



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

LUCAS RIBEIRO VOLLET

**Kant e o empirismo conjectural: uma discussão da
Crítica da Razão Pura à luz da retomada histórica
do problema do empirismo**

TESE DE DOUTORADO

Florianópolis
2016

LUCAS RIBEIRO VOLLET

**Kant e o empirismo conjectural: uma discussão da
Crítica da Razão Pura à luz da retomada histórica
do problema do empirismo**

Tese de Doutorado apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Santa Catarina, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Professor Doutor Werner Ludwig Euler
Coorientador externo: Professor Doutor Paul Guyer

Florianópolis
2016

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Vollet, Lucas

Kant e o empirismo conjectural : uma discussão da Crítica da Razão Pura à luz da retomada histórica do problema do empirismo / Lucas Vollet ; orientador, Dr. Werner Ludwig Euler ; coorientador, Dr. Paul Guyer. - Florianópolis, SC, 2016.

284 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Inclui referências

1. Filosofia. 2. Epistemologia. 3. Empirismo. 4. Heurística. 5. Idealismo Transcendental. I. Ludwig Euler, Dr. Werner . II. Guyer, Dr. Paul. III. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. IV. Título.

Lucas Ribeiro Vollet

**“KANT E O EMPIRISMO CONJECTURAL: UMA
DISCUSSÃO DA CRÍTICA DA RAZÃO PURA À LUZ DA
RETOMADA HISTÓRICA DO PROBLEMA DO
EMPIRISMO”**

Esta tese foi julgada adequada para obtenção do título de
“Doutor em Filosofia”, e aprovada em sua forma final pelo
programa de pós-graduação em Filosofia

Florianópolis, 18 de março de 2016

Prof. Alexandre Meyer Luz, Dr. Coordenador do curso

Banca Examinadora:

Prof. Werner Ludwig Euler, Dr. Orientador, Universidade
Federal de Santa Catarina

Prof. Maria de Lourdes Alves Borges, Doutora, Universidade
Federal de Santa Catarina

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

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

Prof. Joel Thiago Klein, Dr. Universidade Federal do Rio Grande
do Norte

Prof. José Cláudio Morelli Matos, Dr. Universidade do Estado de
Santa Catarina

Agradecimentos

Aproveito a oportunidade para agradecer os envolvidos no meu amadurecimento intelectual e responsáveis por monitorar e facilitar o meu trabalho. Agradeço especialmente ao professor Darlei Dall’Agnol, o professor Alberto Oscar Cupani e o professor Celso Braidá, por fazerem parte da fonte inspiradora dos meus estudos sobre Kant e Wittgenstein, e por contribuírem com leituras e comentários. Também reconheço a dívida ao professor Werner Ludwig Euler, pelas aulas e por ter me orientado durante a redação do trabalho. Não menos importantes foram as recomendações de Delamar Dutra e as críticas de Maria de Lourdes Borges. De maneira geral, essa tese tampouco poderia ter sido realizada sem a assistência de Alexandre Meyer a respeito dos aspectos formais, e o trabalho da equipe da secretaria do curso, especialmente Ângela Gasparini. O presente trabalho ganhou considerável substância e amadurecimento durante os nove meses no exterior com o programa da PSDE, portanto, enuncio também minhas dívidas com o professor Paul Guyer, que me recebeu e pacientemente ajudou a emancipar minha primeira versão da tese da condição de esboço, encontrando o seu lugar na arena de posições e oposições sobre Kant na literatura especializada. Por fim, agradeço à Capes pelo financiamento da pesquisa no Brasil e nos Estados Unidos.

Lucas Vollet

... a razão só entende aquilo que produz segundo seus próprios planos; que ela tem que tomar a dianteira com princípios, que determinam os seus juízos segundo leis constantes e deve forçar a natureza a responder às suas interrogações em vez de se deixar guiar por esta.

(Immanuel Kant, Crítica da Razão Pura)

A crítica racional, e mesmo a crítica propriamente dita, quase nunca é tão fácil! Uma pessoa que está envolvida na tentativa de encontrar um contra-exemplo a uma generalização, está tentando encontrar uma crítica a essa generalização. Ele ainda não está a criticando.

(D. C. Stove, The Rationality of Induction)

Novas experiências não podem contradizer as anteriores, quando muito podem alterar toda nossa visão das coisas.

(Ludwig Wittgenstein, Da Certeza)

Resumo

A presente tese oferece uma interpretação da *Crítica da Razão Pura* que a situa na retomada histórica do problema do empirismo. Apresentamos os argumentos da Analítica Transcendental em sua contribuição para discutir os problemas relacionados à experiência e sua influência como fonte de conhecimento objetivo. Almejamos mostrar que o conjunto da tese de Kant rejeita três caracterizações problemáticas do empirismo. 1. A tese de que experiência é protocolada por uma propriedade metafísica/psicológica (“ser clara e distinta”, “ser doada pelos sentidos”, etc) 2. A tese de que a experiência instrui ou ensina sobre um objeto graças a uma propriedade pictórica que qualificaria uma semelhança ou fidelidade com o objeto representado, 3. A tese de que a experiência não tem valor para influenciar conclusões racionais sobre matérias de fato. Diversas estratégias teóricas e retóricas são empregadas para solucionar esses problemas, mas é a tese da Dedução Transcendental que atinge o objetivo da maneira mais elegante, embora enigmática à primeira vista: o que dá o caráter de experiência objetiva à representação é a *unidade sintética da apercepção das representações*, isto é, a coordenação das intuições e conceitos em um juízo. Parafraseando para a nossa leitura: o que caracteriza a experiência objetiva é a sua integração em um horizonte conjectural onde esta experiência pode ser racionalmente criticada, avaliada e teorizada. Chamamos essa tese de um empirismo conjectural. Esse, por sua vez, implica a adoção de um tipo moderado de realismo. O realismo moderado será avaliado pelos seu parentesco com as cenas intelectuais de oposição ao empirismo clássico e positivista (discutimos as duas principais fases de Wittgenstein), e pelos traços familiares aos recentes defensores da racionalidade da indução e críticos do ceticismo (D.C. Stove).

Palavras-chave: epistemologia, empirismo, heurística, conjectura, razão, Idealismo Transcendental, Realismo empírico.

Abstract

This thesis offers an interpretation that situates the Critique of Pure Reason in the historic reemergence of the problem of empiricism. The thesis presents the arguments and contributions of Transcendental Analytics in the discussion of problems relating to experience and its influence as a source of objective knowledge. We aim to show that the entirety of Kant's thesis rejects three problematic empiricist characterizations. These characterizations include: (1) the thesis that experience is authorized by a metaphysical or psychological property (for example, "to be clear and distinct," "to be witnessed by the senses," etc.); (2) the thesis that experience instructs or teaches us about an object due to a pictorial property that qualifies a similarity with or a fidelity to the represented object; (3) the thesis that experience is unable to influence rational conclusions about matters of fact. Several theoretical and rhetorical strategies are employed to solve these problems, but it is the thesis of Transcendental Deduction that reaches the goal in the most elegant way, although enigmatic at first sight. The synthetic unity of apperception of the representations, namely the coordination of intuitions and concepts in a judgment, is what gives character of objective experience to representation. In other words, what characterizes the objective experience is its integration with a conjectural horizon, through which this experience can be rationally criticized, evaluated, and theorized upon. We call this thesis of Transcendental Analytics a conjectural empiricism. This, in turn, implies the adoption of a moderated form of realism. This moderated realism will be evaluated by its similarities with intellectual scenes that are in opposition with classic empiricism and positivism, with the recent defenders of the rationality of induction, and with critics of ceticism (Wittgenstein, D.C Stove).

Keywords: epistemology, empiricism, heuristics, Transcendental Idealism, Empirical Realism.

Sumário

1	Introdução	19
1.1	O problema geral e o contexto de discussão desta tese	19
1.2	O que é o empirismo conjectural: descrição dos objetivos e dificuldades a que nossa tese deve responder . . .	23
1.3	Os problemas do empirismo solucionados pelo empirismo conjectural	28
1.4	Sumário do trajeto dos capítulos	32
1.5	Nosso alinhamento com a tradição recente de comentários	39
1.6	Os modos como essa seleção de leitura acrescenta conteúdo à tradição de exegese de Kant	41
2	Descartes e a experiência como fonte de angústia filosófica	47
2.1	Primeira caracterização do enigma cartesiano: sobre as raízes da concepção transcendental da representação	47
2.1.1	Antecipação da posição de Kant diante do problema cartesiano: dois tipos de ilusão	55
2.2	A continuação do racionalismo cartesiano através Leibniz	59
2.2.1	As sequelas da monadologia para a filosofia crítica de Kant e o caráter dialético do racionalismo	71
2.3	O lado empirista do cartesianismo	80
2.4	A contribuição de Berkeley	88
2.5	David Hume e o princípio da indiferença da experiência	96
2.6	As raízes do ceticismo moderno: como Descartes transformou a ignorância empírica simples em um problema filosófico sobre o mundo exterior	100
3	O argumento da Analítica Transcendental: a tese da unidade objetiva da experiência	111
3.1	Argumentos transcendentais	111

3.2	A Dedução Transcendental no contexto de uma resposta ao leitor cético	118
3.3	Como a Dedução Transcendental responde ao desafio de Hume sobre a experiência de Adão no Paraíso . .	123
3.4	O cerne da Dedução Transcendental: Kant como um filósofo sobre a natureza conjectural do conhecimento	127
3.5	Uma leitura da seção 19 da Dedução Transcendental com a contribuição de Wittgenstein das Investigações Filosóficas	140
4	A Refutação do Idealismo	157
4.1	Preliminares	157
4.2	A diferença entre uma sequência arbitrária e uma sequência fundada em eventos objetivos	162
4.3	A apresentação do idealismo problemático: da crítica ao quarto paralogismo à Refutação do Idealismo . . .	169
4.4	A Refutação do Idealismo: o espaço como limitação objetiva do tempo	174
5	A resposta kantiana ao problema do empirismo: a teoria da representação de Kant	179
5.1	A infra-estrutura da teoria da representação kantiana: a forma e a matéria	179
5.1.1	A matéria das representações conceituais: a diferença da lógica como cânon e como organon	186
5.2	Os paradoxos de uma teoria da representação pictórica	195
5.3	A Lógica Transcendental e o tempo como chave para a teoria da representação kantiana	199
5.4	A diferença entre exame e reflexão: o modus operandi do erro anfibológico	207
5.5	Os traços gerais da teoria da representação a que Kant se opõe: revisitando o modelo pictórico do espelhamento da natureza	215

5.6	A faculdade do juízo e o cânon para a Investigação empírica	223
5.7	Sensações e Conceito em isolado não julgam	230
6	Uma discussão sobre os elementos moderados do realismo empírico	241
6.1	A resposta de DC. Stove ao ceticismo Hume	241
6.2	Os dilemas de um realismo moderado e meramente empírico: uma discussão com Ameriks, Allison, Paul Guyer e Paul Abela	248
6.3	Uma chance de resposta à filosofia: a falta de engajamento filosófico, ou falta de radicalidade, do realismo empírico	259
7	Conclusão	263
	Referências	279

1 Introdução

1.1 O problema geral e o contexto de discussão desta tese

Como sugerido no título da presente dissertação, nossa discussão se situa na retomada histórica do problema do empirismo. Por *problema do empirismo* entendemos o conjunto de indagações filosóficas que tematizam a experiência como o evento decisivo na fundamentação da objetividade do conhecimento. Por *problema histórico do empirismo* nos referimos à importância dessa tematização para dar uma alternativa ao modo teórico, especulativo ou puramente doutrinal de qualificar ou fundamentar o conhecimento. A oposição à metafísica se tornou a legenda do problema histórico do empirismo. A força dessa legenda se encontra tanto nos adversários do escolasticismo medieval, quanto nos positivistas e empiristas lógicos mais modernos. De um modo mais geral e livre, podemos dizer que o problema histórico do empirismo está coordenado a uma atitude de respeito metodológico aos modos de fazer ciência inaugurados por Galileu, Copérnico e o cavalheiro Newton. Nesse aspecto, é a discussão dedicada a entender os fundamentos filosóficos de técnicas para fundamentar o conhecimento chamadas de empíricas: a observação sensorial, as técnicas de laboratório e a generalização indutiva.

É importante notar, contudo, que as posições filosóficas situadas na emergência histórica do problema do empirismo não são homogêneas. Elas se integram sob a inspiração mais geral de rejeição da metafísica, mas permanecem discordando fundamentalmente entre si na própria definição de experiência. Há entre os empiristas os que usam o conceito de ‘observação sensorial’ para retratar o evento experimental, mas há os que preferem o conceito de ‘intuição’, lhe dando um sentido mais amplo de qualquer conhecimento não demonstrativo e nem inferencial, quer seja ou não observacional. Assim, o racionalista - apesar de crítico do empirismo observacional - acredita que temos acesso direto e não inferencial a

ideias não observacionais e inatas, como a ideia de razão suficiente. Não é incorreto dizer, portanto, que o racionalista discute também o problema da experiência, e apenas tem uma opinião diferente sobre os tipos de experiência acessíveis. Ainda não é raro encontrar no uso do termo 'experiência' o sentido de um evento que engloba qualquer ocorrência em um teatro mental, inclusive especulações, inferências, sentimentos construídos pela memória, a imaginação, etc. Essas discordâncias se refletem em pontos de vista distintos no que respeita à questão que todas querem resolver: qual a natureza do evento que fundamenta ou dá segurança à conexão entre nossas representações e o objeto representado? Se quisermos dar um sentido técnico mais preciso à questão, portanto, é preciso dizer que ele define as possibilidades de resposta à questão da representação. É a natureza do evento de correlação objetiva que está aqui em questão.

Para abordar o problema da correlação, paralelamente a essas definições perfunctórias temos de introduzir ainda esta: intencionalidade. Na obra *Psicologia do Ponto de Vista Empírico* (1874) Franz Brentano (1838-1917) introduz o conceito de intencionalidade para caracterizar o fenômeno *a priori* das ocorrências psicológicas: “todo fenômeno mental é caracterizado por aquilo que os escolásticos da Idade Média chamaram de inexistência (intentional inexistence) intencional (ou mental) de um objeto, e o que nós podemos chamar, embora não sem ambiguidade, de referência a um conteúdo, ou direção a um objeto. [...]” (BRENTANO, in: (??, p. 437). A introdução do termo tem como propósito implícito postular uma característica que confere realidade ao ato de representar, isto é, lhe dá um objeto – explicando com ela o fundamento ontológico e metodológico da psicologia, assim como a sua autonomia como ciência. Mas assim como o termo ‘experiência’ pode ser definido psicologicamente, linguisticamente ou através de uma teoria pura sobre intuições ou ideias inatas, também o termo ‘intencionalidade’ pode ser definido destas maneiras (não é incorreto dizer que a intencionalidade é uma propriedade psicológica ou, em oposição dizê-la uma propriedade eidética/essencial, por exemplo). A discussão sobre a natureza da experiência é permutável com a discussão sobre a natureza

do evento de correlação com um objeto e, nesse sentido, é permutável com a discussão sobre a intencionalidade. A questão da experiência é, portanto, parte de uma discussão mais ampla que envolve a presença do objeto visado ou correlacionado no outro polo da relação.

Quando pensamos nessa característica da discussão, a saber, a presença do *objeto*, podemos começar a avaliar mais detalhadamente a peculiaridade da posição de Kant. Para este, é possível ter uma experiência apenas como o resultado de um fenômeno representativo onde há uma administração estrutural dos conceitos (a parte especulativa) e da sensibilidade (a parte intuitiva), que não alcançam sozinhos nenhum objeto, com a consequência de que a ênfase da fundamentação experimental recai nas condições de administração formais das fontes de representação contidas no sujeito, e não no objeto representado. A experiência não é fundada no objeto em si, mas o objeto é fundado nas condições da experiência, isto é, o objeto de um conhecimento depende de como a subjetividade estreita regionalmente o seu foco temático através de categorias estruturais que traduzem funções de unidade. Ora, como em Kant “experiência” é o nome para um evento de fundação correlacional não psicológico ou puramente intelectual (construída através de ideias da razão pura) – e como a identificação entre objeto e representação não é feita por uma região empírica e nem uma região ideal – então, o outro polo da relação de correspondência, a saber, a realidade, não é materialmente identificável. A realidade permanece apenas sugerida por uma garantia transcendental. Não é possível mapear semelhanças materiais entre a representação e o objeto, nem semelhanças filtradas das intuições empíricas, e nem semelhanças filtradas de um mundo de ideias. O realismo epistemológico baseado na ideia de que a experiência garante a isomorfia estrutural entre os dois pólos da relação de correspondência é descartado.

No entanto, Kant admite que o conhecimento é uma representação objetiva (A 320 / B 377). Em troca é ofertada a visão de um horizonte de possibilidades objetivas encontradas no curso de uma investigação empírica efetuada de acordo com certas formas paradigmáticas de síntese, unificação do múltiplo, ou princípios para a faculdade de julgar (onde os

esquemas da imaginação transcendental têm um papel notório). Esses primeiros elementos da teoria do conhecimento de Kant nos convidam a pensar no caráter peculiar do empirismo que reside em sua doutrina, pois nessa teoria o objeto não é algo visado por um *ato intencional* e a própria ideia de correlação objetiva ou isomorfia são criticadas e filosoficamente rejeitadas. A ideia mesma de que a correlação entre conceitos e intuições é feita esquematicamente, em uma espécie de curso provisório de mapeamento, deixa claro que Kant não pensava no “objeto” como algo de exterior que justificaria de maneira contingente e acidental que conhecimentos são válidos. Esse aspecto copernicano, crítico e idealista de sua abordagem do problema é o que será abordado nesse trabalho como o aspecto conjectural ou heurístico de seu empirismo.

Argumentaremos que o empirismo conjectural suplementa um realismo enfraquecido. A refutação do (modus operandi do) empirismo clássico realizada pela tese crítica também é importante para explicar a natureza da relação entre o novo empirismo de Kant e o realismo. Os dois temas estão interligados. O tipo de reforma sugerido pelo autor para o empirismo contribui para afirmar uma visão realista sobre o mundo da experiência. O projeto dessas duas discussões, na dissertação aqui apresentada, é ajudar a compreender a identificação e as ramificações do problema abordado por Kant na doutrina dos elementos da *Crítica da Razão Pura*. Sua contribuição para o universo escolar que gravita sobre o autor é defender o caráter específico do realismo kantiano e explicar os modos como o seu idealismo o suplementa. Essa tese acredita que a posição geral do autor não é uma simples combinação de teses racionalistas e empiristas, mas sim uma teoria onde o controle crítico das ambições racionalistas envolve uma forma de empirismo estruturada por formas de juízo. Não se trata, portanto, de um racionalismo experimental (ou empirismo racional), ou uma forma de estabelecer técnicas e fórmulas para a pesquisa indutiva, como seria em Bacon¹. A contribuição original aqui apresentada é apresentar esse empirismo estrutural como uma

¹ Ver o *Novum Organum*: “muito se deve esperar da aliança estreita e sólida (ainda não levada a cabo) entre essas duas faculdades, a experimental e a racional”(??, p. 63)

forma de determinar a demarcação do conhecimento somente no interior de uma investigação controlada. Em uma palavra, é um empirismo conjectural, e não um empirismo racional².

1.2 O que é o empirismo conjectural: descrição dos objetivos e dificuldades a que nossa tese deve resposta

Afirmamos que a tese de Kant sobre o alcance e o limite do conhecimento é um empirismo conjectural. É um empirismo, pois envolve a necessidade da experiência como elemento decisivo do conhecimento. É conjectural, pois envolve a necessidade de um horizonte investigativo, heurístico, ou hipotético, como a estrutura amortecedora que interpreta essa experiência. Em oposição a um método puramente analítico ou puramente sintético *a posteriori*, defendemos que Kant postula uma lógica transcendental para aplicar juízos a sínteses puras (ou esquemas transcendentais) como uma espécie de estratégia conjectural para resolução de problemas, ou uma heurística³. Nessa subseção introdutória discutiremos as perguntas suscitadas com estas duas afirmações e as dificuldades enfrentadas por uma tese que as toma por modelos de interpretação da *Crítica da Razão Pura*.

O aspecto conjectural do empirismo kantiano tem origem na teoria do juízo e assume sua forma mais madura na retórica da Dedução

² A rigor, o resultado *a priori* e determinista existe, mas ele não provém, como em Leibniz, de princípios racionais (razão suficiente, identidade dos indiscerníveis), mas da simples imagem de que a experiência não poderia ocorrer de maneira gratuita, como uma simples sucessão de estados psicológicos desconectados e indiferentes.

³ O termo heurística é usado aqui como ciência de métodos ou estratégias para solucionar problemas. Etimologicamente, a expressão se refere simplesmente a um método de procura ou busca. Está também associado ao termo o sentido de “problematização”. Esse sentido é conveniente ao modo como emprestamos o termo aqui. No capítulo 3.5 introduziremos uma interpretação da seção 19 da Dedução Transcendental segundo a qual Kant tenta dar à unidade da *apercepção*, representada através da cópula de um juízo, a tarefa de colocar um tema em discussão ou como problema. Assim, ao dizer “o corpo é pesado” não é a sensação específica do corpo ou o conceito de corpo que está em tema, mas sim o problema sobre se o corpo é pesado. O acréscimo da *apercepção* marca a subsunção da representação em uma forma particular de problematização, influenciando o horizonte de possibilidades de resposta. Nesse sentido, o objeto possível de uma investigação empírica só existe no interior de uma estratégia heurística.

Transcendental das Categorias (cap. 3). Considerada pelos traços argumentativos, essa parte do tratado de Kant é uma estratégia de oposição ao empirismo clássico e o ceticismo dele decorrente: resumidamente, sua retórica traça o desafio de que é impossível ter cognição de dados sensórios sem pressupor uma estrutura *a priori* mínima de interpretação da experiência. Avaliado, por outro lado, pelo tipo de tese com que Kant se compromete durante essa retórica, temos três elementos, não necessariamente apresentados nessa ordem: 1. Só há conhecimento submetido ao eu penso 2. Só há conhecimento sob as condições de uma síntese pura (a unidade da apercepção) 3. Só há conhecimento dentro das formas do juízo. Defendemos que o autor transita por essas três teses como estratégias complementares de explicar a mesma característica de “unificação do múltiplo” em uma representação. E essa característica, assim pensamos, é exatamente o elemento detonador do aspecto investigativo, heurístico ou conjectural de qualquer conhecimento.

Exposta dessa maneira, fica explícito o tipo de objetivo com que essa tese se compromete. Precisamos apresentar o caso de que a retórica argumentativa da Dedução Transcendental das Categorias pressupõe certa crença sobre a natureza do conhecimento, e essa crença é a de que o conhecimento é o produto de uma investigação empírica. Esse compromisso engloba também uma dificuldade. Temos que responder por que a ideia de conjectura ou investigação define ou esclarece a ideia de “unificação do múltiplo”, e por que um empirismo conjectural é a consequência das teses 1, 2 e 3 acima esboçadas.

Nesta tarefa, o texto não nos deixa completamente desamparados: na seção 26 da Dedução Transcendental, Kant fala de prescrever a lei à natureza (B 160). Essa afirmação é um eco mais maduro da afirmação situada no parágrafo XIII da Introdução B, onde o filósofo esboça a ideia de que só é possível conhecer *a priori* o que a razão produz segundo seus próprios planos. Esses trechos sugerem um apoio textual explícito à ideia de que unificar o múltiplo, estruturar o conhecimento através de categorias, submeter as representações a um eu penso, e representar o conhecimento segundo a unidade sintética da apercepção, são todos os aspectos de uma atividade conjectural onde o sujeito

prescreve as leis à natureza, ou a força a responder aos seus próprios inquéritos. Em outros trechos pontuais da *Dialética Transcendental* e na *Doutrina do Método* podemos aliviar o peso da nossa dificuldade, por exemplo, com a sugestão de que as ideias puras devem ser usadas com um propósito heurístico, mostrando que a atitude geral de Kant com relação ao conhecimento segue um espírito investigativo, estratégico, como uma espécie de aventura conjectural do juízo. A sequência textual mais agressivamente comprometida com um aspecto conjectural do conhecimento é o trecho do apêndice à *Dialética Transcendental* (do uso regulativo das ideias puras) onde é discutido primeiro uma espécie de esquema da razão (em oposição ao esquematismo do entendimento) e depois é abordado o interesse da razão na perfeição do conhecimento. Segundo Kant:

No entanto, embora não se possa encontrar na intuição nenhum esquema para a unidade sistemática completa de todos os conceitos do entendimento, pode e deve encontrar-se um análogo desse esquema, que é a ideia do máximo da divisão e ligação do conhecimento num único princípio. (...). Portanto, a ideia da razão é o análogo de um esquema da sensibilidade, mas com essa diferença: a aplicação dos conceitos do entendimento ao esquema da razão não é um conhecimento do próprio objeto (como a aplicação das categorias aos seus esquemas sensíveis) mas tão-só uma regra ou princípio da unidade sistemática de todo o uso do entendimento. (A 665 / B 693)

Dou o nome de máximas da razão a todos os princípios subjetivos, que não derivam da natureza do objeto, mas do interesse da razão por certa perfeição possível desse objeto. Há, pois, máximas da razão especulativa, que assentam unicamente no interesse especulativo desta razão, embora possa parecer que são princípios objetivos (A 694/ B 666)

Na próxima seção, em uma trecho ainda mais claro, o filósofo

afirma uma Dedução Transcendental para as próprias ideias da razão, embora o seu uso seja regulativo e heurístico para orientar uma curiosidade na investigação da natureza:

Deste modo, a ideia é, em verdade, somente um conceito heurístico e não um conceito ostensivo e indica, não como é constituído um objeto, mas como, sob sua orientação, devemos procurar a constituição e ligação dos objetos da experiência em geral. (A 671 / B 699)

Mas nossa defesa não se concentra apenas nesses aspectos textuais e os apresentamos nessa introdução apenas para convidar o leitor ao nosso caso com as evidências mais óbvias e apelativas. Queremos conectar o empirismo conjectural com trechos onde ele está menos obviamente presente. Na verdade, pretendemos conectá-lo com o corpo global da *Crítica da Razão Pura*. O aspecto conjectural do conhecimento também se coordena à doutrina fundamental na descrição do projeto crítico kantiano: o idealismo transcendental. A rigor, essa conexão não é óbvia. Mas, embora ainda não seja o momento de defender todas as particularidades dessa tese, podemos explicar tal simbiose de teorias em um formato de preâmbulo. O idealismo transcendental, em sua forma teórica crua, é a defesa de que coisas em si mesmas são incognoscíveis. Podemos entender a incognoscibilidade como um atestado de impossibilidade para qualquer tentativa de conhecer a realidade em termos que ultrapassem a esfera empírica. Essa é a tese exposta de maneira direta e objetiva. Uma vez entendida em uma nuance mais sutil, a tese da incognoscibilidade tem um caráter cético. Para não nos confundirmos com as caracterizações técnicas desse termo no estágio introdutório do trabalho, sugerimos definir ceticismo aqui de maneira trivial como qualquer estratégia de dúvida. Assim, por exemplo, podemos ser céticos a respeito de uma teoria, mas não de outra, podemos ser céticos a respeito do conjunto da realidade ou apenas sobre um aspecto dela, etc. Ora, o idealismo transcendental tolera apenas a dúvida direcionada à realidade transcendental ou a coisas em si mesmas. Portanto, ele é um ceticismo meramente transcendental. Mas como explicar a natureza

desse ceticismo? Quais suas características positivas presentes naquele que duvida, ou naquele que é cético de maneira transcendental? É nesse ponto que a ideia de uma atitude conjectural – tal como a definiremos abaixo – nos ajuda a entender certas características intrínsecas do idealismo transcendental.

Se, através de um postulado ou definição suplementar, introduzirmos a ideia de conjectura como um conjunto de hipóteses ou problemas que orientam uma investigação/heurística para solucionar um problema, podemos dizer que uma posição conjectural é um procedimento metodológico baseado em um ceticismo meramente contextual ou regional. Com isso significamos que ele direciona a dúvida a uma mera região de investigação empírica. E é nesse ponto que essa posição converge com o idealismo transcendental. O elemento inquisito do empirismo expressa uma forma de ceticismo tolerável apenas enquanto dá ignição a uma curiosidade empírica, uma entrada em um universo regional de possibilidades objetivas. De certa forma, o ceticismo sobre a realidade transcendental implica uma atitude investigativa. O cético sobre a realidade transcendental é, *mutatis mutandis*, um crédulo na realidade empírica. Ele tolera a dúvida apenas como inspiração para uma investigação. A rejeição da autoridade de ideias suprassensíveis dá espaço a um contexto amistoso à curiosidade, ou a um entusiasmo investigativo. O direito a questionar ideias suprassensíveis se converte diretamente em uma posição de liberdade investigativa na esfera empírica. Mais que isso, esse tipo de empirismo reestabelece a crença em um espaço de inter-relações fenomênicas *a priori* necessárias e apodíticas, uma vez que o *a priori* aqui se refere meramente às leis prescritas à natureza, ou à forma como as interrogações investigativas forçam a natureza a se exibir de maneira repetitiva, uniforme, homogênea, isto é, segundo leis gerais. O empirismo investigativo se integra ao idealismo transcendental porque é uma tese que revoga o poder e autoridade filosófica de questionar e duvidar da experiência de maneira transcendental, autorizando, em contrapartida, apenas o questionamento investigativo e conjectural da experiência. Ele enfatiza ou recorta o fato de que Kant restitui à experiência sua contribuição ou influência às verdades necessárias da

ciência empírica, e destitui a ontologia de seu primado à descrição da realidade. Assim, ele tem por consequência que o círculo de experiência de cada paradigma científico se torna fechado em suas próprias condições formais ou cerrado em um horizonte conjectural de possibilidades objetivas.

Há evidências para o empirismo conjectural de Kant também em outros trechos de sua doutrina, a saber, na crítica às anfibologias, na Refutação do Idealismo (cap. 4), na infra-estrutura de sua teoria sobre a *forma* e a *matéria* das representações (cap. 5.1), na Lógica Transcendental e no Esquematismo Transcendental (5.3), na sua crítica às anfibologias dos conceitos de reflexão (5.4), sua crítica da interpretação da lógica formal como mero *organon* e na sua defesa da faculdade do juízo como um *cânion* do conhecimento empírico (5.1.1 e 5.6). Em cada um desses capítulos daremos um passo para resolver os problemas do empirismo clássico, o ceticismo de Hume, e avançar na compreensão da posição kantiana.

1.3 Os problemas do empirismo solucionados pelo empirismo conjectural

Apesar de reivindicarmos um caso, e não obstante acreditarmos que podemos classificar Kant, a partir de alguns de seus trechos textuais e do contexto global de seu trabalho, como um defensor de uma posição epistemológica empirista e conjectural, ainda não mostramos quais as posições que o filósofo combate e quais são os problemas para os quais um empirismo conjectural apresentaria soluções. De maneira geral, o empirismo clássico, o racionalismo e toda a tradição cartesiana são alvos de Kant. Mas não nos contentamos em descrever a história da discussão de Kant com essa tradição. Queremos mostrar que a solução kantiana é mais ampla. Ela se aplica a um *modus operandi* do empirismo. Algo que pode ser encontrado fora do contexto cartesiano, e que de fato foi reaproveitado pelo empirismo e positivismo lógico mais recente. Usaremos a expressão “empirismo-pré-kantiano” (embora o seu caráter se encontre presente também em posições pós-kantianas) nesse espaço

introdutório como substituto para qualquer posição que compartilhe do *modus operandi* considerado. Este será delimitado por três problemas principais.

Trabalhamos com a suposição de que o primeiro problema do *modus operandi* do empirismo é uma forma de contaminação metafísica/psicológica do conceito de experiência. Usamos a expressão contaminação e às vezes colonização no curso da tese para se referir a essa qualificação do conceito de experiência. As duas expressões englobam o fato de que a experiência é controlada, autorizada, selecionada ou protocolada por uma propriedade extraída da metafísica (como a propriedade de ser isomórfica a como as coisas realmente são) ou da psicologia (como a propriedade de ser sensível ou inteligível para uma mente). A contaminação da experiência tem por consequência epistemológica este desconcertante efeito: ela oferece um critério de validação do conhecimento que transfere a responsabilidade da experiência para a metafísica ou para a psicologia. Assim, em vez de consultar a experiência para influenciar uma decisão ou validação teórica, se estaria, na verdade, consultando a metafísica ou a psicologia para validar um *tipo* de experiência (sensação, intuição, intuição intelectual, intuição de essências, etc) sobre outros.

O segundo elemento desse *modus operandi* é o caráter pictórico do empirismo pré-kantiano. Esse termo alcançou grande presença na discussão filosófica depois de usado por Wittgenstein, no *Tractatus*, como uma das características de sua filosofia da linguagem. Segundo o filósofo austríaco, existe uma isomorfia de estrutura entre a realidade e a linguagem que pode também ser chamada de propriedade afigurativa: “afiguramos os fatos” (TLP, 2.1)⁴. Aqui usamos essa expressão de maneira mais ampla, muitas vezes a trocando pela expressão teoria do espelhamento. Não existe uma única teoria pictórica. Esse é o

⁴ Como o filósofo austríaco se voltou contra sua própria teoria na segunda fase de sua obra, usaremos a referência ao segundo Wittgenstein para clarificar elementos homogêneos à visão de Kant no capítulo 3.5. Pretendemos mostrar que existe uma concordância de pontos de vista entre Kant e o segundo Wittgenstein no que concerne à concepção de seguir regras, o ataque à ideia de uma linguagem privada, e uma crítica à concepção pictórica..

guarda-chuva que abriga uma série de diferentes sugestões sobre como um objeto é correlacionado ao seu objeto. Podemos antecipar que, em conjunto, as posições pictóricas pressupõem que a experiência é um elemento da nossa vida mental destinado a representar as coisas (em si mesmas) através de uma relação de “semelhança”, “fidelidade”, “clareza”, etc. isto é, uma propriedade protocolar que legitima a relação entre a imagem e a coisa espelhada. As teorias pictóricas aumentam o escopo do problema narrado pela contaminação metafísica/psicológica da experiência. Pois naquele caso, falávamos apenas do problema sobre que propriedade ontológica/metafísica e psicológica qualificava ou protocolava a experiência. Agora, também sofremos a ameaça da semântica ou da teoria da tradução, pois um adepto de uma teoria pictórica pode procurar a qualificação protocolar que justifica uma experiência (por exemplo, a propriedade de ser “representante fiel de um objeto”) em um algoritmo de tradução, um *organon* técnico ou uma teoria sobre a sinonímia que traduz representações por objetos. Em vez de consultar a experiência, nesse caso, se estaria consultando um dicionário, ou um algoritmo, para estabelecer a confirmação ou refutação teórica. Abordaremos o engajamento de Kant, segundo nossa interpretação, com essa doutrina, nos capítulos 2.1, 3.5, 5.2, 5.4 e 5.5.

Por fim, o terceiro *modus operandi* do empirismo pré-kantiano é considerar a experiência como um elemento desintegrado de um corpo discursivo, isto é, como um dado atômico isolado que adquire valor de confirmação ou refutação teórica por si mesmo, independentemente. Esse último elemento está intimamente conectado aos anteriores. Porque para que o valor de confirmação ou refutação de uma experiência seja anexado a ela de maneira independente, é preciso que estejamos convencidos de que a experiência tenha uma “propriedade” metafísica, psicológica ou semântica que, anexada a ela, a torna uma condutora de verdade e validade. Essa posição é também o fundamento estrutural do ceticismo. É a partir da ideia de que não há nenhuma conexão *a priori* entre diferentes experiências que surge a ideia, explorada pelo empirismo clássico, de que a experiência é irrelevante ou indiferente para conclusões racionais sobre matérias de fato (ver cap. 2.5).

Semelhante uso da experiência como catalisadora de novas posições metafísicas é o que Kant rejeita ao invocar que não existe experiência senão dentro de um âmbito de investigação ou problematização particular. O diagnóstico crítico do empirismo feito pelo filósofo alemão conduz a um novo empirismo e a um realismo sem doutrinas metafísicas. A experiência, assim considerada, não estabelece um vínculo com a realidade por meio de um fato acidental psicológico ou qualquer tipo de harmonia postulada metafisicamente. A realidade objetiva de nossas representações é, em Kant, apenas uma consequência daquilo que ele chama na *Dedução Transcendental* de *unidade objetiva da apercepção*. Ao dizer que “o corpo é pesado” não é a sensação psicológica particular (a pressão do corpo sobre mim) que está em discussão, mas sim o peso do corpo. Ao dizer que a cópula representa a unidade da apercepção das representações dadas, Kant quer enfatizar que o acréscimo do “é” em uma representação marca a transição de um mero código arbitrário múltiplo/diverso (manifold) para o contexto de investigação empírica de um objeto possível. Por isso, como veremos na nossa leitura da importante seção dezenove da *Dedução Transcendental* (ver cap. 3.5), é a possibilidade de investigação que marca nosso horizonte de objetividade. Fora do horizonte de possibilidades de um objeto dado pela unidade sintética da apercepção, um dado mental não tem qualquer força confirmadora, refutadora ou qualquer influência para o conhecimento. Chamaremos muitas vezes o empirismo e o realismo kantiano de moderados, para oferecer uma contrapartida ao sentido metafísico ou transcendental do empirismo pré-kantiano. A experiência se torna um simples elemento no interior de uma investigação, e não um tijolo definitivo ou conclusivo das nossas especulações.

Em resumo, são três as maneiras de diagnosticar o problema da experiência, pelo ponto de vista da nossa leitura da *Crítica da Razão Pura*: a contaminação metafísica da experiência, a teoria pictórica da representação, e a doutrina da irrelevância, indiferença (ou gratuidade) da experiência. E essas três formas paradigmáticas de empirismo são combatidas em conjunto pelo empirismo conjectural, que considera que a experiência:

- Adquire valor pela sua integração em um contexto problemático, e, portanto não pode ser qualificada apenas por uma propriedade metafísica ou psicológica.
- Estrutura sua conexão com um objeto através de um horizonte de inquérito ou um contexto interrogativo, que estabelece os limites de possibilidades de um objeto. Portanto, a experiência não é associada a um objeto (em si mesmo) através de uma propriedade de isomorfismo estrutural ou uma semelhança/fidelidade pictórica.
- Está conectada às outras experiências através de focos de investigação homogêneos. Isto é, a proposição “folha é verde” não envolve apenas o problema sobre se a folha é verde, mas envolve as questões que são mobilizadas em conjunto quando esse problema é colocado (orientando uma linha de investigação sobre as condições em que a folha deixaria de ser verde, etc). Assim, a experiência não é gratuita ou indiferente às outras experiências. A confirmação de uma proposição empírica através da experiência nunca é um fato isolado, mas sim algo que ocorre no interior de um *cânon* de regras.

1.4 Sumário do trajeto dos capítulos

Segue um resumo da estratégia de abordagem da dissertação, com uma sinopse do conteúdo de cada capítulo. Durante o capítulo dois, apresentaremos os modos como Leibniz, Locke, Berkeley e Hume estão cativados ao horizonte da problemática cartesiana. Todos veem na experiência uma fonte de inquietação filosófica. Descartes mergulha o mundo científico moderno em uma forma de inquietação metafísica de caráter novo, transferindo as grandes questões para uma pergunta sobre a natureza do evento de correlação entre mente e o mundo exterior. O que chamamos de problema histórico do empirismo, portanto, ou o problema do espelhamento, é inaugurado pelo filósofo Francês. É o que chamamos nesse trabalho de contaminação metafísica e ontológica do método, mediante uma contaminação metafísica da ideia de experiência. Esta

deixa de ser empregada para responder perguntas no interior de uma investigação, para se tornar uma fonte de inquietação sobre a segurança do nosso conhecimento. A questão sobre os limites da razão pura, ou do alcance e autoridade da razão no controle do conhecimento, é uma seqüela desta abordagem. Iremos avaliar as conseqüências do enigma cartesiano segundo suas diferentes interpretações na teoria das mônadas de Leibniz, e as mesmas conseqüências interpretadas por personalidades empiristas como Locke e mais cétricas em Hume e Berkeley.

O capítulo três investigará a Analítica Transcendental como uma tese sobre a natureza discursiva de todo entendimento, sendo o juízo o ato discursivo mais elementar. O resultado é que tanto os dados sensíveis como os exemplos de notas conceituais não são possíveis como experiência para nós a menos que sejam ligados em uma cadeia de condições empíricas determinada por leis, ou princípios para o juízo. O diagnóstico do dano é que fora do juízo nosso conhecimento seria um mero múltiplo, e fora do juízo o conhecimento não seria possível para seres como nós. A crítica de Kant ao modo como os lógicos concebem o juízo na seção 19 da *Dedução* contém o germe do pensamento de que não existe conhecimento sem que a sua parte conceitual seja condicionada por formas paradigmáticas de funções de unidade. Para o autor a cópula judicativa não expressa uma relação ontológica, psicológica ou semântica entre duas ideias, mas sim um lance para resolução de um problema. Essa parte da defesa também constitui o clímax do trabalho, onde apresentamos a coincidência entre o aspecto discursivo, ou a conformidade a regras, como um elemento conjectural do conhecimento. Encontraremos aqui tanto a resposta contra a contaminação metafísica da experiência, quanto contra a tese da indiferença da experiência e da teoria pictórica, na medida em que a *Dedução Transcendental* proíbe a possibilidade de qualquer experiência que ocorra independente de condições formais *a priori*, como se fossem átomos fenomenológicos indiferentes uns aos outros em uma relação de semelhança estrutural com o real.

No capítulo (3.5), estabelecemos um paralelo entre Kant e Wittgenstein. Sabe-se que (o que se convencionou chamar de) a primeira

fase intelectual do filósofo austríaco é assumidamente transcendental, na medida em que o filósofo proíbe a confusão entre o domínio do dizer e o do mostrar⁵. Mas é na sua segunda fase que residem os mais fecundos paralelos com Kant. Dito introdutoriamente, para Wittgenstein das *Investigações Filosóficas* a linguagem privada é um contrassenso que apenas pode surgir no contexto filosófico. Para ele, expressões como “não posso me representar o contrário” ou “esta dor é minha”, que supostamente contém verbos intencionais que versam sobre o conteúdo de nossas mentes, não constituem proposições que problematizam um tema empírico, que pudesse ser refutado ou exposto ao tribunal da experiência, justamente, pois são truísmos filosóficos, ou “frases gramaticais” (??, PI § 251, p. 99). O ceticismo nasceria dessas frases gramaticais: não são problemas genuínos, mas enigmas que adquirem valor apenas no contexto filosófico. Wittgenstein acredita que essas frases gramaticais encobrem o modo como as expressões são usadas no seu jogo de linguagem ou servem apenas para sugerir regras de uso para essas expressões. Assim, por exemplo, não há nada de enigmático, incorrigível ou misterioso na minha dor. A expressão “minha dor” faz sentido tanto para mim quanto para qualquer outro que jogue o mesmo jogo que eu, ou que possa responder às mesmas perguntas que eu. Qualquer que seja a concepção privada que alguém tem de sua própria linguagem, esta já tem de ter um grau de exposição a um inquérito, pois já pressupõe uma regra e um uso em um jogo de linguagem: “‘Apenas você pode saber se você tinha a intenção’. Poder-se-ia dizer isso a alguém, se lhe fosse elucidado o significado da palavra ‘intenção’. Isto significa então: nós a usamos assim” (PI § 247). Essa crítica do mentalismo é uma objeção decisiva contra a dicotomia cartesiana entre mente e corpo, e concorda com a visão de Kant de que o conhecimento só é possível em um horizonte de possibilidades determinado por regras da faculdade

⁵ A divisão entre dizer e mostrar, em Wittgenstein, expressa sua opinião sobre a diferença entre proposições dotadas de significado (no sentido de serem proposições atômicas ou compostas a partir de proposições atômicas) e o inefável, mas que, apesar de não serem proposições com sentido, podem dizer respeito a precondições transcendentais sobre a estrutura da representação e do mundo(??, TLP, 6.13). Essas precondições não podem ser ditas, no entanto, mas apenas mostradas.

do juízo.

Como argumentaremos, tal crítica reproduz o argumento transcendental da *Dedução Transcendental*, que por sua vez oferece uma doutrina sobre as condições mínimas da experiência caracterizada por proibir expressões da experiência que sejam independentes, ou que ocorram fora de nosso círculo formal de categorias e regras. As coincidências entre Kant e Wittgenstein exploradas nesta dissertação podem ser sumarizadas na crítica à ideia de uma propriedade intencional capaz de conectar representações com um objeto, que engloba também uma crítica à teoria pictórica, e a adesão a uma doutrina baseada no seguimento de regras. Não arriscamos, contudo, ir além disso. E o empirismo conjectural continua sendo uma tese que atribuímos somente a Kant.

