

UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
CENTRO DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**A DISSOLUÇÃO DAS ILUSÕES TRANSCENDENTAIS
NA CRÍTICA DA RAZÃO PURA**

UM ESTUDO SOBRE AS RELAÇÕES ENTRE A ESTÉTICA, A
ANALÍTICA E A DIALÉTICA TRANSCENDENTAIS

PABLO SEVERIANO BENEVIDES

UFC
FORTALEZA – CEARÁ
2007

A DISSOLUÇÃO DAS ILUSÕES TRANSCENDENTAIS NA CRÍTICA DA RAZÃO PURA

UM ESTUDO SOBRE AS RELAÇÕES ENTRE A ESTÉTICA, A
ANALÍTICA E A DIALÉTICA TRANSCENDENTAIS

PABLO SEVERIANO BENEVIDES

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em Filosofia
do Centro de Humanidades da Universidade Federal do Ceará
como requisito à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna

Aprovação em 22 de janeiro de 2007

Banca examinadora:

Prof. Dr. Kleber Carneiro Amora (Orientador) – UFC

Prof. Dr. Manfredo Araújo de Oliveira – UFC

Prof. Dr. José Maria Arruda – UFC

Prof. Dr. Reginaldo Rodrigues da Costa – UECE

AGRADECIMENTOS

À Camila, a minha mãe (Fátima Severiano) e a meu pai (Ireleno Benevides) – por propiciarem a mim não somente um chão nos momentos em que este parece escapar-me, mas também uma bússola para atravessar com êxito as florestas que a onipotência da solidão converteria no mais terrível dos medos.

Ao professor Kleber Carneiro Amora – por apresentar-me a Filosofia de Kant e acompanhar-me em momentos cruciais de meu percurso acadêmico.

Ao professor José Maria Arruda – por acreditar na consecução deste trabalho e apoiar-me em circunstâncias nas quais sua ausência poderia ter inviabilizado por completo todo este estudo.

Ao professor Manfredo Oliveira – pela simpatia com a qual consegue nos guiar pelos labirintos da Filosofia e por fazer-se, mediante os pensamentos que me circundaram durante madrugadas dedicadas à consecução deste trabalho, um interlocutor privilegiado.

A Zeferino Barreira – por ter-se feito absolutamente presente em momentos nos quais desacreditava na possibilidade de vir mesmo a iniciar este trabalho, e por auxiliar-me a reverter por completo esta descrença.

À FUNCAP – pelo subsídio financeiro indispensável à realização deste trabalho.

À Tia Neuza e à minha avó Helena – por representarem o imenso afeto aos meus ancestrais, e por responderem tão bem a ele.

A todos aqueles que, sendo meus companheiros, posso designar como amigos – cada um por razões inteiramente distintas e singulares.

A todos aqueles que, sendo ou não acadêmicos, dialogam comigo – por terem evidenciado a mim o quanto a reflexão e a irreflexão não se geram em pólos opostos, mas emergem de forma a serem sempre tão próximas uma da outra.

SUMÁRIO

RESUMO.....	05
ABSTRACT.....	06
INTRODUÇÃO.....	08
1. ARTICULAÇÕES ENTRE A ESTÉTICA, A ANALÍTICA E A DIALÉTICA TRANSCENDENTAIS.....	31
1.1. Aparência em sentido empírico e aparência em sentido transcendental.....	32
1.2. Representação de objetos: intuições e conceitos.....	42
1.3. Os conceitos vazios e as ilusões transcendentais.....	50
2. OS PARALOGISMOS DA RAZÃO PURA E A CRÍTICA À PSICOLOGIA RACIONAL.....	65
2.1. A Psicologia Racional e seus obscurantismos.....	67
2.2. A estrutura lógica dos Paralogismos e a ilusão da existência.....	74
2.3. As conseqüências da crítica à Psicologia Racional para a Estética e a Analítica Transcendentais.....	84
3. AS ANTINOMIAS DA RAZÃO PURA E A CRÍTICA À COSMOLOGIA RACIONAL.....	98
3.1. As Antinomias da Razão Pura e suas relações com o realismo e o idealismo transcendentais.....	101
3.2. A exibição do conflito da Razão Pura nas Antinomias.....	112
3.3. O regresso empírico como juiz das Antinomias.....	124
3.4. A ilusão cosmológica no interior do idealismo transcendental.. ..	131
4. O IDEAL DA RAZÃO PURA E A CRÍTICA À TEOLOGIA RACIONAL.....	141
4.1. Da 4ª Antinomia ao Ideal Transcendental.....	142
4.2. As provas da existência de Deus.....	147
4.3. A solução para a problemática da existência: a terceira Analogia da experiência.....	157
CONCLUSÃO.....	166
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	174

RESUMO

Este não pretende ser um trabalho meramente expositivo. Portanto, deseja-se que, a partir dele, algumas questões de importância capital para a compreensão da Filosofia Teórica de Kant sejam não somente erigidas, mas principalmente solucionadas. O ponto de partida inicial consiste no levantamento da seguinte indagação: “Exerceriam as intuições sensíveis o papel de juiz supremo na dissolução das ilusões transcendentais?”. Segundo a interpretação mais recorrente da “Crítica da Razão Pura” – como parece ser o caso das leituras de Cohen, Strawson, bem como de uma série de outras a serem identificadas – a resposta à questão anterior seria afirmativa. Tal concepção (conforme revelará este estudo) advogará que, em última instância, todas as questões da Metafísica tradicional (pré-kantiana) são denunciadas por Kant como ilegítimas precisamente porque não pode ser apresentado, na intuição sensível, um objeto que seja correspondente às idéias por ela construídas. Portanto, Kant não teria feito nada mais do que esboçar uma teoria da possibilidade da experiência (a Estética e a Analítica Transcendentais) e restringir todo o conhecimento humano a este domínio, de modo a postular que as questões metafísicas são ilegítimas por não se submeterem às exigências epistêmicas originais aí esboçadas. Este trabalho entende que a compreensão acima referida desta problemática é insuficiente, haja vista negligenciar o fato de que há, na “Crítica da Razão Pura”, não somente uma anunciação dogmática, mas uma justificação da tese de que todo o conhecimento humano é restrito à esfera da sensibilidade (solo da experiência possível). Esta justificação não é outra se não a crítica das ilusões transcendentais realizada pela Dialética Transcendental. Por meio dos Paralogismos da Razão Pura, das Antinomias da Razão Pura e do Ideal da Razão Pura, os silogismos realizados naturalmente pela razão serão revelados como as balizas para erigirem uma incoerência que diz respeito antes à não assunção dos propósitos iniciais da razão do que a uma inadequação às exigências da sensibilidade. Tais incoerências são as ilusões transcendentais da existência da alma, do mundo (totalidade dos fenômenos) e de Deus – os respectivos objetos da Psicologia, Cosmologia e Teologia Racionais. Tentaremos mostrar, por ocasião deste trabalho, que a ilusão de afirmar, mediante silogismos *a priori*, a existência destes objetos consiste primeiramente numa inadequação com os propósitos iniciais da razão pura (mesmo que esta venha a, posteriormente, configurar ilusoriamente tais existências) e, somente por conseqüência disto, também com as exigências expressas na Estética e na Analítica Transcendentais. Isto exige do empreendimento a ser realizado neste estudo, portanto, uma Crítica da Psicologia Racional, uma Crítica da Cosmologia Racional e uma Crítica da Teologia Racional. Deste modo, justificaríamos a tese de que todo conhecimento está reduzido à esfera da sensibilidade e esclareceríamos, assim, o porquê dessa ilusão ser considerada, por Kant, como transcendental, racional e, portanto, inevitável – esclarecimento este que a referida “interpretação recorrente” se abstém de realizar.

ABSTRACT

This study is not meant to be merely expository. Therefore, the aim is that some questions of capital importance for the understanding of Kant's Theoretic Philosophy not only be raised but also resolved, based on this study. The initial starting point consists of raising the following question: "Will sensitive intuition exercise the role of supreme judge in the dissolution of transcendental illusions"? According to the most reoccurring interpretation of the "Critique of Pure Reason," the answer to the aforementioned question will be affirmative, as seems to be the case in the interpretations of Cohen, Strawson, as well as a series of others to be identified. Such a concept (according to what will be revealed in the study), will advocate, in the end, that all the questions of traditional Metaphysics (pre-Kant) are denounced by Kant as illegitimate, precisely because they can not be presented in sensitive intuition, an object which corresponds to the ideas which it, itself has constructed. Hence, Kant would have done nothing more than outline a theory of the possibility of experience (Transcendental Aesthetic and Transcendental Analytic) and restrict all human knowledge to this domain, in a way which assumes that metaphysical questions are illegitimate, as they are not subject to the original epistemic demands, therein outlined. This study assumes that the understanding of this problem, mentioned above, is insufficient, in that it has neglected the fact that there is, in the "Critique of Pure Reason," not only a dogmatic announcement of, but also a justification of the thesis that all human knowledge is restricted to the sphere of sensibility (grounds of the possibility of experience). This justification is none other than the critique of transcendental illusions made by Transcendental Dialectic. Through the Paralogisms of Pure Reason, the Antinomies of Pure Reason and the Ideal of Pure Reason, the syllogism realized naturally by reason, will be revealed as the foundation for raising an incoherency regarding the non-assumption of the initial proposals of reason, rather than an inadequacy of the demands of sensibility. Such incoherencies are the transcendental illusions of the existence of the soul, the world (the totality of phenomenon) and of God – the respective objects of psychology, cosmology and Rational Theology. We will attempt to show, in this study, that the illusion of affirming the existence of these objects, in light of the syllogisms *a priori*, consists firstly, in an inadequacy with the initial proposals of pure reason (even if later this becomes an illusionary configuration of such existences) and only as a consequence of it; and also with the express demands of Transcendental Aesthetic and Transcendental Analytic. Hence, this requires a Critique of Rational Psychology, a Critique of Rational Cosmology and a Critique of Rational Theology for the realization of the task in this study. In this way we will justify the thesis that all knowledge is reduced to the sphere of sensibility and will thus clarify why this illusion is considered by Kant to be transcendental, rational and inevitable. This clarification is what the aforementioned "reoccurring interpretation" fails to do.

INTRODUÇÃO

- Interloquções contemporâneas com a Filosofia Crítica

A compreensão de que o conjunto de problemáticas trazidas pela Filosofia Crítica não é de modo algum limitado, em seu potencial de interlocução, àqueles que comungam de uma dada concepção de Filosofia – nomeada pejorativamente por alguns filósofos contemporâneos de “Filosofia da consciência” – parece ser antes um ponto de partida do que uma hipótese inicial a ser justificada. A atualidade da “Crítica” não é, neste sentido, obscurecida pelas sucessivas mudanças de paradigmas advindas por ocasião da “Reviravolta lingüística” e da “Reviravolta pragmática”. Isto implica dizer, em primeiro lugar, que há, ainda, a presença de uma certa atitude crítica no cenário filosófico da contemporaneidade – herança dos marcos mais significativos da “Crítica da Razão Pura” (1781), bem como da idéia crítica que posteriormente perpassou todo o sistema kantiano. Em segundo lugar, que o debate acerca das “questões kantianas” (Rajchman, 1987) não resultou dissolvido com a suposta superação do paradigma da consciência, e nem simplesmente submetido a uma tradução para os jogos de linguagens mais afins à Filosofia Analítica.

No intuito de explicitar a afirmação anterior que advoga pela atualidade da Crítica, será feita agora uma breve apresentação de alguns contextos filosóficos que, seja em função de uma certa retomada de uma atitude crítica, seja por ocasião da presença indispensável do diálogo com a Filosofia Crítica para sua própria consecução, mantém vivo o espírito crítico e contribui para redefinição de seu próprio campo filosófico. Neste momento inicial, o objetivo consistirá não em analisar ou problematizar a relevância e validade filosófica presente neste jogo de articulação e rompimento de laços entre perspectivas, mas simplesmente em apresentar alguns contextos filosóficos influenciados pela Filosofia Crítica, e com isso contestar a afirmação de que, superado o paradigma presente em uma “Filosofia da consciência”, as questões trazidas por Kant só fazem algum sentido caso sejam traduzidas para o jogo de linguagem da Filosofia Analítica. Aqui, portanto, nenhum problema, a rigor, está ainda posto. O objetivo desta apresentação inicial será simplesmente o de preparar o terreno para que, uma vez livre de galhos e pedregulhos que poderiam vir a impedir qualquer plano de uma construção futura, seja possível minimamente a sua

visualização geral para, a partir de então, esboçar a planta e prosseguir com a consecução do projeto até sua realização final. Deste modo, esta apresentação consistirá numa atitude inicial para flexibilizar os olhos a fim de torná-los aptos a ver aquilo que, devido a alguns mal-entendidos, poderá encontrar-se atualmente obnubilado.

Não é exagero afirmar que a estruturação de toda uma escola filosófica conhecida como Idealismo alemão teve como objetivo inicial dar uma resposta àquilo que julgaram insuficiente no pensamento de Kant. Fichte, logo nas primeiras páginas de sua “Doutrina da ciência” (1794), esboçou uma apresentação do que seria uma dimensão da consciência mais originária que o “eu penso” kantiano¹. Assim, o filósofo propôs um “Eu” que estaria identificado, em um primeiro momento, a uma atividade originária que tem o seu freio no ato em que é posto o “Não-eu”. Este último, enquanto condição para o freio da atividade, consiste também na condição para que a própria atividade seja alguma coisa diferente do nada, sendo, portanto, uma oposição que não reside absolutamente exterior ao “Eu”. Rejeitando algumas idéias de Fichte, em especial aquelas que estariam sob o signo de uma “mística do eu” (Oliveira, 2002, p. 169) e corroborariam com uma concepção idealista subjetiva, Schelling deslocou seu interesse filosófico no sentido da construção de uma Filosofia da Natureza. Neste sentido, foi criticado por Hegel, na medida em que postulou um suposto estado originário da natureza, no qual tudo quanto é modalidade de cisão que podemos pensar (corpo X espírito; sujeito X objeto; matéria X forma) estaria ausente. Suposto porta-voz da verdade do idealismo, Hegel irá criticar tanto as concepções filosóficas que não “conseguiram” transcender a pura mediação rumo ao Absoluto (como as de Kant e Fichte), como aquelas outras que não desenvolveram a gestação lógica do Absoluto, apresentando-o imediatamente como um tiro de espoleta sob a forma de intuição intelectual (como parece ser o caso de Descartes e Schelling). Restitui-se, aí, por ocasião

¹ A noção de que há um primado da síntese aparece na “Doutrina da Ciência” (1794) de Fichte através da noção de que “nenhuma antítese é possível sem uma síntese” (p.57) haja vista que os opostos “não seriam opostos se não tivessem sido opostos por uma ação do eu” (idem). Esta ação originária do “eu”, para Fichte, responderia de forma mais adequada à problemática exposta por Kant em sua filosofia teórica: “A célebre questão que Kant colocou no topo da *Crítica da Razão Pura*: como são possíveis juízos sintéticos *a priori*? – está agora respondida de maneira mais geral e satisfatória” (ibidem).

dos três filósofos idealistas, a validade de uma modalidade de pensamento vista por Kant como uma “lógica da ilusão”²: a dialética.

Se, portanto, o que leva o “Eu” de Fichte a ter uma significação no contexto das problemáticas filosóficas iniciais do Idealismo alemão é sua oposição em relação ao “eu penso” apresentado por Kant na “Analítica Transcendental”, a elaboração de uma Filosofia da Natureza por Schelling parece ter sentido na recusa de um “como se”³ do qual Kant se utiliza, na “Crítica da Faculdade de Julgar” (1790), para estabelecer a ponte entre o mundo fenomênico da causalidade natural e o mundo supra-sensível da liberdade. Não parece haver, todavia, maior opositor de Kant do que Hegel. Por este mesmo motivo, não há como compreender o cerne da Filosofia hegeliana caso resulte obscura a essencialidade do embate travado com Kant naquilo que diz respeito à sua concepção acerca dos limites da razão e, conseqüentemente, do conhecimento. Contra Kant, Hegel argumenta:

(...) se o exame do conhecer – aqui representado como um meio – faz-nos conhecer a lei da refração de seus raios, de nada ainda nos serviria descontar a refração no resultado. Com efeito, o conhecer não é o desvio do raio: é o próprio raio, através do qual a verdade nos toca. Ao subtraí-lo, só nos restaria a pura direção, ou o lugar vazio (Hegel, 1992, p.64).

Um outro contexto no qual se faz importante explicitar a articulação travada com a filosofia de Kant é a Filosofia Analítica. A circunstância em que isto pode ser visualizado de forma mais explícita consiste na recusa, por parte do Empirismo lógico do “Círculo de Viena”, da noção de “juízos sintéticos *a priori*”, cuja importância para a “Crítica” será explicitada nos capítulos posteriores. Uma vez que Frege, em oposição à concepção kantiana acerca do fundamento epistemológico da Matemática, procurou demonstrar que toda proposição aritmética era redutível a uma proposição lógica, Russell e os pensadores

² Na “Crítica da razão Pura”, Kant irá dividir sua Lógica Transcendental em “Analítica Transcendental” e “Dialética Transcendental”. Ao passo em que à primeira era incumbida a tarefa de expor as leis gerais do entendimento, na medida em que configuravam a experiência em geral como o campo sob o qual pode-se erigir um conhecimento, esta era por ele denominada de “lógica da verdade”. Em oposição à primeira, a Dialética Transcendental ocupar-se-ia com a exposição transcendental do funcionamento da razão pura, na circunstância em que esta, transgredindo os limites de uma experiência possível, produz ilusões transcendentais com um suposto estatuto de conhecimento. Neste sentido, é chamada de “lógica da ilusão”.

³ Este “como se” será utilizado por Kant para dar conta de algumas passagens necessárias à Filosofia da Natureza que não cabem na descrição mecânica do entendimento discursivo da primeira crítica. Noções indispensáveis, por exemplo, à Biologia (como teleologia, organismo, vida) são vistas, a partir deste “como se”, enquanto “regulativas”, em oposição aos princípios “constitutivos” da experiência apresentados na “Crítica da Razão Pura”.

do “Círculo de Viena” rapidamente se incumbiram da tarefa de procurar demonstrar que juízos matemáticos não eram sintéticos *a priori*, conforme pensava Kant, mas eram, sim, analíticos *a priori*.

No que diz respeito a estas questões, ainda mais recentemente Kripke procurou refutar a tese kantiana de que todos os juízos necessários são *a priori*, o que é o mesmo, segundo o filósofo, que afirmar que nada de necessário é conhecido através da experiência. Ao contrário de Kant, Kripke procurou demonstrar que existem juízos necessários que são *a posteriori*, ou seja, que são conhecidos por ocasião da experiência. Para isto, retomou, à luz dos referenciais trazidos pela “Reviravolta lingüística”, as teorias dos “mundos possíveis”, já postas no cenário filosófico por Leibniz. Disto seguiu-se a denúncia de que Kant havia estabelecido uma confusão entre lógica e epistemologia, expressa em sua obra através da indistinção entre uma noção epistêmica de *a priori* e uma noção ontológica. Sob este prisma, portanto, se faz possível perceber um estreitamento de laços entre Kant e a Filosofia Analítica. Isto é enfaticamente considerado por Loparic (2002), na circunstância em que afirma que “Kant é o verdadeiro precursor, senão o fundador, da filosofia analítica moderna” (p.XXV).

A mola propulsora para a organização do “Círculo de Viena” foi, todavia, o “Tractatus” (1921) de Wittgenstein. Tomando como referência o atomismo lógico proposto nesta obra, estes filósofos procuravam, em juízos observacionais extraídos da experiência, encontrar, por meio de descrições definidas, termos singulares – supostos correspondentes dos “objetos” mencionados no “Tractatus”. Todavia, Wittgenstein, muito embora ainda mantenha nesta obra uma postura correspondencialista da verdade e representacionista da linguagem, não reconhecia suas idéias num referencialismo que identificava objetos da experiência ao seu conceito de “objetos” como unidade de estados de coisas. Ao contrário, seu objetivo no “Tractatus” parece não ser primordialmente positivo, mas sim negativo. Dizendo de outro modo, parecia lhe ser de maior importância estabelecer a demarcação dos limites da linguagem, a partir da idéia de “figuração”, do que realizar o ato positivo de identificar, na experiência, como essas figurações ocorrem. Muito embora demarcar os limites da linguagem não seja um ato epistêmico para Wittgenstein, posto que isto não pressupõe a existência de um sujeito do conhecimento, não há como não identificar uma

semelhança com o projeto kantiano de estabelecer um limite para o uso da razão com vistas a um conhecimento. Isto o reconhece Santos (2001):

Assim delineadas as feições modernas da tradição crítica, não é difícil reconhecê-las no projeto filosófico que anima o *Tractatus* (...). O que há de se submeter ao inquérito crítico é o próprio conceito tradicional de filosofia como uma espécie particular de conhecimento representativo (p.15).

A conclusão de Wittgenstein pelo silêncio da Filosofia em relação às questões que realmente importam – silêncio não por imposição arbitrária, mas silêncio porque para este fim uma fala é impossível – certamente não é distante, à primeira vista, do corte estabelecido pela “Crítica da Razão Pura” à atuação da razão no plano teórico e seu redirecionamento no plano moral. A distância entre estas concepções, atribuída por alguns, poderá resultar da concepção de que o limite estabelecido por Kant não é inteiramente justificado por vias teóricas – o que se mostrará falso – ou, o que é mais grave, poderá estar em função da idéia de que a “Reviravolta lingüística” realizou um terremoto na geografia das questões filosóficas de modo que nenhum edifício a ser reerguido mantém relações com aqueles outrora postos abaixo.

Por caracterizações distintas daquelas que fizeram de Wittgenstein um filósofo portador de uma “atitude crítica”, pode-se considerar Foucault como sendo um pensador que também aderiu ao espírito crítico. Neste momento, portanto, dar-se-á continuidade a esta apresentação a partir da explicitação do pensamento de alguns filósofos que desenvolveram suas perspectivas em função do veto estabelecido por Kant à Psicologia Racional e à Antropologia Filosófica (já que toda Antropologia, para o Kant pós-crítico, teria que ser empírica). Por ocasião disto, entende-se que a significação das noções por eles apresentadas possui uma filiação direta com a Filosofia Crítica.

Por ocasião de um comentário sobre o texto “O que é esclarecimento?”, Foucault “colocou-se na trilha aberta por Kant, na medida em que este, ao lado da recusa da analítica da verdade, teria fundado uma outra perspectiva crítica, a da ontologia do presente” (Terra, 2003, p.161). No percurso desta trilha o pensador francês já havia se colocado, há duas décadas, quando se dedicou à tradução da “Antropologia de um ponto de vista pragmático” (1979) de Kant e, conseqüentemente, aos estudos antropológicos do filósofo. Recusando as

Antropologias que supunham um acesso privilegiado, essencial e quase místico do homem àquilo em que supostamente consistiria sua natureza, Foucault estabelece a noção de uma ponte entre as ilusões transcendentais e a ilusão antropológica.

(...) é preciso recusar todas as “antropologias filosóficas” que se dão como acesso natural ao fundamental (...). Aqui e lá intervém uma “ilusão” que é própria à filosofia ocidental desde Kant. Ela equilibra, em sua forma antropológica, a ilusão transcendental que encobria a metafísica pré-kantiana. Por simetria e referindo-se a ela como um fio condutor é que se pode compreender em que consiste essa ilusão antropológica (Foucault apud Terra, 2003, p.173).

Indo de encontro a algumas noções apresentadas por Kant na “Estética Transcendental”, Bergson irá apresentar, em seu “Ensaio sobre os dados imediatos da consciência” (1889), uma concepção distinta acerca de tempo. Defenderá aí a noção de “duração”, na qual o próprio tempo não dependeria de uma atividade sintetizante exterior⁴ para realizar a unidade do sentido interno. Assim, o filósofo irá propor uma noção de tempo a partir da experiência da intensidade, na qual “uma multiplicidade se unifica internamente” (Morato, 2005, p. 73), como “um conjunto de momentos interiores uns aos outros” (idem). Deste modo, esse “esforço superior de intuição” (Bergson, 1991, p.797) que Bergson propõe só é compreendido em função da recusa ao modo como ele interpretou a exposição kantiana das formas *a priori* da sensibilidade, a saber, sob o signo da espacialização do tempo.

O erro de Kant foi tomar o tempo como meio homogêneo. Ele parece não ter notado que a duração real se compõe de momentos interiores uns aos outros, e que quando ele reveste a forma de um todo homogêneo, é porque ela se expressa em espaço (Bergson, 1991, p.151).

Algumas das noções desenvolvidas por Bergson foram de fundamental importância para o desenvolvimento de determinadas linhas teóricas da Psicologia. Em especial, sua contribuição (bem como algumas críticas que decorreram por ocasião da construção da fenomenologia de Merleau-Ponty) serve de suporte às Psicologias Humanistas para a realização do vínculo filosófico tão almejado pelas mesmas. Algumas noções como

⁴ Esta síntese exterior à intuição será tematizada na circunstância em que a relação entre a Estética e a Analítica Transcendentais for problematizada.

“interioridade”, “verdadeira experiência” ou mesmo algumas outras formas de intuições pré-reflexivas sugeridas compõem o arcabouço conceitual de algumas dessas teorias psicológicas de cunho humanista ou fenomenológico-existencial, que parecem ter seu vínculo filosófico fundado, em grande parte, numa confusão entre categorias filosóficas e categorias psicológicas. Neste sentido, a Psicologia tomava um rumo que muito se assemelhava àquele por qual seguiu durante vários séculos a metafísica pré-kantiana.

Por ocasião disto, Politzer – feroz opositor de Bergson – escreveu, em 1929, a sua “Crítica dos Fundamentos da Psicologia”. Sua crítica à noção de “vida interior” atacou diretamente algumas posturas psicológicas filiadas ao introspeccionismo e à Psicanálise, uma vez que estas, ao cederem às exigências de uma “psicologia abstrata”, acabaram caindo em ilusões semelhantes àsquelas denunciadas por Kant nos “Paralogismos da Razão Pura”. No que diz respeito à Psicanálise, “a reflexão é a de distinguir, na obra de Freud, o joio do trigo, o que pertence ao universo morto da metapsicologia ou da *psychologia rationalis* e o que pertence ao futuro da Razão Crítica” (Prado, 1991, p.12). A confusão entre empírico e transcendental havia sido introduzida sub-repticiamente na Psicanálise, o que implica dizer que suas hipóteses metapsicológicas eram, ao mesmo tempo, a estrutura teórica que organizava os dados para o teste empírico e o próprio objeto a ser avaliado no teste. Desse modo, obtinham sempre um parecer favorável aos fins internos da consecução da própria teoria psicanalítica. Somente uma “atitude crítica” identificaria que aí parecia estar ocorrendo uma confusão que, sob pressupostos realistas pré-kantianos, supunha a possibilidade de um conhecimento acerca de algo tido como fático e real que, na verdade, não passava da condição de possibilidade para um teste empírico. Deste modo, Politzer afirma que “só a *exigência realista* transforma fatos em provas do inconsciente” (1929, p.139) e que, portanto, a morte da metapsicologia demandaria a negação da própria noção de inconsciente, já que “negando o inconsciente, só renunciamos à exigência absurda que pede ao objeto de uma ciência ser, também, o construtor dessa ciência” (1929, p.159).

Críticas semelhantes a um certo discurso psicológico pautado na noção de “eu” como interioridade-objeto aparece na segunda fase dos escritos de Wittgenstein, quando este se dedica à Filosofia da Psicologia. Em suas “Observações sobre a Filosofia da Psicologia”, ele irá esclarecer a “assimetria epistemológica entre as atribuições feitas a partir da primeira pessoa e as feitas a partir da terceira pessoa” (Carl, 2002, p.140). Com

isso, dirá que a característica desses ditos “estados mentais” consiste precisamente no fato de que não são acessíveis em termos observacionais, e que, conseqüentemente, nenhum dito pode se opor a uma descrição introspectiva. A isso, Davidson chamou “autoridade na primeira pessoa” (Carl, 2002, p.140). Todas essas questões relativas à crítica da Psicologia serão posteriormente problematizadas no que diz respeito à sua filiação kantiana, e no que concerne aos objetivos deste trabalho.

Se esta herança kantiana nos aparece implícita em algumas circunstâncias – e há que se fazer um certo esforço para apontar onde reside a interlocução kantiana presente, porém subentendida – no caso de Habermas e Apel ela aparecerá sem nenhuma hesitação. Não será objeto de nossa apresentação as sutilezas que marcam as distinções entre a inflação apeliana do transcendental e a deflação habermasiana do mesmo. O que vale salientar é que, sob o signo da “Reviravolta lingüística”, ambos retomam a esfera transcendental na configuração do campo da linguagem. Deste modo, fazem a aliança entre o pragmatismo e a Filosofia Crítica. Partem, inicialmente de duas teses defendidas por Wittgenstein nas “Investigações Filosóficas” (1953), a saber, primeiro que a linguagem não tem uma função eminentemente representativa, mas que ela é um ato que realiza algo no mundo; segundo que todo o uso da linguagem repousa sobre regras que são necessariamente públicas. Com isso, pretendem fundar uma ética do discurso através da idéia de que há procedimentos formais que subsidiam todo e qualquer ato lingüístico.

A exigência ética pela universalidade, legado kantiano de suas obras sobre Filosofia moral e Filosofia da história, fará com que estes introduzam no pragmatismo de Wittgenstein a idéia – jamais defendida pelo próprio filósofo austríaco – de que todo ato discursivo levanta uma pretensão de validade.

Em todo ato de fala se diz, ao mesmo tempo, “eu” enquanto se identifica um conteúdo de sentido como próprio, e se refere aos “outros”, enquanto se afirma o conteúdo de sentido como uma proposição verdadeira (em face das possíveis objeções aos outros). Daí também que a auto-referência do sujeito pensante se realiza unicamente em atitude performativa, i.é., só mediante a virtual referência aos outros, produzida pelo papel comunicativo de um jogo lingüístico, é possível uma auto-referência e identificação reflexiva do sujeito (Herrero, 1991, p.54).

Para defender esta noção (que não encontra eco algum nas “Investigações Filosóficas”), Habermas e Apel resgatam a noção kantiana do transcendental enquanto “condições de possibilidade” para um proferimento lingüístico.

Após o deflacionamento pragmático da conceitualidade kantiana, “análise transcendental” significa a busca de condições supostas universais, mas apenas de *facto* inevitáveis, que devem ser preenchidas para que determinadas práticas ou operações fundamentais venham a ocorrer (Habermas, 2004, p.18).⁵

Portanto, por um procedimento reflexivo, a própria linguagem chega às condições das quais ela não pode prescindir pragmaticamente, estas sempre referentes às pretensões de validade que podem e devem ser acareadas publicamente. A partir dessas condições, crê-se possível a sedimentação de um terreno propício à construção de uma ética que não se utilize de elementos coercitivos, mas sim puramente discursivos e argumentativos. Ainda que sejam considerados filósofos pragmáticos, o que realizam não parece ser teorias pragmáticas da linguagem, mas sim teorias (não-pragmáticas, mas transcendentais) da pragmática da linguagem⁶.

Muito embora se tenha referido diversas vezes na apresentação anterior a uma “atitude crítica”, não houve uma caracterização pormenorizada do significado deste termo. De início, quis-se apresentar a idéia de que a Filosofia Crítica não se encontra atada sob o signo de “Filosofia da consciência”, mas sim que a repercussão das idéias kantianas pode ser encontrada em contextos filosóficos tão distintos entre si, que resultaria numa atitude forçosa e filosoficamente infértil restringir seus questionamentos a uma esfera pré-lingüística.

⁵ Vale salientar que essa concepção não é comungada por Apel. Ao contrário de Habermas, este pensa que, com a “Reviravolta lingüística”, tornou-se possível estender o conceito kantiano de “transcendental” para a prática lingüística, preservando a mesma força e aprioricidade que este possuía na “Crítica da Razão Pura”, com o diferencial de que agora teria uma aplicação pública. Esta ocorreria de modo a tornar viável, por um procedimento reflexivo, chegar às condições intranscendíveis de todo e qualquer discurso humano, uma vez que se encontra numa esfera infalível do conhecimento.

⁶ Isto quer dizer que esses autores não podem considerar a própria teoria por eles elaborada como pragmática, posto que esta tematiza as condições necessárias para qualquer proferimento lingüístico. Os proferimentos lingüísticos, enquanto objetos de uma pragmática da linguagem, são analisados em função de teorias que não são, portanto, elas mesmas pragmáticas, já que lidam com condições universais e transcendentais não detectáveis por uma teoria (em si mesma) pragmática da linguagem, como, por exemplo, aquela formulada por Wittgenstein nas “Investigações Filosóficas”.

Mas seria possível, em relação a isto, objetar alegando que a definição de um conceito deve preceder aquilo que a ele se refere. Um opositor de tal natureza identificaria-se com o opositor suposto por Wittgenstein, em suas “Investigações Filosóficas”, quando este começa a falar de “jogos de linguagem” sem estabelecer previamente uma definição homogênea do conceito. Suas palavras são expressas pelo filósofo do seguinte modo: “Você fala de todas as espécies de jogos de linguagem possíveis, mas em nenhum momento disse o que é o essencial do jogo de linguagem e, portanto, da própria linguagem”. (Wittgenstein, 1953, p.38). A resposta de Wittgenstein será dada do seguinte modo: “(...) se você os contempla, não verá na verdade algo comum a *todos*, mas verá semelhanças, parentescos, e até toda uma série deles” (idem).

Se, todavia, à apresentação do conceito não se seguiu uma definição, isto está comprometido com a própria função desta apresentação inicial com vistas à realização deste trabalho. Conforme referido no segundo parágrafo, o objetivo da exposição consiste em deixar o terreno nas condições propícias para que o planejamento de uma construção pudesse se suceder. Arrancar os galhos e pedregulhos parece não significar outra coisa que não o seguinte: prosseguir com a simples apresentação de contextos filosóficos que foram, de fato, influenciados por Kant, sem que isto pressuponha uma investigação prévia da validade dessa herança. Nas palavras de Wittgenstein, advertiríamos o leitor: “Não pense, mas veja!” (Wittgenstein, 1953, p.38).

O que se vê é, pois, uma “semelhança de família” entre os parentescos kantianos. Isto é dado pela simples visão ampla dos questionamentos contemporâneos, o parece justificar a primeira afirmação deste trabalho, a saber, que a irreduzibilidade da Filosofia Crítica a uma “Filosofia da consciência” não é uma hipótese a ser justificada, posto que resulta da simples visão da presença desses questionamentos.

Se, para que fosse possível colocar o problema sobre o qual este trabalho se debruça, não houvesse necessidade alguma de retirar obstáculos do terreno, isto certamente não seria feito. Assim, se, para Wittgenstein, podemos nos encontrar “cegos pelo ideal” (p. 52), de modo a não percebermos a amplidão dos vários usos de nossa linguagem, uma cegueira prévia poderá impedir, neste trabalho, a visualização da amplitude do terreno em que se situa a Filosofia Crítica – e em que se insere o questionamento que logo mais será proposto. Uma vez cerceado este campo óptico, ou se faria impossível erigir uma

problemática que não simplesmente repetisse, com novas palavras, leituras exegéticas da “Crítica da Razão Pura”, ou esta problemática receberia uma resposta imediata após sua apresentação. A fim de evitar estas duas situações que poderiam inviabilizar a consecução deste trabalho, adotou-se, como artifício metodológico para evitar um juízo prévio (positivo ou negativo) sobre a problemática a ser levantada, algumas noções apresentadas por Wittgenstein nas “Investigações Filosóficas”. Com isto, de modo algum se chega às mesmas conseqüências filosóficas por ele atingidas. O que é feito neste momento é uma suspensão momentânea do juízo acerca da validade, que unicamente pode permitir o surgimento da questão que será levantada como problema a ser trabalhado. Uma vez efetuada, pode-se dar prosseguimento à apresentação do problema e sua posterior análise crítica que, certamente, deverá ir muito além do que uma simples visão panorâmica de algumas filiações kantianas na contemporaneidade.

- A formulação do problema

Após a apresentação realizada acima, faz-se necessário expor a formulação do problema em função do qual este trabalho encontra-se implicado. Para isto, é imprescindível que se explicita sob que ótica este estudo visualiza a Filosofia Crítica e sob que óptica, portanto, a problemática da qual partiremos pode ganhar voz no interior da “Crítica da Razão Pura”.

À apresentação sucinta de fragmentos das filiações kantianas na contemporaneidade opor-se-á aquilo que Lebrun concebe como a apreensão, realizada pela “Crítica”,⁷ da história da Filosofia. Esta seria a “história filosofante da filosofia” (Lebrun, 1970, p.25), momento em que é apagada “a fronteira tradicional entre o histórico e o filosófico” (idem). Isto quer dizer que a leitura feita por Kant da Filosofia a ele precedente não era realizada com o intuito de compreender melhor uma problemática X, e com isso obter um conhecimento mais essencial da realidade que lhe permitisse julgar as afirmações opostas às suas teses (existentes no baú da história da Filosofia) como desprovidas de racionalidade.

⁷ G. Lebrun, em “Kant e o fim da Metafísica” (1970), utiliza diversas vezes o termo “Crítica”. Isso ocorre para referir-se à “Crítica da Razão Pura” ou, ainda, para referir-se à concepção crítica de Kant, que incluiria suas três obras críticas. Neste trabalho, como a idéia crítica será objeto de interesse somente na medida em que se referir à “Crítica da Razão Pura”, utilizaremos unicamente o termo “Crítica” para designar tanto a atitude kantiana quanto a sua primeira crítica.

Isto seria supor que não há vínculo necessário, mas apenas circunstancial, entre a apresentação de diferentes idéias na arena filosófica, com suas mútuas acusações de erro, e a natureza da própria razão. Neste contexto pré-crítico, a tarefa do filósofo seria unicamente “opor às suas razões objeções que suporiam que se conheça ‘melhor do que a parte adversária a essência daquilo que está em questão’” (Lebrun, 1970, p.92).

Há aí três pressuposições que serão objetos de uma crítica. Primeiro, a idéia de que é na parte adversária, e unicamente nela, onde o erro encontra sua residência. Segundo, que é possível um conhecimento “mais essencial” da realidade. E terceiro, o que parece ser ainda mais grave, que não há, na própria razão humana, uma explicação que dê conta da natureza da oposição com a qual as idéias filosóficas são apresentadas sob a forma de embate. Isto parece, na verdade, ser o pressuposto mais fundamental, posto exclui do plano racional a argumentação adversária pelo fato de conceber que a razão é um instrumento sob o uso do qual se chega unicamente à verdade.

Neste sentido, a “Crítica” procede a partir de um “não-saber” (Lebrun, 1970), denominado por Kant de “método cético”; e, ao “pôr-se no lugar de uma razão que lhe seja estranha” (Mènard, 1996, p.138), fará com que os pólos de alteridade de um discurso emerjam sob a forma de oposição, sem estabelecer uma censura prévia. Contudo, antes de explicitarmos os pormenores da significação deste “não-saber” que orienta previamente a Crítica, faz-se necessário chamar atenção ao fato de que esta atitude inicial parece estar em função da atribuição de um diagnóstico que tem por objeto a própria razão.

Será precisamente a denúncia da Crítica de que “não se consideraram jamais os desacordos dos metafísicos como o sintoma de uma doença da razão” (Lebrun, 1970, p.25) o que levará Kant ao diagnóstico de uma “doença congênita à razão” (p.26), que unicamente pode esclarecer a olhos sãos a permanência de tanto descordo, ao invés de uma unidade de entendimento entre os filósofos tal como ocorre, por exemplo, entre os matemáticos. Com isto, esses desacordos não serão mais vistos como uma ausência de capacidade do adversário em atingir um conhecimento mais essencial da realidade. Ao contrário, daí percebe-se que há um fundamento racional para determinadas inferências da razão que podem conduzir ao erro.

Kant substitui o conceito tradicional de *erro* (o erro como produto, no espírito, de um determinismo externo) pelo de *falsos problemas* e de

ilusões internas. Estas ilusões são inevitáveis e até tidas como resultantes da natureza da própria razão (Deleuze, 1963, p.32).

Em verdade, seria de maior clareza afirmar que Kant introduziu uma diferença entre erro e ilusão. Ao passo em que o conceito de erro está relacionado a algo que poderia ser passível de correção, e, portanto, como algo que somente é falso de modo contingente, a noção de “ilusão transcendental”, introduzida por Kant na *Dialética Transcendental*, faz alusão a um modo de inferência que a razão efetua espontaneamente e segundo sua própria natureza, produzindo aí juízos sobre algo que cabe à Crítica conferir ou não o título de objeto.

Trata-se de sofisticções, não dos homens, mas da própria razão pura, das quais nem o mais sábio entre eles poderá libertar-se. Poderá talvez, em verdade, após muito esforço evitar o erro, mas jamais desvencilhar-se inteiramente da ilusão que incessantemente o importuna e escarnece (Crp, B. 397).

Há, portanto, aqui, uma clara distinção entre erro e ilusão. “Erro” identificar-se-á aqui a um juízo prévio, no caso, àquele realizado pela metafísica que não investigou as próprias possibilidades de seus julgamentos e que não se tornou juiz de suas próprias razões. A falta cometida pela metafísica (“erro”) terá sede, todavia, não em uma suposta insuficiência de conhecimento em relação à realidade, mas antes, em sua pretensão de verdade em geral, “não porque ela confunde o verdadeiro, mas porque espontaneamente julga possuí-lo”. (Lebrun, p.62). É, então, por não levar em conta uma possível ignorância, ou um coeficiente de indeterminação de meu conhecimento, que a metafísica, em momentos nos quais poderia abster-se de qualquer ação, realiza positivamente um juízo sobre a natureza das coisas. E é nesta circunstância em que ela é conduzida, através da ilusão, ao erro.

Ora, mas aqui surge a necessidade de um esclarecimento: que cabe à Crítica realizar ante o fato de que a razão produz, por sua própria natureza, ilusões que tem a aparência de um conhecimento verdadeiro? Não é objetivo deste trabalho dar uma resposta que poderia, simplesmente, ser extraída diretamente da citação anterior de Kant, a saber, afirmar que a tarefa da Crítica é evitar o erro. Se a questão fosse posta somente nesses termos, e supuséssemos que “evitar o erro” implicaria produzir um saber positivo que possa excogitar

o erro, estaríamos retrocedendo a uma postura pré-crítica na qual o erro do adversário é combatido com um saber mais essencial que eu possuo. É, portanto, no sentido de não retroceder ao modelo pré-crítico – no interior do qual são dirigidas acusações somente a uma alteridade – que Kant irá adotar, a fim de deixar que a própria Metafísica fale por si mesma, o “método cético”:

Esse método de assistir ou, antes, de provocar um conflito de asserções – não para finalmente decidir em benefício de uma ou de outra parte, mas para investigar se o objeto dele não consiste porventura numa simples ilusão, da qual cada um corre inutilmente atrás e com respeito à qual não poderia ganhar nada, mesmo que não se oferecesse absolutamente nenhuma resistência – pode ser denominado de método cético. (Crp, B. 451).

Portanto, abstendo-se desta ação positiva que conduziria da ilusão ao erro e configurando o campo no qual a genealogia da metafísica é reconstruída em um duelo dirigido por um juiz que nada sabe sobre ambas as partes, a Crítica instaura o método cético para que emergjam, sob a forma de Antinomias, os dogmatismos da metafísica. Se há um juiz, isto ocorre porque o modo como estruturalmente a ilusão transcendental cosmológica (Antinomias) é produzida consiste em duas afirmações (tese e antíteses) que entendem a relação que mantêm como uma oposição analítica, ou seja, como resultando em contradição a afirmação mútua de ambas. Interessa, nesta circunstância, unicamente a função do juiz em relação ao jogo das idéias cosmológicas, ficando a apresentação do modo como ambas as proposições são naturalmente produzidas incumbida de ser realizada no capítulo 3. O que nos é de valia neste momento é compreender que, assim como o silêncio do analista (semblante do não-saber) faz emergir as determinações inconscientes da fala de seu analisando, o silêncio da Crítica irá permitir a reconstrução do discurso da metafísica sob a forma das “Antinomias da Razão Pura”. Isto ocorre não porque algo foi dito para impulsionar tal discurso, mas porque o simples silêncio (nada saber e nada dizer) desencadeia naturalmente as inferências dialéticas que a razão realiza. Neste sentido, o que pretende a Dialética Transcendental é a “submissão do pretense perito a teste por aquele que não possui o saber da coisa” (Lebrun, 1970, p.66), o que fará dela “a única disciplina capaz de detectar o falso saber *no interior do não-saber*” (idem). Portanto, ao contrário daquilo que paradoxalmente une, pelo menos neste aspecto, a concepção platônica-

hegeliana à concepção empirista de Locke, na Filosofia Crítica ocorre que “o não-saber não é a noite onde se perde o olhar, mas o abismo que domina a razão em pleno meio-dia” (Lebrun, p.48).

Na “Dialética Transcendental”, Kant irá alegar uso do método cético somente na circunstância em que estiver em jogo a dissolução da ilusão transcendental construída pelo discurso da Cosmologia Racional. Esta, todavia, não é a única modalidade de inferência dialética da razão e, portanto, não é a única ilusão transcendental a ser produzida. Neste momento, será solicitado ao leitor que por ilusão transcendental ele entenda, de início, o que foi aqui brevemente explicitado como “Antinomias da Razão Pura”⁸. Existem, todavia, ainda duas outras formas de realizar inferências dialéticas, a saber, através dos “Paralogismos da Razão Pura” e do “Ideal da Razão Pura”. Se a ilusão transcendental correspondente às Antinomias consiste na “totalidade do mundo”, as ilusões subseqüentes são, respectivamente, a “alma humana” e “Deus”. Por ora, abstrair-se-á a explicitação do modo como tais ilusões são produzidas segundo as inferências da razão.

Como se sabe, tornou-se senso comum filosófico a afirmação de que estas noções não podem, para Kant, ser conhecidas no plano teórico, mas são de uma função essencial no domínio prático. Por esse motivo, muito pouco se disse teoricamente acerca das mesmas e excessivamente foi dito sobre elas no plano da Filosofia prática. Contudo, pode ser feita aí uma questão, cuja resposta, muito embora pareça evidente a princípio, preparará o terreno para a colocação do problema fundamental. Seria esta a seguinte: por qual razão essas noções não podem ser conhecidas teoricamente?

Esta simples pergunta pode ser responsável pela explicitação de uma série de interpretações possíveis acerca da “Crítica”, e o que parece ser resposta consensual poderá ceder lugar a uma série de divergências caso a resposta seja dada com um maior aprofundamento. “Ora, isto ocorre porque estas idéias não são objetos da experiência”. Esta resposta parece ser tautológica, ou seja, nada acrescentar à explicitação da questão, haja vista que a definição que Kant dá acerca das idéias, enquanto ilusões transcendentais, inclui o fato de elas não serem dadas na experiência. Além do mais, de que serviria toda uma

⁸ Tanto Lebrun (1970) quanto Mênard (1996) evidenciam que há, na “Crítica da Razão Pura”, um privilégio da idéia de mundo sobre as demais. Neste sentido, a problemática geral advinda por ocasião da formação das ilusões transcendentais adota, em muitas circunstâncias, o modelo da ilusão cosmológica. Muito embora este privilégio seja reconhecido, o trabalho em questão tomará igualmente por objeto de investigação a formação das duas outras ilusões transcendentais: a alma humana e Deus.

“Crítica” que investigasse as condições de possibilidade de todo e qualquer conhecimento por meio de uma investigação dos limites da razão, se, ao fim e a cabo, a explicitação última não iria além de um decreto empirista já dado por outros filósofos?

Contudo, esta resposta parece ser inevitável. No intuito, todavia, de torná-la um problema a partir do qual a questão fundamental, tão referida desde o início desta exposição, possa vir à tona, convém estabelecer uma distinção entre o aspecto positivo e o aspecto essencial da “Crítica”. Esta distinção, feita por Lebrun (1970), consistirá na linha diretriz a partir da qual a questão proposta emergirá; e, espera-se, justificada no que diz respeito à pertinência para o estabelecimento de interlocuções fundamentais com as outras problemáticas “kantianas” trabalhadas na contemporaneidade.

Pode-se medir então o quanto a *Theorie der Erfahrung* de Cohen falseia a perspectiva da *Crítica*: restringir o essencial desta à Dedução e ao Sistema dos Princípios é fazer da ciência dos limites um instrumento a serviço do princípio da possibilidade da experiência; é, portanto confundir, na *Crítica*, o *positivo* com o *essencial*, como se a delimitação da fronteira do não-saber não passasse de um corolário da fundação das ciências. Kant, vê-se, não é desta opinião (Lebrun, 1970, p.21-22).

Lebrun irá fazer, aí, uma crítica a Cohen e a todos que advogaram por uma interpretação demasiadamente “epistemologista” da Crítica. Estes, ao procurarem ver na obra tão somente uma legitimação das ciências empíricas, conceberiam a Crítica como sendo a precursora dos positivismos⁹. Aos olhos de intérpretes como Cohen, a resposta à questão inicialmente feita não careceria de problema algum. Todavia, esta resposta, segundo a perspectiva de Lebrun, consistiria num retrocesso às teses empiristas e, portanto, pré-críticas em relação à identificação de quem é, de fato, o juiz no que diz respeito à validação do conhecimento. Se a simples imposição da experiência fosse suficiente para invalidar tais noções, Kant teria não mais que aceitado, sem objeções fundamentais, uma série de teses de Hume. Ao contrário, sabe-se que Kant quis utilizá-las unicamente para evidenciar o momento em que um discurso cético-empirista atinge o seu auge e é, portanto,

⁹ Aos olhos de Lebrun (1970), a interpretação de Cohen presente em sua “*Theorie der Erfahrung*” seria o semblante de tal concepção. Segundo esta, “a Crítica inauguraria os ‘positivismos’, restringindo a reflexão filosófica às condições de possibilidade das ciências e, no mesmo movimento, suprimindo, com a psicologia, a teologia e a cosmologia racionais, ‘a metafísica’”.

mais coerente com suas próprias pretensões – e, por esse exato motivo, não pode sustentar sua própria verdade.

