe. Através dela Husserl pode aproximar-se da abordagem transcendental, uma vez que o resíduo dessa operação de dúvida é, justamente, o aspecto das coisas enquanto representações da consciência, estudadas, nas suas palavras como “o que nela encontramos de modo imanente” (HUSSERL, 2006, p.84).

Husserl resgata uma versão da concepção idealista de Kant: a de que as dúvidas tipicamente filosóficas, isto é, distintas das dúvidas eminentemente empíricas, colocam em discussão se as coisas em si existem ou se são apenas representações. Colocam em discussão, portanto, alguma versão transcendental – sobre as condições para as representações serem experiências de uma consciência – dos problemas da filosofia. É interessante pensar nesses termos, pois a origem de semelhantes problemas não está realmente em Kant, mas na crise da metafísica que começou a mobilizar diversas novas maneiras de abordar problemas filosóficos, em cuja classe se insere uma das expressões mais famosas: a condução da dúvida metódica de Descartes, pelo menos em seu *sentido histórico*. O

autor da Crítica da Razão apenas consolidou este novo modo de fazer filosofia em uma versão transcendental. E a Husserl compete o mérito de ter penetrado no sentido não natural dessa investigação.

Efetivamente, essa conclusão pode soar lamentavelmente insatisfatória para todos que mantinham a esperança de capturar o sentido da tese transcendental através de algum elemento material palpável, possivelmente uma série de categorias derivadas das funções correlatas do cérebro, ou, ao modo semântico-sintático, derivadas das categorias da língua natural ou de uma linguagem artificial. Defendemos que quem quiser encarar a tese transcendental sem subterfúgios fáceis ou ampliações desnecessárias, terá sempre de ficar pasmo e cismado com o fato de que a ideia central de Kant – a de forma da experiência possível – é apenas um apelo a uma ideia vaga de não-multiplicidade, unidade, de objeto transcendental ou foco temático regional, que só pode ser compreendida sem qualquer socorro material. Nenhuma psicologia, antropologia, semântica ou biologia pode dar-nos o objeto – em formato material – da forma transcendental da experiência.

A nossa invocação do contexto original da discussão de Kant, assim, não apenas o protege contra objeções descontextualizadas, como a salva também de que os seus resultados sejam aflitadamente reapropriados por mãos precipitadas que, infelizes com a situação vaga e meramente crítica, pretendam naturalizar a própria filosofia, experimentando essa alternativa à extinta vertente dogmática – que, se era o núcleo de ilusões, pelo menos, eles dirão aliviados, era uma região concreta. Ora, mas a preferência por uma ou outra região é justamente a raiz de um problema ideológico: “por falta de atenção genealógica, nós passamos no nosso tempo a tomar por coisas (‘o sentido da história’, ‘a finalidade do vivo’, ‘o sentimento estético’) os resquícios de antigos conceitos: essa é a ideologia – mais grave do que o fato de levar excessivamente a sério certas preferências sociais” (LEBRUN, 1993, p.689). Cada uma destas “faltas de atenção genealógicas” ameaçam introduzir no discurso diário o peso de exigências teológicas, morais, metafísicas, sociais e históricas, disfarçadas de ciência natural: e inoculam a partir desses elementos novos todas as questões que a nossa época gaba-se de ter superado.

CONCLUSÃO

Esta conclusão retraza os passos gerais levados a efeito nesta dissertação. Vimos no primeiro capítulo que o nascimento da ciência moderna foi marcado por um espírito relativamente novo na filosofia, que se manifestou como uma reação contra a metodologia escolástica e uma nova valorização filosófica das questões fundamentais sobre a verdade, a fundamentação, a validade e a correspondência. Descartes, Locke, Leibniz e Hume são alguns dos protagonistas dessa nova fase, que teve seu ápice no desafio que o último lançou a toda a metafísica, e que resultou em sua consolidação como alvo absoluto de toda essa movimentação filosófica. Kant foi, nesse cenário, o filósofo que reconheceu no problema da metafísica, reinterpretado como o problema dialético da razão pura, aquele que subsumia todos os outros. E a *Crítica da Razão Pura* reflete justamente a tentativa de dissolver os problemas levantados por seus antecessores em uma classe comum de questões da razão pura e de sua tendência inexorável à dialética. Desta forma, a sequência de problemas modernos alcança uma sistematização: Kant os chama de problemas transcendentais, e promete a sua resolução através de uma atitude crítica, que envolve uma revolução copernicana da filosofia, um idealismo baseado nas formas puras da experiência e uma dedução transcendental de conceitos que fornecem regras de sínteses *a priori* para condicionar a experiência possível. Além disso, Kant acusa os antecessores de, por não terem chegado à perspectiva ampla prometida, terem perdido também a possibilidade de adotar a sua solução e acabarem presos à confusão entre coisa em si e fenômeno – que é o resultado do dogmatismo ou do ceticismo.