Nossa leitura da *Refutação do Idealismo* (com grande auxílio da Segunda Analogia da Experiência) é feita no capítulo quatro. Nesta seção da obra de Kant os resultados já invocados na *Dedução* são renovados ou reempregados com uma mudança de finalidade. A nossa leitura interpreta o capítulo como pronunciando a impossibilidade de confirmar ou refutar juízos sobre ordens temporais se não tivéssemos a possibilidade de identificar as diferentes *regiões de verificação* de juízos que *alternam* ou *invertem* a ordem entre eventos. Em outras palavras, as condições de que depende uma ordem seriam indiferentes ou virtualmente idênticas às condições de que depende outra ordem, tornando impossível distinguir entre a ordem subjetiva e a objetiva dos fenômenos. Ora, como reduzir a ordem objetiva à ordem subjetiva seria negar mesmo um conceito mínimo de experiência como representação interna, Kant conclui a obrigatoriedade de admitir a existência de objetos fora de mim como condição da representação interna. O realismo empírico envolve, assim, um determinismo empírico que não é senão a tese modesta de que representar peixes antes que mamíferos na cadeia evolucionária tem um valor de verificação diferente da representação da ordem inversa. Essa tese se relaciona mais intimamente com uma resposta à doutrina da gratuidade da experiência. Para Kant a ordem dos eventos na consciência não é gratuita, mas condicionada pelas possibilidades da natureza para responder a nossos inquéritos, determinando um sistema empírico

conectado por leis.

O capítulo cinco é importante porque nele pela primeira vez abordaremos diretamente como Kant sugere uma resposta ao problema enunciado no início: como é possível a correlação entre a representação e o objeto? Essa pergunta reflete o problema do empirismo. Pois ela pergunta sobre que tipo de evento justifica, autoriza ou protocola a conexão entre a representação e o objeto. Já sabemos que a alternativa kantiana não é nem uma teoria pictórica, nem uma onde a experiência aparece como um milagre que estabelece a coincidência perfeita entre um mundo dos fatos e um mundo mental e nem uma teoria onde a experiência aparece como um elemento protocolar autorizado por uma teoria psicológica ou metafísica. Já sabemos também que na teoria de Kant não há um *objeto em si mesmo* em um dos lados da relação. É o sujeito que estrutura seu plano de inquérito e força a natureza a respondê-lo. Mas apesar de oferecermos nossa própria interpretação desta doutrina, ainda não apresentamos os meandros técnicos e o vocabulário apresentado pelo próprio Kant em sua teoria das sínteses puras, ou da aplicação de sínteses puras a conceitos. Agora iremos percorrer a divisão entre forma e matéria, a crítica às anfibologias, a lógica transcendental, alguns trechos do esquematismo, com o intuito de satisfazer esse requerimento. Isso ajudará também a amadurecer nossa compreensão da resposta de Kant ao empirismo pré-kantiano, e esclarecer a natureza de sua própria teoria sobre as sínteses puras como os elementos estruturais da conexão com um objeto possível.

Também esboçamos (5.7) a relação de Kant com o empirismo clássico e o empirismo moderno, mostrando que a sua posição anti-metafísica e anti-psicológica emparelha com a posição anti-sensualista ou fenomenalista do empirismo lógico – posição essa já explorada por Paul Abela. Este acredita que o poder contributivo do quadro teórico de Kant pode ser usado como fonte de oposição a filosofias mais recentes: “muito da atenção contemporânea direcionada contra visões empiristas na epistemologia (o trabalho de Mc Dowells e Davidson em particular) é prefigurado no ataque do próprio Kant contra a tradição herdada de seu tempo” (??, p.4). Segundo Abela a estrutura argumentativa crítica

pode ser usada para refutar o “myth of the given” (mito do dado) presente no empirismo moderno, ligado aos primeiros filósofos analíticos: “a abordagem kantiana resultante é discutida à luz do assalto do próprio Kant à inteligibilidade do idealismo empírico (Hume em particular) e ataques contemporâneos a certos aspectos da epistemologia empirista (o ‘mito do dado’ em particular)” (??, p. 17).

Nesse capítulo também concluímos que a linha condutora da filosofia teórica de Kant sugere que o filósofo sustentava uma visão sobre a lógica e a analiticidade subsidiária à noção de experiência possível e síntese. A leitura da *Analítica Transcendental* aqui adotada mostra que para Kant mesmo julgamentos necessários e analíticos dependem de uma esfera ou região de investigação particular, e que, portanto mesmo a necessidade lógica não tem um fundamento ontológico, semântico ou psicológico independente, se fundando, antes como qualquer necessidade empírica e sintética, na unidade sintética da apercepção das representações dadas. Essa argumentação será operada nos capítulos 5.1.1 e 5.6, onde investigamos o fundamento geral da crítica de Kant ao uso da lógica como *organon*, chegando à tese, compatível com o empirismo conjectural, de que mesmo as verdades necessárias da lógica estão expostas à revisão investigativa. Ou, em outras palavras, mesmo as verdades analíticas têm um fundamento sintético quando as consideramos pelo ponto de vista heurístico de um problema e uma estratégia de solução. Por exemplo, a proposição *verde é uma cor* é analítica apenas de acordo com um *organon*, isto é, apenas quando abordada de maneira técnica, conforme uma estrutura gramatical ou semântica fixada e por regras de computação competentes para calcular conexões entre meros conceitos. Para um computador, portanto, *verde é uma cor* é analítica. Mas do ponto de vista heurístico, isto é, do inquérito empregado para solucionar o problema sobre se verde é uma cor, o objeto x que é suspeito de ser verde não é o mesmo objeto x que é suspeito de ser uma cor. Do ponto de vista objetivo - isto é, com respeito à coisa considerada, e não meramente aos seus conceitos - a conexão entre verde e cor depende de uma síntese, uma unificação experimental, ou uma forma de colocar as representações em uma estrutura investigativa através da cópula, ou

representá-la segundo uma unidade sintética da apercepção. Isso aponta para o fato de que o conceito de análise é subsidiário do conceito de síntese em Kant.

Finalmente, no capítulo seis entraremos em uma discussão filosófica mais direta com os problemas gerados pelo tipo de realismo kantiano. Discutimos a crítica de D.C Stove a Hume para dar perspectiva a um tipo de empirismo capaz de fazer justiça, ao mesmo tempo, a uma posição racionalista sobre a pesquisa empírica. Apesar de Stove não defender uma posição transcendental, como a de Kant, a sua crítica a Hume tem muitos aspectos paralelos à crítica de Kant ao que chamamos nesse trabalho de doutrina da *gratuidade da experiência*, presente no empirismo clássico. Em seu livro *The Rationality of Induction (1986)* o problema de Hume é apresentado como um enigma aliciante que estrutura a transição do aluno para o mundo da filosofia. Se há espaço para medir também a contribuição para reforçar a oposição ao ceticismo sobre a indução moderno, podemos dizer que a tese de Kant sobre o empirismo moderado, na medida em que é precursor de argumentos com o de Stove, tem um valor a mais, largamente ignorado pelas leituras contemporâneas. A discussão de D.C Stove contra o ceticismo a respeito da indução envolve um amplo arsenal argumentativo, que vai de provas formais até um confronto direto com a tradição histórica. Nosso interesse nele, contudo, está no fato de que não se contentou com fornecer provas da racionalidade da indução, mas também ofereceu uma engenhosa leitura dos dogmas e pressuposições que cativam a mentalidade filosófica ao problema. A oposição de D.C. Stove a Hume terá um papel essencial para ajudar a entender a orientação, a meta e a campanha de Kant. Isso porque também o filósofo australiano ofereceu um diagnóstico abrangente da iniciação do estudante de filosofia ao ceticismo. Veremos no capítulo 6.1 como certas manobras típicas do ceticismo, como a chamada *'misconditionalization'* (a ideia de que uma inferência sobre questões de fato depende de uma pressuposição contingente, como a de que o mundo é uniforme), são efeitos de um pensamento empirista clássico. Os elementos dessa discussão auxiliam a sugestão de que o empirismo de Kant tinha algo de extemporâneo que não perde muito ao ser posto

em paralelo e comparação com a visão de filósofos recentes. Por fim, no capítulo 6.2 e 6.3 entramos em uma discussão sobre as propriedades e problemas do realismo empírico, conforme algumas controvérsias nas tradições de leitura de Kant contemporâneas.

1.5 Nosso alinhamento com a tradição recente de comentários

Com relação à discussão acadêmica recente produzida sobre a *Crítica da Razão Pura*, a abordagem definida neste trabalho contribui – primeiramente – para alimentar a discussão sobre a conexão entre o idealismo transcendental e o realismo. A posição aqui escolhida opta por contestar os intérpretes mais inclinados a desconfiar do sucesso do idealismo transcendental para fundamentar uma posição realista (Strawson, Guyer, Bennet).

Após um período de forte rejeição na filosofia anglo-saxã do século XX, parece extraordinário pensar que Kant retomaria um posto de preeminência na cena filosófica como um símbolo de redenção diante dos problemas e dificuldades criados por aquela tradição. Uma vez diminuídos os receios sobre o idealismo alemão de origem kantiana, que inspiraram gerações de filósofos a evitar as nuances e problemas ligados ao idealismo, a leitura da *Crítica da Razão Pura* reencontrou seu caminho para o cenário intelectual. Esse novo interesse deriva do novo valor dado à sua exibição das condições necessárias para qualquer conceito mínimo de experiência. A tese chamada por Strawson de “unidade necessária da consciência”, advogada em trechos selecionados no coração da *Análítica Transcendental*, é reaproveitada pelo seu valor de oposição às versões idealistas ou solipsistas do empirismo ao mostrar que qualquer conceito mínimo de experiência tem de pressupor referência a objetos, ou à capacidade de distinguir entre a ordem interna de minhas representações e a ordem dos objetos representados. Peter Strawson em *The Bounds of Sense* (1966) pode ser considerado como o mediador desse novo interesse em gestação devotado a Kant: “Essas são conquistas novas e importantes em epistemologia, tão novas e importantes que, quase duzentos anos depois que elas foram feitas, ainda não foram

completamente absorvidas pela consciência filosófica“ (??, p. 29).

Mas mesmo depois do convite a um regresso aos traços gerais da filosofia transcendental, a doutrina mais importante da *Crítica da Razão Pura* continuou sendo tratada como um resíduo supérfluo e de interesse meramente histórico. Assim, Jonhatan Bennet afirma: “É fácil concordar que o idealismo transcendental é inaceitável; mas para entender como ele funciona na *Crítica*, quanto dano ele produz, o quanto do que ele faz é prejudicial, o leitor precisa de uma avaliação precisa, profunda e compreensiva dele. Nós temos tudo isso nas quarenta páginas de Strawson sobre a ‘*The Metaphysics of Transcendental Idealism*’“ (??, p. 1).

Nesse aspecto, Henry Allison e Paul Abela são os comentaristas a que essa tese se alinhou mais estreitamente. Ambos defenderam que a *Crítica da Razão Pura* não deve ser criticada como um trabalho que não superou o idealismo berkelyano e ambos têm explicações compreensivas e profundas sobre a estratégia kantiana para estabelecer um realismo de tipo novo, ou híbrido (pois misturado às prevenções idealistas). Somente Paul Abela, contudo, devotou mais atenção ao realismo que ao idealismo de Kant, refletindo largamente sobre a natureza das reivindicações de objetividade feitas na dedução das categorias. Nesse sentido, estamos mais alinhados a ele do que a Allison.

A recente frota de intérpretes da obra kantiana, a despeito de suas controvérsias e impasses particulares, prova que a *Crítica da Razão Pura* ainda conserva o fogo de um interesse filosófico legítimo. A situação do empirismo após as dificuldades da Filosofia Analítica e do Positivismo Lógico mostra que o Idealismo Transcendental não perdeu sua vocação para responder ou sugerir saídas aos problemas da filosofia⁶

⁶ Um comentador com um estudo sólido sobre tema é Robert Hanna. Segundo ele “os filósofos analíticos contemporâneos não serão capazes de resolver sua crise básica e seguir em frente até que cheguem a um melhor acordo com seu passado intelectual” (??, p. 410)

1.6 Os modos como essa seleção de leitura acrescenta conteúdo à tradição de exegese de Kant

Não é dramático demais supor que uma tese sobre um grande um autor da história da filosofia provavelmente deixará o intérprete dividido entre representá-lo muito fielmente, ou representá-lo de maneira por demais ousada. De um lado ele corre o risco de soletrar trivialidades, e, do outro, pode acabar mergulhando fundo demais em um mar de controvérsias que ele não pode aplacar sozinho. Sem dúvida, não podemos esconder do leitor atento que nossa tese é bastante sensível ao dilemas que podem dividir intérpretes de grandes autores entre a fidelidade superficial e o excesso de ousadia. Mas os resultados diretos desse equilíbrio entre fidelidade e originalidade não são, se os objetivos acima foram satisfeitos, descartáveis. Podem ser, inclusive, bastante instrutivos. Mas isso, é claro, não compete ao próprio autor julgar. Nesse última seção introdutória, nos reservaremos a indicar alguns aspectos em que o balanço entre obviedade e originalidade foram combinados em interpretações interessantes da obra kantiana.

Nesse trabalho, não desmentimos, retratar Kant como um empirista conjectural é uma interpretação óbvia. Pois, se não é óbvio que o filósofo é um empirista conjectural, é óbvio pelo menos que ele não seria hostil à ideia, e que dependendo do contexto de discussão em que estivesse inserido, provavelmente se pronunciaria como um empirista conjectural preferencialmente a outras maneiras. O parágrafo *BXIII* da introdução, que serviu de empréstimo a uma das epígrafes estampadas no início, deixa claro que Kant assume que se quisermos preservar qualquer coisa de *a priori* em nosso conhecimento, a fim de colocar a ciência no caminho da razão, é preciso interrogar a natureza a partir de nossos próprios questionários. Todo o caminho da *Análítica Transcendental*, então, não faz mais do que desenvolver essa tese com conceitos mais técnicos e uma discussão aprofundada. E o apêndice à *Dialética Transcendental*, mais a *Doutrina do Método*, completam a tese.

Seja como for, não é trivial supor que esse espírito conjectural afirmado na introdução é o centro de inspiração da obra. Essa suposição

poderia até mesmo soar como uma audácia infundada. Afinal, o próprio autor prefere termos como *Idealismo Transcendental* e *Filosofia Crítica* para divulgar sua tese. Nossa estratégia de divulgação diferente, assim, já é de certa forma infiel. Mas nem por isso tem um caráter de traição franca. Uma primeira pergunta interessante que a nossa abordagem coloca, portanto, é: como o foco no empirismo conjectural ajuda a explorar, defender e divulgar as teses kantianas na *Crítica da Razão Pura*? Na tradição de intérpretes, é certo que um foco no realismo ou no idealismo kantiano sugerem teses por vezes radicalmente diferentes. Assim, Henry Allison nomeia seu livro "*Kant's Transcendental Idealism*" enquanto Abela intitula o seu de "*Kants Empirical Realism*". Apesar das duas teses serem - de modo trivial - defendidas por Kant, essa seleção não é gratuita: mostra a visão global dos respectivos autores sobre como se deve ler Kant, ou como se deve defender Kant, ou como Kant pode ou não pode ser criticado. Na seleção do empirismo conjectural aqui presente também temos uma tese deste tipo: Kant, a nosso ver, não deve ser criticado da mesma maneira que se critica a Berkeley, Hume ou Leibniz. O idealismo transcendental de Kant pode ter suas limitações, mas é certo que ela sugere indagações que não estavam presentes no idealismo empírico e no realismo transcendental daqueles autores que o precederam historicamente.

Não é tampouco insignificante usar esse recorte de leitura para confrontar a tradição empirista clássica e moderna. E não é supérfluo explorar os modos como essa leitura permite discutir a relação de Kant com formas mais recentes de ceticismo e seus derivados, como o pragmatismo, a hermenêutica, o falibilismo epistemológico. A nosso ver, selecionar o aspecto conjectural do empirismo de Kant como o coração de sua doutrina ajuda a esclarecer aspectos de seu idealismo e a elaborar uma melhor estratégia de defesa de seu realismo. Reconhecemos que o tipo de empirismo kantiano rejeita o acesso a uma reflexão privilegiada que fundasse uma forma de medir a maior ou menor proximidade da uma experiência às próprias coisas, ou que fundasse uma dúvida metódica inescapável, ou ainda um ceticismo inevitável. Ao rejeitar esse mito, Kant devolve a ideia de experiência para a discussão empírica,

como um instrumento do juízo, solucionando com isso os impasses céticos criados pelos parâmetros empiristas, e refutando a gratuidade dogmática de uma experiência intelectualizada que renderia todo nosso conhecimento como analítico ou adquirido sem consulta à matéria experimental. E ele devolve a ideia de dúvida e de ceticismo para o contexto modesto da investigação empírica. Uma dúvida serve para fundamentar um inquérito, para enriquecer as possibilidades de contestar algo de dogmático, e não para paralisar o juízo em nome de um recurso à autorização protocolar de deus, da metafísica ou da psicologia/semântica, etc. Isso significa que a realidade da experiência não se discute fora do contexto de um julgamento, e que apenas enquanto julgamos – ou submetemos a representação à unidade objetiva da aprecepção – podemos nos comprometer com uma realidade. Finalmente, o nosso compromisso com uma realidade enquanto julgamos não depende de um fato contingente ou suprassensível, como a existência de deus ou a natureza uniforme do cosmos. Essa forma de restabelecer o realismo a partir de uma teoria empirista depende justamente que este último seja conjectural. Nesse sentido também essa ênfase é mais do que uma trivialidade.

Além disso, nossa tese reivindica o mérito de refazer o caminho de Kant através da natureza da solução a três problemas - 1.a contaminação metafísica da experiência; 2.a teoria pictórica; e a 3.indiferença da experiência. Essa forma de diagnosticar as problemáticas discutidas tem um valor independente. Pois a história da filosofia pode se tornar estéril quando confia demais na associação de certas teses com certos autores. Os problemas do empirismo clássico têm semelhanças surpreendentes com os pressupostos do racionalismo de Leibniz, mas isso apenas pode ser mostrado se formos capazes de identificar um diagnóstico abrangente. Se nos contentarmos com uma não ambiciosa identificação de certos aspectos da filosofia com suas expressões escolásticas, por exemplo, há a ameaça de ficarmos cegos para expressões novas - mas disfarçadas - daquela mesma metafísica. Também não há nada de particularmente original em dizer que Kant diagnosticou os problemas da modernidade de uma forma abrangente; tão abrangente que teriam sua origem em uma

vocação da própria razão. Nossa contribuição foi apenas, nesse aspecto, mostrar os modos como o empirismo clássico e moderno absorvem e dão expressão a esse erro através de 1, 2 e 3. Ao localizar a fonte tóxica do problema, almejamos identificar possíveis expressões novas, que porventura possam germinar em outros contextos de discussão filosófica.

Por fim, acrescentamos à nossa contribuição uma investigação sobre a natureza da discussão sobre o idealismo transcendental e o tipo moderado de realismo defendido na *Crítica da Razão Pura*. Vimos que um empirismo conjectural afirma que a objetividade e a realidade só existe no interior de um paradigma formal, ou um horizonte de possibilidades objetivas estruturadas pela problematização heurística de um tema, o que ocorre através da representação do múltiplo através da unidade da apercepção. É hora de lembrar que essa posição, compatível com um idealismo formal, traz as inconveniências de uma teoria incapaz de explicar a diferença entre formas *não conjecturalmente compatíveis* de experiência. Assim, se temos duas unidades da apercepção ou mais de um horizonte conjectural, Kant não tem uma resposta sobre como unificá-los em uma representação objetiva comum. Em outras palavras, se algo está fora de nosso campo formal, não temos como compará-lo com o nosso. Não podemos comparar nossa experiência com a de um animal não humano ou mesmo colocar a experiência *como um todo* em comparação com algo de sobre-humano ou subumano.

Dessa forma, a teoria de Kant, mesmo em seu mérito epistemológico, revela uma personalidade anódina, muito moderada, e despreza a capacidade da filosofia e da razão pura para controlar ou legislar sobre o conhecimento a partir de leis e ideias puras. Essas, pelo contrário, se tornam meros conceitos heurísticos para orientar uma estratégia de investigação. Esse aspecto anódino da filosofia de Kant já levantou doses de controvérsia e inspirou campos de oposição dentro do trabalho escolar sobre o filósofo. Henry Allison, particularmente, sustentou com sua interpretação deflacionária que a doutrina idealista transcendental tem um caráter meramente formal e meta-filosófico, uma vocação apenas epistêmica, e que o conceito de *coisa em si* não passa de um

elemento da retórica kantiana para, transcendentemente, se refrir a coisas que se encontram fora de nossas possibilidades cognitivas. Essa forma deflacionária ou moderada de realismo será discutida no capítulo 6.4 onde colocaremos em discussão a posição de Karl Ameriks, Henry Allison, Paul Guyer e Paul Abela. Essa parte da dissertação se compromete com as discussões geradas por nossa interpretação e aponta para possibilidades de estudos ulteriores sobre a obra de Kant.

2 Descartes e a experiência como fonte de angústia filosófica

2.1 Primeira caracterização do enigma cartesiano: sobre as raízes da concepção transcendental da representação

Segundo D. C Stove, "A filosofia nunca restaura a inocência pré-filosófica. Um filósofo pode tentar provar a verdade de algo que ele acreditava antes de ser um filósofo, mas mesmo que ele seja bem sucedido, sua crença nunca recobra o caráter pacífico". Avançando mais um pouco, ele complementa: "não apenas a filosofia, mas mesmo a auto-consciência, é fatal para o seu vigor nativo"(??, p.99). Stove destaca em seu comentário o aspecto perturbador da filosofia, ou sua vocação para invocar questões desconfortáveis e pôr em dúvida mesmo o mais comum resultado da experiência. Tradicionalmente, esse aspecto é conhecido como metafísico, título com o qual se invoca não apenas seu significado técnico pós-aristotélico, mas a sua reputação como doutrina geral que engloba as perguntas fundamentais que a razão pura tende ou é convidada a fazer quando emerge na periferia da investigação científica. Que a filosofia ocidental é uma indústria de aporias desde que esse modo de pensar despontou entre os pré-socráticos, não é duvidado por ninguém. E que há entre os filósofos mais recentes outros que prometeram rejeitar a presença soberana da metafísica na filosofia, não nos deixam esquecer os positivistas e os naturalistas. Se muitos contrassensos podem ser rastreados na história dessa disciplina, entretanto, o desafio filosófico tipicamente moderno merece um dos tratamentos mais detalhados, pois transporta a dúvida e a confusão filosófica sediada por suas posições metafísicas diretamente para a nossa ideia de consciência. Somos herdeiros do modo cartesiano de erigir o espanto. Neste, a propriedade mediante a qual nos reconhecemos como existindo, ou a capacidade de refletir sobre o sentido interno, se torna a origem de um enigma independente.

De maneira alguma a percepção de uma entidade que se reconhece como sujeito dos seus pensamentos e suas experiências tem qualquer sabor inédito ou um sentido técnico inaugurado por uma doutrina

específica. Como bem notado por Bertrand Russel: “. . . o senso comum divide os seres humanos em almas e corpos, e a filosofia cartesiana generalizou essa divisão, classificando tudo o que existe como mente ou matéria”. Além disso, “essa divisão é tão familiar e de uma antiguidade tão respeitável que se tornou parte de nossos hábitos, e dificilmente parece incorporar uma teoria” (??, p.16).

A percepção dessa entidade mental nem sempre detonou a fagulha de uma sensibilidade filosófica. É possível ter familiaridade com a ideia de que existe um “eu penso” sem acompanhar nenhum espanto. Com efeito, pode-se ter uma abordagem puramente dogmática e natural da consciência. O que tem início com Descartes é a caracterização dessa entidade como uma causa de inquietude, um convite ao assombro filosófico que antes disso tinha por referência a metafísica. A própria experiência passa a ser um elemento perturbador, um evento tão estranho, sutil e instável, que convida a dúvidas e não a tarda a inspirar formas de ceticismo. Se entendermos o pensamento metafísico como inerentemente dialético no sentido kantiano, é possível dizer que Descartes armou formas de manter a inércia dialética própria à metafísica através da ideia de consciência. Uso a palavra inércia para enfatizar a continuidade não desafiada do pensamento metafísico através de um *modus operandi* que é preservado e capitulado em um novo conjunto de problemas. Com a introdução da modernidade, não é preciso mais do que ser consciente, ou ser capaz de introspecção da sua própria experiência, para encontrar e entrar em um labirinto filosófico complexo.

Mantemos nesse trabalho a suspeita de Kant de que existe um perigo dialético no seio da filosofia, uma ameaça contida na própria personalidade questionadora da metafísica, que tem na razão pura a sua semente fundamental. Kant sabia que aquilo que tornava a metafísica imprópria para seguir o caminho seguro das ciências não estava reservado a um corpo de doutrinas específico, como um dogma que pudesse ser descartado e limpad, nos livrando assim da sua influência nefasta definitivamente. O inimigo está infiltrado em nossa própria razão. É a própria razão pura a reprodutora dessa vocação. A dialética transcendental deixa claro que existe um *modus operandi* da razão pura

que transcende um corpo doutrinário específico, ou uma tese datada, ou uma discussão particular. Nossa posição, aqui, é a de que esse *modus operandi* foi redescoberto na questão levantada pelas meditações do filósofo Francês. Descartes despertou uma perigosa maneira de acionar as válvulas questionadoras da filosofia e da razão pura, que tem suas raízes no próprio modelo metafísico da ontologia, mas que, graças ao seu trabalho, pôde ser transportada para a reflexão psicológica mais vulgar¹. A estrutura mais simples dessa aporia foi diagnosticada por Kant como o uso de conceitos empíricos para caracterizar a relação transcendental da representação e seu objeto, e teremos oportunidade de revisitar os seus vários desdobramentos no curso desse trabalho.

Mas é superficial destacar as reflexões do filósofo Francês do âmbito específico de problemas que ele almejava responder. Se estivermos certos, devemos responder por que e em que sentido as questões colocadas por Descartes reinauguram o *modus operandi* da filosofia em

¹ É claro que esse exagerado mérito dado a Descartes tem limites mesmo dentro de nossa interpretação. O Francês não é o arquiteto solitário de seu tempo. Essa exposição muito concentrada do homem moderno à filosofia acontece porque existe um mecanismo que tornou possível que ele caísse no seu truque. Talvez mesmo Descartes tenha caído no seu próprio truque, e sequer o tenha visto como truque. É a própria época de que ele também fazia parte que mantinha sua vulnerabilidade ao seu enigma. Existe uma forma própria de pensar do homem moderno que o predispõe a isso. Como o homem de ciência moderno pensa em seus problemas sempre de maneira dogmática, são presas fáceis das armadilhas que o autor das Meditações armou. É porque o homem comum e o cientista estão embriagados dogmaticamente em seus próprios problemas, sejam eles problemas técnicos comuns ou científicos, e somente por isso, que ele está vulnerável a pensar no seu campo de pesquisa particular como uma realidade, um objeto, uma região de investigação de coisas em si. Descartes facilmente pode apelar ao dogmatismo ontológico de cada cientista. Eles rapidamente aceitam a conversão das questões naturais a questões filosóficas absolutas, pois para eles não há diferença entre um discurso empírico e um transcendental. Para o cientista que desconstrói os dogmas do geocentrismo e para o homem comum que explora o globo em suas novas aventuras mercantilistas, suas teorias e suas práticas condizem com a natureza em si da realidade. Mas isso significa que, se alguém lhes contesta a objetividade como fizera Descartes, se tornam perdidos e desamparados. São atraídos assim à filosofia: eles têm de pensar os limites de sua esfera particular de investigação como fronteiras definitivas, atrás de cuja cortina se encontram apenas ilusões em escala transcendental. Eles têm de pensar na sua ignorância sobre o que há por trás dessa fronteira como uma fraqueza primordial do espírito, uma condição de erro e ilusão, superestimando imensamente o seu próprio poder de se enganar.

um novo formato. A citação de Paul Janet² em sua Introdução à edição de 1902 das obras de Leibniz (1646-1716)³ se alinha ao interesse desse trabalho:

Quando Descartes, na primeira metade do século dezessete, afirmou que havia apenas dois tipos de substância na natureza, substâncias extensas e substâncias pensantes, ou corpos e espíritos; que, em corpos, tudo é redutível à extensão e suas modificações de forma, divisibilidade, repouso e movimento, enquanto no espírito tudo é redutível ao pensamento com seus vários modos de prazer, dor, afirmação, argumentação, etc. . . ; quando ele de fato reduziu a natureza a um vasto mecanismo, fora do qual não há nada além da alma que manifesta sua existência e sua independência para si mesma através da consciência de seu pensamento, ele deu origem à mais importante revolução na filosofia moderna. (??, Introduction, V)

O que caracteriza em um sentido mínimo a problemática iniciada com Descartes é o estabelecimento da questão do conhecimento como uma interrogação a respeito das transações entre um sujeito pensante e uma realidade. Ele tenta responder às questões: como a realidade responde ao nosso pensamento? Como a experiência contribui para retratar a realidade? A tradição a que o filósofo se filia, ou mesmo reinaugura com uma iniciativa e uma fundação renovadas, tem as suas preocupações alinhadas com o problema sobre como interpretar a diferença entre o evento psicológico e aquilo que ele significa, ou o seu conteúdo. Nasce o dualismo, assim, de uma tentativa de evitar uma confusão. O dualismo repercute a necessidade de responder às questões mencionadas sem cair na paradoxal situação onde os processos mentais perceptivos são interpretados como pertencendo ao mesmo campo das coisas que os causam. Ele evita a confusão do processo mental com o conteúdo do processo mental. Essa é a opinião de Richard Rorty em *Philosophy and the Mirror of Nature*⁴:

² Member of the French Institute

³ (??)

⁴ O pragmatista americano pensa também em Kant como membro da tradição

Nós devemos a noção de uma teoria do conhecimento baseada no entendimento de um processo mental ao século dezessete, especialmente a Locke. E devemos a noção de ‘mente’ como uma entidade destacada na qual ocorrem ‘processos’ ao mesmo período, especialmente a Descartes. (??, p.4)

Podemos, como Rorty, identificar esse conjunto de questões com um estudo do problema do espelhamento ou retrato fiel da realidade. Essa é, também, a origem dos fundamentos de uma teoria pictórica sobre a representação. Segundo o acadêmico americano, essa atenção obsessiva da filosofia não se restringe a era moderna: “a tentativa de explicar a ‘racionalidade’ e objetividade em termos das condições da representação acurada é um auto-ilusório esforço para eternizar o discurso do presente, (...), desde os Gregos, a auto-imagem da filosofia tem sido dominada por essa tentativa.” (??, p.11)

Evitar aquela confusão, no entanto, nos enreda em novas dificuldades. A recusa em assimilar ambos através de um mesmo conjunto de leis conduz a outras questões, adequadamente colocadas por John W. Yolton em *Perception & Reality*: “A consciência perceptiva revela o mundo como ele é? Como pode a consciência fazer isso se ela difere em tipo dos objetos da consciência?” (??, p.15).

Para reconhecer a existência das coisas externas, nas *Regras para a Direção do Espírito*, Descartes adota como abordagem a introspecção sobre suas ideias, diretamente como elas ocorrem na sua consciência, analisando a diferença de distinção e clareza entre elas, a fim de determinar se algum objeto existe fora de mim. Sua conclusão é a de que:

Eu distintamente imagino a quantidade que os filósofos chamam de ordinário contínua, ou antes a extensão em comprimento, largura e profundi-

cartesiana. Não adotamos a mesma leitura nessa dissertação. Embora não estejamos engajados diretamente em uma discussão com Rorty, uma pressuposição inegociável para a nossa orientação é a de que o tratamento crítico de uma teoria da representação, coordenada a uma concepção meramente empírica do realismo, rompe com a tradição de perguntas ontológicas e sequer se envolve com as questões do espelhamento da natureza.

dade. Eu posso enumerar diferentes partes deles. Eu posso atribuir tamanho, forma, posição e movimento local. . . a verdade destes é tão óbvia e tão de acordo com minha natureza que a minha primeira descoberta deles não aparece como o aprendizado de algo novo(??, p. 127)

Essa abordagem é fortalecida nos trabalhos posteriores, no *Discurso do Método* (quarta parte), quando Descartes postula a existência segura dos estados de consciência como os elementos que conduzem a verdades indubitáveis, começando pelo *cogito*:

Mas, logo depois, observei que, enquanto eu desejava considerar assim tudo como falso, era obrigatório que eu, ao pensar, fosse alguma coisa. Percebi então, que a verdade “penso logo existo” era tão sólida e tão exata que sequer as mais extravagantes suposições dos cétricos conseguiriam abalá-las. (??, p. 27)

Essa primeira ilha de certeza logo cresce e absorve todos os estados de consciência caracterizados pela clareza e distinção:

E notando eu que, em penso, logo existo, não há nada que me garanta que me garanta que eu esteja dizendo a verdade, do mesmo passo que vejo com clareza que, para pensar , é preciso existir, julguei que podia tomar como preceito geral que as coisas que nós concebemos claramente e com nitidez são todas verdadeiras, existindo somente alguma dificuldade em discernir as que conceberemos com nitidez. (??, p.28)

A dúvida metódica de Descartes, estruturando esse problema com uma profundidade sem precedentes, de fato o cativou a uma situação onde a restituição de sua confiança no mundo exterior só poderia ser feita ao custo de deslocar os mistérios da metafísica para o interior do cogito. A filosofia cobra o seu preço declarando o fim da ingenuidade mencionada por Stove. A célebre descoberta do cogito como centro irradiador das possibilidades escassas de certeza em um mundo exterior vulnerável é seguida por princípios que permitem aumentar gradativamente a

fundação do conhecimento. Na sua réplica a Pierra Gassendi (1592-1655), Descartes trai traços do racionalismo que posteriormente seria abraçado inteiramente por Leibniz, declarando que:

Eu não duvido de que a mente – desde que supunhamos que no pensamento ela recebe tampouco assistência do corpo quanto interferência dele – teria exatamente as mesmas ideias de Deus e de si mesma que agora tem, com a única diferença de que seriam muito mais puras e claras. (??, p. 258)

Para fechar o ciclo de sua explicação da indubitabilidade, Descartes conclui com um recurso à teologia. A clareza e a distinção do conhecimento racional é o bastante para assegurar a elas uma certeza que não é entretida pelos conhecimentos adquiridos sensivelmente. No entanto, elas ainda seriam incertas se não houvesse uma garantia divina para a correlação entre o interior e o exterior:

E isso porque, em primeiro lugar, o que há pouco eu tomei como regra, isto é, que as coisas que nós concebemos muito claras e distintas, são todas verdadeiras, apenas é certo porque Deus é ou existe, (...). De sorte que, se muitas vezes temos algumas que tem falsidade, isso apenas pode acontecer com as que têm alguma coisa de confuso e obscuro (...) (??, p.30)

Kant pode ser creditado por ter visto em Descartes a origem da questão transcendental e ter visto, em seus seguidores (racionalistas e empiristas), a conclusão dialética dessa abordagem. Na verdade, como enunciado pela fenomenologia de Edmund Husserl, o sentido puro da questão representacional coincide com seu caráter não natural, e coincide com a natureza transcendental da questão. De fato, segundo Husserl, Descartes não falhou em retratar a questão da representação em sentido transcendental: “O mais notável pensador da França, René Descartes, deu à fenomenologia transcendental um novo impulso através de suas meditações; seu estudo agiu diretamente na transformação de uma fenomenologia que já estava em gestação em um tipo novo de filosofia

transcendental“ (??, p.1). Acrescentamos, nesse trabalho, contudo, que o modo cartesiano de problematizar a questão da razão pura, e, portanto a Filosofia, reservou sua natureza transcendental ao erro (o erro transcendental é chamado de Dialética por Kant). Na Divisão II da Introdução à Lógica Transcendental Kant adverte que “a distinção entre o transcendental e o empírico compete apenas à crítica dos conhecimentos e não se refere à relação destes conhecimentos com o objeto” (A 57 / B 81)⁵. Isso significa que encontrar a forma *a priori* dos conhecimentos é uma atividade crítica e não dogmática. Não se pode aumentar as informações e o conhecimento dos objetos de um modo puramente transcendental. Descartes, no entanto, não fazia distinção entre uma metodologia crítica e dogmática, nem entre matéria e forma, quando abordou a questão da relação entre conhecimento e objeto.

A filosofia transcendental é uma inovação kantiana, mas a expressão técnica cunhada pelo autor pode ser usada para enriquecer nossa compreensão de qualquer discussão sobre a natureza da relação entre representação e seu objeto. O discurso transcendental constitui a totalidade dos modos de abordagem para discutir esse problema, e não apenas aquelas abordagens conduzidas por filósofos profissionais ou metafísicos de um tipo ou de outro, como teólogos ou psicólogos racionais ou os mais populares, como os religiosos. Portanto, não é verdade que o senso comum e as abordagens paradigmáticas na ciência carecem ou estão a salvo de um discurso transcendental: o problema é que este é, para eles, quase sempre dialético. O erro transcendental, também conhecido como dialética, marcou a tentativa de Descartes. Este erro amadureceu em seus seguidores já que a natureza de sua reflexão se movia ainda em um âmbito ontológico ou pré-copernicano. Isso significa que o autor das Meditações deslocou a mecânica própria do pensamento filosófico metafísico (escolástico e ontológico) para dentro da questão sobre os fundamentos do conhecimento, acionando, no interior da questão epistemológica, os mecanismos de inércia interrogativa que já estavam ativos no escolasticismo e a sua abordagem dogmática do

⁵ Citaremos a obra da edição de Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkein, tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Mourão: (??)

Ser. Chamamos inércia interrogativa ao ciclo dogmático próprio à razão pura em seu estado pré-crítico. A questão transcendental, em Descartes, antes de fundamentar uma inspiração crítica, se integrou a esse ciclo.

Como veremos, essa metodologia será levada às últimas conseqüências por Leibniz, especialmente com o seu princípio da harmonia preestabelecida. Para que não pareça prematuro oferecer uma interpretação que reúne Descartes, Locke, Leibniz e Hume em um bloco compacto, é importante avisar que essa classificação unificada se refere apenas ao aceitamento em massa do formato do problema ou aporia. Para todos esses existe o problema sobre como interpretar a interação real entre dois mundos ou duas realidades heterogêneas. Todos estão embaraçados com a pergunta sobre como uma coisa transcendente corresponde à nossa consciência imanente. Essa interação pode ser uma relação de espelhamento, ou de distorção. O mundo mental espelha ou distorce o mundo externo. A ideia de que o sucesso de um procedimento técnico e empírico como espelhar, traduzir, copiar, fundamente contingentemente a conexão transcendental entre mente e matéria está na raiz dessa concepção. Nenhum deles jamais explorou a possibilidade de separar o domínio transcendental(formal) do empírico (material).

2.1.1 Antecipação da posição de Kant diante do problema cartesiano: dois tipos de ilusão

Falamos aqui de dois tipos de engano. O primeiro pertence à classe dos enganamentos cotidianos, que não instabiliza nossa confiança geral no mundo exterior. O segundo é um engano especificamente filosófico, no sentido de que abala nossa convicção ontológica. Para Kant não podemos confundir os dois. Isto é, os nossos enganamentos cotidianos não podem ser vistos em escala transcendental. Não podemos nos enganar a respeito da existência da realidade exterior da mesma maneira como podemos nos enganar por um excesso de informação, ou por falta de informação empírica, ou por um processamento lógico inválido dessa informação empírica. Só poderíamos nos enganar a respeito da realidade exterior se pudéssemos usar uma intuição diferente da nossa própria: isto

é, absolutamente nunca durante nossos estados conscientes regulares, embora seja possível dentro de uma reflexão transcendental (que é, a rigor, o tipo de reflexão cartesiana). A própria realidade exterior não está em questão nas nossas especulações ordinárias: ela é o horizonte pressuposto pelo fluxo de nossa representação interna. Não poderíamos confundir lagartos com anfíbios se essas representações não fossem integradas em um mesmo sistema de conhecimento empírico e, portanto, se não contivessem a fonte mesma de sua realidade em nossas categorias. O horizonte empírico de nossas investigações compõe a totalidade do que pode contar como natureza, e, assim, esse horizonte esgota a realidade. A ambição de uma realidade em si mesma atrás dos fenômenos é uma ambição puramente dialética, uma pseudo-questão, embora se justificasse no contexto da razão prática. Por isso, no *Manual dos cursos de Lógica Geral* Kant assegura uma concepção sobre o engano diferente do engano que poderia inspirar o cético: “todo erro em que o intelecto pode extraviar-se é apenas parcial” (AK 54)⁶. Com efeito, as premissas críticas já se provam contrárias a essa concepção no *Manual dos cursos de Lógica Geral*: “em cada juízo errôneo deve haver algo de verdadeiro, pois um erro total estaria em completo conflito com as leis do intelecto e da razão” (AK 53).

Antecipamos que a alternativa de Kant rejeita o próprio enquadramento do problema cartesiano. Se enquadrarmos o problema dessa forma, ele tomaria o conceito de distorção ou espelhamento como inadequados para caracterizar uma investigação filosófica. Podemos de fato nos enganar, distorcer ou, na melhor hipótese, representar fielmente coisas. Mas isso é possível apenas dentro de uma esfera empírica. Confundimos a cor de um carro que passou muito rápido, representamos grosseiramente uma teoria exposta em uma palestra, nos enganamos a respeito da origem de um evento histórico ou sobre as causas de um conflito político. Enganamo-nos e acertamos nas nossas previsões, correlações e representações, mas isto é sempre reconhecível dentro de nossas formas conceituais e intuitivas, que permanecem estáveis na

⁶ (??)

interpretação. Alguma coisa de *a priori* permanece no fundo de nossos enganos. Nesse formato, o engano ou a representação correta, se ainda relevantes para todos os outros propósitos, não provocam problemas propriamente filosóficos. A fonte de espanto que Descartes descobriu na ideia de consciência, não existe para Kant. Para este, como veremos, pelo contrário, a consciência apenas reflete a zona de conforto de nossa vida mental, isto é, aquilo que fundamenta a familiaridade com certas formas primitivas e doa os eventos segundo regras que nos permitem reconhecê-los como objetivos.