Todavia, convém aqui advertir para um detalhe: “do conceito humano de experiência à concepção kantiana de fenômeno há com efeito um verdadeiro salto”. (Mènard, 1996, p.30). Isto implica dizer que o conceito kantiano de fenômeno não é identificável unicamente a “algo que nos seja dado pelos sentidos”, mas exige outras relações. Nunca será um pleonasma afirmar que, em Hume, a experiência é inteiramente empírica e *a posteriori*, ao passo que, em Kant, o próprio conceito crítico de “experiência” é sempre de “experiência possível”, pois já implica a assunção de que há certas relações que organizam *a priori* a matéria de nosso conhecimento. Na “Estética Transcendental”, Kant irá expor a condição mais imediata da apreensão (que, no caso consiste simplesmente numa afecção) da experiência sob a forma de objeto. Denominará esta de intuição e dirá que, em nós, todas as intuições são sensíveis, o que equivale a dizer que todo objeto do conhecimento foi uma vez dado à nossa sensibilidade.

Todo pensamento, contudo, quer diretamente (*directe*), quer por rodeios (*indirecte*), através de certas características, finalmente tem de referir-se a intuições, por conseguinte em nós a sensibilidade, pois de outro modo nenhum outro objeto pode ser-nos dado (Crp, B. 33).

Retornemos à questão acerca do motivo pelo qual idéias como “mundo”, “alma” e “Deus” não podem ser objetos do conhecimento. A afirmação de Kant mencionada acima, bem como inúmeras outras que podem ser extraídas da “Crítica da Razão Pura”, parece nos levar a crer que essas idéias não são objetos do conhecimento **porque** não são dadas na sensibilidade. Pois aí residirá a questão fundamental em função da qual dedicar-se-á todo este trabalho: **Exerceriam as intuições sensíveis o papel de juiz supremo na dissolução das ilusões transcendentais?** A importância desta questão reside no fato de que se seguirá, a sua resposta, uma série de inferências fundamentais para o estabelecimento de uma configuração do campo de toda a Filosofia Crítica. Portanto, podemos assumir compromissos de uma importância desconhecida (pelo menos neste estágio do trabalho) a nós tanto em uma resposta afirmativa, quanto em uma negativa.

De certo modo, Kant parece ter formulado uma questão de natureza bastante semelhante a esta na circunstância em que respondeu à questão “quais são os progressos

reais da metafísica na Alemanha desde a época de Leibniz e Wolff?”, proposta pela Academia Real das Ciências de Berlim. Na reunião de tais escritos com vistas a tal resposta – intitulado “Os Progressos da Metafísica” (1791) – ele escreve:

(...) ora, visto que todo conhecimento teórico deve estar em consonância com a experiência, isso só é possível de uma ou de outra maneira, a saber, ou a experiência é o fundamento do nosso conhecimento, ou o conhecimento é o fundamento de nossa experiência (p.37).

Isto levou Kant a assumir um compromisso semelhante àquele que, de início, poder-se-ia pensar que assumiríamos no que diz respeito à resposta da pergunta que foi aqui elaborada:

(...) mas a questão de se ele deve derivar (*ableiten*) unicamente da experiência, como princípio supremo do conhecimento, é uma *quaestio iuris*; a resposta afirmativa introduziria o empirismo da filosofia transcendental, a resposta negativa o seu racionalismo (1971, p.38).

Se sua conclusão consistirá em “apelar inevitavelmente para o racionalismo” (idem), entendemos, contudo, que uma resposta negativa à questão proposta neste trabalho não pode simplesmente ser derivada da resposta dada por Kant a esta problemática supracitada. Ora, nesta circunstância parece claro que, ao formular essa questão, Kant parece entender por “experiência” algo exterior à “experiência possível” da “Crítica da Razão Pura”; e, deste modo, sua pergunta parece ter, antes, a seguinte significação: deve o conhecimento estar em função dos objetos (exteriores ao sujeito – aqui identificados preponderantemente à noção de coisa-em-si) ou do sujeito? Portanto, o “apelar para o racionalismo” consiste aqui na tradução da metáfora da Revolução Copernicana, segundo a qual a possibilidade de todo o conhecimento está em função dos movimentos *a priori* que um sujeito realiza em torno dos objetos e não da manifestação intrínseca destes ao sujeito (do mesmo modo como Copérnico entendeu que a Astronomia devia estudar o movimento da Terra sobre os demais astros, e não o dos astros sobre a Terra).

No que diz respeito à relação entre as intuições sensíveis e as ilusões transcendentais, a aparente semelhança cede lugar a uma problematização complexa, para a resolução da qual dedicar-se-á todo este estudo. Isto advém do fato de que aqui estamos lidando com duas noções internas à Filosofia Transcendental – a saber, duas noções que

possuem um fundamento transcendental e subsistem mesmo diante da Crítica – das quais perguntamos se uma é a responsável pela dissolução da outra. Perguntar pela dissolução da ilusão transcendental não implicará, portanto, perguntar pela destranscendentalização da ilusão, haja vista que o próprio Kant assume que a razão humana “trará consigo uma inevitável – se bem que não insolúvel – ilusão¹⁰” (Crp, B. 399). Portanto, mesmo que possa ser dissolvida, a ilusão não será destranscendentalizada. Esta compreensão é de fundamental importância para que estejamos cientes de que aqui se lida com duas noções transcendentais e que, portanto, a resposta deve ser dada em função do jogo transcendental expresso pelas relações entre a Estética, a Analítica e a Dialética Transcendentais – na medida em que se assume que esta última não é uma mera denúncia de um uso da razão não-adequado às exigências epistêmicas estipuladas por essas duas primeiras doutrinas.

Em verdade, a Filosofia Transcendental dispõe das diretrizes necessárias para resolver por completo esta questão, sem que seja preciso, no que diz respeito a este aspecto, “apelar para o racionalismo”. Contudo, convém salientar que uma apelação para o empirismo, oriunda de uma possível resposta afirmativa à pergunta proposta, poderá trazer uma série de outras conclusões que serão objetos de crítica por parte deste estudo. Tal recorrência ao empirismo poderia, por exemplo, dispor da seguinte formulação: “Kant partiu do pressuposto, enunciado na Estética Transcendental, de que todo o conhecimento tem validade apenas na esfera da sensibilidade. Como a Metafísica transgride esta esfera, ela não é, portanto, válida”. Em leituras que possuem este pressuposto de base, surge frequentemente uma série de outras afirmações, tais como:

1. Toda a esfera do transcendental diz respeito unicamente à experiência;
2. A Metafísica não possui um fundamento transcendental, mas sim arbitrário (já que o transcendental diz respeito unicamente à experiência);
3. Todo o discurso da Metafísica cai por terra haja vista não apresentar (em termos verificacionistas) o seu objeto;

¹⁰ Esta passagem foi de fundamental importância para escolher o termo “dissolução” para designar metaforicamente o ato crítico dirigido às ilusões transcendentais. Em diversas outras passagens, Kant sustentará posições semelhantes, a saber, que a ilusão transcendental pode ser, de algum modo, desfeita, porém, de algum outro modo, ela subsistirá. Defende-se, aqui, que esta ilusão de fato permanece – o que é o mesmo que dizer que ela é produzida necessariamente, e não arbitrariamente, pela razão – e que a dissolução consiste simplesmente em anular sua consistência para que dela não se siga o erro.

4. Não há, portanto, uma lógica autônoma para a ilusão transcendental, e o bom entendedor da Estética e da Analítica Transcendentais poderia prescindir de toda a crítica das ilusões transcendentais – que consiste na quase-totalidade da Dialética Transcendental;
5. A razão, em termos teóricos, está alienada à sensibilidade e só consegue desalienar-se na esfera prática.

Ao tomar a questão acima mencionada como mola-propulsora para as articulações a serem realizadas neste estudo, pretende-se evidenciar o quão equivocadas se encontram estas cinco afirmações. Todavia, elas parecem seguir-se necessariamente da assunção de que as intuições empíricas dissolvem as ilusões transcendentais, ou seja, de que as ilusões transcendentais são inválidas para um conhecimento somente porque não apresentam seu objeto na intuição. Portanto, ao combater uma resposta positiva a esta questão¹¹, não faremos outra coisa se não indagar: “e por que a intuição sensível é o critério para a construção de um solo onde se faz possível o conhecimento? Por que não seriam as idéias da razão?”. Deste modo, é de extrema importância que resulte absolutamente claro que, ao assumir que as ilusões transcendentais não são dissolvidas mediante a constatação de que não são intuicionáveis, de modo algum se assume outro critério de validade para o conhecimento que não o da experiência possível (objetos que podem ser dados na intuição). Contudo, uma resposta positiva poderia resultar, em última instância, à introdução do empirismo na Filosofia Transcendental, de modo que a “Crítica da Razão Pura” seria somente o conteúdo de um decreto empirista. Deste modo, a necessidade de responder a esta questão diz respeito à necessidade de assegurar a autonomia do discurso da Filosofia Crítica, e de livrar a razão humana de uma posição de heteronomia em relação à sensibilidade.

Ora, se é verdade que “a razão teórica é um dispositivo para responder a perguntas descritas pela sua própria constituição interna” (Loparic, 2002, p.14), não poderá haver um problema que diga respeito à razão humana que esta não possa responder de modo

¹¹ Sendo assim, a afirmação positiva não será, a rigor, considerada absolutamente equivocada. Ela será, contudo, considerada insuficiente, conforme será demonstrado no decorrer de todo este trabalho, precisamente porque não justifica a tese kantiana da restrição do conhecimento à sensibilidade – convertendo a Crítica numa empresa dogmática – e obscurece a explicitação da necessidade da Filosofia Crítica em estabelecer os limites da razão humana.

suficiente. Contudo, isto não significa que toda resposta será dada positivamente, de modo que não resulte, para a razão humana, nenhuma representação de uma impossibilidade ou limite para o conhecimento de determinadas questões que a mesma põe necessariamente para si. Isto é expresso com a devida clareza através do “teorema de solubilidade” sugerido por Loparic (2002):

Trabalhando a primeira *Crítica* de Kant, verifiquei que sua tese básica consistia no seguinte teorema de solubilidade: todas as questões impostas à razão por sua natureza ou são insolúveis, ou é possível para nós oferecer-lhes uma resposta definida. Por conseguinte, no domínio da razão pura nossa ignorância ou é demonstravelmente inevitável, ou deve ser atribuída à nossa preguiça (p.4).

Fazendo de tal teorema uma bússola para percorrer o conjunto das problemáticas trazidas pela “Crítica da Razão Pura”, Loparic (2002) irá considerar que o campo sob o qual se faz possível solucionar efetivamente os problemas da razão teórica consiste precisamente naquele configurado pelas proposições sintéticas *a priori*. Este seria o campo dos objetos dados por intermédio da intuição sensível. Todavia, já que o autor irá considerar que “os princípios *a priori* do entendimento kantianos não são metafísicos, mas sim semânticos” (Loparic, 2002, p.XIX), entenderá, portanto, que o campo de solubilidade dos problemas da razão pura deve ser entendido sob o signo de uma “semântica transcendental”¹².

Esta referência será de extrema importância para a consecução deste estudo, na medida em que permite esclarecer a significação (ou a falta de significação) de conceitos utilizados espontaneamente pela Metafísica. Portanto, a idéia de trabalhar as questões da “Crítica da Razão Pura” sobre o signo de uma semântica transcendental irá adquirir, neste estudo, um sentido que permitirá estendê-la por sobre um campo mais amplo, servindo como um norte para analisar a significação das ilusões transcendentais – tarefa complementar e indispensável à crítica das ilusões transcendentais a ser realizada neste trabalho. Como mesmo esclarece Loparic (2002), no que diz respeito ao uso de sua semântica transcendental, “a semântica de Kant era uma teoria *a priori* da

¹² “O meu termo ‘semântica transcendental’ é usado precisamente para designar a parte da lógica transcendental de Kant que estuda ‘que e como certas representações (intuições e conceitos) são aplicadas [...] unicamente *a priori*’ (KrV, B 80)”. (Loparic, 2002, p.XXIII).

interpretabilidade das representações discursivas que compõem proposições sintéticas sobre representações intuitivas” (p.5-6). Ora, uma vez que se leva a sério a afirmação feita por Kant de que a ilusão transcendental (e aqui o esquecimento de que a ilusão é transcendental poderá, de fato, inviabilizar toda a noção de que a Dialética Transcendental comporta também uma semântica transcendental) tem sua sede na razão pura, será perfeitamente possível e viável estabelecer uma semântica transcendental como uma teoria *a priori* das significações introduzidas sub-repticiamente pela razão pura para a formação das ilusões transcendentais. A utilização do termo “semântica” como teoria da interpretabilidade das idéias racionais enquanto ilusões transcendentais – enfim, como teoria do estudo da significação de conceitos que prescindem da intuição sensível, já está presente, inclusive, em diversas passagens da obra de Lebrun intitulada “Kant e o fim da Metafísica” (1970).

A pergunta “Exerceriam as intuições sensíveis o papel de juiz supremo na dissolução das ilusões transcendentais?” exige, portanto, uma análise da significação das ilusões transcendentais, a fim de concluir pela dependência ou não-dependência de sua invalidade com relação à tese kantiana de que todo conhecimento é redutível à esfera da sensibilidade. Deste modo, este tese, apresentada por Kant na Estética Transcendental, permanece absolutamente intocada. Pergunta-se, contudo, se esta tese é o pressuposto que inviabiliza o discurso da Metafísica ou se, antes, ela é uma conseqüência da invalidade do discurso da Metafísica. Ao advogar por uma resposta negativa à questão proposta (conforme foi explicitado acima), de modo algum enfraquecemos a tese da redutibilidade de todo conhecimento à esfera da sensibilidade¹³, mas antes abrimos um caminho para a justificação da mesma.

¹³ A aceitação desta tese não implicará, conforme demonstraremos no decorrer deste trabalho, a aceitação da intuição sensível como critério epistêmico original na “Crítica da razão Pura”. Como foi dito anteriormente, Kant afirmará, no início da Estética Transcendental, que “(...) todo pensamento, contudo, quer diretamente (*directe*), quer por rodeios (*indirecte*), através de certas características, finalmente tem de referir-se a intuições, por conseguinte em nós a sensibilidade, pois de outro modo nenhum outro objeto pode ser-nos dado” (Crp, B. 33). Portanto, por “redutibilidade à esfera da sensibilidade” entende-se aqui a referência necessária (direta ou indireta) de todos os conceitos à intuição sensível. Esta tese, contudo – e isto será o que, precisamente, aqui se intenta explicitar – não é uma evidência imediata passível de justificação no interior da Estética Transcendental, como um decreto anunciado pela sensibilidade. Ao contrário, é fruto de uma decisão crítica que se encontra sob as rédeas da própria razão após uma análise acerca da significação das ilusões transcendentais.

Deste modo, por entender que a problemática erigida não se resolve mediante extração de fragmento x ou y do texto da “Crítica da Razão Pura”, adotaremos, a fim de dar uma resposta à altura da implicação da pergunta, a seguinte metodologia expositiva:

1. Investigar em que sentido se faz possível identificar “fenômeno” a “aparência” e, com isso, verificar se é possível estabelecer uma oposição sólida entre fenômeno e “ilusão”;
2. Problematizar a relação entre a Estética e a Analítica Transcendentais, a fim de julgar em que medida (ou se) a intuição possui um estatuto epistêmico autônomo e irreduzível a outras noções;
3. Estabelecer as relações entre a Analítica e a Dialética Transcendentais, e com isso investigar em que medida as intuições são utilizadas para a formação das ilusões transcendentais.

Estes três passos iniciais constituem o primeiro capítulo. Em um determinado momento de sua exposição, é possível que esta pergunta inicial ganhe um novo contorno em função de alguns esclarecimentos que podem vir a alterá-la, sem, que, contudo, isto resulte numa perda da linha diretriz desse questionamento já exposto. Assim, entende-se que o objetivo fundamental deste primeiro capítulo consiste em problematizar a relação da Estética e Analítica Transcendentais com a Dialética Transcendental, na medida em que isto seja de auxílio para responder a uma outra questão que servirá de linha diretriz para a exposição deste capítulo. Esta pode ser elaborada da seguinte forma: a Estética e a Analítica Transcendentais, enquanto as duas disciplinas responsáveis pela exposição do aspecto positivo da Crítica, teriam um estatuto epistêmico anterior ao da Dialética Transcendental e, por isso, seriam independentes desta?

Após alguns esclarecimentos necessários a uma devida solução para a problemática estabelecida, o trabalho assumirá um caráter mais específico e objetivará:

1. Investigar qual o papel da intuição sensível na dissolução da ilusão transcendental posta em cena – por meio dos “Paralogismos da Razão Pura” – pela “Psicologia Racional”, a saber, a alma humana
2. Determinar em que medida (ou se) a intuição sensível faz cessar o conflito evidenciado pelas “Antinomias da Razão Pura” na “Cosmologia Racional”, conflito este que faz emergir, enquanto ilusão transcendental, a idéia de “mundo”.
3. Compreender qual atuação da intuição sensível na refutação das provas da existência de Deus sugeridas pela “Teologia Racional”, na medida em que essas provas se encontram sob o signo do “Ideal da Razão Pura”, evidenciado pela crítica como responsável pela produção de uma terceira modalidade de ilusão transcendental.

A cada item acima exposto corresponderá, neste trabalho, um capítulo. Sendo assim, a totalidade desta exposição consistirá em quatro capítulos. Preserva-se, tanto na enumeração do objetivo principal de cada capítulo acima realizada, como no decorrer do texto de tais capítulos, a noção de que este trabalho motivou-se por uma indagação, muito embora a resposta à questão seja previamente dada. Isto é expresso quando referimos que será realizada uma investigação acerca do “papel da intuição sensível na dissolução das ilusões transcendentais”. Ora, isto ocorre porque, muito embora a resposta já tenha sido efetivamente anunciada (não existe papel algum), a sua suspensão no momento em que se pretende justificá-la de forma suficiente é absolutamente imprescindível. Portanto, o caráter prévio da anúncio da resposta de modo algum irá interferir na demonstração de que as intuições sensíveis não legislam sobre as ilusões transcendentais (como se pressupuséssemos o que objetivamos provar). A opção pela manutenção da questão inicial como não-respondida no início de cada um dos capítulos II, III e IV é precisamente o que garantirá esta não-interferência.

CAPÍTULO I

ARTICULAÇÕES ENTRE A ESTÉTICA, A ANALÍTICA E A DIALÉTICA TRANSCENDENTAIS

O modo como foi enunciada a questão que servirá como mola-mestra para impulsionar a realização deste trabalho parece deixar uma certa impressão de que seu significado não pôde ser apreendido com a devida clareza na circunstância em que emergiu no texto. Esta foi expressa do seguinte modo: exerceriam as intuições sensíveis o papel de juiz supremo na dissolução das ilusões transcendentais? Ora, até então não se encontra satisfatoriamente expresso:

1. O que caracteriza uma intuição sensível;
2. Em que sentido uma intuição sensível pode legislar;
3. De que forma a Analítica e a Dialética Transcendentais assumem um discurso que pressupõe ou visa fundamentar as intuições sensíveis.

Essas questões serão tomadas como um fio condutor para exposição do primeiro capítulo, já que neste objetiva-se tornar clara a relação entre as intuições e as inferências dialéticas da razão, a saber, entre a Estética e a Dialética Transcendentais. Portanto, este capítulo inicia-se com uma exposição geral acerca da idealidade transcendental dos fenômenos – exposta na Estética Transcendental – da qual espera-se obter um esclarecimento no que diz respeito à posição e ao significado que as intuições ocupam em relação ao conhecimento.

1.1. Aparência em sentido empírico e aparência em sentido transcendental.

Discorrer acerca da atuação (ou não-atuação) das intuições sensíveis na formação de um conhecimento ou de uma ilusão transcendental pressupõe um esclarecimento que, caso não seja realizado, tornará obscura a diferença entre a Estética Transcendental e a Lógica Transcendental. Em um sentido amplo, pode-se afirmar que a Estética Transcendental pretende oferecer uma prova direta da idealidade transcendental dos fenômenos. Esta idealidade implica que, em sentido transcendental, não podemos conhecer as coisas tal como estas são independentemente do modo particular como nos aparecem. Allison (1992) irá considerar que, em função desta afirmação feita por Kant, uma série de interpretações,

que caem sob o signo daquilo por ele denominado “versão convencional”¹⁴ (p. 30), entenderiam que Kant advoga ainda por uma espécie de ceticismo, na medida em que realiza a cisão entre a realidade (identificada à coisa-em-si) e a aparência (identificada aos fenômenos). Semelhante posicionamento teria Strawson (1966), ao afirmar que, segundo Kant, “(...) a doutrina [idealismo transcendental] não diz, meramente, que nós não podemos ter um conhecimento da realidade supra-sensível. A doutrina é que a realidade é supra-sensível e que nós não podemos conhecê-la”¹⁵ (p.38).

Ao encontro da interpretação de Strawson, Prichard (1909) irá afirmar que Kant, no intuito de defender seu “realismo empírico”, realiza uma passagem não plenamente justificada entre a aparência fenomênica e sua realidade objetiva. Neste sentido, ele (Prichard) identifica a aparição de algo, mesmo sendo este algo um fenômeno, à ilusão. Percebe-se, portanto, a importância de esclarecer essa distinção em função de fornecer as diretrizes para responder à questão central de todo este estudo. Se há uma identificação entre fenômeno e ilusão – o que, mesmo para críticos moderados de Kant, pode parecer um certo exagero – esta parece derivar de uma identificação entre coisa-em-si e realidade – esta sim adotada sem maiores censuras por vários críticos de Kant. Neste sentido, esta “versão convencional” oferece todas as balizas para identificar a posição de Kant à posição de Berkeley¹⁶. Isto, segundo Allison (1992), é efetuado de modo enfático por Turbayne (1955) e, de forma mais sutil, pelo próprio Strawson.

O clássico exemplo que identifica as formas *a priori* da sensibilidade a lentes que nos são impostas e nos fazem ver a aparência dos objetos de outro modo que não a imagem

¹⁴ Allison, em sua obra intitulada *El idealismo transcendental de Kant: una interpretación y defensa* (1992), vem introduzir a noção de “versión convencional”. Esta designaria uma série de interpretações acerca da idealidade transcendental dos fenômenos que não levam em conta a distinção entre realismo e idealismo de um ponto de vista empírico e realismo e idealismo do ponto de vista transcendental. Por ocasião desta não-distinção, conforme será explicitado mais adiante, autores que comungam de tal interpretação tendem a julgar o posicionamento de Kant ora como incongruente, ora como cético.

¹⁵ “(...) the doctrine [transcendental idealism] is not merely that we can have no knowledge of a supersensible reality. The doctrine is that reality is supersensible and that we can have no knowledge of it” (p.38).

¹⁶ Berkeley é aqui tomado como a referência principal do idealismo empírico, identificado, por estes autores, à posição de Kant. “Para Berkeley é impossível pressupor a existência de qualquer ser que não seja percebido. Para ele ‘ser é ser percebido’, portanto só porque percebo posso dizer que é real; em outras palavras, só posso me referir ao conteúdo de minha percepção, e não a algo existente fora de mim” (Rubano, Moroz, 1988, p. 298). Acrescente-se a isto o fato de que “Berkeley defende que a percepção de um objeto nada mais é do que um feixe de sensações combinadas e caracterizadas em conjunto” (idem). Temos aí a expressão suprema do idealismo empírico: a realidade é dependente da percepção e esta, por sua vez, não é dotada de uma organização *a priori*, mas consiste tão somente num feixe de sensações. Com isto, a aparição das coisas (fenômenos) é tomada como uma aparência em sentido empírico (as coisas me aparecem deste ou daquele modo).

“real” que estes teriam sem as lentes, vem, certamente, fazendo um desserviço à defesa da idealidade transcendental dos fenômenos, ao passo em que vem atando o laço – jamais existente na obra de Kant – entre idealismo transcendental e idealismo empírico, tão presente na confusão feita por ocasião de interpretações que se enquadram sob o signo “versão convencional”. Todavia, este exemplo será de fundamental importância para compreendermos em que sentido é válido e em que sentido não é válido associar o fenômeno à aparência, bem como para excogitar qualquer associação deste à noção de ilusão. Isto será feito a partir da introdução da distinção entre idealismo e realismo em sentido transcendental e em sentido empírico, a partir da qual pretende-se reduzir ou cessar a força de argumentos que refutem a idealidade transcendental dos fenômenos tendo por base o apagamento ou esquecimento da distinção feita por Kant. Antes disto, atenhamo-nos às palavras enunciadas pelo próprio Kant:

Além disso, há ainda que notar que um fenômeno, tomado em sentido transcendental, quando das coisas se diz – *são* fenômenos (*phaenomena*) – , é um conceito com um significado inteiramente diverso de quando eu digo – esta coisa aparece-me assim ou assado – o que deve indicar a manifestação física, e se pode chamar de *aparência*. (*Apparenz oder Schein*). Pois, na linguagem da experiência, os objetos dos sentidos, visto que os posso apenas comparar com outros objetos dos sentidos, por ex., o céu com todas as estrelas, embora seja justamente um simples fenômeno (*Erscheinung*), são pensados como coisas-em-si; e ao dizer-se que ele tem o aspecto (*Anschein*) de uma abóboda, a aparência (*Schein*) significa aqui o elemento subjetivo na representação de uma coisa, o que pode ser uma causa de, num juízo, falsamente o considerar objetivo (1791, p. 28-29).

Há três afirmações de extrema relevância na citação acima.

1. “Um fenômeno, tomado em sentido transcendental, (...) é um conceito com um significado inteiramente diverso (...) do que deve indicar a manifestação física: a *aparência*.”
2. “Na linguagem da experiência, os objetos dos sentidos (...) são tomados como coisas-em-si.”

3. “A aparência significa aqui o elemento subjetivo na representação de uma coisa, o que pode ser uma causa de, num juízo, falsamente o considerar objetivo.”

A fim de compreender a significação e o alcance dessas afirmações, convém estabelecer os dois sentidos em que Kant opõe realismo e idealismo, a saber, o empírico e o transcendental. Essa distinção não é explicitada enfaticamente, apesar de estar pressuposta na distinção entre fenômenos e coisas-em-si. Todavia, irá aparecer de forma muito breve, porém decisiva na “Estética Transcendental”:

Nossas exposições ensinam, portanto, a *realidade* (isto é, validade objetiva) do espaço no tocante a tudo o que pode nos ocorrer externamente como objeto, mas ao mesmo tempo a *idealidade* do espaço no tocante às coisas quando ponderadas em si mesmas pela razão, isto é, sem levar em conta a natureza da nossa sensibilidade. Logo, afirmamos a *realidade empírica* do espaço (com vistas a toda a possível experiência externa) e não obstante a sua *idealidade transcendental*, isto é, que ele nada é tão logo deixemos de lado a condição da possibilidade de toda a experiência e o admitamos como algo subjacente às coisas em si mesmas (Crp, B. 44).

Tendo em vista a coexistência entre idealismo transcendental e realismo empírico afirmada por Kant, Allison (1992) irá explicitar em que medida isto se opõe ao realismo transcendental e ao idealismo empírico. Esta explicitação poderá, ainda, tornar mais visível as noções defendidas por Kant, caso tenham parecido muito gerais.

Considerada em um sentido empírico, *idealidade* caracteriza o dado privado de uma mente individual. Aqui se incluem as idéias no sentido atribuído por Locke e Descartes ou, de maneira mais geral, qualquer conteúdo mental no sentido ordinário de *mental*. *Realidade*, considerada em sentido empírico, se refere ao reino dos objetos dos objetos da experiência humana ordenados espacial e temporalmente e acessíveis intersubjetivamente. (...) O aspecto transcendental da divisão entre idealidade e realidade é algo bem distinto. No nível transcendental, que é o nível da reflexão filosófica sobre a experiência (reflexão transcendental), *idealidade* se usa para caracterizar as condições necessárias e universais, portanto *a priori*, do conhecimento humano. (...) Reciprocamente, algo é real em sentido transcendental se, e somente se,

pode ser caracterizado e referido independentemente de toda apelação a essas mesmas condições sensíveis (Allison, 1992, p.35)¹⁷.

Fica claro, portanto, porque a afirmação 1 é válida em sentido transcendental – uma vez que contrapõe a “aparência” (em sentido empírico) ao fenômeno – ao passo que a afirmação 2, ao falar de “linguagem da experiência” – que “incluye tanto la experiencia ordinaria como la científica” (Allison, 1992, p.37) – justifica-se somente num sentido empírico. A confusão presente em interpretações como as de Prichard e Strawson resulta do fato de que, por não levarem em conta tal distinção, estes autores julgaram que a experiência é algo que, por estar submetida a formas *a priori* da sensibilidade, esconde ainda alguma verdade que estaria por trás de tais formas. Ora, a crítica aqui feita a esta “versão convencional” consiste em refutar a tese de que Kant, a partir da noção de fenômeno (como “aparência” em sentido empírico) – suposto resultado de seu idealismo transcendental – tomou arbitrariamente esta aparência por um conhecimento objetivo. Esta tese teria a seguinte formulação: como se poderia justificar que, uma vez que tenho o conhecimento das coisas unicamente como estas aparecem (em sentido empírico) a mim, haja alguma garantia de que isto consista num conhecimento objetivo da realidade, que era aquilo que visava Kant defender em seu realismo empírico? O que objeta Allison diante disto é que

(...) este absurdo só aparece se a tese kantiana referente à espacialidade das aparências for tomada em sentido empírico. Se interpretarmos a tese

¹⁷ Considerada en un sentido empírico, idealidad caracteriza el dato privado de una mente individual. Aquí se incluyen las ideas en el sentido de Locke y Descartes o, de manera más general, cualquier contenido mental en el sentido ordinario de mental. Realidad, considerada en sentido empírico, se refiere al reino de los objetos de la experiencia humana ordenados espacial e y temporalmente y accesibles intersubjetivamente. (...) El aspecto trascendental de la distinción entre idealidad y realidad es cosa muy distinta. En el nivel trascendental, que es el nivel de la reflexión filosófica sobre la experiencia (reflexión trascendental), idealidad se usa para caracterizar las condiciones necesarias y universales, por lo tanto a priori, del conocimiento humano. (...) Recíprocamente, algo es real en sentido trascendental si y solo si puede ser caracterizado y referido independentemente de toda apelación a esas mismas condiciones sensibles. (Allison, 1992, p. 35)

sobre a espacialidade¹⁸ em sentido transcendental, que é como Kant claramente deseja que se faça, o absurdo desaparece¹⁹. (p.38)

Tal interpretação empírica acerca das aparências foi explicitamente adotada por Prichard. Este, para explicar o fato de que conhecemos as coisas unicamente em função do modo como esta nos (a)parece, faz uma analogia com o exemplo de uma barra de ferro que, uma vez posta na água, causa um determinado efeito ótico que pode levar alguém que nunca pôs objeto semelhante na água a julgar que a barra está quebrada. Ora, contra a pertinência de tal comparação, podemos alegar que a “aparência” de uma barra quebrada consiste no sentido de aparência atribuído por Kant na afirmação 3, a saber, no “elemento subjetivo na representação de uma coisa, o que pode ser uma causa de, num juízo, falsamente o considerar objetivo”. Portanto, neste sentido – a saber, o sentido realista empírico, ou a “linguagem da experiência” – aparência significa uma ilusão que conduz ao erro. Em uma breve passagem do início da Dialética Transcendental, Kant cita dois exemplos empíricos – o mar aparecendo mais alto no meio do que na praia e a lua aparecendo maior ao surgir – para falar de ilusões óticas que não podem ser evitadas. Todavia, salientará que o erro advém não da representação intuitiva, mas sim do juízo que é emitido sobre essas representações. Portanto, a “aparência em sentido transcendental”²⁰

¹⁸ Allison (1992), na circunstância em que irá tematizar o idealismo transcendental de Kant (em oposição ao realismo transcendental), irá priorizar, na exposição das formas *a priori* da sensibilidade, a intuição “espaço” – quanto à exposição da intuição *a priori* “tempo”, esta será feita pelo autor por ocasião de outras problematizações que serão aqui apresentadas na circunstância em que for exposta a crítica à Psicologia Racional, a saber, no capítulo 2. Todavia, para os propósitos em virtude dos quais utilizamo-nos da concepção de Allison, é válido afirmar que o sentido transcendental da oposição entre idealismo e realismo é justificado tanto com respeito ao espaço como igualmente quanto ao tempo.

¹⁹ (...) este absurdo se sucita solo si la tesis kantiana referente a la espacialidad de las aparências es tomada em sentido empírico. Se interpretarmos la tesis sobre la espacialidad em sentido trascendental, que es como Kant claramente desea que se haga, el absurdo desaparece (p.38).

²⁰ Loparic (2002) irá considerar o termo “aparecimento” como o modo mais adequado para exprimir o que aqui chamamos de “aparência em sentido transcendental”. Isto está em perfeito acordo com as pretensões deste trabalho até o presente momento, haja vista que, com este termo, é excluída a idéia de que o fato de conhecermos os fenômenos somente da forma como estes nos aparecem (em sentido transcendental) significa que temos acesso somente a algo ilusório. “Creio que ele [o termo ‘aparecimento’] capta, com mais precisão que o termo ‘aparência’ (comumente empregado nas traduções de Kant), o significado das expressões kantianas, por não admitir ser interpretado como sinônimo de disfarce ou simulação” (Loparic, 2002, p.6, nota 5). É curioso salientar que, na língua portuguesa, o substantivo “aparência” não é aquele que corresponde ao verbo “aparecer”, como comumente é pensado, mas sim ao verbo “aparentar”. Contudo, este deslize parece ter arrastado consigo uma série de significações equivocadas quanto à tese da idealidade transcendental dos fenômenos. O substantivo que parece corresponder ao verbo “aparecer” é “aparição”. Todavia, Loparic (2002) rejeitou o uso deste termo por – optando pelo já referido “aparecimento” – porque entendeu que este remetia a “fantasmas e visões terrificantes” (idem).

poderá significar erro somente enquanto ficar claro que não podem “fenômeno e ilusão ser tomados por idênticos” (Crp, B. 349-350). Uma vez que isto não estiver claro, e o fenômeno for tomado por ilusão, uma aparência jamais poderá significar um erro, ou pior, sempre poderá significar um erro, haja vista não existir, aí, um critério de correção exterior à aparência. Neste sentido, a aparência, na medida em que é empiricamente associada ao fenômeno – e a todos os fenômenos que vierem a ocorrer – finda por conceder-lhe o estatuto de ilusão, decorrendo disto uma conseqüência cuja gravidade seria responsável pelo desabamento de toda a Filosofia Transcendental. A conseqüência aí seria o ceticismo, haja vista que se faria impossível detectar, a partir da aparência, o erro, posto que não haveria uma instância mais legítima a qual recorrer para corrigir o erro ocasionado pelo juízo.

Portanto, o ceticismo advém não do idealismo transcendental, posto que aí os fenômenos são circunscritos num campo em que se faz possível um conhecimento acerca destes e, portanto, um critério de correção para juízos falsos mesmo diante de ilusões empíricas. Em verdade, Allison (1992) irá desenvolver a noção de “condições epistêmicas²¹” (p.41) para defender, em última instância, que somente isto sustentaria uma prova direta da idealidade transcendental dos fenômenos, a partir da concepção de que “a idealidade do espaço é conectada aqui especificamente com seu status enquanto fonte de verdades *a priori*”²² (p.36, nota 16). É provável que esta concepção tenha sido extraída a partir das conclusões expostas por Kant sobre a exposição metafísica e transcendental²³ acerca do espaço.

Fora do espaço, aliás, não há outra representação subjetiva e referida a algo *externo* que pudesse *a priori* chamar-se objetiva. De fato, de nenhuma dessas representações pode-se derivar proposições sintéticas *a priori*, tal como se pode fazê-lo da intuição do espaço (Crp, B. 44).

²¹ “condiciones epistêmicas” (p. 41).

²² “la idealidad del espacio es conectada aquí específicamente com su estatus como fuente de verdades *a priori*” (p. 36, nota 16).

²³ Na estética transcendental, Kant realizará, com vistas a uma prova direta da idealidade transcendental dos fenômenos, uma “exposição metafísica” e uma “exposição transcendental” do tempo e do espaço. Enquanto a primeira visa oferecer uma prova do caráter *a priori* e intuitivo do espaço e do tempo, a segunda inclui a tematização dessas características com vistas a um conhecimento sintético *a priori*.

Ao contrário, o ceticismo advém da “ilusão do realismo transcendental” (Crp, B. 571). Esta consiste em supor que os objetos que percebemos são coisas em si mesmas, o que implica que devemos admitir, caso queiramos evitar o ceticismo, ou que a estrutura do modo como apreendemos os objetos é semelhante à estrutura do próprio objeto (I), ou que não há nenhuma forma de apreensão (no sentido de uma mediação) do objeto, pois este é dado imediatamente (transparentemente) ao sujeito (II)²⁴. Todavia, parece que mesmo uma versão mais crítica do realismo transcendental não aceita tais possibilidades, mas finda por cair num ceticismo de cunho psicologista, com o qual Hume²⁵ viu-se implicado. Ora, caso assumamos (I), instantaneamente faz-se possível a objeção de que a alegação de que esta estrutura existe “no próprio objeto” (tomado como coisa-em-si) implica ou numa projeção para o exterior de uma característica referente ao modo de apreensão (e isto resultaria numa forma de ilusão), ou numa afirmação que não pode ser provada em parte alguma, haja vista que todo juízo a respeito da suposta forma do objeto pode sempre estar condicionado à forma específica da apreensão. E, caso argumente-se que o contrário também não pode ser provado (a saber, que as estruturas são dessemelhantes), conclui-se disto somente que (I) não desempenha nenhuma função filosófica, ou, em termos wittgensteinianos (em sua segunda fase), não dá nenhum lance num jogo de linguagem. Ao defender-se (II), resultaria imediatamente problemática a noção de conhecimento, haja vista que, partindo da suposição inicial comum a (I) e a (II), a saber, de que os objetos são coisas em si mesmas, o que pode garantir que esse “dar-se transparentemente” dos objetos em si consistiria num conhecimento, ou o que é ainda mais grave, qual seria o critério que nos permitira estabelecer quando um objeto está sendo dado transparentemente e quando ele não está sendo dado transparentemente? Portanto, segundo esta concepção, ou não há lugar para o erro – haja vista não haver critério para a correção – ou este ocorre de modo incessante (o que, no final das contas, parece levar a posições semelhantes). Se, portanto (I) parece afirmar algo que antes paira no ar do que assenta na arena filosófica, (II) leva

²⁴ A estas concepções corresponderiam, respectivamente, um certo realismo pós-kantiano, de alguma forma retomado tanto por Hegel quanto por Wittgenstein, e um realismo pré-kantiano de cunho aristotélico. Evidentemente, aceita-se aqui a crítica de que tais filósofos não tenham exposto de modo tão simplista seus posicionamentos. Todavia, em termos gerais, uma vez que se os utiliza para refutar o idealismo transcendental, podem ser traduzidas desta forma pela Filosofia Crítica.

²⁵ Allison ateu-se ao fato curioso de que, embora defendam posicionamentos opostos, tanto Hume – ao considerar, segundo Kant, os fenômenos como coisas em si mesmas e concluir pela impossibilidade de um conhecimento destas mediante a simples representação – como Descartes assumem a tese essencial do realismo transcendental.

imediatamente a uma falta de critérios de validade que rapidamente introduzem o ceticismo, ou, em casos mais graves, as teorias fantásticas dos metafísicos pré-críticos.

O que parece estar em jogo aí é a estreita correlação entre realismo transcendental e idealismo empírico, ou seja, a idéia defendida por Kant de que, partindo do realismo transcendental, não se chega ao realismo empírico (alvo defendido pela Crítica em sua pretensão positiva), mas sim ao idealismo empírico. A passagem onde Kant melhor explicita a dependência mútua entre realismo transcendental e idealismo empírico, bem como a oposição existente entre essas concepções e o idealismo transcendental, encontra-se na primeira edição da “Crítica da Razão Pura”, na circunstância em Kant expunha o quarto paralogismo:

Entendo por idealismo transcendental a doutrina segundo a qual todos os fenômenos são considerados como meras representações, e não como coisas em si mesmas. De acordo com esta doutrina, espaço e tempo são simples formas de nossa intuição, não determinações dadas por si mesmas ou condições dos objetos enquanto coisas em si mesmas. A este idealismo se opõe um *realismo transcendental*, que considera espaço e tempo como algo dado em si (independente de nossa sensibilidade). O realista transcendental representa para si mesmo os fenômenos exteriores (caso admita sua realidade) como coisas em si mesmas, existentes independentemente de nós mesmos e de nossa sensibilidade. Por conseguinte, considera que estes existiriam “fora de nós mesmos”, inclusive segundo conceitos puros do entendimento. Na verdade, é esse realista transcendental quem logo assume o papel do idealista empírico: uma vez que partira, erroneamente, da suposição de que se os objetos dos sentidos têm que ser exteriores, então têm que existir em si mesmos, prescindindo dos sentidos, descobre que, por este ponto de vista, todas as nossas representações dos sentidos são incapazes de garantir a realidade desses mesmos objetos (Kant, apud Allison, 1992, p.46)²⁶.

²⁶ Entiendo por *idealismo transcendental* la doctrina según la cual todos los fenómenos son considerados como meras representaciones, y no como cosas en sí mismas. De acuerdo con esta doctrina, espacio y tiempo son simples formas de nuestra intuición, no determinaciones dadas por sí mismas o condiciones de los objetos en cuanto cosas en sí mismas. A este idealismo se opone un *realismo transcendental*, que considera espacio y tiempo como algo dado en sí (independiente de nuestra sensibilidad). El realista transcendental se representa los fenómenos exteriores (en el caso de de que admita su realidad) como cosas en sí mismas, existentes con independencia de nosotros y de nuestra sensibilidad y que, consiguientemente, existirían “fuera de nosotros”, incluso según conceptos puros del entendimiento. En realidad, es ese realista transcendental el que luego juega el papel de idealista empírico: una vez que ha partido, erróneamente, del supuesto de que si los objetos de los sentidos han de ser exteriores, entonces tienen que existir en sí mismos, prescindiendo de los sentidos, descubre que, desde tal punto de vista, todas nuestras representaciones de los sentidos son incapaces de garantizar la realidad de esos mismos objetos. (Kant, apud Allison, 1992, p.46)

Portanto, ao contrário do que sustenta a “versão convencional”, o ceticismo é associado a uma compreensão de que a distinção entre idealidade e realidade é – e só pode ser – empírica.

O intuito até aqui não consistiu propriamente em explicitar o caráter *a priori* e o caráter intuitivo das noções de espaço e tempo – o que se requer para uma defesa do idealismo transcendental. Se muitas vezes algumas afirmações apareceram sem maiores explicitações, isto ocorreu porque, antes da exposição direta acerca das formas *a priori* da sensibilidade, fez-se necessário estabelecer a diferença entre fenômeno e ilusão. A indistinção entre estes tende, em geral, a levar tanto à idéia de que o sentido atribuído à coisa-em-si é, no fundo, empírico²⁷, como à concepção de que esta (a coisa-em-si) consiste num substrato ontológico (e, portanto, portador de confusões conceituais entre a dimensão empírica e a transcendental) que causaria a afecção. Uma vez que esta se daria, emergiria o objeto, sempre sustentado por esta coisa-em-si – que, se causa algo à percepção, não é mais em si. Portanto, a Filosofia kantiana era, nesta circunstância, interpretada como uma bomba-relógio, prestes a implodir a qualquer hora haja vista apresentar uma contradição gritante ao afirmar que aquilo que se supõe ser causa da afecção é incognoscível. Quem houver percebido o falseamento da Filosofia Transcendental presente na comparação entre as lentes que condicionam a visão a uma determinada cor e as formas *a priori* da sensibilidade que condicionam a apreensão do mundo de forma espaço-temporal terá entendido o substancial desta crítica. Se “a cor é uma propriedade que pode pertencer perfeitamente às lentes ou aos objetos percebidos mediante elas²⁸” (Allison, 1992, p.188), a espacialidade e a temporalidade não podem pertencer tanto às formas *a priori* quanto aos objetos independentes desta, mas pertence unicamente às primeiras.

²⁷ Se a distinção fenômenos x coisas-em-si for visualizada em sentido empírico, entender-se-á coisa-em-si também num sentido empírico. Isto quer dizer que, caso entendamos que o fenômeno se mostra como uma aparência “por trás da qual” há “algo mais real”, (I) este algo mais real enquanto “coisa-em-si” só pode ser entendido como algo empírico (porém obscurecido) – tal como o que seria, no exemplo de Prichard, a barra reta mergulhada na água sem a aparência de estar quebrada pelo efeito óptico da visão da barra na água. Por sua vez, (II) este “por trás da qual” seria compreendido como um obstáculo que é também empírico – a água, no exemplo de Prichard – ou que só pode ser dito por analogias empíricas (tais como as lentes que condicionam a visão da realidade sob uma determinada cor, e tantas outras quanto a imaginação permitir criar).

²⁸ “el color es una propiedad que puede pertenecer perfectamente a los lentes o a los objetos percebidos mediante ellos” (Allison, 1992, p.188).

1.2. Representações de objetos: intuições e conceitos.

O tópico anterior não teve por intuito defender a idealidade transcendental dos fenômenos enquanto algo irrefutável, mas unicamente mostrar que dela não se segue o ceticismo – a saber, a identificação entre fenômeno e ilusão – mas antes o realismo empírico. Não se justificou, até então, nem o caráter *a priori* e nem o caráter intuitivo do espaço e do tempo. Allison (1992) irá apresentar de forma exegética alguns argumentos apresentados por Kant, na Estética Transcendental, acerca do caráter intuitivo, ideal e *a priori* do espaço – bem como uma série de possíveis contra-argumentos – defendendo a possibilidade de uma prova direta da idealidade transcendental dos fenômenos. Muito embora a apresentação direta destes não consista na base sólida sob a qual serão formuladas as questões principais deste tópico, estes serão referidos indiretamente, na medida em que consistem em respostas para alguns problemas oriundos dos seguintes questionamentos:

1. Como é possível conceber que a intuição – portadora de um caráter essencialmente irrefletido²⁹, haja vista não ser um conceito – representa um objeto e, ao mesmo tempo, se refira imediatamente a ele?

2. Uma vez que é mencionada a referência de intuições a objetos, em que medida o realismo empírico de Kant, conseqüência da sustentação de que espaço e tempo são formas *a priori* da sensibilidade, atribui ou não à intuição empírica uma função verificacionista?

3. Em que sentido pode-se pensar que intuições são representações singulares?

A colocação destas perguntas está diretamente comprometida com o objetivo geral deste trabalho, a saber, explicitar algumas conseqüências da assunção de que a intuição é o árbitro supremo do conhecimento humano e, portanto, da dissolução das ilusões transcendentais. Neste momento, será investigado se há uma idéia referencialista por trás do

²⁹ Esta idéia é sugerida por Pereira (2002), ao propor o seguinte questionamento: “como intuições sensíveis, enquanto estados mentais essencialmente irrefletidos, podem *representar* em sentido próprio ou fazer referência a objetos independentemente de conceitos gerais?” (p. 92). Assumindo a importância deste questionamento rejeita-se, contudo, a noção de que as intuições sensíveis sejam “estados mentais”, o que será justificado no decorrer deste tópico.

realismo empírico defendido por Kant, bem como se a intuição pode, por si mesma, exercer a função de singularização dos objetos. Os laços entre verificacionismo, referencialismo e realismo empírico seriam tão mais fortes quanto maior for a independência da função epistêmica da intuição em relação à atuação sintetizante do entendimento. Por tanto, levantar essas questões permitirá uma refutação ou uma defesa da seguinte tese:

O cerne da crítica kantiana à metafísica tradicional reside então na suposição de que não somos capazes de determinar o que seus conceitos (as idéias da razão) representam na medida em que não somos capazes de identificar ocorrências singulares como entidades próprias à sua extensão com base em impressões sensíveis nos termos de um conceito de objeto. Deste modo, não seríamos capazes de determinar, por exemplo, as entidades pensadas através das idéias tradicionais de Alma, de cosmos e de liberdade, uma vez que não somos capazes de identificar ocorrências singulares no espaço e no tempo como objetos das suas respectivas extensões com base em impressões sensíveis (Pereira, 2002, p.101).

Tal afirmação deixa subentendido, portanto, que podemos identificar ocorrências singulares no espaço e no tempo com base nas impressões sensíveis. Neste sentido, Pereira (2002) irá problematizar a interpretação de Strawson (1966) em relação a Kant para investigar em que medida a singularidade dos objetos, sugerida pelo termo “intuição”, está vinculada à referencialidade dos mesmos. Tal referencialidade, de herança explicitamente kripkeana, é pensada a partir de uma certa tradução dos termos epistemológicos de Kant para os termos supostamente mais adequados ao tratamento dessas questões pela Filosofia Analítica:

E afirmar em termos epistemológicos – como faz Kant – que espaço e tempo são formas da intuição, ou do que aparece, significa dizer, em termos estritamente lingüísticos, que a referência identificadora direta envolve sempre uma localização (espaço) do objeto no campo perceptual (compartilhado entre locutor e audiência) para cada momento (tempo) em que a expressão identificadora é empregada pelo locutor. (Pereira, 2002, p.86).

Investigação semelhante fará Torres (1999), ao elucidar em que medida se faz possível a identificação da concepção kantiana acerca da intuição empírica à teoria contemporânea dos “pensamentos de ré”, por ele definido como “pensamentos cuja individualização deriva, não de condições conceituais a serem satisfeitas por seus objetos,

mas da relação imediata do sujeito de tais pensamentos com os objetos dos quais são eles pensamentos” (p. 33). O que possivelmente viabilizou esta perspectiva consiste na idéia, defendida na “Crítica da Razão Pura” tanto na ocasião em que se faz uma crítica à Psicologia Racional quanto na Refutação ao Idealismo, de que somente a percepção externa é imediata, ou seja, de que “a experiência interna em geral só é possível pela experiência externa em geral”. (Crp, B. 279).