Toda a primeira parte (cap. 1 e 2) da dissertação é uma exposição do caminho até aquela dedução transcendental, que deve ser entendida como a resposta de Kant ao desafio de Hume e também como a radicalização da questão da subjetividade em uma revolução copernicana da filosofia. Isto é, nessa dedução fica absolutamente claro por que a questão do sujeito pode substituir as questões ontológicas. A saber, porque a subjetividade é tratada como simples faculdade de ligar, e a autoconsciência não é tratada senão como uma intencionalidade formal que regionaliza a margem de fundamentação intuitiva. É através da subjetividade, considerada formalmente, que a unidade do fluxo intuitivo que fundamenta as representações – o que inclui a universalidade dos juízos, a necessidade analítica das inferências, a validade da metodologia científica, etc – torna-se possível. É o *eu penso*, considerado como o cimento aperceptivo das representações, que unifica os horizontes de ser em regiões de vivências

uniformes. A questão da subjetividade substitui formidavelmente a questão ontológica acerca dos atributos do *ser*, na medida em que é por sua característica puramente formal que se garante que a realidade não é um mero múltiplo fragmentário. E a lógica transcendental é o reflexo dessa nova maneira de abordar a questão do ser e do objeto. Efetivamente, o termo ‘transcendental’ determina nessa obra um papel imprescindível, isto é, justamente o de distrair a atenção do leitor para os problemas que substitui, os problemas a respeito do ser.

Assim Kant responde a Hume ao converter criticamente o sentido filosófico de seu ceticismo: atentando para o valor meramente formal das condições da experiência e da subjetividade e o caráter meramente transcendental do idealismo fundado sobre estas. Desta forma, ele observa o fato de que Hume deteve-se num pseudoproblema: esqueceu a estrutura formal-idealista das condições da experiência, e tentou ir direto às coisas em si através dos sentidos, cometendo uma confusão que o levou ao ceticismo. Supondo que Hume tivesse visto o caráter meramente formal da subjetividade e, portanto, o sentido crítico da questão da coisa em si e o sentido transcendental da questão da experiência – e levantado a *quid juris* –, o seu desafio teria o sentido inverso: ele não a teria usado simplesmente como um complexo psicológico de vivências incapaz de elevar a necessidade subjetiva de suas representações a uma unidade objetiva. Teria, ao contrário, visto nas condições da experiência também o tema *a priori* de restrição às ilusões dialéticas da razão pura. É esse Hume hipotético que Kant incorpora. Mas na medida em que o Hume verdadeiro apenas tomou a questão de fato (*quid facti*), isto é, a genealogia psicológica dos conceitos puros, apenas pôde consequentemente concluir que esses não têm necessidade e nem uma validade apodítica. Se tivesse pressentido o valor filosófico da questão da subjetividade, o sentido crítico da problemática da coisa em si e o caráter transcendental do idealismo; e não apenas o valor psicológico da questão da subjetividade, o sentido cético da questão da coisa em si, e o caráter empírico do idealismo, se, em suma, fosse menos humeano que kantiano, justamente essa subjetividade seria vista como o fundamento de uma nova questão chave para a problematização metafísica. A saber, teria chegado a uma lógica transcendental e não a uma evidência factual contra toda tentativa de acrescentar conteúdo à lógica e a subsequente separação irreconciliável entre questões de significado e questões de fato.

Mas isso significa também que Kant descobriu algo mais sobre a metafísica e a filosofia. Pois esse filósofo apenas acrescentou uma nuance crítica ao ceticismo de Hume, relendo a estrutura dos problemas e desafios

lançados, e o converteu em uma nova postura filosófica. Descobriu que, se Hume tivesse visualizado na subjetividade e na questão da experiência o novo núcleo do questionamento da própria filosofia, não teria relegado a metafísica ao ocaso, mas sim encontrado uma nova chave de acesso, uma nova alvorada para as suas interrogações. Eis porque exortou os filósofos a darem um tratamento adequado à questão de Hume, nos *Prolegômenos*. Pois sabia que, se isso fosse feito, os princípios da experiência possível e a lógica transcendental poderiam substituir os princípios do ser enquanto ser e, o que parecia a ruína da metafísica, poderia ser na verdade apenas uma releitura de suas questões e problematizações. E é nesta compreensão que Heidegger acaba atestando que a lógica transcendental é uma maneira nova de discutir o tema da ontologia. Por isso julgamos necessário abordar no último capítulo essa nova discussão.