Ainda não estamos preparados para entrar nesta discussão, mas antecipamos nesta subseção que esta é a base do realismo empírico, pois daí se origina a concepção de que é preciso que mesmo a ideia de uma representação distorcida tenha de pressupor um campo formal que torna essa distorção inteligível para nossa intuição. O horizonte de realidade é o campo de nossa investigação empírica⁷. Assim, desconcertantemente, o

⁷ Antecipamos neste parágrafo muitos dos resultados que apenas uma análise mais sólida da analítica transcendental pode tornar clara e incontroversa. De qualquer forma, dizer que a realidade é o horizonte da investigação empírica concorda com o uso do termo realismo enquanto empírico. Muitas vezes Kant usa a palavra “realidade objetiva” para enfatizar a condição de um conceito quando ele pode ser representado na nossa intuição. Durante a Dedução das Categorias, o objetivo do autor é provar a realidade objetiva dos conceitos puros do entendimento. Por realidade ele entende então um análogo à objetividade cognitiva. Quando pensamos no termo “realidade” como o objeto de uma ontologia, por sua vez, podemos lembrar que para Kant a ontologia deve ser rebaixada para dar lugar a uma mera analítica do entendimento. Mas o termo realidade também é usado na *Crítica da Razão Pura* como um tipo especial de conceito puro. Lembrando o *status* empírico da realidade, durante a exposição das Antecipações da Percepção, Kant diz que “o que na intuição empírica corresponde à sensação é a realidade (realitas phaenomenon)” (A168/ B 210). Não há aqui duas formas de realidade (uma material-mecânica e outra mental), e pode-se dizer que Kant reduz a realidade ao conceito geral de natureza como conjunto de todos os fenômenos enquanto submetido ao nosso modo de organizá-los segundo regras e leis. Na seguinte passagem da Dedução A podemos entender melhor a afirmação de que a realidade não passa do nosso horizonte empírico: “Parece, na verdade, muito estranho e absurdo, que a natureza se regule pelo nosso princípio subjetivo de apercepção e deva depender dele, relativamente à sua conformidade às leis. Porém, se pensarmos que essa natureza nada é em si senão um conjunto de fenômenos, por conseguinte, nenhuma coisa em si, mas simplesmente uma multidão de representações do espírito, não nos admiraremos de a ver, simplesmente, na faculdade radical de todo o nosso conhecimento, a saber, na apercepção transcendental” (A 114). Outro importante trecho da *Crítica da Razão Pura* que pode contribuir para expor a visão do autor sobre o *status* empírico da realidade é o famoso trecho

sistema kantiano caracteriza a ilusão filosófica como uma pseudo questão se a confundimos com uma distorção, uma desinformação, ou mesmo uma falácia lógica. Pois cada um desses erros pressupõe uma forma *a priori* que os possibilita e já se dão em um horizonte de realidade empírico. A ilusão é possível, no entanto, no formato transcendental da tentativa de ter intuições não humanas, ou acessar intuições inacessíveis. Ela é também possível no formato transcendental dialético das antinomias, paralogismos e outras maneiras de abuso teológico da razão pura. Isto é, a ilusão só é possível como uma abordagem não crítica do problema transcendental da relação entre mente e mundo exterior. O enigma de Descartes somente não é um pseudoproblema, portanto, se pensarmos nele transcendentemente, como uma questão filosófica sobre a interatividade possível entre diferentes modos de intuição, ou problemas correlatos, que podem ser colocados com um fim meramente transcendental. Ele se torna um pseudoproblema dialético, no entanto, no momento em que com ele se tenta caracterizar uma espécie de relação ou negociação atual entre um mundo mental e um mundo material. Descartes confunde os dois tipos de engano. Ele faz com que a possibilidade de engano cotidiano sirva de fundamento para

do Ideal da Razão Pura, onde é afirmado que a existência não é um predicado mas sim a posição do entendimento no tocante a um objeto da experiência. A equivalência entre ‘realidade’ e ‘existência’ não é incontroversa. Mas na discussão sobre a impossibilidade de uma prova ontológica, Kant se previne contra o uso do termo realidade no lugar de existência, mostrando assim que sua crítica se aplica aos dois termos: “a palavra realidade, que no conceito de uma coisa soa diferentemente de existência no conceito do predicado, não resolve essa questão” (A 597 B 625). O importante, seja como for, é que a dúvida de Descartes ou do cético sobre a realidade exterior é em muitos aspectos análoga a uma dúvida sobre a existência de coisas exteriores. Se pensarmos que a propriedade de existir não é um predicado contingente, e que é a mera “posição” (A A 597 B 625), podemos entender porque a existência ou a não existência de algo não é uma questão filosófica. Pois o fato de algo existir ou não existir depende apenas de ter sido posto como objeto do entendimento como uma experiência atual ou possível. Nenhuma ciência superior, como a metafísica, a ontologia, e tampouco uma suposta ciência empírica privilegiada, tem o poder de discutir e dar critérios para a existência. E isso se coaduna com o fato de que o que existe já faz parte do horizonte da natureza, isto é, do conjunto dos fenômenos enquanto determinados por regras. Assim, negar a existência de algo só é possível se esse algo já é posto como objeto possível. A sua não-existência será um fato empírico condicionado pelas formas que permitem colocá-lo pelo entendimento, e não um fato metafísico e ontológico sobre a instabilidade do mundo exterior.

um abalo de confiança geral. Por consequência, o problema do espelhamento, tal como colocado por Descartes, superestima nossa capacidade de se enganar. O próprio engano é superestimado como um provocador de incêndios epistemológicos difíceis de abafar.

O mérito do filósofo Francês, por seu turno, foi reinaugar uma fonte de angústia filosófica. Enquanto arrefeciam os artifícios escolásticos, teológicos, de provocar espanto e incitar a dúvida, ele deslocou a questão para o problema mente-corpo. Descartes é responsável por perturbar a inocência também daqueles que não se profissionalizaram como filósofos, ao desafiar-los a provar que aquilo que é interior em sua experiência pessoal realmente corresponde a algo de externo. Nos subsequentes capítulos, argumentaremos que o diagnóstico que Kant fez de Descartes lhe permite ver como o racionalismo de Leibniz, o empirismo de Locke e o ceticismo empirista de Hume tem a mesma raiz. A raiz é justamente a abordagem pre-copernicana e ontológica da tese do espelho da natureza. A abordagem de Kant, até onde podemos reconhecê-lo neste início de dissertação, está na descoberta da natureza transcendental do problema cartesiano, ou a sua natureza dialética, já que ele é abordado de maneira não crítica. Para ele o engano ou é empírico, e nesse caso é corrigível mediante as condições da própria experiência, ou é transcendental e nesse caso dialético e não envolve nenhum abalo de confiança epistemológica de peso. Apesar de causar certa crise de confiança com relação à razão pura, a dimensão meramente transcendental não deixa transbordar a desconfiança para a ciência empírica.

2.2 A continuação do racionalismo cartesiano através Leibniz

O cartesianismo de Leibniz não é evidente, como algo que possa ser identificado na superfície de suas doutrinas. Se a sua palavra deve ter algum peso no pronunciamento sobre a questão, não podemos ignorar que o filósofo é famoso pela afirmação de que não é um cartesiano. Além disso, é o primeiro grande contestador do dualismo entre mente e matéria. Não o desmentimos. Leibniz não seguiu Descartes como prosélito e nem obedeceu cegamente a uma linha de cartesianismo.

Mas o que caracteriza (pelo menos) o seu horizonte de questionamento como cartesiano, é que os efeitos da inércia metafísica incorporada na problematização da mente e corpo ganha novos contornos em suas mãos⁸. O que é mais desafiador em sua abordagem não é o modo como ele explora as investigações de Descartes, e sim como ele é cativado pelo horizonte limitado por elas. Sua doutrina das mônadas, assim como as doutrinas sobre a natureza monádica de todos os juízos, e a sua rejeição da realidade do espaço e tempo⁹ se segue em grande parte de sua impressão da filosofia de Descartes. A seqüela cartesiana aqui consiste no fato de que Leibniz se move no horizonte deixado pelo filósofo Francês. E para ele, as consequências mais surpreendentes do racionalismo cartesiano, apesar de entendidas em toda sua corrente de duvidosas consequências, não foram rejeitadas. Pelo contrário, em vez de abandonar uma tese que parecia prestes a naufragar diante do peso de tantos pressupostos inexplicáveis, Leibniz tentou auxiliar o suporte desses pressupostos com teses suplementares, permitindo ao navio cartesiano continuar o seu curso mesmo que com maior carga. Como bem observado por Bertrand Russel, ele via as consequências difíceis do cartesianismo, mas com indulgência as redimia: “a visão de que o entendimento é suficiente para o conhecimento de todos os fatos tem por consequência que todos os fatos são verdades lógicas e todas as falsidades contradições (...). Leibniz, escrevendo no final do século dezessete, previu essa consequência do racionalismo e a aceitou” (??, p. 161). Mais ainda, essa tese empresta justificação de uma doutrina radical: “Leibniz procura apenas, nos *Novos Ensaios*, mostrar que as verdades necessárias são inatas, embora seja obrigado a afirmar, devido à independência das mônadas, que todas as verdades que chegam a ser conhecidas são inatas”(??, p. 161). Existe no *cânon* de doutrinas de Leibniz uma seqüela marcante imprimida pela filosofia de Descartes, que podemos caracterizar por dois aspectos: pela mecanização completa do

⁸ Usamos mais uma vez a expressão “inércia” para exprimir o modo como a metafísica escolástica permanece presente em uma linha contínua na nova problematização da questão “corpo-mente”.

⁹ Teremos oportunidade de visitar sua posição no capítulo sobre a Estética Transcendental.

mundo exterior e a ideia explorada subsequentemente de que o mundo poderia ser conhecido apenas intelectualmente.

Para explicar melhor essa dependência, olharemos dentro de sua metafísica. O racionalista alemão rejeitou a realidade exterior do tempo e do espaço em nome de sua doutrina da realidade das substâncias, ou a doutrina da monadologia¹⁰. Como Herbert Wildon Carr esclarece em sua introdução à monadologia de Leibniz; “a monadologia é projetada para dar forma e conteúdo a uma ciência da razão pura”(??, p. 5). A monadologia planeja a arquitetura de uma doutrina metafísica que justifica a vulnerabilidade do conhecimento adquirido por representações sensíveis – propriedades secundárias cartesianas – e a subsequente necessidade do conhecimento adquirido pela razão. Segundo Leibniz, a manifestação das coisas percebidas pelos sentidos é uma simples aparência agindo segundo leis mecânicas cujas diferenças têm um caráter meramente numérico, espaço e temporal. Segundo a monadologia, o universo das coisas percebidas pressupõe a existência de entidades substanciais que não têm partes. Essas não tem ainda extensão, posição, forma ou movimento. A diferença entre uma mônada e outra é definida pela sua qualidade ou caráter específico, e não por uma simples diferença numérica (Monadology, 8), ou por qualquer forma de identidade ou diferença meramente relativa, colhida tempo e espacialmente¹¹. Tal

¹⁰ Segundo a Terceira carta de Leibniz ou resposta à segunda réplica de Clarke, 4: “Quanto a mim, deixei assentado mais de uma vez que, a meu ver, o espaço é algo puramente relativo, como o tempo.” (??, p. 243)

¹¹ Leibniz depende dessa pressuposição para manter a validade do princípio da identidade dos indiscerníveis e a ideia de que as mônadas existem como substâncias sem relações, cujo princípio interno de todas as suas possibilidades está nelas mesmas. Nesse caso, as próprias coisas reais teriam de ter propriedades intrínsecas que explicassem a compatibilidade ou incompatibilidade com outras coisas, e não deveriam nada ao tempo e ao espaço. Estes não passariam de ideias relacionais presentes a uma consciência confusa. Aqui, a diferença entre uma realidade (A) onde o degelo dos polos se segue do efeito estufa e (B) uma realidade onde o efeito estufa se segue do degelo dos polos não seria representável mediante um diferente índice de possibilidade de confirmação (ou probabilidade). Para Leibniz, pelo contrário, as chances empíricas nada tem que ver com essa diferença. Pois em termos tempo e espaciais eles seriam contingentes, e teríamos de confiar em princípios puramente racionais para representar essa diferença. Com

tese complementa a (e é coerente com) outro importante princípio da filosofia de Leibniz, o princípio da identidade dos indiscerníveis:

Se segue que duas coisas individuais diferindo somente em número não podem existir na natureza. Porque com certeza seria possível fornecer uma razão para que elas sejam diferentes – e essa razão teria que ser procurada em alguma diferença nas coisas elas mesmas. (LEIBNIZ, *The Principles of Nature and Grace* in: T.V. SMITH; GREENE, 1950, p. 364)¹²

Cada item do mundo exterior, uma vez que ocupa uma região do espaço, e sendo o espaço, segundo a letra dessa doutrina, uma mera relação, não pode ter uma realidade independente. Por conseguinte, a antiga doutrina que distingue a realidade e a ilusão através da diferença entre 1. coisas independentes ou detentores de uma natureza intrínseca, e 2. seus acidentes ou manifestações extrínsecas, é renovada com uma moldura moderna:

Falando mais precisamente. . . , a matéria não é composta de suas unidades constituintes mas resultado delas, já que a matéria ou massa extensa não é senão um fenômeno fundado em coisas, como o arco-íris ou uma luz artificial, e toda realidade pertence somente a unidades. . . Unidades substanciais são a fundação dos fenômenos, e não suas partes (LEIBNIZ, G., Letter to De Volder, Loemker, in: BENNET, J. Kant's Dialectic, p. 45)

Leibniz acredita que o estado das coisas externas relacionadas externamente é puramente acidental e que não há uma razão contida em seu *lugar, posição ou data* que distinga uma coisa externa de outras. Podemos, de fato, usar as suas relações para prever suas possibilidades mecânicas de movimento, mas isso não dá qualquer razão suficiente para que elas sejam assim e não de outro modo. Devido a seu caráter

o que, a diferença restaria completamente analítica e impossível de ser medida objetivamente pela sensibilidade. Apenas Deus possui o plano que determina porque algo vem antes ou depois de outro.

¹² (??)

meramente mecânico, à matéria restaria uma existência frágil que não subsiste por si mesma. Desde Descartes é conhecida a tese de que propriedades secundárias, como cor, calor, posição, existiriam apenas com relação ao poder dos sentidos de experimentá-las: “Nos corpos denominados ‘coloridos’, as cores nada mais são do que os vários modos com que os corpos percebem a luz e a refletem contra os olhos” (Ótica, AT, VI 85; CSM I 153 in: (??, p. 43) . Essas não existiriam em uma existência racional pura, por assim dizer. No elenco de coisas expostas à dúvida metódica, as propriedades secundárias seriam as menos resistentes. Para explicar como é possível a contingência das propriedades secundárias, Descartes recorre ao artifício de que o modo de aparição desses objetos externos que provocam as sensações não pode ser enganosa sem que ao mesmo tempo Deus seja um enganador. A união entre mente e corpo, portanto, tem de ter uma garantia pela ininteligibilidade de um Deus enganador. Essa explicação é importante se quisermos entender a posição de Leibniz. O recurso à natureza de Deus, em Leibniz, tem um caráter ainda mais avançado:

Segue-se da suprema perfeição de Deus que, na criação do universo, ele escolheu o melhor plano possível. . . (??, p. 213)

Aqui Deus aparece não apenas como incapaz – se é que podemos usar uma palavra que viola sua onipotência – de nos enganar, mas também como incapaz de planejar o universo senão da melhor maneira. Apesar de essa ser parte da doutrina moral de Leibniz, ela também caracteriza um importante aspecto de sua metafísica geral. Bennet viu essa conexão de maneira clara: “Quando interrogado, de maneira direta, ‘Por que deveriam haver quaisquer corpos ou ‘outras mônadas’?” Leibniz deriva sua resposta de uma teologia moralizante: existem muitas mônadas porque é melhor que devam existir” (??, p. 51). O que suporta a existência de uma propriedade secundária ou condicionada (como o arco-íris) é o fato dela ter sido planejada por uma mente ou um espírito perfeito, que jamais pode planejar um mundo menos que perfeito. Assim, que um fenômeno manifeste sua realidade de uma maneira e não de outra,

é assim pois é melhor que seja. Leibniz reconhece que a dependência das propriedades secundárias a uma mente só pode salvar a realidade dessas propriedades se pensarmos que elas são simples manifestações imperfeitas de um plano perfeito, ao qual nossas mentes imperfeitas não tem acesso. Essa doutrina tomará a forma de uma respeitada metafísica na teoria das mônadas.

Como, de fato, a teoria das mônadas reapresenta as doutrinas teológicas de Leibniz em uma doutrina metafísica independente, tentaremos desintegrar os componentes dessa argumentação e recompô-la de um modo que não dispense a noção de Deus e os argumentos morais. Uma propriedade secundária, como cores e o calor, como vimos desde Descartes, contém uma contingência fundamental, um caráter relativo, ou vulnerável, que impede que os derivemos apenas de princípios intelectuais. No entanto, é indubitável segundo o princípio do *cogito* que elas são perceptíveis, e essa disposição (ou propriedade disposicional) é o que caracteriza a sua existência. Vimos anteriormente que a novidade introduzida por Descartes, que esprou uma nova inquietação sobre a profissão filosófica, é a de que há uma propriedade em comum – a indubitabilidade, segundo Rorty – tanto nas representações de universais como de particulares. Assim, para conservar a estrutura que dá suporte à interatividade entre as coisas espaço-temporais (ou propriedades secundárias) é preciso que elas tenham uma propriedade de serem potenciais alvos de percepção, que caracteriza a sua indubitabilidade para a mente correspondente. Chamemos essa propriedade de “psicológica”, para usar um vocábulo pacífico. A análise dessa propriedade, no entanto, nos leva para a beira de um solipsismo inconsolável (coerentemente, foi esse o destino catastrófico de Berkeley). A monadologia de Leibniz sugere uma alternativa:

Ademais, deve-se confessar que a Percepção e aquilo que dela depende é inexplicável por razões mecânicas, isto é, por figuras e movimentos. Imaginando-se que há uma máquina cuja estrutura a faça pensar, sentir e perceber, poder-se-á, guardadas as mesmas proporções, concebê-la ampliada de sorte que se possa nela entrar como

em um moinho. Admitido isso, lá não encontraremos, se a visitarmos por dentro, senão peças impulsionando-se umas às outras, e nada que explique uma percepção. Portanto, essa explicação deve ser procurada na substância simples e não no composto ou na máquina. Por isso, na substância simples não se pode encontrar nada além disso: percepções e suas modificações. Também só nestas podem consistir todas as Ações internas das substâncias simples. (??, 17)

A propriedade psicológica de ser potencialmente alvo de uma percepção, portanto, não é uma propriedade contingente e composta. Assim, o que quer que seja relativo, contingente ou vulnerável em uma propriedade secundária é apenas um efeito do tipo de mente a que ela pertence.

A manobra relevante de Leibniz foi usar a mente e seus processos não mecânicos como explicação para a diferença entre propriedades necessárias e propriedades contingentes. O caráter relativo das posições, cores e do calor é devido ao caráter da mente confusa ou obscura que a percebe. Nossas mentes, porque não são exclusivamente racionais, recebem impressões parciais, obscuras e contingentes. Mas as próprias coisas percebidas não são contingentes e incompletas. Isso seria impossível para Leibniz, porque cada coisa não pode ser identificada – e, portanto perde sua razão suficiente de ser – a menos que a sua existência seja completamente determinada por suas próprias características suficientes e necessárias. Leibniz rejeita a existência contingente em si mesma. Tudo que se distingue apenas numericamente, ou apenas através de aspectos mecânicos, não passa de uma apresentação confusa de sua verdadeira identificação necessária. É em nossa mente falível que elas adquirem esse aspecto frágil. O fato de que tais coisas se exibem a nós através de posições, datas, cores, calor, entre outras propriedades contingentes e secundárias, se deve ao fato de que são confusas representações que podem ser paulatinamente clareadas conforme expostas ao escrutínio da razão.

Antes que possamos mostrar a saída de Kant para esse problema,

é nossa responsabilidade medir o alcance do projeto leibniziano em seu próprio contexto. Como visto, a propriedade de ser percebido, entendida no interior da metafísica de Leibniz, representa não uma propriedade psicológica contingente ou determinada por leis neurológicas, mas sim a propriedade segundo a qual as coisas compostas interagem entre si segundo um princípio de interação interna. Não são as próprias coisas que são vulneráveis e relativas quando as representamos espaço-temporalmente através de suas diferenças meramente numéricas, mas é o modo confuso como as representamos que faz com que pareçam (ou se apresentem) assim. Em uma mente clara, é enquanto coisas que podem ser objetos da razão pura que elas entretêm interações substanciais entre si. Assim, a propriedade de ser percebido autentifica (como se através de um protocolamento) essas coisas como *entelechies*, um tipo de mônadas, que “têm uma suficiência (autárkeia) que as torna fontes de suas ações internas e, por assim dizer, Autômatos incorpóreos” (17, 18). Enquanto mônadas, todas as coisas entretêm entre si relações puras análogas às relações racionais que, segundo Descartes na resposta a Gassendi, seriam ainda mais evidentes para nós se não tivéssemos nosso conhecimento distorcido pelo nosso corpo e os seus sentidos (mentes confusas). Assim como Leibniz suplementa a teologia cartesiana através do princípio da harmonia pré-estabelecida, também a sua teoria das mônadas suplementa o racionalismo cartesiano e a ideia de que os sentidos apenas atrasam o conhecimento claro e distinto a que teríamos acesso se fôssemos uma mente perfeita. Pois se o fôssemos, todo o nosso conhecimento seria de entidades claras e distintas, cuja identidade provém de seu próprio princípio interno: mônadas¹³. Essas não contém

¹³ Kant chamou a isso, posteriormente, de intelectualização do mundo empírico, mas se nos ativermos apenas às premissas cartesianas e à armação de pressupostos compartilhados por Leibniz, podemos celebrar essa solução como uma formidável obra de criatividade para dar uma resposta às dificuldades que os empiristas não puderam responder. Vimos que a mente de fato dá suporte à manifestação fenomênica – material – de uma mônada porque a mente é composta pela mesma natureza que uma mônada. Ora, uma característica de um estado mental, no sentido substancial postulado por Descartes, é que ele seja incorrigível, invulnerável ou impassível à influência de objetos exteriores que se movem de acordo com leis mecânicas. Por mais que uma mente possa mudar por influência de novas informações empíricas, ela tem de manter sua absoluta independência interna.

nenhuma contradição interna, são atualizadas pelo princípio da razão suficiente, e são guiadas por uma causa final.

Os contornos dessa original metafísica ganha uma motivação mais convincente para existir se pensarmos que ela explora a noção não mecânica de mente cartesiana até uma consequência monista¹⁴, onde mesmo a matéria se reduz à mente. De acordo com a doutrina de Leibniz, todas as mônadas são tipos de mente ou almas: "se quisermos denominar Alma a tudo aquilo que possui percepções e apetites no sentido geral que acabo de explicar, todas as substâncias simples ou Mônadas criadas poder-se-iam denominar Almas" (??, 19). Se as mentes são completamente auto-suficientes, a única maneira de visualizar mudança, corrupção, movimento, etc., em uma mente é através de representações que são complexas, ou confusas¹⁵. Não existe mudança, corrupção, mútua influência das próprias mônadas, pois elas sequer são numericamente distintas. O que há é apenas uma consciência menos clara da mônada a ela mesma ou a outras mônadas. A consciência de cada estado mental, portanto, envolve uma maior ou menor clareza da sua totalidade auto-suficiente, e quanto menos claros, mais esses estados mentais serão manifestados como eles o são pelos nossos sentidos: de maneira parcial, esporádica, unilateral, numérica, variável, etc. O movimento, a corrupção, não são portanto diferenças na realidade das

O filósofo Francês não distingue entre consciência e auto-consciência, já que o reino do mental corresponde a "tudo o que ocorre em nós e de que somos conscientes" ou "tudo o que ocorre em nós de modo que o percebamos" (Principles of Philosophy, Part I, 9, in Bennet, 1974, p. 32). Para Leibniz, por sua vez, nem todos os estados mentais acompanham uma apercepção, ou uma consciência de sua própria ocorrência. Esse é o caso de percepções que são irrelevantes, ou que contribuem menos para uma consciência porque são confusas. Tal concepção se alinha aos seus interesses em distinguir entre estados mentais racionais e estados mentais sensíveis, através da distinção entre clareza e confusão.

¹⁴ Para uma descrição do monismo, ver Bertrand Russel "quase todos os grandes filósofos a partir de Leibniz recusaram o dualismo da mente e da matéria. Muitos deles, considerando a mente como alguma coisa imediatamente dada, assimilaram o que parecia ser a "matéria", e alcançaram assim o monismo do idealista"(??, p. 16).

¹⁵ De fato, o que vale para a razão pura, em Leibniz, não vale para as sensações: "Mas, como o sentimento é algo mais que uma simples percepção, concordo que o nome geral de Mônadas e Enteléquias é suficiente para as substâncias simples que só possuem esta percepção e que se denominem Almas somente aquelas cuja percepção é mais distinta e acompanhada de memória" (??, 19)

próprias mônadas, mas simples efeitos de uma representação menos clara, ou um estado mental que não esclareceu de maneira completamente transparente a sua unidade irreduzível. O estado ou atividade de uma mônada inclui todo seu universo em um instante atual, de maneira que elas não são divisíveis em um modo de divisibilidade tipicamente espaço e temporal, e tampouco suas interações podem resultar em qualquer mudança substantiva ou corrupção de suas propriedades intrínsecas.

Para amadurecer a ordem dessa exposição, iremos recorrer a uma imagem. O universo das relações e proporções matemáticas será sugerido como explicação para o modo de ser das interações entre mônadas. Com isso concorda também o idealismo clássico de Platão. Em uma emblemática passagem da *Metafísica* de Aristóteles, este afirma que “Platão afirma que, juntamente com os sensíveis e com as Formas [= Ideias] existem os entes matemáticos intermediários entre uns e outros, os quais diferem dos sensíveis porque imóveis e eternos, e diferem das Formas porque há deles muitos exemplares” (A 6, 987 b 14-18). Isso significa que já em Platão a Forma ou Ideia não é vista como algo de extenso, material, e nem, portanto como algo que mudasse ou se corrompesse ao modo como coisas extensas o fazem. Assim como as mônadas não tem forma, as interações entre números formam proporções e relações onde uma *unidade* é sempre preservada. Na verdade, Leibniz insistiria que a mudança é apenas aparente (parece mudar a uma mente confusa), pois ao mudar um fator em uma fórmula numérica, todos os outros fatores na fórmula precisam mudar para que ela continue idêntica¹⁶. Todas as mudanças em cada um dos fatores são dedutíveis

¹⁶ De fato, para que uma mente, no sentido irrestrito cartesiano (isto é, para qualquer cogito), e no sentido parcialmente restrito à autoconsciência clara ou racional para Leibniz, possa perceber outra, seria preciso que todo o seu universo de atualidade fosse incluído na outra. Isso seria um absurdo em termos mecânicos, pois todas as leis mecânicas são válidas apenas de coisas compostas, cuja interação com outras evolve sempre alguma corrupção temporal ou dimensionamento espacial. De maneira que, enquanto submetidas a leis meramente mecânicas, a mudança e a interação, do modo como Leibniz as concebe, restaria inexplicável. Tudo o que muda, muda por suas propriedades intrínsecas e tem de ser explicado por uma razão suficiente. As leis newtonianas poderiam apenas propor princípios e leis para calcular previsões, mas jamais explicaria a razão suficiente para cada coisa estar em cada lugar. Leibniz advoga a tese de que sem metafísica a mecânica seria impossível. Assim, é apenas enquanto mônadas e de acordo

da mudança no primeiro fator. Com efeito, como se expressa Reale: “o olhar plástico dos gregos não via a Forma ou Figura (Ideias) como algo de último; mas via, para além dela algo ulterior, a saber, o número e a relação numérica” (??, p. 97). Diferente das relações tempo e espaciais, onde sempre há corrupção, diferenciação, aumento, diminuição, etc., nas relações numéricas nada é perdido ou acrescentado.

No caso de Leibniz, no entanto, os princípios fundamentais da não contradição, identidade dos indiscerníveis e razão suficiente não se dão apenas entre números em um reino meramente mecânico, mas regem o universo unitário de toda representação racional¹⁷. Embora possamos esclarecer certos elementos das mônadas por analogia com as relações entre números, as mônadas não são números e sua existência tampouco é numérica. O que é peculiar às mônadas não é a sua cardinalidade, mas sim a sua capacidade de espelhamento. Isto é, cada mônada é um espelho que reflete todo o universo. Leibniz parecia se referir ao universo lógico de maneira mais geral, e nesse aspecto sua teoria é mais ampla que a de Platão. Quando contrastamos, julgamos ou avaliamos duas provas/silogismos/argumentos, podemos observar se uma é falsa e a outra verdadeira, ou uma contraditória a outra, ou as duas verdadeiras segundo diferentes aspectos, etc. Em suma, as interações entre diferentes estados mentais puros (provas, hipóteses, etc) envolve um princípio unificador que mantém a simplicidade lógica, pois nada é acrescentado externamente à relação. Pode-se dizer que uma mudança em um fator é sempre espelhada no corpo global da prova. Ao fim do juízo/avaliação temos um conhecimento uno. Mesmo a ideia de aumento ou diminuição é inadequada para caracterizar o resultado. As proposições “O autor de Dom Casmurro é brasileiro” e “o autor das Memórias Póstumas de Brás Cubas é brasileiro” podem não parecer idênticas, mas apenas

com suas propriedades não espaço-temporais que é possível fundamentar a contingência das leis mecânicas. Essa visão, como vemos, é incapaz de explicar a necessidade das leis mecânicas. Isso acontece porque toda necessidade, de acordo com essa abordagem, é analítica. Leibniz não tem uma explicação para o sintético a priori.

¹⁷ “O grande fundamento dos matemáticos é o princípio da contradição ou da identidade (...). Mas, se desejarmos passar da matemática à física, precisamos de um outro princípio ainda, (...), o princípio da razão suficiente” (??, p. 237) .

quando observadas por um ponto de visto não claro o bastante. Isso não muda o fato de que tanto um como o outro “são brasileiros”. A impressão que uma mente como a nossa tem de que ela adquiriu dois conhecimentos diferentes quando soube que “o autor de Memórias Póstumas de Brás cubas” era “o autor de Dom Casmurro” é devido à sua natureza confusa e incompleta. O conhecimento é diferente apenas devido ao aspecto pelo qual ele é considerado pela mente. Mas, entre o primeiro e o segundo conhecimento, não existe nenhuma ruptura, corrupção, movimento, aumento, diminuição e nenhuma outra interação mecânica própria apenas a coisas materiais. Eles pertencem a um mesmo conhecimento uno mais global, que seria alcançado por uma mente mais clara e racional. A diferença entre uma representação mais confusa e uma mais clara, portanto, não modifica o tamanho, o calor, a forma extensa e nem a posição do conhecimento que elas registram. A verdade nunca é menos verdadeira ou mais ou menos falsa, e o mesmo vale para uma falsidade. Leibniz parece ter seguido o fio dessa sugestão para elaborar uma das versões mais rebuscadas do mundo das ideias da razão pura e de um anti-mecanicismo, concomitantemente radicalizando o rompimento cartesiano entre *res extensa* e *res cogitans*. É possível arriscar a manchete de que monadismo leibniziano completa os sonhos de Parmênides, pois explica através de um anti-mecanicismo do mundo das ideias como as coisas permanecem unas na diversidade¹⁸. Para Leibniz, enquanto percebem uns aos outros, estados de mente participam apenas de interações simples como a mencionada entre duas provas matemáticas.

A monadologia radicaliza o racionalismo cartesiano e renova o alcance de ambições filosóficas tão antigas quanto as do idealismo tradicional e clássico. Segundo Giovanni Reale, a explicação da multiplicidade mediante sua redução à unidade “atinge sua expressão extrema (mas, por isso mesmo, bastante instrutiva) nas doutrinas dos eleatas, os quais resolvem na unidade a totalidade do ser” (??, p. 83). Podemos ver que a

¹⁸ A sua tese coloca em discussão novamente doutrinas tão antigas quanto as dos Eleatas, do século VII a.C.. Como nota Roland Corbisier em sua Enciclopédia Filosófica, Esses “sustentando a tese de que o pensamento se identifica com o ser, e que o ser é uno e imóvel, os eleatas contestam a mobilidade e multiplicidade do ser” (??, p. 36)

intelectualização do mundo é consequência da premissa da teoria de que todas as relações se seguem de propriedades intrínsecas. A interação entre ideias oferece uma resposta aos empiristas, que sem essa teoria estão fadados a olhar a relação entre diferentes verdades como se elas interagissem entre si de maneira contingente, fragmentada e inconsistente, não se qualificando inclusive para explicar um conhecimento objetivo do movimento e da mudança, uma vez que elas carecem de uma razão suficiente. O que era intolerável para uma personalidade racionalista como a de Leibniz era a tendência do empirismo de explicar as relações entre ideias por analogia a relações contingentes, como a associação psicológica. As doutrinas de Leibniz de fato contém uma crítica ao empirismo que não foi completamente respondida. O filósofo percebeu que, se as propriedades secundárias como cor, peso, etc., forem reduzidas a uma explicação mecanicista, não haveria um princípio interno da identidade de cada coisa ou uma razão suficiente para a sua mútua influência, e estaríamos reduzidos a uma diferenciação meramente numérica/cardinal ou relacional entre dois ou mais diferentes estados. Se mentes ou percepções fenomênicas de cores, pesos, etc., têm de ter qualquer realidade a partir de suas próprias características (e não apenas porque estão em posições espaciais diferentes), obedecendo ao princípio da identidade dos indiscerníveis, portanto, essa tem de ser uma realidade como mônada. Contudo, enquanto propriedade secundária essa realidade será gradualmente diferente de uma percepção ou consciência mais clara. A meta de toda mônada é sua expressão racional pura, onde nada nela é diferente de si mesma e onde (de acordo com *Principles of nature and of grace*, 3): “cada mônada é um espelho vivo, ou um espelho dotado de atividade interna, representativo de todo o universo de acordo com seu próprio ponto de vista”(??).

2.2.1 As sequelas da monadologia para a filosofia crítica de Kant e o caráter dialético do racionalismo

Nosso objetivo no capítulo precedente se limitou a denunciar as premissas metafísicas da monadologia e sua tentativa de substanciar e

desenvolver o racionalismo cartesiano. Resumindo os traços relevantes dessa doutrina para a presente dissertação, Leibniz ajusta uma estratégia para dar ao problema cartesiano uma resposta que sugere o formato da discussão entre a diferença entre estados de consciência puros, ou racionais, e estados confusos, ou sensíveis. Ele também radicaliza o fundamento teológico para a garantia da existência das coisas exteriores, ou corpos. Como os primeiros não dependem dos segundos, justifica-se um inatismo a respeito dos juízos que não envolvem confirmação empírica. Explorando retrospectivamente as conquistas metafísicas de Leibniz, podemos dizer que o seu racionalismo trás um poderoso *insight* sobre a natureza da mente, da possibilidade de interação entre outras mentes, e sobre a diferença entre interno e externo, considerado em contraste com uma diferença entre relações mecânicas e relações intrínsecas. O aumento de claridade de um conhecimento, para ele, não coincide com uma característica contingente, mecânica, mas com uma transição dos sentidos para a razão pura. Consideradas como elementos da razão pura, todas as entidades são substâncias independentes e subsistentes, que não se corrompem e nem aumentam e diminuem através de suas interações. As interações entre essas entidades é puramente intelectual, no sentido de que elas não se tornam menos necessárias apenas porque interagem com outras. A independência e substancialidade das mônadas, com efeito, tem de equivaler à completa intransponibilidade e inacessibilidade entre duas entidades pensantes, ou dois estados de consciência, posto que um não possa interagir com o outro sem manter a independência e subsistência do outro, por assim dizer: isto é, para compreender ou interpretar um conteúdo mental, é preciso que esse conteúdo seja englobado por outro estado mental em relações como as que existem entre diferentes proposições ou cálculos matemáticos. O conhecimento resultante será sempre o mesmo, com uma diferença apenas relativa ao grau de confusão ou de claridade. As relações meramente lógicas contêm uma autossuficiência formal ou analítica que não pode se afetada por leis mecânicas. A mente tem, portanto, conhecimentos inatos¹⁹.

¹⁹ Assim Descartes se expressa na parte V do Discurso do Método: “Notei certas leis que de tal modo Deus determinou na natureza, e das quais imprimiu tais

Se as condições do conhecimento fossem adquiridas por condições extrínsecas, não teríamos relações necessárias – o que para Leibniz significava: de acordo com uma razão suficiente – entre os fenômenos, e eles teriam de ser representados aos saltos, como se a cada novo instante ganhássemos um conhecimento que não se integra ao campo de nossos conhecimentos anteriores. A mudança entre um estado mental e outro seria tão absoluta que não restaria nada de unitário. Seria como se o fundamento de uma verdade não tivesse qualquer razão suficiente. Entre uma informação verdadeira e uma falsa não haveria qualquer princípio de incompatibilidade ou contradição. Todo o conhecimento poderia se corromper, mudar e se alterar da mesma maneira que uma coisa física ao passar por condições mecânicas ordinárias. E não restaria nenhum princípio seguro para o conhecimento. Leibniz reconheceu a importante condição de que aquilo que pertence a uma mente não é comensurável com nada de fora da mente. As mônadas não são afetadas por circunstâncias externas. Essa premissa é obtida pela descoberta de Descartes de propriedades independentes pertencendo a um reino mental, e não é estranha nem mesmo a Kant, embora este tenha cuidadosamente compreendido essa caracterização simplesmente como uma incapacidade da mente de transcender a si mesma em direção a uma coisa em si mesma. O que é mental para Kant é puramente imanente e formal. De todo modo, é plausível especular que Kant tenha aprendido com Leibniz que a mente tenha que confiar em um princípio familiar a si mesma – uma condição de possibilidade *a priori* – para que seja possível representar algo como um conhecimento para ela.

Tentaremos desdobrar essa exposição com mais profundidade. É uma típica pressuposição cartesiana compartilhada por Leibniz que a existência das coisas externas não pode ser inferida da nossa existência interna. Como Bennet explica: “Leibniz não pode derivar um argumento causal-hipotético para a existência de outras mônadas – i.e de um mundo externo e outras mentes, esses dois sendo indistinguíveis

noções em nossa mente, que, depois da reflexão adequada, não nos restará dúvidas de que são exatamente observadas em tudo o que existe ou ocorre no mundo” (AT VI 41: CSM I 131)

dentro da metafísica leibniziana” (??, p.51). O encerramento interno completo da mente é tomado por Leibniz como um sintoma de sua existência como mônada, que, por pressuposto, são independentes e impassíveis a interações. Assim, a existência de coisas fora da mente é tão absolutamente inacessível quanto a existência de outras mentes. Encerrando cada mônada seu próprio universo em si mesma, a sua harmonia com outras mônadas só pode ser explicada como obra de Deus. Como notado por Thomas Langan, comentando o princípio leibniziano da harmonia preestabelecida entre alma e corpo: “Deus (para Leibniz) tem desde o começo uma alma e um corpo tão peculiares, com tanta sabedoria e tanto engenho, que, desde a primeira constituição ou concepção de um ou de outro (corpo e alma) tudo o que ocorre em um tem de corresponder perfeitamente a tudo o que ocorre no outro” (??, p. 157). Leibniz entende a diferença absoluta entre um estado de consciência e outro, ou entre diferentes mônadas, como cognoscível em uma intuição de espécie pura ou racional. Leibniz foi vítima de uma fé na seguinte estratégia: ao compreender a autossuficiência lógica dos estados mentais, tentou explicar todas as relações materiais por analogia a interações entre diferentes estados mentais, reconstruindo o atomismo materialista dos antigos em uma tese monádica espiritual. Assim, reduziu a própria realidade a mentes ou *entelechias*, embora distribuídas em diversos estados de clareza, consciência e obscuridade ou inconsciência. Para que a interação entre substâncias independentes seja comensurável, assim, é preciso que sejamos capazes de avaliar a influência entre propriedades intrínsecas, ou a influência entre mônadas, como uma interação entre totalidades absolutas e incondicionais, de modo que uma premissa escondida – mas fatal – do sistema de Leibniz é que a razão seja uma faculdade de representação intuitiva. Segundo Kant,

A monadologia de Leibniz não tem outro fundamento que não seja o do filósofo ter representado a diferença entre o interno e o externo apenas em relação ao entendimento. (...). O interior do seu estado, porém, não pode consistir em lugar,

figura, contato ou movimento (determinações estas que são todas elas relações exteriores), pelo que não podemos atribuir às substâncias outro estado interno que não seja aquele, pelo qual, nós mesmos determinamos o nosso próprio sentido interno, a saber, o estado das representações. Assim foram estabelecidas as mônadas. . . (A274 / B 330)

Para responder à intelectualização do mundo feita por Leibniz, Kant explora aqui as consequências falsas de uma falsa premissa, notadamente, a de que a diferença entre o externo e o interno possa ser representada como uma diferença de grau entre o mais claro e o mais obscuro. Essa estratégia será abordada nessa tese no capítulo sobre as anfibologias dos conceitos de reflexão. Mas existem outros aspectos do erro leibniziano que merecem atenção. Segundo Kant, só existe intuitividade sensível. A devida atenção a essa peça chave de seu sistema pode ser melhor admitida e valorizada quando visualizamos as consequências desastrosas que ela evita. Pois se só podemos ter intuitividade sensível, qualquer representação de propriedades relacionais – como identidade ou diferença – está restrita às condições formais da sensibilidade. A própria substância não passa de um conceito transcendental, ou formal, que para Kant só pode ser representada por referência a uma intuição sensível, isto é, quando se tornar sensivelmente representável (ou imaginável) através de traços espaço e temporais. Não é possível dar um sentido intuitivo à representação de duas substâncias, a não ser que tenhamos uma concepção *noumenica* ou intelectual de intuição. Leibniz não contemplava a distinção kantiana que autoriza a representação singular e imediata apenas à sensibilidade. Quando Leibniz define o estado ou atividade de uma mônada como incluindo todo seu universo, o passado e o futuro, em seu mesmo estado, ele afirma uma visão que só é possível se considerarmos que todo o universo pode ser englobado em um modo de representação tipicamente intuitivo, a saber, um estado atual. O todo é representado *in concreto*. A ideia de que duas mônadas possam interagir de acordo com seus próprios princípios internos, contém o absurdo pensamento, portanto, de pensar a intuição

de maneira intelectual, como se fosse possível representar a relação entre dois universos auto-suficientes através de uma representação intuitiva singular global do uno, do absoluto ou do incondicional.

E aqui vemos também as consequências desastrosas da aceitação cega do horizonte cartesiano. Como não tinha nenhuma premissa o impedindo de aceitar uma visão intuitiva, ou seja, imediata e singular, da mente e de sua autossuficiência lógica, Leibniz não acreditava provocar qualquer problema ao colocar diferentes unidades incondicionais em perspectiva como se ideias puras pudessem coexistir como objetos de uma intuição suprassensível. Ele não viu problema em comparar meras ideias: “quando nossa reflexão é apenas lógica, comparamos simplesmente entre si os nossos conceitos do entendimento (...)” (A 279/ B 335). Entusiasmado demais com a coexistência intelectual entre ideias matemáticas, que não se corrompem ou se afetam de maneiras contingentes, o filósofo alemão tentou estender esse modo de existência pura a tudo o que existe. A diferença entre duas coisas completamente isoladas em seu próprio universo interno seria identificável através de intuições intelectuais, e não poderíamos nos enganar entre um e outro a não ser que estivéssemos os representando confusamente pelos sentidos. No caso limite, o filósofo tem de recorrer a Deus, que seria o único capaz de comparar, correlacionar e harmonizar duas ou mais realidades totais, como a do corpo e a da alma, ou de uma mônada e de outra: “eis porque também o seu princípio da comunidade possível das substâncias entre si tinha que ser uma harmonia pré-estabelecida e não um influência física” (A 275/ B 331).

Leibniz acredita, graças a suas premissas, que a propriedade meramente formal das mentes de identificar sua referência singularmente em uma intuição pode ela mesma ser singularizada segundo um princípio racional puro, como pela lei da identidade e da não contradição: “o princípio dos indiscerníveis assentava, propriamente, no pressuposto de que, não se encontrando no conceito de uma coisa em geral determinada distinção, também nas próprias coisas (em si mesmas) ela não se encontra” (A 282 / B 338). Kant tem diversos argumentos contra esse atentado da razão pura, entre os quais, os mais convincentes são os que

mostram as contradições e paradoxos em que se cai ao empregar essa estratégia. A tentativa de Leibniz de comparar estados intuitivos através de procedimentos lógicos o enreda em uma corrente de pseudo questões que só podem ser solucionadas através de uma doutrina filosófica similar a dos escolásticos, como a de que um milagre ou uma coincidência perfeita regulou a alma de maneira a que ela sempre corresponda às coisas: “porque Deus, prevendo o que a causa livre faria, regulou antes sua máquina de maneira a não poder deixar de concordar com ela”(??, p. 277)²⁰.

A oposição de Kant a essa doutrina é mais complicada do que podemos abordar aqui, e envolve uma resposta a toda a tradição cartesiana e suas raízes metafísicas e ontológicas, mas podemos antecipar sem grandes dificuldades que nessa resposta o filósofo explora o fato de que comensurar intuições que não pertencem à mesma esfera de inter-relação mecânica espaço/temporal, ou identificar e distinguir representações que não têm aplicação em uma mesma estrutura formal intuitiva – o mesmo espaço-tempo – é em si mesmo um absurdo, que só poderia ser cometido se pensarmos nas ideias da razão como intuições mais amplas, ou uma intuição de segunda-ordem, que comparasse as coisas como realidades transcendentais, ou totalidade incondicionais colocadas em perspectiva em um vácuo lógico perfeito. A comparação de Leibniz entre duas máquinas ou relógios colocados em perspectiva através de Deus é uma tentativa de resolver o problema. Ele apenas pensa que essa resposta é satisfatória, contudo, pois pensa que o problema a respeito de como espelhar a natureza através da mente é um problema legítimo. Ele tampouco, portanto, distinguiu o nível transcendental e o empírico do problema das representações. Para Kant, ainda que existisse essa inacessibilidade ou independência da mente a qualquer coisa de transcendente, isso seria uma propriedade meramente formal, isto é, não seria passível de entrar em uma intuição. Toda intuição precisa de perspectiva, e essa somente pode ser dada no espaço e no tempo. Podemos especular transcendentalmente que outras formas de referir-se

²⁰ Quinta carta de Leibniz, ou resposta à quarta réplica de Clarke, 92

a objetos existem, mas não podemos representar essa especulação em uma intuição intelectual. O incondicionado das mônadas pertence a um reino de interações entre totalidades absolutas e incomparáveis que, no limite, sequer permitiria prever a continuidade, a causalidade e outras condições empíricas que presidem as relações entre as coisas da experiência.