Neste sentido, Torres tomará por referência a noção de Bach (1987) de que a percepção implica em algo real e singular imediatamente dado:

Mas perceber algo é estar em uma relação real com ele, é encontrar-se em posição de pensá-lo como “este”, e não meramente, sob algum conceito individual, como “o F”. Nossos pensamentos sobre ele não são DESCRITIVOS, mas DE RE. Pensamentos sobre objetos da percepção constituem a espécie básica de pensamentos **de re**. (Bach apud Torres, 1999, p.34).

Estas concepções são de extrema valia à Filosofia Crítica na medida em que, ao evidenciarem a ausência de um primado da experiência interna sobre a externa, põem abaixo toda interpretação psicologista acerca da “Crítica da Razão Pura”. Ora, isto parece ser conseqüência direta do realismo empírico, pois “se os fenômenos não são coisas-em-si, cai o privilégio do interno em relação ao externo”. (Mênard, 1996, p.183). Com isto, faz-se atar o laço entre ceticismo e internalismo – o que é somente uma das faces da mesma moeda que tem, em seu outro lado, o laço atado entre realismo transcendental e idealismo empírico³⁰. Neste sentido, “ao transferir o caráter de imediaticidade da experiência do sujeito para a experiência do externo” (Mênard, 1996, p.184), a percepção passa a ser considerada como algo irreduzível a qualquer outra instância epistêmica, no sentido de que a mesma não admite uma fonte ou faculdade que lhe seja exterior e a fundamente.

Mênard (1996) irá problematizar em que medida a percepção pode ou não ser definida isoladamente, e em que medida assume outros compromissos, tais como se opor às construções delirantes, de modo a “limitar o reino dos fantasmas” (p.187). O que a autora dirá é que, na “Crítica da Razão Pura”, à percepção é concedida uma função primordial acerca do conhecimento, e nesta estaria incluído o fato de poder ser definida unicamente

³⁰ “El realismo trascendental es así preservado como la fonte del pseudoproblema del mundo externo y de la versión cartesiana emblemática del escepticismo asociado com él” (Allison, 1992, p.47).

por si, como um dado primário, do qual nem mesmo o sonho ou fantasia poderiam prescindir. A esta concepção, opor-se-á uma outra, apresentada pelo próprio Kant em sua obra “Sonhos de um visionário explicados pelos sonhos da metafísica” (1766), que consiste em entender a percepção como algo que faz possível o estabelecimento de um limite para as construções delirantes e para a aparição de uma realidade alucinada. Evidentemente, esses temas não são abordados na “Crítica da Razão Pura”, muito embora eles sejam de valia para a compreensão das mudanças que esta obra ocasionou na trajetória do pensamento kantiano.

A problematização apresentada por Mènard será rearticulada no capítulo 2, circunstância em que será abordada a dissolução da ilusão transcendental da Psicologia Racional. Todavia, esse questionamento inicial levantado pela autora permite, a princípio, problematizar em que medida algumas noções podem ter uma definição unicamente positiva e irreduzível e em que medida podem possuir significação somente de forma indireta. Neste sentido, a autora não hesita em afirmar que:

Expor o idealismo transcendental dos fenômenos e definir diretamente o objeto como Kant o faz respectivamente na “Estética transcendental” e na “Analítica transcendental” é fornecer um resultado sem sua gênese e definir abstratamente o objeto sem levar em conta sua função em relação à idéia de mundo (1996, p.32).

Portanto, segundo a autora, numa prova puramente direta da idealidade transcendental dos fenômenos, ocorre que “gera-se apenas vocabulário: esses termos são definidos uns pelos outros” (Mènard, 1996, p.30). Posicionamento semelhante a este terá Lebrun (1970), ao enfatizar que a Crítica tem um aspecto essencial que não pode ser reduzido ao aspecto positivo. Isso implica dizer que a colocação da problemática transcendental – “como nossos conceitos puros podem ter um sentido” (Lebrun, 1970, p.83) – consiste em algo anterior a, e mesmo independente da determinação positiva da limitação do conhecimento à sensibilidade.

Deste modo, tanto Mènard quanto Lebrun não admitiriam que, para Kant, as questões metafísicas cessariam por um decreto da intuição empírica. Neste sentido, suas perspectivas seriam estranhas a posicionamentos que defenderiam um referencialismo em Kant, como um resquício de uma postura correspondencialista que objetiva encontrar, na

intuição empírica, critérios de singularização. Em primeiro lugar, é importante deixar explícito que apresentar critérios de singularização, seja por meio de identificação ostensiva, seja por identificação descritiva, não consiste, a rigor, nos objetivos propostos pela “Crítica da Razão Pura”. Poder-se-ia, portanto, simplesmente passar a mercê desses questionamentos, posto que situam os processos de particularização e singularização num nível puramente empírico³¹, do qual a reflexão transcendental pouco teria a dizer se, todavia, isto não fosse causa da formação de alguns equívocos quanto à própria Filosofia Transcendental. Faz-se necessário, neste momento, citar apenas duas conseqüências desta concepção que, caso lembremos da mensagem de Allison (1992), facilmente poderemos filiá-las a “versão convencional”, haja vista tratar as distinções transcendentais por distinções empíricas.

1. A imposição de um verificacionismo grosseiro a Kant, fruto da concepção de que o realismo empírico supõe que a própria intuição possa discriminar ostensivamente um objeto.

2. A interpretação psicologista da função do entendimento no que diz respeito à realização da síntese dessas intuições.

Pereira (2001), logo no início de seu artigo “Referência e Juízo em Kant”, irá deparar-se com a insustentabilidade do posicionamento de Strawson (1996) em relação a Kant. Rapidamente resume que o objetivo do seu trabalho consiste em explicitar que “a interpretação analítica de Strawson não encontra amparo os textos kantianos, estando a filosofia teórica de Kant, em linhas gerais, mais distante do representacionismo do que dos seus críticos contemporâneos” (p.82). Neste sentido, observará que Strawson parte da tradicional teoria da verdade como correspondência ou adequação, bem como da teoria fundacionista da justificação epistêmica para concluir que a verdade de um juízo depende

³¹ Diferente disto é o processo de “esquematização”, exposto por Kant na “Analítica dos Princípios” como ocorrendo de modo inteiramente *a priori*, mediante a faculdade da imaginação. Portanto, o que está em jogo, em toda a Lógica Transcendental não é referir um conceito à representação empírica de um objeto (o que ocorreria *a posteriori*), já que “a lógica transcendental, todavia, ensina a reportar não as representações, mas *síntese pura* das mesmas *a conceitos*” (Crp, B. 104).

da referência identificadora e que, portanto, “a intuição sensível constituiria o fundamento último de todo o conhecimento” (p.89). Portanto, Pereira conclui:

a interpretação dos conceitos como termos gerais verdadeiros ou falsos dos objetos identificados por termos singulares permite a Strawson atribuir a Kant um princípio de significação vulgar de cunho verificacionista (p.87).

Esta tradução da significação das formas *a priori* da sensibilidade para os moldes adequados à introdução do referencialismo³² (de origem tipicamente analítica) na filosofia transcendental é, portanto, explicitamente realizada por Strawson (1966):

A dualidade entre intuições e conceitos é meramente o aspecto epistemológico da dualidade entre instâncias particulares e tipos gerais. (...) Não existe razão para que não devamos invocar algum ou todos os aspectos desta dualidade para nos ajudar a entender a doutrina sobre o espaço e o tempo³³ (p. 48).

A denúncia não se restringe unicamente a este aspecto, mas o autor objeta a Strawson o mesmo que objeta a Sellars, a saber, que neste sentido a intuição é vista como uma espécie de pensamento. O que está em jogo aí parece ser a noção de “representação de objeto”, e o fato de Kant definir, logo na Estética Transcendental, que, pelas formas *a priori* da sensibilidade, são-nos dados objetos pode nos levar a crer que a intuição, por si mesma, representa um objeto e este aparece (mesmo sem a ação sintética do entendimento) a nós de alguma forma como um fenômeno, muito embora desprovido de uma certa clareza

³² Loparic (2002) irá conceber que a solubilidade das questões teóricas que se situam no campo da experiência possível “requeria uma teoria *a priori* da referência e da verdade” (p.5). Todavia, acrescentará que “a teoria kantiana da referência e do significado fundamentavam-se no conceito de construção” (idem). Com isto o autor estabelece uma crítica a um certo referencialismo de cunho realista que é, por vezes, extraído a partir de algumas referências da Estética Transcendental. Loparic (2002) fará, portanto, uma denúncia a um “pressuposto errado, de cunho realista: o da necessidade de supor um domínio de interpretação inteiramente independente do que é representado” (p.XXV). Com isso, advogará por uma “semântica construtivista” na qual, para associar dois termos, não é necessário pressupor a existência de ambos os termos como independentes um do outro, mas sim “construir os dois lados da associação” (p.XXVI).

³³ “The duality of intuition and concepts is merely the epistemological aspect of the duality of particular instance of some general type. There is no reason why we should not invoke any or all aspects of this duality to help us understand the doctrine about space and time” (p. 48).

supostamente advinda de alguns atributos conceituais. Todavia, na “Dedução Transcendental”, Kant faz uma advertência da maior importância quanto a este aspecto:

Representado como objeto (como realmente se requer na Geometria), o espaço contém mais do que a simples forma da intuição, a saber, a *compreensão* do dado múltiplo segundo a forma da sensibilidade numa representação *intuitiva*, de modo que a forma da *intuição* dá somente o múltiplo, mas a *intuição formal* a unidade da representação. Na estética, enumerei essa unidade meramente como pertencente à sensibilidade para apenas observar que precede todo o conceito, não obstante pressuponha uma síntese que não aparece aos sentidos, mas mediante a qual todos os conceitos de espaço e tempo tornam-se primeiramente possíveis (Crp, 160-161, nota 31).

Portanto, “é **mediante a síntese que o espaço e o tempo são pela primeira vez dados como intuições**” (Torres, 1999, p.49). Isto implica dizer que não ocorrem – e por isto só se pode entender que não nos aparece, ou que não é fenômeno – intuições sem conceitos³⁴, ou seja, que não existe uma etapa anterior na qual a representação é intuitiva e obscura e outra posterior na qual esta se torna clara, diferenciada e consciente pela ação do entendimento. Em verdade, o equívoco de tomar intuições – como forma de representação de objetos – enquanto um fenômeno, obriga a assunção de outro posicionamento igualmente falso, a saber, julgar a ação do entendimento como uma forma de esclarecimento dos dados confusos da sensibilidade. Deste modo, a expressão “tomar conhecimento dos objetos sob a forma de consciência” (Pereira, 2002, p. 93) possui um significado empírico, diferentemente daquele proposto por Kant quando afirma que “o *eu penso* tem que *poder* acompanhar todas as minhas representações” (Crp, B.131), que não pressupõe como necessária a consciência empírica, mas a transcendental.

Ora, se “o dado múltiplo fornecido numa intuição sensível está necessariamente submetido à unidade sintética originária da apercepção, pois unicamente mediante esta é possível a unidade da intuição.” (Crp, B. 143), tal submissão deve ser entendida em sentido transcendental e não em sentido empírico. Uma compreensão desta submissão necessária das intuições aos conceitos em um sentido empírico seria expressa, por exemplo, na

³⁴ Isto pode clarificar uma resposta a outra questão, a saber, seria possível, enquanto ocorrência fenomênica, uma intuição pura? O local onde Kant explicita mais claramente tal impossibilidade não é outro se não na antítese da primeira Antinomia: “a intuição empírica não é composta de fenômenos e do espaço (da percepção e da intuição vazia)” (Kant, Crp, B. 457, nota 67). Conclui-se daí, portanto, uma resposta negativa.

afirmação de que “podemos definir os conceitos como estados mentais refletidos pelos quais *tomamos ciência* das características comuns às entidades discriminadas de forma física e irrefletida” (Pereira, 2002, p. 97-98). Esta concepção findaria por interpretar a ação do entendimento de “tomar ciência” como uma “awareness”, de modo semelhante à descrição da Psicologia da Gestalt, e estaria, no fundo, refém de uma concepção leibniziana de que há somente uma diferença de graus (representações mais distintas ou menos distintas) entre entendimento e sensibilidade, e não uma diferença de natureza, conforme evidencia Kant.

A partir destas críticas, conclui-se que há uma dependência estrita da sensibilidade em relação ao entendimento. Isto ocorreria tanto porque a intuição é necessária, mas não suficiente para compor um fenômeno, bem como porque a própria sensibilidade, na medida em que comunga da composição do fenômeno, não pode ser definida isoladamente, mas pressupõe uma ação sintética para constituir uma unidade da experiência, única circunstância na qual é possível falar de “intuições”. Todavia, Torres (1999) procura explicitar o motivo pelo qual Kant falou em “objeto” logo na Estética, e não somente na Analítica Transcendental. Nesta perspectiva, salienta que a síntese não é arbitrária, mas que há, de alguma forma, uma imposição da intuição no ato sintético, de modo que a exigência efetiva para o conhecimento consiste em “não apenas **que o múltiplo a ser sintetizado tenha sido dado, mas que o múltiplo a ser sintetizado (...) seja sintetizado enquanto dado.**” (Torres, 1999, p.55). Com isso, Torres irá recorrer a Falkenstein que irá, através de alguns exemplos ilustrativos, mostrar como existem algumas características espaciais que condicionam *a priori* a percepção dos objetos, sem que isto provenha de qualquer intervenção do entendimento.

Diante disto, conclui-se que, se a percepção externa é imediata, “nossa cognição de objetos **nunca** é imediata” (Torres, 1999, p.38). A atribuição da função suprema na constituição do conhecimento à intuição não consiste em mais do que num fetichismo do imediato, que, mais uma vez, entende a distinção mediato/imediato em sentido empírico, e não em sentido transcendental. Em sentido transcendental, o conhecimento está em função de um dado imediato que é a percepção, todavia é impossível correlacionar, em sentido empírico, a imediaticidade dessa percepção a um objeto singular que imporia uma circunscrição ao conhecimento. Sendo assim, parece legítimo afirmar que se trata de mais

uma forma da “versão convencional”, conforme descrita por Allison (1992). Ora, se a consequência mais visível disto foi a imputação de um “referencialismo vulgar” a Kant – o que foi feito explicitamente por Strawson e sutilmente por Sellars³⁵ – esta atribuição parece levar a uma conclusão ainda mais grave no que diz respeito às significações das questões metafísicas.

Se, ao afirmar que a unidade analítica da consciência supõe uma unidade sintética, Kant tivesse tal verificacionismo em mente, ele teria de ter considerado juízos e conceitos da metafísica tradicional (por exemplo, “Deus é onisciente”, “A alma é imortal etc.) como destituídos de sentido. Entretanto, jamais encontraremos qualquer afirmação kantiana nesse sentido (Pereira, 2002, p.100).

1.3. Os conceitos vazios e as ilusões transcendentais.

Mostrou-se, no tópico anterior, a dependência epistêmica da sensibilidade em relação ao entendimento. Neste momento, será defendida a tese de que esta não-autonomia da intuição permite o surgimento de conceitos que não possuam conteúdo algum e sejam, portanto, vazios. Uma vez que são produzidos conceitos que possam vir a ser vazios, Lebrun (1970) irá entender que a problemática central de uma Filosofia Transcendental Crítica consistirá em indagar pela significação desses conceitos. Portanto, se “Hösle entenderá transcendental no sentido de uma reflexão metodicamente rigorosa sobre as próprias pretensões de validade” (Oliveira, 2002, p.93), o questionamento pela validade é aqui entendido como uma pergunta pela significação de determinados conceitos apresentados pela Metafísica. A importância desta questão acerca da significação dos conceitos transcendentais residirá, então, na relação entre a ausência/presença da intuição sensível, como subjacente aos conceitos, e a consequente anulação (ou não) da significação desses conceitos. Quanto a isto, Lebrun apresenta explicitamente sua posição:

³⁵ Sobre isto, Pereira (2002) irá considerar que “(...) Sellars é um dos muitos intérpretes que compreende o conceito de intuição em Kant (penso eu) como uma forma de *pensamento*. Embora para Sellars intuir, em Kant, não signifique *julgar* que *isso é assim e assado*, significaria, contudo, pensar *nisso como um tal objeto*.” (p.95)

A necessidade de uma exposição na intuição não exprime, assim, um postulado intuicionista: ela é o critério de preenchimento da significação, que sem isso *não é nula* (a categoria, reduzida a um ato formal, possui um sentido transcendental), mas permanece vazia (1970, p.74).

Portanto, a questão “como nossos conceitos puros podem ter um sentido” (p.83) implica que “se pode perguntar se, *nas significações*, algo ou nada se anuncia, e em que condições” (p.73). Há alguma significação transcendental atribuída às categorias do entendimento caso se lhes suprima a intuição? Esta questão é também posta em elucidação por Loparic (2002):

Da mesma forma, um conceito preserva um “significado” (*Bedeutung*) até na ausência de qualquer matéria dada na intuição e “mesmo após a abstração de toda a condição empírica” (B 186), Quando tal ocorre, o conceito é dito possuir um significado “apenas lógico” ou “transcendental” (*transzendente Bedeutung*). Trata-se de um conceito “vazio”, que não se “refere” a nenhuma intuição dada a um objeto determinado, que, portanto, não é um conhecimento, mas apenas a forma discursiva de um conhecimento (p.172).

Disto, Loparic (2002) concluirá que “um conceito que se refere a um x transcendental não interpretado e que possui tão somente um significado transcendental, não tem *uso*” (p.173). Para explicitar no que consistiriam tais conceitos, Loparic cita o exemplo da categoria da substância sem ser referida a intuição alguma. Ora, as categorias, como mesmo salienta Kant, são transcendentais e possuem, portanto, todas um sentido transcendental. A questão que a Filosofia Transcendental se coloca dirá, portanto, respeito ao *uso* destas categorias (que possuem todas, por si mesmas, um sentido transcendental) e ao significado que estas adquirem após este uso. A distinção entre uso e significado das categorias é estabelecida também por Lebrun (1970), todavia com algumas distinções. Diferentemente de Loparic, Lebrun irá considerar que “o sentido lógico e o sentido transcendental são apenas um” (p.81) e que, portanto, este é o sentido original da categoria. O veto kantiano estabelecido na Analítica Transcendental dirá respeito, segundo Lebrun (1970), não à significação transcendental das categorias (posto que esta consiste na sua significação originária), mas sim ao uso transcendental da mesma. Deste modo, irá considerar que “fundar uma filosofia transcendental é recusar-se a admitir sem exame, como o fazia a tradição, que o *sentido transcendental* dos conceitos puros autoriza a fazer

destes um *uso* transcendental” (Lebrun, 1970, p.82). Seria unicamente mediante um *uso* transcendental da categoria que sua significação ser-lhe-ia suprimida. Isto parece estar em perfeita consonância com o texto kantiano:

Portanto, a proposição que o entendimento só pode fazer dos seus princípios a priori ou de todos os seus conceitos um uso empírico e jamais um uso transcendental, quando pode ser conhecida com convicção conduz a importantes conseqüências. O uso transcendental de um conceito, em qualquer princípio, consiste no fato de ser referido a coisas *em geral e em si mesmas*; o uso empírico, porém, consiste em ser referido meramente a *fenômenos*, isto é, a objetos de uma *experiência* possível (Crp, B.155).

De uma significação transcendental pode-se, então, fazer um uso empírico precisamente porque

Transcendental não é, portanto, sinônimo de restrição dos conceitos puros à experiência possível, mas quer dizer simplesmente “possibilidade ou uso *a priori* do conhecimento”: é importante conservar, para a problemática transcendental, essa indeterminação. Um princípio transcendental não é *nele mesmo* um princípio da possibilidade da experiência, mas ele só tem sentido em relação à possibilidade da experiência – o que é diferente (Lebrun, 1970, p. 81-82).

Qual é, portanto, esta “problemática transcendental” que deve conservar tal indeterminação? A indeterminação consiste precisamente no fato de que uma categoria transcendental pode ter um uso transcendental (embora não deva) ou empírico. A “problemática transcendental”³⁶ será situada precisamente no espaço existente entre a definição do transcendental e a limitação de seu uso, haja vista que não há uma coincidência entre estas. As categorias podem se estender naturalmente a um campo dentro do qual não encontram significação alguma, e a restrição destas à esfera da sensibilidade poderá, portanto, advir precisamente do fracasso na tentativa de encontrar uma significação no campo extra-empírico.

³⁶ “(...) basta não ter compreendido a necessidade de uma problemática transcendental explícita (como nossos conceitos puros podem ter um sentido?) e reter dela apenas a resposta (elas só têm *sentido teórico* em relação ao sensível) para ver na Analítica a expressão de um simples preconceito, e não a formulação de um problema que o dogmatismo não colocava” (p.83). Salienta-se, mais uma vez, que a tese apresentada neste estudo não visa enfraquecer as teses kantianas apresentadas na Estética e na Analítica, mas sim impedir (a partir da justificação de tais teses) que estas sejam tomada por arbitrarias (“a expressão de um simples preconceito”).

Este campo acima descrito é precisamente aquele em que se encontram as ilusões transcendentais. Após a exposição direta presente na Estética e na Analítica Transcendentais (as doutrinas encarregadas de justificarem a pretensão positiva da “Crítica da Razão Pura”), Kant dirá, na Dialética Transcendental, que as idéias (enquanto ilusões transcendentais) são categorias ampliadas até o incondicionado. Assim como a Crítica depara-se com um “saber negativo” (o que é distinto, conforme salienta Lebrun (1970), de uma “ausência de saber”), depara-se também com um questionamento aparentemente problemático: a investigação acerca da significação dos conceitos vazios. Como toda a Dialética Transcendental visa provar que há uma lógica na ilusão racional – e que, portanto, há significação³⁷ ali onde a intuição não comparece – existe um vínculo estreito entre esta disciplina e a Analítica Transcendental que se tornará tão mais inteligível quanto melhor se explicitar a relação existente entre os conceitos vazios e as ilusões transcendentais.

Sob este aspecto, se faz essencial a distinção entre uso lógico e uso transcendental da razão, bem como entre lógica formal e lógica transcendental. A introdução do transcendental, tal como Kant o concebe, implica que “a lógica vai ser pela primeira vez (...) contestada enquanto *origem de pressupostos filosóficos*” (Lebrun, 1970, p.69). A consequência fundamental disto será que o princípio de não-contradição, tão valioso a Leibniz e a Wolff quanto a boa parte dos atuais filósofos analíticos, deixa de ser o critério supremo de validade. Portanto, afirmar que “a metafísica clássica não colocava jamais a questão de saber *em que medida* seus conceitos tinham um sentido” (Lebrun, p. 70) consiste exatamente no projeto kantiano de uma crítica ao formalismo, não porque este seja insuficiente para o conhecimento, mas unicamente porque se arroga o direito de não ser unicamente formal ao pretender determinar um conteúdo ontológico (real) ao mundo.

Caimi (2002) irá problematizar uma curiosa e conhecida passagem da “Crítica da Razão Pura” que, aparentemente, soa como uma tautologia, a saber: “pensamentos sem conteúdos são vazios” (Crp, B. 75). Este será o próprio título de seu artigo, o qual iniciará

³⁷ A problemática “há ou não uma significação para os conceitos vazios e ilusões transcendentais?” merece uma resposta semelhante à formulação do “teorema da solubilidade” de Loparic (2002). Do mesmo modo como a detecção do campo que separa os problemas solúveis dos insolúveis é uma solução completa – e que, portanto, a afirmação de que a ausência de uma resposta é também uma resposta é, especificamente neste sentido, válida – a resposta de que elas (ilusões transcendentais) não portam significação alguma é também um enunciado sobre a sua significação.

com seguinte indagação: Kant teria escrito esta frase – da qual se segue “intuições sem conceitos são cegas” (idem), explicitando uma crítica à unilateralidade do conhecimento – de modo a evidenciar algo novo, ou a aparente tautologia (expressa pelo caráter óbvio de que qualquer coisa que não tem conteúdo é vazia) consiste no equívoco de se utilizar o termo “conteúdo” ao invés de “intuição”? Situando a afirmação no contexto da predominância da filosofia de Leibniz e Wolff, Caimi (2002) dirá que “um conceito que *ele mesmo* fosse vazio (que não se referisse a nenhum conteúdo nem real, nem possível, seja passado, ou presente ou futuro) seria para Leibniz algo incognoscível” (2002, p.188). Portanto, não seria de fato um conceito, do que se conclui: “que um conceito, para não ser vazio, precise de um *conteúdo* é algo inteiramente novo em um momento da História da Filosofia no qual impera a lógica leibzino-wolffiana” (idem). Esta articulação consiste em algo essencial para estabelecer o vínculo entre a noção de “conceitos vazios”, apresentados pela primeira vez na “Crítica da Razão Pura”, e a crítica feita por Kant a um certo uso abusivo da lógica formal.

Segundo Mênard (1996), há duas circunstâncias nas quais Kant estabelece uma “crítica ao formalismo da lógica” (p.64). A primeira delas será em sua obra “Ensaio para introduzir a noção de grandeza negativa em Filosofia” (1763). Nesta circunstância, o filósofo dirá que existem duas formas de oposição: a lógica e a real. A “oposição lógica” – “a única para qual até agora se dirigiu a atenção” (Kant, 1763/2005, p.57) – consiste na afirmação de uma coisa e de seu oposto ao mesmo tempo. Sua conseqüência seria “*absolutamente nada (nihil negativum irrepraesentabile)*” (p. 57-58). A pergunta motora de toda a elaboração da noção de “oposição real” foi formulada por Kant do seguinte modo: “Como, *porque uma coisa existe, outra coisa é suprimida?*” (p.99). A resposta de antemão diferencia oposição lógica e oposição real: “não pelo princípio de contradição” (p.58). Ao contrário, esta consiste no fato de que, dado uma força (X) agindo num determinado corpo e um efeito igual a zero (corpo em repouso), há uma outra força (– X) responsável pelo estado de repouso deste corpo. Duas forças estão em oposição real quando uma anula progressivamente o efeito da outra, podendo chegar a zero. Ora, este nada não é de modo algum um nada irrepresentável e vazio, mas sim um nada que é relativo – *nihil privativum (repraesentabile)* – do mesmo modo como as grandezas negativas não são negativas em si mesmas. Isto ocorre porque o que representa uma oposição não é a grandeza em sua

qualidade interna, mas sim a relação externa entre as grandezas, de modo que a anulação de seu efeito se dê por ocasião de uma ocorrência fenomênica, e não por oposição lógica.

Mênard (1996) atribui tal importância à noção de oposição real que irá sustentar que esta “representa para Kant o fenômeno elementar do conhecimento” (p.46), já que “aí se produz a ligação de uma realidade com outra” (idem).

Mediante um dos predicados não é negado o que é afirmado pelo outro, pois isso é impossível; antes, os dois predicados *A* e *B* são afirmativos; apenas, como as conseqüências de cada um em particular seriam *a* e *b*, então a conseqüência de ambos juntos em um sujeito não é nem uma nem outra, mas zero. (Kant, 1763/2005 p.59).

Desse modo: “o cair não se diferencia do levantar-se apenas como *não a* e *a*, mas é tão positivo quanto ele, e só passa a dispor do fundamento de uma negação em ligação com ele” (p.63). É bastante curioso o fato de que Piaget (1977) tenha conseguido, a partir de uma epistemologia fundamentada em processos psicológicos, assimilar tão assertivamente a crítica feita por Kant ao alcance da lógica formal e a sua jurisdição em relação à significação dos conceitos.

(...) o princípio de contradição limita-se a impedir a afirmação e negação simultâneas de certo aspecto dado: *A* é incompatível com não-*A*. Mas, para o pensamento efetivo de um sujeito real, a dificuldade começa quando ele indaga se tem o direito de afirmar ao mesmo tempo *A* e *B*, porque jamais a lógica prescreve diretamente se *B* implica ou não não-*A*. (Piaget, 1977, p.40)

Certamente, caso não soubéssemos que estas palavras foram escritas por Piaget, seríamos incapazes de detectar interferência de uma linguagem psicologista nas noções filosóficas. Suas palavras parecem antes, caso se as utilize para tal, evidenciar toda uma crítica transcendental à derivação de alguns conceitos, dos quais se pretende assumir uma validade para o conhecimento pelo simples fato de serem isentos de contradição interna, pela lógica formal.

Esta crítica, na medida em que concebe como desprovida de significação a idéia de um “não-ser” em si, estabelece também que não há uma função ontológica exercida pela negação. Isto pode conduzir tanto a uma crítica à dialética hegeliana, quando à noção

leibniziana da identificação do possível àquilo que não é logicamente contraditório. Esta segunda crítica ao formalismo da lógica encontra-se na própria “Crítica da Razão Pura”, especificamente na “Nota à Anfibologia dos Conceitos de Reflexão”:

(...) os partidários de Leibniz consideraram não apenas possível, mas também natural, reunir em um único ente toda a realidade, sem se preocupar com alguma oposição, porque não conhecem outra além da de contradição (pela qual o próprio conceito de uma coisa é supresso), não porém, a da anulação recíproca, já que um fundamento real suprime o efeito de outro, e para o que encontramos somente na sensibilidade as condições para nos reapresentarmos uma tal oposição (Crp, B. 329-330).

Parece ficar claro, diante disto, que a crítica feita por Kant ao formalismo da lógica consiste não em considerar que sua atuação falseie a perspectiva transcendental, mas sim em denunciar um uso abusivo da lógica formal com vistas a determinação de realidades, o que seria somente possível através de uma crítica transcendental. Isto quer dizer, portanto, que

(...) a possibilidade lógica de um objeto (não contradição do conceito) não implica a possibilidade real do objeto (possibilidade do objeto na experiência), pois a distinção entre o sentido lógico e o sentido transcendental de possibilidade impede essa implicação (Landim, 2000, p.96).

Em relação a isto, convém chamar atenção a um detalhe da maior importância, a saber, a noção de que o “possível”, em Kant, diz respeito à “possibilidade da experiência”, ou à “experiência possível”, conforme foi estabelecida na Analítica transcendental a partir das “Analogias da Experiência”, “Antecipações da Percepção” e “Postulados do Pensamento Empírico”. “Possível” não significa, portanto, “não-contraditório”. Isto permitiu a Mènard interpretar que Kant, ao estabelecer, na última sessão da Analítica Transcendental, as quatro formas possíveis de pensar o nada na Filosofia Transcendental, irá identificar, na primeira delas, uma semelhança entre Leibniz e Swedemborg. Sob o signo daquilo que “sem ser impossível no sentido da contradição, *não pode ser contado entre os possíveis*” (Mènard, 1996, p.117), Kant estaria aí estabelecendo, com o uso de subterfúgios bem maiores do que aqueles utilizados em “Sonhos de um vidente de espírito explicados pelos sonhos da metafísica” (1766), uma semelhança entre as construções

metafísicas fantasísticas e os delírios dos visionários. Vejamos o que Kant (1781/1996), de fato, escreve:

Aos conceitos de todo, muitos e uno, opõe-se aquele que suprime tudo, isto é, *nenhuma coisa*; e assim o objeto de um conceito para o qual não se pode obter absolutamente nenhuma intuição correspondente é = nada, isto é, um conceito sem objeto, como os *noumena*, que não podem ser contados entre as possibilidades, embora nem por isso tenha que fazer-se passar por impossíveis (*ens rationes*), ou como por ventura certas novas forças fundamentais, que são pensadas, em verdade sem contradição, mas também sem exemplo da experiência, não podendo por isso ser contadas entre as possibilidades (p.227-228).

A expressão “certas forças fundamentais” consiste na razão pela qual Mênard identificou que aí haveria uma interlocução com o sábio sueco e vidente de espíritos Swedemborg. Em verdade, esta problemática diz respeito à aproximação feita por Kant entre os “sonhos da razão” e os “sonhos da sensação” em “Sonhos de um vidente...”³⁸, aproximação esta que resulta posteriormente, num afastamento progressivo, haja vista que toda a Dialética Transcendental foi construída precisamente porque existe uma lógica da ilusão. Todavia, Mênard faz diante disto o seguinte questionamento: “será que Kant, que alternadamente aproxima e distingue sonhos da razão e sonhos da sensação, tem por desígnio último distinguí-los?” (p. 96).

O questionamento aqui é considerado de extrema pertinência, ainda que se considere que a Dialética Transcendental explicita a lógica da ilusão transcendental. E, mesmo assim, com isto afirma-se simplesmente que há um certo parentesco entre a atitude dos visionários e a dos metafísicos, e não que haja uma explicação psicopatológica que subjaza às formulações metafísicas.

Embora, todavia, este trabalho esteja de acordo quanto à relevância deste questionamento levantado pela autora, convém salientar que Lebrun (1970) poderia considerá-lo, se não falso, todavia irrelevante ou até infértil para a o projeto de estabelecer uma crítica à metafísica.

³⁸ Vale a pena salientar a seguinte passagem desta obra, que expressa o caráter fantasístico que Kant atribui aos metafísicos: “Nesta base, quando consideramos os *construtores de castelos no ar* dos tantos mundos de pensamento, cada um dos quais habita tranqüilamente o seu com exclusão dos outros (aquele por exemplo que habita a ordem das coisas tal qual construída por Wollf a partir de pouco material da experiência, mas mais de conceitos sup-reptícios, ou a produzida por *Crusius* a partir do nada pela força mágica de algumas fórmulas do *pensável e impensável*), teremos paciência com a contradição de suas visões, até que estes senhores tenham acabado de sonhar” (Kant, 1766/2005, p.176).

A “verdadeira sabedoria” que os *Träume* opõem às extravagâncias da metafísica não é nada mais do que um retorno a esse bom senso ao qual os *Prolegômenos* recusarão competência relativamente às decisões sobre metafísica. Enquanto for assim, importa muito pouco que Kant tente edificar uma metafísica (período dito “dogmático”) ou que ironize sobre as pretensões dos metafísicos (período dito “cético”): o essencial é que, nos dois casos, ela é considerada como uma (verdadeira ou falsa) ciência teórica³⁹ (Lebrun, 1970, p.49).

Neste sentido, Lebrun concebe que os “Sonhos de um vidente...” encontra-se no “período dito cético” de Kant, precisamente por encarar as disputas metafísicas como um mero jogo de palavras. A semelhança com Wittgenstein – autor das “Investigações Filosóficas” – não consiste em mera impressão, e a crítica feita por Lebrun a esta perspectiva kantiana cética e, portanto, pré-crítica, poderia perfeitamente dirigir-se ao filósofo austríaco. Esta consiste na alegação de que

(...) reduzir a metafísica a uma linguagem é proibir-se de criticá-la radicalmente e de decidir sobre suas pretensões. Igualmente, o tom da Dialética Transcendental é o da certeza adquirida, não o do desencanto (Lebrun, 1970, p.47).

Neste momento, parece indispensável para o estabelecimento do projeto crítico deste trabalho iniciar uma breve exposição acerca da Dialética Transcendental, uma vez que a explicitação da lógica da ilusão é a única circunstância em que percebemos que a metafísica pode – em suas próprias pretensões e não por razões externas, tais como a acusação nietzscheana de que a ela subjazem noções morais que a sustentam, ou a concepção wittgensteiniana de que a metafísica simplesmente não tem nada a mais, como julga possuir, mas é um simples jogo de linguagem como qualquer outro – ser criticada.

Há uma diferença entre uso lógico e uso puro da razão que parece ser, em alguns aspectos, semelhante à distinção entre lógica formal e lógica transcendental. Atenhamo-nos inicialmente a esta última distinção:

³⁹ Isto parece dizer respeito à noção defendida por Lebrun (1970) de que a metafísica é uma “‘ciência’ tal que o tratado de seu método a faz desaparecer enquanto teoria” (p.39), o que parece estar ao encontro da investigação kantiana da metafísica enquanto disposição natural da razão humana, sem que isto constitua um saber teórico.

(...) a lógica geral⁴⁰ abstrai de todo o conteúdo do conhecimento e espera que em outra parte qualquer lhe sejam dadas representações a fim de primeiramente as transformar em conceitos, isto ocorrendo analiticamente. Ao contrário, a lógica transcendental possui diante de si um múltiplo da sensibilidade *a priori*, apresentado pela estética transcendental, para dar aos conceitos puros do entendimento uma matéria sem a qual seriam sem conteúdo algum e, por conseguinte, inteiramente vazios (Crp, B. 102).

Neste sentido, a lógica transcendental estabelece não só as categorias como também os princípios *a priori* que regem a aplicação da regra de subsunção dos fenômenos a elas. Este processo, chamado por Kant de esquematização, é realizado pela faculdade da imaginação. A partir disto, se faz possível a construção de um “Sistema dos princípios do entendimento puro”, tendo o vista o fato de que, com isto, “será possível uma aplicação da categoria a fenômenos mediante a determinação transcendental do tempo⁴¹” (Crp, B. 178).

Na Dialética Transcendental, Kant irá diferenciar o uso lógico do uso puro da razão. O que uniria a faculdade lógica à faculdade transcendental seria o fato de que, sob a mesma denominação, esta faculdade chamada “razão”

jamais se refere imediatamente à experiência ou a qualquer objeto, mas ao entendimento, para dar aos seus múltiplos conhecimentos unidade *a priori* mediante conceitos, a qual pode denominar-se unidade da razão (Crp, B. 359).

A descrição do uso lógico da razão estará em função do modo como Kant concebe a estruturação do silogismo:

Em todo silogismo, penso em primeiro lugar uma *regra* (maior) pelo entendimento. Em segundo lugar, *subsumo* um conhecimento sob a condição da regra (menor) mediante a *capacidade de julgar*. Finalmente, *determino* o meu conhecimento pelo predicado da regra (conclusão), por conseguinte a priori pela *razão* (Crp, B. 360-361).

Na seção em que fala do uso puro da razão, Kant, a propósito da explicitação da função exercida pelos princípios racionais teóricos, dirá que:

⁴⁰ Nesta circunstância, “lógica geral” equivale a “lógica formal”.

⁴¹ A explicitação do modo como ocorre esta determinação transcendental do tempo não será aqui explicitada pelo fato de que não concerne aos objetivos deste trabalho.

Um princípio de tal espécie não prescreve aos objetos nenhuma lei e não contém o fundamento da possibilidade de conhecê-los e determiná-los, em geral, enquanto tais, mas é simplesmente uma lei subjetiva de economia com respeito às provisões do nosso entendimento, para, mediante comparação dos seus conceitos, reduzir o uso geral dos mesmos ao seu número mínimo possível, sem que sejamos por isso autorizados a exigir dos objetos mesmos uma uniformidade tal que favoreça a comodidade e a extensão do nosso entendimento e dar ao mesmo tempo uma validade objetiva em tal máxima (Crp, B. 362-363).

Neste sentido, para os objetivos deste estudo é importante salientar que “o silogismo não se refere a intuições para subordiná-las a regras” (Crp, B. 363) e que, portanto, a razão não se refere diretamente a intuições e muito menos aos objetos, mas orienta o entendimento em seu uso empírico no sentido de uma progressiva redução de princípios a uma unidade racional. A pergunta de Kant será, portanto, se existem princípios transcendentais que pertençam à própria razão pura, não somente em seu uso lógico, mas sim em seu uso transcendental. Ora, visto que a razão não possui qualquer referência direta a objetos e às suas intuições, a unidade a qual esta visa não consiste jamais na unidade da experiência, mas antes na unidade do entendimento (não necessariamente com vistas à experiência possível). Isto implica, portanto, que tais princípios são transcendentais e extrapolam todos os limites de uma experiência possível. Se estes são transcendentais, parece válido afirmar que, em alguns casos – mais especificamente naqueles onde é possível detectar e estabelecer uma crítica à ilusão que deles se segue – são também transcendentais⁴².

Como foi referido anteriormente, a lógica transcendental, diferentemente da lógica formal, lida *a priori* com um múltiplo dado pela sensibilidade. Deste modo, estabelecer uma diferença entre o uso lógico e uso puro (transcendental) da razão seria afirmar que a razão, enquanto faculdade transcendental em seu uso puro, lidaria de algum modo com a multiplicidade dada pela sensibilidade? Vejamos como Kant estabelece a diferença entre um princípio da razão em geral e um princípio da razão pura:

⁴² Há aqui uma sutileza que deve ser explicada, caso a afirmação de que há juízos transcendentais que são também transcendentais se choque com a concepção de que o transcendental só possui validade num contexto empírico. “Transcendental não é, portanto, sinônimo de restrição dos conceitos puros à experiência possível, mas quer dizer simplesmente ‘possibilidade ou uso *a priori* do conhecimento’: é importante conservar, para uma problemática transcendental, essa indeterminação. Um princípio transcendental não é *nele mesmo* um princípio da experiência, mas ele só tem sentido em relação à possibilidade da experiência – o que é diferente” (Lebrun, 1970).

1. Razão em geral: “o princípio particular da razão em geral (no seu uso lógico) é: encontrar para o conhecimento condicionado do entendimento o incondicionado, pelo qual é completada a unidade de tal conhecimento” (Crp, B. 364).
2. Razão pura: “esta máxima lógica não pode, porém tornar-se um princípio da *razão pura* senão enquanto se admite: se o condicionado é dado, é também dada (isto é, contida no objeto e em sua conexão) a série total das condições subordinadas entre si, a qual é, por conseguinte, incondicionada” (idem).

Ora, caso estejamos atento a esta exposição, o próprio Kant já revela aí qual é o germe da ilusão transcendental: ao dizer que a razão não pode interferir diretamente nas intuições, como se faz possível então que, na passagem da máxima lógica ao princípio da razão pura, a série total das condições seja considerada, pela razão, enquanto “dada”? A idéia de “totalidade dada” pode ser articulada unicamente pela razão, haja vista que nem a intuição e nem o entendimento dispõem de critérios extra-empíricos para afirmações de cunho totalizantes. Como mesmo evidencia Lebrun (1970), a razão caminha aqui da idéia de totalidade para chegar ao incondicionado, que seria o único “conceito transcendental da razão” (Crp, B. 379).

Ora, visto que unicamente o incondicionado torna possível a totalidade das condições e que inversamente a totalidade das condições é sempre incondicionada, um conceito racional puro em geral pode ser explicado mediante o conceito de incondicionado enquanto contém um fundamento da síntese do condicionado (idem).

Portanto, o incondicionado é aqui pensado somente enquanto fundamento da síntese do condicionado, ou seja, numa suposta tentativa de orientar a síntese até um ponto em que esta se desgarre por completo da experiência. Este procedimento da razão nos silogismos exigirá, portanto, uma “série ascendente”, que caminhe do condicionado às condições que o tornaram possível até atingir o incondicionado. À diferença do modo como isto ocorre no uso lógico, aqui se lida com um condicionado “dado”, e não somente com meras representações do entendimento. Há, contudo, um princípio transcendental da razão (que é também um juízo sintético *a priori*, todavia ilusório) que faz esta exigência, logo de início

paradoxal, a saber, pressupor, a partir de um condicionado dado na intuição, uma totalidade também dada (e não somente pensada).

Não nos ocupamos aqui com uma dialética lógica, que abstrai de todo o conteúdo do conhecimento e descobre unicamente a falsa aparência na forma dos silogismos, mas com uma dialética transcendental, que deve conter inteiramente a priori a origem de certos conhecimentos a partir da razão pura, e de certos conceitos inferidos, cujo objeto não pode de modo algum ser dado empiricamente e que, portanto, se encontram totalmente fora da faculdade do entendimento puro (Crp, B. 390).

A inferência dialética irá precisamente no sentido de atribuir à totalidade o caráter de “dada”, extrapolando assim todos os limites da experiência ao utilizar conceitos que, embora sejam eles mesmo transcendentais, só possuem uma significação empírica. Ilusão alguma deve sua formação ao fato de que a razão produz “idéias” que não possuem um objeto que lhes seja congruente, mas sim ao fato de a razão sub-repticiamente assumir o lugar do entendimento na síntese das intuições. É verdade que a razão se encontra em uma posição bastante confortável para fazer de seus princípios transcendentais princípios constitutivos da síntese dos objetos, haja vista ser ela quem dirige o entendimento na busca de uma economia de suas funções de modo a que este se encontre em pelo acordo consigo mesmo. Todavia, o contrário não cessa de ocorrer, e a razão insiste em conferir realidade objetiva à “totalidade das condições” a partir de princípios que, por sua própria gênese e sede, não deveriam dirigir-se à experiência na tentativa de constituí-la. Se o silogismo, portanto, não lida com as intuições, isso ocorre meramente no uso lógico, pois no uso transcendental estas são sub-repticiamente arrastadas pela razão na idéia de “totalidade dada”, que é somente um meio para que esta se encontre com o incondicionado.

Kant advertirá, no que diz respeito à formação destas idéias, que “a razão propriamente não produz conceito algum, mas quando muito libera o *conceito do entendimento* das inevitáveis limitações de uma experiência possível” (Crp, B. 435), do que se conclui, portanto, que “as idéias transcendentais não são propriamente senão categorias ampliadas até o incondicionado” (Crp, B. 436). Este incondicionado irá aparecer, segundo Kant, como uma exigência necessária para pensar a síntese empírica do condicionado; e, na medida em que se requer, para tal, que a totalidade pressuposta para significar a idéia do “incondicionado” seja também “dada”, há aí uma equivalência entre uma idéia (ou conceito

puro) da razão e uma ilusão transcendental⁴³. Esses conceitos puros da razão, enquanto forjados como suposto fundamento da síntese dos objetos pelo entendimento, serão produzidos em função das pretensas sínteses, das quais a razão visa tomar as rédeas, com vistas à determinação de objetos extra-empíricos⁴⁴:

Ora, tantas quanto são as espécies de relação que o entendimento se representa mediante as categorias, serão também os conceitos puros da razão. Portanto, dever-se-á procurar em *primeiro lugar* um incondicionado da síntese *categórica* em um sujeito, em *segundo lugar* um incondicionado da síntese *hipotética* dos membros de uma série, em *terceiro lugar* um incondicionado da síntese *disjuntiva* das partes em um sistema (Crp, B. 379).

Deste modo, a razão realizará três inferências dialéticas distintas em conformidade com as três formas que entendimento, mediante as categorias da relação⁴⁵, possui para sintetizar a multiplicidade dada na intuição. A primeira ocorrerá mediante os “Paralogismos da Razão Pura”, dos quais será derivada a idéia de alma enquanto objeto da Psicologia Racional. A segunda emergirá por ocasião da formação das “Antinomias da Razão Pura”, fazendo advir a noção de “mundo” (expressa de quatro modos distintos, conforme a tábua das categorias), sob a qual debruçar-se-á a Cosmologia Racional. A terceira, por fim, fará advir a idéia de Deus mediante o “Ideal da Razão Pura”, idéia esta que a “Teologia Racional” atribuirá o estatuto de conhecimento.

⁴³ Com isto não se diz que uma idéia da razão é necessariamente uma ilusão transcendental. Muito embora Kant, na “Crítica Razão Pura” – em especial, nos textos iniciais da Dialética Transcendental – faça determinadas afirmações que nos levam claramente a julgar que uma idéia da razão e uma ilusão transcendental são semelhantes, em textos posteriores – tais como a “Crítica da Faculdade de Julgar (1790)” e o “Opus postumum” – e mesmo em algumas passagens da “Arquitetônica da Razão Pura”, atribui às idéias da razão uma função positiva em relação à organização sistemática da Filosofia. Por esse motivo, este trabalho não visa radicalmente opor ou assemelhar as noções de “idéia da razão” e “ilusão transcendental”, mas tão somente afirmar que uma idéia da razão é uma ilusão transcendental na medida em que supõe que a totalidade necessária para fundamentar a síntese empírica seja “dada”.

⁴⁴ A explicitação do significado de “objetos extra-empíricos” será fornecida na penúltima nota de rodapé da conclusão deste trabalho.

⁴⁵ Isto parece encontrar uma justificação mais explícita somente na “Lógica” (1800) de Kant. Nesta, ele dirá que: “as inferências da razão não podem ser divididas *nem* segundo a *quantidade* – pois toda [premissa] maior é uma regra, logo algo de universal; *nem* relativamente à *qualidade* – pois é indiferente se a conclusão é positiva ou negativa; *nem*, finalmente, com respeito à *modalidade* – pois a conclusão está sempre acompanhada da consciência da necessidade e tem, por conseguinte, a dignidade de uma proposição apodíctica. Portanto, resta apenas a *relação* como único fundamento possível da divisão das inferências da razão” (p.142).

Explicitados os processos para a formação, em geral, das ilusões transcendentais, bem como situado o estatuto epistêmico da intuição tanto em relação à Analítica e Estética Transcendentais como à sua interferência sub-reptícia na Dialética Transcendental, este trabalho assumirá, neste momento, um caráter mais específico e irá investigar, na formação de cada uma das três ilusões transcendentais, qual o papel da intuição na dissolução das mesmas. Se há efetivamente uma dissolução destas, ou se há unicamente uma crítica que impeça que delas se siga o erro, o papel da intuição enquanto juiz de ambas as sentenças permanece o objetivo central deste estudo.

CAPÍTULO II

OS PARALOGISMOS DA RAZÃO PURA E A CRÍTICA À PSICOLOGIA RACIONAL

Uma vez que se realizou, desde o início deste trabalho até o presente momento, algo semelhante a um mapeamento da função óptica da razão – não para investigar como dar a ela tanto mais luz quanto possível, mas sim para identificar o lócus responsável pela incapacidade de um discernimento de objetos diante de uma quantidade excessiva de luz – passa-se agora à segunda fase deste estudo. Certamente, a hipermetropia que é inerente à própria razão só poderá ser plenamente justificada quando sairmos de uma simples anatomia óptica da razão e dirigirmos nossa atenção para as miragens que esta – à revelia de suas enunciações teóricas com vistas à validação do conhecimento, mas não à revelia de seus propósitos últimos – põe diante de si. Portanto, só será compreensível a noção de que há um diagnóstico de uma “doença congênita à razão” (Lebrun, 1970) quando tivermos diante de nós as enunciações da razão marcadas por sua enfermidade.