Ora, a nossa dissertação se comprometeu com uma exposição do significado histórico da filosofia transcendental como uma subsunção das questões modernas, sob uma perspectiva que engloba e substitui os problemas ontológicos e, portanto, lhes dá um novo valor e sentido no contexto de seu surgimento. Isso significa que, quando convoca a modernidade a pensar a *versão transcendental* da questão do conhecimento, o que implica igualmente o *sentido transcendental* da questão lógica, da sensibilidade, do sujeito, e do erro, Kant está convocando a modernidade a pensar a questão do conhecimento com vistas aos limites *a priori* de seu alcance cognitivo: não é uma mera questão natural a respeito dos limites *a posteriori* do que se pode conhecer. Vê-se, portanto, que o sentido da revolução copernicana não é tanto o de garantir plena independência filosófica às questões de epistemologia e livrá-las das complicações metafísicas *a priori* situadas na ontologia e na teologia. Mas sim, dar às questões epistemológicas, a saber, o problema semântico, o modal, a tríade fundamentação/correspondência/validade, um estatuto de autoridade nova que restringe apenas a parte dogmática da interpretação metafísica, mas que nem por isso deixa de discutir problemas ligados à Filosofia Primeira.

O ganho histórico é nítido: de acordo com a versão cartesiana, leibniziana e humeana do problema, as questões de epistemologia surgiriam ligadas ou a questões de metafísica dogmática (cosmológicas, ontológicas, etc) ou a questões psicológicas empíricas, respectivamente, pressupondo assim uma solução dogmática ou cética. Ambas têm em comum, como já se disse, uma abordagem material do problema da coisa em si: ou a coisa em si é acessível através de conceitos da razão pura, ou através da sensibilidade. Como mostra Deleuze em *A Filosofia Crítica de Kant*, “Por conseguinte, há menos diferença do que se poderia crer entre racionalismo e

empirismo”, pois, “enquanto a representação é de alguma coisa exterior [...], importa pouco que ela seja sensível ou puramente intelectual” (2009, p. 9). Kant acrescenta: esse é um problema da razão pura e uma tendência inerente ao alcance do incondicionado no nosso conhecimento. “Há, pois, interesses da razão, mas, além disso, a razão é o único juiz de seus próprios interesses” (DELEUZE, 2009, p. 9). Portanto, o problema não tem uma solução, a não ser no reconhecimento *crítico* de que nunca se pode alcançar esse incondicionado, nem o fundamento último do conhecimento em uma coisa em si. Esse acréscimo carrega a seguinte marca: as questões epistemológicas da modernidade são religadas a questões *a priori* que, embora não sejam metafísicas e dogmáticas, são *a priori* inerentes à razão humana e se deixam formular em diversos formatos: a questão do ideal da razão pura, dos paralogsismos e da antinomia, por exemplo.

Durante a introdução, enunciamos o problema histórico aqui discutido como uma forma de explorar as diversas abordagens da filosofia conforme a metafísica era censurada ou defendida pelos filósofos modernos. Em Kant a filosofia enquanto ciência está definida nos termos das problemáticas que correspondem aos fins últimos da razão (KrV A 837/B 865). A metafísica, por seu turno, descortina um conjunto de questões onde os interesses últimos da razão pura aparecem em sua radicalidade. Por consequência, sem a metafísica, pareceria inevitável a filosofia perder muito de sua autoridade como legisladora dos interesses da razão pura. A questão estacionária aqui, se o modo como Kant reformulou as questões e rediscutiu as consequências não possibilitasse um lugar alternativo a essa peça doutrinária tão fundamental. Como vimos no primeiro capítulo, a metafísica criticada ou apoiada pelos filósofos da modernidade correspondia àquela enunciada por Kant em seu prefácio, enfatizando seu contexto crítico. Mas na arquitetura da razão pura, repetindo a definição da introdução à segunda edição (KrV B25-26), o filósofo já a define de duas formas diferentes, admitindo que o nome “metafísica” pode ser dado a toda filosofia pura:

A filosofia da razão pura é ou propedêutica (exercício preliminar), que investiga a faculdade da razão com respeito a todo o conhecimento puro *e a priori* e chama-se crítica, ou então é, em segundo lugar, o sistema da razão pura (ciência), todo o conhecimento filosófico (tanto verdadeiro como aparente) derivado da razão pura, em encadeamento sistemático e chama-se metafísica; este nome pode, contudo, ser dado a toda filosofia pura (KrV, A841/B869).