No capítulo da *Dialética Transcendental* ocupado com as antinomias, surge o argumento anti-cosmológico de que a própria ideia de uma totalidade ou do uno é incompatível com uma intuição espaço-temporal e, portanto, ininteligível em qualquer coexistência entre entidades singulares: “não posso pressupor a totalidade absoluta da síntese e da série que ela representa” (A 501 / B 529). Ademais, a unidade – como uma das categorias de quantidade – é apenas uma função formal dos juízos e, portanto, não uma propriedade de *coisas em si mesmas*. Essa crítica já teria sido antecipada por Kant no capítulo dos paralogismos, onde o problema da mente é exposto como formal e transcendental em sentido crítico, o que significa que dizer que uma mente é absolutamente distinta de outra não é um conhecimento metafísico sobre almas (enquanto coisas em si mesmas), mas simplesmente a afirmação transcendental e inofensiva de que o que pertence ao campo de referência de uma estrutura formal – um modo espaço temporal – é incomensurável com (ou intuitivamente inacessível a) uma estrutura formal que permite outros tipos de intuição. A incomensurabilidade entre duas formas é distinta de uma diferença absoluta entre diferentes coisas em si mesmas ou mônadas. Formas não são intuitivamente representáveis, pois são as próprias condições de representatividade intuitiva. Essa incomensurabilidade é portanto transcendental, e nada tem a ver com uma infidelidade representacional, ou um espelhamento distorcido. O problema do espelho da natureza, tal como formulado por Descartes, é neutralizado com a distinção entre transcendental e empírico. Com o que, a incomensurabilidade entre diferentes mentes, do ponto de vista formal ou transcendental, não reflete senão a completa incomensurabilidade entre modos de intuição que não se integram em uma mesma estrutura espaço-temporal, ou conteúdos que não podem

ser comparados segundo uma mesma dimensão de experiência. Apelando ao argumento anti-cosmológico, duas totalidades não podem ser espaço-temporalmente comensuráveis.

Portanto, para fechar o capítulo podemos dizer que o erro do racionalista é também dialético no sentido análogo ao de tentar dar um alcance intuitivo para uma realidade global ou uma totalidade incondicionada (como a de mentes no sentido cartesiano ou mônadas no sentido leibniziano). Em determinada oportunidade, Kant diz: “a absoluta totalidade das aparências é um problema para o qual não há solução, pois nós não podemos representá-la em uma imagem” (A 328 / B 385) . Essa incapacidade de ser abrangida por uma imagem é análoga à incapacidade de ser avaliada por suas dimensões espaço e temporais. De fato, se a realidade substancial de mônadas, ou de entidades capazes de subsistir por sua referência a si mesma – ou autoconsciência – é intrínseca e independente, é impossível defini-la por comparação, ou em uma imagem esquematizável em determinações de tempo. Assim, a tendência de pavões a terem penas e de leões a terem pelos tampouco seria entendida de maneira empírica através de princípios e condições fatuais diferentes. As condições que tornam um peludo e ao outro dão uma pelagem não são comparáveis sinteticamente. Mas, entendidos como coisas em si mesmas, pavões e leões são como são sempre analiticamente, conforme um princípio interno determinado por Deus. Podemos compará-los através das condições de seu habitat e sua evolução apenas através de nossa mente confusa, que depende de princípios contingentes tanto quanto os metafísicos. Como mônadas, contudo, a sua identidade tampouco pode ser definida ou predicada a menos que tentemos englobar a representação de uma totalidade incondicionada em uma representação singular. Para identificar as diferenças entre duas mônadas precisaríamos ser capazes de sair de nosso modo próprio de intuir, ou imaginar uma intuição transcendente usada para comparar nossas representações. E isso seria o análogo a tentar dar à razão pura um objeto puro alcançado por ela sem interferência dos sentidos.

2.3 O lado empirista do cartesianismo

Também como no caso de Leibniz, dizer que Locke e Hume eram cartesianos pode incitar o engano. Esses filósofos guardavam uma grande variedade de interpretações originais e teses independentes, muitas das quais não poderiam ser associadas a Descartes com indiferença. Sua grande contribuição à história das ideias tampouco pode ser avaliada se os anexarmos apressadamente ao séquito de Descartes, como se não se diferenciavam de tantos pensadores que se destacam apenas por seguir outros filósofos sem crítica ou discussão. Por outro lado, a caracterização do problema cartesiano é ainda aqui responsável por criar algumas opções possíveis ao problema da representação. Podemos considerar o racionalismo e o empirismo como membros da bifurcação dominante derivada da linha de pensamento cartesiana. O problema mencionado é a primeira colocação transcendental – embora não crítica – do desafio ontológico sobre a natureza das coisas. E, assim, é a primeira vez (em termos sistemáticos) que o problema tipicamente ontológico sobre a natureza do Ser é instituído sem apelo a uma doutrina de metafísica, seja essa filosófica e acadêmica ou popular e religiosa. A questão ontológica passa a ser estreitamente associada ao problema do pensamento do ser, e do espelhamento da matéria pela mente. E isso nos trás para o problema da possibilidade de harmonia entre a mente e o mundo exterior. Estabelecido o horizonte da questão, o racionalismo e o empirismo trabalham para encontrar soluções. A opção empirista da bifurcação cartesiana tem sobre Leibniz a vantagem de apelar ao senso comum – embora seja potencialmente desencorajadora – pois simplesmente reconhece que, se uma representação mental se define através de propriedades que podem ser usadas para coordenar uma comparação ou codificação dos elementos do polo externo e o interno, é razoável pensar que uma realidade é redutível à outra. Se a propriedade de 'ser percebido' é o que caracteriza o conteúdo incorrigível do ato mental ou representação, é possível construir uma ciência do 'ser percebido', ou simplesmente psicologia, que descreve esse conteúdo. O empirismo vê que o psicologismo está a apenas um passo, e aposta nele.

Tal doutrina já colocou o empirismo clássico em confronto com o problema de que generalizações universais não podem ser correlacionadas com um objeto da experiência atual, e logo, não pode ser definido por uma correlação simples²¹. De fato, esse problema persegue o empirista clássico porque grande parte do seu incentivo inspirador nasce de uma resistência contra o papel superestimado (pela filosofia racionalista) da especulação e da generalização para representar as coisas. E essa inspiração sobrevive nos seus fundamentos mais elementares, o que por mais de uma vez levou empiristas a preferir o problema sem resolução. Essa vertente produz o ceticismo.

Situamos Locke depois de Leibniz na estrutura narrativa dessa dissertação por uma razão. Apesar do racionalismo de Leibniz ser posterior a Locke não apenas na cronologia histórica, mas também na sua posição específica no debate, o empirismo não deixou a última palavra a Leibniz, e os pressupostos da abordagem de Locke voltam a se fazer ouvidos em uma versão com consequências céticas mais radicais, com Hume. Mas é conveniente ao modo como desejamos conduzir a leitura dessa exposição que possamos ver mais de perto as similaridades cartesianas despercebidas no pensamento de Leibniz e Locke. Vimos anteriormente que Leibniz postula a existência de entidades que compartilham propriedades com as mentes, e cuja subsistência e auto-suficiência como substâncias deriva da sua natureza irredutível à mecânica. Mônadas são como átomos de intuições intelectuais que se engajam em interações lógicas puras, como as determinadas pelo princípio da identidade e não contradição. O passo sofisticado de Leibniz na monadologia pode ser melhor justificado se pensarmos que a aceitação impensada do dualismo conduz os filósofos da era pós-cartesiana, porém pré-crítica, a uma visão dos conteúdos mentais como coisas independentes ou universais. Essa é uma recauchutagem de uma visão ainda mais antiga, uma vez que desde os gregos a palavra 'ideia' tem sua origem etimológica na palavra forma

²¹ Referimos-nos a aquilo que Popper chamou de “enunciados não verificáveis que se podem colocar na forma: ‘para todos os pontos do espaço e do tempo (ou em todas as regiões do espaço e do tempo) é verdade que...’. Ao contrário, os enunciados que se relacionam com certas regiões finitas do espaço e tempo chamo-os enunciados ‘específicos’ ou ‘singulares’.(??, p. 31)

e visão. Segundo Giovanni Reale: “é justamente a Platão que remonta a criação das expressões ‘olho da mente’, ‘a visão da alma’ para indicar a capacidade da inteligência para pensar e captar a ‘essência’”(??, p. 63).

Uma versão menos essencialista dessa caracterização volta a se fazer influente na fronteira empirista, quando Locke interpreta o poder ou a propriedade de produzir significado presente em uma sentença com a sua presença diante do olho da mente, ou a sua existência como algo passível a ser convertido em ideia: “não podemos ter conhecimento além do que temos ideias” (??, IV, cap. III, 1). Segundo Locke: “Parece-me que as diferentes clarezas de nosso conhecimento dependem dos diversos meios de percepção que a mente tem do acordo de do desacordo de quaisquer de suas ideias”.(??, IV, cap II, 1). Vê-se que o filósofo Inglês acredita que a mente percebe de diferentes maneiras, às vezes mais, às vezes menos claras. A própria percepção é usada como um instrumento de cognição independente, que sequer depende de outra faculdade. Ela faz a função intuitiva e a demonstrativa: “sempre que a mente percebe o acordo ou desacordo de quaisquer de suas ideias, há certo conhecimento: apesar disso, nem sempre ocorre que a mente veja o acordo ou desacordo existente entre elas. Neste caso (...), a mente resigna-se ao raciocínio”(??, Livro VI, cap. II, 2)²². Locke parece presumir que é necessário postular uma característica comum entre a mente e as coisas exteriores que torna possível o transporte ou comunicação das segundas à primeira. A percepção da mente torna-se a faculdade central que promove esse espelhamento. Trata-se de uma disposição da mente a ser imprimida pela presença das coisas externas, e uma disposição das coisas externas a imprimir um conhecimento na mente. Dessa maneira ele justifica sua crônica sobre a “história do início do

²² O único caso em que não há percepção é, surpreendentemente, o juízo: “o julgamento, que consiste em reunir ideias, ou separá-las mutuamente, quando seu evidente acordo ou desacordo não é percebido, mas presumido. . .”(??, Livro IV, cap. XIV, 4)A orientação de Locke é muito iluminadora pois, segundo esse trabalho, ele toma a direção inversa a de Kant. Para o último, o juízo é o único condutor de conhecimento, enquanto a percepção é apenas um elemento, o sensível, que deve ser coordenado em uma esfera conceitual para adquirir um estatuto sintético. Veremos em nossa interpretação da Analítica Transcendental que isso compromete Kant com uma tese conjectural acerca do conhecimento.

conhecimento humano”. A estratégia de Locke é rejeitar o valor de qualquer conhecimento que se recomende como inato, e explicar o elo de comunicação entre mente e coisa externa que chamamos de experiência como um ato onde um dado simples é correlacionado com uma ideia em nossa mente:

Esta é, na verdade, a única via que pude descobrir como adequada para levar as ideias das coisas ao entendimento. Se outros homens possuem ideias inatas, ou princípios incutidos, têm motivos para usufruírem deles; (...) Apenas posso me manifestar acerca do que desvendo em mim mesmo (??, II , XI, 15)

Dessa maneira, ele encontra um princípio de correlação simples entre o interno e o externo, e a produção de conhecimento se torna uma conversão de um dado simples a uma ideia simples: “Em uma abordagem lockeana, quando nós caminhamos pela fábrica de Leibniz nós não vemos pensamentos (...), porque nós não vemos aquelas entidades invisíveis (porque não espaciais) que infundem o visível com intencionalidade“ (??, p. 27). A caracterização de Rorty da ideia de mente adotada pelos neo-dualistas no capítulo *Invention of Mind* em *Philosophy and the Mirror of Nature* oferece, nesse caso, uma poderosa alavanca interpretativa para entender os movimentos mais intrincados dos metafísicos e empiristas modernos: “O neo dualista não está mais falando sobre como as pessoas se sentem, mas sobre sentimentos como pequenas entidades auto-suficientes, flutuando livres das pessoas da mesma maneira em que universais flutuam livres de suas instanciações”(??, p. 30). A estrutura dessa abordagem neo-dualista é a base da posição de Locke²³. Voltando à explicação de Rorty, podemos entender

²³ A posição de Locke coincide com uma tentativa de descrever a experiência apenas pela propriedade de ser incluída ou ocorrer em um mundo mental fechado. Dessa maneira ele “essencializa” a experiência. Em *Da Natureza da Familiaridade*, Russel lamenta essa linhagem do empirismo: “Originalmente, a ‘filosofia da experiência’ opunha-se à filosofia *a priori*, e confinava-se a experiência àquilo que aprendíamos pelos sentidos. Gradativamente, entretanto, seu alcance ampliou-se até que incluísse tudo o que somos conscientes de algum modo, e tornou-se o lema de um idealismo definhado importado da Alemanha”(??, p. 14).

como o seu fenomenalismo não se divorcia radicalmente do espírito da abordagem de Leibniz, que consistia em olhar conteúdos mentais como coisas independentes:

... associar o intencional com o imaterial equivale a identificá-lo com o fenomênico, e o único modo de identificar o fenomênico com o imaterial é hipostasiar universais e pensar neles como particulares antes do que abstrações de particulares – e então dar a eles uma residência não espacial. (...) A distinção entre mental e físico é, portanto, parasita da distinção entre universal e particular. (??, p. 31)

Como é sugerido por Langan, Locke psicologiza o cogito: “Aqui, então, o cogito é psicologizado; isto é, ele é concebido como uma função psicológica do pensamento (??, p. 208). Locke, de fato, apesar de inverter a explicação de Leibniz, e definir os átomos do conhecimento através da sensibilidade, apenas explora uma diferente possibilidade interpretativa da “mente” cartesiana. A estrutura desta será construída pelas ideias estocadas pelos sentidos. O passo do filósofo Inglês é de uma importância que não pode ser subestimada, uma vez que não existem conteúdos mentais que escapam agora ao psicologismo. Se Leibniz tornou reais todas as funções e propriedades regularmente atribuídas a entidades (mônadas) capazes de perceberem entre si logicamente através da razão suficiente e a não contradição; Locke estendeu essa realidade a entidades particulares capazes de interagir por outras manobras associativas da mente, como através da comparação, da composição, denominação, abstração, etc²⁴. Para Locke mesmo a percepção de particulares acontece

²⁴ É certo que Locke não seguiu as etapas de Leibniz e nem construiu um sistema de metafísica para descrever essas entidades. Além disso, o Inglês permanece seguramente à distância da crença racionalista de que é possível deduzir todo o conhecimento sobre coisas materiais de simples ideias. Mas a sua abordagem aumenta drasticamente o problema inaugurado por Descartes, pois agora não apenas as ideias e suas interconexões lógicas, mas também os modos como elas se conectam empiricamente, ganham uma existência independente como coisas pertencentes a uma esfera mental. O passo de Locke que podemos distinguir como contribuição original para a discussão iniciada por Descartes é que ele afirma a necessidade de uma propriedade intencional sempre presente na correlação entre mente e as coisas internas.

em um nível mental mais elevado e distinto:

Parece-me que é a faculdade da percepção que estabelece a distinção entre o reino animal e as partes inferiores da natureza. Apesar de vários vegetais terem certos graus de movimento (...). Ainda assim, suponho que é tudo mecanismo, sendo produzido do mesmo modo que o movimentar da espiga. (??, IV, cap. III, 1)

A ideia de uma entidade capaz de se reconhecer como sujeito do pensamento tem uma história ligada ao uso do termo “consciência”. Estamos interessados especialmente na forma e no uso moderno desse termo. A ideia de intencionalidade e de consciência é ainda mais antiga que Descartes, e é vista com frequência nos trabalhos medievais. Se acusamos apenas o pensador Francês aqui, como se fosse o responsável por todas essas controvérsias, é porque consideramos que apenas depois dele as expressões e os jogos de linguagem em que “mente” e “intencionalidade” aparecem são mais claramente associados às manobras da filosofia. Maneiras típicas de filosofar podem ser encontradas toda vez que se tenta proteger uma pressuposição metafísica ou ontológica escondendo em uma forma de intuição privilegiada, ou uma forma de ver através do olho da mente. Quando se postula uma intuição simples e privada, se pressupõe que existe algo em um texto, afirmações ou argumentos que não pertence ao campo da discussão do tema, mas ao campo de discussão sobre sua consciência, como se um tipo privilegiado de experiência tivesse um escudo metafísico, uma propriedade inacessível, o fato de ser “intencionalmente” visado pelo olho da sua mente. Não estamos obviamente interessados em desvendar o significado preciso da palavra *'intencionalidade'* e nem o significado dado a ela por todos os filósofos que a usaram como parte de seu vocabulário integrado. Mas podemos dizer, para os efeitos aqui esperados, que o que se quer dizer em termos simples quando se diz que uma ideia tem a *propriedade intencional* de visar o seu objeto é que a conexão entre ideia e o objeto dependam da influência do último para satisfazer uma expectativa interna. Sem essa expectativa a conexão desapareceria e

daria lugar a um mero estado de correlação ou semelhança acidental. Assim, é a presença de uma expectativa subjetiva sendo satisfeita, ou a sensação positiva diante do objeto, que valida a ideia do objeto como intencionalmente ligada a ele. É a ideia de que a mera presença acidental do objeto é inútil para comunicar uma ideia. A sua presença tem de ser acompanhada pela consciência de que estava pensando nele, ou o visando, intencionando. Leibniz explica esse aspecto da tese cartesiana de maneira clara na sua resposta à primeira réplica de Clarke:

Supõe-se que a presença da alma basta para que ela perceba o que se passa no cérebro, mas é justamente o que o padre Malebranche e toda a escola cartesiana negam, e com razão. É preciso de algo bem diferente da simples presença, para que uma coisa represente o que se passa na outra. Necessita-se para isso de alguma comunicação explicável, de uma espécie de influência. (??, p. 238)

Apesar de ter sido objeto de discussão sistemática pelo menos desde Aristóteles em *De Anima*, foi depois de Descartes que, a rigor, surgiu o problema da consciência como a ideia de que tudo o que percorre o fluxo de nossa vida mental tem de ser refletido internamente. Também descende de Descartes a ideia de que não podemos ter certeza de nada que não tenha o selo do *cogito (eu penso)*. Finalmente, que a representação de uma coisa não é um efeito da sua presença acidental, mas a expressão de uma comunicabilidade ou influência que gera uma ideia. Mas é a definição de Locke e a subsequente repercussão cética dessa ideia que nos interessa ainda mais, porque é ela que Kant combate na *Dedução das Categorias*. Segundo Locke, a consciência é descrita como “a percepção do que se passa na própria mente do homem”. Acolhendo Descartes até as últimas consequências, o filósofo Inglês afirma com ainda mais energia e convicção a ligação da subjetividade com a experiência interna, prendendo a ideia de consciência a um sujeito proprietário das representações: “a mesma coisa pensante em diferentes tempos e lugares, o que é feito somente pela consciência, que é inseparável do pensamento e, como me parece, lhe é essencial: é

impossível para qualquer um perceber sem perceber que percebe”(??, Livro II, capítulo 27, 9).

Em Locke, a doutrina aqui considerada desperta o fantasma do espectro invertido: a exótica hipótese de que pudéssemos vivenciar as cores invertidas, em comparação com outra pessoa. Dada a suposição cartesiana de que nossa vida mental é incorrigível, o que alguém quer dizer com “vermelho” poderia muito bem significar aquilo que outro quer dizer com “verde”. (??, II.32.15). Vemos, portanto, que as conseqüências mais pitorescas do cartesianismo já começam a ser admitidas com ares ordinários. Como Rorty nota: “Uma vez que Descartes entrincheirou esse modo de discurso foi possível a Locke usar ‘ideia’ de um modo que não tinha nenhum equivalente grego em absoluto, significando ‘o que quer que seja objeto do entendimento’ quando o homem pensa, ou qualquer objeto imediato da mente enquanto pensa” (??, p. 48).

A proposição lockeana de que impressões sensíveis tem um poder informativo independente, como se fossem imagens ligadas por um princípio de semelhança com coisas em si mesmas, é a origem de um pressuposto empirista historicamente enraizado, e foi exposta por Sellars como o “mito do dado”²⁵. Teremos oportunidade de abordá-lo no decorrer do trabalho. Por enquanto podemos antecipar, desde já, que a tese lockeana sustenta que dados empíricos são “inteligentes”, isto é, são capazes de produzir conhecimento por si mesmos na medida em que se combinam (como duas coisas físicas combinariam) com a mente ao serem percebidos por ela. Locke acredita que sensações são mais do que meros dados múltiplos recebidos caoticamente, mas elementos capazes de levar ao erro ou à verdade por si mesmos, como se contivessem informações capazes de ensinar ou prover uma experiência. Isso só é possível, pois ele concedeu propriedades intencionais ou idealidade às impressões sensíveis. Sabe-se que, em reação a essa ideia, Kant acusou Locke de sensualizar o conhecimento²⁶. Aqui cumpre dizer mais, a saber, que

²⁵ (??, p. 21-2)

²⁶ O passo do pensador Alemão foi ver a sensibilidade como mero múltiplo, e isso prevenia a filosofia justamente contra a infiltração da possibilidade de obter conhecimento por meio de uma relação natural ou metafísica entre dois polos (mental e o físico) reunidos segundo sua semelhança, afinidade, parentesco, influên-

existe entre a sensualização do conhecimento e a intelectualização do conhecimento um pressuposto comum. A ideia de que temos um teatro mental interno inacessível desafia justamente a tese kantiana que defendemos e divulgamos em nosso trabalho, a saber: que toda representação só faz sentido em um contexto discursivo dado por categorias puras, ou por um juízo.

2.4 A contribuição de Berkeley

Apesar de mergulhado em um solipsismo mais radical do que o alcançado por qualquer dos seus contemporâneos, Berkeley encontrou essa posição através de sua reação ao mentalismo presente na doutrina de Locke. O bispo Irlandês se opôs fortemente à doutrina de que o que distingue homens de animais é a capacidade de abstração. Como a história ensina, essa é a alavanca da asserção que se tornou a legenda da filosofia berkeleyana, a de que ser é ser percebido: “para ver isso claramente o leitor só precisa refletir e separar no pensamento o ser de um objeto sensível de seu ser percebido” (??, p. 27). Já na introdução de seu *Tratado*, o bispo anuncia que sua doutrina é uma voz contra a ideia de Locke de que “o espírito pode construir ideias abstratas ou noções de coisas” e de que “o espírito pode formar por abstração a ideia de cor, excluindo a extensão, e a de movimento...” (??, p. 11). A doutrina da abstração de Locke aparece nos *Ensaio*s no capítulo XI em complemento à apresentação das outras operações da mente, como a comparação, a denominação e composição. Locke pensa que “é através dela que as ideias extraídas dos seres particulares tornam-se representações gerais de uma mesma espécie e seus vários nomes aplicam-se a qualquer coisa que exista em conformidade com essas ideias abstratas” (??, II, XI, 9). Essa citação não parece ter nada de notável que justifique a resposta exagerada de Berkeley. No entanto, o último filósofo não estava inventando problemas inexistentes. De fato,

cia, etc. Veremos no seguimento desse trabalho que Abela já havia visualizado na ênfase de Kant na faculdade do juízo o germe da crítica de Sellars ao mito do dado.

Locke, e antes dele Descartes, são os responsáveis por tais problemas, pois a sua concepção de percepção e de particulares é, como vimos no capítulo anterior, uma concepção mentalista que acredita que nada pode ser percebido a não ser que tenha uma propriedade de ser homogênea à compreensão da mente: “Não existe percepção quando quaisquer alterações ocorridas em nosso corpo não alcançam a mente ou quando quaisquer impressões causadas nas partes externas não são notadas pelas internas”(??, II, IX, 3).

Vale a pena observar com cuidado a resposta que Berkeley deu a Locke. Os particulares simples de Locke tem uma propriedade misteriosa na medida em que este definiu um princípio intencional para descrevê-los como pertencendo a uma mente. É como se além das propriedades usuais das coisas existissem propriedades de interações entre ideias que se caracterizam pela propriedade de serem vistas por um olho mental. Cores, sons e outras sensações particulares são identificados com ideias fechadas em uma mente. Locke cria um universo de interações e propriedades de ideias que estão divorciadas completamente das circunstâncias particulares envolvidas na percepção propriamente dita. Os particulares de Locke são, portanto, como universais, justificando com isso a afirmação de Rorty de que “A distinção entre mental e físico é parasita da distinção entre universal e particular(…)” (??, p. 31). É contra essa doutrina da abstração ou dos universais enquanto propriedade de *ser mental* das coisas percebidas que Berkeley se pronuncia. Para ele não há, como havia em Locke, um olho interno capaz de conhecer propriedades ou aspectos das coisas relacionadas justamente à sua presença na consciência de alguém capaz de refletir sobre sua própria percepção. Não existe uma cor visada/formalizada universalmente distinta em tipo e categoria de uma cor percebida atualmente. Dentro dos aspectos de sua teoria que se assemelham ao nominalismo, Berkeley rejeitou a necessidade de que exista qualquer coisa de interno /universal separável do externo/particular e, em um posicionamento semelhante ao de Bacon, coloca a culpa desse princípio falso na linguagem, como aquele havia se prevenido contra os ídolos do foro: “quem sabe que só tem ideias particulares não se esforçará em vão por achar e conceber a

ideia abstrata ligada a qualquer nome” (??, p. 23).

O bispo Irlandês é famoso por afirmar que ser equivale a ser percebido²⁷. Mas esse escandaloso solipsismo tem uma história que o absolve relativamente. George Berkeley se opunha à doutrina de que se pode abstrair do ato particular da percepção a fim de intencionar um conteúdo mais independente, como um abstrato ou um universal. Para ele não existem diferenças entre qualidades primárias e secundárias, nem entre o valor cognitivo de uma percepção atual e uma atingida através de formas universais ou através de estruturas linguísticas: “considerada a diferença entre filósofos e outros homens, veremos que consiste não em conhecimento mais exato da causa eficiente produtora (...); mas somente em compreensão mais larga, e conseqüente descoberta de analogias, harmonias, concordâncias, nas obras da natureza”(??, p. 67). Por isso podemos celebrá-lo como um dos advogados modernos do nominalismo. Para ele não existe nada de *intencional* na ideia de verde ou de vermelho, de modo que tampouco existe algo na afirmação do “eu penso” cartesiano que poderia ser destacado dos atos particulares de pensar, como um conteúdo universal e suprassensível. Assim, não há nada de especialmente intencional/interno na visão da cor verde que a torne incorrigível ou indubitável para aquele que a vê, como se visse um universal, uma forma/ideia, ou entrasse em contato com coisas suprassensíveis. Embora Berkeley também use o termo *ideia*, agora este não tem mais nada de semelhante ao equivalente platônico, isto é, nada de formal: é agora a simples percepção.

Me é impossível conceber no pensamento uma coisa sensível ou objeto distinto da sensação ou percepção dele” (??, p. 27)

Para ele a diferença entre a observação particular de fenômenos e a observação de leis sobre regularidades não está fundada em uma diferença entre um olho empírico e outro mental, mas sim na mera

²⁷ “Há verdades tão óbvias para o espírito que ao homem basta abrir os olhos para vê-las. Entre elas (...) todos os corpos de que se compõem a poderosa máquina do mundo não subsistem sem um espírito, e seu ser é serem percebidas ou conhecidas”(??, p. 27)

linguagem. Ao negar as bases do mentalismo cartesiano e lockeano, que consistia na ideia de que existe alguma propriedade isomórfica ou intencional ligando coisas abstratas, ou universais, à nossa mente, podemos generosamente admitir que Berkeley abriu caminho para que se pensasse a natureza “gramatical” do problema da diferença entre interno e externo. O que distingue o universal do particular não é a sua maior ou menor incorrigibilidade, mas o tipo de linguagem ou a gramática usada. A filosofia de Descartes e Leibniz tentava validar filosoficamente uma esfera – dos universais – sobre a esfera dos particulares, mas essa maior validade só funciona dentro de uma doutrina filosófica. O nominalismo de Berkeley mostra que a diferença entre o filósofo e o homem comum é apenas a linguagem:

Os que dos fenômenos derivam regras gerais e depois deduzem fenômenos a partir de regras parece considerarem sinais e não causas. Um homem pode compreender bem sinais naturais sem conhecer sua analogia e nem poder dizer por que regra uma coisa é desta ou daquela maneira; e é bem possível escrever incorretamente com observação das regras gerais da gramática. (??, p. 68)

... uma coisa é manter constante definição de um nome, outra é fazer que ele represente sempre a mesma ideia; uma é necessária, outra inútil e impraticável. (??, p. 20)

Primeiro, pensa-se que cada nome tem ou deve ter um só significado definido e preciso que leva o homem a pensar que há certas ideias abstratas determinadas constitutivas da verdadeira e única significação de cada nome geral; e só por intermédio dessas ideias abstratas pode um nome geral significar uma coisa particular. Pelo contrário, não há significação precisa e definida ligada ao nome geral, todos eles próprios para significar indiferentemente grande número de ideias particulares. (??, p. 19)

E assim como a linha particular fica sendo geral por ser um símbolo, o “nome” linha, que em absoluto é particular, como símbolo fica sendo

geral (??, p. 15)

Berkeley antecipa a crítica ao intelectualismo de Leibniz e ao sensualismo de Locke, uma vez que o último se amparava na doutrina de que existe qualquer coisa de intencional na sensação de uma cor que a torna incomparável a qualquer outra sensação²⁸. Ele também inicia uma estratégia de oposição ao ceticismo que terá semelhanças com o método de Kant:

Induz-nos fortemente a supormo-nos ignorantes da natureza das coisas a opinião vulgar de ser cada [das coisas] uma causa de suas propriedades; ou de haver em cada objeto uma essência, fonte e condição de suas qualidades perceptíveis (??, p. 65)

A adoção dessa estratégia lhe permite escapar do ceticismo. No entanto, mesmo que admitamos certa solidariedade infame entre os dois filósofos, na filosofia de Kant não se deriva o solipsismo que parece ser o castigo da filosofia de Berkeley. Ao fugir da ideia de um universal que transcende a experiência pessoal, o último acabou caindo diretamente em uma crença de que a minha experiência presente engloba tudo o que existe. Assim, Berkeley é reduzido ao preconceito do senso comum expresso por Russel assim: “À primeira vista, poderia parecer como se a experiência de cada momento devesse ser uma prisão para o conhecimento daquele momento, e como se os seus limites devessem ser os limites de nosso mundo presente.” (??, p. 20). Seja como for, o nominalismo de Berkeley representa um avanço pouco recompensado desde Descartes e Locke. O seu solipsismo não é uma simples posição sofista desenhada para oferecer entretenimento gratuito, desafios e quebra-cabeças, mas tem uma razão mais profunda: rejeitar a ideia de que existem conhecimentos mais autênticos, incorrigíveis ou indubitáveis de essências do que os que podemos conquistar com nossa

²⁸ Dessa maneira, é possível dizer que o bispo já havia se imunizado contra o ceticismo, e o seu solipsismo é, por isso, dogmático: não posso inclusive duvidar de algo secundário (cores, calor) com um critério de dúvida mais severo do que duvidaria de algo primário (ordem, figura).

percepção atual. Berkeley acredita que aquilo que comumente achamos transcender a experiência atual é puro fruto de convenção linguística. Que os inferimos, mas não temos nenhum direito de postular a sua realidade transcendente como essências ou universais. A tentativa de autenticar nosso conhecimento inferido como parte de uma experiência que transcende a nossa percepção atual, como um reino mental superior, seria a raiz do ceticismo:

Primeiro a Filosofia Natural. Aqui o cético triunfa. Todo o arsenal de argumentos aduzidos para depreciar nossas faculdades e mostrar a ignorância e inferioridade humanas provém de sermos irremediavelmente cegos para a verdadeira natureza e realidade das coisas. Eles exageram e gostam de fazê-lo. Dizem-nos miseravelmente enganados pelos sentidos e entretidos somente com o aspecto exterior das coisas. (...) Mas é evidente pelo que ficou dito a vacuidade dessa queixa e a influência de falsos princípios, que nos levam a desprezar nossos sentidos e a pensar ignorar tudo de coisas que perfeitamente compreendemos (??, p. 65)

Berkeley abrigou uma abordagem anti-mentalista diante do cético. Isto é, para ele a retórica filosófica que ensina o homem comum a duvidar do mundo exterior está ligada à ideia de que temos um teatro mental inacessível, como se existissem universais capazes de ser carregados em nossa bagagem de abstrações, e como se esses conservassem um estatuto de certeza maior do que o de outros conhecimentos. A infame ligação com a doutrina de que ser é ser percebido tem concebido o nome de Berkeley como um título acusatório, e a frequente associação deste com Kant é feita apenas com um sentido de difamação, como se houvesse algo a se envergonhar dessa influência. É razoável dizer que um desejo de muitos intérpretes generosos de Kant seria poder pular a seção de perguntas sobre o quanto este devia a Berkeley. O desejo de escapar dessa cobrança foi provavelmente experimentado pelo próprio autor, que chegou por vezes a simplificar a sua definição da doutrina idealista dogmática de Berkeley afirmando que para este o espaço e as coisas nele são “entidades imaginárias” (B 275). Isso seria, no entanto, trapacear,

pois há pouco de controverso na interpretação de que o bispo Irlandês antecipa de maneira rudimentar várias das teses que se tornaram célebres através do idealismo transcendental ou crítico. O filósofo Irlandês foi o primeiro a duvidar da necessidade de uma propriedade intencional capaz de visar ou intuir coisas abstratas. O corrigindo apenas, Kant concebeu que essa coisa atingida por abstração seria um objeto suprassensível, ou um *noumenon*, e acrescentou, em uma nota não irrelevante, que ela representa o conceito de uma *coisa em si* cuja tentativa de ser alcançada tipifica um *pseudo-problema dialético*²⁹. O objetivo é, portanto, análogo ao de Kant: devolver o conhecimento para as “condições mediante às quais elas podem ser intuídas” a fim de evitar o ceticismo decorrente da aceitação de que há outro lado da fronteira da experiência que não nos é acessível. Berkeley também já havia esposado uma ideia, que tomou corpo na *Dedução das Categorias*, de que não há nada no fluxo interno de nossas representações que seja distinguível ou separável da percepção ou o modo de intuir. Em Kant essa afirmação toma uma forma mais complexa: de que não há nada no nosso fluxo de representações que seja separável do modo como submetemos um múltiplo a um juízo. Ora, segundo Kant, não podemos conhecer nada que não tenha sido filtrado formalmente e que não seja dimensionado espacialmente e representado por fases temporais. Não há diferença de veracidade entre uma suposta ideia universal e outra particular: todas só ganham estatuto cognitivo ao serem submetidas a uma forma ou juízo. Também Kant conduz uma poderosa invectiva contra a ideia de que existem “experiências privilegiadas“, ao modo de Locke e Descartes, como elementos universais presentes ao olho da mente. Para ele isto está ligado ao fato de que não podemos ter conhecimentos incondicionais, não submetidos às condições particulares que tornam algo acessível à nossa experiência. Segundo

²⁹ Esse passo ficará mais claro na exposição da *Dedução Transcendental*, mas cumpre adiantar aqui alguns aspectos essenciais da diferença entre Kant e Berkeley. Para o segundo, a ideia de uma coisa existente independente das condições de exemplificação da nossa sensibilidade coincide com a ideia de uma coisa acessível apenas por conceitos ou abstrações. Porém, para o primeiro essa ideia é o próprio problema. Enquanto aceitava o fato de que não se pode conhecer nada fora de nossa representação, Kant cogitou que é possível conservar uma ideia de realidade e de coisa destituída das ambições suprassensíveis dos racionalistas.

Berkeley: “A extensão existente fora do espírito não é grande e nem pequena, o movimento nem rápido e nem lento, isto é, não são nada” (??, p. 29) . A incorrigibilidade de propriedades ditas secundárias como dor, calor, etc, é tão incorrigível quanto a das coisas ditas primárias ou adquiridas por abstração, como extensão, figura, etc.

É difícil negar a forte influência dessa tese sobre Kant. Ambos os filósofos acreditam que a moldura da experiência humana é uma condição incontornável do conhecimento, embora apenas Berkeley tenha derivado disso que o próprio ser está submetido a essa moldura, se tornando indistinguível de um solipsista. O idealismo combinado ao nominalismo, no entanto, é uma novidade com mais contribuições para a filosofia do que se deixa mostrar nos comentários mais superficiais sobre a obra do bispo. Ele contribuiu para que o idealismo pudesse servir a um propósito nunca antes concebido: como crítica ao mentalismo empirista que acredita em algo de irredutivelmente interno, como se um olho da mente pudesse encontrar propriedades abstratas ou conhecer universais que transcendem as condições imanentes da experiência. Além disso, isso mostra que o solipsismo não é sempre o vilão nos conflitos filosóficos. Esta doutrina é em grande medida correta se a considerarmos apenas em polêmica com as teorias para as quais ela é projetada como resposta. Tomando o exemplo de Berkeley, quando se ensinar o solipsismo, seria útil que se lhe mostrasse o valor para combater e corrigir defeitos das doutrinas filosóficas que acreditam na transcendência dos objetos da experiência.

Por outro lado, apenas Kant tinha uma teoria da experiência possível capaz de formalizar também a existência espaço e temporal, tornando a intuição representável *a priori*. Isso explicaria os conhecimentos sintéticos *a priori* sem recorrer a abstrações e universais que transcendem a experiência possível. A verdadeira diferença entre Berkeley e Kant é que o primeiro conseguiu fugir do idealismo solipsista ao pressupor propriedades sintéticas *a priori* na forma da própria experiência imanente. Assim, a causalidade e os princípios que nos permitem derivar a existência de coisas contínuas atrás do manto de nossa experiência fragmentada são garantidos em uma dimensão imanente, admitindo

uma ontologia empírica sem despreitar o idealismo transcendental. Enquanto Berkeley, assim, ficou reduzido ao nominalismo, Kant explorou um realismo inédito: um realismo baseado na forma da experiência possível.

2.5 David Hume e o princípio da indiferença da experiência

Não aprofundaremos a exegese sobre David Hume neste capítulo porque voltaremos a ele frequentemente durante a exposição do argumento de Kant sobre o nosso direito à posse de conhecimentos puros sobre questões de fato, ou os juízos sintéticos *a priori*, no coração da Analítica Transcendental. Por enquanto cumpre observar que esse filósofo tem contribuição fundamental na interpretação do conflito entre empiristas e racionalistas, e ele catalisa a culminação da tradição cartesiana, que graças aos pressupostos levantados por Descartes, sucumbe a um ceticismo irremediável. Hume explora até as consequências mais intrigantes a fonte de angústia que a modernidade trouxe à nossa noção de experiência. Iremos na sequência mostrar como tanto Locke como Leibniz se insinuam e flertam com o ceticismo, embora fujam dele através de premissas e hipóteses adicionais. Somente o filósofo escocês deu o salto último no abismo cético, e nesse aspecto não desmentiu a disposição dos seus predecessores, mas a assumiu com mais coerência.

Primeiro, rejeitando o projeto mentalista radical de Locke, o autor do *Enquiry* rejeitou a possibilidade de fundamentar nosso conhecimento demonstrativo em uma intuição das conexões entre premissas e conclusão, ou uma capacidade de abstração que captasse essências, ou ainda a possibilidade de fundamentar nosso conhecimento necessário sobre matérias de fato em uma intuição de forças, poderes e disposições. Isto implica maior coerência que Locke ao seu próprio princípio da tábula rasa. Pois se tudo o que somos capazes de conhecer são os átomos fenomenológicos dados em uma experiência sensível, a conjunção entre elas tampouco pode ser presumida através do conhecimento de disposições, essências ou poderes que tornariam certas ideias mais predispostas a outras ideias. Essas são as primícias do princípio da indiferença, ou da

gratuidade da experiência, que é advogado principalmente por Hume, mas encontrado como consequência dos seus predecessores. Como afirma Peter Millican em sua introdução de 2007 ao *Enquiry*:

Dito de maneira crua, ele segue o espírito do empirismo lockeano com respeito tanto à origem das ideias (*Enquiry*, section II) quando à descoberta factual, mas o desenvolve mais consistentemente, impiedosamente descartando todas as suspeitas de insight puramente racional (.i.e, sobre os poderes da matéria) e desenvolvendo poderosos argumentos céticos para minar mesmo o ideal de inteligibilidade causal. (??, xxix)

Em segundo lugar, o autor levou também as pressuposições de Leibniz até suas consequências mais intrigantes, pois parece ter sentido que as relações entre coisas, uma vez que apenas se dá em um nível empírico-contingente, não conduz a uma relação necessária entre partes de uma mesma estrutura tempo-espacial, mas a uma espécie de conexão milagrosa entre substâncias em si mesmas indiferentes umas às outras. Leibniz tinha plena consciência dessa indiferença entre substâncias, derivada da independência das mônadas e da sua existência atemporal e a-espacial. Por isso, para ele, nenhum mundo possível é preferível a outro a não ser segundo a vontade de deus, o que fica claro na sua controvérsia com Clarke. Para Leibniz o tempo e o espaço não passam de relações e não podemos derivar a preferência de uma coisa à direita antes do que à esquerda apenas através de sua cardinalidade ou princípios matemáticos. Leibniz quer assegurar que apenas através de princípios como o da razão suficiente podemos determinar uma conexão entre diferentes ideias. E esse princípio, por sua vez, depende ainda do princípio da harmonia preestabelecida. Para justificar a preferência de roedores a terem pelos e a de aves a terem penas, o autor recorre a um milagre inicial, como se deus não pudesse senão desenvolver o melhor dos mundos. Mas esse disfarce metafísico apenas adia o ceticismo que já vinha se insinuando na ideia de indiferença, e Hume não tem motivos ou escrúpulos para preservar esse adiamento. O escocês é famoso por duvidar dos milagres como fonte metafísica de certeza e explicação. Se

existe qualquer conhecimento que excede a esfera do que é sensivelmente palpável, qualquer conhecimento sobre tendências, essências, forças, etc., portanto, este é, para o pensador, derivado de regras psicológicas, que por sua vez também precisam de justificação, estabelecendo um círculo. Nas palavras de Kant, Hume “veio a fazer de um princípio de afinidade, que tem sua sede no entendimento e exprime uma ligação necessária, uma regra de associação que se encontra apenas na imaginação reprodutora e unicamente pode representar ligações contingentes e de forma alguma objetivas” (A 767 / B 795).

Dessa maneira podemos ver que de Leibniz a Hume o mesmo princípio da indiferença, gratuidade ou ausência de influência sintética entre as experiências, se faz ouvido. Por indiferença entendemos a ausência de um princípio de preferência para determinar a diferença objetiva entre dois lugares ou dois momentos. Segundo John Cottingham, “o termo ‘indiferença’ era geralmente utilizado na filosofia medieval para referir-se a um poder contracausal ou bidirecional da vontade – o poder de escolher x ou não- x ‘indiferentemente’ (isto é, sem qualquer necessidade causal)” (??, p. 85). Usamos uma palavra com alta conotação moral, como falta de preferência de uma liberdade, e isto não é acidental, porque, na discussão entre Leibniz e Clarke as respostas oscilam conforme os lados debatendo dão mais ou menos poder a Deus para determinar uma razão para que cada coisa ocupe seu lugar e ocorra em seu tempo. Para Leibniz, na sua segunda réplica, ou resposta à primeira réplica de Clarke, a tese de Newton/Clarke ameaça explicar o mundo ao modo dos materialistas postulando um vácuo: “Demócrito e Epicuro sustentaram a mesma coisa, diferindo de Newton apenas no mais e no menos” (??, p. 238). Isso significaria que, com respeito ao oriente e ao ocidente, “um seria justamente a mesma coisa que o outro, como são absolutamente indiscerníveis; e, por conseguinte, não se poderá perguntar a razão de se preferir um ao outro” (??, p. 243). É notório, e curioso, que a crítica de Clarke a Leibniz tenha seguido uma linha parecida. Na sua terceira réplica a Leibniz, não o acusa de materialista, mas acredita que suas premissas acarretam, analogamente, a ausência de preferência entre posições espaciais:

...segundo essa ideia, se a terra, o sol e a lua tivessem sido colocados onde se acham presentemente as mais afastadas estrelas fixa (contanto que fossem colocados na mesma ordem e com a mesma distância um do outro) não somente teriam sido a mesma coisa (como o diz muito bem o sábio autor), mas ainda seguir-se-ia que a terra, o sol e a lua estariam no mesmo lugar em que estão atualmente, o que é uma contradição manifesta(??, p. 246)

Como podem os dois autores cometer o mesmo erro que denunciavam em seu oponente, só pode ficar claro se tomarmos como pressuposto que ambos assumem o princípio da indiferença em suas concepções de tempo e de espaço. Apacando por ora apenas um instinto introdutório mais básico, cumpre alertar que a palavra “indiferença” não significa indeterminismo: na verdade, Leibniz tem uma tese sobre a indiferença e independência entre as mônadas que, em sua doutrina, é compatível com a completa determinação do mundo segundo o princípio de que a liberdade total de Deus coincide com a escolha do melhor dos mundos. Indiferença significa também ausência de relevância para distinguir entre dois eventos ou posições. A ideia de ausência de preferência assume com Hume a linha-mestra de seu empirismo cético: “Quando eu dou preferência a um grupo de argumentos sobre outro, eu não faço nada além de decidir através do meu sentimento a respeito da superioridade de sua influência“ (??, T 1.3.8.12, SBN 104) Em sua campanha para rejeitar o princípio da causalidade, Hume diz, comentando nossa capacidade de prever as opções de comportamento de uma bola de bilhar:

...cem diferentes efeitos podem também se seguir daquela causa. Não poderiam aquelas bolas permanecer em absoluto repouso? Não poderia a primeira bola retornar a uma linha reta, ou pular fora da segunda bola em qualquer linha ou direção? Todas essas suposições são consistentes e concebíveis. Por que então nós daríamos preferência a uma que não é mais consistente ou concebível que as outras? (??, E 4.10, SBN 29-30)

Com essa caracterização radical, graças a Hume, como explica Langan: “O movimento iniciado quando Descartes localizou a fonte da verdade no poder representacional do *ego cogito* quase completou seu ciclo: não pode haver verdade sem crítica, não pode haver crítica antes da elaboração de uma análise psicológica do processo de conhecer” (??, p. 250) . De fato, o caráter independente das entidades mentais, sejam adquiridas por intuição intelectual ou por uma impressão incorrigível – como o “ser percebido” da dor e do calor – conduzem a problemas similares, que a filosofia de Kant abrange através de uma proposta unificada de solução. Apesar da disparidade de pontos de vista entre os racionalistas e empiristas na sua plataforma de discussão particular, essas diferenças serão consideradas irrelevantes pelo ponto de vista crítico, visto que ambas compartilham a visão cartesiana de mente que não pode levar senão a um realismo transcendente ou um idealismo empírico, e daí ao ceticismo. Kant, aprendendo com Hume, mas sem adotar a mesma conclusão, postula uma nova esfera do necessário, a esfera sintética *a priori*, e todos os enigmas de sua filosofia se seguem do fato de que a estrutura dessa necessidade não é ontológica e não envolve a relação entre uma mente e uma realidade em si mesma. Voltaremos à solução de Kant ao ceticismo de Hume quando tratarmos da *Dedução Transcendental* e falaremos daquelas dificuldades na conclusão do trabalho.