Isto implicaria, para Mênard (1996), que “quanto melhor se percebe a razão da esterelidade dos raciocínios sobre o mundo, melhor se compreende que o conhecimento de objetos *resolve* os problemas que ao pensar o mundo não se consegue resolver” (p.32), ou seja, que a dissolução das ilusões transcendentais é a condição sine qua non para que o próprio entendimento (aliado à sensibilidade e à faculdade da imaginação) constitua objetos. De antemão, parece haver uma filiação comum entre este trabalho e a concepção da autora na medida em que, aqui, considera-se relevante anunciar que a Dialética Transcendental não é uma ferramenta acessória à Crítica da Razão Pura e que, portanto, a Estética e a Analítica não podem prescindir da Dialética na explicitação de seus próprios fundamentos transcendentais. Se, todavia, considerarmos verdadeiro que a configuração de objetos consiste numa função de compromisso da dissolução das ilusões transcendentais, continuaríamos a situar a inteligibilidade de uma doutrina em função da outra (no caso, desta vez, a Estética e Analítica em função da Dialética). Não é, contudo, nestes termos que se entende, aqui, a relação entre estas três doutrinas da “Crítica da Razão Pura”: a diferença entre o aspecto positivo e o aspecto essencial – negativo – da Crítica (Lebrun, 1970), se não implica na submissão do essencial ao positivo, também não haverá de explicar a solução positiva unicamente em função da problemática inicial.

Caso o leitor tenha se dirigido ao texto que aqui é redigido sem sucumbir ao imediatismo de objetivar tudo compreender na medida em que as palavras lhe são expostas, perceberá que ele não visa uma exposição direta das faculdades transcendentais com vistas

a um conhecimento, da qual se seguiria uma exposição igualmente direta e unilateral acerca das ilusões produzidas. Ao contrário, é na medida em que os problemas vão emergindo que as noções são explicitadas teoricamente, ou seja, é somente na circunstância em que comprometem com a funcionalidade do sistema, em sua interconexão necessária, que a explicitação destas noções passam a ser relevantes para esta exposição. Em uma palavra, é a partir da necessidade da crítica que a “Crítica” é desvelada. Portanto, disto se conclui que este estudo privilegia a definição indireta dos conceitos, o que resulta de uma compreensão de que a problemática filosófica é anterior – e, de certo modo, independente – de sua solução⁴⁶. Todavia, para que estas palavras não passem de verborragia, daremos curso a este trabalho na exposição da primeira das ilusões transcendentais produzidas pela razão pura – o que trará conteúdo ao nosso posicionamento de advogar por uma exposição indireta – a saber, a alma humana enquanto um puro ente pensante desprovido de qualquer atribuição empírica.

2.1. A Psicologia Racional e seus obscurantismos.

A Psicologia Racional, enquanto ciência institucionalizada e ensinada nas universidades da Alemanha no século XVII, estava vinculada ao sistema filosófico de Wolff. Já que, para este, “a psicologia era a ciência das coisas que são possíveis através da alma humana” (*scientia eorum quae per animas humanas possible sunt*) (Wolff apud Vidal, 2005, p.60), podia subdividir-se em duas modalidades distintas de investigação: “empiricamente e racionalmente, a primeira dava origem a um conhecimento *a posteriori* dos seres e das coisas materiais e imateriais, e a segunda um conhecimento *a priori* de sua essência, de sua razão, ou possibilidade” (Vidal, 2005, p.60). Conforme explicita Vidal (2005), a Psicologia Racional de Wolff (*Psychologia rationalis*) visava oferecer um fundamento à Psicologia Empírica através de noções *a priori*, e isto o fazia por “definições,

⁴⁶ Isto parece ser também sugerido por Lebrun em diversas passagens de sua obra “Kant e o fim da Metafísica” (1970), especialmente naquela em que assume que o essencial da Crítica não é compreender os meandros da possibilidade da objetividade dos conceitos, o que ocorre na Dedução Transcendental, mas sim que as categorias só possuem uso relativo à experiência. O essencial parece, portanto, de certo modo independente da solução positiva: “Ora, essa convicção [‘todo uso especulativo da razão apenas tem valor em relação à experiência possível’] não depende da Dedução e alguém pode se dizer kantiano mesmo tendo reservas quanto ao modo pelo qual é resolvido o problema: Como a experiência é possível por meio das categorias e somente graças a elas?” (p.21).

experiências indubitáveis, axiomas e proposições já demonstradas” (idem). Haja vista não ser excessivo estender um pouco mais a exposição acerca da Psicologia Racional wolffiana, segue-se a exposição de um trecho longo, porém elucidativo, do texto de Vidal (2005):

A Psychologia rationalis, por sua vez, visava à explicação *a priori* dos fatos apresentados na psicologia empírica através da dedução de axiomas e proposições provadas. A primeira delas é a definição de alma como um poder ou faculdade de representação do universo (*vis representativa universi*), cuja primeira atividade é a sensação. Ela começa com o conceito ou a essência da alma: um ser consciente de si e das coisas externas, capaz portanto não apenas de percepção, mas também de representação e apercepção. Com base nesta explicação, a psicologia racional dedutivamente explicava as faculdades e operações da alma; ela avaliava as diferentes explicações para a correspondência entre elas e os movimentos do corpo; tratava da natureza dos espíritos (substâncias dotadas de intelecto e livre-arbítrio) e da espiritualidade da alma, sua origem, sua união com o corpo e a imortalidade; e concluía com uma seção sobre a alma dos animais. A psicologia racional, explicava Wolff, não era capaz de produzir conhecimentos empíricos novos, mas ela “aumenta nosso conhecimento na observação do que acontece em nossa alma” e “revela aspectos da alma que não são acessíveis apenas pela observação” (p.60-61).

Entender a crítica kantiana à Psicologia Racional não poderá ser algo desvinculado a não-entender com clareza algumas passagens desta citação acima que parecem coroar a filiação – estabelecida por Kant em “Sonhos de um visionário...” (1766) – entre os metafísicos e os visionários. Este não-entendimento estrutural a tais explicações metafísicas é denunciado – nesta ocasião mais ironicamente do que criticamente – na obra de Kant acima referida:

Se se quisesse objetar a este aspecto a incompreensibilidade ou, o que para a maioria dá no mesmo, sua impossibilidade, eu também poderia deixar acontecer. Então, eu me abaixaria aos pés desses sábios, para ouvi-los falar assim: a alma do homem tem sua sede no cérebro e um lugar indescritivelmente pequeno nele é a sua morada. Ali ela se sente como a aranha no centro de sua teia. Os nervos do cérebro a empurram ou a sacodem, mas com isso fazem com que seja representada não esta impressão imediata, mas aquela que ocorre em partes bem afastadas do corpo, e isso como um objeto presente fora do cérebro. A partir desta sede, ela move também as cordas e alavancas de toda a máquina e causa movimentos arbitrários a seu bel-prazer. Proposições deste tipo só se deixam demonstrar de forma superficial ou então de forma alguma e porque, no fundo, a natureza da alma não é suficientemente conhecida,

também só podem ser refutadas de forma igualmente fraca (Kant, 1766/2005, p.153-155).

Por ocasião dessa ironia com a pretensão tola dos dogmáticos (e com os cétricos, por acharem que refutá-los significa grande coisa), Kant já anuncia os germes de seu projeto crítico ao enunciar, logo em seguida:

(...) por isso, não me meteria em disputas de escolas, nas quais ambas as partes têm o máximo a saber quando nada entendem de seus objetos, mas iria atrás das conseqüências a que me pode conduzir uma doutrina deste tipo (Kant, 1766/2005, p.155).

Já nesta ocasião, ocorria a Kant uma crítica ao obscurantismo da metafísica, que, pelo menos no fato de impossibilitar um esclarecimento público de suas noções, seguia uma trilha semelhante àquela arquitetada em bases aéreas, como, por exemplo, à de Swedenborg. Como salienta Borges (1978), Swedenborg prescindia de qualquer argumentação e afirmava suas teorias com uma certeza que só parecia assimilável à dos metafísicos. Falando acerca das teorias do visionário, ele escreve:

Analisemos, antes de mais nada, sua visão do outro mundo, sua visão da imortalidade pessoal, na qual acreditou, e veremos que toda ela se baseia no livre-arbítrio. Na *Divina Comédia* de Dante – bela obra literária, o livre arbítrio cessa no momento da morte. Os mortos são condenados por um tribunal e merecem o céu ou o inferno. Ao contrário, na obra de Swedenborg nada disso ocorre. Diz-nos ele que quando um homem morre, ele não se dá conta de haver morrido, já que tudo que o circunda é igual. Encontra-se em sua casa, os amigos o visitam, ele percorre as ruas de sua cidade – não pensa, enfim, que morreu. Mas, logo começa a notar algo. Começa a notar que a princípio o alegra e que, depois, o assusta: tudo, no outro mundo, se mostra mais vívido do que neste (Borges, 1978, p.23).

Assim como Kant deixou-se seduzir pelos escritos de Swedenborg, unicamente pelo fato de que estes revelavam o obscurantismo da metafísica ao lhes ser semelhante, Freud dedicou uma atenção especial à análise do “caso Schreber”, a fim de estabelecer um sentido para o delírio deste. Em seus estudos clínicos sobre a paranóia, Freud utilizou-se dos escritos do próprio Schreber⁴⁷ – um respeitado juiz contemporâneo seu que, por ocasião da

⁴⁷ Estes escritos foram publicados no ano de 1903, em um livro chamado “Memórias de um doente dos Nervos” (Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken).

ocupação de um cargo de elevada responsabilidade, desencadeou uma crise alucinatória – para descrever mecanismos psicóticos, conforme estes eram entendidos pela Psicanálise, em seus primórdios. Ora, se Kant, ao estabelecer uma semelhança entre os metafísicos e os visionários, dirá, posteriormente, que existe uma lógica para a ilusão, Freud igualmente dirá que, no caso Schreber, “existe ‘método’ em sua loucura” (Freud, 1912, p.37).

Com relação a isso, contudo, prevalece um mal entendido fundamental, que desde então atravessou minha vida inteira como um fio escarlate. Baseia-se precisamente no fato de que, de acordo com a Ordem das Coisas, Deus realmente não sabia nada sobre os homens vivos e não precisava conhecer; em consonância com as Ordens das coisas, Ele precisava apenas manter comunicação com os cadáveres (...) todavia, tudo é literalmente verídico, por difícil que possa ser para outras pessoas apreender a completa incapacidade de Deus em julgar corretamente os homens vivos, e por mais tempo que eu próprio tenha levado para acostumar-me a esta idéia, após minhas inumeráveis observações sobre o assunto (Schreber, apud Freud, 1912, p.41-42).

O próprio Kant distinguirá, em termos de “causas”, uma diferença entre os visionários delirantes e os metafísicos sonhadores – a saber, entre os sonhos da sensação e os sonhos da razão. Nos juízos dos visionários havia algo sobre o qual as regras lógicas (ou mesmo as transcendentais) não poderiam minimamente intervir: uma espécie de “*intuição fantástica*” (Kant, 1966/2005, p.200), que seria uma patologia na própria sensibilidade. Deste modo, o entendimento nada poderia fazer para modificar o que se deu à sensibilidade, haja vista que este simplesmente reúne externamente o que resultou da afecção do dado. A patologia sensível parece, contudo, semelhante às patologias da razão na medida em que levam igualmente ao engano e, o que parece pior, ao obscurecimento do saber, na medida em que é convertido em algo privado⁴⁸.

Muito embora haja esta diferença, parece que todo o propósito dos “Sonhos de um visionário...” não consistia simplesmente em opor os metafísicos aos visionários, salvaguardando aos primeiros um suposto estatuto de lucidez que, em verdade, não era menos infértil à Filosofia do que a loucura explícita dos visionários. No que diz respeito, contudo, não às “causas”, mas aos “efeitos”, a saber, aos próprios textos escritos e sua

⁴⁸ Há aí uma notável semelhança com as noções apresentadas por Wittgenstein em suas “Investigações Filosóficas”. Isto foi salientado no capítulo anterior, convém agora reforçar tal semelhança a partir da idéia de uma recusa ao que é privado, bem como da noção de que há problemas que se dissolvem à banalidade do senso comum mediante a simples denúncia de que consiste num jogo de palavras.

utilidade prática ou filosófica, Kant não destina a uma impunidade menor os metafísicos do que os visionários:

Perguntar-se-á, provavelmente, o que pode ter me levado a assumir um negócio tão desprezado como esse de transmitir contos fantásticos⁴⁹ que um ser racional hesitará em escutar com paciência, sim, até mesmo a fazer deles um texto de investigações filosóficas. Mas como a filosofia que adiantamos era igualmente um conto do *país das fadas* da metafísica, não vejo nada de inconveniente em deixar aparecer a conexão entre um e outro. E porque então deveria ser mais louvável deixar-se iludir pela confiança cega nos argumentos aparentes da razão do que imprudentemente dar fé a histórias enganosas? (Kant, 1766/1781, p.194).

Ora, se a consequência desta indistinção poderá ser a de que, por exemplo, “um futuro intérprete concluirá disto que Swedenberg⁵⁰ é um idealista” (Kant, 1766/2005, p.206), isto constituirá antes num temor futuro de Kant – a saber, que toda metafísica possa identificar-se a um discurso fantasístico – do que propriamente numa denúncia de que a metafísica não pode erigir-se como um campo autônomo às fantasmagorias. Por ocasião disto, Kant irá deparar-se com a necessidade de fundar uma ciência que dê conta dos limites da razão humana, sendo que esta noção de “limite”, nesta circunstância (1966), não possui uma dimensão explicitamente transcendental, mas aponta antes para uma dimensão pragmática. Se, portanto, as leis pneumatológicas são de conhecimento impossível à Filosofia, são-lhe igualmente desnecessárias. O acento pragmático na noção de limite explicitar-se-á, por exemplo, na concepção de que “escolher entre inumeráveis questões aquelas cujas soluções interessa ao homem é mérito da *sabedoria*” (Kant, 1766/2005, p.211). Deste modo, o bater das “*asas de borboleta* da metafísica” – metáfora semelhante àquela utilizada na “Crítica da Razão Pura”, onde o vôo de uma pomba que despreza completamente a resistência do ar faz alusão às Idéias de Platão – deve ceder lugar a uma satisfação “enquanto nos ativermos ao útil” (idem).

Aparece aí a noção de que é necessário, a fim de estabelecer a autonomia do discurso metafísico, fundar uma ciência dos limites da razão humana. Se o ato da

⁴⁹ Kant se refere, nesta passagem, ao relato de alguns episódios fantásticos, citado nesta obra, que teve conhecimento por ocasião da leitura da obra de Swedenborg. Esta contém oito volumes sob o título “*Arcana caelestia*”.

⁵⁰ Como mesmo percebeu Mênard (1996), Kant aí comete um lapso ao escrever o nome de Swedenborg, confundindo-o com Swedenberg.

dissolução do problema do parentesco entre os videntes de espíritos (visionários) e os metafísicos consistiu, de certo modo, em esquivar-se de um problema – irresoluto ou obscuro – para ater-se ao que é útil, Mènard parece portar alguma razão quando afirma que “a própria perfeição da solução teórica apresentada ao problema dos espíritos é um modo de dele se desembaraçar” (1996, p.109)⁵¹. Como foi dito antes, a consequência que Kant extrai da percepção desta proximidade desconfortável entre Leibniz, Wolff e Swedenborg é que a metafísica, para erigir-se de modo legítimo, deve estabelecer os limites para a razão humana, ou seja, redefinir seu papel e seu horizonte. Dificilmente não veríamos, nas palavras que se seguem, as sementes que resultaram numa gigantesca floresta chamada “Crítica da Razão Pura”:

Nesta medida, a metafísica é uma ciência dos *limites da razão humana*, e, como um país pequeno sempre tem muitos limites, interessando-lhe em geral mais conhecer e defender bem suas posses do que partir às cegas para as conquistas, essa utilidade da mencionada metafísica é ao mesmo tempo a mais desconhecida e a mais importante, sendo por isso também alcançada só bastante tardiamente e após longa experiência (Kant, 1766/2005, p.210).

Esta parece ser uma das passagens que exprime com mais clareza – talvez não os elementos específicos, mas – a idéia geral de uma necessidade de ressituar o campo da metafísica. Portanto, parece precisa a afirmação de que

Kant, com frequência apresentado unilateralmente como o pensador de uma arquetônica da razão, só conseguiu distinguir a metafísica de um delírio com a condição de redefinir o pensamento como uma atividade espontânea de construção de problemas sem solução (Mènard, 1996, p. 140).

Por “problemas sem solução”⁵², Mènard entenderá os raciocínios dialéticos nos quais a razão, por prescindir da síntese empírica de objetos do entendimento, produz as

⁵¹ Isso porque, efetivamente, Kant não chegou a uma prova que refutasse a possibilidade de Swedenborg possuir poderes tais como prever o futuro, ou entrar em contato com os mortos, mas tão somente declarou que a verdade ou falsidade deste suposto fato não era de menor relevância para os propósitos últimos da filosofia – que aqui são de ordem pragmáticos (na medida em que o “limite” parece extremamente associado ao que é “útil”, e o obscuro ao desnecessário) e morais.

⁵² Esta passagem da Dialética Transcendental parece justificar as palavras da autora: “(...) semelhante coisa [totalidade absolutamente incondicionada da síntese dos fenômenos] (por não se encontrar lugar nenhum fora

ilusões transcendentais. Segundo a autora, é somente na medida em que o pensamento aparece desprovido de objetos que se evidencia a diferença metafísica entre sujeito e objeto. Isto está expresso nos seguintes termos:

Para estabelecer a autonomia da razão, não basta, contudo, encontrar a fonte da aparência transcendental⁵³. É preciso nada menos do que redefinir o próprio estatuto do pensamento: a razão, em sua capacidade de raciocinar erroneamente sobre a alma, o mundo e Deus, oferece uma representação do pensamento de todo nova na *Crítica da Razão Pura*, que é decididamente um livro cheio de acontecimentos. O pensamento, poder-se-ia dizer, é a arte de arquitetar problemas; e essa natureza do pensamento só aparece por si mesma quando tais problemas são sem solução, isto é, sem objeto no sentido de *Gegenstand*, se não são sem objeto no sentido de *Objekt* (Mènard, 1996, p.140).

Existe explicitamente aí uma noção de que, por não encontrar objetos em seus raciocínios dialéticos, a questão racional cede lugar à configuração de um objeto. Neste sentido, haveria um primado metafísico (agora em sentido kantiano) da Dialética Transcendental sobre a Estética e a Analítica, como se estas últimas fossem um recurso posterior utilizado para a acomodação da subjetividade transcendental crítica, que não permitiria a si mesma nem, por um lado, a falácia dogmática que advoga que a razão pode dizer algo acerca de objetos, nem o niilismo cético que solapa as possibilidades de um conhecimento de objetos. Entre, portanto, a fantasia e o nada, o pensamento crítico opta pelo “algo”, e realiza, como que por um processo secundário da razão, uma circunscrição da função da mesma a, simplesmente, exercer um direcionamento empírico do entendimento em sua síntese de objetos, de modo que este concorde consigo mesmo em uma “unidade da experiência possível”.

Tal parece ser o posicionamento de Mènard. No que concerne aos objetivos deste trabalho, isto implica, todavia, no seguinte: a razão, fracassada em seu projeto (primário, porém ilusório) de tomar as rédeas do entendimento na síntese empírica, cede lugar à intuição e ao entendimento na legislação do conhecimento. Não há uma imposição da intuição (porque não há um primado epistêmico originário da Estética Transcendental),

da nossa própria idéia) não pode absolutamente ser dada, mas temos que procurar a causa da incerteza na nossa própria idéia, a qual é um problema que não admite nenhuma solução (...)” (Crp, B. 510).

⁵³ Em alguns momentos, Mènard utiliza o termo “aparência transcendental” em contextos que levam a crer que há uma identidade entre esta e a “ilusão transcendental”.

muito embora a própria razão perca suas forças e ceda, aos poucos, um lugar primordial a esta no que diz respeito à jurisdição epistêmica. Responder até que ponto este trabalho concorda ou não com a perspectiva da autora consistirá num ato posterior à exposição da crítica que o próprio Kant fez à ilusão transcendental concernente ao conhecimento acerca da alma como substância pensante.

O levantamento de toda esta problemática como anterior à explicitação da Crítica compromete-se com uma certa exposição genealógica de sua necessidade. Compreender a proximidade entre a noção de espírito – em sentido visionário, delirante ou místico – e a noção de alma, dita tão despreocupadamente pelos metafísicos, consiste talvez numa das maiores necessidades de uma crítica aos Paralogismos da Razão Pura e, conforme vimos brevemente em “Sonhos de um visionário...”, num dos principais motivos que levaram Kant a situar a metafísica como ciência dos limites da razão humana. Esta necessidade, na medida em que é fruto de uma confusão expressa sobre a forma de Paralogismos, justificará o contraste entre os longos textos metafísicos (Wolff), visionários (Swedenborg) e delirantes (Schreber) supracitados e os curtos argumentos kantianos, que solaparam a validade desse discurso precisamente por denunciar um vácuo de significação. Se isto dá lugar a um êxito do entendimento, inteligível graças ao fracasso da razão (Mènard, 2006), ou se isto cede lugar a uma imposição da intuição como critério epistêmico último (Strawson, 1966), ou, ainda, se a solução deste problema (se houver) não reside em apelar para a intuição ou para o entendimento, será precisamente tarefa deste trabalho responder na exposição precedente.

2.2. A estrutura lógica dos Paralogismos e a ilusão da existência.

Diante da pluralidade de discursos falaciosos acerca daquilo que seria a natureza da alma, do ente pensante, ou do espírito, Kant visualizou a necessidade de mostrar de onde se originam estes argumentos, bem como o porquê de sua persistência no cenário filosófico. Ao contrário, portanto, daqueles que acreditam possuir legitimidade para dizer o máximo possível acerca de seu (pretenso) objeto, Kant dirá que “o *eu penso* é, pois, o único texto da psicologia racional a partir do qual ela deve desenvolver sua inteira sabedoria” (Crp, B.

401). Portanto, a Psicologia Racional⁵⁴, se esta for possível, deverá prescindir de toda referência empírica e estabelecer, de modo totalmente *a priori*, uma série de juízos sobre a natureza do “eu penso”. Deste modo:

(...) a expressão “eu”, como um ente pensante, significa já o objeto da Psicologia, que pode denominar-se doutrina racional da alma, se eu não pretendo saber da alma nada além do que possa ser inferido do conceito *eu*, independentemente de toda a experiência, enquanto tal conceito apresenta-se em todo o pensamento (Crp, B. 400).

Sem, contudo, submeter-se à precisão desta distinção kantiana, a Psicologia Racional, por meio de quatro paralogismos, extrai juízos sintéticos *a priori*⁵⁵ acerca da natureza do ente pensante. Estes se encontravam expostos integralmente na primeira edição da “Crítica da Razão Pura”. Todavia, pelo fato de que “o fundamento de todas as outras inferências é o paralogismo da substancialidade” (Höffe, 2005, p.148), Kant, na segunda edição da obra, optou pela exposição mais detalhada somente deste paralogismo, fazendo com que uma exposição minuciosa, e por vezes obscura do modo como as outras características do ente pensante são extraídas pelos outros três paralogismos, cedesse lugar a uma simples e breve apresentação destes.

Antes de apresentar o fio condutor da Psicologia Racional, convém explicitar o que é um paralogismo, bem como no que consiste uma inferência categórica da razão que, conforme foi referido em momentos anteriores, produz a ilusão transcendental de que é possível um conhecimento acerca da natureza do ente pensante. Em sua “Lógica” (1800), Kant irá distinguir as três inferências da razão em categóricas, hipotéticas e disjuntivas.

A característica distintiva das três espécies mencionadas de inferências da razão está na [premissa] *maior*. Nas inferências da razão *categóricas*, a maior é uma proposição categórica, nas *hipotéticas* é uma proposição hipotética e nas *disjuntivas* é uma proposição disjuntiva (Kant, 1800, p.142).

⁵⁴ Kant, ao falar da Psicologia Racional, não irá atribuir explicitamente a orientação desta disciplina a autor algum. Refere-se em uma passagem a Mendelssohn e em outra a Descartes, mas uma série de motivos nos leva a crer que esta crítica pode ter sido dirigida, ainda, a Platão, Wolff e Leibniz.

⁵⁵ Segundo a própria Psicologia Racional, os seus juízos sobre a natureza do ente pensante não seriam sintéticos *a priori*, mas sim analíticos *a priori*. Portanto, no decorrer de todo este capítulo, quando for dito que a Psicologia Racional trabalhara com juízos sintéticos *a priori* isto dirá respeito não à própria avaliação da Psicologia Racional sobre si mesma, mas sim à crítica de Kant, em sua avaliação de que estes supostos juízos analíticos *a priori* são, em verdade, (pretensos) juízos sintéticos *a priori*.

Nesta mesma obra, Kant explicita os pormenores de uma inferência categórica. É necessário apenas salientar, para os propósitos deste trabalho, que, numa inferência categórica da razão, há sempre “três conceitos principais” (p. 143), uma vez que dois deles – o sujeito e o predicado – são ligados por “meio de uma característica intermediária” (idem). Na medida em que este termo médio possui um sentido ambíguo, as inferências categóricas da razão que se encontrarem em tal circunstância serão consideradas dialéticas e chamar-se-ão paralogismos, ou seja, “conclusões incorretas” (Höffe, 2005, p.148).

Como Kant mesmo explicou na Dialética Transcendental, há uma tendência natural por parte da razão pura em considerar, uma vez que o condicionado lhe for dado, a série total deste condicionado como dada. Ora, visto que há não somente paralogismos lógicos, mas também transcendentais, que possuem “um fundamento transcendental, a saber, o de inferir falsamente quanto à forma” (Crp, B. 399), isto só pode significar o seguinte: diante do juízo O é P, a razão pura terá um fundamento transcendental para inferir, a partir da ascensão às condições que tornaram possível esta predicação condicionada, a existência de um sujeito (A) que não é mais predicado de coisa alguma, e que é, portanto, incondicionado. Isto é expresso por Kant do seguinte modo:

(...) a razão pura exige que devemos procurar, para cada predicado de uma coisa, o seu sujeito correspondente, para este, porém, que por sua vez é necessariamente predicado, o sujeito, e assim até o infinito (ou até onde alcançarmos) (1783/1984, p.64).

Procedendo desta forma, do simples “eu penso” – único texto da Psicologia Racional – a doutrina racional da alma extrai sinteticamente e de modo supostamente *a priori* os seguintes juízos acerca da natureza da alma:

1. “A Alma é *substância*” (Crp, B. 402);
(relação – Paralogismo da substancialidade)
2. “Segundo a sua qualidade, *simples*” (idem);
(qualidade – Paralogismo da simplicidade)

3. “Segundo os tempos diversos em que ela existe, numericamente idêntica, isto é, *unidade* (não pluralidade)” (ibdem);
(quantidade – Paralogismo da personalidade)
4. “Em relação com objetos *possíveis no espaço*” (ibdem).
(modalidade – Paralogismo da idealidade das relações exteriores)

Cada uma destas quatro afirmações são extraídas a partir de quatro inferências categóricas da razão, que possuem como sujeito do juízo enunciado na premissa maior este “eu” desprovido de qualquer atributo empírico (chamado pela Psicologia Racional de “alma”, ou “ente pensante”) e, haja vista possuírem um termo médio com sentido ambíguo, são chamadas de paralogismos. Para entendermos onde reside esta ambigüidade e como esta leva a razão pura a uma inferência ilusória, convém agora apresentar detalhadamente o Paralogismo da substancialidade da alma, bem como o fundamento para as outras inferências dialéticas realizadas sobre o conceito de um ente pensante em geral. Kant entendeu que, sob a óptica da própria Psicologia Racional, a prova da substancialidade (da qual decorria a imortalidade, a simplicidade, a personalidade, etc.) era expressa sob a forma do seguinte Paralogismo:

Premissa maior: “O que não pode ser pensado de outro modo a não ser como sujeito não existe de outro modo a não ser como sujeito e é, portanto, substância” (Crp, B. 410).

Premissa menor: “Ora, um ente pensante, considerado meramente como tal, não pode ser pensado de outro modo a não ser como sujeito” (Crp, B. 411).

Conclusão: “Logo, ele existe somente como tal, isto é, como substância” (idem).

A crítica de Kant segue-se imediatamente após sua exposição do Paralogismo:

Na premissa maior, fala-se de um ente que pode ser pensado em geral sob todo o aspecto, conseqüentemente também segundo o modo como pode ser dado na intuição. Mas na premissa menor fala-se de um tal ente somente enquanto ele considera a si mesmo como sujeito unicamente em

relação com o pensamento e a unidade da consciência, não, porém, ao mesmo tempo em relação à intuição, pela qual me é dado como objeto ao pensamento. Logo, a conclusão é deduzida per sophisma figurae dictionis, isto é, mediante uma inferência sofisticada (Crp, B. 411).

Allison (1992) entenderá que “o termo usado de forma ambígua é *pensamento*”⁵⁶ (p.432), pois ao passo em que, na premissa maior, este possui um sentido geral, ou seja, uma possível referência a algo dado como objeto na intuição, na premissa menor tem uma significação meramente formal, uma vez que diz respeito unicamente à unidade transcendental da apercepção (o “eu penso” que deve acompanhar todas as minhas representações, mas que não é ele mesmo representação alguma). Isto fica explícito quando entendemos que

(...) aqui, a expressão chave é “somente enquanto tal” [“meramente como tal”]. É claro que esta é uma elipse de “somente enquanto sujeito do pensamento”, que é a única maneira em que a psicologia racional pretende considerar o Eu (Allison, 1992, p.432)⁵⁷.

Isto parece coincidir com a interpretação de Höffe (2005), na medida em que este anuncia que, na ligação de dois conceitos (A e C), há não somente um termo B que conecta esses dois, mas sim um termo B1 e outro B2:

(...) no paralogismo da substancialidade, como nos outros paralogismos, o conceito mediador tem significados diferentes na primeira e na segunda premissa. Uma vez (B1) significa a autoconsciência transcendental, o “veículo” puramente formal de “de todos os conceitos em geral” (B.399), e outra vez (B2) não um eu transcendental mas um eu objetivo, o eu real como objeto da experiência interna (Höffe, 2005, p.149).

Ora, até então se pode argumentar, contra a crítica de Kant, que esta distinção tem sentido somente na admissão de que há um sujeito transcendental distinto tanto das coisas em si mesmas, como dos objetos. Portanto, que esta crítica partiria de um pressuposto problematizado na Analítica Transcendental, e não faria nada mais do que recorrer a ele para estabelecer um freio no discurso da Psicologia Racional. Uma vez que se demonstre

⁵⁶ “él término usado ambiguamente es *pensamiento*” (p. 432).

⁵⁷ “ (...) aquí la expresión clave es “solo como tal” [“meramente como tal”]. Es claro que esta es una elipsis de ‘solo como sujeto del pensamiento’, la qual es la única manera en que la psicologia racional pretende considerar el Yo” (Allison, 1992, p.432).

insustentáveis as teses kantianas expressas na “Analítica dos Conceitos”, particularmente aquelas expostas a partir da tematização sobre a “unidade sintética originária da apercepção”, cairia por terra toda esta crítica à Psicologia Racional. É precisamente a um posicionamento desta natureza que este trabalho visa fazer oposição.

Dirigindo a atenção ao juízo enunciado na premissa menor do silogismo – aquela que verdadeiramente se situa no nível em que a Psicologia Racional concordaria com a Filosofia Crítica – perceber-se algo trivialmente interessante.

Premissa menor: “Ora, um ente pensante, considerado meramente como tal, não pode ser pensado de outro modo a não ser como sujeito”.

Reescrevendo o juízo conforme a alteração sugerida por Allison (1992), tem-se:

Premissa menor: “Ora, um ente pensante, considerado meramente como sujeito do pensamento, não pode ser pensado de outro modo a não ser como sujeito”.

Que isto vem a provar? Abstraindo a advertência de Kant, Allison (1992) e Höffe (2005) – a saber, que, com a distinção realizada pela Filosofia Crítica, passa-se a diferenciar ambos os significados – tem-se que a própria Psicologia Racional julga saber algo sobre a alma humana a partir de uma proposição idêntica: “aqui, *pensamento* se transforma na tautologia de que o sujeito do pensamento deve considerar-se a si mesmo como sujeito do pensamento⁵⁸” (Allison, 1992, p.432).

A Filosofia Transcendental, uma vez que se entende sua problemática inicial como anterior a sua resposta, não irá acrescentar nada ao conceito de “ente pensante” para denominá-lo positivamente de “sujeito transcendental”, a fim de mostrar que há um sujeito transcendental no lugar de um ente pensante. Não se trata, portanto, de substituir uma verdade por outra, mas sim de explicitar quais as reais intenções dos metafísicos na formulação do conceito de um ente pensante, bem como as implicações que tal exigência resultaria. Se “a unidade sintética da apercepção é o ponto mais alto no qual tem que se

⁵⁸ “Aquí, *pensamiento* se transforma en la tautologia de que el sujeto del pensamiento deve considerar-se a si mismo como sujeto del pensamiento” (Allison, 1992, p.432).

prender todo o uso do entendimento, mesmo a Lógica inteira e, depois dela, a filosofia transcendental” (Crp, B. 134, nota 23), isto parece estar em função de que “o eu penso é o único texto da psicologia racional”. Entendamos esta vinculação no sentido em que Lebrun (1970) lhe atribui ao indicar que “a *Crítica* inteira orienta-se por este pré-saber. Se a Analítica está centrada na questão dos juízos sintéticos *a priori*, é porque todos os juízos propriamente metafísicos são proposições sintéticas *a priori*” (p.35). Portanto, o “eu penso” apresentado na Analítica Transcendental não é uma função de compromisso, radicalmente diferente da noção de ente pensante apresentada pela Psicologia Racional, para cessar o saber desta última. A Crítica “é antes um desafio lançado aos dogmáticos a provar *a priori* os princípios sobre os quais repousa a possibilidade da experiência” (Lebrun, 1970, p.22) do que uma recusa ao propósito último dos dogmáticos. Com isto, se diz unicamente que a noção, proposta pela Psicologia Racional, de um “eu” independente de toda a experiência só possui significação e legitimidade se for entendida sob o signo de uma “unidade transcendental da apercepção” – o que indica que há um primado da crítica à Psicologia Racional (uma vez que esta consiste numa parte da crítica à metafísica) sobre a Analítica Transcendental.

Estes esclarecimentos são de relevância na medida em que nos conduzem à idéia de que a própria Psicologia Racional é incoerente consigo mesma, e não somente incompatível com a Filosofia Crítica. Diante, portanto, de uma proposição idêntica, tal qual a premissa menor do Paralogismo da substancialidade anunciado anteriormente, a Psicologia Racional extrai uma série de proposições que visam acrescentar algo ao conceito de um mero ente pensante até atingir o seu fim último, a saber, a prova da imortalidade da alma. Vedado à Psicologia Racional o procedimento sintético, vejamos como Kant dissolve-o em um procedimento meramente analítico:

1. “Eu penso” (Crp, B. 419).
(modalidade)
2. “como sujeito” (idem).
(relação)
3. “como sujeito simples” (ibdem).
(qualidade)

4. “como sujeito idêntico, em cada estado do meu pensamento” (ibdem).
(quantidade)

Há um aspecto extremamente curioso na ordem da tábua das categorias pela qual Kant resolveu iniciar a exposição do que poderia ser extraído analiticamente do simples “eu penso”. Ele dirá, antes da exposição, que esta deverá começar com a proposição “eu penso”, “entendido como uma proposição que já contém uma existência como dada – e portanto a modalidade” (Crp, B. 419). Posteriormente afirmará que o “eu penso” é uma proposição empírica e que a Psicologia Racional não poderá jamais demonstrar a permanência da alma para além da vida mediante a simples proposição empírica: “eu penso”. O espanto diante da afirmação anterior poderá não ser maior do que aquele que, em geral, se segue a partir das seguintes palavras de Kant:

O “eu penso”, como já disse, é uma proposição empírica e contém em si a proposição “eu existo”. (...) Esta expressa uma intuição empírica indeterminada, isto é, uma percepção (por conseguinte prova que já a sensação, que consequentemente pertence à sensibilidade, subjaz a tal proposição existencial), mas precede a experiência que deve determinar o objeto da percepção mediante a categoria no tocante ao tempo (Crp, B. 423-425, nota 61).

Este é o momento em que devemos considerar a interlocução com Descartes não somente um aspecto acessório à crítica feita por Kant à ilusão transcendental da substancialidade do “eu”, mas como ocupando uma posição privilegiada no que diz respeito a uma redefinição da relação entre pensamento e existência.

Ao contrário de Kant, Descartes (1637), por ocasião da exigência inerente à dúvida radical, não parte de existência alguma, mas o que tenciona é precisamente oferecer uma prova da existência. Há um primeiro estágio cartesiano – estado supostamente cético, caracterizado pela rejeição absoluta do que não resultasse claro, evidente e distinto; e, como até então nada havia alcançado este estatuto tríplice, um estado em que nada estava aceito, nada estava pressuposto e tudo estava por ser fundado. Nesta circunstância, Descartes anuncia:

(...) enquanto eu queria assim pensar que tudo era falso, cumpria necessariamente que eu, que pensava, fosse alguma coisa. E, 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 a abalar, julguei que podia aceitá-la, sem escrúpulo, como o primeiro princípio da Filosofia que procurava (1637/1983, p.46).

Embora a crítica a Descartes que se pretende fazer neste momento não seja desta natureza, convém explicitar que esta atitude já foi denunciada acima como uma forma de realismo transcendental, que desencadearia num idealismo empírico e, posteriormente, num ceticismo⁵⁹. Acrescentaríamos agora que a saída cartesiana deste ceticismo parece fundar-se em dois argumentos que não resistem a uma crítica transcendental, a saber, o argumento que tenciona provar, do simples pensamento como evidência imediata, a existência substancial do sujeito que pensa, e aquele que visa oferecer uma prova ontológica da existência de Deus. Neste momento, é evidente que nossa crítica dirigir-se-á ao primeiro argumento, ficando uma análise pormenorizada do segundo argumento a ser realizada no quarto capítulo.

Denunciar como tautologia o suposto juízo sintético *a priori* contido na premissa menor do Paralogismo em questão parece ser análogo a afirmar que, ao enunciar “eu penso, logo eu existo”, este “logo” não acrescenta absolutamente nada ao sujeito que pensa. Allison (1992) perceberá como se faz possível aos cartesianos rebater uma das críticas feitas por Kant na exposição dos “Paralogismos da Razão Pura”, a saber, a de que o “penso, logo existo” é uma inferência que teria que considerar como verdadeira a premissa: “todos os seres que pensam existem necessariamente”. O que parece, contudo, ser o caso do argumento de Descartes é que este não é obtido mediatamente através de uma inferência, mas sim imediatamente por intuição intelectual. Sendo assim, o filósofo francês não pressupõe nenhuma existência, posto que seu questionamento consistia precisamente em: como é possível provar uma existência? Todavia, uma vez que a ocorrência do pensamento fazia-se indubitável, disso podia extrair-se a existência do sujeito pensante. Ora, que significa extrair a existência de um ente pensante? É evidente que o “eu” que existe é o

⁵⁹ Muito embora isto seja realizado por vias distintas, parece haver uma certa semelhança entre a crítica kantiana ao ceticismo que advém do realismo transcendental e a crítica de Wittgenstein apresentada em seu livro “Da certeza” (1969), onde este explicita que a dúvida pressupõe uma série de crenças e não pode ser imediata. É possível que haja, ainda, uma semelhança entre estes argumentos e argumento de Davidson na refutação do ceticismo.

mesmo que pensa, ou seja, que não há, aí, um “eu” que pensa e outro que pode ser dado à intuição sensível como objeto (o “eu” existente, enunciado após a intuição intelectual expressa pelo “logo”).

Se Kant dirá que não é possível conceber o estatuto de existência a este “eu penso”, isto estará em função de dois aspectos. Primeiro, porque “existência”, neste contexto, parece não portar significação alguma haja vista coincidir totalmente com “pensamento”. Que significaria, a um “eu”, que pensa, acrescentar sua existência se esta, aqui, não possui nenhuma significação empírica? Certamente, a rigor, acréscimo algum se a isto não se mesclasse sub-reptícia e inconfessamente uma série de outras atribuições de caráter empírico (o que é necessário para a prova final da imortalidade). Que a existência nada aí significa, Nietzsche também parece ter percebido:

Naquele célebre *cogito* se encontram: 1) pensa-se, 2) eu creio que sou eu quem aqui pensa, 3) mesmo se admitindo que o segundo ponto permanecesse implicado, como artigo de fé, ainda assim o primeiro ‘pensa-se’ contém ainda uma crença: a saber, que ‘pensar’ seja uma atividade para a qual um sujeito, no mínimo um ‘isto’ tenha de ser pensado – além disso o *ergo sum* nada significa! (Nietzsche, 1885, p.10).

Se o primeiro aspecto pode ser extraído a partir de uma crítica interna à argumentação de Descartes, o segundo pressuporá distinções kantianas. A proposição “eu penso”, ou se preferir, a unidade da consciência “eu penso”, pressupõe necessariamente uma experiência externa, tal como explicitou Kant em diversas circunstâncias da “Crítica da Razão Pura” e, mais especificamente, na “Refutação do Idealismo”. Nisto consiste o caráter empírico da proposição “eu penso”⁶⁰, a saber, o fato de que já se pressupõe, aí, uma existência⁶¹. Ora, o “eu penso”, na medida em que é o único texto disponível à Psicologia Racional, é aqui tomado como uma unidade analítica da consciência (o que fica claro

⁶⁰ A estranheza diante da afirmação de que o “eu penso” é uma proposição empírica não pode ser evitada. Isto aparece somente na circunstância em que é feita a crítica à Psicologia Racional e, ao que tudo indica, significa, na Analítica Transcendental, o primado da unidade sintética (na medida em que pressupõe algo exterior para a síntese) sobre a unidade analítica da consciência. Todavia, unicamente neste ponto, não parece haver incongruência em afirmar também que o “eu penso” é uma unidade transcendental, posto que independe – para fins epistêmicos, e não para fins de uma prova da imortalidade – da experiência efetiva.

⁶¹ Percebe-se como o movimento de Kant é diametralmente oposto ao de Descartes. Enquanto o último não parte da existência de coisa alguma, chega à certeza do pensamento e prova a existência do sujeito deste pensamento, o primeiro parte da existência externa de coisas em geral, conclui que estas são objetos enquanto submetidas a uma unidade sintética, e daí entende que a unidade analítica (o “eu penso” em questão) é uma abstração posterior e possível da unidade da consciência.

quando Kant anuncia que, seguindo o procedimento analítico, há que se começar com a proposição “eu penso” como algo que já contém uma existência). Deste modo, a afirmação da substancialidade do “eu penso” é negada em virtude do fato de que a percepção externa é o dado epistêmico imediato (na linguagem dos Paralogismos, de que o “eu penso” já pressupõe uma existência). Isto parece estar fundado em (se optarmos por uma exposição direta⁶²), ou parece esclarecer (caso advogemos, ao contrário, pela necessidade de uma exposição indireta) uma das afirmações mais essenciais de toda a Analítica Transcendental:

Portanto, somente pelo fato de que posso, *numa consciência*, ligar um múltiplo de representações dadas é possível que eu mesmo me represente, *nessas representações*, a *identidade da consciência*, isto é, a unidade *analítica* da apercepção só é possível pressupondo alguma unidade sintética qualquer (Crp, B. 133).

2.3. As conseqüências da crítica à Psicologia Racional para a Estética e a Analítica Transcendentais.

A Crítica à Psicologia Racional – a denúncia de que as inferências categóricas da razão pura consistem, aí, em Paralogismos – realiza o grande feito de reduzir à analiticidade original os pretensos juízos sintéticos *a priori* que tal doutrina arrogava-se a capacidade de obter. Antes de reconduzirmos, de forma breve, os Paralogismos à sua verdade analítica, convém expor a “Conclusão da Solução do Paralogismo Psicológico”, haja vista que aí Kant explicita onde reside propriamente a confusão da Psicologia Racional.

Eu penso a mim mesmo com vistas a uma experiência possível enquanto abstraio ao mesmo tempo de toda a experiência real e disso concluo que posso ser consciente de minha existência também fora da experiência e das suas condições empíricas. Conseqüentemente, confundo a *abstração* possível de minha existência determinada empiricamente com a pretensa consciência de uma *separada* existência possível do meu sujeito (Selbst) pensante e creio *conhecer* como sujeito (Subjekt) o que é substancial em mim, enquanto possuo em pensamento meramente a unidade da

⁶² Conforme sugerido anteriormente, porém não detalhadamente explicitado, entendamos por “exposição direta” aquela que pretende oferecer as provas centrais da “Crítica da Razão Pura” através da Estética e da Analítica Transcendentais, e por “exposição indireta” aquela que objetiva provar as noções apresentadas nas duas disciplinas anteriormente referidas somente por ocasião da problemática presente na Dialética Transcendental.

consciência, que subjaz a toda determinação como simples forma do pensamento (Crp, B. 426-427).

Disto conclui-se que “o sujeito das categorias pelo fato de pensá-las não pode, portanto, obter um conhecimento de si mesmo como um objeto das categorias”. (Crp, B. 422). Ora, a conclusão de que um sujeito transcendental (= x) não pode ser objeto de si mesmo indicará, precisamente, que é vetada, na “Crítica da Razão Pura”, a noção de auto-conhecimento, se por isto se entender um conhecimento acerca do “eu penso”.

Esta advertência poderá ser de extrema relevância para explicitar a razão pela qual Kant não dispõe de um método reflexivo para tematizar as estruturas de sua Lógica (Analítica) Transcendental⁶³. Compreender a relação entre a “Analítica dos Conceitos” e os “Paralogismos da Razão Pura” trará, portanto, a possibilidade de justificar o porquê da não tematização da própria estrutura lógica na Lógica Transcendental. Como foi dito anteriormente, a crítica à Psicologia Racional restabelecerá a analiticidade original sob a qual os Paralogismos engendraram falsos juízos sintéticos *a priori*. O “eu penso” foi tematizado na Analítica Transcendental como tendo primordialmente uma função sintética; na medida em que este é entendido como o objeto (o texto) da Psicologia Racional – a saber, um ente pensante independente de qualquer referência empírica – ele passa a significar (após a crítica) a unidade analítica da consciência, posto que é fruto somente de uma “abstração possível”. Portanto, a não-tematização, por parte da lógica transcendental⁶⁴,

⁶³ Alguns filósofos pós-kantianos parecem, no que tange a esta questão, sustentar que Kant teria, paradoxalmente, assumido uma fundamentação reflexiva do sujeito, porém sem tê-la devidamente explicitado. Isto é o caso, por exemplo, de Habermas (2004), quando afirma – no intuito de opor o suposto solipsismo kantiano com sua inovadora teoria da razão comunicativa – que “no lugar da certificação auto-reflexiva de uma subjetividade ativa *in foro interno*, para além do espaço e do tempo, entra a explicação de um saber que é de natureza prática e habilita sujeitos capazes de falar e agir a partir de práticas privilegiadas (...)” (p.18). Isto porque Habermas irá considerar sua oposição a Kant como uma oposição a uma “categoria mentalista de auto-reflexão” (idem). Esta concepção não vai de encontro à “tradicional oposição de irreflexibilidade feita à filosofia de Kant” (Oliveira, 1984, p.73), mas parece estar em concordância com a mesma. Estas concepções parecem comungar da noção de que o sujeito transcendental é pensado como algo que, se não tematizado (por incapacidade de Kant), possa ser, pelo menos, tematizável de forma auto-reflexiva. Isto serve tanto a críticas que acusam Kant de solipsismo (por postular um sujeito auto-fundante) como a críticas que acham que sua Filosofia carece de reflexão. Ora, o que está em jogo parece ser o fato de que ambas partem do pressuposto equivocado de que o sujeito transcendental tem alguma existência, ou seja, de que ele seja alguma coisa, alguma entidade – que é (ou deveria ter sido) produzida pela auto-reflexão. Este trabalho pretende explicitar, indo de encontro a tais perspectivas, que o sujeito transcendental não é tematizado e nem tematizável reflexivamente, e que a tal tematização subjazeria não uma fundamentação legítima, mas sim uma ilusão transcendental advinda da Psicologia Racional que tem como conteúdo a noção de que este “sujeito transcendental” é uma entidade auto-subsistente.

⁶⁴ A vinculação entre a não tematização da lógica transcendental com a impossibilidade de uma fundamentação reflexiva do sujeito transcendental não é uma simples consequência da tese da idealidade

de si mesma não é algo que diz respeito intrinsecamente a esta, mas é algo que só pode ser clarificado através da análise das conseqüências extraídas pelos Paralogismos da Razão Pura.