Entendida assim, a peça doutrinária central da filosofia é tratada

com um peso específico, moderado, que permite uma abordagem da filosofia que não escandaliza o empirista e nem indigna o racionalista, dando ocasião a ambos de se ausentarem da disputa com um bom pretexto, isto é, sem perder muito. Essa engenhosa reestruturação histórica dos problemas, contudo, permite visualizar um caráter mais geral sobre a metafísica e a própria filosofia.

Como lance em uma interpretação da história da filosofia, a narração compreendida nesta dissertação tem um valor similar ao da investigação histórica para a política: aprender com o passado. Notadamente, prevenir o filósofo e o estudante de filosofia quando, porventura, uma discussão pretensamente nova reproduz uma discussão antiga, ainda que venha disfarçada com novos nomes e terminologias. É sempre útil oferecer subsídios para identificar os prováveis dogmáticos e céticos recentes. Vale o mesmo para as novas e inventivas formas de confundir representação com coisas em si e esquecer a advertência crítica e idealista contra o estabelecimento de pseudoquestões que ultrapassem o âmbito formal da experiência possível (ou da linguagem). Além disso, aparentemente, nenhuma discussão de filosofia é integralmente original, e, como visto neste mesmo trabalho, a discussão sobre a possibilidade das sínteses *a priori* tem um parentesco muito forte com a questão acerca do *essencialismo*, que data de Aristóteles e foi rediscutida recentemente por Popper e Quine, para citar apenas alguns. Descobrir o diagrama da problemática através de um diagnóstico de seus contendores é especialmente útil para selecionar semelhanças e diferenças entre as várias épocas. Toma-se por garantido que a Filosofia Analítica e a Fenomenologia retomaram no século XX discussões que em grande parte tem Kant como seu precursor. Avaliar essa afirmação depende justamente de uma investigação histórica como a feita aqui, a fim de mapear essas semelhanças, projetando cada posição a seu correlato – ou a sua aproximação – no paralelo histórico.

Contudo, nossa exploração histórica tem um valor a mais. A análise correta da posição de Kant nos revelou uma tendência deste autor a desenvolver um centro de gravidade tão amplo que nenhuma questão moderna poderia impunemente girar fora de sua órbita. Tal tendência não refletia uma simples vaidade de controlar a discussão através de sua terminologia, mas a perspectiva a que chegara da própria filosofia através de sua interpretação particular de como a metafísica funciona no seu interior, isto é, como dialética da razão pura ou como coleção de ideias com um uso prático. Interpretado assim, é possível dizer que, para Kant, a crise em que estaciona esta doutrina na modernidade não é de fato um problema

que pertence a uma fase da história mais do que a outra. Ele a discute segundo os termos de sua época e segundo a crise contextual específica, mas, ao ampliar a perspectiva do problema, oferece uma interpretação da metafísica que transcende qualquer limitação histórica. A tendência a confundir coisa em si com fenômenos, a ameaça do ceticismo, e também do dogmatismo, estariam presentes como possibilidades filosóficas latentes ainda que nunca houvessem existido Descartes, Leibniz e Hume. Há enunciado na *Crítica da Razão Pura* um problema maior e independente de época, que prescinde mesmo do próprio Kant.