2.6 As raízes do ceticismo moderno: como Descartes transformou a ignorância empírica simples em um problema filosófico sobre o mundo exterior

Descartes foi o responsável por tratar problemas comuns e inofensivos como *aporias insolúveis*, transformando o engano comum em algo de insuperável. O seu procedimento de dúvida é hiperbólico porque a sua concepção de realidade é hiperbólica. Ele precisa radicalizar a dúvida para mostrar que o que quer que resista a ela tem de ser o mais simples e claro: apenas o garantido por Deus. Podemos ligar o problema de Descartes – e as respostas empiristas e racionalistas – diretamente

ao realismo transcendental que Kant diagnostica como um artigo de pensamento dialético. Não teríamos nenhuma desconfiança fundamental sobre o fundamento do nosso conhecimento se nossa atividade de representação não fosse vista em sentido filosófico, como algo de absoluto, puro. Descartes foi provavelmente o primeiro a problematizar sistematicamente a questão pura da representação, ao associar à atividade representacional uma propriedade absolutamente particular e distinta, como se cada cena representacional ganhasse valor pela sua ligação com uma entidade capaz de sentir/perceber/intuir essa representação como um “universal” ou uma “essência”, ou simplesmente uma “ideia”. Para Descartes e Locke, um estímulo corporal sem consciência não é nada. Conceitos e registros mentais que não se tornam conscientes tampouco tem valor como ideia. Não basta que uma imagem ocorra contingentemente e seja registrada ou computada, ela precisa também ter um conteúdo representacional que a exiba conforme uma forma ou essência:

Embora uma ideia possa talvez originar-se de outra, isso não pode, entretanto, estender-se ao infinito, sendo preciso, ao fim, chegar a uma primeira ideia, cuja causa será como um arquétipo que contém em si, formalmente e em efeito, toda a realidade que se encontre presente em representação na ideia. (AT VII 42 E IXA 33: CSM II 29 in: (??))

A universalidade do conteúdo mental está, assim, ligada ao tipo de claridade intuitiva que a consciência que a visa tem. Em Leibniz vimos que isso só valeria para ideias matemáticas, ou proposições racionais e ideias inatas, embora ele tenha sido obrigado a admitir que todas as verdades são necessárias. Em Descartes isso vale mesmo para a ideia de cor: quando penso em uma cor, esse pensamento tem certo conteúdo representacional que destaca a sua forma, ou essência. A cor, ou a dor, portanto é privatizada no interior de meu campo de significação, e não é um simples efeito de um automatismo inconsciente. Semelhante atividade mental é concebida também como universal o suficiente para

estar presente tanto no ato de afirmar, negar, reconhecer transições entre etapas de equações matemáticas ou sentir dor e chorar. Nas suas meditações, Descartes deixa claro que todas as possibilidades de expressão da vida mental são representativas e pertencem a um reino não mecânico. É preciso ser visado intencionalmente por algo como uma mente para que aquilo que passa pelo corpo se torne uma ideia, e assim uma legítima fonte de conhecimento de algo. Segundo Rorty, mesmo as especulações gregas e platônicas sobre a origem dos universais não abordava essa problemática: “tal arena interna nunca foi levada a sério o bastante para formar a base de uma problemática” (??, p. 50) . Sem dúvida, apenas depois de Descartes tanto a capacidade de cognição de universais, quanto de particulares, foi globalizada por uma característica comum, e essa característica é a sua propriedade de pertencer a uma consciência.

A ideia de uma entidade com características puramente intencionais, e cuja essência consiste em estruturar correlações entre um objeto e um sujeito, torna-se relevante em uma escala filosófica somente depois das meditações do filósofo Francês. Segundo Rorty: “A resposta que eu gostaria de dar à questão ‘Que fator comum Descartes descobriu?’ é ‘indubitabilidade’” (??, p. 54). Essa indubitabilidade, no entanto, é apenas um elemento que caracteriza a consciência. O que por sua vez caracteriza a problemática iniciada por Descartes não é a sua propriedade em comum. É sim o fato de que esse filósofo tornou acessível uma fonte de inquietação. A saber, ele tornou disponível à educação filosófica das próximas gerações o fato desconcertante de que todos os conteúdos da consciência são indiscerníveis entre si no que concerne ao seu grau de realidade:

A natureza de uma ideia é tal que não requer de si qualquer realidade a não ser a que extrai de meu pensamento, do qual é uma modalidade, isto é, uma maneira ou modo de pensar (AT VII 41: CSM II 28 in:(??)

Agora, no que concerne a ideias, se nós as considerarmos apenas por elas mesmas e não relacioná-las além delas mesmas, elas não podem propria-

mente falando serem falsas; pois quer eu imagine uma cabra ou uma quimera, não é menos verdade que eu imaginei um antes que o outro (Meditation III, Alquié edition, II, 193 in: (??))

É importante perceber, contudo, que Descartes não deriva disso uma tese cética, de acordo com a qual diferentes pensamentos seriam indiferentes quanto ao conteúdo. Nessa citação fica claro que ele pensava o oposto: “Se consideradas simplesmente como modo de pensamento, não há desigualdade entre minhas ideias – todas elas parecem advir do interior. Mas se a considerarmos como representantes de coisas diferentes, há entre elas grandes diferenças” (AT VII 40: CSM II 28 in: (??)). O que é indiferente em todas as ideias não é, portanto o seu conteúdo empírico, porque uma pode ter mais conteúdo que outra, ou informar aspectos diferentes do mesmo objeto. A sua indiferença é relativa a um elemento comum: a indubitabilidade de que elas ocorrem na mesma consciência. Em outras palavras, entre um conteúdo representacional mais simples, um mais elaborado, outro mais intenso, outro adquirido em uma viagem de lsd, ainda outro mais matematicamente refinado ou elegante, outro em braille e outro em português, um sonhado e outro percebido, um testemunhado pessoalmente e outro adquirido por testemunho de terceiros, entre todos esses não há qualquer diferença de realidade. Eles podem ter conteúdos diferentes, mas a *forma* de sua expressão é indiferente. Todos existem apenas pela sua ligação intencional com uma consciência, e só isso importa como propriedade formal. Essa consideração pode ser considerada como a primavera do pensamento transcendental, posto que Kant o usasse mais tarde como evidência da *indiferença material* dos conteúdos múltiplos da consciência. Nos *Prolegômenos* isso fica claro:

Mas, a diferença entre a verdade e o sonho não resulta da natureza das representações, que se referem aos objectos, pois elas são idênticas em ambos, mas da sua conexão segundo as regras que determinam a ligação das representações no conceito de um objecto, e enquanto elas podem ou não coexistir numa experiência. (??, p. 60)

Mas não precisamos dessa citação tão direta para extrair essa informação da obra de Kant. Já na *Crítica da Razão Pura* é uma tese central de que todo o múltiplo, seja conceitual ou intuitivo, é indeterminado, e só constitui um lance para verdade depois de ser formalizado em um juízo. Logo, Kant o usa como evidência para desautorizar um realismo baseado na simples clarificação ou purificação das representações, como se um tipo de representação tivesse prerrogativas epistemológicas sobre outras. Mais que isso, Kant está aqui reivindicando a tese de que é preciso um ato a mais, um juízo, para determinar em que sentido uma representação oferece qualquer peso de evidência no tribunal do conhecimento. Voltando a Descartes, graças a essa primavera intelectual, a simples forma da correlação representativa torna-se o objeto da filosofia, e a grande questão dessa disciplina se torna: como é possível que algo – a intencionalidade mental – que é uma *pura forma de correlação* pode determinar qualquer tipo de verdade sobre um objeto? De fato, se, na consciência, não há nada que distinga um sonho de um estado desperto, como podemos distinguir uma representação objetiva de uma subjetiva? A solução de Kant envolve a reivindicação de um tipo de representação que não é meramente perceptiva (sensível), e nem meramente analítica (lógica), mas que envolve uma regra para subsumir as percepções e estruturar as conexões entre os fenômenos: os juízos sintéticos *a priori*. Somente admitindo uma forma de receber impressões sensíveis através de regras *a priori* poderíamos distinguir uma mera sequência interna de representações de uma sequência objetiva³⁰. Mas Descartes não via o problema dessa maneira, e jamais especulou sobre a necessidade de um tipo de representação capaz de subsumir as percepções *a priori*³¹. Para ele, assim como para Locke, ter consciência de uma representação não era diferente de ter uma percepção. O elenco de ideias é grande (distintas, claras, obscuras, complexas, simples, etc), mas

³⁰ “. . . se encontrarmos uma razão de considerar um juízo como universalmente válido de modo necessário (o que nunca depende da percepção, mas do conceito puro do entendimento, no qual é subsumida a percepção), devemos por isso considerá-lo objectivo, isto é, que não exprime apenas uma relação da percepção a um sujeito, mas uma propriedade do objecto” (??, p. 71)

³¹ Abordaremos esse tema novamente com mais cuidado na seção 6.1.

todas ocorrem na mente como uma percepção, ou um evento associado ao “visar” de uma mente. A intuição kantiana, que envolve recorrer ao juízo (e que resume o caráter conjectural de seu empirismo), não ocorreu nem a Descartes e nem a Locke. Ambos ficaram aprisionados na primeira parte da primavera transcendental: a parte que afirma que um múltiplo é indiferente. Não havendo, para estes, nada de particularmente decisivo em uma percepção que habilitasse aquele em que ela ocorre para distinguir seu conteúdo e objeto, o filósofo Francês teve de concentrar suas esperanças em uma espécie de milagre, a harmonia contingente entre a mente e o mundo exterior. Não por acaso ele fez o apelo a uma explicação contingente de caráter amplo, como a assistência inopinada da providência. A outra alternativa, mais atraente a uma época de intelectuais cínicos, seria a rendição ao convencionalismo ou instrumentalismo psicológico.

É razoável dizer que a modernidade e o problema da representação marca uma renovação da inércia interrogativa da metafísica através de um novo conjunto de pressuposições. Se aplicarmos essa estratégia ao estudo do pensamento cartesiano, podemos ver como a ideia de representação está na origem da discussão moderna que marcou a crise da razão pura. Nas suas célebres meditações, Descartes afirma que, a menos que se recorra a fé ou outros artigos metafísicos de garantia para a verdade e a certeza, a realidade não pode ser distinguida de um sonho implantado em nosso cérebro por um gênio maligno. De fato, não contribui em nada para distinguir o real do ilusório a simples diferença entre a matéria das representações (que uma seja em português e a outra Inglês, ou que uma ocorra na mente e a outra por escrito, etc), pois todas ocorrem na consciência segundo o mesmo fundamento formal, ou a mesma estrutura de correlação ou intencionalidade. Isso vale também para todas as espécies de simbologias e línguas naturais. Se nos ativermos, por isso, a um exame sistemático da matéria de nossas representações, isto é, a sua gramática, ou sua sintaxe específica, nada há que possa nos ajudar a sair do labirinto. Descartes, ao iniciar a discussão, antecipou mesmo Kant em uma discussão transcendental direta.

Mas o pensador Francês, apesar de ter visualizado a escala transcendental do problema, a caracterizou de maneira empírica, de modo familiar ao homem moderno focado em sua metodologia particular, de modo a atraí-lo a uma armadilha filosófica, iniciando uma época de desconcerto intelectual sem precedentes. Agora qualquer aluno pode ter sua inocência pre-filosófica corrompida ao comparar sua ignorância acidental sobre certos fatos do mundo a uma ignorância geral e absoluta sobre coisas em si mesmas. Alguém iniciado no enigma de Descartes se comporta como aquele que, não conseguindo dar partido em seu carro em uma manhã, em vez de questionar o funcionamento específico de partes do carro, parte para questionar o fundamento das próprias leis da física. Sua dúvida então transborda para a própria metafísica. O aluno já começa predisposto a negar a causalidade, na medida em que o problema foi apresentado a ele pelo modo cartesiano, como a conexão entre duas ideias internas. A negação do mundo externo se torna um passo fácil a qualquer um com uma tendência dogmática moderna, a saber, a tendência a pensar sua esfera particular de experiência como correlata a *coisas em si mesmas* reguladas por suas próprias leis internas. A armadilha, assim estabelecida para disseminar a inquietação e propagandear a existência de Deus, explora essa vulnerabilidade. Não por acaso, a colocação do problema da representação, por Descartes, gerou, por sua vez, um séquito de novas maneiras de explorar as consequências desse problema. Leibniz, na sua resposta à quarta réplica de Clarke, achou razoável pensar que “a harmonia ou correspondência entre alma e corpo não é um milagre perpétuo, mas o efeito ou a sequência de um milagre primordial feito na criação das coisas, como são todas as coisas naturais” (??, p. 277). Note-se que a harmonia absoluta de Leibniz é outro modo de formular a ideia de uma coincidência perfeita, logo, a ideia de que o nosso conhecimento adquire valor objetivo por meio de um fato, como seria a uniformidade do mundo procurada por Hume. Berkeley, o mais radical, ao notar essa completa indiferença entre o conteúdo de nossas representações segundo o modo como elas são apreendidas, pensadas, examinadas, etc, elaborou a conclusão dramática de que objetos não existem, uma vez que apenas quando eles ocorrem no

fluxo de nossa consciência podem ter qualquer realidade³². Todas essas teses são maneiras e opções para lidar com as pressuposições cartesianas e responder ao formato do problema gerado por ele.

Hume, apesar da inferior dramaticidade comparado ao solipsismo de Berkeley, encontrou o ceticismo ao enveredar pela mesma trilha cartesiana. Para ele, coerentemente, a representação de uma conexão entre dois eventos tem de ser isomórfica à conexão entre diferentes ideias mentais, e ao avançar no horizonte aberto pela reflexão sobre a mente, o escocês foi incapaz de encontrar uma substancial diferença entre essas duas. Ora, se Descartes houvesse compreendido em toda a sua extensão a origem formal ou transcendental de seu problema, jamais teria incentivado o solipsismo e o ceticismo – pois então faria tão pouco sentido desconfiar de um gênio maligno, quanto desconfiar que a minha representação é incorreta em comparação com uma representação a que não tenho acesso, como o modo de representação operado por deus ou seres extraterrestres. É nesse sentido que sugerimos a leitura da ultra citada sentença situada nos paralogismos:

Na nossa doutrina desaparece a dificuldade em admitir a existência da matéria pelo mero testemunho da nossa simples consciência de nós próprios e em a considerar, assim, tão bem demonstrada como a minha própria existência como ser pensante. Com efeito, tenho consciência das minhas representações; logo, elas existem e eu próprio também, que tenho essas representações. Ora os objetos exteriores (os corpos) são, porém, meros fenômenos, portanto também nada mais do que uma espécie das minhas representações. (. . .) As coisas exteriores existem, portanto, tanto como eu próprio existo. . . (A 370-1)

Como já antecipamos, Kant mostrou que a ignorância não atrai o ceticismo, mas apenas estabelece os limites de um campo de investigação. Ele joga água fria nas ambições inquisidoras daquele que, não conseguindo dar partida no carro, em vez de chamar um mecânico, maldiz a metafísica, se abandona a toda sorte de desamparadas especulações

³² (??, p. 34)

sobre os caprichos aleatórios do cosmos ou sobre a instabilidade do ser. Para Kant, essa pessoa prefere pensar na sua própria ignorância como evidência para duvidar das próprias coisas. Ela superestima a própria ignorância, ao ponto de se tornar cético por sua causa. Mas para Kant duvidar das coisas mesmas faz tanto sentido quanto afirmar conhecê-las. Para ele, pensar na ignorância como um engano absoluto é um pseudo-problema: não podemos saber nada sobre como seria o mundo em outro estado de consciência, ou um modo de intuir diferente do nosso. Tampouco podemos comensurar nossa realidade com uma realidade transcendente³³. Dito de outro modo, não podemos comparar nosso conhecimento com um suposto horizonte que ignoramos. A ignorância, para Kant, tem de ser determinada criticamente de maneira *a priori*, isto é, formalmente, através de uma crítica e não de uma censura cética:

O primeiro passo nas coisas da razão pura, que indica a infância desta, é dogmático. O segundo passo, de que acabamos de falar, é cético e testemunha a prudência do juízo avisado pela experiência. Mas é ainda necessário um terceiro passo, que pertence unicamente ao juízo maduro e viril, o qual tem por fundamento máximas sólidas e de provada universalidade; consiste em submeter a exame não os fatos da razão, mas a própria razão no que respeita a todo poder de conhecimento puro *a priori*; já não se trata

³³ Se seguirmos as consequências do argumento da Analítica Transcendental, equacionamos a ideia de experiência à de realidade, retirando a possibilidade de comparar ou dar perspectiva a experiências ou realidades competidoras, posto que tudo o que fossemos capazes de traduzir para nossa consciência seria real pelo menos no sentido técnico de que mesmo os erros, ilusões e voos da imaginação não ocorrem em uma dimensão ontológica paralela (um suposto mundo mental), mas são dados segundo condições da experiência. É claro que Kant não reduz o sonho e as ilusões a experiências objetivas. Kant não proíbe o sonho e a ilusão, mas mostra que eles apenas são possíveis em comparação e perspectiva, e nunca como dimensões incorrigíveis e absolutas, nem como rivais de divisões de peso diferentes que nunca se encontrarão nos ringues da competição epistemológica. Isso condiz com a crítica de que o argumento transcendental diminui a nossa capacidade de se iludir ao diminuir nossa capacidade de questionar filosoficamente, ao modo cartesiano, a realidade. Ele identifica a consciência com uma entidade menos belicosa, incapaz de grandes arroubos de dúvida. Teremos a oportunidade de revisitar esse tema na seção sobre a Dedução Transcendental.

aqui da censura, mas da crítica da razão, que não se contenta em presumir simplesmente que nossa razão tem fronteiras, mas demonstra, por princípio, que tem limites determinados; não se conjectura a ignorância de um ou outro ponto, mas sim a ignorância relativa a todas as questões de uma certa espécie. (A 762 / B 790)

Com esse passo Kant mostra que não há nada de definitivo na nossa ignorância, e ela, portanto, não é um fato sobre nossa capacidade de conhecer, mas apenas um estágio de uma fase especulativa ou investigativa. Experiências não têm propriedades empíricas contingentes como “propriedade de gerar impressões na mente” ou “propriedade de gerar engano na mente”. Não tem tampouco propriedades metafísicas como “propriedade de harmonizar-se com outras mônadas”. O engano é enganoso apenas para aquele que poderia ter não se enganado, ou poderia corrigir o erro no interior de seu curso de investigação empírico particular. Isso é uma consequência do fato de que experiências não são sensações ou dados privilegiados que codificam a correlação com as coisas em si. Experiências tampouco são comparáveis entre si através de um fato contingente ou de uma ideia suprassensível, uma razão pura que transcende o tempo e administra as diferenças incomensuráveis entre mônadas através de uma lógica divina. Pois a experiência apenas pode contar como experiência, isto é, como uma fase ou capítulo cognitivo dentro de uma investigação, se ela for *a priori* possível para seres como nós. Isso significa que Kant, subvertendo o quadro criado por Descartes, afirma que: “podemos conhecer também *a posteriori* que a nossa razão é limitada, observando o que, em toda ciência, nos resta ainda por saber, embora este conhecimento de uma ignorância que nunca se suprimirá inteiramente, seja indeterminado para nós” (A 758/ B 786).

3 O argumento da Analítica Transcendental: a tese da unidade objetiva da experiência

3.1 Argumentos transcendentais

Na Estética Transcendental, Kant afirma que uma exposição “é metafísica quando contém o que representa o conceito enquanto é dado *a priori*” (A 23/ B 38). Na seqüência, o autor afirma que “entendo por exposição transcendental a explicação de um conceito considerado como um princípio, a partir do qual se pode entender a possibilidade de outros conhecimentos sintéticos *a priori*” (B 41). O uso do termo ‘metafísico’ para oferecer exposições que exibem o conceito *a priori* reflete o reconhecimento da metafísica como *ciência* do suprassensível, mas parece incoerente com a conotação pejorativa que o filósofo liga a esse termo quando a rebaixa a uma ciência dos abusos da razão pura. Não devemos dar o caráter de mistério a essa ambigüidade se quisermos manter um senso de justiça na interpretação de uma obra onde o autor usa alguns termos chaves de maneira diferente, ou com diferentes ênfases, conforme façam parte de diferentes estratégias argumentativas. Mais tarde Kant divide a Dedução das Categorias também em uma parte metafísica e uma parte transcendental. Dessa vez, a parte metafísica se refere a uma prova da origem *a priori* das categorias mediante a sua concordância com as funções do julgamento. A Dedução Transcendental, por sua vez, é uma explicação do modo como conceitos podem se referir a objetos *a priori* (A 85/B 118). Nesse caso também, como na exposição transcendental do tempo e do espaço, a prova transcendental tem a ver com os modos ou possibilidades de conhecimentos autorizados pelos conceitos tematizados, embora isso só fique claro no interior da prova.

A diferença entre transcendental e metafísico no caso das Deduções parece ter por base simplesmente a respectiva ausência ou presença da faculdade do juízo como pista ou fio condutor. A rigor, em ambos os casos Kant distribui a promessa de que o trabalho será realizado caso se prove que um objeto só pode ser pensado através das categorias (A 97). Mas a Dedução Metafísica assume a inspiração nas formas da

faculdade do juízo, enquanto a parte transcendental da prova se mantém como simples argumento sobre as condições *a priori* do conhecimento (A 11-12 / B 25). A inspiração transcendental certamente é a mais interessante, e a que mais merece atenção. Segundo Strawson, "... embora a Dedução transcendental seja, de fato, um argumento, ela não é somente um argumento. Ela é também uma explanação, uma descrição, uma estória" (??, p. 86). No presente capítulo almejamos mostrar que o argumento transcendental é de fato algo mais. Não uma estória ou descrição, mas um antídoto. Embora se disfarce com a aparência de uma prova demonstrativa, Kant acoberta um antídoto contra um tipo de vício ou patologia filosófica típica, que adquire na modernidade a sua expressão mais perspicaz com Hume.

A primeira pista para desmascarar a que tipo de argumento a Dedução Transcendental pertence é a distinção entre *quid facti* e *quid júri*. Emprestando o vocabulário dos juristas, Kant alerta que a sua prova é uma resposta a uma questão de direito, e não sobre a origem das nossas faculdades de conhecimento. A sua questão é uma "questão de direito" e não "de fato", justamente porque o filósofo não planeja surpreender o cético com um fato empírico, como um atestado fisiológico mostrando que assim é como seres humanos realmente ou de fato pensam objetos. Mas ele tampouco usa uma espécie de "fato" acerca das formas transcendentais que nós realmente temos. Se a posse de formas transcendentais for entendida da mesma maneira fatural ou real que a aparelhagem psicológica, a prova da posse de formas transcendentais não será melhor do que a prova da posse de faculdades psicológicas. Em ambos os casos estará se abordando uma mera questão de "origem".

O modo correto de entender a preparação preliminar do argumento transcendental de Kant é mostrando que a sua prova não depende de nada de contingente ou absoluto. A prova é incomum porque não depende de qualquer análogo a um fato ou uma realidade: nem uma realidade empírica, nem uma transcendental. O argumento transcendental não mostra a aplicação real ou atual de nossas formas conceituais à intuição. A sua peculiaridade e engenho consiste em mostrar que mesmo

a não aplicação real ou atual de nossos conceitos à nossa intuição tem de pressupor a existência de certas formas. Assim se inaugura uma nova maneira de pensar a “necessidade”, a saber, uma necessidade não meramente lógica, mas fundada sobre a própria condição de se pensar objetos em geral: “achamos que o nosso pensamento sobre a relação de todo o conhecimento ao seu objeto comporta algo de necessário” (A 105) “Toda necessidade tem sempre por fundamento uma condição transcendental” (A 106-7). Mais tarde, introduzindo a apercepção transcendental na edição A: “Deve haver uma condição, que preceda toda a experiência e torne essa mesma possível, a qual deve tornar válida um tal pressuposto transcendental” (A 107). A unidade da apercepção seria a condição transcendental até mesmo das experiências que não se conformam a um objeto, isto é, aquelas que são ainda um mero múltiplo. Ela estabelece um horizonte de necessidade transcendental que deve ser respeitado mesmo quando estamos diante de representações caóticas, ou um múltiplo.

Quando pensado desta maneira, o caráter transcendental da prova se refere a algo mais, um diagnóstico e uma sugestão de cura: ele sugere a ideia de que a tentativa de pensar um objeto fora do horizonte de possibilidades dado pelas categorias acarretaria certas patologias filosóficas típicas. Ele mostra que a pretensão de fundamentar nosso conhecimento em uma descrição psicológica de sua origem é fundada em um mau comportamento da filosofia. Assim, o argumento transcendental antecipa e prepara terreno para um argumento puramente crítico e anti-dialético. Por isso a força do argumento só se torna clara ao leitor quando ele amadurece sua compreensão holística da obra.

T. Wilkerson, em seu *A commentary for Students*, traça um perfil dessa peculiaridade dos argumentos transcendentais o associando aos argumentos modernos de inspiração wittgensteiniana. Ele cita Strawson, Bennet e Malcolm. Segundo ele: “Muitos filósofos modernos usaram argumentos de um tipo similar, argumentos que intentam estabelecer certas verdades *a priori* sobre o mundo. (...) Esses são exemplos modernos típicos de argumentos transcendentais”(T. E. Wilkerson, 1976). O que há em comum nos argumentos transcendentais pós-wittgensteinianos

é que eles tentam reduzir a dúvida e a suspeita a respeito do conhecimento a uma espécie de fetiche filosófico, tal qual uma neurose que requer um esforço terapêutico para ser erradicada. Esse elemento pode ser encontrado no argumento do *Tractatus* sobre os limites do dizível, mas também nas *Investigações Filosóficas*, no argumento contra uma linguagem privada¹. No *Tractatus* a filosofia é exibida como uma forma supérflua ou não válida de usar a linguagem: “A maioria das proposições e questões que se formulam sobre temas filosóficos não são falsas, mas absurdas” (TLP 4.003). No parágrafo 90 das *Investigações* fica claro que o projeto jamais foi inteiramente abandonado². Existe, naturalmente, uma visão mais sofisticada sobre o papel da filosofia no *Tractatus*, que se pode antecipar com uma leitura da dualidade entre dizer-mostrar. Aqui nos satisfazemos, contudo, com a natureza não-ordinária da linguagem filosófica, que é o mesmo aspecto que será reaproveitado em sua obra posterior, onde o filósofo defende que a filosofia é uma espécie de gramática composta de truísmos.

Além de truísmos explícitos, a filosofia trabalharia com expressões sinóticas que encobrem os truísmos gramaticais e se expressam como um problema desafiador, impossível, exótico ou mesmo paradoxal. Essas seriam, contudo, pseudo-problemas. Os problemas da filosofia não são verdadeiros problemas empíricos, portanto, mas truísmos disfarçados de problemas. O caráter aporético ou paradoxal que os distinguem como verdadeiros mistérios que impressionam o homem comum frequentemente é apenas uma expressão do fato de que são manipulações da estrutura gramatical. Ora, um desses truísmos é a própria noção de “vida interna”: “Um processo interno carece de critério externo” (PI § 580). A ideia de vida privada é atacada por Wittgenstein apenas nas *Investigações Filosóficas*, mas esse ataque é um reflexo de toda sua visão sobre a filosofia que data desde o *Tractatus*. Wittgenstein, enquanto au-

¹ “O idealismo transcendental de Kant e a gramática filosófica de Wittgenstein foram, mutatis mutandis, desenvolvidas para alcançar um propósito comum: mostrar os limites do conhecimento ou da linguagem através da apresentação de suas origens e condições de possibilidades” (??, p. 117)

² “nossa investigação, no entanto, se dirige não aos fenômenos, mas, como poderíamos dizer, às ‘possibilidades’ dos fenômenos” (??, PI, 90, p. 61)

tor das *Investigações Filosóficas*, ofereceu um dos mais decisivos ataques contra a dicotomia cartesiana de interno e externo naquilo que ficou conhecido como argumento contra a linguagem privada. Durante o curso deste argumento, o filósofo sugere que a palavra dor não corresponde a uma entidade interna, mas a uma expressão que faz sentido dentro de uma gramática específica. Ela é um contrassenso, contudo, se pensada como uma unidade experimental que possui uma propriedade metafísica, a saber, a de ser a propriedade de um sujeito: “quando você exclui logicamente que outro tem algo, também perde o sentido dizer que você o tem”. (PI § 398). Para ele a gramática da palavra dor é diferente da gramática da palavra corpo, mas não porque pertencem a domínios ontológicos distintos. São apenas diferentes jogos de linguagem: “porque não podemos indicar uma ação corporal que chamamos de apontar para a forma (em oposição, por exemplo, à cor) então dizemos que corresponde a essas palavras uma atividade espiritual” (PI § 36). “Parece-me que o espírito pode dar significação à palavra – isto não é como se eu dissesse: Parece que no benzol os átomos de carbono estão situados nos cantos de um hexágono? Isto não é nenhuma aparência; é uma imagem” (PI VIII). Essa estratégia está ligada à sua metodologia mais ampla com relação à filosofia: a dicotomia cartesiana é um típico problema filosófico porque descreve problemas meramente gramaticais como se fossem problemas empíricos genuínos. A dicotomia entre interno e externo e inclusive o ceticismo nascem, portanto, de meras frases gramaticais (PI § 251).

Seguindo a sugestão de Wittgenstein, podemos tentar aplicá-la ao ceticismo³. Podemos associar pelo menos um dos modos da gramática filosófica ao vício cético de manufacturar regiões de discurso inacessíveis, exóticas, incorrigíveis, como o mito de intuições particulares (distintas e claras) cujo conteúdo cognitivo existiria independente das regras

³ Alguns comentários de Popper em *A Lógica da Investigação Científica* sobre Wittgenstein enfatizam esse ponto: “Schilick atribuiu a Wittgenstein a ideia de tratar leis científicas como pseudo-proposições – resolvendo dessa forma o problema da indução” (??, p.11) De fato, o critério de significação do *Tractatus* segundo o qual toda proposição significativa é uma proposição atômica ou uma proposição composta de proposições atômicas elimina o ceticismo ao reconhecer que o tipo de problema que ordinariamente gera uma postura cética é gerado por proposições não significativas.

seguidas no jogo de linguagem específico. O fio condutor de Wittgenstein pode ser usado para uma releitura do sucesso do argumento da Analítica Transcendental. Desde Kant uma típica resposta que se tem dado ao cético – ou ao pós-cartesiano que acredita em uma linguagem privada – é que se o fluxo interno de nossa vida mental não fosse reportado a um objeto através de categorias, seria impossível até mesmo compreender aquele fluxo interno como pertencente a uma unidade objetiva através da apercepção: “temos, pois, que buscar esta unidade mais alto ainda, a saber, no que já propriamente contém o fundamento da unidade de conceitos diversos nos juízos e, por conseguinte, da possibilidade do entendimento mesmo no seu uso lógico” (B 131). Isso condiz com o argumento de que precisamos de condições *a priori* para identificar o erro, a ilusão ou sonho como erro/ilusão/sonho. Em outras palavras, a falta de limites para o falibilismo, ou uma dúvida hiperbólica, é um contrassenso. Poucos filósofos tiveram tanta clareza sobre esse aspecto da filosofia transcendental, presente em Kant e no segundo Wittgenstein, quanto Karl-Otto Appel⁴:

Para não dar uma resposta rápida, gostaria de aduzir primeiro um argumento inspirado no Wittgenstein tardio e no início da obra de Pierce que refuta apenas aparentemente o princípio do falibilismo sem limites. O teor do argumento é o seguinte: toda dúvida concreta, que serve para pôr em questão uma teoria científica, deve ela mesma pretender evidências paradigmáticas - isto é, evidências que fazem parte do jogo de linguagem e possibilitam o seu funcionamento. Por isto - esta a primeira consequência - uma dúvida universal ou princípios sem limites do falibilismo não pode ter um sentido relevante. (??, p. 311)

⁴ Karl Otto Apel é famoso por ter proposto uma versão do transcendentalismo fundado nas condições linguísticas. Assim como para Kant a dúvida hiperbólica de Descartes só faz sentido dentro das condições enunciadas para a unidade da apercepção, para Apel: “o fato de eu poder ver com a evidência da intuição categorial que as indispensáveis evidências da experiência (...) já são evidências interpretadas linguisticamente e somente a síntese última possível de interpretação capaz de consenso, e não já a síntese da apercepção, pode garantir verdade qual validade intersubjetiva“ (??, p. 322)

A obsessão pelos argumentos transcendentais que tem acometido comentaristas e jornalistas de filosofia durante os últimos dois séculos deveria ser explicada pela contribuição técnica deste termo para tornar acessível ao universo intelectual humano uma saída às seduções céticas que são renovadas e recicladas de geração em geração filosófica, a cada vez amparados por um novo título. O instrumentalismo, a hermenêutica e o pragmatismo podem ser vistos como os mais recentes membros dessa coligação. Se a entendermos assim, não devemos nos restringir aos aspectos particulares e os detalhes da prova de Kant na *Dedução Transcendental*, uma vez que a ideia de que todo conhecimento é conhecimento de uma consciência, ou passível de entrar em um juízo, ou ser investigado segundo um elenco de categorias, nada disso tem uma prova no sentido comum de prova, a saber, como uma demonstração matemática ou evidência empírica. A *Dedução Transcendental* é também uma máquina retórica para desfazer argumentos céticos. Ela é uma tese sobre a natureza da filosofia, uma prescrição terapêutica, que arremete contra a ideia filosófica de que existem representações incorrigíveis, ou de que elas representam/espelham coisas em si mesmas. Se nós, tentando justificar essa obsessão, tivermos que discernir o que há de transcendental em um argumento, podemos esboçar uma primeira tentativa sugerindo que um argumento é transcendental se ele não ataca ou confronta erros e enganos empíricos ou lógicos, mas sim erros em escala filosófica sobre a forma e condicionamento daqueles enganos. Ele não se preocupa em responder como de fato conduzimos nossas pesquisas empíricas e lógicas para chegar a descrever objetos, mas sim em mostrar que não podemos sequer nos enganar sobre esse objeto sem pressupor um conjunto de conceitos puros. A singularidade de um argumento transcendental consiste no fato de que ele diminui a capacidade de engano, erro ou ilusão até uma escala meramente empírica, convertendo a falibilidade da indução (ou a vulnerabilidade de nossa metodologia empírica) a um elemento inofensivo de nossa atividade teórica. Nossas dúvidas céticas se seguem da conciliação entre o falibilismo da experiência e uma tese natural ou metafísica que descreve nossa cognição como dependente de algo contingente. O argumento transcendental rompe esse concílio.

Ele mostra que o caráter falível da experiência é apenas a expressão do fato de que todo conhecimento é empírico, mas por isso mesmo é falível apenas enquanto fenômeno, e não como *coisas em si mesmas*. A falibilidade só é possível, portanto, dentro de uma esfera formal *a priori* onde os fenômenos são possíveis.

3.2 A Dedução Transcendental no contexto de uma resposta ao leitor cético

A controvérsia sobre o tipo de argumento oferecido pela *Dedução Transcendental das Categorias* não pode ser solucionada por meio de uma investigação da dependência entre os passos da prova e seus fundamentos. Pois, radicalizado em sua expressão mais fundamental, a natureza do argumento pretende provar que seria impossível mesmo qualquer tipo de prova sem pressupor um âmbito de necessidade transcendental primário, mínimo, fora do qual nenhuma experiência é possível. A presença de conceitos puros não é uma resposta à ânsia de encontrar a verdade e evitar o erro, mas apenas mostra que tanto a verdade quanto o erro existem no interior de um horizonte de possibilidades objetivas fixas. Mas se pensarmos o argumento pelo ponto de vista daquilo para o que ele é projetado como resposta, ou pela perspectiva dos inimigos a que ele se opõe, podemos esboçar um retrato interessante de sua estrutura retórica. Diremos que com as manobras argumentativas na *Dedução Transcendental*, Kant inaugura uma retórica de defesa, preparando a filosofia contra o ceticismo. O argumento só funciona se colocado face a face com o ceticismo, pois é um golpe de judô, uma forma de contra-ataque: “o jogo do idealismo se volta contra ele, com a maior razão” (B 277).

Para o filósofo, já na primeira edição, o fato de que o múltiplo representacional não seja nada [para seres como nós] sem ser interpretado por categorias parecia ser um dado teórico forte o bastante para provar a nossa posse de conhecimentos puros a respeito do mundo empírico. Vimos anteriormente como isso faz parte do caráter das provas transcendentais: ela apela ao fato de que mesmo para pensar o erro no

juízo é preciso um horizonte de possibilidade para objetos da experiência. Seja como for, a conclusão assim estabelecida sugere suspeita pela semelhança com uma extorsão argumentativa. O argumento parece ameaçar um tipo de leitor com a remoção da consciência mais simples da sucessão representativa caso o conhecimento puro almejado pelas categorias não for aceito. O tipo de leitor com quem Kant fala é o cético, ou o possível cético, isto é, aquele que tem uma vulnerabilidade particular ao ceticismo. A carta de resgate dita que, se o leitor cético, relutante em aceitar conhecimentos *a priori* sobre o mundo empírico, não pagar o preço imposto pelo autor, ele não poderá nem mesmo reconhecer o seu múltiplo caótico e contingente como múltiplo e contingente. O argumento da Dedução força o cético a aceitar sua prova ao segurar um mínimo não sacrificável como refém. Quando exposta nesses termos, semelhante manobra retórica pode não soar particularmente persuasiva do ponto de vista demonstrativo. Mas ela confia na existência de uma premissa não sacrificável nem mesmo pelo cético humeano. Ela tem a virtude de invocar como premissa uma proposição tão pouco ambiciosa, que dificilmente encontraria rivais prontos a disputá-la ou contestá-la. Mesmo Descartes nas meditações reconhece que "Eu agora existo, e recordo que eu existo por algum tempo; mais que isso, eu tenho alguns pensamentos que posso contar " (1984, p. 30-1). Segundo Guyer: "é difícil imaginar qualquer cético sério – com certeza nenhum conhecido por Kant – que poderia colocar isso em dúvida " (??, p. 301).

A estratégia da Dedução, mesmo na primeira edição, quando Kant apenas estrutura a transição entre níveis diferentes de atividade sintética, consiste em mostrar ao cético que nem mesmo o conceito mínimo de experiência psicológica pode ser mantido, se em contrapartida não se aceitar uma visão objetiva e empiricamente conectada de mundo. Variações dessa estratégia são encontradas nas descrições dos princípios para a faculdade de julgar e na refutação do idealismo. Peter Strawson, explicando a rejeição de Kant do dogma empirista que levou Hume ao ceticismo, argumenta que: "sua rejeição toma a forma, antes, de uma prova de que o conceito empirista mínimo de experiência é incoerente isoladamente, e que faz sentido apenas no interior de um enquadramento

abrangente que necessariamente inclui o uso e aplicação na experiência de conceitos de um mundo objetivo” (??, p. 19).

Kant testa a tolerância de Hume ao seu próprio ceticismo, ao mostrar que para mantê-lo ele teria de sacrificar uma pressuposição muito preciosa, a saber, que a indução – com o propósito prático – é possível. A estratégia do cético otimista é ignorar esse problema: ele acredita que a ciência funciona bem, mas não acha que a falta de fundamentos metafísicos constitui um problema a esse funcionamento. Em diversos sentidos, o argumento da Dedução Transcendental mostra que o cético a respeito da metafísica não pode evitar que sua desconfiança transborde sobre a ciência empírica. Kant mostra que o modelo de ceticismo humeano, negando as proposições necessárias da metafísica, acaba sem poder explicar sequer como é possível que a ciência empírica tenha verdades necessárias. A força constrangedora de sua retórica reside no fato de que ele não permite ao cético ignorar o problema. Se o cético ler a Dedução Transcendental, a retórica de Kant parece sugerir que ele não pode mais permanecer cético sem o peso da desonestidade consigo mesmo. É apenas porque Hume não viu nenhum problema substancial em conciliar duas premissas, a saber, 1. que o fluxo de nossas representações é arbitrário e só obedece a leis psicológicas da associação (uma atitude cética sobre a metafísica), e 2. que a ciência empírica e a indução com o propósito prático é possível (uma atitude não cética sobre a ciência empírica), que ele pôde manter seu ceticismo com a consciência da impunidade. Kant mostra que esse concílio é um contrassenso. A Dedução mostra que o fluxo arbitrário das representações só pode ser reconhecido como fluxo arbitrário se não for em absoluto um provedor independente de conhecimentos, isto é, se depender de uma condição transcendental mais envolvente. Se Hume quiser manter que o fluxo de representações é meramente psicológico, terá de sacrificar a validade da indução e do conhecimento científico. Sem uma condição transcendental de síntese superior, é inevitável – segundo Kant – que o ceticismo sobre a metafísica respingue sobre a ciência empírica⁵.

⁵ Coerentemente, Popper diz que “os positivistas, em sua ansiedade de aniquilar a metafísica, aniquilam juntamente com ela a ciência natural” (??, p.11)

Não há dúvida de que o filósofo escocês muitas vezes admite o valor da necessidade indutiva para o conhecimento científico, e se não fosse assim ele mesmo não teria se entregue a temas empíricos. Do ponto de vista prático é difícil imaginar um cético que realmente se comporta no dia a dia como se a lei da gravidade pudesse ser de repente subvertida ou o sol deixasse de nascer durante a hora da alvorada. A objeção de Kant, no entanto, parece ser a de que Hume não levou isso o bastante a sério. Hume jamais abordou com espanto as possíveis consequências desastrosas de sua teoria sobre o conhecimento sobre as matérias de fato. A *Crítica* faz como que uma advertência contra o modo leviano e despreocupado como o empirista pensa ter eliminado a metafísica e ainda assim mantido a sua confiança de que o futuro vai se assemelhar ao passado. Podemos complementar essa advertência dizendo que neste modo despreocupado e leviano de tratar o problema das verdades empíricas necessárias, Hume tem de lidar com um problema a mais: as contradições e paradoxos. Esse tema será levantado na Dialética Transcendental, quando, discutindo as antinomias, Kant mostra que um dos polos das contradições pertence ao pensamento empirista. Essa demonstração já era, no entanto, uma pressuposição da Dedução Transcendental e na Refutação do Idealismo.

Basicamente, no modelo empirista Locke-humano as ordens temporais seriam todas redutíveis a uma ordem gratuita psicológica interna de ideias, e o juízo sobre uma ordem seria sempre logicamente indiferente ao juízo sobre a reversa desta ordem. Não haveria preferência entre eles. Seriam absolutamente gratuitos. Temos aqui uma divergência de doutrinas que pode até não incomodar um leitor interessado apenas em reconhecer onde se situa o divórcio entre Hume e Kant. Mas para o último existem motivos mais convincentes para aceitar a superioridade de sua doutrina sobre a de Hume. A parte do argumento da Dedução que representa a convicção kantiana de que mesmo Hume tem de aceitar sua doutrina reside na sua sugestão de que a gratuidade da ordem psicológica de representações é impossível sequer de ser pensada por

nós⁶. Isso é assim, pois nossa consciência só pode obter conhecimentos que acontecem em fases, ou sequências, no tempo e no espaço. Essa condição antropológica tem de ser aceita mesmo por Hume. Assim, uma vez que o escocês aceita a premissa de que apreendemos temporalmente, deveria cair direto na armadilha kantiana. Como para ele esse problema era invisível, no entanto, pôde permanecer cético e psicologista sem peso de consciência.