Em verdade, a “Crítica da Razão Pura” obscurece esta relação na medida em que afirma a solução – na Analítica Transcendental – antes do problema. Isto leva a crer que a irreflexibilidade presente na Crítica consiste numa deficiência; e esta afirmação parece legítima somente se consideramos unicamente a exposição direta da Lógica transcendental, o que não é o caso deste trabalho. Todavia, não é preciso recorrer à Dialética Transcendental para verificar a crítica à noção de auto-conhecimento, bem como à noção de auto-reflexão, que parece seguir-se necessariamente dela. Furtando-se, todavia, de recorrer tanto à Analítica quanto à Dialética Transcendentais, Carl (2002) irá apresentar a idéia kantiana do “si mesmo” a partir dos textos extraídos nas “Conferências sobre Antropologia”. Por ocasião disto, citará uma série de passagens pré (ou a)-críticas de Kant nas quais o filósofo atribui, sem muito rigor e sem muita sutileza filosófica, à natureza do “eu” a possibilidade de ser objeto de si mesmo. Daí, Carl (2002) conclui que “portanto, a faculdade de ter a noção de ‘eu’ tem algo a ver com um tipo de atividade auto-reflexiva, tal como é demonstrado ao se pensar sobre si mesmo” (p. 146). Tal concepção só pode ser-nos inteligível em virtude de uma atitude “filosófica” que se situa na fronteira entre a arbitrariedade e o cinismo, na medida em que o próprio autor do artigo “A natureza do si-mesmo: Kant ou Hume?” (2002) assume que:

Porque quero evitar complicações e obscuridades, restringir-me-ei àquelas considerações Kantianas que podem ser compreendidas sem levar em conta sua filosofia transcendental em geral e sua doutrina da unidade transcendental da apercepção em particular. O último tópico é certamente muito importante para o projeto de Kant de uma investigação não-empírica das condições necessárias do conhecimento empírico, mas, devido a suas complexidades internas e a suas bem conhecidas dificuldades, ele não pode ser tematizado no contexto de uma comparação

transcendental dos fenômenos. O fato de não haver um conhecimento ontológico do sujeito (como do mesmo modo não há de objeto algum) nada acrescenta no entendimento desta questão. Em verdade, Kant explicita a dependência da tematização da lógica transcendental em relação à tematização do sujeito transcendental (enquanto unidade sintética originária da apercepção) na própria Analítica Transcendental: “(...) a unidade sintética da apercepção é o ponto mais alto no qual se tem que prender todo o uso do entendimento, mesmo a Lógica inteira e, depois dela, a filosofia transcendental” (Crp, B. 134, nota 23). Posteriormente, explicita a impossibilidade da tematização do sujeito transcendental durante todo o capítulo dedicado à da Psicologia Racional.

entre as abordagens que Hume e Kant escolheram para suas discussões da noção de ‘eu’ (Carl, 2002, p.145).

O posicionamento defendido neste trabalho é diametralmente oposto e afirma o seguinte: é precisamente porque se pretende, aqui, evitar obscuridades tais como aquelas presentes no discurso da Psicologia Racional que recorremos à Filosofia Transcendental, seja na circunstância em que se faz uma apresentação direta da unidade transcendental da apercepção, seja naquela em que um uso abusivo deste conceito é denunciado na crítica aos Paralogismos da Razão Pura. Portanto, a fim de não se esquivar destes questionamentos que julgamos necessários para defender um posicionamento contrário à noção de auto-reflexão como uma noção fundamental na “Crítica da Razão Pura”, daremos curso a esta exposição tematizando a relação entre a exposição da unidade transcendental da apercepção – com todas as sutilezas que a “Analítica dos Conceitos” exhibe – e a crítica à noção de um “eu” como supostamente um puro ente pensante que, na medida que é, para a Psicologia Racional, alguma coisa positiva (e não algo em geral = x) pode ser objeto de si mesmo

Na própria “Analítica dos Conceitos”, Kant afirmará aforisticamente que “a consciência de si mesmo está por isso bem longe de ser um conhecimento de si mesmo” (Crp, B. 158). Para tornar inteligível esta afirmação e, assim, explicitar o porquê de isto implicar numa impossibilidade de uma fundamentação reflexiva do sujeito transcendental, convém antes de tudo realizar a tarefa proposta no início deste tópico, indicando onde a Crítica converte de sintéticos para analíticos os juízos *a priori* da Psicologia Racional. Isto é também indicado por Allison (1992), quando sugere que

Este esquema se aplica a cada uma das inferências da psicologia racional. Ao apelar para ele, Kant pode mostrar, em cada caso, que uma declaração meramente analítica acerca de como deve ser concebido um sujeito do pensamento é considerada, erroneamente, uma declaração sintética a priori sobre a natureza de um ser pensante real⁶⁵ (p.432).

Seguiremos, para esta exposição, o fio condutor do próprio Kant, conforme este foi expresso nos “Paralogismos da Razão Pura”. O acréscimo deste trabalho consistirá

⁶⁵ “Este esquema se aplica a cada uma de las inferencias de la psicología racional. Al apelar a él, Kant puede mostrar, en cada caso, que una declaración meramente analítica acerca de cómo debe concebirse un sujeto del pensamiento es considerada, erróneamente, una declaración sintética a priori en torno a la naturaleza de un ser pensante real” (p.432).

precisamente em ver neste processo não uma redução de uma extravagância da razão pura a um campo primário do entendimento, mas sim uma fundação da própria natureza da lógica transcendental, na medida em que esta tem por unidade suprema um “eu penso” tal como este seria objeto de uma Psicologia Racional se esta não se fundasse numa incoerência com seu propósito inicial: possuir como único texto o “eu penso”.⁶⁶

Paralogismo da substancialidade:

Fundamento analítico: “Em todos os juízos sou sempre o sujeito (Subjekt) *determinante* da relação que constitui o juízo. Que, entretanto, eu, que penso, sempre tenha que valer no pensamento *como sujeito* e como algo que não pode ser considerado simplesmente como predicado inerente ao pensamento, é uma *proposição* apodítica e mesmo *idêntica*” (Crp, B. 407);

Acréscimo sintético: “mas ela não significa que eu, enquanto *objeto*, seja um *ente subsistente* para mim mesmo, ou uma substância” (idem).

Paralogismo da simplicidade:

Fundamento analítico: “Por conseguinte, que o eu da apercepção seja em todo pensamento algo *singular* que não pode ser dissolvido em uma pluralidade de sujeitos e que, portanto, designa um sujeito logicamente simples, encontra-se já no conceito do pensamento, constituindo, pois, uma *proposição analítica*” (Crp, B. 407-408);

Acréscimo sintético: “mas isto não significa que o eu pensante seja uma *substância* simples, o que constituiria uma *proposição sintética*” (idem).

Paralogismo da identidade:

⁶⁶ O que se afirmará, em cada Paralogismo, como dizendo respeito ao seu “aspecto analítico”, poderá facilmente ser encontrado na “Analítica dos Conceitos”. A opção por não apresentar o “aspecto analítico”, evidenciado na Dialética Transcendental, seguido de seu correlato apresentado diretamente na Analítica Transcendental tem por objetivo procurar tornar inteligível primeiramente este aspecto tal como aparece em função da Crítica à Psicologia Racional para, posteriormente, problematizar o modo como aparece, em geral, na “Analítica dos Conceitos”.

Fundamento analítico: “A proposição da identidade de mim mesmo em todo o múltiplo do qual sou consciente é igualmente uma proposição fundada nos conceitos mesmos, por conseguinte analítica” (ibdem);

Acréscimo sintético: “mas esta identidade do sujeito, da qual posso tornar-se consciente em todas as suas representações não concerne à intuição do sujeito pela qual é dado como objeto” (ibdem).

Paralogismo da idealidade das relações exteriores:

Fundamento analítico: “Eu distingo minha própria existência, como um ente pensante, de outras coisas fora de mim (entre as quais se inclui também o meu corpo). Esta é igualmente uma proposição analítica; as *outras* coisas, com efeito, são aquelas que penso como *distintas* de mim” (Crp, B. 409).

Acréscimo sintético: “Todavia, mediante tal proposição não sei absolutamente se esta consciência de mim mesmo é possível sem coisas fora de mim pelas quais me são dadas as representações e, portanto, se posso existir simplesmente como ente pensante (sem ser homem)” (idem).

Se Kant, nesta apresentação, refere diversas vezes que o motivo pela qual a Psicologia Racional não está autorizada a extrair um juízo sintético *a priori* consiste no fato de que não há uma intuição sensível deste sujeito pensante – o que unicamente poderia fornecer o solo para a constituição de um objeto – irá, portanto, concluir que: “a exposição lógica do pensamento em geral é tomada falsamente por uma determinação metafísica do objeto” (idem). Seria isto o que caracterizaria a impossibilidade de uma Psicologia Racional, de modo que a falta de uma intuição do ente pensante consistiria na razão de todo equívoco desta doutrina? Sendo assim, a dissolução do paradoxo consistiria, então, em esvaziar a significação do ente pensante para pôr, em seu lugar, uma intuição – se não de um sujeito determinante – mas de um sujeito determinável?

Esta questão tornar-se-á inteligível somente explicitando a diferença entre “sujeito determinante” e “sujeito determinável”. Quando Kant enuncia que o conhecimento de si

não diz respeito a um “si” enquanto algo em geral pensante, mas sim a um “si” que é dado como intuição de “si”, irá, acerca do que pode ser objeto do conhecimento, afirmar que

O objeto consiste não na consciência do sujeito (Selbst) *determinante*, mas somente na consciência do sujeito *determinável*, isto é, da minha intuição interna (enquanto o múltiplo pode ser ligado conformemente à condição universal da unidade da apercepção no pensamento) (Crp, B. 407).

Que seria, portanto, um sujeito determinável, e como seria possível, a partir dele, um auto-conhecimento? Para responder a esta questão, convém estabelecer uma distinção entre sentido interno e apercepção. Ao denunciar que, em alguns sistemas de Psicologia, toma-se a apercepção pelo sentido interno, Kant irá distinguí-los enquanto unidade transcendental (ou, nesse caso, objetiva) da consciência, ou unidade subjetiva da consciência. Para haver um conhecimento de si mesmo seria necessário que o sujeito aparecesse a si mesmo de modo que fosse possível sintetizá-lo sob as condições do sentido interno – que não é outra coisa se não o que, na Estética Transcendental, Kant chamou de tempo. Ora, mas quanto a isso, Kant adverte: “não tenho ainda uma outra auto-intuição que dê o determinante em mim” (Crp, B. 158, nota 30). Haveria, portanto, diferença entre um conhecimento fenomênico de si mesmo e o conhecimento de objetos? Allison (1992) já anuncia uma resposta: “o auto-conhecimento está sujeito às mesmas condições transcendentais a que está submetido o conhecimento de objetos distintos do eu⁶⁷” (p.391).

Aí se anuncia que não há, a rigor, uma distinção entre auto-conhecimento e conhecimento de objetos, o que pode fazer ruir a concepção de que deveria haver uma fundamentação reflexiva que sustentasse a lógica transcendental, mas que, por incompetência, desatenção, ou por impossibilidade oriunda da própria fragilidade da filosofia kantiana, não há. Se, portanto, há representações subjetivas, ou representações de um sujeito – submetidas à forma do sentido interno – isto não implica que o sujeito seja objeto da representação. A sutileza deste deslize de significação parece bem explicitada por Allison (1992):

⁶⁷ “el autoconocimiento esta sujeto a las mismas condiciones trascendentales a las que se somete el conocimiento de objetos distintos del yo” (p.391).

(...) a explicação kantiana do sentido interno explica como a mente pode chegar a conhecer suas próprias representações como “objetos subjetivos”, mas não explica como pode representar-se *a si mesma* como objeto. Com efeito, parece que toda a tese do paralelismo repousa, em última instância, sobre um equívoco da expressão *minhas representações* e suas expressões equivalentes. Esta pode significar tanto representações *de mim* como representações *pertencentes a mim*. A tese do paralelismo exige o primeiro tipo de representações, mas a teoria de Kant só considera as últimas⁶⁸ (p.400).

Ora, se “o sentido interno carece por si mesmo de diversidade⁶⁹” (Allison, 1992, p.396), isto implica que ele não pode, enquanto forma da intuição, engendrar um conteúdo para o conhecimento que prescindia de referências externas e que seja, por princípio, interno. A forma *a priori* da sensibilidade chamada sentido interno – tempo⁷⁰ – não se refere aqui ao sujeito transcendental da apercepção, como se esta fosse a circunstância sensível na qual fosse possível extrair um conhecimento deste sujeito da apercepção. Se assim o fosse, seria de plena legitimidade a expressão “*auto-conhecimento*”⁷¹. Todavia, este sujeito da apercepção – por vezes chamado de “unidade sintética originária”, “unidade analítica”, “eu penso”, ou “sujeito transcendental” (de acordo com o contexto em que dele se fala) – não é coincidente nem com um “eu” fenomênico e nem com um “eu” noumênico (um suposto ente pensante). Sua impossibilidade de aparição como fenômeno – tal como isto é explicitado diretamente pela Analítica Transcendental – consiste no estabelecimento

⁶⁸ “(...) la explicación kantiana del sentido interno explica cómo puede la mente llegar a conocer sus propias representaciones como “objetos subjetivos”, pero no explica cómo puede representarse *a si misma* como objeto. En efecto, parece que toda la tesis del paralelismo⁶⁸ descansa, en última instancia, sobre un equívoco de la expresión *mis representaciones* y sus expresiones equivalentes. Esta puede significar tanto representaciones *de mí* como representaciones *pertenecientes a mí*. La tesis del paralelismo exige el primer tipo de representaciones, pero la teoría de Kant solo considera las últimas (p. 400)”.

⁶⁹ “el sentido interno carece por sí mismo de diversidad” (Allison, 1992, p.396).

⁷⁰ Sobre essa questão, Loparic (2002) posiciona-se da seguinte forma: “Várias dessas operações [operações cognitivas], entre elas a aquisição *originária* das intuições formais do tempo e do espaço, das categorias, bem como a apercepção original, não podem ser objetos de ‘exposição’, nem ao menos de ‘descrição’. (...) Decerto, o tempo, enquanto forma pura das intuições sensíveis, isto é, enquanto condição *a priori* de algo ser dado na intuição, é um conceito dado e, portanto, disponível. Mas a operação de aquisição originária do tempo não é dada, e nem mesmo dável, pois isso implicaria na dadidade prévia do tempo, ou seja, seria pressuposto como adquirido o que ainda precisa ser conseguido, o que é uma contradição” (p.65). Certamente, o posicionamento do autor converge com aquele aqui desenvolvido uma vez que, ao esclarecer que está vetado o acesso à “operação de aquisição originária do tempo”, segue a trilha rumo à constatação da impossibilidade de um auto-conhecimento reflexivo do sujeito transcendental.

⁷¹ Mênard (1996), quanto a este aspecto, defenderá que, em Kant, o conhecimento nunca é “do sujeito”, mas sempre “de objetos”. Portanto, nenhuma diferença relevante há entre o “eu fenomênico” e o objeto que justifique, na “Crítica da Razão Pura”, o uso legítimo da expressão “auto-conhecimento”.

da diferença entre sentido interno e apercepção. Ora, se a apercepção não é uma consciência do sujeito, mas uma consciência da síntese espontânea que constitui o ato do pensamento (ligação), o sentido interno será meramente o palco onde se dará o jogo fluido das representações mentais⁷²: “o contraste entre sentido interno e apercepção é um contraste entre uma consciência dos conteúdos da mente (considerados como “objetos subjetivos”) e uma consciência da atividade de pensar⁷³” (Allison, 1992, p.441). Do mesmo modo, o sujeito da apercepção também não se identifica ao “eu” tal como seria em si mesmo se dele fosse possível um conhecimento. Sendo assim, tanto a crítica presente na Analítica Transcendental quanto a presente nos Paralogismos da Razão Pura chegam ao “sujeito transcendental da apercepção” como algo distinto daquilo que a ele era visado opor, a saber, o “eu” fenomênico e o “eu” noumênico:

Esta “ciência” [psicologia racional] esta obrigada a proporcionar a esta pergunta [“o que é o eu que pensa?”] uma resposta não empírica, baseada unicamente em uma reflexão da atividade de pensar. Todavia, Kant mostrou que tal resposta é impossível. A razão disto é simplesmente que tal reflexão produz somente a mera concepção de um sujeito que deve estar pressuposto como condição do pensar. Assim, pois, longe de defender a identificação de sujeito da apercepção com o Eu real ou noumênico⁷⁴, a verdadeira intenção da crítica kantiana à psicologia racional é mostrar que tal identificação é ilícita⁷⁵ (Allison, 1992, p.441).

⁷² Neste sentido, Allison (1992) afirmará que, considerado somente pelo prisma do sentido interno (sem levar em conta a apercepção), a noção kantiana de “eu” seria semelhante à noção de um “feixe de percepções” defendida por Hume.

⁷³ “el contraste entre sentido interno e apercepción es un contraste entre una conciencia de los contenidos de la mente (considerados como ‘objetos subjetivos’) y una conciencia de la actividad de pensar” (Allison, 1992, p.441).

⁷⁴ Isto parece expressar que a crítica à noção de auto-reflexão como um conhecimento nada tem a ver com a impossibilidade de um conhecimento ontológico de um eu noumênico. A impossibilidade de auto-reflexão na Psicologia Racional é situada, antes, em relação ao próprio sujeito transcendental, e isto não é dependente da tese da idealidade transcendental dos fenômenos que cinge um eu fenomênico de um eu noumênico.

⁷⁵ “Esta ‘ciencia’ [Psicología Racional] esta obligada a proporcionar a esta pregunta [‘qué es el yo que piensa’] una respuesta no empírica, basada únicamente en una reflexión de la actividad de pensar. Sin embargo, Kant ha mostrado que tal respuesta es imposible. La razón de esto es simplemente que tal reflexión produce solamente la mera concepción de un sujeto que debe estar pressupuesto como condición del pensar. Así pues, lejos de defender la identificación del sujeto de la apercepción con el Yo real o noumênico, la verdadera intención de la crítica kantiana a la psicología racional es mostrar que esta identificación es ilícita” (Allison, 1992, p.441).

Não seria somente por meio destes esclarecimentos que soaria pertinente a afirmação, feita por Kant na Estética Transcendental, de que não nos conhecemos tal como somos em nós mesmos, mas sim como aparecemos a nós? Kant parece sugerir, ao final de sua exposição acerca do caráter *a priori* e intuitivo do espaço e do tempo, aquilo que Allison (1992) tematizou como uma doutrina da auto-afecção:

Se a faculdade de tornar-se consciente deve procurar (apreender) aquilo que se encontra na mente, então tem que afetá-la; só assim pode produzir uma intuição de si mesma e cuja forma, previamente subjacente na mente, determina na representação do tempo o modo como o múltiplo coexiste na mente. Com efeito, tal faculdade intui então a si mesma não como representaria a si imediata e espontaneamente, mas segundo o modo como é afetada internamente, conseqüentemente como aparece a si e não como é (Crp, B. 68-69).

Quando aqui é afirmado que “tal faculdade intui a si mesma (...) segundo o modo como é afetada internamente” o sentido do termo “auto-conhecimento” parece perder-se. A afecção necessária para a produção de um objeto parece desgarrar o “eu” produtor do objeto produzido; e mesmo que se entenda que este objeto seja produzido por uma auto-afecção (portanto uma afecção do eu), nada parece aí significar que exista um “eu” enquanto objeto, mas tão somente representações pertencentes a uma unidade da consciência – “eu penso”.

No final das contas, o posicionamento de Kant parece muito próximo daquele referido por Wittgenstein em seu “Tractatus” (1921). No sentido de explicitar – sempre indiretamente, posto que, para ele, demonstrações deste tipo nunca podem ser diretas – os limites do mundo pelos limites da linguagem, bem como o contra-senso de discursos filosóficos que visam afirmar algo para além do mundo, Wittgenstein afirma:

Assim, há realmente um sentido em que se pode, em filosofia, falar não psicologicamente do eu. O eu entra na filosofia pela via de que “o mundo é meu mundo”⁷⁶. O eu filosófico não é o homem, não é o corpo humano, ou a alma humana, de que trata a psicologia, mas o sujeito metafísico, o limite – não uma parte – do mundo (1921/2001, p.247).

⁷⁶ É possível perceber aí a mesma função de compromisso responsável pela necessidade da noção de “eu” que Kant propôs na Analítica Transcendental: “O *eu penso* tem que *poder* acompanhar todas as minhas representações; pois, do contrário, seria representado em mim algo que não poderia de modo algum ser pensado, o que equivale a dizer que a representação seria impossível ou, pelo menos para mim, nada seria” (Crp, B. 131-132).

A crítica à Psicologia Racional encerra com um impasse. Deveríamos, aqui, responder à questão proposta de início: Exerceriam as intuições sensíveis a função de juiz supremo na dissolução das ilusões transcendentais? Entendendo que, aqui, a ilusão transcendental da qual se trata é a alma humana, a pergunta a ser feita seria: o fato de não haver uma intuição do “eu penso” consiste no motivo pelo qual não posso dispor de um conhecimento acerca deste enquanto tal? Em diversas ocasiões, Kant parece sugerir uma resposta positiva a esta possível pergunta. Por exemplo:

Eu voltaria ao ponto em que me encontrava na psicologia racional, a saber, na necessidade de intuições sensíveis para conferir significação aos conceitos intelectuais de substância, causa etc., pelos quais unicamente posso ter um conhecimento de mim (Crp, B.431).

Ou, ainda, quando afirma que: “A unidade da consciência, todavia, é somente a unidade no *pensamento*, pela qual não é dado nenhum objeto e à qual, portanto, não pode ser aplicada a categoria de substância que pressupõe sempre uma *intuição* dada.” (Crp, B. 422); e mesmo quando alega que:

Em tal proposição [“eu penso”, enquanto contendo uma existência], portanto, não há mais uma simples espontaneidade do pensamento, mas também uma receptividade da intuição, isto é, o pensamento de mim mesmo aplicado à intuição empírica do mesmo sujeito (Crp, B. 430).

Entendemos, neste trabalho, que o principal resultado da Psicologia Racional consiste menos em concluir pela não-significação de um sujeito abstraído de predicados empíricos do que pela impossibilidade de se extrair, por meio da reflexão, novos predicados a esse sujeito. Se o sujeito em questão é a unidade mais elevada da Lógica transcendental, a irreflexividade criticada por filósofos tidos como pós-kantianos não parece ser um déficit da Filosofia Transcendental de Kant, mas antes um aspecto justificável na medida em que se entende a impossibilidade de um sujeito fazer-se objeto de si mesmo. A metáfora de Wittgenstein, a saber, a de que o campo óptico não inclui o próprio olho, bem como a concepção lacaniana segundo a qual é impossível ver-se vendo, bem como uma outra esboçada pelo autor deste trabalho em outros estudos, a saber, que um tiro pode acertar qualquer alvo, com exceção do revólver que atira – todos estes exemplos não parecem

necessariamente estar em função de ser necessária uma intuição do “eu” para um conhecimento. Embora Kant dê a entender que exista uma intuição do “eu”, por isto se entenda somente que representações de objetos são ligadas pela forma do sentido interno, mas de modo algum que algo se descole do “eu” transcendental e caia sob a forma do sentido interno como uma “intuição do eu”.

A impossibilidade de uma reflexão para extrair novos conceitos sobre o “eu penso” não está, portanto, vinculada somente ao fato de que “não há uma auto-intuição que dê o determinante em mim”, mas esta última conclusão parece mais uma conseqüência da afirmação anterior acerca da irreflexibilidade. A própria natureza do Paralogismo mostrou que, se por um lado a diferença de sentido do termo B (= pensamento) consiste no fato de que, no primeiro caso se refere a algo que pode ser dado na intuição e no segundo caso somente no pensamento enquanto tal, por outro lado a premissa menor é idêntica e, a rigor, não acrescenta nada. Certamente, é a junção de ambas as proposições que resulta na conclusão silogística, porém, mesmo que a diferença de significação não estivesse em função de ser ou não dado na intuição o objeto em questão, uma conclusão extraída a partir de uma premissa menor expressa por um juízo idêntico não acrescentaria nenhum conhecimento à conclusão. Neste caso, portanto, parece que a própria Psicologia Racional implode por dentro, uma vez que suas conclusões supostamente sintéticas admitem uma passagem à caracterização do ente pensante por meio de critérios não intuitivos. Kant faria, portanto, essa passagem por meio de critérios intuitivos? Respondemos: não. Justificamos: em verdade, não há passagem alguma e nem substituição de um ente pensante não dado na intuição e ilusoriamente sujeito de supostos juízos sintéticos *a priori* por um sujeito empírico dado na intuição e passível de ser conhecido. Em verdade, o estatuto de “sujeito” desaparece por completo quando este é objeto; o que existe é, no máximo, a anulação da problemática da Psicologia Racional e o surgimento de outra problemática: a relação entre o sentido interno e a apercepção. Há uma sutileza entre afirmar isto e responder positivamente à pergunta: “o fato de não haver uma intuição do ‘eu penso’ consiste no motivo pelo qual não posso dispor de um conhecimento acerca deste enquanto tal?”. Não haver uma intuição para o “eu penso” não somente uma conclusão que se tira após a crítica da Psicologia Racional, mas já consiste numa afirmação que substitui a problemática de tal doutrina.

Se, conforme foi explicitado na introdução deste trabalho, Kant havia alegado uso do método cético somente nas Antinomias da Razão Pura, alguns indícios levam a crer que algo semelhante a tal método foi aqui usado. Isto no seguinte sentido: o discurso da Psicologia Racional deve ser exposto em todas as suas pretensões e em toda a sua exigência de fundamentar *a priori* um conhecimento sobre o ente pensante. Diante deste silêncio da Crítica, emergirá o discurso da doutrina racional da alma, apresentando inferências que a razão julga necessárias. Diante de algo dado como condicionado, a razão supõe que o incondicionado necessariamente pensado é também dado. Portanto, na síntese categórica, o sujeito incondicionado é representado como dado, e, portanto, cognoscível. Por meio de que raciocínios necessários? Em virtude de sua própria exigência, a razão rompe o foi condutor da síntese das intuições e decreta que, mediante o simples fato de que, em todo pensamento, eu funciono como sujeito das representações, o “eu” aí em questão existe como entidade independentemente dessas representações. Todavia, o fracasso da Psicologia Racional consiste em seu procedimento – revelar algo da natureza do ente pensante – e não no seu propósito inicial – ter como único texto para si o “eu penso”.

Dizer que não há intuição sensível para o “eu penso” poderia ser uma enunciação provinda tanto de Kant como de Descartes... e até mesmo de Hume! Somente isto não descortinaria o truque da Psicologia Racional. Todavia, dizer que a existência que se segue do “eu penso” não possui significação alguma, bem como que a premissa menor é sempre idêntica e fundada em princípios analíticos e não determina, portanto, nenhum objeto, consiste propriamente no cerne da crítica de Kant.

Como este trabalho assume a necessidade de uma exposição indireta dos conceitos da “Crítica da Razão Pura” e entende, portanto, que a significação destes está em função da problemática maior que diz respeito à possibilidade da metafísica (o que só é posto com clareza na Dialética Transcendental), entendemos que a crítica à Psicologia Racional é, em certo sentido, anterior à noção de apercepção e sentido interno, expostos respectivamente na Analítica e na Estética Transcendentais. Não é, portanto, porque Kant faz referência explícita à necessidade das intuições sensíveis para determinar um objeto que a ilusão transcendental concernente à Psicologia Racional se dissolva **por** prescindir de uma tal intuição; antes, parece ocorrer que, pelo fato de a razão mostrar-se incapaz de atribuir uma significação não-empírica e não-vazia aos conceitos referentes ao “eu penso”, estabeleceu-

se a necessidade de que estas significações só poderiam ser preenchidas por ocasião da experiência. Se, diante de todos estes esclarecimentos, ainda for possível ao leitor encontrar uma resposta positiva à questão proposta (pelo menos no caso específico abordado neste capítulo), entendemos que isto poderá dizer respeito à força e à diferença subjetiva de significação – em relação àquela atribuída pelo autor – que a expressão “juiz supremo na dissolução” poderá nele ocasionar. Ao advogar por uma resposta negativa a esta questão, todavia, não concedemos à resposta maior valor do que aos esclarecimentos necessários para chegar até a possibilidade de responder à pergunta.

CAPÍTULO III

AS ANTINOMIAS DA RAZÃO PURA E A CRÍTICA À COSMOLOGIA RACIONAL

No capítulo precedente investigamos a origem de uma “ilusão meramente unilateral” (Crp, B. 434), que levava a razão a inferir a existência substancial de um ente pensante em função de uma necessidade transcendental de ligação da multiplicidade sob uma unidade sintética. Não há, portanto, na situação acima descrita, nenhum “conflito de leis (antinomia)” (idem) que coloque a razão como sede de enunciações aparentemente contraditórias. Se a Psicologia Racional pecará por conferir uma significação vazia à existência de seu objeto – o “eu penso” – e com isso inferir que a ele pertence uma série de atributos demonstráveis somente através de falácias denominadas Paralogismos, a Cosmologia Racional não será mais bem sucedida em sua aspiração de tomar por objeto o mundo enquanto totalidade dos fenômenos.

Uma vez que a ilusão transcendental produzida pela idéia de mundo coloca a razão em um “conflito de leis”, de modo anunciar aparentemente a “eutanasia da razão pura” (idem), esta apresentará uma sutileza em relação às demais ilusões racionais. É esta a ocasião em que a enfermidade transcendental viabilizará explicitamente um diagnóstico patológico da própria razão: há fundamentos racionais para a afirmação da tese do mesmo modo como há para a antítese. Isto revela, em primeiro lugar, um privilégio da idéia de mundo sobre as demais⁷⁷, privilégio este que Kant não hesita em referir:

Meu ponto de partida não foi a investigação da existência de Deus, da imortalidade, etc., mas a Antinomia da razão pura (...) foi ela que me despertou pela primeira vez do sono dogmático e me levou à crítica da própria razão, para fazer cessar o escândalo de uma aparente contradição da razão consigo mesma (a Garve, 21 de novembro de 1798, XII, 257) (Kant apud Lebrun, 1970, p.95).

A filiação entre o “despertar do sono dogmático” ocorrido por ocasião das Antinomias e o mesmo despertar advindo por ocasião da crítica de Hume parece bastante significativa. Antes de ter uma significação inicialmente restritiva do conhecimento à sensibilidade, aquilo que Kant viu de mais fundamental na filosofia de Hume evoca primeiramente o fato de que a natureza das refutações das teses metafísicas, por serem tão

⁷⁷ Sobre este privilégio acerca da idéia de mundo, tanto Mênard (1996) quanto Lebrun (1970) encontram-se em pleno acordo. Allison (1992) também faz referência à importância das Antinomias, afirmando que é somente nesta situação que ocorre “la gran batalla campal entre realismo e idealismo transcendentales” (p.75), exatamente por apontar a incoerência existente entre as diversas formas de realismos transcendentais.

firmes quanto as próprias teses, parecem partir de pressupostos, em certo sentido, comuns. Ora, se o filósofo escocês apareceria – no ato filosófico que poria Kant em estado de vigília – como aquele que teria levado o empirismo às suas últimas conseqüências, isto estaria a léguas de significar a aceitação de Kant ao decreto empirista que restringe todo o conhecimento ao hábito. Antes, há aí a noção de que Hume fez emergir a verdade do empirismo e, em sua convincente refutação ao intelectualismo da metafísica, só havia provado, aos olhos de Kant, que a fragilidade de ambos os discursos diz respeito à fragilidade da própria razão na jurisdição de certas causas. É isto que torna inteligível a afirmação, feita por Kant em “Os Progressos da Metafísica” (1791), de que “até à filosofia crítica todas as filosofias não se distinguem essencialmente” (p.123). Dalbosco (1997) também percebeu, por ocasião da crítica à “versão convencional” de Allison (1992), uma semelhança no aparente antagonismo dos discursos pré-críticos:

Allison aglutina a posição dos filósofos modernos, predecessores de Kant, em torno do realismo transcendental; desse modo, as tradições modernas, tanto racionalistas como empiristas, são incluídas aí, de modo especial o pensamento de Descartes e Leibniz (racionalistas) e Berkeley e Hume (empiristas) (p.123).

Allison (1992) irá identificar a formação da ilusão transcendental de mundo como conseqüência da adoção do realismo transcendental⁷⁸, entendendo que “idealismo e realismo transcendentais são alternativas meta-filosóficas mutuamente excludentes e exaustivas⁷⁹” (p.76). Ora, isto imediatamente o levará a concluir que, portanto, “a refutação da última proporciona uma prova indireta da primeira⁸⁰” (idem). Portanto, caso se adote meta-filosoficamente o realismo transcendental como postura filosófica, a ilusão que dele se seguirá será não somente inevitável como coerente com a própria adoção.

As considerações feitas nos orienta a, antes de seguir com a exposição do conflito de enunciações racionais sobre o mundo, tecer algumas considerações prévias norteadas pelas seguintes questões:

⁷⁸ Este realismo transcendental que ora aqui é feito referência identifica-se àquele apresentado no primeiro capítulo.

⁷⁹ “idealismo y realismo trascendentales son alternativas metafisológicas mutuamente excludentes y exaustivas” (p.76).

⁸⁰ “la refutación de la última proporciona una prueba indirecta de la primera” (idem).

1. Que implicações existem entre a adoção do realismo transcendental e a formação das “Antinomias da Razão Pura”?
2. De que modo as “Antinomias da Razão Pura” funcionariam como uma prova indireta do idealismo transcendental?

O segundo item é de importância ímpar para a consecução de todo este estudo. Ora, se a questão para a resposta da qual solicitou-se a investigação das Antinomias da Razão Pura consiste na função das intuições sensíveis na dissolução da ilusão cosmológica, aqui deparamo-nos com um acontecimento inusitado. Traduzindo esta questão para a Cosmologia Racional, perguntaríamos: a ilusão transcendental da existência do mundo (como a totalidade dos fenômenos) seria dissolvida mediante a simples constatação de que “mundo” não possui nenhuma referência situável em uma intuição sensível⁸¹? Aqui, todavia, se apresenta a seguinte possibilidade, a saber, serem as Antinomias não só uma transgressão da restrição empírica do conhecimento posta pelo idealismo transcendental, mas algo que funda e justifica a própria natureza do idealismo transcendental. Subverteria esta possibilidade o fio condutor da questão diretriz de nossa investigação? Ou faria com que a resposta fosse progressivamente trilhando o caminho negativo por destituir (aparentemente) a intuição sensível de seu primado epistêmico nas idéias de mundo, e mesmo no conhecimento de objetos?

3.1. As Antinomias da Razão Pura e suas relações com o realismo e o idealismo transcendentais.

Nos “Prolegômenos” (1783), Kant escreve:

Desejo que o leitor crítico se interesse principalmente pela Antinomia (...). Se o leitor é conduzido por esse estranho fenômeno a aplicar-se ao exame da pressuposição que está em seu fundamento, ele se sentirá forçado a investigar comigo mais profundamente a base primeira de todo o conhecimento da Razão Pura (p. 341).

⁸¹ Allison (1992), sobre esta questão dirá que: “esto [la interpretación de la tesis y la antítesis del *mundo* o *conjunto de los fenómenos* como una descripción definida o expresión designante] sugiere que todo lo que se necesita para resolver la disputa es mostrar que *mundo* no tiene referencia” (p.98).

Este comentário incita a seguinte questão: porque examinar a pressuposição que se encontra no fundamento das Antinomias auxiliará na investigação da base primeira de todo o conhecimento da Razão Pura?

À diferença das inferências racionais que tomam por objeto um puro ente pensante, “algo totalmente diverso ocorre quando aplicamos a razão à síntese objetiva dos fenômenos” (Crp, B. 433), posto que aí “as idéias transcendentais não são propriamente se não categorias ampliadas até o incondicionado” (idem). Afirmar que há uma relação tão próxima entre as Antinomias e a base de todo o conhecimento da razão implicará a assunção de que há uma ligação estreita entre a síntese constituinte de objetos e as idéias cosmológicas. Neste sentido, considerar que as Antinomias constituem uma prova indireta do idealismo transcendental (ou da idealidade transcendental dos fenômenos) será somente um dos lados da moeda que possui em sua outra face a assunção de que o idealismo transcendental constitui a chave para a solução das Antinomias⁸².

Mênard (1996) chama atenção para esta estreita proximidade ao afirmar que “o conhecimento de objetos é uma operação suficientemente próxima dos raciocínios sobre o mundo para que se possa dizer que ela resolve alguma coisa do problema posto pela idéia de mundo” (p.32). Em função disto, se faz possível estabelecer um campo em que a noção de mundo é definida pela noção de objeto e vice-versa:

Mundo: “O mundo (...) é a idéia que, sob a condição de uma mudança de escala na síntese, dá lugar a sínteses objetivas que são os conhecimentos” (1996, p.50)

Objeto: “O objeto é aquilo que, modificando um pouco as condições em que consiste o problema do mundo, torna possível a solução, deslocada, do problema [posto pela idéia de mundo]” (1996, p.51).

A hipótese defendida pela autora é, portanto, que por “não haver entre o mundo e o objeto senão uma diferença de escala na síntese” (idem), é possível tanto que as Antinomias

⁸² Isto certamente não é uma solução de compromisso periférica em relação à dissolução da ilusão transcendental cosmológica, posto que Kant intitula sua “Seção sexta da Antinomia da Razão Pura” de “O idealismo transcendental como chave para a solução da dialética cosmológica” (Crp, B. 518).

prove indiretamente o idealismo transcendental como que o idealismo transcendental funcione como uma solução para as Antinomias.

Evidentemente, o único que foi dito acerca da relação entre as idéias de mundo e os objetos é que há uma diferença de escala na síntese, de modo que a idéia de mundo estenda a série até o incondicionado, fazendo com que a “categoria” – instrumento para o conhecimento de objetos – se metamorfoseie em “idéia”. A pergunta proposta neste estudo parece exigir a recusa da afirmação simultânea de que as Antinomias consistam numa prova indireta do idealismo transcendental e o idealismo transcendental seja a chave para a dissolução (ou para a solução) desta ilusão⁸³. Ao perguntamos pela função da intuição na dissolução da ilusão transcendental (é ou não ela o juiz?), não devemos nos contentar com uma resposta que dirá, em suma, que é somente por ocasião da autofagia das Antinomias que a intuição sensível passa a ser o solo seguro de qualquer conhecimento e que a intuição intervém para denunciar a falácia antinômica. Na primeira afirmação, a verdade do idealismo transcendental não está ainda posta, de modo que a Antinomia deverá implodir internamente em seu próprio discurso, ao passo que na segunda a Antinomia mostrar-se-á fracassada por não se adequar aos critérios epistêmicos estipulados na Estética e na Analítica Transcendentais. Portanto, na primeira afirmação é a genealogia da metafísica que fala por si mesma, ao passo que na segunda o discurso da metafísica já está, de antemão, julgado pela filosofia transcendental – em suma: na primeira afirmação tem-se o primado do método cético, ao passo que na segunda tem-se o primado da Analítica Transcendental. O leitor que, a esta altura da investigação aqui proposta, percebeu a linha diretriz dos posicionamentos do autor, não hesitará em adivinhar por qual das afirmações este irá advogar.

Conforme concebe Allison (1992), a simples denúncia de que à idéia de mundo não corresponderia referência alguma (“objetos dados na intuição”, em termos kantianos) tornaria esta idéia vazia – como, aliás, a idéia o é, neste sentido, por definição – mas não incoerente. Até aí há uma vacuidade de significação, mas ainda não um “conflito de leis”. Portanto, para uma legítima prova indireta da idealidade transcendental dos fenômenos “o que deve ser feito é mostrar a incoerência desta idéia, e fazê-lo de tal maneira que não se

⁸³ Isto caso entendamos que haja uma “chave para a dissolução” antes da construção do problema a ser dissolvido, ou como se o segredo do cofre existisse antes que o tesouro fosse nele escondido.

pressuponha a verdade do idealismo transcendental⁸⁴” (Allison, 1992, p.105). Esta não-pressuposição do idealismo transcendental implicará – já que realismo e idealismo transcendentais são posicionamentos exaustivos e mutuamente excludentes – diretamente na adoção meta-filosófica do realismo transcendental por parte das Antinomias.

Uma vez que se concebe que as Antinomias, em sua simples apresentação, consistem em juízos opostos que explicitam a reconstrução transcendental da genealogia da metafísica, convém estabelecer o elo que permite estabelecer uma tradução da metafísica pré-crítica em termos de uma Filosofia Transcendental Crítica. Deste modo, seria inevitável considerar que há, no idealismo transcendental um “fundamento comum com o realismo transcendental⁸⁵” (Allison, 1992, p.107).

Unicamente a suposição de um tal fundamento comum justificaria o fato de que a pluralidade de discursos metafísicos sobre o mundo seja ressignificada e sua origem tornada inteligível no interior da Filosofia Transcendental sob a forma de duas afirmações conflitantes; e de que, inversamente, as exigências transcendentais – presentes tanto no idealismo como no realismo transcendentais – façam funcionar os discursos metafísicos produzindo uma ilusão transcendental que pode ceder lugar, em função do decreto crítico, a um conhecimento de objeto.

Conforme foi dito antes, o discurso da metafísica pré-crítica subsidiava-se pela pressuposição do realismo transcendental: os objetos – aquilo que conhecemos, percebemos, ou aquilo que aparece a nós – são coisas em si mesmas. O que Allison (1992) sustentará é que a adoção do realismo transcendental desencadeará imediatamente na ação daquilo por ele chamado de “imperativo categórico intelectual” (p.101). Este irá interpretar uma exigência lógica da razão – condições suficientes presentes nas premissas anteriores para uma conclusão – como uma exigência transcendental constitutiva da idéia de mundo como uma totalidade de objetos dados.

A questão básica aqui é que qualquer um que considere os fenômenos como se fossem coisas em si está, por isso, obrigado em virtude do imperativo categórico intelectual, a supor a presença de condições suficientes para todo o condicionado dado. Na medida em que se aplica, por sua vez, a toda condição específica, exige que se pressuponha a

⁸⁴ “lo que debe hacerse es mostrar la incoherencia de esta idea, y hacerlo de tal manera que no se presuponga la verdad del idealismo trascendental” (Allison, 1992, p.105).

⁸⁵ “fundamento común com el realismo trascendental” (Allison, 1992, p.107).

totalidade absoluta de condições como dada. Esta totalidade absoluta é precisamente o que *mundo* significa⁸⁶ (Allison, 1992, p.102).

Para entendermos a significação do “imperativo categórico intelectual” na produção da ilusão cosmológica, bem como a filiação deste à perspectiva realista transcendental, convém explicitar o mecanismo cosmológico responsável pela produção das quatro Antinomias. Esta explicitação deve preceder a exposição das quatro Antinomias em seus argumentos conflitantes, não porque a Antinomia pressuponha tal explicitação – posto que é um discurso primário e originário da própria irreflexão que nos é inerente – mas porque queremos demonstrar tanto (I) sua filiação ao realismo transcendental (e a conseqüente prova do idealismo transcendental virá do fracasso das Antinomias em sustentar sua verdade) como (II) a razão pela qual, no próprio seio da Filosofia Crítica e não-realista transcendental, esta ilusão não resulta completamente dissolvida, ou destranscendentalizada. O primeiro ponto será demonstrado neste tópico e no seguinte com a exposição do duelo antinômico, ao passo em que o segundo será explicitado no último tópico deste capítulo.

A formação das idéias cosmológicas seguirá o fio condutor das categorias de modo a dirigir a síntese das mesmas ao incondicionado⁸⁷. Contudo,

(...) nem todas as categorias prestam-se para isso, mas somente aquelas em que a síntese constitui uma *série*, e, na verdade, uma série das condições subordinadas umas às outras com vistas a um condicionado e não coordenadas (Crp, B. 436).

Será, portanto, em função da ordem da disposição das categorias – conforme o exposto na Analítica Transcendental – que as idéias de mundo serão produzidas: em cada grupo de categorias (quantidade, qualidade, relação e modalidade) há uma que se presta à

86 “La cuestión básica aquí es que quienquiera que considere los fenómenos como si fuesen cosas en sí, está obligado por ello, en virtud del imperativo categórico intelectual, a suponer la presencia de condiciones suficientes para todo lo condicionado dado. Pero, en tanto que esto se aplica, a su vez, a toda condición específica, exige que la totalidad absoluta de condiciones se presuponga como dada. Esta totalidad absoluta es precisamente lo que mundo significa” (Allison, 1992, p.102).

⁸⁷ Quanto a isto, Lebrun (1970) observa que: “se Kant vê aqui uma ‘prova’ do caráter não arbitrário da tábua das categorias é porque a aplicação desse filtro lhe permite reencontrar exaustivamente os problemas cosmológicos” (p.98). Isto já implica na noção de que os problemas cosmológicos são anteriores às categorias, posto que são eles quem conferem a estas o título de não-arbitrárias.

formação da idéia cosmológica haja vista sua síntese constitutiva de objetos ser serial, ou seja, reunir a multiplicidade empírica de modo a ir do condicionado à condição anterior. Nestas categorias a razão fará valer a máxima referente ao seu uso puro – citada no terceiro tópico do primeiro capítulo – na síntese objetiva dos fenômenos, de modo que prescreverá como regra para a (suposta) síntese dos fenômenos com vistas à idéia de mundo o seguinte: “*se o condicionado é dado, então também é dada a soma total das condições e, por conseguinte, o absolutamente incondicionado*” (idem). A “soma total das condições” não é outra coisa se não a totalidade absolutamente incondicionada das condições para um fenômeno dado, e esta totalidade é considerada como dada precisamente na situação em que a síntese objetiva consiste numa série. Portanto, o incondicionado – aspiração final da razão nas idéias cosmológicas – “está sempre contido na *totalidade absoluta da série*” (Crp, B. 443), do que se conclui que é mediante a série das condições subordinadas umas às outras que a razão conclui pela “totalidade dada”, enquanto expressão da completude do regresso empírico⁸⁸.

Se esta completude é empiricamente possível, é ainda um problema. Não obstante, a idéia dessa completude encontra-se na razão, independentemente da possibilidade ou impossibilidade de conectar adequadamente a ela conceitos empíricos (Crp, B. 444).

As quatro idéias cosmológicas deverão, a fim de configurar (ainda que simplesmente mediante a razão pura) a totalidade da série das condições pressupostas para um condicionado dado, partir dos fenômenos (“se o condicionado é dado...”) e encontrar, mediante a síntese, o incondicionado enquanto fundamento para a própria síntese serial e objetiva do mesmo. São, portanto, com justiça, “idéias cosmológicas” – muito embora com menos justiça poderiam dizer algo a respeito da síntese objetiva dos fenômenos. Estas são, portanto, as seguintes:

1. Categoria da quantidade: “A completude absoluta da *composição* do total dado de todos os fenômenos” (Crp, B. 443).

⁸⁸ A partir da noção de síntese regressiva, Kant estabelecerá posteriormente o conceito de regresso empírico. “Quero chamar de síntese *regressiva* à síntese de uma série do lado das condições, que, portanto, procede da condição mais próxima ao fenômeno dado até as condições mais remotas (...). As idéias cosmológicas ocupam-se, por conseguinte, com a totalidade da síntese regressiva” (Crp, B. 438).

2. Categoria da qualidade: “A completude absoluta da *divisão* de um total dado no fenômeno” (idem).
3. Categoria da relação: “A completude absoluta da *gênese* de um fenômeno em geral” (ibdem).
4. Categoria da modalidade: “A completude absoluta da *dependência da existência* do mutável do fenômeno” (ibdem).

A exposição da estrutura de formação das Antinomias consiste na circunstância mais adequada para o entendimento daquilo que Loparic (2002) considerou como sendo “incógnitas da razão” e incógnitas do entendimento”. Em termos mais precisos, as Antinomias representam a situação em que uma incógnita do entendimento é convertida numa incógnita da razão. Se a primeira consistirá no “conceito crítico de um objeto sensível ainda não determinado” (Loparic, 2002, p.121), os objetos que serão determinados ao serem dados pela sensibilidade constituirão na resolução destas incógnitas, ou nos “valores dos x transcendentais” (idem). Como mesmo salienta o autor, isto não significa a admissão de um objeto externo que solucione um problema da subjetividade transcendental. Ao contrário, “dado que as incógnitas são o correlato da unidade de uma regra de síntese de representações, seus valores não podem ser concebidos como entidades existindo em si mesmas, fora do domínio das representações” (ibdem).

Ora, tal “unidade de uma regra de síntese de representações” não consiste em outra coisa, senão nas categorias. Se, então, as categorias ampliadas ao incondicionado resultam nas idéias cosmológicas, pode-se pensar – em função das balizas apresentadas pela semântica transcendental de Loparic – que há uma conversão das incógnitas do entendimento às incógnitas da razão. Sendo assim, como seria possível encontrar os valores (“transcendentais = x ”) de tais incógnitas da razão? No que diz respeito a esta questão, Loparic (2002) adverte: “nenhuma interpretação direta dos x transcendentais da razão mediante representações intuitivas é possível” (p.125). Isto porque há uma discrepância entre o modo como o entendimento concebe uma totalidade para determinar o valor da incógnita (x) e o modo como a razão concebe sua totalidade incondicionada de modo *a priori*. Isto é explicitado nos seguintes termos:

Na proposição “Todos os homens são mortais”, o entendimento limita “ser mortal” pela condição “ser homem”, tomada em toda a sua extensão. (...) Trata-se, portanto, de uma totalidade condicionada (...). Um conceito transcendental da razão (idéia) é, portanto, uma generalização do conceito de totalidade das condições, peculiar do entendimento, pois ele designa a totalidade absoluta de *todas* as condições de um condicionado dado (Loparic, 2002, p.123-124).

Obviamente, uma vez que o problema posto pela razão pura (a sua incógnita transcendental = x) está imerso no campo de uma totalidade que não mais se encontra condicionada a objeto algum da experiência, Loparic não hesitará em concluir que este “não é um problema objetual solúvel” (p.124).

Ora, o que veio a metamorfosear um problema solúvel, em termos objetivos, num problema insolúvel foi precisamente a força motriz da idéia do incondicionado, responsável pelo impulso das categorias rumo ao extra-empírico. Mas como poderá a crítica obter um “saber negativo” sobre este problema insolúvel, de modo a justificar que um problema somente pode ser solúvel em termos objetivos? Será precisamente em função de responder a esta questão que estabeleceremos uma análise da significação da idéia de “incondicionado”, na medida em que é o veículo para a formação das quatro idéias cosmológicas tais como se apresentam no discurso da tese e da antítese.

Anteriormente foi dito que as Antinomias constavam de duas afirmações conflitantes – tese e antítese – acerca de um suposto objeto (o mundo). Certamente, a simples exposição dessas idéias, acima posta, não permite uma visualização do conflito racional, e nem mesmo da própria natureza da idéia. Se a síntese realizada por estas categorias, uma vez que constitui uma série de condições subordinadas umas às outras, é guiada pela razão ao incondicionado, aí parece subjazer uma questão: onde situar, numa série empírica e, portanto, indeterminada quanto aos limites do regresso, este incondicionado? Os modos de situá-lo quanto à série consistirão precisamente na tradução do discurso empirista cético e do racionalista dogmático nos termos de uma Filosofia Transcendental.