Ora, abordada assim, a história já não tem um simples valor de ensinar sobre o passado. É viável se perguntar se dessa maneira a própria história da filosofia não é a narração dos diferentes modos como a metafísica é colocada em questão durante as passagens de épocas e gerações. É compreensível que em uma época obcecada pelos resultados práticos da ciência experimental, esse questionamento tenha o caráter de uma procura por fundamentos seguros e objetivos para o conhecimento. A diferença entre uma fase ontológica, outra epistemológica e ainda outra lingüística seria fundamentada em um traço comum e mais geral que elas próprias: o modo como cada época se questiona a respeito das aporias, dilemas, antinomias e paralogismos inevitavelmente presos àquele que as pensa (para Kant, este seria o ser racional, e estas questões seriam justamente as da metafísica). Isso simplificaria a explicação do fato de que as discussões desde Platão quase sempre mudaram pouco, porém degradaria também nossa compreensão teórica da filosofia, a diminuindo a um gênero não acadêmico ou intelectual: algo como um conjunto teórico de questões que nascem não de uma leitura sistemática ou uma formação universitária, mas de um ato, uma atitude, ou uma perplexidade metafísica: “Metafísica enquanto filosofar, nosso agir próprio, humano” (HEIDEGGER, 2006, p. 5). Essa seria a posição de Heidegger em *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica* e é tentador destacar, ainda que ligeiramente, as semelhanças entre ela e o que a nossa exploração histórica descortinou. Explorando essa ideia até um último extremo, a própria diferença entre ontologia, epistemologia e filosofia da linguagem tornar-se-ia supérflua, uma vez que os dilemas dialéticos típicos da humanidade voltariam a surgir ainda que ninguém escrevesse tratados de filosofia.

Desse modo fica explícito porque nossa investigação histórica não foi apenas histórica em um sentido comum. Isso justificaria porque no último capítulo discutimos a influência da *Crítica da Razão Pura* para redistribuir a relevância das questões filosóficas históricas. Na primeira seção (3.1), expomos a natureza da problemática transcendental.

Defendemos então (3.2), afastando-nos ligeiramente de Heidegger nesse sentido, embora incorporando com um caráter subjacente o seu espírito de releitura, que o caráter fundamentalmente crítico da filosofia transcendental não dá preferência à ontologia sobre a epistemologia. Em alguns pontos a filosofia transcendental é mais aparentemente epistemológica que ontológica, e em outros vale o inverso, mas essas questões estão coordenadas sem uma ordem de prioridade. E na última seção (3.3) oferecemos uma perspectiva de coincidência entre esse caráter crítico e a abordagem de orientação não natural. O fim da dissertação, dessa forma, discute algumas das diferentes apropriações de leitura dessa obra, e toma uma posição contra a tradição positivista do legado da *Crítica*, que vê a filosofia transcendental como simples propedêutica da ciência.

Referências Bibliográficas:

APPEL, Karl Otto. *Transformação da filosofia transcendental*. São Paulo: Martins fontes, 2000.

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Prestígio Editorial, 2007.

ALLISON, Henry E. *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense, Revised and Enlarged Edition*, Yale University Press, 2004.

BARTOK, Philip J. *Brentano's Intentionality Thesis: Beyond the Analytic and Phenomenological Readings*. *Journal of the History of Philosophy* - Volume 43, Number 4, October 2005, pp. 437-460.

BERKELEY, G. *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*. Indianapolis: Hackett (abreviado *Principles*), 1979.

BONACCINI, Juan Adolfo *Kant e o problema da coisa em si no Idealismo Alemão: sua atualidade e relevância para a compreensão do problema da Filosofia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

BRENTANO, *Psychology from an Empirical Standpoint*. International Library of Philosophy and Scientific Method, 1973

CAYGILL, Howard, *Dicionário Kant*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2000

COHEN, Hermann. *La théorie Kantienne de l'expérience*. Les editions du Cerf, Paris, 2001.

COTTINGHAM, John. *Descartes*. Blackwell publishin, 1986

COTTINGHAM, John, *Dicionário Descartes*. Trad. Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

DELEUZE, Gilles. *A Filosofia Crítica de Kant*. Trad. Germiniano Franco. Lisboa: Edições 70, 2009.

- DESCARTES, René. *O discurso do método*. Introdução e notas de E. Gilson; tradução portuguesa de J. Gama. Lisboa: Edições 70, 1988.
- DUTRA, Luiz Henrique de A. *Introdução à Teoria da Ciência*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2003.
- FINDLAY, J. N. *Kant and the Transcendental Object: A Hermeneutic Study*. Oxford University Press, 1981.
- GUYER, Paul. *The Cambridge companion to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- HANNA, Robert. *Kant e os Fundamentos da Filosofia Analítica*. Trad. Leila Souza Mendes. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2004.
- HEIDEGGER, Martin. *A tese de Kant sobre o ser*. São Paulo: Abril Cultural (Col. Os Pensadores), 1984.
- HEIDEGGER, Martin. *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo – Finitude – Solidão*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2006.
- HENRICH, Dieter. *Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the first Critique. Kant's Transcendental Deduction: the three critiques and the Opus postumum*. Stanford, California: Stanford University Press, 1989.
- HINTIKKA, Merrill, B., HINTIKKA, Jaakko, *Uma investigação sobre Wittgenstein*, tra. Enid Abreu Dobransky. Campinas, SP: Papirus, 1994.
- HOFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Trad. de Christian Viktor. Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- HUME, David. *Investigação acerca do entendimento humano*. Trad. A. Aiex. São Paulo: Nova Cultural, 1989.
- HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica*. Aparecida – SP: Ideias e Letras, 2006.