O ceticismo conserva um poder de atração especial para os filósofos, e Hume ocupa um lugar de destaque entre os céticos. Problemas filosóficos frequentemente se tornam invisíveis ou indiferentes para certas tradições ou escolas, devido aos pressupostos fundamentais não negociáveis dela. Há tradições que preferem reter esses pressupostos, por suspeitos que sejam, antes que fazer concessões à doutrina oposta. Não por acaso, mesmo depois de Kant, um séquito permaneceu fiel ao empirista clássico, talvez, pois, como vimos, Kant depende de uma concepção *a priori* sobre os limites do conhecimento humano que recorre a um antropologismo, e não está claro como é possível uma antropologia *a priori*. Bertrand Russel se pronuncia sobre isso assim: “Nossa natureza é tanto um fato do mundo existente como qualquer outra coisa, e não pode haver qualquer certeza (necessidade) de que irá permanecer constante” (p. 86-87). Mas o argumento de Kant não é apenas um antropologismo natural. Ele invoca *copernicamente* a subjetividade humana como eixo de retórica para desconstruir pressuposições ontológicas antigas e os paradoxos a elas encadeados. Repetindo o que já foi dito, Kant, antes de criar uma prova direta ou uma redução ao absurdo, desenvolveu uma estrutura retórica competitiva programada para rivalizar com o grupo de pressuposições filosóficas que protegem a zona de conforto do cético. Os argumentos transcendentais não se reduzem a prescrições sobre a natureza do tempo e da consciência ou da natureza humana, mas são

⁶ A argumentação de Kant agora parece mais convincente, uma vez que, segundo ela, a representação da anterioridade, da posterioridade, da ancestralidade, do novo e do antigo, entre outras maneiras temporais imprescindíveis de estruturar nosso conhecimento sobre a história biológica, geológica e astronômica, não poderiam ser expressos no modelo humeano. Isso ficará mais evidente quanto mais avançarmos na nossa exposição da Analítica Transcendental.

antes recomendações sobre a natureza da própria filosofia, construindo alternativas retóricas para combater o ceticismo. Esse aspecto de sua teoria, que representa também o elo de sua filosofia teórica com sua filosofia prática, não foi jamais abordado por Hume e é talvez a única vantagem insuspeita de sua filosofia sobre as alternativas racionalistas e empiristas de sua época.

3.3 Como a Dedução Transcendental responde ao desafio de Hume sobre a experiência de Adão no Paraíso

Hume, seguindo Locke até as últimas consequências, sugeriu que toda forma de conexão entre ideias derivadas da experiência têm de ser contingente. É apenas por que temos muitas experiências e selecionamos as semelhanças entre elas que nos autorizamos a inferir o desconhecido do conhecido. A racionalidade dessas inferências que fazemos a todo momento é, porém, ilusória: não passa de uma sensação de confiança forte adquirida através do hábito. Para prová-lo, o filósofo diz que se não tivéssemos nenhuma memória, nenhuma experiência, nenhum conhecimento adquirido através da educação, isto é, nada que nos insuflasse contingentemente essa confiança, tampouco princípios racionais teriam qualquer uso para preferir uma conexão a qualquer outra, pois todas seriam indiferentes à nossa mente completamente vazia de experiências. Esse raciocínio deriva completamente da aceitação de que a mente é uma tabula rasa. Para deixar esse argumento claro, Hume faz uso de sua liberdade literária para apresentar ao leitor uma situação hipotética intrigante:

Adão, mesmo que suas faculdades racionais sejam pressupostas, de saída, como inteiramente perfeitas, nunca poderia inferir da fluidez e transparência da água que ela o sufocaria, ou da luz e calor do fogo que ele o consumiria. (??, E 4.6, SBN 27)

Adaptando o desafio para outro trecho de sua obra (A 11, SBN 650-651), suporemos que Adão ao acabar de despertar da criação,

tentando projetar as conseqüências de uma bola de bilhar batendo em outra, jamais teria uma razão para preferir uma predição mais que outra qualquer a respeito do que acontecerá às bolas. Uma vez que, como Locke diz, todo nosso conhecimento provém da experiência, e Adão jamais teve qualquer outra, sendo ele o próprio exemplo de tábula rasa lockeana, não teria como comparar essa experiência com nenhuma outra. O primeiro homem teria que se entreter somente com a razão como faculdade, e essa lhe seria completamente inútil para preferir qualquer conexão.

Ora, Kant concordaria que as possíveis conseqüências da bola de bilhar seriam de fato indefinidas: “A inferência de um efeito dado para uma causa determinada é sempre incerta, já que o efeito pode ser devido a mais que uma causa” (A 368-9). “Não podemos *a priori* ter o mínimo conceito acerca de como pode alguma coisa em geral mudar de estado, como é possível que um estado, em certo momento, seja seguido por um estado posto noutra momento” (A 207 / B/ 253). Nesse aspecto ele não teria nenhuma objeção a Hume. O filósofo alemão de fato assume que no nível sintético *a posteriori* precisamos da matéria da experiência para aumentar nosso conhecimento⁷. Seria aceito sem ressalvas no sistema crítico que o comportamento das bolas de bilhar não pode ser generalizado sem mais experiências, e a razão sozinha nada pode concluir *a priori* sobre esse comportamento sem a doação material de mais informação empírica. Em outro trecho, retirado direto da *Dedução Transcendental*: “Leis particulares, porque se referem a fenômenos empiricamente determinados, não podem derivar-se integralmente das categorias (...). Para conhecer essas últimas leis em geral, é preciso o contributo da experiência”(B 165). Como bem notado por Lewis White

⁷ “O princípio, pelo qual, do que acontece (do que é empiricamente contingente) como efeito se conclui uma causa, é um princípio do conhecimento da natureza, mas não do conhecimento especulativo. Com efeito, se abstrairmos dele como de um princípio que contém a condição da experiência possível em geral e, abandonando todo o empírico, o quisermos aplicar ao contingente em geral, não resta a mínima justificação para semelhante proposição sintética fazer entender como posso transitar de algo que existe para outra coisa completamente diferente (chamada causa)”. (A 635/B 663).

Beck⁸, os princípios transcendentais da experiência não determinam *nomologicamente* nenhuma previsão particular sobre matérias de fato.

Porém, aqueles princípios determinam os requisitos fundamentais para que uma experiência possa contar como experiência de um objeto, e entre esses está a doutrina da Segunda Analogia. Isso significa que se Hume pretendia também que não se poderia extrair da primeira experiência de Adão nenhum conhecimento mínimo da dinâmica e da mecânica, Kant teria objeções. Mesmo aquela primeira experiência de Adão esvaziada de bagagem experimental não pode ser dada em um plano nativo e vazio, isento de condições que determinam esses requisitos. Do conhecimento de que a um efeito tem de preceder uma causa, e de que entre uma realidade e sua negação não possa haver um vácuo, nem Adão em seu primeiro abrir de olhos pode se furtar.

A estratégia de resposta kantiana que iremos explorar aqui resume o seu argumento da Dedução das Categorias e ajuda a ligá-lo à tese da discursividade atribuída a ele por Henry Allison. Para ser capaz de enquadrar duas bolas de bilhar a uma distância qualquer, e para perceber seu movimento como o movimento de dois objetos, jamais bastaria a Adão receber essas impressões gratuitamente estampadas em seu cenário mental passivo. Isso seria o bastante apenas para lhe dar um múltiplo. Adão não poderia converter esse múltiplo em um conhecimento apenas através da intuição, como se um milagre lhe revelasse objetos sem que ele contribuísse ativamente no processo de construí-lo como um “x” (A 109). Essa condição é transcendental, e segue-se de uma prescrição kantiana sobre os tipos de experiência possíveis a nós. De acordo, o enquadramento dos aspectos e cenas relativas às bolas de bilhar só seriam possíveis se Adão os tivesse enquadrado discursivamente, isto é, através de um foco intelectual, ou uma postura investigativa feita por conceitos, ou o que é o mesmo, pelo entendimento e o juízo. Para Kant, no cenário discursivo da vida mental de Adão as bolas não podem

⁸ “Exprimido na linguagem de Lewis White Beck. (. . .), isso equivale à afirmação de que a preocupação de Kant fornecer uma réplica ao desafio de Hume ao princípio de que ‘todo evento-alguma-causa’ do Treatise antes que defender o princípio ‘mesma causa-mesmo efeito, que é o alvo do Enquiry’(??, p. 292)

se comportar de maneiras gratuitas e desconectadas, e nem teriam liberdade irrestrita para mudar de posição aos saltos quânticos (sem categoria de causalidade), ou para sumir e aparecer sem uma diminuição e aumento gradual de realidade (sem categoria de realidade), etc. E tudo isso, pois, como coisas da experiência humana, e não coisas em si mesmas, elas têm de obedecer a leis mediante as quais podem aparecer como experiência para nós.

O Adão de Hume, que ao mesmo tempo é a tabula rasa de Locke, seriam hipóteses de humanos capazes de representar coisas sem condições subjetivas. Vimos acima que o argumento transcendental estabelece um novo tipo de “necessidade”: a necessidade do horizonte para qualquer experiência possível, sem a qual mesmo o múltiplo, ou as experiências desconectadas, seriam impossíveis. Kant contestaria - se tivesse a oportunidade de abordar a analogia - que mesmo a emérita primeira experiência de Adão tem de se dar em uma estrutura tempo e espacial e só poderia se tornar algo para ele ao serem ligadas em um juízo, entendido discursivamente como um primeiro ato de inquérito interrogativo. Com a consequência de que jamais houvera, por breve que fosse, um período de pureza intuitiva, onde o conhecimento teria sido dado a Adão sem que esse o conceituasse, inquirisse, e o investigasse. Um conhecimento independente de qualquer estruturação categorial é impossível de maneira imanente, atual. Somente um ser capaz de transcender até o incondicionado poderia obtê-lo. Se levarmos o idealismo formal a sério, o mito da tabula rasa não se sustenta nem mesmo na narrativa bíblica da criação. Não pode ter havido jamais um éter intelectual tão sutil que pudesse transmitir experiências independentes de suas condições formais: pois nesse caso sequer seriam conhecimentos capazes de se apresentar sensivelmente, por ângulos, perspectivas, horizontes, etc., e a nós não é possível nenhuma outra forma de intuição.

Resta perguntar se Hume poderia ter usado uma imagem melhor do que a de Adão para ilustrar um estágio da experiência onde esta seria de fato revelada como uma graça ou uma ideia incondicional solta no vácuo etéreo de uma mente capaz de conhecer as coisas sem nenhuma condição, isto é, tal como seriam em si mesmas. Para Kant, contudo,

nada poderíamos saber dessa experiência. Toda a experiência intuitiva humana tem de passar pela sensibilidade, mas também pela faculdade discursiva, e por isso não pode ser ensinada ou conhecida de maneira incondicional, como o objeto de uma intuição intelectual.

3.4 O cerne da Dedução Transcendental: Kant como um filósofo sobre a natureza conjectural do conhecimento

É a esperança de que as categorias realmente se aplicam aos objetos da experiência que alimenta a crença realista de Kant. Podemos incluir a Dedução Transcendental, portanto, entre a classe de argumentos sobre a nossa capacidade de representar objetivamente a realidade. A expressão "unidade objetiva da apercepção" representa a tentativa de Kant de caracterizar a propriedade das representações aptas a ter um objeto por referência. No entanto, essa caracterização é ainda grosseira, pois é verdade também que, para Kant, o objeto dado a nossas representações não é uma *coisa em si* espelhada ou pictorialmente refletida por propriedades de "semelhança" ou "fidelidade". Nossa tarefa nessa subseção é mostrar que o realismo empírico de Kant é conjectural, antes que baseado em qualquer forma de espelhamento da realidade. E essa será a nossa leitura do sentido da afirmação, em B 165, que o sujeito precisa prescrever as leis à natureza. Para começar abordaremos a posição de alguns comentadores.

Segundo Abela, falando sobre a abordagem da *Dedução*: "essa abordagem coloca o realismo empírico diretamente no interior do enquadramento moderno conectando o conteúdo mental como os objetos sobre os quais nossas crenças falam" (??, p. 17). A estratégia tem afinidades com uma típica abordagem anti-psicologista, que considera que o conteúdo do juízo se comporta de maneira diferente dos atos mentais usados na sua cognição. Essa também é a opinião de Kemp Smith: "Somente através da relação a um objeto podem as representações-sensíveis serem apreendidas... A relação a um objeto é constituída pelas categorias, porque somente assim qualquer consciência é possível"(??, p. 222). Outro autor que esclareceu esse aspecto da teoria kantiana é

Wayne Waxman: “a abordagem ‘fenomenologizante’ (phenomenologizing) de Kant é proposta com a suposição de que Kant foca em certos dados originais da consciência que são então transformados, por meio de atos constitutivos, em vários tipos de objetos intencionais” (??, p. 22).

A posição desses comentadores enfatiza a mesma proposta objetificante da *Dedução das Categorias*. Estamos interessados em ir mais além, no entanto, e questionar a contribuição do juízo para esse ato objetificador (B 142). Entre os trabalhos acadêmicos recentes na tradição escolar kantiana preocupados em desvendar os pressupostos fundamentais da primeira *Crítica*, a posição de Abela coincide com uma retomada de interesse na faculdade do juízo defendida também por Beatriz Longuenesse. Em *Kant’s Empirical Realism*, Abela diz que:

O papel indispensável que Kant atribui a aquilo que ele chama de ‘unidade empírica do objeto’, ‘combinação do objeto empírico’, ‘afinidade no múltiplo das aparências’, ‘conexão governada-por-regras no múltiplo das aparências’ não é capturado apelando para uma mera atividade de restrições-formais sintéticas centrada no sujeito. (...) Nós precisamos resistir à visão de que o polo objetivo da representação (unidade do objeto) é ele mesmo uma mera demanda fenomenalista (??, p. 42)

Em *Kant and the capacity of Judgment*, Longuenesse defende que na *Crítica da Razão Pura* Kant adota uma estratégia de explicação intencional para a relação entre a representação e o objeto que envolve o juízo:

(...)Eu argumentei que o primeiro importante passo de Kant (...), foi seu abandono do modelo causal ainda presente na carta de a Herz de 1772 para dar conta da relação entre objeto e representação, e em vez disso considerar estritamente a relação representacional, ou podemos dizer ‘intencional’, entre representação e objeto-da-representação (??, p. 71).

No entanto, qualquer que seja o nível de subjetividade que é retido no julgamento – isto é, mesmo que dependa das circunstâncias particulares das minhas combinações associativas – a combinação de representações que ela expressa é possível somente porque é requerida pela unidade da apercepção que relaciona representações sensíveis a objetos e assim visa formar juízos verdadeiros. (??, p. 83)

Esse seria o sentido da passagem B142 da dedução transcendental das categorias, onde Kant diz que o julgamento não é mais do que a ação de trazer as representações à unidade objetiva da apercepção. Essa aposta interpretativa abrange uma leitura ampla e coordenada de vários estágios da analítica transcendental. Ela coincide, ainda, com uma nota fundamental do prefácio da *Fundamentação Metafísica da Ciência Natural*, onde Kant reproduz uma estratégia argumentativa já usada na Dedução Transcendental. A saber, a conexão realista com os objetos da experiência pode ser derivada “quase através de uma única conclusão da definição de juízo em geral” (Ak, IV, 474). Para Longuenesse, o passo fundamental de Kant teria sido explicar a transição das representações aparentes e subjetivas, para as representações fenomenalmente objetivas, ou fundamentadas em um objeto empírico, como o movimento gerado por uma operação do intelecto, a saber, as categorias e a forma do juízo:

O passo essencial de Kant, na Dedução Transcendental das Categorias, foi argumentar que as categorias não são originalmente nada mais do que funções do intelecto em atividade no ‘uso lógico do entendimento’ descrita na Dissertação como gerando nossas representações do *phaenomena* (??, p. 71).

Se pensarmos essa operação como a responsável por fixar uma unidade referencial, podemos entender o seu sentido realista (empírico). Mas, olhando mais de perto, os elementos dessa interpretação não são homogêneos. Pois a transição da *unidade sintética das representações*, através da apercepção, para a atividade do juízo, envolve um acréscimo não considerado pelos intérpretes acima: o elemento conjectural do

conhecimento. Ademais, não está claro como podem ser compatíveis os elementos intencionais e judicativos. Em Locke, como repetiremos ainda outras vezes, o juízo é visto como uma faculdade sem objeto, meramente especulativa⁹. Não seria estranho que a única faculdade que 'presume em vez de perceber' (o objeto), em Locke, seja a mesma usada por Kant para constituir a relação com um objeto? Tanto Abela quanto Longuenesse parecem ignorar esse estranhamento. Mas este existe por um motivo. É pois ao dizer que a unidade objetiva depende do ato de julgar, Kant está rejeitando, e não confirmando a teoria lockeana de que existe qualquer ato intencional que visa objetos pelo olho da mente. Ele está, ademais, dando um novo sentido para objeto: como mero objeto possível em um horizonte empírico, e não o simples objeto de uma percepção. Nesse formato de objeto possível, nada impede que o objeto seja objeto do juízo. Kant inverte o esquema de Locke: é somente no juízo que um objeto é dado, e nunca na percepção (nesta é dado apenas um múltiplo). O juízo é o elemento investigativo, que fixa apenas um horizonte de possibilidades objetivas (um objeto possível). Esse acréscimo é, para essa dissertação, a verdadeira novidade interessante do empirismo de Kant. No tipo de realismo e empirismo que se pode derivar da *Dedução*, a experiência não é uma ponte que estabelece semelhanças com *coisas em si* mesmas, e nem o resultado de um ato intencional psicológico, mas sim uma unidade objetiva que apenas faz sentido em um horizonte de possibilidades dadas por um juízo. Iremos desenvolver nossa interpretação dessa tese no seguimento do capítulo. A primeira importante tarefa é interpretar o papel da subjetividade na composição da unidade judicativa.

O elemento humano que limita a experiência é apresentado, na *Dedução Transcendental*, como o "eu penso". Isso significa que a experiência não pode ocorrer sem a expressão de uma identidade pessoal. Mas se em Descartes e em Locke a consciência é identificada com a produção da subjetividade ou de um dono da experiência que seria a única autoridade sobre suas próprias representações, em Kant, pelo

⁹ Isto é, para Locke o juízo consiste em "presumir que as coisas são assim, sem percebê-las" (??, Livro IV, cap. XIV, 4)

contrário, ela é associada à condição de mero horizonte da experiência¹⁰. Kant usa o termo “consciência”, “sujeito” e “reflexão interna”. Mas o seu objetivo não tem fidelidade aos propósitos de uma psicologia racional, que teria ainda vestígios da ideia de alma. O seu propósito é reafirmar a tese da *unidade objetiva de um múltiplo no juízo* de acordo com a condição limitadora de um eu penso: é por que não podemos ter intuições fora das condições e limitações sensíveis de nossa expressão pessoal que todo conhecimento tem de ser julgado, discutido, especulado (não dialeticamente), problematizado. O “eu” deixa de ser o cofre de um conhecimento incorrigível, para se tornar a expressão de nossa condição “discursiva”. Ou, em outras palavras, é porque a experiência não nos ensina algo de extra-empírico, contingente, gratuito ou suprassensível que todo nosso conhecimento está exposto à problematização hipotética pela faculdade do juízo. Essa identidade fica patente no principal ponto da *Dedução das Categorias*, a de que “a forma lógica de todos os juízos consiste na unidade objetiva da apercepção dos conceitos aí unidos” (B 141). A elegante contribuição dessa frase para solucionar todo o problema do empirismo constitui o centro de inspiração para essa tese. Ela significa que o conhecimento objetivo não é jamais dado em um único lance de sorte: um contra-exemplo privilegiado, uma ideia presente ao olho da mente, ou qualquer forma gratuita e contingente de receber conhecimento do universo. É apenas enquanto passível de ser criticada racionalmente, ou avaliada teoricamente, no interior de um sistema conjectural integrado, que um representação se torna “algo para mim”, isto é, torna-se uma experiência¹¹.

¹⁰ Esse passo pode não parecer revolucionário o bastante, se nosso problema é a própria noção de subjetividade, especialmente quando vivemos em uma época intelectual que já provou os sabores – e, por que não, os dissabores – de muitas controvérsias sobre o conceito de “sujeito” e “subjetividade”. Mas não devemos nos frustrar porque supostamente faltaria radicalidade na crítica de Kant. Devemos, antes, agradecer a oportunidade de avaliar uma concepção revolucionária presa a uma linguagem imatura para os seus propósitos.

¹¹ Esse é o sentido da escolha do texto de D.C Stove na epígrafe a essa tese. Esse filósofo, como em outros aspectos de sua teoria abordados nesse trabalho, abriga valiosas semelhanças com Kant. Nesse caso especial, sua crítica se estende à ideia de que é possível criticar generalizações lógicas através de contra-exemplos. Para ele “é ridículo, (assim como contra-gramatical) falar de uma ‘regra de inferência’, ou de qualquer generalização, sendo ‘criticada ao tentar encontrar um contra-

Parece-nos que a capacidade de julgar, ou a discursividade, e a capacidade de ter um reconhecimento de si mesmo como idêntico estariam encadeados ao fio condutor de Kant. Não desmentimos que essa sugestão não está isenta de dúvidas e novos problemas, mas ela tem o benefício de ser transparente, e podemos apresentar as suas dificuldades e seus pontos fortes de maneira simples. Sugerimos que, segundo o fio condutor kantiano, reconhecer a si mesmo como idêntico não é diferente de elaborar um juízo. Mais que isso, esse fio associa o juízo, que é a condição investigativa do nosso conhecimento, ao uso de certas categorias básicas, contidas na sua divisória entre quantidade,

exemplo¹⁴ (??, p. 153). Compreensivelmente, isto se segue da sua visão de que a validade ou invalidade de uma inferência depende de um juízo de validade, e não é simplesmente adquirida através de proposições de meta-lógica como "se $a = b$ e $b = c$, então $a = c$ ", cuja validade ou invalidade é restrita à lógica de primeira ordem, ou ao cálculo de predicados, etc. Assim, para ele ensinar a validade de um argumento mostrando um argumento paralelo com a forma similar, é incorreto: pois ele só ensinaria que ele é válido segundo uma restrição particular (à lógica de primeira ordem ou ao cálculo de predicados, etc): "como um lógico ele mesmo apressadamente asseguraria - 'inválido em lógica proposicional não acarreta 'inválido' mais do que 'suspeito de assassinato' acarreta 'assassino'" (??, p. 122). Isto tudo sugere que a prova de um argumento ou a crítica de um argumento é sempre possível apenas no interior de uma estratégia teórica específica, isto é, um juízo acerca da validade da inferência considerada. Não se trata de um juízo acerca da validade da forma lógica daquela inferência, ou do grupo de argumentos similares a ele quanto à estrutura linguística, ou acerca de proposições de um sistema lógico específico, pois isso seria uma mera proposição de meta-lógica. A posição de Kant acarreta uma posição análoga: o que caracteriza o valor objetivo da representação depende da possibilidade desta representação ser racionalmente criticada, ou discursivamente avaliada. Nas palavras do filósofo: depende da possibilidade dessa representação ser submetida à unidade sintética da apercepção. O horizonte *a priori* que condiciona as possibilidades objetivas é inegociável e não contingente. A experiência, portanto, não é um elemento contingente premiado com a potencialidade misteriosa de ensinar ou ilustrar nossa vida interior com imagens ou mapas do mundo exterior. Nem é um simples elemento miraculoso, uma revelação ao olho da mente que pode ser usado para confirmar ou refutar regras (ou generalizações) independente de um juízo ou estratégia de refutação/confirmação particular. Se assim fosse, ela não seria senão um múltiplo sem valor para qualquer tipo de estratégia investigativa. É apenas no interior de uma estratégia de investigação que a representação se assume como experiência objetiva. Naturalmente, um juízo só pode ser criticado por outro juízo: não faz sentido dizer que uma experiência crítica ou refuta um juízo. Uma intuição apenas confronta um conceito, e somente em coordenação com um conceito ela tem qualquer valor de refutação, prova, confirmação, etc. Portanto, o único empirismo aceitável, Kant assim ensina, é um empirismo conjectural - a única experiência que é "algo para mim" é a experiência passível de ser racionalmente criticada e avaliada em suas consequências e influências empíricas (sintéticas e *a priori*).

qualidade, relação e modalidade. Contudo, por mais que Kant tenha tentado identificar livremente a unidade da apercepção com a capacidade de fazer juízos, reunindo representações sob uma regra, não há nada de conceitualmente obrigatório na identidade entre essas duas faculdades. Não é absolutamente óbvio o princípio segundo o qual Kant reúne ambos como condições da experiência. Em 1762, durante seu ensaio sobre as figuras dos silogismos, Kant já havia expressado que o “poder misterioso” que “torna possível a faculdade de julgar” não é “outra coisa senão a faculdade do sentido interno, quer dizer, a faculdade de fazermos de nossas próprias representações o objeto de nosso pensamento” (FS, p. 60, ip. 104, in: (??, p. 205). No trecho chave da Dedução Transcendental supracitado, esse poder misterioso é apresentado como a apercepção transcendental. Finalmente, isso é associado ao uso das categorias básicas. O conceito de apercepção em Kant engloba sua tentativa de definir o ato de espontaneidade que une representações sobre uma unidade. Nesse sentido, ela é também o ato de síntese mais amplo e originário.

Ao associar o *eu penso* à unidade da apercepção e ao uso de juízos, três diferentes funções são integradas:

1. (eu penso) a capacidade de reconhecer um sujeito do pensamento como o núcleo de espontaneidade que contribui com suas próprias regras na investigação da natureza.
2. (apercepção) a capacidade de unificar as nossas representações em uma síntese originária, que dá uma direção uniforme à experiência
3. (faculdade do juízo) a capacidade de unificar o cenário verbal através da cópula do juízo, determinando um problema ou um horizonte interrogativo.

Kant oferece uma visão onde estar consciente não é mais do que o ato por meio do qual o múltiplo dado pelos sentidos e pelo entendimento é englobado em uma unidade. Esse ato, por sua vez, garante um horizonte de discussão, ou um ninho de problematização

hipotética. O que quer que seja conhecimento para nós, isto é, o que entendemos como possível, necessário ou impossível, só o é em relação a esse horizonte ou ninho especulativo (não dialético). Mas se essa interpretação é correta, então ser consciente, em Kant, está diretamente ligado à capacidade de colocar hipóteses para resolver problemas, ou se inserir em uma especulação sobre um objeto possível. Essa função define o "poder misterioso" que torna possível a faculdade de julgar. Essa tese se comprometerá com tal interpretação. A nosso ver, é um aspecto fundamental de sua crítica ao empirismo de Locke-Hume, e para o estabelecimento de um novo empirismo, que Kant tenha uma visão conjectural sobre a experiência.

Isso também esclarece por que a presença da *unidade da apercepção* sugere o uso de certos conceitos ou categorias básicas. Pois Kant tem uma visão da atividade discursiva limitada àquilo que pode ser posto como incógnita de uma hipótese investigativa, isto é, um objeto da experiência possível. Em outras palavras, aquilo que pode ser pensado como a incógnita x de uma especulação empírica. Semelhante visão se expressa durante um trecho famoso da Analítica Transcendental (A 106), mas apenas fica especialmente clara na Doutrina do Método, quando Kant determina os limites do processo especulativo com relação às hipóteses:

Para que a imaginação não devaneie, mas conjecture debaixo da rigorosa vigilância da razão, é sempre necessário que se apoie previamente sobre qualquer coisa de absolutamente certo e não imaginário ou de simples opinião. Essa qualquer coisa é a possibilidade do próprio objeto. (A 770/B 798)

Não é assim permitido imaginar novas faculdades originárias, por exemplo, um entendimento que teria o poder de intuir o seu objeto sem o concurso dos sentidos, ou uma força de atração independente do contato, ou uma nova espécie de substância, que, por exemplo, estaria no espaço sem impenetrabilidade; nem, por consequência, uma comunidade de substâncias diferente de to-

das aquelas comunidades que a experiência nos apresenta; nenhuma presença que não seja no espaço, nenhuma duração a não ser meramente no tempo. (A 771/ B 799)

Com tudo isso considerado, podemos reconhecer a necessidade de manter a ideia de sujeito, em Kant, como uma necessidade de manter um contato, ou uma conexão, com certos problemas relativos à possibilidade de experiências não atuais, sobretudo as experiências que podem ocorrer no curso de uma especulação, conforme um sujeito "prescreve regras à natureza" (B 165). Essas hipóteses são invocadas e mantidas em conexão com o quanto elas explicam sobre a possibilidade do objeto. Essa conexão com a possibilidade do objeto pode ser medida também por regras metodológicas: "A segunda condição exigida para a admissibilidade de uma hipótese é a sua suficiência para determinar *a priori* as consequências que são dadas" (A 774/ B 802). A subjetividade não é, no entanto, uma simples condição para formulação de especulações caprichosas, mas a condição transcendental que permite que uma conjectura seja testada segundo limites *a priori*. Justamente por isso o resultado é uma experiência que tem relevância, ou valor de confirmação ou refutação de uma regra ou generalização empírica.

A ideia de que o ato de julgar está associado ao *eu penso* tem também outra razão: a limitação idealista da objetividade empírica e o caráter copernicano da metodologia filosófica de Kant. Este acredita que a ordem de nossa experiência depende de que sejamos capazes de entendê-la como uma sequência de meros fenômenos empíricos e não *coisas em si* alcançadas por intuições intelectuais. Se fossemos capazes de intuições intelectuais, o conhecimento não seria confirmado através de etapas, ou fases, ou perspectivas, mas seria um conhecimento completo, incondicional, sem qualquer traço conjectural ou especulativo. O mesmo ocorreria se fossemos capazes de pensar na passagem entre dois eventos sem que um o antecipe segundo uma regra constante (causalidade). Nesse caso, não precisaríamos de uma noção de identidade pessoal como horizonte da experiência, pois o passado, o presente e o futuro não existiriam. Nesse caso, os objetos da experiência possível

poderiam ocorrer das formas mais caóticas o possível, sem respeitar a causalidade ou qualquer outro conceito puro. Em outras palavras, se a parte conceitual de nosso conhecimento não fosse especulativa, e acesássemos conceitos, notas e ideias verdadeiras diretamente (seja através da percepção da conexão entre ideias, como queria Locke, ou através de, digamos, uma intuição privilegiada e atemporal), tampouco teríamos uma compreensão pessoal presidindo o conhecimento. Mas sobre esse tipo de conhecimento não poderíamos saber nada.

Para revisar nossa posição nesta seção, dissemos que a unidade conjectural de nosso conhecimento, ou aquilo que nos permite manter um objeto possível como horizonte de uma investigação, é a unidade da apercepção, sem a qual nossa metodologia empírica seria completamente fantasiosa (o que podemos combinar com o visto em A 770/B 798). A subjetividade garante a unidade do horizonte especulativo segundo a possibilidade de um objeto, e dessa forma é uma garantia contra o uso da lógica como uma forma de especulação irrestrita e caprichosa (A 635 / B 663). E manter a subjetividade é um passo revolucionário na medida em que com esse passo o filósofo consegue explicar a natureza conjectural do conhecimento humano, isto é, a capacidade de explicar por hipóteses, prescrevendo leis à natureza (B 165). O passo é contra-ontológico, na medida em que se contrapõe à ideia de um conhecimento acessado de maneira puramente intuitiva ou de maneira puramente conceitual, como se houvesse uma linha direta mapeando a representação aos objetos como *coisas em si mesmas*. E é transcendental, na medida em que estabelece um limite *a priori* para a possibilidade do objeto, e não um simples limite arbitrário e empírico baseado no alcance fisiológico dos nossos sentidos ou de nossa razão. É, finalmente, a raiz de um tipo de empirismo livre da pressuposição lockeana de que podemos acessar diretamente o conhecimento do acordo ou desacordo entre ideias através da percepção. Ele fica livre, assim, da suposição de que existe qualquer poder misterioso nas impressões sensíveis que seria capaz de confirmar ou refutar regras e generalizações apenas por meio de sua ocorrência miraculosa. Para Kant, um juízo apenas pode ser confirmado ou refutado por um juízo. Antes de ser sintetizado pela apercepção, as representações

não passam de um múltiplo indiferente. O empirismo conjectural de Kant envolve, assim, a ideia de que uma experiência depende de todo um horizonte paradigmático para contar como experiência relevante para conferir teorias. Não é, em absoluto, um empirismo *falseacionista* para quem a presença de um contra-exemplo teria um efeito decisivo e independente¹².

Para justificar a não óbvia conexão entre juízo, identidade pessoal, experiência possível e temporalidade, não é uma má ideia recorrer ao resto do sistema kantiano, mais especificamente, 1. à sua oposição ao realismo transcendental e a dialética, que ofereceriam versões do conhecimento atemporais e independentes do sujeito e 2. Sua concepção conjectural do conhecimento como possibilidade de explicar objetos não atuais, como explicado na *Disciplina da Razão em Relação a Hipóteses*. Isso mostrou, colateralmente, que para Kant não existe conhecimento para seres como nós sem o lance de risco especulativo feito pela faculdade de julgar para colocar os conceitos puros em confronto com a intuição, produzindo conhecimento através da experiência. Isso também é sugerido pela afirmação de que nosso conhecimento só pode ser confirmado por esquemas, ou formas temporais das categorias. Não podemos ter conhecimentos através de puras intuições que nos ensinassem a verdade independente de especulação (empírica). E nem através de puros conceitos que ensinassem a verdade independente da sensibilidade.

¹² Apesar de conjectural, Kant apenas admite no seu empirismo a experiência passível de racionalmente criticada. Ele rejeita tanto o mito dos confirmadores protocolares dos positivistas lógicos, como a ideia de que existe um privilégio empírico das evidências falseadoras, como queria Karl Popper. Ora, segundo Popper, o fundamento da demarcação científica deveria ser a capacidade dela ser falseada – sua célebre formulação epistemológica pretende evitar que uma teoria apenas recorra aos fatos quando conveniente e, com isso, ajuda a devolver ao dado empírico o seu maltratado estatuto de critério para julgar o conhecimento - ver: (??, p. 14). Mas dentro de nossa interpretação de Kant, é apenas dentro de um horizonte paradigmático que um dado assume valor como evidência a favor ou contra uma teoria. E isso pressupõe a existência de um horizonte paradigmático que controla a relevância da experiência (um controle que poderia soar como manipulação *ad hoc* para Popper). Nesse aspecto também a citação de D.C Stove e de Wittgenstein usadas como epígrafes contribuem para entender a oposição a Popper. Para Stove, como já vimos, ao procurar um contra-exemplo estamos procurando uma estratégia de crítica. O contra-exemplo sozinho nada critica. E para Wittgenstein, "Nossa experiência não pode contradizer as anteriores, quando muito podem alterar toda nossa visão das coisas" . (??, p. 87)"

Apenas a adaptação de conceitos e intuições segundo a possibilidade de um objeto dado pela apercepção pode dar conhecimento para nós.

Vale a pena refletir agora sobre um resultado antecipado no capítulo sobre Locke. Neste, mostramos que Locke acredita que todo o conhecimento se dá pela percepção do acordo ou desacordo entre ideias. Para Locke, portanto, o acordo ou desacordo não é um ato subjetivo e sintético operando investigativamente, mas um ato de espelhamento direto entre o olho da mente e o acordo/desacordo visados intencionalmente. Assim, ele trata o acordo/desacordo entre ideias como se existissem como entidades visadas/percebidas pelo olho da mente. É a curiosa e exótica posição de que existiria uma espécie de propriedade protocolar ou "propriedade qualificadora" exprimindo o acordo ou desacordo entre ideias, e como se a mente tivesse a capacidade de alcançar intuitivamente essa propriedade, vendo, assim, o acordo e o desacordo entre ideias. Locke era tão fiel a esse pressuposto, que quando versa sobre o juízo, o distingue dos outros conhecimentos: "o julgamento, que consiste em reunir ideias, ou separá-las na mente, quando seu evidente acordo ou desacordo não é percebido, mas presumido" (??, Livro IV, cap. XIV, 4) Ora, agora fica claro como Kant inverte essa ordem de explicação. Para ele, a percepção é apenas o elemento sensível, que depende ainda do elemento discursivo para se tornar conhecimento. O acordo/desacordo entre ideias só existe no juízo, nunca como uma propriedade flutuando no mundo das coisas. Isso faz com que todo conhecimento seja julgado, ou submetido a um juízo. O elemento de asserir a conexão ou desconexão entre as ideias é essencial. Não há, portanto, nenhum conhecimento adquirido por mera correlação ou espelhamento entre mente e objeto. Todo conhecimento deve ser presumido, conjecturado ou julgado.

Podemos terminar o capítulo com algumas prevenções interpretativas sobre a terminologia da *Crítica da Razão Pura*. Se a sugestão presumida neste capítulo for levada a sério, a expressão 'consciência', na filosofia kantiana, em vez de retratar uma entidade ou propriedade que possa ser reproduzida por suas próprias leis, não passa de uma expressão que engloba uma série de pressuposições filosóficas que definem

os fenômenos envolvidos no evento de focalização de um objeto possível. Este é o objeto de uma problematização encerrada pelos limites da forma de um juízo. Seja como for, com o auxílio desses instrumentos de leitura podemos entender melhor a retórica de Kant. Segundo ele, a experiência limitada pelo eu penso é a experiência passível de ser julgada, pois apenas essa experiência é real em sentido empírico, conforme regras de sínteses *a priori* que estruturam o nosso conhecimento através de condições, como causas e efeitos, ou como coisas permanentes (substância), ou coisas com um nível ou grau de realidade, etc. Nosso conhecimento precisa advir nessas formas, pois são as únicas formas acessíveis a um sujeito, que tem de conhecer conjecturalmente a partir da relação condicional entre suas experiências. Máquinas de computar dados não teriam justamente essa referência à sua identidade pessoal necessária para ser um órgão especulativo competente por elaborar juízos, ou assinar seus próprios lances especulativos com relação à possibilidade de um objeto. Essas máquinas conheceriam a necessidade meramente lógica, mas não a transcendental. Uma máquina teria acesso a todo seu conhecimento de maneira puramente lógica, como um conjunto de possibilidades existindo independente de perspectiva subjetiva, condicionado apenas por um ato de programação contingente que poderia mudar da mesma forma que uma máquina de fotografar pode ficar mais avançada, mas sem alterar nenhuma condição transcendental mínima (isto é, sem mudar o horizonte paradigmático do conhecimento). Isso implica que um computador – do modo como o conhecemos hoje – não avaliaria as possibilidades de um objeto segundo uma linha especulativa de hipóteses, justamente, pois lhe faltaria uma perspectiva pessoal que estrutura um horizonte paradigmático de especulação. E isso implica que um computador não conjectura, mas simplesmente computa dados. Teríamos que tornar a diferença entre conjectura e computação mais clara se quiséssemos discutir isso com mais profundidade, mas esse tampouco é um objetivo realizável dentro dos propósitos programáticos desta tese. Por enquanto ficamos satisfeitos dizendo que em Kant essa diferença é clara, e corresponde à diferença entre uma capacidade de conceituar com espontaneidade e outra sem espontaneidade. Uma

máquina de computação teria uma faculdade conceitual puramente receptiva, e não espontânea, pois ele apenas computa notas como dados¹³. O seu horizonte de possibilidades e necessidades é pré-programado, uma mera contingência, e não transcendental.

Visto dessa maneira, o argumento central de Kant pode não parecer mais convincente, mas é mais fiel aos seus pressupostos e faz mais justiça ao que há de interessante e inédito em sua filosofia. O autor percebeu que o que faltava a uma experiência empiricamente justificável era a possibilidade de ser julgada, entendendo o julgamento em sua conexão com a assinatura de lances inquisitivos, que estabelece um horizonte transcendental paradigmático de possibilidades empíricas, e só pode ser alcançada pela referência das representações a um Eu penso.

3.5 Uma leitura da seção 19 da Dedução Transcendental com a contribuição de Wittgenstein das Investigações Filosóficas

Em um dos trechos mais climáticos da Dedução das Categorias, Kant se expressa insatisfeito com a “a explicação que os lógicos dão de um juízo em geral; é, segundo dizem, a representação de uma relação entre dois conceitos” (A 141). Infelizmente, o próprio autor não dedica a essas passagens a mesma força assertiva que investe na definição de outros conceitos, como o de tempo, de espaço, de forma, matéria, etc. Ao contrário, ele parece se contentar com insinuações: “apenas farei notar que aí não se determina em que consiste essa relação”. O nosso trabalho vê nesses movimentos sugestivos, contudo, um importante conteúdo para decodificar o argumento da analítica como um todo. Essa subseção da Dedução Transcendental guarda um dos motivos pelos quais o filósofo invoca o juízo como a faculdade central de aquisição de conhecimento, o identificando inclusive com a *unidade sintética da apercepção*. Ao longo dessas passagens, encontramos sua afirmação de que aquilo que contribui para o conhecimento de algo não é dado por uma relação entre

¹³ Na seção 5.1.1 argumentaremos que é possível justificar uma leitura de Kant onde a natureza receptiva da intuição pode ser ampliada para a recepção de conceitos, notoriamente, quando conceitos são tomados apenas por seus exemplos, ou notas particulares, e não são pensados propriamente em uma síntese originária.

conceitos. Isso significa apenas que o que liga um conceito a outro não é algo que podemos encontrar no mundo, isto é, fora de nós. Isto poderia parecer verdadeiro apenas de juízos analíticos. Mas juízos sintéticos compartilham o mesmo destino. A ênfase do autor no juízo contingente “os corpos são pesados” serve como recomendação exclamativa de que mesmo na avaliação de evidências empíricas que conectam corpos e o peso não é uma propriedade externa, como uma cola natural ou uma espécie de casamento contingente, que ensina ou fundamenta a relação. De maneira perspicaz, ele nota que se a relação entre peso e corpo fosse uma entre duas ideias mentais que ocorrem na mente com o acréscimo de um verbo, haveria apenas “validade subjetiva, como por exemplo, a que é obtida pelas leis da associação” (A 142/ B 143). E na seguinte passagem ele amplia o sentido oculto nessa afirmação:

Quando seguro um corpo, sinto uma pressão de peso mas não que o próprio corpo seja pesado; o que é o mesmo que dizer que ambas estas representações estão ligadas no objeto, isto é, são indiferentes ao estado do sujeito, e não estão juntas na percepção (por muito repetida que ela possa ser) (A 142/ B 143).

Existem muitas maneiras igualmente informativas de expressar o que Kant está rejeitando. Em termos simples, ao sentir a pressão de peso eu tenho ainda liberdade o suficiente para problematizar o corpo e o peso de diversas maneiras: posso interrogar se a pressão vem do corpo, posso interrogar minha própria sensação, posso interrogar o conceito de corpo e de peso, e posso, por fim, colocar em foco se o corpo é pesado¹⁴. De modo que ao sentir a pressão do corpo sobre mim, estou longe ainda de ter intuído ou conceituado a associação das ideias que perfazem *o corpo é pesado*. Isso depende do modo como coloco as representações heurísticamente em um horizonte interrogativo¹⁵. Só então o julgo. Para Kant uma experiência intuitiva “corpo/peso” não é um conhecimento.

¹⁴ Como dito nos Prolegômenos: “Quando o fenômeno nos é dado, somos ainda inteiramente livres para, a partir dele, julgar a coisa como quisermos” (??, p. 60)

¹⁵ Como vimos, no referido trecho Kant também alude ao fato de que é irrelevante quantas vezes repitamos a mesma sensação. Em *Da Certeza* Wittgenstein aborda o mesmo tema, com uma conclusão similar a esta leitura que fazemos de Kant,

Tampouco uma experiência conceitual ou intelectual “corpo/peso” é um conhecimento. Segundo a sua concepção daquilo que se qualifica como conhecimento, o corpo e o peso não estão, em todo caso, unidos por algo de contingente que só poderia ser dado em uma nova experiência reveladora. Que o corpo seja pesado é algo que pode ser verdadeiro ou falso em uma investigação conjectural, e não algo que posso sentir, intuir ou computar. Para Kant, aquilo que torna “o corpo é pesado” um lance para a verdade, ou um juízo, ou um conhecimento, não pode estar contido na conjunção repetida de uma sensação, nem ainda em uma propriedade de sinais, como uma forma meramente semântica abstraída de regras de sintaxe do português ou do inglês. A cópula não é uma terceira ideia que une duas ideias. Pois assim como repetir uma percepção muitas vezes não é um juízo, também traduzir uma sentença ou proposição por sentenças de linguagens sintaticamente diferentes não é um juízo. Posso passar do Português para o Inglês sem melhorar meu caso para resolver o problema determinado pela sentença. Ainda que troquemos sinônimos por sinônimos, não julgamos. Julgar é mais do que repetir sensações e analisar significados. Por isso a verdade e a validade não podem estar contidas em meras sensações ou em meras estruturas semânticas.