Ora, tal incondicionado pode ser pensado de dois modos: ou ele consistiria simplesmente na série total, na qual, pois, todos os elementos sem exceção seriam condicionados e somente o todo dela seria

incondicionado, e em tal caso o regresso chama-se infinito; ou o absolutamente incondicionado é somente uma parte da série à qual os elementos restantes são subordinados, e a qual mesma não está submetida a nenhuma outra condição (Crp, B. 445).

Agora é possível estabelecer a anatomia do conflito cosmológico: a tese – representante do racionalismo dogmático para a Filosofia Transcendental – irá pressupor, no regresso empírico, um primeiro termo inicial incondicionado em função do qual dar-se-ia o curso da série; já a antítese – discurso que traduz o empirista cético para a Filosofia transcendental – não postulará na série nenhum termo incondicionado, o que implicará na assunção de que a série é, como um todo, incondicionada (posto que nada a condiciona), devendo o regresso prosseguir ao infinito. Isto formaria, portanto, os quatro seguintes conflitos:

1ª Antinomia:

A tese irá afirmar que o mundo possui um início no tempo, uma vez que concebe o incondicionado como um ponto x (no início da série) a partir do qual a série de eventos temporais no mundo teria início.

A antítese afirmará que o mundo não possui um início no tempo, já que a própria série de eventos temporais é incondicionada, sendo, portanto, infinito o regresso a estados temporais precedentes⁸⁹.

2ª Antinomia:

A tese dirá que todo composto no mundo consta de partes simples (não divisíveis), uma vez que concebe uma parte x incondicionada na série da divisão de todo fenômeno composto enquanto fundamento para a existência do próprio composto.

A antítese irá considerar que a divisão serial do composto prossegue ao infinito, visto que considera a própria série da divisão do composto como incondicionada e, portanto, sem dever cessar em parte alguma.

⁸⁹ Na ocasião em que forem expostos os argumentos da tese e da antítese, mostrar-se-á porque a assunção da tese implica também (e o conteúdo de sua enunciação é também este) que o mundo seja limitado quanto ao espaço (finito) e porque, igualmente, a assunção da antítese implica na postulação de um mundo infinito.

3ª Antinomia:

A tese admitirá que, na série de eventos causais produzidos no mundo, deve-se considerar uma causalidade mediante liberdade como uma circunstância incondicionada x da série na qual o evento produzido subsequente não esteja pressuposto *a priori* na circunstância x por relação de causalidade natural.

A antítese afirmará que a série total de eventos causais no mundo é absolutamente incondicionada, e que, portanto, todos os fenômenos que ocorrem são produzidos mediante esta lei (causalidade natural) sem exceção alguma.

4ª Antinomia:

A tese assumirá, na série das mudanças no mundo dos sentidos, a existência de um ser absolutamente necessário ($=x$) como condição para a existência do contingente nos fenômenos.

A antítese dirá que não há nenhum ser necessário na série dos fenômenos uma vez que considera esta série absolutamente incondicionada e, portanto, como absolutamente contingente em seu todo.

O “imperativo categórico intelectual” encarregou-se de distribuir as armas para as vítimas e carrascos inconscientes deste “conflito de leis” (e não de astúcias). A estratégia da batalha está posta; ir da condição ao incondicionado não é mais um princípio racionalista dogmático, é um princípio lógico e a condição de significação de qualquer discurso racional (mesmo do idealismo transcendental) desde que lhe sejam dados objetos. O empirismo não mais pode esquivar-se do incondicionado: assume-o na medida em que o vincula à expansão do regresso empírico, produzindo aí um infinito ilusório. O racionalismo o pressupõe não para expandir, mas para fundamentar o regresso empírico e, assim, os objetos que se encontram sob o mesmo. Que ocorre quando é a razão – faculdade que tem por meta o incondicionado – que se encarrega de fundamentar ou expandir infinitamente o regresso empírico?

Antes de induzir a esta batalha transcendental, é importante que esteja claro tanto que as Antinomias, se quiserem ser uma prova indireta do idealismo transcendental, não devem pressupor sua verdade, como que há um fundamento comum entre idealismo e realismo transcendentais. Este fundamento é esclarecido por Allison (1992):

Na medida em que estar “contido na série do regresso empírico” é equivalente a estar sujeito às “leis da unidade da experiência” ou analogias, Kant está sustentando efetivamente que mesmo o realismo transcendental reconhece a validade destes princípios na experiência. Mas isto significa que o problema entre realismo transcendental e idealismo transcendental não se suscita no nível empírico⁹⁰ (p. 107).

No que interessa ao fundamento comum entre tais perspectivas em relação ao conflito cosmológico, Kant assumirá que mesmo o realista transcendental só irá considerar seu objeto a partir do regresso empírico. Isto equivale à reafirmação do que foi dito no primeiro capítulo, a saber, que a distinção entre realismo transcendental e idealismo transcendental não ocorre em nível empírico e que, portanto, no regresso empírico, ou “na linguagem da experiência (...) os objetos dos sentidos são pensados como coisas em si mesmas” (Kant, 1791, p.28-29). Portanto, estando ou não de acordo com a noção de que os objetos que nos aparecem não são coisas-em-si mesmas, o regresso é a condição significativa para qualquer discurso que tenha por objeto fenômenos – isto no sentido de que é ele quem guia o entendimento na investigação empírica. A distinção entre essas duas posturas meta-filosóficas ocorre, portanto, num campo exterior ao da experiência; e, além do mais, é também somente quando se extrapola este campo da experiência que a necessidade de uma crítica que instaure o idealismo transcendental aparece claramente:

Com efeito, mesmo que elas [estrelas que estão uma centena de vezes mais distantes do que as mais longínquas que eu vejo] fossem dadas em geral como coisas em si mesmas, sem relação a uma experiência possível, ainda assim elas nada são para mim; portanto, também não são objetos, a não ser enquanto contidas na série do regresso empírico. Só numa outra

⁹⁰ “En tanto que estar ‘contenido en la serie del regreso empírico’ es equivalente a estar sujeto a las ‘leyes de la unidad de la experiencia’ o analogías, Kant está sosteniendo efectivamente que incluso el realismo transcendental reconoce la validez de estos principios en la experiencia. Pero esto significa que el problema entre realismo transcendental e idealismo transcendental no se suscita en el nivel empírico (p. 107)”.

relação, quando justamente estes fenômenos devem ser utilizados para a idéia cosmológica de um todo absoluto e quando se trata pois de uma questão que extrapola os limites da experiência possível, a distinção do modo pelo qual se toma a realidade dos objetos pensados dos sentidos é de relevo, a fim de evitar uma ilusão enganadora que tem inevitavelmente que se originar de uma falsa interpretação de nossos conceitos empíricos (Crp, B. 524-525)⁹¹.

O regresso, seja este fundamentado pelo racionalismo, expandido ao máximo pelo empirismo ou revelado em sua gênese transcendental pela Filosofia Crítica, é, portanto, a condição significativa de qualquer discurso sobre a investigação empírica. As Antinomias não são se não as interpretações deste regresso conforme as leis conflitantes da razão encarnadas em cada categoria cuja síntese é serial. Portanto, “a razão humana se encontra submetida a duas leis contrárias, a saber, à lei de reduzir todo condicionado a algo incondicionado e à lei de considerar toda condição como condicionada por sua vez” (Höffe, 2005, p. 151).

As Antinomias, em suma, traduzem as duas formas antagônicas contidas no seio do realismo transcendental, a saber, Racionalismo e Empirismo. Sem pressupor verdade alguma, o método cético – anteriormente às certezas adquiridas na Estética e na Analítica Transcendentais – expõe a fragilidade deste discurso na medida em que cada afirmação dispõe de motivos racionais para provar o absurdo existente na afirmação oposta. Como cada uma supõe que a outra afirmação se encontra em uma relação de oposição analítica consigo, resulta que da impossibilidade da verdade da afirmação oposta segue-se imediatamente a verdade da primeira. Todavia, uma vez que tanto a tese quanto a antítese conseguem semelhante façanha, a crítica conclui que ambas partem do equivocado pressuposto do realismo transcendental, e com, isso, prova indiretamente a verdade do idealismo transcendental.

⁹¹ Esta passagem é de extrema importância para o esclarecimento da tese proposta neste estudo. Ao dizer que “só quando se trata de uma questão que extrapola os limites da experiência possível, a distinção do modo pelo qual se toma a realidade dos objetos pensados dos sentidos é de relevo”, Kant parece evidenciar que esta distinção – feita diretamente na Estética e na Analítica Transcendentais – está (não periféricamente, mas) originalmente vinculada à crítica das ilusões transcendentais feita na Dialética Transcendental.

3.2. A exibição do conflito da Razão Pura nas Antinomias.

Seriam, contudo, convincentes as provas apresentadas por Kant nas Antinomias da Razão Pura? Dependeriam elas da verdade do idealismo transcendental, a saber, do fato de que espaço e tempo são condições *a priori* da sensibilidade e não propriedades das coisas em si mesmas? Conforme foi dito antes, as armas encontram-se nas mãos dos guerrilheiros e o conflito está prestes a ter início mediante o primeiro tiro. Mostrar-se-á aqui⁹², a partir da exposição dos argumentos presentes nas Antinomias⁹³, que este embate é primário – não pressupõe a verdade do idealismo transcendental – e necessário, bem como solúvel à verdade crítica, porém insolúvel na esfera da irreflexão tão natural e tão profunda residente em nossa irremediável ignorância.

⁹² Na exposição do conflito antinômico que se segue, procurou-se trazer a argumentação de Kant de modo que esta não pressupusesse a Filosofia Crítica e nem, portanto, a idealidade transcendental dos fenômenos. Alguns termos como “substância”, “razão”, “espaço”, “causalidade”, etc., não têm, portanto, a significação crítica trazida pelo idealismo transcendental, mas a significação que a eles atribui o realismo transcendental. A argumentação aqui proposta – ao prescindir de qualquer referência a outras citações – visa mostrar que estas questões brotam da pressuposição que naturalmente se segue de cada forma de interpretação da relação entre o incondicionado e o regresso empírico no realismo transcendental.

⁹³ Neste embate a ser apresentado no que se segue não há a exposição do conflito presente na 4ª Antinomia. Apesar desta ser uma idéia de mundo, Kant mesmo irá admitir que ela ultrapassa a problemática cosmológica em direção ao Ideal da Razão Pura. Portanto, muito embora possua uma estrutura semelhante às demais Antinomias, esta será exposta em função do conteúdo trazido por sua problemática (a existência de um ser necessário no mundo dos fenômenos enquanto algo que remete à idéia de Deus como objeto da Teologia Racional) e merecerá, portanto, um exame pormenorizado no capítulo precedente, ocasião em que será exposto o Ideal da Razão Pura e a Crítica à Teologia Racional.

1ª Antinomia da Razão Pura

TESE

“O mundo tem um início no tempo e é também, quanto ao espaço, encerrado dentro de limites” (Crp, B. 454).

Meu adversário, em sua intenção de refutar a posição que ora defendo – a saber, que o mundo possui um início no tempo e que é limitado (finito) quanto ao espaço – dirá que o mundo não possui um início no tempo e que não é limitado pelo espaço. Dirá, portanto, que este sempre existiu e que sua extensão é infinita. Que, então, ele deverá supor para chegar a tal conclusão?

Se estamos – hoje, dia 18 de junho de 2007 – em um ponto x do tempo, caso ele suponha que o mundo nunca teve um início e, portanto, sempre existiu, deverá supor também que existe um infinito estado de coisas que efetivamente decorreu até o instante atual. Deste modo, a série temporal do mundo é infinita em relação aos estados precedentes deste mundo, o que implica que meu oponente seria constrangido a assumir que ocorreu, até este instante, uma totalidade infinita de estados anteriores ao atual. Ora, como poderia esta totalidade de estados anteriores ser completamente percorrida até chegarmos ao instante atual? Se a série de eventos anteriores é infinita, ou seja, se não há um regresso real de estados temporais – partindo deste instante em direção regressiva aos instantes mais remotos – no mundo que complete esta série, como poderá ele afirmar que um infinito estado de coisas **ocorreu** (foi sintetizado e completado) até o instante em que estamos, se a infinitude de uma série de estados consiste exatamente na impossibilidade da mesma ser completamente dada como ocorrida (totalizada, completada)? Caso ele assumisse isto, poderia eu sempre indagar como este infinito, se ele fosse possível, pôde ser decorrido por completo pelo tempo de modo que eu chegue no instante último e atual da série e afirme: “o infinito decorreu até aqui”? A infinitude consiste precisamente nesta impossibilidade, do que se conclui que meu adversário cai em contradição consigo mesmo ao afirmar que o mundo sempre existiu.

Disto conclui-se, obviamente, que o mundo nem sempre existiu e que, portanto, passou a existir num determinado momento: o seu início no tempo.

Quanto à defesa da extensão infinita do mundo, resta a meu adversário duas saídas. Primeiro, defender a infinitude do mundo mediante a noção de que esta possa ser dada imediatamente como um todo infinito – o que rapidamente seria contradito pela limitação de sua percepção a objetos específicos. Segundo, defender que há uma síntese sucessiva das partes do mundo no espaço de modo que, percorrendo esta totalidade espacial do mundo, constatássemos sua infinitude. Ora, esta constatação nada mais pressuporia que a totalidade de um mundo – em termos espaciais – fosse alcançada mediante síntese sucessiva das partes do mundo (já que esta totalidade não pode ser dada simultaneamente – ou seja, sem referência ao tempo). Se não pode ser dada simultaneamente, só poderá ser, conforme referimos acima, mediante uma síntese sucessiva das partes do mundo que, uma vez que lhe seja exigida sua infinitude para concluir pela infinitude do mundo, deverá pressupor um tempo infinito (e preenchido por objetos no mundo) como transcorrido. Conforme mostrei anteriormente, esta suposição de um tempo infinito decorrido até o instante atual cai em contradição consigo mesma e é, portanto, falsa.

Não resta dúvidas que, portanto, se o mundo não pode ser uma totalidade infinita de estados de coisas existindo simultaneamente – posto que a limitação da percepção para tal, bem como a necessidade inatingível de recorrer à síntese serial de suas partes em um tempo infinito transcorrido tornam isto impossível – resulta que este deve possuir um limite também quanto ao espaço.

ANTÍTESE:

“O mundo não possui um início nem limites no espaço, mas é infinito tanto com respeito ao tempo quanto com respeito ao espaço” (Crp, B. 455).

Aquele que adversa sobre minhas idéias supõe que há um início do mundo no tempo – ou seja, um instante no qual o mundo veio a existir – bem como uma limitação deste no espaço, a saber, sua finitude. Procurarei mostrar, nesta breve e irrefutável explicitação da falsidade de seus pressupostos, o quão equivocado ele se encontra a respeito do mundo, e

com isto pretendo mostrar que este é, ao contrário, tanto infinito em relação ao tempo quanto em relação ao espaço.

Meu oponente, caso seja congruente com a defesa de sua tese, haverá de supor – se o mundo teve um início – um instante no tempo em que o mundo não existia, ou seja, um tempo vazio (sem objetos, sem fenômenos e sem nada daquilo que pudéssemos considerar como mundo). Ora, se este tempo é vazio, não possui nenhuma diferença entre as partes de sua série sucessiva (ou seja, não haveria nenhuma distinção entre os instantes do tempo, entre um estado N e outro estado O): se não há nada no tempo, nada diferencia as partes desse tempo. Suponhamos que em um ponto N deste tempo o mundo tenha surgido. Como, então, poderia algo surgir em um tempo que não possui distinções entre suas partes, ou melhor, que condições poderia haver neste ponto N – e somente neste ponto – que não haveria, por exemplo, em um ponto M, ou em um ponto O? Se ambas as partes são idênticas e vazias, não há razão para pressupor em parte alguma deste (suposto) tempo o surgimento de algo. Caso, ao contrário, supuséssemos distinções entre as partes deste tempo – o que unicamente justificaria o surgimento de alguma coisa – já estaríamos supondo a existência de alguma coisa no tempo que poderia chamar-se “mundo”; e, deste modo, não se provaria efetivamente seu surgimento, mas sim a existência de outros seres no mundo.

Portanto, é evidente que vários fenômenos, vários seres ou vários estados de coisas podem ter um início, mas supor que o próprio mundo tenha um início permanece algo impossível, o que pretendi provar na argumentação anterior. Disto pode-se concluir que o mundo não teve início algum no tempo, mas sempre existiu.

Não contente em defender que há um início do mundo, meu opositor julga, ainda, haver um limite do mundo no espaço. Neste caso, o mundo estaria imerso em um espaço infinito, ou pelo menos maior do que ele em termos de extensão. Portanto, haveria entre objetos não só relações **no** espaço mas também relações do mundo **com** o espaço – de modo que esta relação não preenchesse o próprio espaço, posto que, caso assim o fosse, não seria uma limitação do mundo no espaço, mas uma continuação do mundo. Ora, se é de fato o mundo – e não somente objetos específicos – que é limitado pelo espaço, falar de uma relação do mundo com o espaço pressuporia necessariamente que esta relação pertencesse ao mundo (conjunto de todos os objetos, onde se dão todas as relações). Pensando esta

relação agora como fazendo parte do próprio mundo, o espaço que limitaria esta “relação do mundo com o espaço” (que agora nada mais é do que o próprio mundo mesmo) estaria novamente em relação com o mundo, e disto se seguiria, novamente o mesmo: esta relação pertenceria ao mundo.

Portanto, a relação do mundo **com** o espaço parece nada significar, posto que relação existe unicamente no mundo, do que se conclui a falsidade das argumentações de meu opositor que advoga pela finitude do mundo. Com isto, é evidente que temos que supor que o mundo não é limitado quanto ao espaço, isto é, finito, mas sim infinito.

2ª Antinomia da Razão Pura

TESE

“Toda substância composta no mundo consta de partes simples e por toda parte nada existe a não ser o simples ou o que é composto dele” (Crp, B. 462).

O oponente que apresentará uma posição divergente desta que agora vos exponho dirá que, em lugar algum do mundo, existem partes simples – nem isoladamente e nem em um composto. Pretendo, ao contrário, defender que todo composto consta necessariamente de partes simples e indivisíveis mostrando o quão infundada consiste na pressuposição do contrário.

Certamente alguém que advogue pela inexistência de partes simples ver-se-ia em completo embaraço mediante a seguinte solicitação: proceda na divisão da matéria de modo que toda a composição seja suprimida com o pensamento⁹⁴. Já que, após esta divisão, nada seria dado mais como parte composta (uma vez que seria absolutamente decomposta), esta solicitação o faria assumir que ou restariam partes simples ou não restaria parte alguma: o composto desapareceria e não seria mais nada! Neste caso, não se trataria, a rigor, de uma divisão, mas de uma supressão do composto. A fim de esquivar-se destas duas opções incongruentes com seu propósito, meu adversário teria que supor que é impossível suprimir a composição de todo objeto dado no mundo procedendo mediante a divisão do composto. Com isto, findaria por negar a substancialidade, já que a pressuposição de que todo composto consta de substâncias e acidentes não pode inviabilizar a divisão sucessiva do composto. Isto porque a substância – caso seja substância e não acidente – deve subsistir mediante toda divisão, uma vez que a composição é somente um estado exterior das mesmas. Ora, se não há partes simples é porque tudo é composto. Se tudo é composto tenho que pressupor a substância como fundamento para a divisão (que, sem ela, equivaleria a uma supressão, já que é somente mediante a substância que posso representar uma coisa como externa a outra – e, portanto, divisível desta) do composto. Se, contudo, nego a possibilidade da divisão, teria que negar a substancialidade do composto, já que a negação

⁹⁴ Este procedimento, obviamente, não pode ser prático e empírico, mas unicamente mediante o pensamento, de modo a descompor totalmente o objeto composto dado – já que a composição é um estado acidental e não necessário.

desta possibilidade funda-se na suposição de que, mediante a divisão completa, o composto desapareceria.

Portanto, restaria a meu oponente três opções: (I) sustentar este paradoxo (negar a possibilidade da divisão completa achando que não nega, com isso, a substância) tentando escondê-lo sub-repticiamente, (II) cessar arbitrariamente a divisão – sem justificação alguma – e alegar arbitrariamente que não há partes simples, (III) admitir, como eu o faço de bom grado, que todo composto consta de partes simples que, embora não possamos atingi-las mediante a divisão, estas se encontram como o fundamento para a própria divisão (já que sem esta admissão, ou não há objeto dado – o composto se reduz a nada – ou não há divisão).

ANTÍTESE

“Nenhuma coisa composta no mundo consta de partes simples e por toda parte nada simples existe nele” (Cp, B. 463)

O oponente que caberá a mim refutar subestimar a vossa inteligência mediante argumentações que não resistirão a um exame minucioso de suas pressuposições. Este dirá que o mundo consta de partes simples, e que sem isto é impossível pensar em um composto como objeto dado. Eu mostrar-vos-ei a impossibilidade de sustentar tal posicionamento e advogarei pela inexistência de partes simples em qualquer lugar do mundo.

Façamos como ele e suponhamos que há, no mundo, pelo menos um composto que conste de partes simples. Seríamos, com isso, obrigados a supor que todas as relações existentes em um tal composto – relações externas, posto que são de partes simples para partes simples – encontram-se situadas no espaço e que, portanto, todas as partes do composto só existem no espaço. Conforme prescreveu nosso ilustre opositor, o composto consta de partes simples. Deste modo, ele está afirmando também que estas partes simples ocupam um lugar no espaço. Para sustentar este absurdo, seria ainda obrigado a supor, já constrangido por prever o equívoco que cometera, que o espaço é um agregado de partes

simples, ou que existiriam pontos mínimos (simples) do espaço, do qual seria composto o espaço total. Seu constrangimento resultaria insuportável a ponto de torná-lo confesso do erro uma vez que esta suposição implicaria a assunção de que o espaço não é divisível ao infinito e que, portanto, no regresso empírico da divisão de todo composto, encontraríamos, na experiência, uma substância simples que seria a unidade material dos fenômenos – a qual corresponderia, como possibilidade do estabelecimento de relações externas num composto (composição), um ponto simples no espaço.

Ora, recusando que o espaço seja composto por partes simples – o que certamente nosso adversário não poderia deixar de fazer caso quisesse ainda obter o mínimo respeito perante seus interlocutores – resta a conclusão de que as partes simples (por estar no espaço) portariam relações externas umas com as outras e teriam, ainda, um fundamento para sua divisão. Portanto, que as supostas partes simples seriam um composto substancial. Visto que isto o leva a uma contradição consigo mesmo (o simples não pode ser composto), resta aqui reafirmar a posição defendida por mim no início, a saber, que nenhum composto consta de partes simples e que não há nada simples em lugar algum do mundo.

3ª Antinomia da Razão Pura

TESE

“A causalidade segundo leis naturais não é a única da qual possam ser derivados os fenômenos do mundo em conjunto. Para explicá-los é necessário ainda admitir uma causalidade mediante liberdade” (Crp, B. 472).

Na defesa da idéia de que não só é possível, mas sim necessário estabelecer uma causalidade livre para fundamentar a própria série de fenômenos no mundo, procurei explicitar que meu adversário parte de pressupostos – não claros para ele mesmo – que inevitavelmente entram em contradição com seu propósito de defender que todos os fenômenos no mundo são produzidos mediante a causalidade natural.

Suponhamos que seja verdadeira sua afirmação: não há causalidade livre, mas tão somente causalidade natural na série dos fenômenos. Neste sentido, um estado de coisas R deve pressupor um estado de coisas Q do qual este necessariamente surgiu. Este estado Q deve supor um ainda mais anterior (P) do qual teve origem, e assim por diante. Estes estados sempre têm que pressupor, portanto, um antecedente que é ele mesmo algo que ocorreu em um dado momento, pois se, ao contrário, este antecedente sempre tivesse existido, o mesmo teria acontecido com sua conseqüência (sempre teria também existido, e não surgido num dado momento). Deste modo, a suposição de nosso oponente é de que nunca há um primeiro início na série de eventos produzidos por causalidade natural, mas tão somente um início subalterno ao estado que lhe é anterior. Mas ele havia suposto, precisamente com a noção de causalidade natural como sendo a única forma de produção de fenômenos no mundo, que toda conseqüência era absolutamente pressuposta pela causalidade atuante do estado anterior, ou seja, que todas as determinações para a produção de uma conseqüência (estado procedentes) se encontravam na condição anterior, pela qual esta conseqüência seria condicionada. Portanto, ele supunha uma causalidade suficientemente determinada desse estado anterior, e disto ele só pudera obter alguma verdade para seu propósito na medida em que não percebeu que a própria noção de causalidade natural pressupõe sempre um estado anterior subalterno (na ascensão a qualquer condição anterior) e, portanto, nunca uma determinação completa das condições

para que dela se siga imprescindivelmente e necessariamente o fenômeno que lhe fora subsequente. Isto (determinação necessária do fenômeno precedente) pressuporia uma determinação completa das condições anteriores para a produção do fenômeno. Essa exigência permanece inconciliável com a suposição de que todos os fenômenos ocorrem somente mediante causalidade natural, uma vez que mediante isto se é obrigado a admitir a inexistência de um estado que contivesse em si todas as determinações do estado subsequente.

Portanto, o oponente em questão, para defender sua idéia, se esquivava da assunção de dois pressupostos paradoxais, porém necessários para sua própria idéia⁹⁵ – o que prova a incoerência em seu propósito de supor que todos os fenômenos são produzidos unicamente pela causalidade natural. Disto posso concluir facilmente que há uma liberdade que atua na série dos fenômenos, ou seja, uma possibilidade de começar espontaneamente uma série de eventos no mundo.

ANTÍTESE

“Não há liberdade alguma, mas tudo no mundo acontece meramente segundo leis da natureza” (Crp, B. 473).

Indo de encontro às idéias das quais terei o encargo de expor no que se segue, meu adversário procurará defender que eventos no mundo podem ser produzidos mediante a liberdade. Ao expor toda a falácia presente em sua argumentação, procurarei demonstrar que, ao contrário do que este supõe, não há liberdade alguma posto que todo fenômeno é produzido somente mediante a causalidade natural.

Concedamos, de início, razão ao oponente. Haveria, portanto, uma liberdade para iniciar de si mesmo, mediante pura espontaneidade, uma série de eventos no mundo, de

⁹⁵ O primeiro deles seria a admissão de que todos os fenômenos produzidos devem ser suficientemente determinados pelo estado precedente (o que equivale a dizer que o estado precedente porte em si todas as condições para tal) e o segundo seria a pressuposição que não há um início dinâmico, haja vista todos os estados de coisas serem pré-determinados.

modo que esta ação espontânea não estivesse em absoluto determinada de antemão para a produção da série. Esta nova série de eventos (após o ato mediante liberdade) estaria determinada em função do ato livre anterior, mas o próprio ato livre não seria determinado de modo algum pela série anterior, mas seria absolutamente independente dela. Portanto, a série subsequente a este ato livre não deve ser uma consequência necessária da série anterior a ele, isto no sentido de que esta série (posterior) não está plenamente determinada segundo leis necessárias pelo estado anterior, posto que se assim o fosse, não se trataria de liberdade, mas tão somente ainda da natureza (causalidade natural). Ora, meu adversário pretende refutar minhas idéias sem ater-se ao fato de que, para provar a existência da liberdade, é necessário estabelecer um fio condutor entre o ato livre e a série produzida mediante este ato, e não somente um rompimento com a série anterior ao ato. Isto porque ele pressupõe não só uma liberdade, mas uma liberdade capaz de derivar fenômenos no mundo. Portanto, ele encontrar-se-á submetido a um constrangimento inevitável caso se lhe indague acerca da ligação entre estes dois estados sucessivos (aquele referente ao ato livre e à série que lhe imediatamente subsequente). Não poderá recorrer à experiência, posto que a ligação entre essa causalidade livre (e, portanto, indeterminada) e seu fenômeno não residirá aí e não poderá satisfazer a si mesmo em toda circunstância em que lhe for imposta na mente a questão: qual a causa desta ação? Como poderia ela, se está no mundo, prescindir do mundo, romper o fio condutor da unidade da experiência e realizar um fruto fenomênico no mundo?

É provável, portanto, que, mediante a denúncia de que a liberdade constitua numa fantasmagoria que não encontra na experiência uma sede que lhe seja adequada (já que, por princípio, rompe com seu fio condutor), o opositor tome consciência de que seu apaziguamento quanto à busca das causas mais íntimas para as ações mais sutis não passe de uma imposição arbitrária que faz aparecer um enigma advindo de uma ilusão: “há uma ação livre que determina uma série condicionada a ele; como isso é possível”? Com isto, resulta provado que todos os fenômenos são produzidos mediante a causalidade natural e que podemos sempre indagar pela condição mais elevada que tornou possível o estado anterior sem precisar pressupor uma causalidade mediante liberdade.

3.3. O regresso empírico como juiz das Antinomias.

Ao digladiarem entre si nesta arena filosófica dentro da qual encena-se a “dramaturgia brilhante” (Höffe, 2005, p.154) da razão pura, ambos os combatentes utilizam-se das armas mais perigosas que podem dispor para destruir o inimigo sem, todavia, minimamente preocuparem-se em defender a si mesmos. Aqui se faz valer o dito popular que “a melhor defesa é o ataque”: absolutamente inconscientes de si mesmos, resta aos combatentes atacarem as pressuposições do opositor e julgar que o seu sucesso advém da falha do outro⁹⁶. Deste modo, a conclusão pela sua própria verdade é dependente do julgamento, comum à tese e à antítese, de que a afirmação simultânea de ambas seria uma contradição e de que, portanto, estas mantêm entre si uma relação de “oposição analítica” – nome usado por Kant para designar as contradições.

Ocorre, contudo, que ambas conseguiram refutar a afirmação aparentemente oposta. Isto imediatamente impõe a questão: seriam as afirmações da tese e da antítese contraditórias entre si? Responder a essa pergunta implica aí introduzir uma distinção – proposta por Kant na Dialética Transcendental – entre “oposição dialética” e “oposição analítica”. Esta distinção esclarecerá que “ao se passar de um ponto de vista ingenuamente metafísico a um ponto de vista transcendental, compreende-se que o que se apresentava como oposição analítica é, de fato, uma oposição dialética” (Mènard, 1996, p.44). Portanto, “uma mesma proposição do ponto de vista lógico e gramatical será determinada como oposição analítica ou dialética, conforme o contexto, metafísico ou crítico, em que se insira” (idem).

⁹⁶ Diante disto, reencontramos aquilo que foi dito na introdução deste trabalho, a saber, a filiação da Filosofia pré-crítica à atitude de criticar apenas a um outro. Mènard (1996) irá ainda mais longe quanto a esta questão e procurará estabelecer uma curiosa relação entre o discurso das Antinomias e o discurso da paranóia: “Essa forma de pensamento em que uma proposição X ou uma posição subjetiva, incapaz de se definir por si mesma, não pode senão se consumir arruinando uma outra posição Y, de tal modo que este ataque a Y seja a única maneira que tem X de se manter, evoca o tipo de relação com um outro odiado, encontro que Freud, seguindo a psiquiatria de língua alemã, chamou de paranóia” (p.18). Longe de supormos que isto implicaria numa psicologização das Antinomias, esta semelhança nos será de auxílio somente para tornar mais inteligível a relação entre a Filosofia pré-crítica e a ingenuidade inconsciente de si mesma – sempre tão enfatizada por Kant e pelos kantianos – na medida em que esta inconsciência de si tem na outra face da moeda a insistência em dirigir a crítica unicamente a um outro (o que é semelhante ao modo como a psicanálise concebe a estruturação subjetiva presente na paranóia). Entende-se que esta atitude tenha inviabilizado por vários séculos uma crítica que tomasse por objeto não uma teoria X ou Y, mas a razão propriamente dita. Este parece ser o sentido mais essencial da “Revolução Copernicana”.

Kant aqui utilizará o clássico exemplo da oposição entre os corpos que cheiram bem e os corpos que cheiram mal:

Se alguém dissesse que todo corpo ou cheira bem ou não cheira bem, então ocorre uma terceira alternativa, ou seja que ele de modo algum cheira (emite odores), e deste modo ambas as proposições conflitantes podem ser falsas. Dizendo que ele é aromático ou não é aromático (vel *suaveolens* vel *non suaveolens*), então ambos os juízos se contrapõem um ao outro por contradição e somente o primeiro é falso, pois o seu oposto contraditório, ou seja, que alguns corpos não são aromáticos, também compreende em si os corpos que *não cheiram de modo algum*. Na oposição anterior (per *disparata*), a condição contingente do conceito de corpo (o cheiro) ainda *permaneceu* junto ao juízo conflitante e não foi, pois, suprimida por este; por isto este último não era o oposto contraditório do primeiro (Crp, B. 531).

Ambos os juízos, portanto, partem de um pressuposto comum não negado pela oposição, a saber, que todos os corpos cheiram. Não são, portanto, um o oposto contraditório do outro, mas a relação que mantém entre si é de “oposição dialética”:

Que me seja permitido denominar as contradições desse tipo de *oposição dialética*, ao passo que as contradições se chamam de *oposição analítica*. Logo, dois juízos contrapostos dialeticamente um ao outro podem ser ambos falsos devido ao fato de que um não só contradiz o outro, mas também diz algo mais do que o exigido para a contradição (Crp, B. 532).

Este “algo a mais” que é dito consiste precisamente na pressuposição do realismo transcendental, a saber, de que o mundo seja dado como uma coisa em si mesma. Esta pressuposição implica que existe uma magnitude em si do mundo – que, portanto, deve ser finita ou infinita⁹⁷ – determinável independentemente do regresso empírico. Neste caso emerge a ilusão da existência do mundo, “pois ele permanece, mesmo que eu queria suprimir o regresso infinito ou finito da série dos fenômenos” (idem). Deste modo, “a negação lógica aciona transcendentalmente a questão da existência do sujeito do juízo em que ela intervém” (Mènard, 1996, p.38): a existência do mundo é posta como independente da reflexão sobre a possibilidade de o regresso empírico determinar a sua magnitude.

⁹⁷ Isto no que diz respeito à totalidade de estados de coisas existentes, sobre os quais se pode perguntar pela magnitude no espaço, duração no tempo, divisão das partes constitutivas, causalidade e necessidade.

Ora, que relação poderia haver entre o regresso empírico – a série das condições precedentes – com o objeto em questão, a saber, o mundo como uma totalidade dada (seja finita ou infinita)? De início, foi exposto que somente por ocasião da serialidade sucessiva da categoria é que se fez possível à razão pura postular uma “totalidade das condições”. Esta totalidade não é outra se não a totalidade da série estendida até o incondicionado, considerada metafisicamente como “dada”, de modo que o regresso empírico é precisamente o que poderá permitir à Filosofia Crítica desvencilhar-se desta ilusão de postular uma totalidade de estados existentes (o mundo) como um objeto dado em si (independente do regresso empírico):

A importância atribuída ao “regressus” na Dialética transcendental torna-se então clara. O *regressus* é a única efetuação capaz de mostrar o quanto é perigosa, no caso, a aplicação cega do princípio supremo da razão (“Se o condicionado é dado...”), a única capaz de dissipar a ilusão (Lebrun, 1970, p.105).

Portanto, o regresso empírico permanece sendo juiz que atribuirá a sentença final da verdade ou falsidade das Antinomias. Como mesmo salienta Höffe (2005):

(...) já que a cosmologia especulativa investiga a totalidade absoluta dos fenômenos e, portanto, um incondicionado, a investigação empírica não ajuda. As ciências naturais não conseguem resolver as antinomias⁹⁸; é a própria filosofia que deve assumir a tarefa (p.152).

Ora, a relação entre o regresso empírico⁹⁹ e o mundo como totalidade dos fenômenos não é solúvel no plano da ciência: a questão não reside no objeto, mas tão somente na idéia. A inadequação – que faz com que as Antinomias sejam não só vazias, mas incoerentes (Allison, 1992) – não reside propriamente entre a idéia e o objeto empírico (dado na intuição), posto que as Antinomias, precisamente por despertarem Kant para uma

⁹⁸ Höffe (2005) alega não somente que as ciências naturais são de absoluta incompetência para resolver as Antinomias, mas também que elas chegam mesmo a se deixar iludir pelas armadilhas antinômicas. Cita, portanto, o exemplo da Astronomia, que ao estimar uma determinada idade para o mundo, finda por assumir a tese da primeira Antinomia: o mundo tem um início no tempo.

⁹⁹ O “regresso empírico”, tal como é tematizado na Cosmologia Racional, não é identificável, de maneira alguma, à investigação científica. É simplesmente um conceito da Filosofia Transcendental que indica a necessidade de prolongar indeterminadamente (e não infinitamente) a investigação empírica de modo que nunca se admita um incondicionado, seja porque o ultrapasse (tese) seja porque ele esteja num ponto infinitamente distante (antítese).

crítica que tome por objeto a própria razão, não confrontam suas proposições com a experiência. As Antinomias são, portanto, uma prova de que a crítica da razão nada tem a ver com o problema da referencialidade, ao contrário do que sustenta a versão convencional, pois “sem esse estranho fenômeno [Antinomias], como se poderia algum dia surpreender a Metafísica em flagrante delito de erro, já que é impossível confrontar suas proposições com a experiência?” (Lebrun, 1970, p.96).

O resultado disto é que, comparada ao regresso empírico – o juiz das Antinomias – as idéias de mundo são ou grande demais ou pequenas demais para ele¹⁰⁰. Nas três Antinomias que foram acima expostas ocorre que, na tese, a idéia de mundo é pequena demais para o regresso empírico, ao passo que, na antítese, esta é grande demais para ele. Isto ocorreria da seguinte forma:

TESES:

1ª Antinomia: são postulados um início do mundo no tempo e um limite no espaço. Isto é pequeno demais para o regresso empírico, que imediatamente considera o instante supostamente inicial como posterior a um outro que este alcança por ascender à condição anterior, conforme a exigência regressiva. Quanto ao espaço, instantaneamente tal regresso imporá uma ultrapassagem às supostas barreiras do mundo de modo a se perguntar o que reside lá.

2ª Antinomia: defende-se a existência de partes simples. Ora, se estas partes simples existem no mundo, portanto no espaço, o regresso empírico imporá a continuação do processo de divisão do composto por considerar arbitrária a postulação da simplicidade das partes.

¹⁰⁰ Portanto, a incoerência fundamental que há nas Antinomias não é entre a idéia e seu correlato empírico – o que significaria que as Antinomias põe um problema quanto à referencialidade. A incoerência reside, antes, entre o incondicionado (suas interpretações na tese e na antítese) e o regresso empírico – o que situa o problema num nível que o faz inteligível e tematizável somente à luz da Filosofia Transcendental.

3ª Antinomia: defende-se a idéia de liberdade. Aí ocorre que o regresso empírico não se contenta com tal espontaneidade e pergunta-se sempre o “porque” da ocorrência de tal evento de modo a estabelecer uma continuidade à unidade da experiência.

ANTÍTESES:

1ª Antinomia: defende-se que o mundo seja infinito e ilimitado. Neste sentido, ele permanece grande demais para que o regresso empírico percorra inteiramente sua suposta magnitude espacial, bem como para que ele alcance os infinitos estados anteriores do mundo.

2ª Antinomia: defende-se que não há partes simples, pois todo fenômeno consta de um número infinito de partes. Neste caso, o regresso empírico considerará demasiado grande tal idéia para que se possa, mediante ele, acompanhar a divisão infinita num conceito empírico.

3ª Antinomia: defende-se que todo fenômeno é produzido por causalidade natural. Nesta circunstância, a idéia geral de uma natureza que dê conta da produção de todos os eventos no mundo – por conter suficientemente uma causalidade que determine, por razões *a priori*, os fenômenos subseqüentes na série de estados de coisas – é grande demais para o conceito empírico alcançado mediante o regresso.

Expressar-nos-íamos com verdade e com pertinência quanto ao objetivo deste estudo caso respondêssemos que o regresso empírico é o verdadeiro juiz das Antinomias. Seria, todavia, o juiz de sua dissolução? Diríamos: as Antinomias surgem precisamente por não levarem em conta aquilo que, no conceito de regresso empírico, faz delas ora grandes demais, ora pequenas demais para o conceito empírico. Isto será exposto logo em seguida. Todavia, antes são necessárias algumas reflexões preliminares para que, em seguida, problematizemos a relação existente entre o regresso empírico e as formas da sensibilidade – espaço e tempo. A desproporção entre as idéias e o regresso empírico leva Kant à seguinte reflexão:

Em todos os casos dissemos que a *idéia de mundo* é ou grande demais ou pequena demais para o regresso empírico, por conseguinte, para todo o conhecimento do entendimento. Por que não nos expressamos inversamente e dissemos que no primeiro caso o conceito empírico é sempre pequeno demais, no segundo, porém, grande demais para a idéia e que, por conseguinte, a culpa é atribuída ao regresso empírico, ao invés de acusar a idéia cosmológica de por excesso ou por falta desviar-se de seu fim, a saber, a experiência possível? A razão disto foi a seguinte: a experiência possível é a única que pode dar realidade aos nossos conceitos; sem ela todo conceito é somente uma idéia privada de verdade e de relação com um objeto. Por isso o conceito empírico possível era a única medida segundo a qual a idéia tinha que ser julgada: se uma simples idéia e um ente de pensamento, ou se encontra seu objeto no mundo (Crp, B. 517).

A supremacia da experiência possível para conferir significação aos conceitos do entendimento encontra-se intimamente relacionada ao fracasso das Antinomias para estabelecê-lo. Portanto, imediatamente após esta reflexão, Kant irá introduzir a idéia de que as Antinomias provam indiretamente o idealismo transcendental.

Ora, se as Antinomias fracassaram, devemos agora fazer o caminho inverso daquilo que fizemos quando expusemos, partindo do princípio da razão pura, a formação das Antinomias: há que investigar onde reside a falácia na exigência da razão pura de um incondicionado a partir da série dos fenômenos. O silogismo hipotético da ilusão cosmológica é expresso do seguinte modo:

Premissa maior: “Se o condicionado é dado, então a série inteira de todas as condições do mesmo também é dada” (Crp, B. 525).

Premissa menor: “Ora, os objetos dos sentidos nos são dados como condicionados” (idem).

Conclusão: Logo, os objetos dos sentidos comportam uma série inteira de todas as condições para um condicionado que também é dada.

Ora, aqui se detecta a mesma falácia da Psicologia Racional (“*sophisma figurae dictionis*”):

(...) a premissa maior do silogismo cosmológico toma o condicionado no significado transcendental de uma categoria pura, ao passo que a premissa menor o toma no significado empírico de um conceito do entendimento aplicado a meros fenômenos (Crp, B. 527).

A exigência lógica de que uma conclusão deva seguir-se somente de condições suficientes dadas pelas premissas anteriores é aqui posta em equivalência com uma exigência – ilusória – de que os fenômenos existentes tenham a série de condições que o tornou efetivo como suficientemente determinadas: eis a aparição do incondicionado no mundo fenomênico!

Aquilo que não se considerou, no regresso, para dissipar a ilusão transcendental cosmológica foi precisamente seu caráter temporal, de modo que o metafísico “vê-se levado, pelo imperativo categórico intelectual, a afirmar uma atemporalidade lógica em relação a objetos ou estados de coisas que são inerentemente temporais¹⁰¹” (Allison, 1992, p.102). Ora, a abstração do tempo é perfeitamente válida para a premissa maior caso esta se mantenha em sua significação meramente lógica e não legisle sobre o mundo – quanto a sua magnitude, seu início, suas partes menores, sua gênese e sua necessidade – como totalidade de fenômenos:

Com efeito, através desta ilusão nós pressupomos (na premissa maior), caso algo seja dado como condicionado, as condições e sua série como *não examinadas*, já que isto não é outra coisa que a exigência lógica de aceitar premissas completas para uma conclusão dada; neste caso não é possível encontrar uma ordenação temporal na conexão do condicionado com a sua condição, pois ambos são pressupostos em si como *simultaneamente* dados (Crp, B. 528).

O germe da ilusão consiste, portanto, que “nesta conclusão, bem como nos paralogismos, o termo médio é tomado em dois sentidos” (Höffe, 2005, p.158). Este termo médio, que no silogismo categórico da Psicologia Racional era “pensamento”, no silogismo hipotético da Cosmologia Racional será “condicionado”:

A síntese do condicionado com a sua condição e toda a série das últimas (na premissa maior) não portava consigo nada quanto a uma limitação pelo tempo, bem como nenhum conceito de sucessão. Frente a isso, a

¹⁰¹ “se ve llevado, por el imperativo categórico intelectual, a afirmar una atemporalidad lógica respecto de los objetos o estados de cosas que son inerentemente temporales” (Allison, 1992, p.102).

síntese empírica e a série das condições no fenômeno (que é subsumida à premissa menor) são necessariamente sucessivas e dadas umas após a outra somente no tempo; por conseguinte, neste caso eu não poderia pressupor a *totalidade* absoluta da síntese e da série mediante tal representação tão bem quanto na premissa maior, porque lá todos os membros da série são dados em si (sem condição temporal), sendo possíveis na menor, no entanto, unicamente por intermédio de um regresso sucessivo que só é dado através do fato de que realmente seja levado a cabo (Crp, B. 529-530).

Dissipar a ilusão mediante alegação de que esta visa transferir uma necessidade lógica de atemporalidade para o mundo dos fenômenos consiste em refutar que o princípio transcendental e transcendente da razão pura seja um princípio constitutivo dos objetos. Ora, se a solução legítima das Antinomias é substituir a idéia de mundo pelo regresso empírico, o princípio da razão passa a não mais ser constitutivo, mas sim regulativo, já que este “é, pois, um princípio da razão que, *enquanto regra*, postula o que devemos fazer no regresso, mas que *não antecipa* o que *no objeto* é dado em si, antes de todo o regresso” (Crp, B. 537). Isto reafirma a filiação das idéias de mundo com o realismo transcendental, na medida em que o mundo “em si” é aqui um mundo dado antes do regresso e, portanto, um mundo atemporal. Evidentemente, problema algum haveria caso esta atemporalidade caracterizasse somente a exigência lógica (seu verdadeiro e legítimo local de origem), mas não um mundo fenomênico.

3.5. A ilusão cosmológica no interior do idealismo transcendental.

Até este momento, passou-se ao largo de uma distinção que agora será relevante para explicitar em que consiste propriamente a solução das Antinomias. Após apresentar a solução das duas primeiras Antinomias, Kant irá intitulá-las de “matemáticas” e as duas últimas de “dinâmicas”. Chamará atenção que, ao passo em que nas duas primeiras não havia nenhum termo extra-empírico (inteligível) na série – e por isso a série é chamada de homogênea – as duas últimas apresentam, na tese, um termo inteligível como o fundamento para a série. Portanto, na 3ª Antinomia, a idéia da liberdade jaz absolutamente fora da série precisamente por ser exterior ao regresso empírico, bem como distinta de todos os fenômenos produzidos na série, sendo portanto, um elemento heterogêneo em relação a esta.

Disto provém o fato de que na conexão matemática das séries dos fenômenos, nenhuma outra condição que não uma *sensível*, isto é, uma que é ela mesma parte da série, pode ser introduzida. Em contrapartida, a série dinâmica de condições sensíveis ainda assim admite uma condição heterogênea que não é parte da série, mas que, enquanto puramente *inteligível*, está fora da mesma; mediante tal a razão se satisfaz e o incondicionado é anteposto aos fenômenos, sem com isso confundir a série dos últimos, enquanto sempre condicionados, nem a romper e assim violar os princípios do entendimento (Crp, B. 558-559).

Isto implica que, ao passo em que as duas primeiras Antinomias são falsas, as duas últimas – caso situadas na especificidade de seus respectivos planos – são verdadeiras. Como neste momento cabe à investigação debruçar-se unicamente sobre a primeira das Antinomias dinâmicas (a 3ª Antinomia), haja vista que a 4ª Antinomia traz um conteúdo que vincula a Cosmologia à Teologia Racional, há que responder porque esta é verdadeira, ao passo em que as duas primeiras são falsas.

Começemos pela 3ª Antinomia. Nesta circunstância, “longe de querer, como ocorre nas duas primeiras Antinomias, conciliar aquilo que é contraditório (o fenômeno com a coisa-em-si), representa-se agora como incompatível aquilo que é conciliável” (Lebrun, 1970, p.140). A idéia que serve de base para tal conciliação consiste em admitir que o mundo inteligível nada tem a ver com a série do regresso empírico e, portanto, não pode fazer oposição alguma ao termo incondicionado supra-sensível posto pela tese. Deste modo, as afirmações da tese e da antítese da 3ª e da 4ª Antinomias não só não estariam em uma relação de oposição analítica entre si, mas também não estariam, na verdade, em relação de oposição alguma (ao contrário das duas primeiras, que se opõem dialeticamente). Ora, isto parece implicar imediatamente no seguinte: aquilo que, na 3ª e na 4ª Antinomias pode-se considerar falso não é propriamente a afirmação da tese e da antítese, mas tão somente a extração de sua verdade mediante a suposição de que a outra é falsa.

Segundo Lebrun (1970), é a “ilusão matemática” (p.139) que constrange a 3ª Antinomia a representar tese e antítese como estando em relação de oposição. Isto ocorreria na medida em que a série temporal é, sub-repticiamente, posta no regresso empírico como a única significação possível da série causal, desencadeando, com isso, “uma confusão entre começo temporal e causa” (Lebrun, 1970, p.136). Ora, num sentido dinâmico, o conceito de série deveria ser tomado numa acepção mais ampla do que num sentido matemático, haja

vista que a relação existente aqui entre o condicionado e a condição não pressupõe uma síntese ininterrupta, constante e homogênea.

Basta agora, para que haja serialidade, que y derive de x (subordinação), mas não que x e y estejam inscritos na mesma continuidade. A regressão *na existência* nos constrange a essa análise menos restritiva da noção de série. Ou antes: ela deveria nos constranger a isso. Pois essa análise a cosmologia, justamente, não a efetua. Donde uma nova variedade de ilusão transcendental que a 3ª Antinomia já torna manifesta (Lebrun, 1970, p.136).