HUSSERL, Edmund. *A Ideia da Fenomenologia*. Trad. Artur Morão. São Paulo: 2008.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Abril Cultural, 1996.

KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitaria, 2002.

KANT, Immanuel. *Manual dos cursos de Lógica geral*. Trad. Fausto Castilho. Campinas – SP: Editora Unicamp; Uberlândia: Edufu, 2003.

KANT, Immanuel. *Progressos da Metafísica*. Trad. Artur Morão. Rio de Janeiro: Elfos Ed. Lisboa: Edições 70, 1995.

KANT, Immanuel. *Prolegômenos a toda a metafísica futura*. Trad. Tânia Maria Bernkopf. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

KANT, Immanuel. *Philosophical Correspondence, 1759-99*, trans. A. Zweig. Chicago: University of Chicago Press, 1967.

LEBRUN, Gerard. *Kant e o Fim da Metafísica*. Trad. de Carlos. Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

LEBRUN, Gerard. *Sobre Kant*. Trad. José Almeida Morais; Maria Regina Avelar Coelho da Rocha; Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora Iluminuras, 2001

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Novos Ensaio sobre o Entendimento Humano*. Trad. Luiz João Baraúna. São Paulo: Abril Cultural, 1996.

LOCKE, John, *Ensaio acerca do entendimento Humano*. Trad. A. Aiex. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

KITCHER, Patrícia, *Kant's Transcendental Psychology*. Oxford University Press, 1990.

PARRINI, Paolo, *Kant and contemporary epistemology*. Kluwer; Academic Publishers, 1994.

PLAASS, Peter. *Kant's theory of natural science*; translation, analytic introduction, and commentary by Alfred E. and Maria G. Miller ; with an introductory essay by Carl Friedrich von Weizsacker. Springer: 1 edition 1994

POPPER, K, R. *A Lógica da Investigação Científica*; trad. Pablo Rubén Mariconda, Paulo de Almeida. São Paulo: Abril cultural, 1980.

POPPER, K, R. *Três concepções acerca do conhecimento humano*. trad. Pablo Rubén Mariconda, Paulo de Almeida. São Paulo: Abril cultural, 1980.

PUTNAM, M. *Pragmatism*. Oxford: Blackwell, 1995.

REALE, Giovanni. *Platão*. História da Filosofia grega e romana Vol. III. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

REINHOLD, C. L. *Versuh einer neyuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermogens*. Jena: Widtmann & J. M. Mauke, 1789.

RUSSEL, Bertrand, *História do pensamento ocidental*. Trad. Laura Alves e Aurélio Rebello. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003

RUSSEL, Bertrand. *A Filosofia de Leibniz*. Trad. João E. R. Villa Lobos, Hélio L. de Barros, João Paulo Monteiro. São Paulo: Companhia editora nacional, 1968.

SIEMEK, Marek, J. *Concepção da Filosofia Transcendental*. Síntese, Belo Horizonte, v. 30, n. 96, 2003

STRAWSON, P. F. *The bounds of sense: an essay on Kant's Critique of Pure Reason*. Londres: Methuen & Co Ltd., 1973.

STRAWSON, P, F. *The Problem of Realism and A Priori*; Kant and contemporary epistemology. Academic Publishers, 1994.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus lógicus-philosophicus*. São Paulo: ed. Edusp, 1993.

WOLF, Robert, Paul. *Kant's theory of mental activity: a commentary on the transcendental analytic of the Critique of pure reason*. Harvard University Press, 1963

WOLFGANG, Carl. *Kant's first drafts of the deduction of the categories; Kants Transcendental Deductions*. Stanford California: Standford University Press, 1989.

WOOLHOUSE, Roger. *Locke's Theory of Knowledge, The Cambridge Companion to Locke*, Cambridge University Press: 1994.