Ao usar a cópula “é” para relacionar “corpo” e “peso” não buscamos um fato/intuição/ ou conceito/fórmula que corresponda ou mapeie pictorialmente nossa representação, mas buscamos dar um lance para responder à questão sobre se o corpo é pesado. A solução de Kant é dizer que a cópula representa a unidade da apercepção que une os conceitos. Iremos esclarecer essa solução através da seguinte estratégia: afirmando que “O corpo é pesado” só pode ser entendido como estratégia de investigação para responder a um problema. Segundo Aristóteles, “problemas

em § 609: ”Ensinaam-me que em tais e tais circunstâncias isso acontece. Foi descoberto, efetuando a experiência várias vezes. Não que isso nos prove seja o que for, se não acontecesse que esta experiência estava rodeada de outras que com ela formam um sistema.“(??, p. 171). Esse, que pode ser visto como um despertar de um novo holismo epistemológico, é o espírito da tese kantiana também: a de que uma experiência só tem sentido dentro da unidade da apercepção das representações, isto é, em um determinado sistema teórico orientado pelo modo como nós inquirimos a natureza.

e proposições são iguais em número, visto sermos capazes de formar um problema de qualquer proposição alternando a maneira na qual é enunciada” (??, Tópicos, Livro I, IV). Um problema tampouco é algo que possamos encontrar no mundo, como se pudéssemos intuí-lo ou senti-lo. Nesse trabalho candidatamos a sugestão de levar a sério a diferença entre proposição e juízo, no entanto, uma vez que na obra de Kant existe uma diferença entre pensar e julgar que poderia ser obscurecida caso tentarmos identificar proposição e juízo como sinônimos. O primeiro é um ato de entendimento cujo valor representativo, ou sua contribuição para o conhecimento, envolve apenas uma compreensão da unidade analítica ou conceitual. Apenas o juízo envolve o problema da ligação, ou síntese, que produz conhecimento: “Pensar um objeto e conhecer um objeto não é, pois uma e a mesma coisa” (B 146). É a coordenação com a intuição através do juízo que torna o conceito problematizável segundo suas possibilidades de concordância ou discordância. A diferença entre proposição e juízo tampouco pode ser simplesmente gráfica, posto que tanto o ato de compreender a unidade analítica quanto o ato sintético de ligar podem ser expostos graficamente pela mesma sentença. O que realmente qualifica o ato de julgar como o único condutor do conhecimento não é, ainda, psicológico: não tem a ver com a origem das representações.

Gotlob Frege, que também dedicou importante especulação ao caráter da identidade em “Sobre o sentido e a Referência”, afirma que “algo deve ficar aqui esclarecido: que em todo juízo – mesmo o mais evidente – o passo do plano do pensamento para o plano das referências (do objetivo) já foi dado” (??, p. 69), e na nota de rodapé complementa: “Um juízo para mim não é a mera apreensão de um pensamento, mas o reconhecimento de sua verdade”. Frege não parece o filósofo mais recomendado a ser citado aqui uma vez que sua exata doutrina sobre a verdade permanece em disputa por muitos comentadores. Seja como for, neste importante artigo nós vemos clara a ideia de que a busca da verdade “nos faria abandonar o encanto estético por uma atitude de investigação científica”(??, p. 68) . Essa posição ajuda a entender a diferença que Kant deseja traçar aqui entre uma mera apreensão de um

conteúdo conceitual múltiplo (um pensamento, para Frege) e a unidade da apercepção que submete esse múltiplo a uma exposição investigativa que coloca em questão sua verdade (um juízo, tanto para Frege quanto para Kant). A passagem para uma atitude de investigação científica, enfatizada por Frege, é exatamente o que referimos neste trabalho como o que marca o horizonte heurístico inaugurado pela síntese pura. O que valoriza a Dedução Transcendental sobre essa parte do trabalho de Frege, a nosso ver, é que o segundo evita discutir a (ou ignora a relevância da discussão da) natureza desse ato judicativo e investigativo que fornece a passagem do pensamento para a referência, enquanto esta discussão é o cerne do trabalho de Kant na Dedução Transcendental.

O que isso nos ensina é que não há uma propriedade contingente presente entre os fatos do mundo que ensine como julgar, pelo mesmo motivo que um traço gráfico ou uma sensação mental não ajuda a distinguir um juízo de um mero pensamento de proposição¹⁶. Para distinguir o pensamento de uma proposição (meramente conceitual), do julgamento de uma proposição (que o coordena à intuição), não temos alternativa senão usar um novo juízo, visto que essa distinção envolve um novo problema. Em uma palavra, a expressão meramente gráfica (sentença) ou proposicional não aponta ou orienta especulativamente a investigação para resolução de um problema sobre um objeto possível da experiência, pois não há nada nas meras palavras que ensine como os fatos, argumentos e discursos pesam ou contribuem como evidência, fundamento ou prova. Somente mediante o elemento subjetivo de um juízo, ou a unidade da apercepção, é possível avaliar as consequências

¹⁶ De modo geral, isso sugere que é preciso levar a sério a afirmação kantiana de que a faculdade de julgar não se ensina (B 173) E não apenas recomendamos levá-la a sério, como avaliá-la pela sua contribuição e consequência direta do idealismo transcendental e da tese da Dedução Transcendental. Ao associar a unidade sintética da apercepção ao ato de julgar, Kant reforça o caráter de ato primário do juízo, e evita uma interpretação deste em termos de fórmulas, intuições de formas lógicas ou mesmo sensações. Julgar é submeter um múltiplo a uma esfera de problematização de um objeto possível. Portanto, o próprio juízo não pode ser ele mesmo "objeto" do conhecimento, no formato de fórmula, intuição, etc. Ao dizer que o ato de julgar não se ensina, e que um médico pode ter decorado muitas fórmulas sem, no entanto, saber julgar através delas, Kant não faz uma anedota ocasional, mas repete uma consequência direta da tese da Dedução Transcendental.

com as quais uma proposição concorda, e como cada fato pesa a favor ou contra ela. Esse comprometimento com um ato subjetivo marca a irredutibilidade copernicana do ato de assentir, concordar ou discordar, cuja presença nunca pode ser ignorada na obra de Kant. Se estivermos certos nessa interpretação, Kant pertence a uma tradição de autores que acredita que não existe possibilidade de avaliação da verdade sem uma direção hipotética ou uma estratégia heurística. E essa envolve algum comprometimento subjetivo e um horizonte de possibilidades do objeto empírico, posto que sem este último os meros traços gráficos são indiferentes, não pesam nem para a verdade e nem para a falsidade, como um múltiplo pré-cognitivo. Aquilo que se pode intuir sensualmente ou formular conceitualmente constitui um mero múltiplo. É apenas no contexto do juízo segundo a unidade da apercepção, conforme uma intuição é coordenada ao conceito, que algo pode ser verdadeiro ou falso¹⁷.

Ao associarmos, portanto, o ato de julgar com o de dar um lance para resolver um problema queremos enfatizar que em Kant o conhecimento só existe no interior de uma problematização hipotética (feita através de conceitos puros e sua projeção temporal segundo *esquemas*), e que não se pode sair dessa problematização para conhecer a diferença *em si* entre as coisas ou formas de conhecer. Mesmo que, como diz Aristóteles, um problema e uma proposição sejam idênticos em número, a leitura de Kant nos sugere que o caráter problematizável de uma proposição envolve algo a mais: a saber, a projeção especulativa que nos permite discutir as possibilidades de preenchimento intuitivo. Uma mera

¹⁷ Essa leitura associa Kant aos autores que negam que a verdade e a falsidade, a necessidade e a contradição podem ser “verificadas” através de um mapeamento direto entre o mundo e a mente, ou entre proposições e um reino de “intensões”. Assim, portanto, não há nada de milagroso ou natural acontecendo na doação de valor de verdade a uma proposição. Em outras palavras, o valor de verdade de uma proposição não é anexado a ela através da visão, intuição ou pensamento de uma propriedade confirmadora ou autorizadora que se encontraria no mundo externo. Algo é verdadeiro ou falso apenas em perspectiva ao modo como se interroga a natureza. Se se muda o problema ou o modo de interrogação, muda também o foco e ênfase, de modo que algo falso pode se tornar verdadeiro e uma verdade contingente pode se tornar necessária. Isso coincide com o fato de que a necessidade sintética, em Kant, é meramente relativa ao sujeito. Não há um fundacionismo ontológico dogmático na filosofia de Kant.

proposição não problematiza nada por si mesma. Sozinha ela é apenas um múltiplo sem objeto possível. Se um conceito, um pensamento ou uma proposição não conseguir problematizar seu conteúdo ao ponto de tornar possível concordar, discordar ou estipular as chances de oposição, é justo dizer que esta proposição não tem clareza sobre o problema que ela quer expressar, pois ela deixa obscuro o modo como é possível contribuir para resolvê-lo, ou as evidências que contam como prova e as que não. Nesse caso ela será apenas um conceito indeterminado quanto àquilo que se opõe ou a que concorda. De maneira idêntica, somente dentro de uma estratégia para resolução de problemas é possível avaliar a contribuição de cada resposta dada aos nossos inqueritos. Somente um juízo pode concordar e discordar, pois somente ele é feito dentro de uma perspectiva comparativa homogênea dada pelo nosso modo espaço-temporal de intuição e pelas categorias (as formas que constituem a perspectiva humana). Fora dessa perspectiva intuitiva e conceitual pura, que é a perspectiva humana, a proposição “corpos são pesados” não tem nenhuma projecção ou alcance especulativo, e não passa de algo passível de ser pensado artificialmente como alguém que lê jornais todos os dias mas é incapaz de julgar as proposições que repete mentalmente.

Seja como for, ainda que tenhamos esclarecido isto, parece por demais trivial que ao dizer “o corpo é pesado” estamos problematizando ou explorando possíveis respostas e sua respectiva influência para resolver a questão sobre se o corpo é pesado. Podemos pensar nessa explicação de um trecho capital da Dedução das Categorias como pouco esclarecedora. Mas há muitas obscuras pressuposições do empirismo clássico que estão sendo desencobertas e eliminadas. Esclarecemos o fato de que para Kant o problema sobre se o corpo é pesado é integralmente diferente do problema sobre a existência *em si* da propriedade sensível “corpo/peso” ou sobre a existência da fórmula analítica que os une, ou da relação meramente associativa/psicológica entre corpo e peso. Para o filósofo alemão, quando seguro um corpo sinto uma pressão de peso, mas não sinto que o corpo seja pesado. Mas não é apenas o “sentimento” que não está em discussão. Também não discutimos a percepção da suposta identidade entre duas ideias (Locke), ou a suposta participação de

um particular em um universal. O segundo Wittgenstein em sua obra póstuma também havia dedicado sua atenção a essa peculiaridade da cópula:

As palavras “a rosa é vermelha” não tem sentido se a palavra “é” tem a significação de “é igual a”. Tomamos uma frase qualquer e explicamos a alguém a significação de cada uma de suas palavras; com isso, ele aprende não só a empregar as palavras como também aquela frase. Se em lugar da frase tivéssemos escolhido uma sequência de palavras sem sentido, ele não aprenderia a empregá-las. E se explicamos a palavra “é” como signo de igualdade, então ele não aprende a empregar a frase “a rosa é vermelha”.(??, PI, parte 2, II, p. 166)

Com efeito, não se pode aprender a empregar o “é” através de um ensino sobre sintaxe ou sobre a identidade, pois com isso não se aprende a empregar a frase ligada pela cópula. Não se aprende, notadamente, como selecionar evidências a favor ou contra a proposição, como avaliar proposições com ela compatíveis, como traçar a linha que separa o vermelho do não vermelho. Em uma palavra, não se aprende a investigar se a rosa em questão é ou não vermelha. E a quem não sabe investigar ou testar heurísticamente um problema, não há andadeira sintática ou psicológica que o possa ajudar. Cada vez que se problematiza a identidade, ou a sintaxe, não se problematiza justamente o tema colocado em questão pelo “é”. O “é” representa aqui uma expressão afirmativa que coloca o peso do corpo, ou a vermelhidão da rosa, em discussão. A expressão formal do julgar é dada pela cópula, que seleciona o enquadramento regional do juízo: “Em todo juízo, podem-se denominar matéria lógica (para o juízo) os conceitos dados, e forma do juízo a relação dos conceitos (mediante a cópula)” (A 267/ B 322). Enquanto a matéria do juízo não passa de uma fórmula, que projeta a regra cedida pelo conceito como um conjunto múltiplo e disforme de traços, incapazes de distinguir e identificar o objeto, a sua forma é a projeção de uma função de unidade, que fixa um horizonte ou perspectiva hipotética. A forma do juízo é o que permite distinguir

aquilo a que um conceito se aplica e a que não se aplica de uma maneira simples e integral, isto é, através de um sistema arquitetônico de regras coordenadas – em vez de fórmulas indutivas ou artifícios lógicos (meros *organons* ou técnicas). Assim, a forma do juízo será a capacidade de discernir *a priori*, e não apenas através de fórmulas e exemplos, a que caso uma regra se aplica.

Aqui não há nada a acrescentar à visão de Wittgenstein, segundo a qual não há nenhuma coerção lógica, semântica ou psicológica que nos obrigue a partir de um *organon* técnico a usar os signos de uma maneira mas não de outro, como vemos no aforismo 232: "Não poderei ensinar a outrem a minha 'técnica' de seguir a linha. A não ser que eu o ensinasse uma espécie de escuta, de receptividade. Mas nesse caso não posso, naturalmente, exigir que ele siga a linha como eu" (??, p. 97). Portanto, não há – nessa perspectiva - nenhuma educação lógica sobre coerência e homogeneidade que exista independentemente e que pudesse nos ser ensinada através de uma ciência de formas lógicas. Não somos melhor educados sobre o significado dos termos que usamos ao recorrermos a *regras internas*, ou modelos de regras universais dadas pela semântica ou pela psicologia, como ele deixa claro no aforismo 202: "E daí não poderemos seguir a regra 'privadamente', porque, senão, acreditar seguir a regra seria o mesmo que seguir a regra" (??, p. 93)

Segundo Wittgenstein em 217: "Se esgotei as justificações, então atingi a rocha dura e minha pá entortou. Então, estou inclinado a dizer: é assim que eu ajo" (??, p. 96). A mesma abordagem está presente também em Kant: "Se essa lógica quisesse mostrar, de maneira geral, como se deve subsumir nestas regras, quer dizer, discernir se algo se encontra ou não sob a sua alçada, não poderia fazê-lo sem recorrer, por sua vez a uma regra" (A 133/ B 172). Ao aprender o que significa o símbolo de identidade através de uma teoria sobre a identidade de formas lógicas com estrutura semelhante, não aprendemos a usá-lo, isto é, não aprendemos a identificar identidades a partir de uma regra. Quando derivamos uma conclusão de certas premissas não estamos seguindo nenhuma regra universal que nos compromete com a verdade de todos os outros argumentos com uma forma similar a esse, pois não existe nada no

simples conceito ou na simples forma lógica que nos obrigue a segui-lo da mesma forma. A identificação de semelhanças, identidades e diversidades só faz sentido dentro de um horizonte investigativo. Nenhuma fórmula pode nos ajudar com a justificação última. No capítulo 5.1.1 iremos aprofundar essa abordagem ao discutir a rejeição de Kant da lógica como mero *organon* técnico.

Toda essa leitura de Wittgenstein serve para constatar que, para ele, só podemos determinar a noção de identidade com base em uma regra em um jogo de linguagem. Não diferente disso, Kant acredita que a cópula não é uma noção de identidade independente, mas a expressão de uma regra coordenada a uma intuição através da unidade da apercepção.

A segunda aparição de Wittgenstein entre os filósofos citados nesse trabalho não é acidental. Pois tanto ele quanto Kant tem uma semelhança fundamental no que diz respeito à sua campanha intelectual: ambos (embora apenas o Wittgenstein das *Investigações*) estão contestando aquilo que foi chamado aqui de teoria do espelhamento (ou pictórica), e ambos estão sugerindo uma nova teoria sobre a significação, não mais centrada na *intencionalidade mental* ou em qualquer forma de colher semelhanças entre um mundo interno e um externo (ou entre a estrutura da linguagem e a do mundo). No caso de Kant, o que dá o objeto da representação não é, de fato, uma propriedade comum compartilhada pela mente e pelo objeto, mas sim a unidade sintética da apercepção que institui uma orientação problemática, ou uma esfera para o juízo. Em Wittgenstein essa discussão volta a ser ouvida, embora em termos originais do autor. Ver Wittgenstein, parte 2, II das *Investigações Filosóficas*:

O que faz com que essa representação de alguém seja minha representação desse alguém? (??, p. 167)

Essa pergunta poderia ser parafraseada para o contexto kantiano assim: o que garante a unidade do objeto possível da experiência?

Não é a semelhança de imagens (ibid)

Isso, para Kant, significaria simplesmente que não são os meros conceitos ou a mera intuição (e nem quaisquer outros recursos representacionais isolados de um juízo, como um hieroglifo ou uma mímica), pois estes sozinhos tentam espelhar um objeto, mas não ilustram nada sobre as condições em que esse objeto pode ser algo para mim, ou um objeto possível dentro de uma cadeia de relações empíricas necessárias e *a priori*.

A mesma questão que é válida para a representação é válida também para a expressão 'eu vejo agora vivamente diante de mim'. O que torna essa expressão uma expressão sobre *ele?* - nada que lhe seja inerente ou que lhe seja simultâneo ('que esteja por trás dela'). (ibid)

Nesse trecho Wittgenstein mostra sua própria crítica à ideia de que existe uma propriedade contingente e psicológica que protocola a legitimidade de nossas representações. Levado ao extremo, tal crítica repercute em uma tese mais geral: a de que não há nenhum mistério a ser codificado para que o objeto da expressão seja dado. Não precisamos confiar em um fato sobre o mundo transcendente, isto é, o fato de que ele seja ordenado, o melhor dos mundos criados, ou tenha a propriedade de *não ser caótico*, para entender uma relação entre as coisas representadas por nossas expressões. E continuando o trecho:

Se você quer saber a quem ele tinha em mente, pergunte-lhe! (ibid)

Em outras palavras, a expressão que uso para me referir a um objeto possível só faz sentido pois é possível perguntar ou problematizar esse objeto dentro de uma esfera empírica específica. A realidade do meu objeto não é um fato transcendental, mas um mero fato empírico que já está pressuposto no jogo de perguntas e respostas que pode aprofundar, enriquecer ou melhorar nossa percepção desse objeto. Kant chama a esse jogo de *formas a priori*, mas porque usa uma linguagem mais filosoficamente robusta não se segue que tinha em mente qualquer conjunto de formas ideais imutáveis e ontológicas. Finalmente, Wittgens-

tein enfrenta um objeção, colocada entre parênteses para representar um interlocutor imaginário:

”(Mas também pode ser que um rosto paire diante do meu espírito, que eu possa desenhá-lo, mas não saiba quem é, nem onde o vi)“ (ibid)

Essa objeção representa a opinião tradicional do cartesiano e lockeano, para quem o que decide o *status* de correção de uma representação é a percepção indubitável de uma ideia, e que é apenas essa propriedade que a legitima como autêntica (não fazendo diferença se fora sonhada, redigida, vista acordado ou embriagado). A resposta do filósofo austríaco é então decisiva:

Se alguém desenhasse ao se representar algo, ou em lugar de se representar algo; ainda que desenhasse com o dedo, no vazio (poderíamos chamar isso de 'representação motora'), então poderíamos perguntar: 'Isto representa quem?' E sua resposta decidiria“ (ibid)

É difícil não festejar o brilhantismo dessa resposta. Wittgenstein mostra que se não for possível fazer uma pergunta sobre quem é representado, a representação não seria nada. Se não conseguirmos problematizar algo dentro de uma esfera empírica, distinguindo as circunstâncias e condições de sua existência, de pouco adianta ter uma teoria filosófica que nos ditaria as propriedades metafísicas desse objeto. De nada adiantaria formular uma teoria rebuscada sobre a correspondência entre ideias e mente, ou entre um mundo real e outro mental, ou entre uma linguagem perfeita e o mundo dos fatos, se, ao final, o ”objeto representado“ não pudesse ser posto em questão ou questionado por alguém que nada sabe a respeito daquelas teorias filosóficas mirabolantes e suas receitas universais sobre como seguir regras mesmo fora do jogo de linguagem que elas regulam. Se as representações não forem unidas pela *unidade sintética da apercepção*, que as coloca em discussão através da cópula, elas seriam um mero múltiplo. O objeto possível, portanto, é sempre apenas empiricamente relevante: a saber, relevante no seio de

uma problematização específica, ou de acordo com as possibilidades de resposta dadas quando perguntamos: "a quem isto representa?". A filosofia, ou mesmo a psicologia, nada tem a dizer de relevante sobre esse objeto. Podemos filosoficamente apenas corroborar o que já se sabia empiricamente, dizendo, através de truísmos: "isto é assim porque o mundo é uniforme", "esta representação é fiel graças à coincidência entre nosso cérebro e os estímulos exteriores" ou, "isto é assim porque Deus fez o melhor dos mundos", mas isso seria apenas um truque, ou uma tentativa de instituir uma autoridade que sabe o porque, o mistério, por trás dos resultados empíricos. Mas esses resultados empíricos só existem porque houve uma problematização específica. Eles sequer são definitivos. Podemos aprofundar ou mesmo refutar certos conhecimentos sobre o objeto possível através de novas perguntas, ou novas direções investigativas.

Temos, portanto, em Wittgenstein (das *Investigações*) e Kant, a inspiração de uma mesma linha de pensamento, pelo menos no que toca à teoria da representação. Os filósofos se levantaram contra a mesma tradição. A Dedução Transcendental é um argumento contra a ideia de que exista qualquer coisa de misteriosa e realisticamente transcendental na identificação do objeto de uma representação. Este objeto não é mais do que o objeto de uma investigação, ou problematização empírica. Ele não é real transcendentalmente, mas apenas empiricamente. É enquanto objeto de um juízo, determinado pela *unidade sintética da apercepção*, que algo pode ser um objeto para nós¹⁸.

¹⁸ Uma vez que estabelecemos as competentes correlações e semelhanças, cumpre também apresentar os aspectos onde Kant e Wittgenstein se divorciam. Dito brevemente, enquanto para Kant a síntese da apercepção das representações dada pela cópula determina uma esfera de investigação de um objeto possível, em Wittgenstein é uma gramática que determina os limites do significado. Isso tem repercussões para o caráter das regras que se podem derivar de um e de outro. Para Kant, a unidade da apercepção ou síntese transcendental de um múltiplo tem consequências restritivas diretas para o modo como podemos interpretar o as grandezas, as relações (movimento, mudança) e inclusive as nossas noções modais de possibilidade e necessidade (apoditicidade). Ao usarmos a cópula em um juízo, portanto, já presumo certas regras sem as quais a nossa interpretação dos fenômenos seria empiricamente nula ou fonte de interpretações dialéticas. Existe, portanto, um fundacionismo empirista em Kant, embora não seja um fundacionismo transcendental a respeito de como a realidade é em si mesma.

Esse esclarecimento já é o bastante para enriquecer a interpretação do famoso trecho da *Dedução Transcendental*. Ela se opõe à ideia de que o que está em questão na problematização da verdade é uma propriedade da sintaxe, ou uma propriedade psicológica, ou qualquer outra verdade sobre um reino que transcende o problema empírico específico sobre se o corpo é pesado. Diante dessa massiva contribuição, o motivo mais evidente para tributar nossa interpretação como pouco esclarecedora é que com ela não esclarecemos como resolver o problema sobre se o corpo é pesado. Isso, contudo, Kant não queria resolver, pois não faz parte das questões solúveis filosoficamente/reflexivamente. É preciso resolver essa questão na sua esfera empírica competente. O importante do ponto de vista transcendental e filosófico é apenas que o modo como colocamos o problema é determinante para as possibilidades de resolução exploráveis. A verdade empírica e a validade lógica não pode ser determinada antes da colocação do problema (a proposição ou a inferência cujos fundamentos serão investigados), justamente, pois não faz sentido perguntar sobre a verdade e a validade senão como uma pergunta a respeito de um problema empírico ou lógico particular, ou em confronto com suas possibilidades de confirmação ou justificação específicas. Isso se coaduna com uma visão anti-sensualista e anti-intelectualista. Tanto a sensibilidade só pode dar um múltiplo sensível, como o entendimento só pode dar um múltiplo conceitual. Fora de um juízo, sensações e conceitos não são nada. E é nesse aspecto que não faz sentido problematizar a verdade e a validade fora de um juízo. Dentro deste mesmo espírito, o conhecimento só existe em um juízo e a cópula representa precisamente a unidade da apercepção de um múltiplo dado.

Agora, outra dúvida que pode surgir no espírito do leitor da *Crítica* é como essa análise do conceito de cópula contribui para o objetivo geral da *Dedução Transcendental*, que é, notadamente, provar

Para Wittgenstein, contudo, essas regras são convenções arbitrárias. Segundo Dall'Agnol, "o princípio da razão suficiente (em Kant) estabelece somente a forma que toda experiência empírica deve ter: cada explicação de uma mudança deve ser feita em termos de suas causas e seus efeitos. Ora, para Wittgenstein, esse princípio é na verdade uma regra guiando as investigações empíricas. Todavia, como norma, ela não é necessariamente verdadeira. De fato, regras não são verdadeiras ou falsas; elas são arbitrárias, ou melhor, convenções" (??, p. 120).

a aplicação das categorias aos objetos de nossa intuição. Segue aqui uma explicação: sabemos que para Kant uma prova transcendental estabelece o horizonte de possibilidade para qualquer objeto empírico, criando um conceito de necessidade abrangente, que engloba as condições mínimas para qualquer conhecimento. O argumento transcendental estabelece um horizonte de realidade mínimo, que não entra em discussão em nossos juízos empíricos. Na seção dezenove o autor então explica que o que está em questão em um juízo, através da cópula, não é a união analítica ou contingente entre os conceitos, mas sim a unidade da apercepção dos conceitos dados. Isso significa que o que está em questão em um juízo através da cópula é apenas o problema empírico particular (se o corpo é ou não pesado), e não qualquer problema transcendental ou dialético sobre a realidade em si mesma do corpo. Os dois objetivos coincidem: o horizonte de realidade é transcendentalmente pressuposto na própria unidade do ato de apercepção que une os conceitos dados em um juízo. Este oferece um lance inquisitivo que só faz sentido se uma unidade aperceptiva transcendental já tiver feito o trabalho de unificar o horizonte de possibilidades para os objetos. Um horizonte de realidade já está pressuposto, portanto, e não entra em discussão – em um formato filosófico ou dialético – no juízo empírico particular.

Para o fim dessa seção podemos apenas concluir que Kant, como poucos filósofos, deu atenção ao caráter misterioso da atribuição verbal e copulativa, como característico do ato mais original da consciência, a saber, a exposição de toda matéria mental a uma referência objetiva através da apercepção. O filósofo tirou a consciência do cativo privado cartesiano, e a associou com o ato de afirmar ou discordar de um conteúdo através de um juízo sobre um objeto possível (conjectural). Pensado em contraste com Descartes e Locke, a consciência, em Kant, não é um simples ato intencional que coloca as coisas em seu plano de visão mental, como cópias, reflexos ou mapas de coisas em si mesmas. A natureza inquisitiva do juízo é a projeção especulativa ou discursiva de um conteúdo mental conforme ele é posto em contraste com suas possibilidades de preenchimento intuitivo. É o ato de subsumir sob uma regra. Isso só é possível, pois o horizonte transcendental de realidade

já está pressuposto. E essa realidade não está em discussão no juízo. Quando problematizamos se um corpo é pesado, não problematizamos a questão ontológica sobre a existência de corpos em si mesmos: a realidade de corpos está pressuposta empiricamente. A consciência é o ato que acompanha as representações quando essas são unificadas em um juízo.

4 A Refutação do Idealismo

4.1 Preliminares

O prefácio da segunda edição da *Crítica da Razão Pura* anuncia o objetivo de consertar a impressão generalizada provocada pelo idealismo ocasionada pela publicação da primeira edição. O autor se resigna a dar visibilidade ao lado realista de sua doutrina. De saída, é denunciada a escandalosa situação da filosofia atual, claramente refém das dúvidas sobre a realidade exterior, as quais ela não pode, posto que lhe faltem recursos, refutar (ver prefácio B XXXIX). E, sem sinalizar diminuição de engajamento, declara possuir uma prova rigorosa da existência de coisas exteriores, adicionando, sem tempo para modéstia, que é “a única prova possível”. É esse argumento que iremos avaliar no capítulo em frente.

Antes de começar, no entanto, cumpre explicar que para entender o imodesto projeto assim declarado há uma premissa introdutória indispensável que reside apenas em outro trecho da Crítica. Kant escreve a segunda edição enfatizando o aspecto realista de sua doutrina, mas jamais volta atrás na profundidade de seu envolvimento com o idealismo transcendental. Isso tem um motivo. O autor reconhece uma ambiguidade inevitável no termo “objeto”. Em A 373, Kant afirma que a expressão “exterior a nós” “traz consigo uma ambiguidade inevitável”. Ele diz que “algumas vezes ela significa alguma coisa que existe como uma coisa em si distinta de nós, e algumas vezes que pertence simplesmente à aparência exterior”. O primeiro uso pertence ao aspecto transcendental da dúvida sobre a realidade exterior. No segundo uso, no entanto, a exterioridade em foco significa simplesmente a possibilidade de representação espacial. É a espacialidade das coisas de nossa intuição que Kant pretende provar na sua refutação do idealismo. A mudança de foco pedagógica mencionada antes, necessária na sua edição, portanto, não muda o fato de que o idealismo continua uma ferramenta indispensável, posto que é necessário para negar as ambições de alcançar coisas exteriores no primeiro sentido – o dialético.

Algumas palavras devem ser ditas sobre os dois sentidos de coisa invocados. Como George Moore perspicazmente notou em seu capítulo *Prova de um Mundo Exterior*, se o sentido de exterior transcendental é o de uma coisa completamente independente de nossa intuição, então “é notório que ele (Kant) sustentava que as coisas que se devem encontrar no espaço não são ‘exteriores’ naquele sentido” (??, p. 124). Moore suspeita que essa divisão entre dois sentidos de coisa é responsável por uma dessas instrumentalizações técnicas de conceitos. Essas manobras técnicas fazem sentido apenas para conduzir provas na filosofia, mas o senso comum não teria nenhuma dificuldade sem elas. Não é novidade que Moore pensa frequentemente que a independência do senso comum, nesses casos, deveria falar contra a ociosidade de certas provas filosóficas. Segundo ele: “há, portanto, um sentido de exterior, um sentido em que os filósofos comumente usaram essa palavra – tal que, se ‘exterior’ for usado nesse sentido, então da proposição ‘dois cachorros existem’ não se seguirá que há duas coisas exteriores” (??, p. 124). O filósofo, usualmente envolvido com uma celebração da inteligência do senso comum, acredita que uma prova satisfatória do mundo exterior pode ser adquirida mediante uma prova de que existem cachorros, ou mãos humanas, e essa prova pode ser dada simplesmente mostrando que aqui está uma mão. Moore não ignora que sua prova não satisfaria o cético que, como Descartes, pediria mais: que fosse possível provar que ele não está sendo enganado por um gênio maligno quando aponta para suas mãos, para dar apenas um exemplo. Moore acredita que o requerimento de um tipo de prova como esse é puramente estéril e que “até onde posso ver, todos nós tomamos constantemente provas desse tipo como provas absolutamente conclusivas para certas conclusões” (??, p. 130). O autor adota aqui uma atitude de indiferença justificada frente aos requerimentos dos filósofos: “ele pretende dizer que se não posso provar que existe uma mão aqui, devo aceitá-la simplesmente como uma questão de fé (...). Penso que se pode mostrar que essa visão, embora tenha sido muito comum entre os filósofos, está errada” (??, p. 133)

Ora, Kant tampouco é intimidado pelas premissas dos céticos e, no

entanto, ele as respeita mais do que Moore por uma razão. Certamente, o que leva o autor alemão a admitir tanta força aos negadores da realidade exterior é a sua consideração por David Hume, que, de certa forma, lhe deu uma nova estima pelos céticos. A incapacidade de dar uma prova da realidade exterior aqui mencionada significa algo parecido com a incapacidade, exposta pela primeira vez por Descartes, de provar que não estou agora sonhando. Mas também significa, com Hume, a incapacidade de reconhecer algo de constante na corrente da minha experiência interna. A dúvida sobre a realidade exterior é, de certa forma, a dúvida sobre a própria regularidade da experiência, uma forma de reivindicação da instabilidade da vida interna que ameaça os resultados da ciência empírica. É nesse sentido que o cético consegue conciliar uma premissa do senso comum, a saber, que a consciência de seu próprio fluxo interno de representações é desintegrada e instável, com outra que pertence propriamente aos filósofos, notadamente, que aquilo que chamamos realidade não tem nenhum status independente da nossa mente. Kant percebe que o senso comum é uma presa fácil do filósofo. A atitude de indiferença de Moore, portanto, abre espaço para que a dúvida sobre a realidade exterior se enraíze com ainda mais força. Pois no momento em que o sentido de coisa exterior comumente associada aos objetos da experiência comum – cachorros e mãos – é confundido com o sentido de objetos exteriores que independem completamente da nossa mente – coisas em si, ou exteriores em sentido dialético – então a instabilidade e desintegração das primeiras transborda para a segunda. O cético triunfa. E de outro lado, triunfa o dogmático: pois se mãos e cachorros são objetos completamente independentes das condições mediante as quais um objeto é possível para nós, então são coisas que somente ideias puras podem alcançar. Moore, embora pensando proteger uma sabedoria prática, serve em uma bandeja o senso comum indefeso ao filósofo cético e ao dogmático.

A inevitabilidade da ambiguidade na palavra “coisa exterior” tem, portanto, uma razão de existir. E se deve justamente ao fato de que estamos tentados a considerar como objeto independente apenas aquilo que foge completamente às condições de nossa intuição, isto é,

somente o mais abstrato e universal. É por que cachorros e mãos ocorrem no nosso fluxo interno de maneira instável e desintegrada que não os consideramos reais em sentido transcendental. São vistos como meras impressões fugazes de nossa experiência. E como a prescrição crítica que concede realidade empírica – sintética e *a priori* - aos fenômenos é relativamente nova, a reação natural do senso comum é ser seduzido pelo filósofo metafísico, que promete conduzi-lo para um reino de ideias estáveis e universais representantes de coisas em si mesmas. Kant chama a essa tendência de nossa vocação da razão pura ao incondicionado. A coisa em si adquirida por uma ideia pura satisfaz nossas ambições de objetividade justamente – e notoriamente – ao apontar para um objeto irreduzivelmente estranho à nossa intuição.

A valorização cega das *coisas em si mesmas* como única realidade estável e confiável é mais do que um fetiche filosófico, mas um sintoma de nossa própria vocação racional, presente também no senso comum. Com efeito, uma *ideia pura* não pode ser apresentada como corpo durável, com uma história, e de nenhuma outra maneira, nem como objeto atual, nem como objeto possível da experiência etc. E mesmo assim a filosofia (metafísica) prefere admitir a ideia pura como representante fiel do objeto como coisa em si. Podemos derivar dessa ambição metafísica um diagnóstico. Primeiro agimos como se o exterior fosse inacessível. Subsequentemente, mesmo quando admitimos a existência de objetos exteriores, apenas admitimos como membros de sua classe aquelas abstrações de tão alto nível que nenhuma intuição pode sequer chegar a tocá-los. Somos incapazes de admitir uma realidade empiricamente diminuída, porque já estamos de antemão seduzidos pela ideia de que “exterior” tem de significar algo como “estranho”, irreduzível à familiaridade intuitiva de nossa sensibilidade. O fato de nada podermos saber sobre esse objeto parece apenas mistificá-lo como algo de ainda mais valioso.

O outro uso de objeto exterior, a saber, o objeto que ocorre na nossa intuição espacial, com efeito, não satisfaz nossa ambição pela totalidade e o incondicionado. Justifica-se assim porque a filosofia sempre foi refém do escândalo mencionado no prefácio de Kant. É porque

a sua própria personalidade metafísica tendia ao mistério e ao inalcançável. O idealismo transcendental de Kant é um antídoto contra essa personalidade metafísica. Ao inibir a vocação transcendental ou dialética da razão pura, Kant, por tabela, desfaz o desprezo filosófico pelo sentido meramente empírico e espacial de objeto. O senso comum não terá motivos para lamentar a perda das *ideias puras*, agora que reconhece que elas nascem de certas angústias que o tornam presa fácil do metafísico. A crítica da razão pura, a revolução copernicana e o idealismo transcendental são instrumentos de amadurecimento filosófico que conduzem à reaceitação do realismo. É uma retórica de reconciliação com uma realidade diminuída e modesta. Daí porque apenas a prescrição crítica de que a experiência retrata meramente fenômenos é essencial para preparar uma saída contra os hábitos céticos.

O sentido espacial de exterior devolve as coisas para o reino das relações, das corrupções e do movimento. O novo realismo de Kant, portanto, desafia o sentido de realidade metafísico que coincide com a unidade, incorruptibilidade, incondicionalidade, etc. Esse sentido seria, para ele, meramente dialético. Kant ainda respeita a categoria de realidade, de substância, de causalidade, e outras. Pela primeira vez, contudo, essas são acolhidas como formas, conceitos, que produzem princípios para aplicação de juízos a intuições. Quando falamos de corpos que duram no tempo, que não são gerados do vazio, que se movimentam segundo leis e cuja mudança tem continuidade, o único tipo de objeto capaz de satisfazer essas condições é o objeto com dimensões espaciais e representável no tempo. O argumento da *Refutação do Idealismo* seleciona o aspecto espacial como o mais importante na nossa caracterização de “exterioridade”, e é ele o que vamos avaliar na sequência. No entanto, essas considerações preliminares não deixam esquecer que o realismo de Kant abrange mais do que simples “objetos espaciais”. O objeto empírico que se dá no espaço é apenas aquele capaz de se apresentar em relações que tem sua fonte e origem na necessidade de certas formas puras. A própria mente, apesar de apenas temporal, pode ser um desses objetos (quando abordada pela psicologia ou fisiologia). Considerado mais fielmente, portanto, o argumento da

Refutação do Idealismo é uma defesa de apenas um aspecto do realismo empírico, a saber, o espacial.

4.2 A diferença entre uma sequência arbitrária e uma sequência fundada em eventos objetivos

Na primeira edição da *Dedução Transcendental*, Kant argumenta que a consciência da apreensão empírica de um múltiplo só é possível como múltiplo na medida em que a mente distingue o tempo na sequência de uma à outra (A 99). Esse passo é argumentado por Kant através daquilo que Lewis White Beck chamou de distinção entre a experiência lockeana e a experiência objetiva¹. Esse argumento é digno de uma atenção mais avançada, uma vez que nos dará instrumentos para avaliar mais uma das inovações argumentativas de Kant, e outro de seus vislumbres críticos pós-copernicanos que permaneceram inacessíveis aos seus antecessores e contemporâneos. A rigor, a diferença entre a experiência lockeana e a experiência objetiva é a diferença, enfatizada na *Dedução Transcendental*, entre o fluxo de representações do sentido interno e a síntese da reconhecimento que submete essas representações a uma ordem, através de uma regra. O comentador (Beck) também se refere a esse passo do argumento transcendental como um “desenvolvimento do conceito funcional de intuição” onde “Kant substitui a relação incognoscível entre representações e objetos ontologicamente independentes pela relação das representações entre si governada por uma regra” (??, p. 41).

A divisão entre experiência lockeana e experiência objetiva, contudo, como era de se esperar, não faz sentido para o próprio Locke, e certamente não faz sentido para Hume. A razão mesma de traçar

¹ Segundo Lewis Beck, existe uma diferença entre experiência e Experiência-L, onde a segunda é a tese lockeana de experiência como uma sequência arbitrária de dados dos sentidos. Assim, o argumento transcendental estabelece que: “Experiência-L (L-experience) não é experiência consciente, animais não são conscientes, e, presumivelmente, sonhos não são possíveis” (??, p. 44). Beck tenta diminuir o escândalo dessa consequência ao dizer que “Kant não diz em lugar algum que o ‘eu penso’ precisa acompanhar todas as minhas representações; ele diz apenas que elas precisam ser capazes de acompanhá-las” (??, p. 45).

essa linha só existe porque Kant vê a experiência lockeana como um problema. Isto é, o tipo de experiência dada em um fluxo caótico, para ele, não pode existir sem pressupor uma síntese mais avançada que a submete a uma regra: “deve haver uma condição, que precede toda experiência e torne essa possível” (A 107). Testaremos as vantagens dessa divisão, portanto, explorando as consequências da ignorância que os filósofos anteriores a Kant tinham dela. Para Locke e Hume o fluxo caótico e arbitrário dos dados dos sentidos na consciência forma uma série independente, que oferece conhecimentos por si mesma, mesmo que esse conhecimento seja vulnerável e sem nenhum fundamento metafísico forte. Os dois empiristas não especularam sobre a necessidade de uma pressuposição transcendental para estruturar o horizonte de possibilidade objetivo daquela ordem. Eles, portanto, não viram o fluxo de experiência lockeana como um problema. Referindo-se a Hume, Lewis White Beck diz: “ele nunca discutiu o problema; ninguém antes de Kant sequer o viu como problema” (??, p. 134). Beck ofereceu um persuasivo retrato da resposta de Kant a Hume. Para entendermos o problema que Kant vislumbrou, é preciso voltar à sua concepção formal de tempo e de espaço. O argumento de Beck procede como segue:

A ordem na qual eu apreendo as representações de eventos é fixada pelos eventos, enquanto a ordem em que eu apreendo as representações de estados de coisas estáveis é fixado por mim ou por acidente. (...) É geralmente suposto, Kant diz, (1) que nós descobrimos que A é a causa de B por indução das observações de A's regularmente precedendo B's; e (2) que esta é a maneira como nós primeiramente somos levados a construir o conceito de causa. Hume ofereceu argumentos para ambas essas proposições, e nós podemos chamar (1) a 'Enquiry-thesis' e (2) a 'Treatise-Thesis'. O que Hume precisa para provar que A é a causa de B? (...) Ele precisa (a) conhecer que certa impressão I é uma impressão de (ou evidência de) um evento e não de um estado de coisas (como o lado de uma casa); e (b) ele precisa encontrar outra impressão I que regularmente precede I e é similarmente a impressão de um evento. Mas

para realizar (a), Hume tem que ser capaz de decidir quais das várias impressões são impressões de eventos objetivos. A tese de Kant é que (a) não pode ser realizado a menos que nós aceitemos a regra de que representações são sempre pensadas como tendo uma ordem fixada por eventos em uma ordem temporal fixa – mesmo se nosso pensamento sobre a ordem específica seja de fato incorreto. (??, p. 135)

Assim, para o filósofo nuclear dessa dissertação, há uma diferença entre a representação dos eventos representados em cadeia, e uma representação das representações em uma cadeia sequencial:

Por exemplo, a apreensão do múltiplo no fenômeno de uma casa que paira diante de mim é sucessivo. Agora vem a questão sobre se o múltiplo dessa casa é, em si mesmo, sucessivo - o que ninguém vai me conceder (...). O fenômeno, em oposição às representações da apreensão, só pode ser distinguido das segundas como objeto delas, se for submetido a uma regra que o distingue de toda outra apreensão, e que acarreta a necessidade de um modo de conexão do múltiplo. (??, p. 133)

Mas exatamente isso seria impossível de um ponto de vista psicologista lockeano, que é o ponto de partida de Hume,

porque uma representação sempre ocorre antes de outra mesmo quando estamos representando para nós mesmos um estado de coisas no qual um ingrediente não ocorre antes de outro. (??, p. 133)

De fato, por um motivo ligado a seus pressupostos e pela ignorância ao problema já mencionada, a diferença entre uma sequência arbitrária e uma sequência fundada em eventos objetivos não é igualmente óbvia para um empirista clássico. Para além de responder a estes, será útil também identificar a impotência intelectual dos seus seguidores para chegarem sozinhos à mesma resposta. Para Hume, cada representação que ocorre psicologicamente pode ser correlacionada a uma realidade

psicológica objetiva, no sentido de que ela é uma ocorrência psicológica real que veicula uma relação de correspondência real com um objeto. Kant reconhece a possibilidade do cético dar esse passo na segunda *Analogia da Experiência*: “É certo que a tudo se pode chamar objeto e mesmo a todas as representações, na medida em que delas temos consciência“ (A 190 / B 235). O erro reservado ao cético que faz essa pressuposição, contudo, é que ele não distingue esses objetos da sucessão empírica de coisas em si mesmas. Ora: ”se fenômenos fossem coisas em si mesmas, ninguém poderia avaliar, pela sucessão das representações, como esse múltiplo estaria ligado no objeto” (ibid). Por enigmática que pareça, essa afirmação apenas sugere que se as ocorrências psicológicas forem tomadas por *coisas em si mesmas*, a conexão transcendental entre elas seria confundida com as leis naturais da psicologia que são ainda arbitrárias, e precisariam de uma nova ciência para garantir as regras de sua regularidade². Em todo caso, as leis da psicologia não expressam a necessidade objetiva da conexão. Se, por sua vez, essas leis naturais-psicológicas contingentes forem tomadas por leis metafísicas absolutas, se terá dado um passo dialético que trai os limites da razão pura.