A noção de série é, todavia, tomada em sentido matemático. Precisamente por isso se faz possível conceber ambas as afirmações da 3ª Antinomia como opostas: se a noção de série é aqui tornada equivalente à noção de série temporal, a ilusão começa a se mostrar na medida em que se pretende, desta série temporal, extrair a gênese dos fenômenos.

Mais uma vez, a metafísica deixa-se apanhar pela armadilha do tempo. Não mais porque ela ignore um ou outro de seus aspectos, como nas Antinomias matemáticas, mas porque, sub-repticiamente, ela faz dele a condição necessária da produção da existência em geral. Estas duas proposições “o mundo deve ter um primeiro começo”, “o mundo deve ter uma causa primeira”, passam então por equivalentes (Lebrun, 1970, p.137).

Porque, então, esta representação da série implica, nas Antinomias matemáticas, que tese e antítese são falsas? Ora, uma vez que estas tomam por objeto o mundo na medida em que este é sintetizável numa série matemática, parece justo concluir que as afirmações existentes nas duas primeiras Antinomias dizem respeito ao mundo espaço-temporal (Allison, 1992). Não dizem respeito a rigor, portanto, nem ao mundo em termos dinâmicos (à existência) e nem propriamente à natureza do tempo e do espaço.

Essa indistinção entre série em sentido matemático e em sentido dinâmico foi o que levou à formação, nas duas últimas Antinomias, da ilusão de que tese e antíteses seriam opostas e que poderiam, portanto, sustentar sua verdade graças ao fracasso da outra. Parece haver, para a formação da ilusão transcendental das duas primeiras Antinomias, também uma indistinção entre o modo como estas falam sobre o mundo espaço-temporal e o modo como a natureza do espaço e do tempo é tratada na Estética Transcendental. Em outras

palavras, o cerne dos argumentos destas Antinomias parece, em determinado momento, prescindir do “mundo” e se ater unicamente às características do espaço e do tempo.

Allison (1992) estabelecerá uma distinção – da maior importância para este estudo – entre “*totum syntheticum*” e “*totum analyticum*”, que corresponde à distinção entre *compositum* e *totum*, estabelecida por ocasião da 2ª Antinomia.

Um *totum syntheticum* é um todo composto de partes que são dadas separadamente (pelo menos no pensamento). O conceito da referida totalidade não somente pressupõe suas distintas partes previamente dadas, como também é concebido como um produto da coleção (em termos kantianos, “síntese”) dessas partes. Por conseguinte, a pergunta pela possibilidade de um *totum syntheticum* equivale à pergunta pela possibilidade de ser concebível uma coleção completa de suas partes. Diferentemente, um *totum analyticum* é uma totalidade cujas partes somente são possíveis ou concebíveis com referência à referida totalidade. O espaço e o tempo, segundo Kant, são *tota analytica*, o que, como veremos, é a razão de poderem ser caracterizados como infinitos. Todavia, o universo material, o mundo no espaço e no tempo é concebido como *totum syntheticum*¹⁰² (Allison, 1992, p.87).

Ao contrário da extensão espacial do mundo, o espaço é considerado, na Estética Transcendental, como infinito; diferentemente da série de estados temporais precedentes do mundo, o tempo é também infinito. Ora, um *totum syntheticum*, na medida em que deve pressupor as partes dadas antes do todo para a síntese completa, difere de um *totum analyticum*, que pressupõe uma totalidade anterior como a condição para a representação das partes. Pois bem, essa totalidade já dada anteriormente será a exigência paradoxal que será feita pela razão para determinar o mundo como um *totum syntheticum*: a ilusão consiste, portanto, em supor que há um mundo dado anteriormente ao regresso e sobre o qual o regresso deve percorrer. Em uma palavra, a falácia consiste em tomar o mundo, que

¹⁰² “Un *totum syntheticum* es un todo compuesto de partes que son dadas separadamente (por lo menos en el pensamiento). El concepto de dicha totalidad no solo presupone sus distintas partes, previamente dadas, sino que además es concebido como el producto de la colección (en términos kantianos, ‘síntesis’) de esas partes. Por consiguiente, la pregunta de si es posible un *totum syntheticum* particular equivale a la pregunta de si es concebible una colección completa de sus partes. En contraste, un *totum analyticum* es una totalidad cuyas partes solo son posibles o concebibles con referencia a dicha totalidad. El espacio y el tiempo, según Kant, son *tota analytica*, lo cual, como veremos, es la razón por la que pueden ser caracterizados como infinitos. En cambio, el universo material, el mundo en el espacio y el tiempo es concebido como un *totum syntheticum*” (Allison, 1992, p.87).

é, conforme as exigências iniciais da Cosmologia Racional, um *totum syntheticum*, por um *totum analyticum* (como uma totalidade dada antes da síntese sucessiva das partes). Kant, ao dizer que: “a proposição – o todo de todas as condições no espaço e no tempo é incondicionado – é falsa. Pois se tudo é condicionado no espaço e no tempo (no interior), nenhum todo é possível” (1791, p.57), não estaria fazendo com isto senão afirmar que um *totum syntheticum* não é possível no interior de um *totum analyticum*. A representação do primeiro seria pretensamente dada mediante a razão pura na ilusão cosmológica, ao passo em que a representação do segundo seria dada legitimamente pelas formas *a priori* da sensibilidade – espaço e tempo. Portanto, o “mundo” (em sua significação própria: a totalidade dos fenômenos), uma vez que necessita, para seu conceito, de uma síntese de suas partes no espaço e no tempo, não passa de uma miragem passível de desaparecimento.

Conforme concebe Allison (1992), a ilusão transcendental é uma conseqüência inevitável do realismo transcendental e, ao que tudo indica, não encontra lugar algum no interior do idealismo transcendental. Desrespeitar a distinção entre *totum analyticum* e *totum syntheticum* parece advir unicamente de uma concepção realista transcendental: mediante a crítica e o esclarecimento das devidas distinções introduzidas pelo idealismo transcendental, entender-se-ia o porquê de ser o mundo – o objeto da Cosmologia Racional – um *totum syntheticum* (caso fosse possível uma síntese deste) e não um *totum analyticum*. Portanto, a ilusão permanecerá enquanto – e somente enquanto – persistir a falácia do realismo transcendental que (unicamente ele) estabelecerá confusões (tais como a já apresentada entre *totum syntheticum* e *totum analyticum*) responsáveis pela formação das ilusões cosmológicas.

Neste aspecto, Lebrun (1970) terá uma leitura distinta e interpretará a afirmação feita por Kant na Estética Transcendental – “o espaço é representado como uma magnitude infinita *dada*” (Crp, B. 39) – como sendo o germe da ilusão matemática que constrange à formação das demais ilusões transcendentais cosmológicas: “não é preciso ver, no ‘representado como’ da Estética, o germe de uma ilusão?” (Lebrun, 1970, p.117). Diante da questão posta por Lebrun (1970) “como interpretar, no interior do criticismo, essa grandeza infinita *dada*?” (p.116), Allison (1992) certamente responderia: “como um *totum analyticum*”. Ao pôr tal questão, Lebrun parece, ao contrário de Allison, defender que a Estética Transcendental já contém o germe para a formação da ilusão transcendental e que,

conseqüentemente, tal ilusão sobreviveria, de algum modo, no interior do próprio idealismo transcendental.

A problematização versa sobre a noção de espaço como “grandeza infinita” e, ainda por cima, “dada”. Na medida em que Kant diz que o espaço é “representado como”, Lebrun (1970) sugere que “a ilusão nasce deste encontro entre a exigência do infinito dado e as condições de representação” (p.125). Que isso tem a ver com a formação das ilusões transcendentais? Não teria sido suficiente, para dissolvê-las, a denúncia de que estas se seguem unicamente caso se adote o realismo transcendental como postura meta-filosófica?

Isto evoca uma temática trabalhada por ocasião do segundo tópico do primeiro capítulo deste estudo, a saber, a relação entre a Estética e a Analítica Transcendentais no que diz respeito à noção de representação de objeto. Nele procurou-se explicitar a dependência da Estética em relação à Analítica no seguinte sentido: a exposição transcendental do espaço e do tempo pressupõe já uma síntese da apreensão e, portanto, resulta impossível não admitir, em tal exposição, que a intuição já seja considerada como sintetizada. Na Estética Transcendental, Kant dirá:

O espaço não é um conceito discursivo ou, como se diz, um conceito universal de relações das coisas em geral, mas sim uma intuição pura. (...) O espaço é representado como uma magnitude infinita *dada*. (...) A representação originária do espaço é, portanto, *intuição a priori* e não *conceito* (Crp, B. 39-40).

Em relação ao tempo:

(...) o tempo não é um conceito empírico abstraído de qualquer experiência. (...) O tempo é uma representação necessária subjacente a todas as intuições. (...) A representação originária *tempo*, portanto, tem que ser dada como ilimitada (Crp, B. 46-48).

Que ocorre com a originalidade destas representações *a priori* da sensibilidade na Analítica Transcendental? Relembremos: “O dado múltiplo fornecido numa intuição sensível está necessariamente submetida à unidade sintética originária da apercepção, pois unicamente mediante esta é possível a *unidade* da intuição” (Crp, B. 143). Como sabemos, esta “unidade da intuição”, possível graças à síntese da multiplicidade, obedece às formas

das categorias. Estas só são, contudo, aplicáveis a fenômenos mediante aquilo que Kant nomeou, em sua Analítica dos Princípios, de “determinação transcendental do tempo”:

O conceito do entendimento contém a unidade sintética pura do múltiplo em geral. Como condição formal do múltiplo do sentido interno, por conseguinte da conexão de todas as representações, o tempo contém na intuição pura um múltiplo *a priori*. Ora, uma determinação transcendental do tempo é homogênea à *categoria* (que constitui a unidade de tal determinação) na medida em que é *universal* e repousa numa regra *a priori*. Por outro lado, a determinação do tempo é homogênea ao *fenômeno*, na medida em que o tempo está contido em toda determinação empírica do múltiplo. Logo, será possível uma aplicação da categoria a fenômenos mediante a determinação transcendental do tempo que, como o esquema dos conceitos do entendimento, media a subsunção dos fenômenos à primeira (Crp, B. 177-178).

Deste modo, a temporalidade resulta impressa nos fenômenos como uma marca irreversível de sua formação: sobre esta possibilidade resultará tanto a sua própria constituição objetiva (síntese) como a noção de regresso empírico.

Que ocorre, contudo, com esta dimensão originariamente intuitiva do espaço – agora traduzida numa linguagem temporalizante? Vimos, na Analítica, que “a diversidade torna-se inseparável da serialidade, quer dizer, torna-se *essencialmente-temporal*” (Lebrun, 1970, p.126). Conforme foi explicitado anteriormente, a premissa menor do silogismo hipotético cosmológico toma por sujeito os fenômenos (objetos dos sentidos) e não se atém à característica temporal que necessariamente os constituiu e estabeleceu a relação entre condição e condicionado. Esta totalidade “não-examinada” é dada sem qualquer atribuição temporal, como se a “magnitude infinita dada” – como a qual o espaço é representado – interviesse na amnésia temporal da razão: “o espaço faz surgir uma totalidade que o tempo transforma em miragem” (Lebrun, 1970, p.127). Ora, afirmar que “para a razão, o tempo é o *nexus* de coordenação, mas, para a sensibilidade, da subordinação” (Kant apud Lebrun, 1970, p.708, nota 34) implica precisamente considerar que a razão pura se esquece da temporalidade da síntese serial (na premissa menor) porque encara o tempo (“*nexus* de coordenação”) precisamente como a sensibilidade considera o

espaço¹⁰³. Torna-se, aí, inteligível a permanência da ilusão transcendental – tão referida por Kant quando diz que esta não cessará de atormentar o entendimento – no seio do próprio idealismo transcendental:

É por isso que é inevitável que o fenômeno seja transfigurado em *mundo*. A consideração do espaço único e infinito nos leva a esquecer que, no fenômeno, tudo deve ser efetuado serialmente, inclusive o todo absoluto cuja atualização é sugerida. Assim, o entendimento é tentado a sempre reconstruir, em um passo que seu caráter sucessivo e limitante torna previamente vão, a totalidade que lhe é pré-dada na intuição. O projeto de decidir sobre o “mundo”, por mais errôneo que seja, não é portanto absurdo. Trata-se de um erro tão inevitável como um erro sensível e, da mesma maneira, devido à “influência despercebida” que a sensibilidade exerce sobre o entendimento, a tal ponto que ela “o determine a julgar”, sem que ele se preocupe com a restrição que ela lhe impõe. Se se leva em conta a Aparência¹⁰⁴ nascida do espaço, tomar-se-á ao pé da letra as primeiras páginas da Dialética transcendental (Lebrun, 1970, p.128).

Portanto, falar de uma “totalidade dada da qual o espaço lhe propõe o modelo” (idem) implica admitir uma interferência da forma *a priori* da sensibilidade (o espaço), não para a dissolução da ilusão transcendental, mas antes para a formação de tal ilusão. Como foi dito na introdução deste trabalho, há aspectos em que a ilusão é dissolvida e há aspectos em que não é. A prova da idealidade transcendental dos fenômenos é clara, a dissolução da ilusão cosmológica não o é, do que se conclui que a ilusão permanece no interior do idealismo transcendental. Esta permanência é, obviamente, distinta daquela considerada na óptica do realismo transcendental: nesta a idéia cosmológica é verdadeira, funda-se sobre um princípio lógico irrefutável do qual se extraem considerações sobre os fenômenos (quanto à magnitude, divisão, gênese, etc.). Nesta o objetivo é combater a afirmação oposta sobre a mesma idéia, posto que, para ambas (tese e antítese do realismo transcendental), a própria idéia não é uma ilusão.

¹⁰³ Certamente, há uma estreita relação entre este modo de conceber a formação da ilusão cosmológica e aquilo que referimos, na introdução deste trabalho, ser a leitura de Bergson (1889) da Estética de Kant: o tempo apresentado de forma espacializada. Todavia, na concepção de Lebrun (1970) isto não diz respeito a um equívoco de Kant, precisamente porque não é a Estética Transcendental que tematiza deste modo tais intuições *a priori* originárias, mas, ao contrário, seriam as idéias de mundo que fariam advir esta noção espacializada do tempo, que findaria por significar o apagamento do último.

¹⁰⁴ “Aparência”, nesta ocasião, é utilizada por Lebrun (1970) como sinônimo de ilusão. Kant fizera tal equivalência somente em duas passagens da Dialética Transcendental, ambas contidas na “Seção Sétima da Antinomia da Razão Pura”.

No que concerne ao idealismo transcendental, pode-se afirmar que a solução das Antinomias consiste em substituir a idéia de mundo pelo princípio regulativo fundado através do conceito de “regresso empírico”. Se há dissolução desta ilusão cosmológica sob algum aspecto, o juiz não será, portanto, a intuição sensível (espaço e tempo), mas sim o “regresso empírico”. À dissolução desta ilusão corresponderá, então, a solução das Antinomias. Na 1ª Antinomia, Kant dirá que o regresso é indefinido, haja vista que por meio dele deve-se “encontrar” (Crp, B. 542) os membros da série como partes da magnitude do mundo, ao passo em que, na 2ª Antinomia, dirá que o regresso é infinito, pois o composto já é dado na intuição, cabendo apenas ao regresso “perguntar” (idem) por suas partes constitutivas:

Em decorrência disto, afirmo que, se o todo foi dado na intuição empírica, então o regresso na série das suas condições internas se estende ao infinito¹⁰⁵; se, no entanto, só foi dado um membro da série a partir do qual o regresso deve primeiramente progredir para a totalidade absoluta, então só ocorre um regresso de uma extensão indeterminada (in indefinitum) (Crp, B. 540-541).

Esta solução, contudo, não implica no desaparecimento completo da ilusão transcendental. Não foi certamente por descuido que Kant teria afirmado, na página inicial das Antinomias da Razão Pura, que há “uma antitética totalmente natural, na qual ninguém necessita fazer investigações sutis ou montar armadilhas sofisticas, mas na qual a razão cai espontaneamente e, na verdade inevitavelmente” (Crp, B. 433-434). “Inevitavelmente” implica, inclusive, que o idealismo transcendental não pode evitá-la. Se, portanto, o idealismo transcendental foi estabelecido na Estética Transcendental, e este não pôde dissipar por completo a ilusão, fez-se também necessário estabelecer a relação existente entre as formas *a priori* da sensibilidade e a ilusão transcendental. Se, por ocasião do final desta investigação sobre a ilusão cosmológica, concluíssemos que a Filosofia Crítica teria dissipado por completo a ilusão transcendental, certamente não teríamos tomado por objeto a própria razão e feito uma crítica às suas pretensões enquanto tal, mas estaríamos meramente dando continuidade à ingenuidade da filosofia pré-crítica na suposição de que o

¹⁰⁵ Isto não implica de modo algum a aceitação da antítese da 2ª Antinomia, como mesmo esclarece Lebrun (1970): “é verdade que não devo considerar como realmente dividido em um número infinito de partes esse espaço, do qual sei que é positivamente divisível ao infinito – mas essa restrição provém justamente do caráter temporal da divisão ‘sempre continuada’” (p.127).

erro reside no “outro” (no caso, no realismo transcendental) e não na própria razão. Portanto, a ilusão transcendental cosmológica não é dissolvida por completo porque não pertence meramente ao realismo transcendental, mas à natureza da razão humana.

(...) a distinção entre espaço e tempo que a Dialética transcendental conserva mostra que o espaço mantém com o conceito transcendental de ‘mundo’ uma relação que o tempo consegue afrouxar, mas não abolir (Lebrun, 1970, p.127).

CAPÍTULO IV

O IDEAL DA RAZÃO PURA E A CRÍTICA À TEOLOGIA RACIONAL

A necessidade de encerrar este estudo com uma crítica à Teologia Racional deve-se não somente ao fato de que o Ideal da Razão Pura, na medida em que incita a razão a extrapolar todos os limites da experiência e pôr uma existência ali onde deveria funcionar meramente um princípio racional subjetivo, consiste numa outra variedade de ilusão transcendental. Há, fora isto, um “ultrapassamento da problemática cosmológica no interior da própria cosmologia” (Lebrun, 1970, p.165) do qual a 4ª Antinomia é o semblante.

Muito embora possua uma estrutura transcendental semelhante às demais Antinomias, conforme referimos no capítulo precedente, reservou-se este quarto capítulo para tematizar a última delas. Isto tem por fim explicitar tanto a relação existente entre a Cosmologia e a Teologia (na medida em que há uma lógica que interconecta as duas formas de ilusões transcendentais que emergem no interior destas disciplinas) como denunciar a errática remissão do mundano àquilo que reside fora do mundo.

4.1. Da 4ª Antinomia ao Ideal Transcendental.

A 4ª Antinomia anuncia-se do seguinte modo:

Tese: “Ao mundo pertence algo que, ou como sua parte ou como sua causa, é um ente absolutamente necessário” (Crp, B. 480).

Antítese: “Não existe em parte alguma um ente absolutamente necessário, nem no mundo e nem fora dele, como sua causa” (Crp, B. 481).

Conforme foi dito anteriormente, a formação de todas as Antinomias deve-se a possibilidade de, mediante a serialidade de categoria, encontrar o incondicionado. Portanto, ambas, neste caso, partem de um pressuposto idêntico e inconfesso: “aqui e ali [tese e antítese] escamoteia-se então a questão prévia: a regressão na série tem alguma relação com a representação de um ser absolutamente necessário?” (Lebrun, 1970, p.164).

Partindo do pressuposto de que a regressão empírica pode provar a existência de um ser necessário (tese) ou que a existência de um ser necessário pode ser refutada – quer esta esteja no mundo, ou mesmo fora do mundo – mediante a contingência de todas as partes do

mundo desveladas pelo regresso empírico (antítese), ambas as asserções findam por dispor dos mesmos elementos para a argumentação e, todavia, concluir de modo oposto:

Nesta antinomia, contudo, revela-se um estranho contraste, a saber, que com base no mesmo argumento com que na tese foi inferida a existência de um ente originário, na antítese deduz-se com o mesmo rigor o não-ser deste ente. Primeiro [na tese] se disse: *Há um ente necessário*, porque a soma total do tempo passado compreende em si a série de todas as condições e, com elas, portanto, também o incondicionado. Agora [na antítese] se diz: *Não há um ente necessário*, precisamente porque a soma total do tempo decorrido compreende em si a série de todas as condições (que por isso são por sua vez todas condicionadas¹⁰⁶) (Crp, B. 487).

Isto prova somente que o regresso empírico – a “soma total do tempo decorrido”¹⁰⁷ – nada tem a ver com a existência de um ser absolutamente necessário e que, portanto, muito embora a Cosmologia coloque necessariamente para si mesma este problema da existência de um ser absolutamente necessário, não poderá resolvê-lo.

Portanto, a idéia cosmológica não é mais cosmológica senão nominalmente, e é fácil compreender que sua realidade objetiva não poderia repousar no acabamento da série empírica. Da mesma forma, ela é a única (...) que anuncia a possibilidade de uma “ruptura completa” (“ganzlich Abbricht”, *Proleg.*, 55) com a série do mundo sensível (Lebrun, 1970, p.165).

¹⁰⁶ O exemplo da 4ª Antinomia parece muito ilustrativo para denunciar, ainda, a falácia ética presente em alguns discursos contemporâneos que tentam refutar ou justificar a necessidade de éticas universais em função de uma situação fática. Um céptico acerca de princípios morais universais alegaria, por exemplo: “vivemos num mundo dentro do qual a pluralidade de formas de vida tornou obscuro qualquer valor ético universal. Os seres humanos não mais se reconhecem como pertencentes a uma humanidade única regida a partir de valores que dizem respeito a todo e qualquer homem, o que percebemos é, ao contrário, uma descrença nos valores morais universais. Portanto, parece evidente que devemos descartar estes valores, posto que eles nada mais significam para o homem”. Um defensor da necessidade de uma ética pautada em valores universais, por exemplo, poderia argumentar: “vivemos num mundo dentro do qual a pluralidade de formas de vida tornou obscuro qualquer valor ético universal. Os seres humanos não mais se reconhecem como pertencentes a uma humanidade única regida a partir de valores que dizem respeito a todo e qualquer homem, o que percebemos é, ao contrário, uma descrença nos valores morais universais. Exatamente por isso devemos reafirmar estes valores que se encontram dissolvidos e que, todavia, tão necessário são para a construção de uma humanidade mais justa”. O que há de comum entre essas duas formas de discurso é que ambas crêem ser possível estabelecer a necessidade de saltar de fatos para normas – como se uma situação histórica x, por si só, pudesse justificar ou a necessidade de estabelecer princípios universais ou a impossibilidade destes. Portanto, assim como os valores morais universais não encontram justificação ou refutação nos fatos históricos, a existência de um ser necessário nada tem a ver com a síntese regressiva do entendimento. Isto parece ainda mais explícito quando em ambos os casos é possível dispor de uma argumentação idêntica para concluir por algo absolutamente divergente.

¹⁰⁷ Aí também se faz explícita a influência da “ilusão matemática” – como mesmo evidenciou Lebrun (1970) – na 4ª Antinomia.

Portanto, visto que a experiência possível não fornece conteúdo algum para determinar a natureza deste ente absolutamente necessário – já que no interior desta todos os fenômenos encontrados são contingentes e, por isso mesmo, não portam relação recíproca alguma com o absolutamente necessário – a Cosmologia nos incita a avançar um passo na investigação das ilusões racionais.

Dentre todas as idéias cosmológicas, no entanto, aquela que provocou a quarta antinomia nos compele a venturar esse passo. Com efeito, a existência dos fenômenos, que é em si mesma total e absolutamente infundada, nos exorta a procurar algo diverso de todos os fenômenos, e, portanto, um objeto inteligível no qual cesse esta contingência (Crp, B. 594).

A questão pela existência do ente necessário, uma vez que diz respeito não a Cosmologia, mas sim à Teologia Racional, irá implicar a assunção do princípio de determinação completa como a condição para que se diga, de uma coisa qualquer = x, que dela se tem um conhecimento. Tal princípio não seria meramente lógico ou analítico – não seria um raciocínio puramente formal que agiria segundo a estrutura inferencial de um silogismo disjuntivo: “de cada dois predicados opostos contraditoriamente entre si, somente um pode ser-lhe atribuído” (Crp, B. 599). Ao contrário, diria respeito “a matéria para *toda a possibilidade*, a qual deve conter a priori os dados para a possibilidade peculiar de cada coisa” (Crp, B. 601).

Em sua “Lógica” (1800), Kant irá expor a inferência disjuntiva da razão de modo a tornar implícita a necessidade de postulação desta totalidade pelo princípio de determinação completa:

Aqui se infere, seja (1) da verdade de *um* membro da divisão, a falsidade dos demais, seja (2) da falsidade de todos os membros, salvo *um*, a verdade deste último. Aquele ocorre *per modum ponentem* (ou *ponendo tollentem*), este *per modum tollentem* (*tollendo ponentem*). (...) Todos os membros da disjunção, salvo um, tomados em conjunto, constituem o oposto contraditório deste último (p.148).

A própria possibilidade de um juízo disjuntivo já evoca a referência a uma totalidade que conteria a matéria para todos os possíveis: “um juízo é disjuntivo se as partes

da esfera de um conceito dado se determinam uma a outra enquanto complementos (*complementa*) no todo ou para construir um todo” (Kant, 1800, p.125). Contudo, o princípio de determinação completa não se reduz a uma mera comparação entre conceitos, supondo unicamente uma totalidade formal para dar conta à exigência lógica do “princípio da *determinabilidade*” (Crp, B. 599) de um conceito. Ao contrário este atua numa esfera que não é exclusiva nem às relações formais conceituais (desprovidas de conteúdo), nem aos fenômenos, mas sim às coisas em geral.

Uma vez que esta totalidade material para os juízos determinantes é o que se encontra na base de determinações particulares, a relação com o conjunto total das possibilidades é não somente algo a que o exame do conhecimento de objetos particulares deve ascender, mas é algo que está pressuposto no próprio ato de conhecimento do objeto particular. Portanto, esse princípio “representa cada coisa como derivando a sua possibilidade do seu grau de participação naquela inteira possibilidade” (Crp, B. 600). Sua diferença em relação ao princípio meramente lógico dos silogismos disjuntivos reside precisamente no modo distinto como esta totalidade é referida em relação ao conceito e em relação à coisa:

Tal é a diferença entre a determinação lógica (ou determinação simples) e a determinação transcendental: a distinção exhaustiva A ou não-A agora é transferida para não importa qual determinação de x em relação a todas as outras (Lebrun, 1970, p.188).

Ora, uma vez que “essa operação de comparar transcendentalmente a coisa ao conjunto de todos os predicados possíveis foge, obviamente, dos limites da experiência” (Giannotti, 1979, p.104), resta que “a idéia de Deus, ponto de aglutinação da determinação completa das coisas” (idem) é a única que satisfaz a esta necessidade da razão. Daí surge a relação entre o Ideal da Razão Pura e o princípio de determinação completa: a totalidade originária pressuposta para a determinação de cada coisa dentro da “inteira possibilidade” (Crp, B. 600) leva necessariamente ao conceito de um ente que porta, em si mesmo, toda a realidade. Este é precisamente o que a Teologia nomeou de “ente realíssimo”. Com isto, as negações são consideradas como os únicos predicados por meio dos quais as coisas são diferenciadas de tal ente, e as determinações como limitações de uma realidade suprema e extra-mundana.

Sendo assim, o ente realíssimo, ou o “ser sumamente real” significaria um “ser ao qual não se pode negar a existência sem cair em contradição” (Lebrun, 1970, p.180). Este, todavia, não é pensado como uma síntese total dos objetos dados¹⁰⁸ – a exemplo do *totum syntheticum* mencionado por Allison (1992) – mas é pensado de modo absolutamente *a priori* como uma totalidade prévia às partes¹⁰⁹, uma vez que “cada um deles [entes derivados] o pressupõe [ente necessário] e não pode, pois, constituí-lo” (Crp, B. 607). “Assim o ideal do ente originário tem que ser também pensado como simples” (idem). Chega-se, aqui, ao ponto em que o princípio de determinação completa encontra sua forma mais acabada na idéia de Deus como realizando o Ideal da Razão Pura:

Se ora, hipostasiando a nossa idéia, continuamos a segui-la, então poderemos determinar o ente originário – mediante o simples conceito de realidade suprema – como um único, simples, totalmente suficiente, eterno etc.; em uma palavra, poderemos determiná-lo em sua completude incondicionada mediante todos os predicamentos. O conceito de um tal ente é o de *Deus*, pensado em sentido transcendental, e deste modo – como também mencionei acima – o ideal da razão pura é o objeto de uma *teologia* transcendental (Crp, B. 608).

Logo após anunciar a exigência de completude da razão como algo satisfeito unicamente mediante o conceito de um tal ente, Kant irá expor a ilusão que advém das tentativas de provar a existência do mesmo. Neste estudo, abstrairemos, por ora, o juízo de que a atribuição de existência a um ente de tal natureza consista numa ilusão racional. Atenhamo-nos, antes, às ferramentas que a razão pura possui e utiliza freqüentemente em sua aspiração de edificar uma prova válida da existência de Deus:

Todos os caminhos que com este objetivo se queiram empreender ou começam com a experiência determinada e com o modo de ser do nosso mundo dos sentidos conhecido através dela, daí ascendendo segundo leis da causalidade até a causa suprema fora do mundo; ou põem empiricamente como fundamento somente uma experiência indeterminada, isto é, uma existência qualquer; ou, finalmente, abstraem

¹⁰⁸ “Com efeito, a totalidade da existência necessária não poderia ser um simples agregado, uma simples adição de partes” (Lebrun, 1970, p.193).

¹⁰⁹ Há aí uma analogia bastante recorrente entre a idéia de um tal ente e a forma *a priori* da sensibilidade (espaço): “Toda multiplicidade das coisas é somente um modo variado de limitar o conceito da realidade suprema, que é o substrato comum, assim como todas as figuras somente são possíveis como diversos modos de limitar o espaço infinito” (Crp, B. 606). Neste sentido, parece válido afirmar que a totalidade que tem a fundamento o conceito de ente realíssimo se apresenta como *totum analyticum*.

de toda a experiência e de modo totalmente *a priori* inferem de simples conceitos a existência de uma causa suprema. A primeira prova é a *físico teológica*, a segunda é a *cosmológica*, e a terceira é a *ontológica*. Não há e nem pode haver um número maior de provas (Crp, B. 618-619).

Portanto, as três provas acima referidas não são arbitrárias ou sofisticadas, mas – assim como ocorre com os Paralogismos e as Antinomias – são produzidas espontaneamente conforme a natureza de nossa razão. Por ocasião dos propósitos deste estudo, serão expostas primeiramente as provas da existência de Deus, tal como a metafísica delas extraiu legitimidade, para, posteriormente, lançarmos mão da Crítica a fim de julgar se estas provas são válidas e, portanto, servem de fundamento para inferir a existência de um tal ente como uma necessidade para o mundo dos sentidos, ou se, ao contrário, levam a razão a “sofismar assim inteiramente no vácuo” (Kant, 1791, p.77) de modo a fazer com que a metafísica realize seu progresso “pela porta das traseiras” (Kant, 1791, p.79).

4.2. As provas da existência de Deus.

Iniciaremos a análise das provas da existência de Deus a partir daquela que, conforme se explicitou acima, abstrai inteiramente da experiência e pretende provar a existência deste ente mediante conceitos *a priori*: o argumento ontológico.

Para dar início a exposição crítica desta prova, Kant sugere uma reflexão prévia – que está em perfeito acordo com o “escrúpulo crítico¹¹⁰” – sobre o conteúdo conceitual deste algo sobre o qual a Teologia metafísica, em seu argumento ontológico, diz que é impossível negar sem cair em contradição.

Mas nem por isso tornamos mais prudentes com respeito às condições que tornam impossível considerar o não-ser de uma coisa como absolutamente impensável e que são propriamente o que se quer saber, ou seja, se mediante este conceito pensamos alguma coisa ou não (Crp, B. 621).

Portanto, antes do exame do argumento ontológico, a Filosofia Crítica deve considerar a possibilidade de alguns conceitos e idéias, por mais que sejam produzidos

¹¹⁰ “O ‘escrúpulo crítico’ é antes de tudo um escrúpulo semântico” (Lebrun, 1970, p.146).

necessariamente e *a priori* pela razão pura, carecerem de conteúdo e serem, por conseguinte, vazios¹¹¹. Isto acontece precisamente pelo fato de que, conforme vimos na crítica às duas ilusões transcendentais anteriores, da possibilidade lógica de um conceito à existência do objeto que a ele pode corresponder há que haver uma demonstração da síntese objetiva que ligue um ao outro.

O argumento ontológico nos fará retomar uma crítica à significação atribuída ao conceito de ente realíssimo. Dirigindo-se ao expositor da prova ontológica, mediante a suposição de um contra-ataque por parte deste à crítica prévia de que o conceito por ele tematizado possa ser meramente um ente vazio, Kant dirá:

Desafiáis-me com um caso que apresentais como uma prova (...) de que não obstante há um conceito, e na verdade só este único, em que o não-ser ou a supressão de um objeto seja em si mesma contraditória, e este é o conceito de ente realíssimo. Dizeis que possui toda a realidade e que estais autorizados a admitir um tal ente como possível. (...) Ora, entre toda a realidade está também compreendida a existência; logo a existência também jaz no conceito de um possível. Se ora essa coisa é supressa, é supressa também a possibilidade interna de uma coisa, o que é contraditório (Crp, B. 624-625).

Portanto, este ente que existe necessariamente no pensamento em virtude da exigência da razão expressa pelo princípio de determinação completa não é outro, senão o ente realíssimo. Onde, então, encontramos na história da metafísica este opositor que, apesar de saber que “temos contra nós todas as condições do entendimento para nos formarmos um conceito de tal necessidade” (Crp, B. 620), desafia a experiência possível e visa provar, mediante idéias *a priori*, a existência de Deus como ente realíssimo?

Ao comparar duas idéias claramente distintas uma da outra – a saber, a dúvida e o conhecimento – Descartes considerou incontestável a atribuição de uma maior perfeição ao segundo em relação à primeira. Diante disto, supôs que esta idéia de perfeição, da qual ele próprio poderia ter uma noção, mas, todavia, não ser a encarnação dela haja vista ser imperfeito (por duvidar), só poderia ter como causa algo diferente dele mesmo, portanto, um ser perfeito. Este ser, portador de todas as perfeições, só poderia ser, evidentemente, Deus. Dado este primeiro passo, faz-se a questão por sua existência, a qual Descartes pouco hesita em contestar:

¹¹¹ Quanto a isto, rever o terceiro tópico do primeiro capítulo deste trabalho.

Ao passo que, voltando a examinar a idéia que tinha de um Ser perfeito, verificava que a existência estava aí inclusa, da mesma forma que na de um triângulo está incluso serem seus três ângulos iguais a dois retos, ou na de uma esfera serem todas as suas partes igualmente distantes do centro, ainda mais evidentemente; e que, por conseguinte, é pelo menos tão certo que Deus, que é esse Ser perfeito, é ou existe, quanto sê-lo-ia qualquer demonstração de Geometria (Descartes, 1637/1983, p.49).

Este argumento ontológico, retomado da tradição medieval por Descartes, visa extrair da simples idéia clara de Deus a sua existência. Muito embora a crítica de Kant ao argumento ontológico tenha por pano de fundo a referência cartesiana, não é só a este filósofo que a crítica é dirigida:

Leibniz assume que, primeiro, Deus existe necessariamente (segundo a prova ontológica e a prova das modalidades) segundo, que Ele é necessariamente bom (segundo a prova ontológica, se considerarmos a bondade uma perfeição), e, terceiro, que a existência é uma perfeição (Imaguire, 2002, p.67).

Muito embora seja, em geral, imputada a Descartes, a prova ontológica da existência de Deus remete a Anselmo. O filósofo medieval, para construir sua prova ontológica, considera primeiramente o ponto de vista do ateu, a saber, que este ente pode residir unicamente no pensamento, mas não na realidade efetiva – ou seja, que ele não existe efetivamente.

A isso Anselmo objeta que é contraditório conceber Deus como o ser absolutamente supremo e negar sua existência. Pois, em comparação com o ser absolutamente supremo sem existência real, um ser supremo com existência significa algo superior. Mas um ser absolutamente supremo não permite por definição nada superior, de modo que a noção de um ser absolutamente supremo mas inexistente é contraditória e, portanto, a existência pertence ao ser absolutamente supremo (Höffe, 2005, p.166).

Segundo Höffe (2005), mesmo sendo considerado falacioso por alguns contemporâneos de Anselmo, tais como Gaunilo e Tomás de Aquino, o argumento ontológico, após ser retomado por Descartes, passou a ser aceito por uma série de filósofos modernos, tais como Espinosa, Leibniz, Wolff e Baumgarten. No que diz respeito ao modo como Kant estabelece a exposição – e a crítica – deste argumento, não importa a

pluralidade com a qual cada um desses filósofos adornou a prova ontológica da existência de Deus, mas tão somente aquilo que consiste no núcleo central do argumento. Tomamos, portanto, como modelo a prova ontológica cartesiana:

De maneira esquemática, a prova cartesiana *a priori* da existência de Deus, denominada por Kant de argumento ontológico, contém duas etapas principais: [a] a primeira deriva o conhecimento da realidade da essência de Deus da idéia inata, clara e distinta de Deus; [b] a segunda deriva o conhecimento da existência de Deus do conhecimento de sua essência (Landim, 2000, p.83).

Pois bem, o argumento ontológico irá supor, em última instância, que tanto é possível formar uma idéia clara de um ente que possua todas as determinações necessárias à perfeição absoluta (ente realíssimo) como que a existência deste ente está incluída na perfeição absoluta, ou seja, que este ente não seria absolutamente perfeito se não existisse, já que a existência é uma perfeição. Kant não irá contestar a necessidade da razão de supor um ente realíssimo – o que fica explicitado a partir da noção de Deus como ponto de aglutinação do princípio de determinação completa. Sua crítica versará no sentido de existência que aqui é atribuído a tal ente, na medida em que este sentido é vinculado à idéia de perfeição.

Sua crítica iniciará com a seguinte indagação: uma proposição existencial – X existe – é analítica ou sintética? Diante disto, o defensor da prova ontológica poderia alegar que, como esta pretende pôr uma existência por simples conceitos – sem recorrer à intuição pura (como na geometria) ou a qualquer experiência (como nas provas cosmológica ou físico-teológica) – só poderia ser, então, uma afirmação analítica. Sobre isto, Kant argumenta:

(...) então mediante a existência da coisa não acrescentai nada ao pensamento da mesma. Em tal caso, porém, ou o pensamento que está em vós teria que ser a própria coisa ou pressupusestes uma existência como pertencente à possibilidade, e então inferiste a existência pretensamente da possibilidade interna, o que não passa de uma tautologia miserável (Crp, B. 625).

Mais uma vez a metafísica é tomada pelo fetichismo da lógica: mediante uma simples tautologia pretende provar a existência de um ente que comporta originariamente em si toda a realidade e todos os predicados da perfeição absoluta. Evidentemente, nenhum

defensor do argumento ontológico se contentaria em dizer que a existência que é provada neste argumento é idêntica à idéia de Deus, ou seja, que aquilo que ele chama de existência nada mais é do que a existência da idéia. Ao contrário, a existência deve não ser idêntica à idéia, posto que, se fosse, de nada valeria os segundo passo da prova ontológica, bem como de nada adiantaria acrescentar à perfeição absoluta a existência. Isto conduz, portanto, a uma reflexão sobre o que significa atribuição do termo “existência” no segundo passo da prova ontológica:

Kant responde a essa questão [qual o sentido dessa pretensa proposição existencial?] analisando o conceito de existência envolvido nessa prova. Como o argumento extrai da premissa *o ente sumamente real é possível* a proposição categórica *o ente sumamente real existe*, esta proposição, ao conectar os conceitos de *ente sumamente real* e *existência*, estaria explicitando o que está implicitamente suposto no conceito de *ente sumamente real*. Da mesma maneira, a proposição *o ente sumamente real é onipotente*, conectando os conceitos *ente sumamente real* e *onipotência*, explicitaria também o que é pensado quando é pensado o conceito-sujeito *ente sumamente real*. Assim, a conclusão do argumento seria uma proposição que explicitaria o *sentido* do conceito *ente sumamente real* (Landim, 2000, p.97).

Novamente podemos extrair destas palavras a advertência feita outrora por ocasião das críticas anteriores: a metafísica não é somente incompatível com a “Crítica da Razão Pura”, mas é incoerente com seus próprios propósitos. A fim de acrescentar à idéia de Deus a existência deste – na medida em que o que se quer provar não é meramente a existência da idéia de Deus, já que não se quer que o “pensamento que está em vós” seja “a própria coisa” – a metafísica finda por simplesmente explicitar aquilo que é pensado quando é pensado Deus, ou seja “o sentido do conceito *ente sumamente real*”. Com isto, portanto, “a prova não seria analítica, mas uma mera tautologia, pois repetiria na conclusão o que já fora assumido na premissa” (Landim, 2000, p.97). Se, portanto, a consideração de que a afirmação existencial do argumento ontológico é analítica deixa o teólogo defensor de tal argumento no embaraço de fundar todo seu saber em uma “tautologia miserável”, resta uma segunda possibilidade, a saber, considerar tal afirmação como sintética:

Se, ao contrário, confessais, como com justiça tem que o fazer todo ente racional, que toda a proposição existencial é sintética¹¹², como quereis pois afirmar que o predicado da existência não pode ser supresso sem contradição? Esta prerrogativa convém propriamente apenas à proposição analítica, cujo caráter se funda precisamente nisso (Crp, B. 626).

Considerando, portanto, que há um acréscimo entre a idéia de Deus e sua existência e que, portanto, o juízo “Deus existe” é um juízo sintético *a priori*, como sustentar que a supressão do suposto correspondente a “Deus” resulte numa contradição? Em vários momentos Kant alega que não é possível resultar em contradição a supressão de uma existência: “Se suprimis a sua existência, suprimis a própria coisa com todos os seus predicados. Donde deve, então tirar a contradição?” (Crp, B. 623). Certamente, se ponho o conceito de Deus, devo pôr também como predicado deste a onipotência, a onisciência, etc., de modo que, caso eu ponha esse conceito e negue um de seus predicados, obteria, de fato, uma contradição. Se, todavia, não ponho este conceito de Deus – se digo “*Deus não é*”, então não são dados nem a onipotência nem qualquer outro dos seus predicados, pois todos são supessos juntos com o sujeito, nesse pensamento não se mostrando nenhuma contradição” (Crp, B. 623).

Ora, se “da supressão da existência não resulta nunca contradição” (Kant apud Lebrun, 1970, p.180), nem por isso se abole o conceito de necessidade absoluta, mas tão somente se diz que “a necessidade absoluta da coisa não consiste em que o contrário da existência se contradiz a si mesmo; nenhum contrário da existência se contradiz; apenas proposições” (idem). A refutação do argumento ontológico, portanto, consiste em denunciar que este tanto (I) comete uma tautologia que, sob o poder da “ilusão de confundir um predicado lógico com um real” (Crp, B. 623), engendra a existência de Deus, como (II) julga detectar uma contradição – que, em verdade, não pode ser detectada se não sob o falso pressuposto de que a existência pode ser extraída de necessidades lógicas – na supressão da existência de um tal ente necessário. Com isto, Kant conclui pela dissolução completa deste argumento que “não apresentava algo satisfatório nem para o são e natural entendimento,

¹¹² A distinção mais essencial entre juízos sintéticos e juízos analíticos é aquela que diz precisamente que, enquanto nestes a relação entre sujeito e predicado é uma relação de identidade, nos últimos a relação não se dá deste modo. Portanto, se a existência de Deus é algo que deve ser provada a partir da idéia de Deus, isto ocorre porque se supõe, implicitamente, que uma não é idêntica a outra, posto que se assim o fosse nada mais seria provado ai do que a existência da idéia de Deus – o que é bem menos que o objetivo final da prova ontológica.

nem para o exame segundo as exigências acadêmicas” (Crp, B. 632), sendo, por vezes, julgado mesmo de “inatural” (idem):

Todo o esforço e trabalho empregados no tão célebre argumento ontológico (cartesiano) com respeito à existência de Deus foram portanto perdidos, e um homem tornar-se-ia mais rico de conhecimentos com base em simples idéias tampouco quanto um negociante enriqueceria se, para melhorar o seu estado, quisesse ajuntar alguns zeros ao dinheiro de seu caixa (Crp, B. 630).

Há, conforme foi dito anteriormente, ainda dois argumentos possíveis que tentam provar a existência de Deus. Exporemos agora o segundo dos argumentos transcendentais¹¹³ que, se não abstrai inteiramente da experiência para determinar mediante simples conceitos puros *a priori* a existência de Deus (tal como o argumento ontológico), também não leva em conta uma experiência determinada para provar tal existência (argumento físico-teológico). Este é o argumento cosmológico.

De início, esta prova pode mostrar-se portadora de uma abrangência e validade maior que as demais, posto que parte não de conceitos puros, mas de uma experiência em geral (não efetiva) e conclui, ainda de modo *a priori*, pela existência de um ser necessário.

A demonstração infere, em um primeiro passo, da não-necessidade (contingência) do mundo (...) um ser absolutamente necessário, e deste, em um segundo passo, o ser realíssimo. Esta demonstração parece superior à primeira, já que parte da experiência e, por isso, promete compensar a fraqueza do argumento ontológico: a falta de um critério de existência (Höffe, 2005, p.170).

Esta prova é assumida, por Leibniz (1714), como válida de modo *a posteriori*, haja vista partir da existência de um ser contingente em geral para veiculá-la à existência do Ser necessário.

(...) acabamos de prová-la [a existência de Deus] *a posteriori* pela existência dos seres contingentes, que não podem ter a razão última e

¹¹³ “Com efeito, se bem que a prova cosmológica tome como fundamento uma experiência em geral, não é desenvolvida a partir de alguma disposição da mesma, mas de princípios puros da razão, com referência a uma existência dada pela consciência empírica em geral, chegando até a abandonar a instrução desta para apoiar-se em meros conceitos puros” (Crp, B. 642-643).

suficiente se não no ser necessário, que em si mesmo possui a razão de existir (1714/1983, p.109).

A prova cosmológica retoma também o conceito de ente realíssimo como “o único pelo qual um ente necessário pode ser pensado” (Crp, B. 634), todavia, procedendo de modo inverso à prova ontológica: “procede-se aqui, não já da perfeição para a existência necessária, mas da existência necessária para a perfeição” (Pascal, 1990, p.102). Quanto a isto, Kant já anuncia que esta prova pode tratar-se de “um argumento antigo sob as vestes de um novo” (Crp, B. 634). Esta inversão da prova ontológica resultaria, portanto, num argumento inteiramente original e distinto, fundado em princípios igualmente racionais, ou, ao contrário, pressuporia o essencial do argumento ontológico? Ora, a equiparação entre o ser necessário e o ente realíssimo, agora feita numa ordem inferencial inversa, parece sugerir que o argumento cosmológico – na medida em que postula que deve existir algo necessário se existe algo contingente e, como existe algo contingente, há algo necessário que é o ente realíssimo – consiste em nada mais do que um disfarce do argumento ontológico. Isto ocorreria do seguinte modo:

Se é correta a afirmação de que todo ente necessário é ao mesmo tempo o ente realíssimo (e isto constitui o *nervus pro bandi* da prova cosmológica), como todos os juízos afirmativos ela tem então que permitir a conversão pelo menos *per accidens*; logo, alguns dentre os entes realíssimos são ao mesmo tempo absolutamente necessários. Na verdade, porém, um *ens realissimum* não se distingue de um outro em nenhuma de suas partes, e o que vale para *alguns* entes contidos sob esses conceitos também vale para *todos*. Por conseguinte poderei também (neste caso) *simplesmente* converter a proposição, isto é, todo ente mais real dentro todos é um ente necessário. Ora, visto que esta proposição é determinada *a priori* meramente a partir de seus conceitos, o simples conceito do ente mais real precisa também implicar a necessidade absoluta do mesmo. Precisamente isto foi afirmado pela prova ontológica e não quis ser reconhecido pela cosmológica, conquanto esta o pusesse, embora ocultamente, à base das suas inferências (Crp, B. 636-637).

Portanto a prova cosmológica assume sub-repticiamente a identidade entre o ser necessário e o ser realíssimo, e ao fazê-lo, procede mediante puros conceitos *a priori* de modo idêntico à prova ontológica. Incoerente com suas próprias pretensões, a prova cosmológica retorna à prova ontológica. Esta última, incapaz de sustentar-se por seus

próprios pés, faz-se semblante da impossibilidade de qualquer prova transcendental da existência de Deus.

Resta, contudo, ainda uma terceira opção, a saber, concluir de uma experiência determinada – por meio de sua ordem, finalidade e harmonia – a existência de Deus. Este projeto será assumido pela prova físico-teológica. Como mesmo salienta Höffe (2005), esta prova consiste em três passos:

Primeiro, infere-se da ordem e da finalidade da natureza um autor da ordem e da finalidade; depois, da ordem e da finalidade observadas empiricamente, uma plenitude absoluta de ordem e de finalidade, a que corresponde um autor absolutamente necessário; e, finalmente, do autor absolutamente necessário, a existência deste (p.172).

Kant mesmo observa, inicialmente, que esta prova conceberia Deus como um arquiteto do mundo e, posteriormente, por um salto dado à revelia das possibilidades iniciais da prova, concluiria pela existência de Deus também como autor do mundo. A idéia de um Deus como arquiteto desta harmonia presente no mundo – idéia sem a qual toda ordem e finalidade teriam seu sustentáculo no vazio – repousa, todavia, numa analogia pouco rigorosa entre a arte e a natureza que “não possa talvez resistir a uma crítica transcendental mais severa” (Cp, B. 654). Portanto, embora com o coração partido por refutar a validade de uma prova que “faz surgir fins e objetivos lá onde a nossa observação não os teria descoberto por si, e amplia o nosso conhecimento da natureza (...)” (Cp, B. 651), Kant vê-se obrigado a afirmar que:

De acordo com essa inferência, a finalidade e harmonia de tantas obras naturais teriam simplesmente que provar a contingência da forma, mas não a da matéria, isto é, da substância do mundo. Para provar isto, de fato, requerer-se-ia ainda poder provar que as coisas no mundo seriam em si mesmas incapazes de uma tal ordem e de um tal acordo segundo leis naturais se mesmo *segundo a sua substância* não fossem o produto de uma sabedoria suprema. Para este fim requerer-se-iam, contudo, argumentos totalmente diversos daqueles baseados na analogia com a arte humana. Portanto, a prova poderia no máximo evidenciar um *arquiteto no mundo* que seria sempre bastante limitado pela plasmabilidade da matéria por ele elaborada, mas não um *criador do mundo* a cuja idéia tudo está subordinado. Isto não é nem de longe suficiente para provar o grande objetivo que se tem diante dos olhos, a saber, de provar a existência de um

ente originário totalmente suficiente. Se quiséssemos provar a contingência da própria matéria, teríamos que nos refugiar num argumento transcendental, o que, porém, teve precisamente que ser evitado aqui (Crp, B. 654-655).

A prova físico-teológica consegue provar, portanto, somente aquilo que não é a aspiração última da própria prova, ou seja, a existência de um ente originário no qual toda a realidade (forma e matéria) está contida – a saber – a existência de Deus. Cindida, portanto, entre sua conquista efetiva e sua pretensão, a prova físico-teológica bifurca-se em dois caminhos que conduzem ou à impossibilidade de atingir o seu fim (caso esta permaneça coerente consigo mesma) ou à extrapolação daquilo que pôs a fundamento:

Ou a demonstração se apóia em premissas meramente empíricas, então não atinge o seu fim teológico, Deus, que é mais que um poder, uma inteligência e uma sabedoria superiores a todo o conhecido, e mais que um mero arquiteto do mundo. Ou se tenta compensar a insuficiência empírica com razões não empíricas (Höffe, 2005, p.173).

Segundo Höffe (2005), esta segunda possibilidade ocorre no segundo passo do argumento físico teológico, na medida em que ele conclui da plenitude da ordem do mundo pela existência de um autor do mundo absolutamente necessário. Ora, esta inferência de uma experiência indeterminada ao ser absolutamente necessário consiste precisamente na inferência realizada pela prova cosmológica:

Logo, a prova físico-teológica estacionou em seu empreendimento, nesse embaraço saltou de repente para a prova cosmológica e assim, visto que esta é só uma prova ontológica camuflada, realizou efetivamente o seu objetivo meramente através da razão pura, se bem que tenha inicialmente negado toda a afinidade com esta e tenha exposto tudo com base em provas óbvias a partir da experiência (Crp, B. 657).

A prova físico-teológica, na medida em que visa ser uma prova da existência de Deus, não sustenta a si mesma e finda por recorrer à prova cosmológica que, por sua vez, nada mais é do que um disfarce da prova ontológica. Isto leva à conclusão de que “a prova ontológica a partir de meros conceitos puros da razão é a única possível” (Crp, B. 658) e de que, portanto, toda a ilusão transcendental teológica deve emergir e, por ocasião da crítica, submergir a partir do argumento ontológico. Ora, conforme foi exposto acima, esta prova

realiza uma tautologia miserável através da qual age sub-repticiamente um sentido para o termo “existência” que a crítica julga ilusório. Seria, portanto, esta ilusão meramente dependente do fato de que a existência é um atributo unicamente dos objetos intuicionáveis? Responderíamos, portanto, positivamente à questão proposta neste trabalho (na circunstância em que ela está inscrita no campo de Teologia Racional), a saber, exerceriam as intuições sensíveis o papel de juiz na dissolução da ilusão transcendental teológica? Ou, ao contrário, teria evidenciado a crítica da prova ontológica, de forma ainda mais explícita do que a crítica à Psicologia e à Cosmologia Racionais, que o discurso da metafísica desaba espontaneamente (sem interferência alguma da hipótese de idealidade transcendental dos fenômenos) mediante o simples silêncio da Crítica?

4.3. A solução para a problemática da existência: a terceira Analogia da experiência.

Uma vez que a crítica ao argumento ontológico consiste na denúncia de que a passagem da idéia à existência de Deus não é, de fato, realizada – e que, portanto, a única significação válida do termo existência, no argumento, seria a existência da idéia de Deus (o que, certamente, não é a aspiração da prova) – cabe à crítica construir uma solução ao problema da existência. Esta problemática será exposta a partir da seguinte indagação: qual seria, portanto, o sentido legítimo da atribuição de uma existência a Deus, para a prova ontológica ser válida? Em outras palavras, o que significa “existência” quando dizemos que a prova ontológica não a demonstrou, mas fez tão somente uma passagem arbitrária mediante uma tautologia? Esta pergunta exige que não nos restrinjamos à análise do termo existência unicamente quando esta tiver por referência Deus, mas sim que situemos a significação geral do termo “existência” em toda a “Crítica da Razão Pura”:

(...) a reflexão sobre a existência necessariamente confronta o estatuto da existência contingente com o estatuto da existência necessária de Deus. Com isso, é posta a questão das relações entre a existência e o negativo: a contingência da existência das coisas não passará de uma limitação da realidade total da perfeição e das necessidades divinas? (Mènard, 1996, p.165-166).

Se esta questão acima posta receber uma resposta positiva, então o princípio de determinação completa teria, com sucesso, conseguido metamorfosear-se na idéia de Deus, enquanto um ente realíssimo existente. Deste modo, aquilo que valeria para as relações entre os conceitos teria semelhante legitimidade para a relação entre as coisas existentes: mediante isto a existência de um x qualquer teria um significado meramente formal (tudo aquilo que obtenho negando o oposto de x) e cessaria a distinção entre a possibilidade e a efetividade. Esta equiparação teria como ponto de conversão precisamente a idéia de Deus, a partir da qual (e na qual) toda a noção de existência é significada pelo intelectualismo e absorvida por simples conceitos. Isto parece ser realizado explicitamente por Leibniz (1714), em sua “Monadologia”:

Sem ele, nada haveria de real nas possibilidades, e não somente nada haveria de existente, como ainda nada seria possível. (...) Pois se há alguma realidade nas essências ou possibilidades, ou então nas verdades eternas, é absolutamente necessário fundar esta realidade em algo existente e atual, e por conseguinte na existência do Ser necessário, em que a essência contém a existência, ou no qual é suficiente ser possível para ser atual (1714/1983, p. 109).

Esta totalidade pré-admitida pela razão no princípio de determinação completa implicaria, para Kant, na mesma fusão entre possibilidade lógica e atualidade advogada por Leibniz? Evidentemente, a crítica ao argumento ontológico já adianta uma resposta negativa a esta questão. A noção de “possibilidade” que está em jogo na Crítica não é nunca assemelhável à identificação desta à “não-contradição”, que Leibniz assume e, com isso, constrói as “*asas de borboleta* da metafísica” para voar em direção aos fantasísticos “mundos possíveis” (não contraditórios). O conceito de “possibilidade”, ao contrário, diz respeito às relações empíricas e à forma *a priori* da interconexão destas percepções que funcionam como regra para a apreensão dos objetos. Portanto, a solução para a questão da existência na Crítica deve ser referida dentro deste campo da experiência possível. Se, todavia, “existência” é um termo que convém legitimamente às Analogias da experiência, nelas há que se provar que há, na interconexão das sínteses empíricas “uma certa característica destas últimas” (Mènard, 1996, p.173) que “prova, demonstra ou garante que elas lidam com um elemento que é diferente do pensamento e que se chama com todo o direito de ‘objeto’ [*Objekt*] efetivamente real [*wirklich*] ou existente” (idem).

Deste modo, a única possibilidade de admitirmos uma significação autônoma para a “existência” é não subsumí-la nem à necessidade de uma idéia e nem à síntese das percepções que formam uma experiência possível: a existência há que ser sempre exterior, ou pelo menos algo distinto¹¹⁴.

Portanto, trata-se apenas de saber como já estão disponíveis significações para determinar um “isto” existente. Não há mais possíveis em si, candidatos à existência exteriores a ela – e uma vez reconhecida a irredutibilidade da existência, ela tornará inteiramente fantástica uma tal cronologia (Lebrun, 197, p.184).

A rigor, portanto, “a *Crítica* não prova *a priori* que há objetos da experiência, mas prova, *a priori*, que qualquer objeto da experiência tem tais e tais propriedades” (Altmann, 2005, p.155). Esta afirmação deve ser entendida no seguinte sentido: a noção de existência escapa a qualquer conhecimento *a priori*, e a solução dada pela *Crítica* – o “aspecto positivo”, conforme salientou Lebrun (1970) para opor ao “essencial” – aos problemas de vacuidade e incoerência de significação das idéias metafísicas parte sempre do pressuposto de que algo é dado como existente. Se, então, toda a *Crítica* parte deste pressuposto, não pode, portanto, provar a existência – o que nem de longe conduz a *Crítica* a um niilismo, mas, muito pelo contrário, resguarda a existência de subsumir-se à necessidade de uma prova *a priori*¹¹⁵. Esta não-admissão de uma prova *a priori* para a existência compromete-se, ainda, com a recusa de Kant pelo idealismo empírico:

(...) se Kant não é um ‘idealista empírico’, é porque há pelo menos um aspecto dos objetos que é independente de sua representação. ‘Existência’ seria termo para designar a condição mínima desse aspecto (Altmann, 2005, p.138, nota 3).

Muito embora a *Crítica* decrete a impossibilidade de provar *a priori* a existência de objetos da experiência (e de qualquer outra espécie), isto não significará que este termo

¹¹⁴ “Seja de que modo o entendimento possa ter chegado a esse conceito, a existência de seu objeto não pode ser encontrada analiticamente nele, pois o conhecimento da *existência* do objeto consiste exatamente no fato de este ser em si mesmo posto *fora do pensamento*” (Crip, B. 667).

¹¹⁵ É possível, deste modo, que a tão referida redução do ser ao ente que Heidegger acusa toda a metafísica ocidental de ter efetuado, não tenha sido (ao contrário do que o filósofo julgou) realizada por Kant. Em termos kantianos, isto estaria expresso no entendimento de que a existência não é subsumida *a priori* pelo sujeito transcendental, mas permanece sempre como o pressuposto de algo indeterminado e exterior ao sujeito.

pode ser utilizado igualmente para designar os objetos da experiência e as idéias supra-sensíveis. Ao contrário, a existência diz respeito precisamente à relação entre os objetos da experiência, e qualquer tentativa de extrapolá-la ao domínio extra-mundano será denunciada de arbitrária e vazia, rompendo, assim, o fio condutor das Analogias da experiência. Há que se distinguir, portanto, a determinação da existência (impossível de ser feita *a priori* pela Crítica) e a das relações de existência, de modo que “a possibilidade de estabelecer relações de existência não torna a ‘existência’ determinável no sistema da experiência possível” (Lebrun, 1970, p.152).

Neste momento, há que desvelar a obscura relação que subsiste, na “Crítica da Razão Pura”, entre a totalidade posta pelo princípio de determinação completa – matéria para a construção de uma totalidade que teria como ponto de aglutinação o ente realíssimo (Deus) – e a totalidade de objetos subsistentes “ao mesmo tempo” como o conjunto de toda a realidade empírica sob o princípio da ação recíproca, conforme explicita a terceira Analogia da experiência¹¹⁶.

Lebrun (1970) irá argumentar que, somente mediante esta última analogia, os objetos dos sentidos são significados como integrando a “unidade” da experiência e que, portanto, somente aí é possível falar “da” experiência possível:

Com efeito, permanência e causalidade (...) não poderiam ser consideradas como universais se o tempo já não fosse definido como uma determinação que diz respeito a *todos* os objetos possíveis (...) seriam condições da experiência possível, mas o conceito de tempo não seria necessariamente o seu horizonte universal (Lebrun, 1970, p.190).

A terceira analogia da experiência – ou “Princípio da simultaneidade segundo a lei da ação recíproca ou comunidade” (Cp, B. 256) – é enunciada do seguinte modo: “Na medida em que podem ser percebidas no espaço como simultâneas, todas as coisas estão em constante ação recíproca” (idem). Partindo da idéia de que “coisas são *simultâneas* quando, na intuição empírica, a percepção de uma pode suceder *reciprocamente* a

¹¹⁶ “Uma existência fenomenal só é constituída pelos princípios quando o entendimento, através das analogias da experiência, impõe uma regra à sucessão das representações que formamos dos objetos” (Mênard, 1996, p.169). Muito embora a existência não seja, em verdade, “constituída” pelas analogias da experiência, é somente mediante estas que se pode, primeiramente, tocar na existência dos objetos a partir das regras *a priori* que interconectam as relações de sua existência em um fenômeno que aparece na apercepção da unidade da experiência.

percepção de outras” (Crp, 256-257), a terceira analogia, a fim de explicitar aí a existência dos objetos dos sentidos como integrados em uma totalidade temporal, deverá demonstrar que:

1. Há um fundamento da reciprocidade da percepção que reside nos objetos – e que não é, portanto, meramente subjetiva;

2. A determinação recíproca dos objetos deve compor, *a priori*, um todo.

Ora, a simples apreensão dos objetos é sucessiva (como demonstrou a segunda analogia da experiência), de modo que sempre se faz possível alegar que a suposta reciprocidade da percepção é, de fato, uma percepção de instantes sucessivos que, arbitrariamente, induz a consideração de que os objetos da apreensão simultâneos. Poderia eu, por exemplo, olhar para a minha direita, ver uma árvore e, em seguida, olhar a minha esquerda e avistar um prédio. Teria, então, que provar que estes dois objetos (árvore e prédio) existem simultaneamente mediante minha apreensão sucessiva, posto que, por mais que eu retornasse milhares de vezes o olhar da árvore para o prédio e do prédio para a árvore, não teria aí, a rigor, uma evidência de que estes objetos existem simultaneamente.

Por tanto, a síntese da capacidade de imaginação indicaria na apreensão apenas uma de cada destas percepções como uma tal que está no sujeito quando a outra não está e reciprocamente, mas não que os objetos são simultâneos (Crp, B. 257).

Somente a capacidade da imaginação não seria, portanto, capaz de provar que a reciprocidade da percepção provaria a simultaneidade dos objetos – porque, em verdade, a própria noção de reciprocidade da percepção pressuporia (se fosse um conceito meramente empírico) que fosse possível voltar a um estado de tempo anterior e que se pudesse, no exemplo supracitado, ter avistado o prédio no mesmo instante em que se avistou a árvore. Portanto, “um conceito do entendimento é exigido pela sucessão recíproca das determinações destas coisas que existem simultaneamente umas fora das outras” (idem) – de modo a que seja possível primeiramente falar em simultaneidade das coisas e atribuí-las

a algo distinto da mera apreensão – “para dizer que a sucessão recíproca das percepções está fundada no objeto e representa assim a simultaneidade como objetiva” (ibdem).

Deste modo, como o tempo não pode ser percebido em si mesmo (e, assim, não posso dizer efetivamente que na natureza de minha apreensão está contida a reciprocidade como prova da existência simultânea dos objetos), há que haver um substituto do tempo que represente a existência recíproca dos objetos “ao mesmo tempo”. Este conceito, ao passo em que seria transcendental (e não meramente empírico), significaria tão somente que a representação simultânea não advém da mera apreensão subjetiva (empírica), mas diz respeito à existência de objetos. Este é o conceito de uma “comunidade de ação recíproca”, e indica tanto que a reciprocidade da percepção funda-se sobre a objetividade da existência simultânea como que tal simultaneidade (existência ao mesmo tempo) há que supor uma totalidade de coisas no interior da qual todos os objetos da experiência manteriam relações uns com os outros.

Sem comunidade, toda percepção (do fenômeno) está separada das outras e a cadeia de representações empíricas, isto é, a experiência, reiniciaria tudo a partir de um novo objeto sem que a anterior pudesse ter qualquer interconexão ou estar em relação de tempo com isto. (...) Em nossa mente é preciso que todos os fenômenos, como contidos numa experiência possível, estejam em comunidade (*communio*) da apreensão, e na medida em que os objetos devem ser representados como conectados existindo simultaneamente têm que determinar seu lugar reciprocamente num tempo e através disto perfazer um todo (Crp, B. 260-261).

Aí está, portanto, a chave da articulação entre a Teologia Racional e a Analítica Transcendental, entre o problema e a solução da Crítica: “assim, da mesma forma como o ‘ens realissimum’ na ontologia pré-crítica, a totalidade dos objetos-no-tempo é, na Analítica, o corolário de sua determinação completa” (Lebrun, 1970, p.191). Esta articulação, ao passo em que fornece a resposta para a dissolução da ilusão teológica, evidencia a necessidade de ordem metafísica que, restringida em sua significação legítima pela Crítica, subjaz à totalidade de objetos temporais em ação recíproca explicitada pela terceira Analogia da experiência.

Isto certamente justifica a imprecisão atribuída com conceito de “coisas”, utilizado de forma tão abusiva na exposição da Teologia Racional:

Mas se eu pretendo atribuir uma realidade objetiva a esse pensamento [do “ens realissimum”] – em si mesmo admissível – eu apenas estendo abusivamente às “coisas” uma regra que certamente só vale para os “objetos” enquanto situados “no-tempo” – que permite separá-los em “simultâneos” e “não-simultâneos”; portanto, eu transformo indevidamente em um todo ontológico aquilo que só tem significação na incompletude essencial do tempo (Lebrun, 1970, p.191).

A Crítica à ilusão transcendental teológica denuncia a significação vazia presente na noção de existência de “coisas” como remetendo necessariamente à noção de uma “totalidade de coisas existentes” que, por sua vez, fundar-se-ia na existência de um ser que portaria essa totalidade: o ente realíssimo (Deus). A ilusão, todavia, não é arbitrária: se o argumento ontológico mostrou-se “inatural”, a ilusão teológica em geral, todavia, é produzida espontaneamente segundo as necessidades da razão.

Antes mesmo de expor os argumentos que visam provar a existência de Deus, Kant já anuncia a crítica que fará aos mesmos: “nada é um objeto *para nós* se não pressupõe o conjunto de toda a realidade empírica como condição de sua possibilidade” (Crp, B. 610). Evidentemente, a ordem de exposição da “Crítica da Razão Pura” – do aspecto positivo ao essencial; da solução ao problema – pode tornar absolutamente ininteligível tamanha ênfase dada por Kant no caráter natural, espontâneo, inevitável e, acima de tudo, transcendental das ilusões racionais. Ora, imediatamente após a exposição prévia do campo de validade do conhecimento apresentada pela citação acima, Kant continua:

Com base numa ilusão natural consideramos um princípio, que propriamente vale somente para as coisas que são dadas como objetos dos nossos sentidos, como tendo que valer para todas as coisas em geral. Em consequência disso, tomamos o princípio empírico dos nossos conceitos da possibilidade das coisas como fenômenos, se suprimimos esta limitação, como um princípio transcendental da possibilidade das coisas em geral (idem).

A ilusão, conforme mesmo explicita Kant, é “natural”. Todavia, logo após enunciar isto, o filósofo fala que ela advém caso façamos a supressão da limitação que estabelece que o princípio deve ser aplicado a objetos, e não a coisas. A supressão deste limite, portanto, é natural. Ora, isto parece menos significar que a ilusão consiste na extrapolação de um limite previamente e naturalmente estabelecido do que admitir que a razão pura constrói determinadas idéias independentemente da (e mesmo anteriormente à) reflexão

crítica pelo sentido das mesmas. Portanto, o questionamento – cujo tom já indica e torna desnecessária a resposta – posto por Lebrun (1970) parece de total pertinência: “e não é preciso dizer que a 3ª Analogia supõe a validade (vazia) do princípio de determinação completa?” (p.192). Invertendo a ordem expositiva da Crítica – a fim de revelar antes sua necessidade em meio às obscuridades metafísicas do que seu rigor analítico – Lebrun (1970) aqui parece sustentar precisamente que o Ideal transcendental traz consigo noções da metafísica que, lapidadas pela Crítica, assentam num terreno onde se faz possível a validade. Em razão de os princípios cosmológicos pressuporem uma “unidade do universo”, ou mesmo mediante o fato de que espaço e tempo “supõem, mas não mostram a unificação *real* do mundo” (Lebrun, 1970, p.196), não seriam necessário, então, questionar “em que, exatamente, o Ideal transcendental é a origem desses pressupostos inconfessos?” (Lebrun, 1970, p.193)? Isto não desencadearia, portanto, na admissão de uma anterioridade do objeto (ainda que ilusório) da Teologia Racional?

No decorrer de toda a crítica à Teologia Racional, encontram-nos (aparentemente) bem distantes da pergunta para a resposta da qual todo este trabalho projetou-se. Conforme vimos por ocasião da crítica à Cosmologia Racional, a 4ª Antinomia pretende decidir pela existência de um ser necessário tomando como referência unicamente o mundo dos sentidos e, como fracassa nessa decisão, delega esta tarefa à Teologia Racional. Nesse terreno, a distância entre a Crítica e um decreto empirista faz-se absolutamente evidente: alguém poderia ainda tentar defender que as noções de alma e mundo não são conhecidas porque não podem ser postas na intuição sensível, todavia dificilmente alegaria – sem uma sensação constrangedora de não estar respondendo a coisa alguma, mas de estar tão somente citando uma das características do conceito de Deus – que a terceira idéia em questão não é conhecida porque não intuicionável. Isto Kant já admite como definição da própria idéia: “a peculiaridade da idéia consiste precisamente no fato de nenhuma experiência jamais poder congruir com ela” (Crp, B. 649). A conclusão de Kant pela restrição do conhecimento somente à experiência possível dos objetos que podem ser intuicionáveis nem de longe vem a justificar que o motivo real da dissolução das ilusões transcendentais deva-se a uma inadequação destas às exigências da experiência possível, posto que esta não é anterior à problemática suscitada por aquela. Evidentemente, se assim o fosse, toda a Dialética Transcendental não seria, a rigor, “Transcendental”, mas seria

meramente uma advertência de teor pedagógico para impedir a realização de inferências ilegítimas. Não seria, portanto, uma disciplina da “Crítica da Razão Pura”, mas tão somente um manual elucidativo, porém dispensável para o bom entendedor da Analítica, de alguma obra que tratasse dos motivos contingentes por motivo dos quais o filósofo pode (mas não deve) perder-se em sua trilha.

Ora, mas se esta “simples mas irresistível ilusão, cujo engano não se pode impedir nem através da mais aguda crítica” (Crp, B. 670), nada mais é do que o objeto central de toda a Dialética Transcendental, a Crítica não poderá recusar de antemão algo tão irresistível, tão natural e tão espontâneo sem examinar, primeiramente, sua validade por si mesma e sem admitir que qualquer outra solução depende desse julgamento.

As interpretações que Lebrun (1970) explicitou como seguindo a diretriz de Cohen e que Allison (1992) reuniu sob o termo de “versão convencional” procuram reduzir a Crítica a um solo governado por um decreto empirista no qual a polícia, que tem sua função exercida pela intuição sensível, se encarrega de puxar forçosamente pelos pés todos aqueles corpos que ameaçam flutuar por estarem em um chão desprovido de gravidade. A crítica às ilusões transcendentais – em especial à ilusão teológica – demonstra implicitamente, mas a contra-gosto de muitos, o quanto a refutação da validade das idéias metafísicas está distante do empirismo e o quanto, no momento em que o discurso da Metafísica é desvelado, a Estética e a Analítica silenciam de modo a permitir que a Crítica conduza o metafísico a chegar até às últimas conseqüências que sua pretensão inicial prometera.

CONCLUSÃO

Exercerem as intuições sensíveis o papel de juiz supremo na dissolução das ilusões transcendentais? De maneira nenhuma: se assim o fosse não passaria de uma grande falácia o projeto assumido pela Crítica de tomar por objeto a razão pura – e o que é o resultado deste apareceria fetichizado como um mero pressuposto dogmático de conteúdo empirista. Todavia, “a *Crítica* não pode delimitar a capacidade de conhecimentos da razão, senão sob a condição de tê-la posto de início como tema e como elemento” (Lebrun, 1970, p.36). Isto equivale a admitir que há uma problemática introduzida pela Filosofia Transcendental que não pode, pela própria natureza de tal Filosofia, equivaler à solução positiva dada pela mesma.

Há, portanto que distinguir tanto (1) *sentido transcendental* de *uso transcendental*, como (2) o próprio transcendental e o metodológico – o que muitas vezes se passam por indiscerníveis. Primeiramente, nada mais pressuporia a Crítica do que a necessidade de “recusar-se a admitir sem exame, como o fazia a tradição, que o *sentido transcendental* dos conceitos puros autoriza a fazer destes um *uso transcendental*” (Lebrun, 1970, p.82).

As categorias, portanto, não evidenciam por si mesmas a restrição de seu próprio uso: se são transcendentais – ou seja, se não são obtidas a partir da experiência, mas são inteiramente independentes desta – porque o uso “natural” que delas se faria teria de ser empírico? Ora, isto não é, evidentemente, esclarecido na exposição direta da Crítica – a saber, a Estética e a Analítica Transcendentais. Portanto,

(...) o leitor, até ali, é levado a interpretar a Estética e a Analítica como descrições do nosso saber, e a acreditar que a Aparência¹¹⁷ é uma atitude de exceção. Ora, é o inverso que é verdadeiro; é a despreocupação natural ao entendimento que engendra a Aparência; esta não nasce de uma interpretação sofisticada, mas de uma interpretação espontânea (Lebrun, 1970, p.107).

A Crítica, portanto, não é evidente. A impossibilidade de conhecer objetos fora do campo da sensibilidade não é uma anunciação imediata, e nem uma conclusão que depende

¹¹⁷ Nesta circunstância, assim como naquela referida ao fim do terceiro capítulo, “Aparência” significa “ilusão”.

unicamente de uma teoria que investigue positivamente as condições *a priori* da sensibilidade e do entendimento. Não é, deste modo, uma conclusão primária e epistemologicamente originária, mas sim dependente do diagnóstico de que as ilusões transcendentais fracassam sob os olhos da própria razão pura.

Não é, todavia, à ciência que caberá restituir o campo óptico destruído pela fantasmagoria da Metafísica. Não cabe, portanto, às formas *a priori* da sensibilidade – espaço e tempo – fazer o semblante da submissão da filosofia à ciência; não são estas uma mera tradução do campo de significação da ciência para a tematização da Filosofia Transcendental, pois não seria necessário à ciência mendigar pela legitimidade filosófica que a Filosofia Transcendental poderia conceder-lhe, uma vez que ela (a ciência) já conseguira definir por si mesma seu campo, seus objetos e, com isso, sua legitimidade.

O “espaço único que compreende tudo” da Estética não é, como o espaço absoluto, uma condição necessária *da ciência*; ele corresponde antes de tudo a uma certeza eidética inextirpável (“não se pode nunca representar-se que não seja no espaço”) (Lebrun, 1970, p.117).

Portanto, “o transcendental não é redutível ao metodológico” (Lebrun, 1970, p.117), ao contrário do que supõem aqueles que interpretam a Crítica como um decreto empirista, por não passar de uma mera teoria do mundo sensível. Estes parecem admitir, por vezes inconscientes da gravidade deste feito, que, em última instância, não há uma autonomia da razão pura – e, assim, convertem toda a empresa a Crítica num projeto heterônomo.

Não por acaso este estudo vislumbrou investigar se a significação das ilusões transcendentais é ilegítima por não ser adequada às exigências epistêmicas edificadas na Estética Transcendental. Espaço e tempo só podem ser considerados como os condutores da razão humana se deles se fizer um conceito que pertença unicamente à ciência (e que seja absolutamente alheio à Filosofia Transcendental) e se for suposto que a ciência deva consistir no guia da razão humana.. Preservar a independência da Dialética Transcendental em relação à Estética e à Analítica, conceber que a problemática crítica é anterior e irreduzível à solução positiva, bem como livrar a significação dos conceitos da “Crítica da Razão Pura” do sorvedouro de interpretações científicas nada mais é do que denunciar as concepções que, sub-repticiamente, condenam a Crítica a permanecer numa situação

precisamente em virtude da qual esta emergiu visando fazer oposição: a heteronomia. Se, portanto, da Crítica lhe suprimimos a autonomia¹¹⁸ (irredutibilidade de suas noções em relação ao senso comum e à ciência), simplesmente estaremos julgando não passar de verborragia a admissão de que é possível uma crítica da razão pura.

Mas afastar as significações dos conceitos da Crítica de uma leitura cientificista – afirmar a autonomia de uma crítica da razão – não é ainda suficiente para provar a independência do aspecto essencial da Crítica em relação ao positivo, pois muito bem poderia ocorrer que tal projeto crítico afirmasse arbitrariamente, mas sem recorrer necessariamente a significações cientificistas, a restrição do conhecimento ao campo da sensibilidade. Como procuramos demonstrar no decorrer de todo este estudo, não é isto que ocorre: na Crítica é a Metafísica quem fala por si mesma – e o resultado da Crítica não é, portanto, a abolição das pretensões da Metafísica, mas tão somente a denúncia de que a metafísica só houvera existido, em verdade, como pretensão:

(...) tal ciência [a metafísica] não poderia ter existido sem que as exigências aqui expressas, e nas quais se baseia a sua possibilidade, sejam

¹¹⁸ A concepção de que as ilusões transcendentais são dissolvidas pelas intuições sensíveis leva, precisamente, às conclusões assumidas por Oliveira (1989): “Na esfera da teoria, tanto o entendimento como a razão são totalmente dependentes da sensibilidade (embora a dependência da razão seja indireta, isto é, através do entendimento): sem a sensibilidade elas seriam vazias. No entanto, apesar de todo o caráter de espontaneidade tematizado por Kant, em última análise, nem o entendimento e nem a razão estão, no plano da teoria, em si mesmos, uma vez essencialmente dependentes do outro de si. Neste sentido, pode-se dizer que a teoria é, para Kant, a *dimensão da alienação da razão*” (p.19). Por ocasião deste trabalho, quis-se justamente mostrar que tal assunção desencadeia inevitavelmente (“em última análise”) na heteronomia da razão teórica, de modo que toda a “Crítica da Razão Pura” não teria, em verdade, feito uma crítica da razão (no sentido que dele nos traz a Dialética Transcendental e que tanto aqui se enfatizou), mas unicamente restringido – sob as rédeas não da razão, mas da sensibilidade – dogmaticamente a razão ao campo da experiência. O fato de a razão não dispor de conceitos *a priori* para concluir, por si mesma, pela existência dos objetos, e esperar que estes lhe sejam dados por meio da intuição empírica, de modo algum pode significar a submissão da razão à sensibilidade. Ora, isto significa precisamente o que foi evidenciado no último capítulo, a saber, que de juízos *a priori* não se pode extrair a existência de objetos. Mas isto também vale para a sensibilidade: das formas *a priori* da intuição não se pode, também, extrair a existência de objetos. Portanto, isto significa tão somente que toda a subjetividade transcendental não pode extrair de si mesma, de modo *a priori*, a existência dos objetos, mas espera que estes sejam dados de forma exterior. A dependência é relativa, deste modo, ao que é dado de forma exterior. O fato de que o choque com estes objetos externos traz um conteúdo que é sempre sensível, não consiste de modo algum numa evidência apodíctica imediata, mas depende – conforme salientamos inúmeras vezes – da concepção de que as ilusões transcendentais não conseguiram dizer nada acerca da existência dos objetos. Portanto, o fato deste conteúdo (do conhecimento) ser sempre mediado pela sensibilidade não é, pois, uma certeza clara e distinta, ou uma verdade auto-evidente e primária, mas uma conclusão epistêmica secundária, pois o que está em jogo não é a produção deste conteúdo pela sensibilidade, mas tão somente a mediação deste conteúdo pela mesma. Portanto, para decidir sobre quem cabe mediar o conteúdo legítimo ao conhecimento é necessária uma investigação transcendental que leve em conta tanto a análise das ilusões transcendentais como a das formas puras da sensibilidade. Isto é precisamente o que Kant realizou em toda a “Crítica da Razão Pura”.

atendidas, e como isso até agora nunca aconteceu, não há ainda uma verdadeira metafísica (Kant, 1783/1984, p.8).

As idéias de alma, de mundo e de Deus, portanto, não fracassam por sua pretensão inicial, mas por sua incapacidade em ater-se à própria exigência posta de início. Extraviando – e fazendo isto “naturalmente” – a legitimidade da qual partiu, estas idéias se convertem em ilusões transcendentais na medida em que a atribuição de realidade de um pretense objeto é, por elas, concebida. Portanto, “o que conduziu Kant à idéia crítica não foi a rejeição das conclusões metafísicas, e sim, a consciência da incerteza dessas conclusões, e da fraqueza dos argumentos em que assentavam” (Pascal, 1990, p.29).

A Psicologia Racional não cometera infração alguma por tomar como objeto o “eu penso” desprovido de qualquer atributo empírico, mas antes por imputá-lo uma série de atribuições que, por ocasião da denúncia de que há ambigüidade e vacuidade na estrutura dos Paralogismos, a Crítica julgou ser possível unicamente mediante a experiência. A Cosmologia Racional partira igualmente de um princípio válido: ascender sempre da condição ao condicionado; e, assim, escolhera as categorias propícias (aquelas cuja síntese perfaz uma série) para tal. Todavia, mediante a idéia de incondicionado – seja na interpretação da tese ou da antítese – acabou negligenciando tal princípio, postulando uma totalidade sempre incongruente com o conceito transcendental legítimo que significara o decorrer da síntese serial: o regresso empírico. A Teologia Racional – ao assumir para si o projeto que a 4^a Antinomia quis levar a cabo, tendo, contudo, fracassado – teve êxito ao assumir que Deus é, primeiramente, uma idéia que não pode encontrar confirmação ou refutação no mundo dos sentidos. Todavia, mediante o argumento ontológico (e, sub-repticiamente, mediante o cosmológico e o físico teológico), extraiu da simples idéia uma existência necessária para significar uma totalidade de “coisas” que a idéia, por si mesma, jamais poderia legitimar.

Há, portanto, um germe de validade na produção destas idéias, e é precisamente em virtude do caráter necessário de sua formação na razão, bem como da indeterminação teórica¹¹⁹ que estas portam quanto ao seu preenchimento por um objeto que se faz possível

¹¹⁹ Isto é ainda tematizado na Filosofia da História de Kant. Em seu texto “Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita” (1784) são feitas uma série de afirmações que conectam a ignorância teórica do homem quanto aos desígnios últimos da natureza com a necessidade de estabelecer, filosoficamente, um fio condutor para tornar inteligível, sob o ponto de vista desses propósitos, o jogo de mudanças aparentemente

pensar num uso regulativo das mesmas. Que diz, então, este uso regulativo enquanto orientação para a razão teórica?

(...) a consideração desse objeto do sentido interno é disposta de modo totalmente puro e sem mescla de propriedades heterogêneas, além de dirigir a investigação da razão no sentido de na medida do possível levar os fundamentos explicativos nesse sujeito até um princípio único. Isto tudo é produzido do melhor modo, até mesmo do único modo possível, por um esquema *como se* fosse um ente real. Tampouco a idéia psicológica pode significar outra coisa a não ser o esquema de um conceito regulativo (Crp, B. 711-712).

Caso o ente psicológico real fosse objeto da razão teórica, certamente não teríamos simplesmente a redução de princípios explicativos que concernem à unidade do sujeito, mas sim uma demonstração da relação entre o objeto suposto correspondente da idéia e a própria idéia, de modo que aí o interesse prático da imortalidade realizar-se-ia independentemente da força moral do imperativo categórico, mas simplesmente por via teórica. O mesmo ocorre com as idéias de mundo e de Deus:

A totalidade absoluta na série destas condições na derivação de seus membros, é uma idéia, que em verdade jamais pode realizar-se inteiramente no uso empírico da razão, mas que não obstante serve de regra para sobre como devemos proceder com respeito a tais derivações, ou seja, na explicação dos fenômenos dados (no regresso ou no progresso) *como se* a série fosse em si infinita, isto é, in indefinitum. (...) aqui [idéia de Deus] mostra-se claramente que a idéia de um tal ente nada mais quer expressar que o fato de que a razão ordena considerar toda a conexão do mundo segundo princípios da unidade sistemática, por conseguinte *como se* esses princípios tivessem todos surgido de um único ente universalmente compreensivo, como causa suprema e totalmente suficiente (Crp, B. 713-714).

Muito embora a “Crítica da Razão Pura” já anuncie a possibilidade de uma extensão do uso da razão – inclusive da razão teórica, desde que não ponha aí objetos existentes – no domínio supra-sensível, na “Crítica da Razão Prática” (1788) a relação entre tal extensão e o interesse prático das idéias será melhor explicitada. Na seção intitulada “De como é

desconexo: “(...) e mesmo se somos míopes demais para penetrar no mecanismo secreto de sua disposição, esta idéia [de como deveria ser o curso do mundo, se ele fosse adequado a certos fins racionais] poderá nos servir como um fio condutor para expor, ao menos em linhas gerais, como um *sistema*, aquilo que de outro modo seria um *agregado* sem plano das ações humanas” (p.22).

concebível uma amplificação da razão pura em sentido prático, sem que com isso se distenda o seu conhecimento como especulativa” (p.123), Kant irá relacionar a admissão, por parte da razão pura prática, das três idéias transcendentais, com o sentido da ampliação do campo da razão pura teórica:

Na amplificação prática de um conhecimento puro, deve ser dada uma intenção *a priori*, isto é, um fim como objeto (da vontade) que, independentemente de todo o princípio teórico, seja representado como praticamente necessário por um imperativo que determine imediatamente a vontade (um imperativo categórico), o que, consiste aqui no *sumo bem*. Mas este não é possível sem pressupor três conceitos teóricos (para os quais não se pode encontrar qualquer intuição teórica correspondente, porque são eles meros conceitos puros da razão e, por conseguinte, não podemos encontrar realidade objetiva alguma no roteiro teórico), os quais são: liberdade, imortalidade e Deus (Kant, 1788/2002, p.123).

Ora, aí é evidenciado que a razão prática deve supor conceitos que, apesar de não serem intuicionáveis, são primeira e originalmente teóricos. Caso seja verdade, portanto, que “tomadas em si mesmas, as Idéias transcendentais têm antes de tudo uma significação teórica¹²⁰,” (Lebrun, 1970, p.173), consistirá num equívoco substancial julgar que, para a ampliação da razão prática¹²¹, “seria preciso que a Dialética transcendental constituísse apenas uma propedêutica à moral” (Lebrun, 1970, p.172). Uma vez que foi combatida, no decorrer de todo o curso deste trabalho, a concepção de que as intuições sensíveis legislam sobre as ilusões transcendentais, isto deverá significar uma recusa à soberania da razão prática (enquanto lócus no qual tais idéias são originais e válidas), posto que esta se alimentava do pressuposto de que a “Crítica da Razão Pura” não passava de uma “filosofia do mundo sensível, uma filosofia dos fenômenos, portanto uma fenomenologia transcendental” (Oliveira, 1989, p.19).

Deste modo, a autonomia da “Crítica da Razão Pura” é salvaguardada em um duplo aspecto: tanto (1) da interpretação de que seus conceitos válidos meramente significam a

¹²⁰ Precisamente por este motivo, Lebrun (1970) conclui que “do ponto de vista arquitetônico, é então ilegítimo pretender que a crítica teórica está inteiramente ordenada à moral” (p.172-173).

¹²¹ Esta ampliação legítima da razão prática é descrita por Kant nos seguintes termos: “mediante uma lei prática apodítica e como condições necessárias da possibilidade daquilo que esta lei manda *considerar como objeto*, recebem realidade objetiva, isto é, mediante esta lei devemos compreender que as idéias *encerram objetos* sem poder, contudo, mostrar como o seu conceito se refere a um objeto” (1788/2002, p.124). Esta característica do uso da razão prática – não poder demonstrar como o conceito se refere ao objeto – é precisamente uma cláusula que impediria uma ampliação da razão teórica, mas não da primeira.

possibilidade da ciência, como (2) do entendimento de que aquelas idéias racionais devem seu estatuto, no campo teórico, de ilusões transcendentais precisamente porque não se havia compreendido que sua significação original e legítima era meramente prática. Certamente, estes dois julgamentos contribuíram para a interpretação de que o “abismo intransponível entre o domínio do conceito da natureza (...) e o do conceito de liberdade” (Kant, 1790/1993, p.20) – tão conhecido por sua tematização na “Crítica da Faculdade de Julgar” (1790) – significasse a verdade da relação entre as duas primeiras críticas de tal modo que o fundamento sistemático que permitiria a inteligibilidade desta “passagem” (idem) residisse absolutamente exterior a essas duas. Com isso, o diagnóstico de Kant de que há uma patologia da razão – a saber, de que a razão põe problemas que se convertem naturalmente em ilusões – teria se revertido sobre ele mesmo em sua teoria dos dois mundos: tratar-se-ia de uma esquizofrenia da razão kantiana!

Não é, todavia, a isto que a crítica das ilusões transcendentais parece conduzir. Muito embora este trabalho não objetive a explicitação das relações entre as três Críticas (e nem mesmo mostrar como na “Crítica da Razão Pura” subsistam a originalidade das idéias transcendentais tais como delas se utilizam a segunda e a terceira crítica), ele pretende, contudo, problematizar a legitimidade de duas modalidades de interpretação, tão recorrentes como equivocadas, da “Crítica da Razão Pura”. A primeira seria a redução da “Crítica da Razão Pura” a um decreto empirista, e a segunda – por vezes consequência desta – consistiria na conversão de todo uso legítimo da razão à submissão do uso teórico ao uso prático. O fato de não haver uma tematização, neste trabalho, do uso prático da razão de modo algum o inviabiliza de concluir pela ilegitimidade da segunda das referidas interpretações, haja vista que, para isto, é necessário simplesmente mostrar que as intuições sensíveis não legislam soberanamente para dissolver aquilo que a razão pura projeta no campo teórico. Ao contrário, permanece sendo a própria razão também o sujeito da Crítica – na medida em que esta explicita tanto a necessidade das idéias metafísicas como o fracasso com o qual estas vieram sendo edificadas.

Ao fim deste trabalho, dar-se-ia por satisfeito o autor caso lhe fosse assegurado que o leitor tenha compreendido antes a necessidade do que a solução da Crítica. Advogar pela verdade da Crítica ou, ao contrário, denunciá-la pela falsidade com a qual esta absorveu o

discurso da Metafísica que lhe foi anterior certamente será um feito menor do que esclarecer que ela pretende justificar – e não pressupor – a restrição de todo o conhecimento da razão teórica aos objetos dados por meio da sensibilidade. Uma vez que parte, antes de tudo, de uma necessidade¹²², à Crítica é absolutamente proibido proceder a partir de um tal pressuposto. Todas as forças empregadas neste trabalho se direcionam, portanto, a um único fim: mostrar que a Crítica não pressupõe aquilo que conclui. Se, para isto, de fato, conseguiu-se conduzir a Crítica a um estado inicial de silêncio para que o discurso da Metafísica aparecesse por si mesmo, quanto a isto o leitor deste trabalho (ou o leitor de Kant, em geral) poderia legitimamente objetar. Contudo, se o trajeto levado a curso pela totalidade das argumentações acima desenvolvidas diferir de uma mera hemorragia de palavras, espera-se que o leitor proíba a si mesmo de responder à pergunta “exerceriam as intuições sensíveis o papel de juiz supremo na dissolução das ilusões transcendentais?” com um “sim” que imediatamente acionaria uma série de inferências que concluiriam, em última instância, por aquilo que a Crítica, precisamente, foi erigida para evitar: a conclusão por aquilo que é, em verdade, pressuposto – o que significaria não somente a circularidade, mas a morte da Crítica.

¹²² “(...) parece quase ridículo que cada ciência progrida sem cessar, enquanto esta [a metafísica], que pretende ser a própria sabedoria, cujo oráculo cada homem consulta, continue girando num mesmo círculo, sem dar um passo adiante” (Kant, 1783/1984, p.7).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Obras de Kant

KANT, I. (1790). *Crítica da faculdade do juízo*. Tradução de Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense, 1993.

_____. (1788). *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Afonso Bertagnoli. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. (1781). *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Moonsburger. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. (1763). *Ensaio para introduzir a noção de grandezas negativas em filosofia*. Tradução de Vinicius de Figueiredo e Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

_____. (1784). *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Tradução de Rodrigo Naves e Ricardo Terra. São Paulo: Editora brasiliense, 1986.

_____. (1800). *Lógica*. Tradução de Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1992.

_____. (1791). *Os progressos da metafísica*. Tradução de Artur Morão. São Paulo: Martins Fontes.

_____. (1783). *Prolegômenos*. Tradução de Tânia Bernkopf. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

_____. (1766). *Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica*. Tradução de Joãozinho Beckenkamp. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

- Demais obras

ALLISON, H. *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*. Tradução de Dulce Castro. Barcelona: Editorial Anthropos, 1992.

- ALTMANN, S. Predicação, verdade e existência em Kant. *Analytica*. v. 9, n. 2, p. 137-159, 2005.
- ANDERY, M. *Para compreender a ciência: uma perspectiva histórica*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1988.
- BERGSON, H. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris: PUF, 1889.
- BORGES, J. *Cinco visões pessoais*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1978.
- CAIMI, M. “Pensamentos sem conteúdos são vazios”. *Analytica*. v. 6, n. 1, p. 177-194, 2001/2002.
- CARL, W. A natureza do si-mesmo: Hume ou Kant? *Analytica*. v. 6, n. 1, p. 133-154, 2001/2002.
- DALBOSCO, C. *O Idealismo Transcendental de Kant*. Passo Fundo: Editora Universitária, 1997.
- DELEUZE, G. *A Filosofia Crítica de Kant*. Tradução de Germiniano Franco. São Paulo: Martins Fontes, 1963.
- DESCARTES, R. (1637) *O discurso do método*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- FICTHE, Johann. (1794) *Doutrina da Ciência*. Tradução de Rubens Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- FREUD, S. (1893). Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranóia (dementia paranoides). In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Tradução de José Octavio Abreu. Rio de Janeiro: Imago, 1980. v. XII.
- GIANNOTTI, J. *Kant e o espaço da história universal*. São Paulo: Editora brasiliense, 1986.
- HABERMAS, J. *Verdade e Justificação: ensaios filosóficos*. Tradução de Milton Mota. São Paulo: Loyola, 2004.

HEGEL, G. (1806) *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 1992.

HERRERO, J. A razão kantiana entre o logos socrático e a pragmática transcendental. *Síntese* – n.52, v.XVIII (35-57), 1991.

HÖFFE, O. *Immanuel Kant*. Tradução de Christian Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

IMAGUIRE, G. Necessitarismo e possibilismo em Leibniz. *Analytica*. v. 6, n. 2, p. 61-78, 2001/2002.

LANDIM, R. Juízos predicativos e juízos de existência. *Analytica*. v. 5, n. 1-2, p. 83-108, 2000.

LEBRUN, G. (1970). *Kant e o fim da Metafísica*. Tradução de Carlos Alberto de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

LEIBNIZ, G. (1714). *Monadologia*. Tradução de Marilena Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

LOPARIC, Z. *A Semântica Transcendental de Kant*. Campinas: Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência – UNICAMP, 2002.

MENARD, M. *A loucura na Razão Pura: Kant, leitor de Swedenborg*. Tradução de Heloísa Rocha. São Paulo: Editora 34, 1996.

MORATO, D. O tempo e seus momentos interiores. *Analytica*. v. 9, n. 2, p. 63-86, 2005.

NIETZSCHE, F. *Fragmentos póstumos*. XI, 40. 22 e seq. Tradução de Oswaldo Giacóia Jr. Coleção textos completos. Campinas: UNICAMP, 2002.

40(23); p.639, 1885.

OLIVEIRA, M. *Para além da fragmentação: pressupostos e objeções da racionalidade dialética contemporânea*. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. *Filosofia Transcendental e Religião: ensaio sobre a Filosofia da Religião em Karl Rahner*. São Paulo: Loyola, 1984.

_____. *A Filosofia na crise da Modernidade*. São Paulo: Loyola, 1989.

- PASCAL, G. *O Pensamento de Kant*. Tradução de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 1990.
- PEREIRA, R. Referência e Juízo em Kant. *Analytica*. v. 6, n. 2, p. 79-117, 2001/2002.
- PIAGET, J. *Psicologia da Inteligência*. Tradução de N. C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.
- POLITZER, G. (1929). *Crítica dos Fundamentos da Psicologia*. Tradução de Marcos Marcionilo e Yvone Maria da Silva. Piracicaba: Editora UNIMEP, 1998.
- PRADO, B. Georges Politzer: sessenta anos da Crítica dos fundamentos da Psicologia. *Filosofia da Psicanálise*. São Paulo: Editora brasiliense, 1990.
- RAJCHMAN, J. *Foucault: a liberdade da filosofia*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.
- SANTOS, L. *A Essência da Proposição e a Essência do Mundo*. São Paulo: EDUSP, 2001.
- STRAWSON, P. (1966). *The bounds of sense: an essay on Kant's Critique of Pure Reason*. London: Routledge, 1995.
- TERRA, R. *Passagens: estudos sobre a filosofia de Kant*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2003.
- TORRES, J. Cognição intuitiva e pensamentos de re. *Analytica*. v. 4, n. 2, p. 33-63, 1999.
- VIDAL, F. “A mais útil de todas as ciências”. Configurações da psicologia desde o Renascimento tardio até o fim do Iluminismo. *História da Psicologia: rumos e percursos*. Rio de Janeiro: Nau, 2005.
- WITTGENSTEIN, L. (1921). *Tractatus Logico-philosophicus*. Tradução de Luiz Henrique Santos. São Paulo: EDUSP, 2001.
- _____. (1953). *Investigações Filosóficas*. Tradução de José Carlos Bruni. São Paulo: Nova Cultural, 1989.