O decisivo é o problema sobre como Hume pode decidir ou selecionar quais impressões são impressões de eventos objetivos e diferenciá-las de impressões meramente gratuitas que ocorrem na mente em qualquer ordem. Como é exposto na Segunda Analogia: “No nosso caso, terei, portanto, que derivar a sucessão subjetiva da apreensão da sucessão objetiva dos fenômenos”, caso contrário, a primeira seria completamente

² De fato, se tomarmos o fluxo psicológico como um fluxo entre coisas reais, a sucessão terá de se dar sempre na ordem arbitrária ou apreendida de maneira gratuita pela consciência. Pois não haveria razão para pensar que há qualquer outra ordem senão essa. Não haveria diferença entre as possibilidades de verificação de “a depois de b” e as possibilidades de verificação de “b depois de a”, pois do ponto de vista psicológico elas poderiam ocorrer em qualquer ordem na consciência e a reversão ou inversão da ordem não traria qualquer consequência empírica relevante. A diferença entre o anterior e o posterior, entre o novo e o antigo, que nos permite identificar cadeias empíricas conectadas e é a base de todo nosso conhecimento sobre a história geológica, biológica, astronômica, etc., seria fundada em um mero algoritmo arbitrário, como se eles só tivessem de diferente entre si a sua mera cardinalidade.

indeterminada e não se distinguiria um fenômeno de outro“ (A 194/ B 239). Se essa decisão é apenas convencional, ou determinada psicologicamente, o problema renasce, pois seria preciso uma nova convenção para fundamentar a primeira:

... pois então renova-se a pergunta: como sai essa representação, por sua vez, para fora de si própria e adquire significação objetiva para além do subjetivo, que lhe é inerente como determinação de um estado de espírito? (A 198/ B 243)

Se, por sua vez, resolvermos oferecer um índice numérico para diferenciar o antes e o depois, não haveria diferença entre o conteúdo dos juízos, mas apenas uma diferença entre o índice cardinal usado para representá-los. O conteúdo da representação ‘a’ seria distinguido e identificado segundo sua correlação com a representação ‘b’ através de um número. Uma ordem existiria apenas enquanto passível de ser correlacionada com outra ordem através de uma função matemática. Parece inevitável que qualquer filósofo que pertence ao séquito de Hume tenha de caracterizar o conteúdo de uma ordem temporal e sua distinção com outra ordem temporal apenas em vista de uma decisão prática, ou através de uma regra indutiva que associa a ordem de uma cadeia de eventos a uma cardinalidade arbitrária. Nesta perspectiva, nenhuma consideração racional mais séria poderia controlar as relações entre essas ordens. Apenas numeramos a nossa percepção temporal. Justamente por isso não é surpreendente que sua justificação para preferir uma ordem mais do que qualquer outra é, em vez de uma regra necessária, apenas o hábito³. Nos seus momentos mais radicais no *Treatise*, Hume concorda com a total indiferença entre uma inferência de um efeito para uma causa: “mesmo depois da observação de uma conjunção frequente e constante entre objetos, nós não temos nenhuma razão para efetuar uma inferência concernente a qualquer objeto além daqueles de que tivemos

³ "A conjunção constante de instâncias passadas produz tal hábito na mente, que ela sempre os combina em seu pensamento, e infere a existência de um da existência de seu subordinado usual“ (??, T 1.3.11.11, SBN 128)

experiência” (??, T 1.3.12.20, SBN 138-139). Essa pressuposição anti-racionalista inegociável prendeu Hume e seus seguidores ao ceticismo⁴.

Em oposição, para Kant,

por si só, a primeira sucessão nada prova quanto à ligação do diverso no objeto, porque é inteiramente arbitrária. A segunda, porém, consistirá na ordem do diverso do fenômeno, segundo a qual, a apreensão de uma coisa que acontece se sucede a outra (que a precede) segundo uma regra. (A 193 / B 238)

A mencionada impossibilidade de apreender as coisas de maneira gratuita ou indiferente sem submetê-las também a uma regra é mais uma forma de dizer que apenas as podemos apreender quando estruturamos essas apreensões em juízos, através de sínteses mais avançadas: O juízo (p) “humanos são posteriores a dinossauros” não pode ser verdadeiro se o juízo (q) “dinossauros são posteriores a humanos” for verdadeiro. Isso significa que a representação de diferentes ordens sequenciais promove restrições relevantes no modo de verificação de um juízo. Em outras palavras, um juízo que, através da cópula verbal, afirma semelhanças entre uma classe de ocorrências sequenciais tem um valor de verdade determinado por condições diferentes das de um juízo que representa a afirmação de semelhanças entre uma classe diferente de ocorrências sequenciais. Pode haver inclusive incompatibilidades entre os juízos dessas representações, como no caso de (p) e (q), acima. Essas incompatibilidades

⁴ Surpreendentemente, como já vimos no capítulo 2, o mesmo princípio da indiferença pode ser encontrado nos seus rivais racionalistas. Para estes tampouco a conexão de sensações pode fundamentar uma conexão que repercute em diferenças racionais entre juízos, pois eles compartilham com os empiristas a completa separação entre razão e experiência. Se quisermos entender a necessidade causal e a peculiaridade do valor de um juízo sobre uma ordem temporal, segundo o racionalismo, devemos apelar para princípios racionais puros como o da razão suficiente, ou o princípio da identidade dos indiscerníveis, que não emprestam nada da sensibilidade ou da experiência em geral. Começamos a entrever que aquilo que permitiu a Kant dar o seu novo passo está enraizado nas suas pressuposições críticas, anti-racionalistas e anti-empiristas, mais básicas. Para ele, os céticos humeanos estão restringidos a aceitar sua conclusão, embora para nós não tenha ficado clara a razão porque eles não as aceitaram antes. A razão é a vista nesse capítulo: eles sequer pressentiram que existia um novo problema, ou uma diferença entre uma sequência arbitrária e outra objetiva.

tibilidades não são lógicas em sentido formal, o que inclui um conceito de necessidade e impossibilidade empírico. A ordem temporal em que temos experiência não é gratuita. Mesmo que não sejamos adeptos de um determinismo robusto, temos que conceder pelo menos que as regiões de confirmação desses juízos são diferentes, isto é, as chances de confirmação de juízos que exploram diferentes sequências são determinadas por condições diferentes. Podemos selar essa interpretação dizendo que com o fim de garantir uma “localização empírica”, a individuação objetiva (A 263/ B 319), e distinção objetiva (A 197/ B 242), é preciso que uma ordem se distinga de outra através de um princípio de preferência objetivo. Essa abordagem marca o fato de que a epistemologia de Kant, ou, como o chamamos, o seu novo empirismo, é uma teoria sobre a distinção, preferência ou relevância da experiência.

Como vimos no capítulo sobre a Dedução Transcendental, o empirista cético não pode negar o fundacionismo metafísico sem sacrificar também a ciência empírica. Isso se torna ainda mais claro com essa nova linha de argumento. Pois uma vez que ele confunde toda ordem temporal com a ordem psicológica dos estados sucessivos, ele não pode evitar a completa indiferença entre a posição temporal das coisas. Ora, evitar a confusão entre duas ou mais ordens temporais é um elemento básico do pensamento científico mais vulgar, desde que entre suas tarefas está a de descrever a história física, biológica, e isso ele jamais poderia fazer se as ordens fossem indiferentes e pudéssemos inferir um efeito de qualquer causa. Seria no mínimo insólito chamar de científico um conhecimento que é indiferente à diferença entre (p)“humanos são posteriores a dinossauros” e (q)“dinossauros são posteriores a humanos”. Cada uma dessas sentenças envolve uma cadeia de conseqüências empíricas diferente. A confirmação de uma necessariamente envolve a negação da outra. Se não formos capazes de distinguir objetivamente uma ordem, portanto, dificilmente poderíamos dizer estar de posse de um conhecimento científico. Mas evitar a mencionada confusão é também a tarefa do senso comum e das práticas econômicas mais elementares, como a de lembrar-se de uma dívida e distinguir entre o anterior e o posterior. Entendida dessa maneira, a inovação intelectual de Kant para essa

discussão é uma pressuposição com tão inofensiva aparência, que nos surpreende que ela tenha sido a única coisa impedindo Hume de chegar à mesma conclusão. No entanto, não podemos ser extemporaneamente severos. O filósofo escocês partilhava com Locke uma visão sobre tempo e sucessão empírica profundamente arraigada que, como vimos, estendia suas raízes também pela concepção racionalista de Leibniz (que considerava o espaço/tempo meras relações) e não fora superada por nenhum filósofo antes de Kant.

Dados esses pressupostos insuperados, é compreensível porque, para Hume, o modo como classificamos semelhanças entre conexões de eventos não influencia de nenhuma maneira óbvia uma diferença, compatibilidade ou incompatibilidade entre o conteúdo de juízos sobre esses eventos (localização empírica, distinção e individuação objetiva). Para ele o modo como agrupamos semelhanças entre eventos não influencia qualquer diferença entre as consequências que se podem inferir desses eventos.

4.3 A apresentação do idealismo problemático: da crítica ao quarto paralogismo à Refutação do Idealismo

Kant teve de rever sua concepção de tempo não apenas durante a transição entre a primeira e a segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, mas também para que sua apresentação correspondesse mais adequadamente aos tipos de discussão qualificadas por diferentes capítulos da mesma edição. Na *Estética Transcendental*, a idealidade do tempo é apresentada apenas em oposição ao problema mencionado com o espaço: o autor se esforça por rejeitar uma interpretação exclusivamente conceitual/discursiva ou exclusivamente sensual/contingente das representações de relações e quantidades. Esse aspecto de sua doutrina nos ajudará a entender por que na *Dedução Transcendental* o tempo como forma do sentido interno é introduzido como parte da discussão sobre a determinação objetiva da sucessão de meus estados mentais. Isso ocorre principalmente na primeira edição, onde a intuição interna é apresentada em uma linha evolutiva de desenvolvimento conforme passa

por três momentos sintéticos, incorporando a unidade espaço-temporal, a constância temporal, e a sua determinação categorial: apreensão, associação (reprodução) e reconhecimento:

Com efeito, o eu fixo e permanente (da apercepção pura) constitui o correlato de todas as nossas representações, na medida em que é simplesmente possível ter consciência dessas representações, e toda consciência pertence a uma apercepção pura, que tudo abarca, tal como toda intuição sensível, como representação, pertence a uma intuição interna pura, o tempo. (A 124)

É importante notar nessa passagem a ideia de que, para Kant, a objetividade está intrinsecamente ligada ao aspecto temporal da representação das coisas. O nosso modo de intuir temporalmente influencia a objetividade das nossas representações. A possibilidade de reconhecer a cognição objetiva da temporalidade, garantindo uma visão do mundo não limitada a ideias suprassensíveis e atemporais, está, sem dúvida, entre os objetivos críticos mais elementares, coexistindo com metas tão importantes quanto provar a existência de juízos sintéticos *a priori* e limitar a cognição à experiência possível. Podemos ler a defesa kantiana dos juízos sintéticos *a priori* como uma doutrina sobre a possibilidade de cognição objetiva de eventos que são apreendidos em um contínuo fluxo.

O problema que surge dessa utilização insistente do tempo em suas provas pode ser disposto dessa maneira: quando pensamos o tempo como a forma do sentido interno, também temos de reconhecer que a intuição empírica de nós mesmos é feita no tempo. Segundo Kant, o tempo “é a condição imediata dos fenômenos internos (ou de nossas almas) e, portanto a condição mediata dos fenômenos externos... todos os fenômenos, sejam quais forem, residem necessariamente em relações de tempo” (A 34 / B 50-1). Strawson enfatizou esse ponto como um problema digno de interesse na obra de Kant:

Então espaço e tempo, corpos e estados de consciência, não estão no mesmo patamar em absoluto. (...) Estados de consciência, ordenados no tempo,

são fenômenos (appearances) porque são meros efeitos das coisas como são elas mesmas e não estados de certas coisas (nós mesmos) como elas (nós) realmente, atemporalmente, são. Mas corpos no espaço são fenômenos (appearances) em um sentido muito mais forte. Eles não são nem efeitos de coisas como elas são elas mesmas. É o caso, simplesmente, de que entre os efeitos de coisas como elas são elas mesmas estão alguns estados de consciência que nós somos compelidos a considerar como corpos no espaço (??, p. 56-7)

Outro filósofo que, não obstante se encontre em oposição franca a Kant, soube enquadrar perfeitamente o problema, é Bertrand Russel. Durante o curso do “Da Natureza da Familiaridade” Russel observa, em objeção ao monismo: “o pensamento do que não está no tempo, ou uma crença num fato não-temporal, é um evento no tempo com uma data definida. (...). Se o que se lembra realmente existe na mente que lembra, sua posição nas séries temporais torna-se ambígua, e o passado essencial do objeto desaparece ” (??, p. 40).

Apesar de qualquer aparência em contrário, essa é apenas mais uma formulação do problema de Descartes, um problema com o qual Kant tinha grande familiaridade:

Podemos afirmar, com razão, que só aquilo que está em nós pode ser imediatamente percebido e que unicamente a minha própria existência pode ser objeto de uma simples percepção. Portanto, a existência de um objeto real fora de mim (tomando essa palavra no seu sentido intelectual) nunca é diretamente dado na percepção; mas em relação a essa percepção, que é uma modificação do sentido interno, pode apenas ser pensada adicionalmente e, portanto, concluída como sua causa externa. Por isso, Descartes tinha razão ao limitar toda percepção no sentido estrito, à proposição: Eu sou (como ser pensante). (A 368)⁵

⁵ Esse trecho foi retirado de uma exploração kantiana do quarto paralogismo da psicologia transcendental. Nele o filósofo também define o idealista como “aquele que não admite que (objetos externos) sejam conhecidos mediante percepção imediata” (A 369). E na sequência, aparece a sua célebre solução do problema

Na continuação desse texto Kant oferece uma das mais completas distinções entre idealismo empírico e transcendental, e mostra como a abordagem empírica do idealismo é a responsável por dar tanta razão a Descartes. A falsa aparência de que ele concordava com Descartes se deve à sua estratégia argumentativa. Ele apenas queria mostrar que o psicólogo transcendental age conseqüentemente ou de maneira coerente com seus princípios, ao negar a realidade dos objetos exteriores:

tanto quanto sei, todos os psicólogos que aceitam o idealismo empírico são realistas transcendentais, agiram de maneira totalmente conseqüente ao conceder uma grande importância ao idealismo empírico, como um dos problemas a que a razão humana dificilmente escapa (A 373)

Descartes, presa do mesmo raciocínio (um paralógismo da psicologia transcendental), teve de distinguir o externo e o interno através de suas propriedades ontológicas, e explicar o acesso entre um e outro através de um lance de fé. Leibniz, que nisso era completamente limitado pela perspectiva traçada por Descartes, acreditava que “as ideias das coisas externas estão nele [Deus], e assim está determinado por razões internas, isto é, por sua sabedoria”(??, Quinta carta de Leibniz, 20, p. 274). Se as primeiras leituras da *Crítica* inspiraram uma leitura idealista (empírica) de Kant, isso se deve a esse parentesco com a doutrina de Descartes, e não é ter cautela demais se precaver contra isso. O próprio filósofo admitia a força de atração que essa teoria tem sobre quem pensa como psicólogo transcendental, acusação que poderia muito bem ser devotada a Locke e Hume: ambos usam a psicologia como fundamento de uma investigação transcendental sobre a realidade das coisas percebidas. Eles confundem uma investigação meramente empírica - sobre o curso e fluxo dos fenômenos na consciência - por uma investigação transcendental/dialética sobre o curso das próprias *coisas em si*. Por conseqüência, eles confundem a história geológica,

através da divisão entre idealismo empírico e transcendental. Reconhecemos que essa passagem complementa e explora novas respostas à questão do idealismo. No presente capítulo, no entanto, queremos oferecer uma leitura do argumento da segunda edição, na refutação do idealismo.

paleontológica, etc., com a história do fluxo mental. Em determinado sentido, o psicólogo transcendental não é senão o resultado da peculiar mistura entre psicólogo e filósofo que teve origem com Descartes, e que se caracteriza pela tentativa de traficar os problemas da filosofia para os problemas da psicologia, deslocando as questões da metafísica para as questões sobre a experiência (a saber, a questão sobre qual o caráter de uma experiência fiel, ou qualificada para espelhar a realidade). Diante dessa conjuntura, torna-se compreensível por que Kant teve de colocar mais ênfase em sua posição durante a segunda edição, sugerindo, na *Refutação do Idealismo*, a pressuposição do sentido externo em qualquer atividade do sentido interno.

Com efeito, se, como um psicólogo transcendental admitiria, as representações espaciais podem ser, como parece imperativo, representadas através de representações temporais, as primeiras seriam reduzidas às segundas e nos encontraríamos próximos de um solipsismo onde a experiência interna subsumiria a externa. Se o único modo de dar coesão objetiva a nossas representações espaciais é supondo uma temporalidade, visto que essa depende do sentido interno, torna-se questionável a existência das coisas externas. Como diria Russel, se perderia o “passado essencial” das coisas. Como a experiência externa seria subsumida pela interna, não poderíamos distinguir o fluxo de nossas representações de um sonho, ou uma ilusão da nossa imaginação. Coerentemente, no início da *Refutação do Idealismo* Kant estabelece as condições para solucionar o problema do idealismo problemático na seguinte formulação: “A prova exigida deverá, pois, mostrar que temos também experiência e não apenas imaginação das coisas exteriores” (B 275). Mais tarde, aumentando o escopo do idealismo problemático em B 277, o autor acrescenta que este admite que as coisas externas são, não apenas imaginadas, mas também, meramente inferidas.

4.4 A Refutação do Idealismo: o espaço como limitação objetiva do tempo

É uma sensação comum entre os leitores da *Refutação do Idealismo* que a passagem de Kant da premissa 1) Eu sou consciente de minha própria existência como determinada no tempo, para 2) toda determinação de tempo pressupõe algo permanente como objeto da percepção (B 276), precisa de pelo menos algumas explicações adjacentes. Já foi esboçada a resposta nos capítulos anteriores, porque todas as condições usadas nesta prova já estavam presentes nas premissas encontradas em outras partes da *Crítica da Razão Pura* (sobretudo no argumento da *Dedução*). É certo que existem elementos independentes no novo argumento elaborado para a segunda edição da obra, porém, podemos derivá-los de outras premissas da *Crítica*. Na primeira observação Kant diz que a mera representação “eu sou” “não é ainda nenhum conhecimento” porque para isso “são exigidos absolutamente objetos exteriores” (A 277). Essa observação se baseia no fato de que é preciso distinguir a receptividade e a espontaneidade a fim de distinguir a mera imaginação e o conhecimento. Isso faz parte de uma tese mais ampla que se encontra na *Crítica da Razão Pura* desde a sua apresentação da diferença e complementaridade entre intuição e conceito. Outra condição retomada na *Refutação* se encontra na discussão da estratégia de Kant na *Dedução* e na segunda *Analogia da Experiência*. O princípio daquela seção volta a se fazer ouvido no texto da *Refutação*: “só podemos perceber toda determinação de tempo pela mudança nas relações externas (o movimento) com referência ao que é permanente no espaço” (B 278). Além disso, a prescrição kantiana de que não podemos criar ou inventar a matéria do conhecimento, e que esta tem de vir de fora, é a base de sua explicação dos juízos sintéticos, e o filósofo parece se valer também dela na Observação 2 da *Refutação do Idealismo*: “a consciência de mim próprio na representação *eu* não é uma intuição, mas uma representação simplesmente intelectual (...). Eis porque este eu não possui o mínimo predicado de intuição (...), como para a matéria serve, por exemplo, a impenetrabilidade, enquanto intuição empírica”

(A 279). Pensado nesse sentido, a existência de coisas externas é uma consequência da premissa de que os juízos sintéticos necessitam de uma matéria e essa não pode ser inferida ou meramente imaginada (criada por associação ou uma inferência indutiva) a partir da mera sucessão dos estados conscientes e espontâneos.

Finalmente, na Observação 3, Kant nota que do fato de que a consciência interna pressupõe uma matéria, não se segue que tudo o que ocorre no nosso fluxo interno seja baseado em algo real: “porquanto esta representação pode ser simplesmente um efeito da imaginação” (B 279). Essa observação é talvez a mais importante das três, uma vez que ela lembra que a diferença entre real e imaginário não pode ser estabelecida por uma investigação filosófica/metafísica e *a priori*, e nem através de uma investigação de psicologia racional/transcendental, mas pertence ao tipo particular de investigação empírica do objeto em questão. Digamos que esse objeto é um dinossauro. A diferença entre um dinossauro real e um dinossauro imaginário não concerne a uma propriedade ontológica ou psicológica, como se o primeiro pertencesse ao mundo real e o segundo ao mundo mental/ideal/etc. Essa diferença reside no fato de que o primeiro se encontra em relações sintéticas necessárias que só podem ser confirmadas por meio de uma matéria no curso de uma investigação empírica, a saber, a paleontologia. O dinossauro empiricamente real foi submetido a uma síntese originária da apercepção que o subsume a regras de uma esfera empírica de investigação, enquanto o dinossauro imaginário foi submetido apenas a uma síntese da imaginação. O segundo é um elemento caótico de nossos estados de consciência, cujas relações de vizinhança e parentesco só são empíricas enquanto objetos da psicologia (mas não enquanto objeto da *paleontologia*, como são os dinossauros). Tentar estudar paleontologia através de investigações psicológicas é, estritamente falando, o fundamento da conduta do psicólogo transcendental: que tenta reduzir a história geológica/paleontológica, etc., à história da consciência pessoal.

Ora, as três observações mencionadas apenas nos reconduzem para as premissas presentes na *Crítica da Razão Pura*, de modo que o argumento de que esse algo permanente precisa ser algo fora de mim

tampouco parece suficientemente estabelecido. Sem dúvida, no entanto, existe algo de atraente e sedutor nesse texto, de outra forma não seria inspiração de tantos comentadores que tentam explicá-lo por si mesmos, produzindo um dos mais fecundos tópicos da literatura sobre Kant. Para entendê-lo, temos de enquadrar a dificuldade que Kant pensa resolver, motivo pelo qual as seções anteriores foram tão importantes. *A Refutação do Idealismo* acredita ter uma premissa bem estabelecida, a saber, que o tempo tenha uma ordem, mas esse fato não pode ser explicado apenas pelo sentido interno, necessitando, por isso, pressupor o sentido externo. A dificuldade pode ser descrita assim: temos consciência do fluxo interno das nossas representações como ocorrendo no tempo. Como, então, o próprio tempo pode ter qualquer ordem, se a única referência para ele é o nosso próprio fluxo interno? ⁶.

Strawson afirma corretamente que o argumento da Refutação é uma versão ou forma do argumento da tese da objetividade (unidade objetiva da consciência), estabelecida na *Dedução das Categorias*. Reformulando o argumento da *Crítica*, ele acrescenta que para dar conteúdo à ideia de uma reflexão sobre meus estados internos, isto é, à ideia de que certas representações/experiências são percebidas em posições determinadas em uma ordem temporal, “nós precisamos, pelo menos, de um sistema temporal de relações que compreendem mais do que aquelas experiências por si mesmas” (??, p. 126). Ele sugere que “uma condição fundamental da possibilidade da auto-consciência empírica é que a experiência deve conter pelo menos a semente da ideia de uma rota subjetiva empírica através de um mundo objetivo ” (??, p. 128). A *semente de uma rota subjetiva por um mundo objetivo*, invocada por Strawson, é a possibilidade de avaliar consequências empíricas diferentes decorrentes de diferentes ordens sequenciais ou rotas subjetivas empíricas. A premissa inegociável de Kant, a saber, a existência da auto-consciência empírica, implica, de acordo com a reconstrução

⁶ Durante as seções anteriores vimos que Bertrand Russel havia esboçado uma crítica parecida ao idealismo do monismo neutro: “A mesma questão levanta-se com relação à memória: pois se o que se lembra realmente existe na mente daquele que lembra, sua posição nas séries temporais torna-se ambígua, e o passado essencial do objeto desaparece”(??, p. 40).

do argumento feita por Strawson, que a rota subjetiva empírica da auto-consciência é determinada por condições diferentes de uma rota subjetiva distinta. Isto é, diferentes repercussões objetivas se seguem dessas diferentes rotas. O fato de que a minha rota subjetiva é assim, e não de outro modo, portanto, não é gratuito, pois tem repercussões objetivas claramente relevantes.

Mas, o comentador continua, “a ideia de uma mera sucessão temporal de representações, da forma ‘agora A’, ‘agora B’, ‘agora C’, etc., não contém em si mesma a semente dessa ideia” (??, p. 128). Assim, “somente se nós ampliarmos a forma para ‘Aqui e agora A, etc.’ e nos debruçarmos sobre as consequências dessa ampliação, nós encontraremos a semente dessa ideia (??, p. 128)” . O acréscimo do “aqui”, para Strawson, envolve a adição da possibilidade de contrastar uma ordem temporal com outra, isto é, distingui-las, reconhecendo as diferentes chances de verificação de cada uma delas, e as diferentes consequências empíricas de cada uma delas: “Pois a adição do ‘aqui’ ao ‘agora’ é completamente supérflua a menos que carregue consigo a possibilidade de ser contrastada com ‘em outro lugar agora’” (??, *ibid*). Essa interpretação esclareceria porque, para Kant, a objetividade necessária da experiência implica a espacialidade necessária da experiência. Apesar de Strawson conduzir uma abordagem que departa substancialmente da estratégia de Kant, é forçoso dizer que seu modelo interpretativo é engenhoso e esclarecedor. Além disso, outros comentadores de grande peso sugeriram uma interpretação semelhante, de modo que ela tem grandes chances de retratar a visão de Kant corretamente. Paul Guyer, que se debruçou não apenas no texto clássico, mas nos vários esboços produzidos ao longo do progresso intelectual do autor, sugere:

... para que a representação presente, que é tudo o que alguém possui em um momento dado, ser interpretada como uma representação de diversas representações passadas e presentes que sucederam uma a outra em alguma ordem determinada, uma correlação precisa ser estabelecida entre tal sucessão e a sucessão de estados de um objeto estável que é distinto da sucessão de sucessivos

estados. (??, p. 306)

Todo o cenário desse argumento é delicado e, como vimos, é apenas um esquema de reconstrução que, apesar de engenhoso, pode ser acusado de auxiliar o autor interpretado mais do que ele talvez merecesse. Mas a reconstrução do argumento feita por Strawson contém uma fértil sugestão sobre como a *Refutação do Idealismo* pode ser lida. A saber, como um argumento sobre a incapacidade de discernir as conseqüências objetivas de duas diferentes ordens se não pressupormos algo espacial, isto é, um argumento sobre a necessidade de coisas empíricas e permanentes para julgar representações sobre mudanças, ordens, ou que envolvam relações empíricas. Uma proposição sobre a passagem de um estado gasoso para um sólido tornar-se-ia empiricamente indiferente à passagem inversa (do estado sólido para um gasoso) se o conteúdo de nossas representações sobre mudanças fosse meramente interno. Pois se esse fosse o caso, a diferença entre “gasoso depois de sólido” e “sólido depois de gasoso” seria baseada apenas no modo contingente e gratuito como esses eventos (sólido, gasoso) ocorreram em uma mente ocasional. A única coisa separando um do outro seria o modo como uma mente ocasional apreendeu os eventos, de modo que nossas leis empíricas ficariam lamentavelmente vulneráveis às mais simples variações psicológicas. Mas nesse caso: “Não diria, pois, que no fenômeno se sucedem dois estados; diria apenas que uma apreensão se segue a outra, o que é algo meramente subjetivo, que não determina nenhum objeto e, portanto, não pode considerar-se conhecimento de qualquer objeto (nem mesmo no fenômeno)” (A 240/B 195)

5 A resposta kantiana ao problema do empirismo: a teoria da representação de Kant

5.1 A infra-estrutura da teoria da representação kantiana: a forma e a matéria

Ao nos debruçarmos sobre a *Crítica da Razão Pura* e os seus termos técnicos corremos o perigo de perder o sentido prático das questões levantadas pela obra. Isso não é incomum quando o debate gira apenas em torno da contextualização filosófica e da resposta que os filósofos geram entre si. Rótulos como idealismo problemático, dogmático, filosofia crítica, realismo e idealismo transcendental, empirismo, dificilmente despertam o interesse fora do campo dos filósofos profissionais. Contudo, mesmo filósofos têm apenas a ganhar ao se ater ao problema que contextualiza a teoria da representação de Kant independentemente de sua retórica e vocabulário. Há em sua obra uma elaborada acusação dos modos como a filosofia – mais particularmente em seu aspecto metafísico e ontológico – distorce a pesquisa empírica ordinária. Há também um empolgante diálogo com o problema da justificação, validade e alcance da ciência empírica, naquilo que ficou conhecido como o problema sobre a possibilidade de juízos sintéticos *a priori*. O tema antropológico também marca presença, uma vez que a questão do alcance da ciência empírica transborda e depende da questão do alcance do conhecimento humano. Mas a infra-estrutura da discussão é feita com outros instrumentos. É a teoria da representação kantiana que preside a distribuição de todos os resultados no âmbito da epistemologia e ontologia. A pergunta que mais influencia a resposta a todas as outras é: como é possível a representação objetiva? Para medir o sucesso de seu realismo empírico, portanto, é essencial medir o sucesso de sua teoria da representação objetiva. Robert Hanna acredita que essa chave de leitura enfoca a psicologia e a semântica. Ele próprio chama a teoria de Kant de “uma teoria geral da representação mental objetiva – uma semântica cognitiva geral” (??, p. 37). Iremos no que segue desviar consideravelmente da posição de Hanna no que concerne à sua identificação de Kant com a

semântica e a psicologia. Não nos afastaremos, no entanto, da chave de leitura de Kant como alguém que advoga suas teses mais gerais (sobre epistemologia e ontologia) a partir de teses mais particulares sobre a possibilidade da representação objetiva.

Falando sem se ater às minúcias, Kant estava à procura de um modo de estruturar a aquisição da experiência afim de que ela se torne conhecimento de um objeto. A sua carta a Herz deixa bastante claro o quanto esse enigma ocupou seu pensamento¹. Esse desafio assume diversas formulações. O autor se preocupa em unificar entidades heterogêneas, conceitos e intuições, a representação dentro da mente e o objeto fora, ou como aplicar conceitos puros a nossa intuição, etc. Mas a sua formulação mais madura é aquela que coordena quatro aspectos:

1. O aspecto copernicano, isto é, que põe o sujeito como o centro da teoria e não o objeto em si mesmo.
2. O aspecto crítico, notadamente, que delimita as pretensões da razão pura a esse *objeto em si mesmo*.
3. O aspecto transcendental, que considera a relação entre representação e objeto como formal e não material, e, finalmente, como vimos no capítulo sobre a Dedução Transcendental
4. O aspecto discursivo, que considera que nossa faculdade de intuição não é intelectual, e, portanto todo nosso conhecimento tem de ser dado por regras, conceitos, instrumentos mediadores para nossa especulação.

Todos esses aspectos se entrecruzam e ajudam a se explicar uns aos outros reciprocamente. Quando autores usam termos como correspondência, intencionalidade ou preenchimento, para caracterizar a

¹ “Percebi que me faltava algo essencial, algo que em meus extensos estudos metafísicos eu, assim como outros além de mim, havia sido incapaz de notar e que, na verdade constitui a chave para todo segredo da ainda obscura metafísica. Eu me perguntei: qual o fundamento da relação de referência daquilo que em nós chamamos de representação com o objeto?” (KANT, PC Ak. X. 129-30 in: (??, p. 37)

relação entre representação e objeto, o que destaca a teoria de Kant são os 4 aspectos acima descritos. Se algum dos aspectos não for satisfeito, a teoria não é kantiana estritamente. Assim, por exemplo, a intencionalidade lockeana que considera que o olho da mente alcança objetos e conhecimentos de dados simples é incompatível com a teoria de Kant, pois infringe o aspecto discursivo, segundo o qual não existe conhecimento do simples sem a mediação de regras.

Munidos com as advertências acima, iremos discutir e explorar os elementos da teoria mencionada. As informações da experiência compõem uma rede heterogênea de dados, que podemos chamar de meros vestígios ou pistas, ou, no vocabulário padrão de Kant, um múltiplo. O filósofo é famoso por rejeitar o estatuto de conhecimento a meros múltiplos. Quando concebeu a arquitetura do conhecimento a partir dos tipos de representação, o filósofo ofereceu uma matriz divisória: de um lado os conceitos, que seriam representações mediatas capazes de subsumir outras representações e servir de regra em um juízo. De outro as intuições, representações imediatas e simples, adquiridas receptivamente, cuja função seria oferecer o preenchimento dos conceitos. Ambos teriam uma matéria e uma forma.

O termo ‘forma’ tem um histórico filosófico extenso, desafiando qualquer tentativa de introdução propedêutica simples. Não podemos, sem uma substancial perda de foco, fazer um enquadramento rigoroso do modo como todos ou mesmo uma amostra característica dos filósofos usaram esse termo. Mas falando de maneira introdutória, pode-se dizer que com a ideia de forma se invoca uma ou outra nuance da concepção geral de visão, enfatizando o caráter estrutural de molde que tem a representação visual, e contrastando com a concepção de recheio ou o conteúdo que preenche tal molde estrutural. A fertilidade das sugestões filosóficas carregadas por esse termo são igualmente carregadas, o que é evidente pelos diferentes sistemas em que tem uma contribuição estratégica fundamental: contribui para descrever uma das propriedades das ideias platônicas, é usado como uma das causas aristotélicas, e como o esqueleto estrutural das operações lógicas na recente filosofia centrada na semântica. Em todo caso, se pode destacar o contraste

entre forma e conteúdo, ou forma e matéria, como o núcleo recorrente no uso desse termo, e é esse mesmo contraste que é explorado por Kant, com algumas adaptações. Portanto, a referência a esse contraste explora uma utilidade etimológica natural. Kant usa a noção de forma como contraparte da matéria na composição dos elementos das representações. Há uma famosa definição dessa distinção feita no início da *Estética Transcendental*:

Dou o nome de matéria ao que no fenômeno corresponde à sensação; ao que, porém, possibilita que o diverso no fenômeno possa ser ordenado segundo determinadas relações, dou o nome de forma do fenômeno (B34)

Há também uma fórmula bastante completa nos *Manuais de Lógica Geral*:

O objeto como o representamos é a parte material, enquanto que o modo de representar é a parte formal. Se, por exemplo, eu represento a virtude para alguém, então posso olhar em parte para aquilo que represento, em parte para como o represento; esta última é a parte formal, e a primeira é a parte material na representação. . . (??, Ak. Xxiv. 40)

A distinção de Kant pertence aos fundamentos de sua teoria da representação. Além disso, ela também pertence ao modo como ele evita os erros da metafísica. Iremos tentar mostrar a correlação entre essas duas esferas de sua teoria. Imaginemos um conjunto de traços informativos de um objeto adquiridos através da sensibilidade: o rabo e o pescoço de uma girafa, vistos em suas representações empíricas correspondentes através do órgão visual. A interpretação mais primitiva de uma representação diria que esses elementos espelham ou mimetizam a girafa. Poder-se-ia dizer ainda que eles são sinais que permitem inferir a existência da girafa. A representação seria como um desenho ou um hieróglifo, ou como uma manifestação da girafa enquanto *coisa em si*. Nesse modelo, a matéria da representação, a saber, os traços materiais da própria representação seriam confundidos com sua forma,

isto é, a codificação do objeto seria feita de maneira direta como se a multiplicidade de traços informativos adquiridos através de um método técnico – como a indução – tivesse uma força codificadora independente.

Segundo Kant, a forma de uma representação é o modo como ela se reporta ao seu objeto, enquanto a matéria é o conjunto de elementos presentes apenas contingentemente na representação. A forma se reporta ao elemento espontâneo na produção representativa, enquanto a matéria é apenas recebida passivamente e pertence à representação apenas acidentalmente, por exemplo, do mesmo modo como um pensamento pode vir acompanhado acidentalmente de certos impulsos neurais. Como para Kant toda matéria tem de ser dada espaço-temporalmente, podemos ilustrar os elementos materiais de uma representação intuitiva com a data de sua ocorrência em um calendário psicológico, ou pela posição espacial, isto é, o fato de que ela ocorreu à minha direita e não esquerda, etc. No caso das representações conceituais o autor define a forma como a universalidade. Para Kant, “segundo a matéria, todos os conceitos são dados ou feitos – os dados são dados *a priori* ou *a posteriori*. Todos os conceitos dados *a posteriori* ou empiricamente são denominados conceitos da experiência; os conceitos dados *a priori* denominam-se Noções” (??, AK 93). As notas contidas em cada conceito estão coordenadas e subordinadas a ele universalmente. Pelo contrário, os exemplos particulares de um conceito não estão subordinados ou coordenados a ele de acordo com regras universais: “os exemplos em geral não são notas e não pertencem ao conceito como partes suas” (??, AK 62). Uma maneira útil de interpretar o enunciado de que a universalidade é a forma dos conceitos é, portanto, dizer que eles são representados por notas e não por exemplos.

O fato de que representações conceituais também tem uma matéria é confirmado pelo fato de que Kant distingue entre as noções e os exemplos do conceito. Claramente, isso oferece uma dificuldade relativa a como interpretar a faculdade de conhecimento a que essa matéria é dada: pois se for a sensibilidade, ele não é mais um conceito do que uma intuição. E se for o entendimento, é difícil conceber como o entendimento poderia fazer o papel que é da sensibilidade, a saber,

receber a matéria das representações. Admitimos que essa dificuldade se encontra no texto kantiano, mas assumiremos - como uma hipótese de interpretação - que um conceito pode ser representado também por seus exemplos em uma linguagem particular, ou segundo um índice convencional, ou ainda através de exemplos neurológicos que ligam a sua ocorrência mental a um signo, etc. Esses seriam andadeiras do entendimento. Como Kant reconhece que o esclarecimento e o uso da faculdade de julgar não pertence a todos (A 133/ B 172), achamos justo especular que o autor reconhece que certos entendimentos não usam sua espontaneidade para coordenar e subordinar notas conceituais, mas usam fórmulas e andadeiras (exemplos de conceitos), como técnicas de contar e computar automaticamente. Por controverso que seja a pressuposição de um entendimento passivo ou autômato, ela se coaduna com alguns trechos da Analítica Transcendental e com o texto *O que é o esclarecimento*. Ademais, o presente trabalho depende dessa pressuposição para seguir em frente. Em resumo: Kant não tem um nome para a faculdade ativada na atividade de computar passivamente, uma vez que ele em outras partes do texto, afirma que o entendimento é exclusivamente ativo e a sensibilidade exclusivamente passiva. Contudo, o filósofo não nega tampouco que algumas mentes são incapazes de julgar e que usam exemplos e andadeiras em vez de pensar por si mesmas. Deixaremos essa ambiguidade, portanto, na conta do autor.

Se a matéria de um conceito pode ser representada pelas suas caracterizações contingentes, como os signos usados na sua representação, ou as palavras usadas para representá-lo, a matéria de uma inferência lógica seria representada por uma fórmula, ou pela estrutura de uma classe de argumentos semelhantes (por exemplo: “ $p \vee q$ então p ”), que mimetiza a universalidade da inferência apenas através de traços contingentes, como os traços sintáticos da língua particular que usamos na argumentação, ou o tipo de notação canônica escolhida para computar os dados. O mesmo ocorre quando usamos uma calculadora ou uma estrutura técnica ensinada por um livro para operar cálculos aritméticos. Disso se segue que grande parte dos pensamentos são passivamente recebidos e reproduzidos apenas segundo a matéria. Por

exemplo, a opinião de que “é saudável correr duas vezes por semana”, está disponível à recepção passiva de nossa mente, sem conseqüências lógicas diretas a ela ligadas. É possível derivar conseqüências semânticas dela através de definições, uma tabela de verdade e uma teoria sobre sinônimos, mas é controverso que para Kant as inferências baseadas na mera matéria semântica (ou psicológica) sejam realmente inferências da lógica geral. Na verdade, defenderemos nesse capítulo que, para Kant, a analiticidade não pode ser definida semanticamente. A simples sentença gráfica “é saudável correr duas vezes por semana”, portanto, é uma matéria conceitual abstraída em uma expressão exemplar, a que ainda falta uma forma, isto é, falta uma maneira da subjetividade anexar a ela uma contribuição lógica.

Dito de outra maneira: é possível receber passivamente uma representação conceitual, adquirindo apenas o seu conteúdo material, que é o pensamento isolado em *ato ou exemplo*, por exemplo, seus exemplos em uma linguagem natural ou artificial. Mas essa origem material, tanto quanto a origem psicológica, é indiferente para a lógica geral pura, ou *não aplicada* (A 54 / B 78). Essa leitura tem por conseqüência um dos elementos de nossa interpretação mais difíceis de encontrar na obra de Kant. Pois por “receptivo”, na nossa leitura da filosofia kantiana, não entendemos apenas a recepção de intuições, mas também a de conceitos. Um conhecimento receptivo pode ter sido adquirido quer por testemunho – sensível, seja a minha sensibilidade ou de outra autoridade – como por testemunho teórico – como através da leitura de proposições ou aceitação cega de doutrinas que não foram julgadas (apercepção), ou ainda a mera computação de notas conceituais. Um mero testemunho precisa pressupor somente a presença dos dados testemunhados. Ele não acrescenta nenhum horizonte conjectural para explorar possibilidades objetivas. Por mais desafiadora que essa interpretação pareça, ela é fiel ao espírito global da *Crítica da Razão Pura*, pois é compatível com a afirmação de que a espontaneidade do sujeito para prescrever leis à natureza (B 165) é a única forma de encontrar uma unidade objetiva.

5.1.1 A matéria das representações conceituais: a diferença da lógica como cânon e como organon

Desde que Kant apresentou a distinção entre juízos analíticos e sintéticos, muitos comentadores e autores independentes tem se dedicado a adaptar essa divisão aos avanços da ciência da lógica. A premissa elementar envolvida em uma *análise* é a decomposição de conceitos. Um juízo analítico seria verdadeiro se os conceitos envolvidos, uma vez analisados em suas partes componentes, revelam uma relação de identidade lógica. Isto é, a sua negação implica uma contradição. Em (A152/ B 191) Kant afirma o princípio supremo de todo conhecimento analítico como o princípio da contradição. Em outra parte ele usa a premissa de que em um juízo analítico o conceito de predicado está contido no de sujeito. Em tempos recentes, para tornar essa definição mais rigorosa, se lançaram mão das noções de definição e sinonímia. Recentemente, Robert Hanna elaborou uma visão da lógica geral e da analiticidade de Kant concentrada na questão da contenção, identidade e não contradição. Essas seriam fundamentadas em uma teoria sobre a microestrutura conceitual, que seria um análogo ao conteúdo formal dos conceitos, isto é, a sua identidade referencial:

Em primeiro lugar, (...), Kant identifica as constantes lógicas com conceitos puros do entendimento (...). Em termos mais gerais, conceitos puros têm uma intensão e significado (Bedeutung) que é puramente lógico (CRP A147/B186) no sentido de que expressam “as funções da unidade nos juízos” (CRPA69/B94). (??, p. 208)

Como o aspecto fundamental da forma das representações conceituais é o fato de que são representações por notas comuns, e, portanto, que comportam uma microestrutura conceitual interligada, então é possível identificar este aspecto formal ao fato de serem representações que se ligam ao representado apenas através da análise desta microestrutura. Segundo Kant existem:

... notas analíticas ou notas sintéticas (analytische, synthetische). Aquelas são conceitos parciais

de meu conceito efetivamente real (wirklichen) (no qual eu já as penso). Estas, ao oposto, são conceitos parciais do conceito total meramente possível (o qual, portanto, só deve ser possível por uma síntese de muitas partes). As primeiras são todas conceitos racionais (Vernunftbegriffe), ao passo que as últimas podem ser conceitos de experiência (erfahrungs begriffe). (??, AK 59)

Como é dito também nesta observação: “como a lógica geral faz abstração de todo o conteúdo do conhecimento por conceitos, isto é, de toda matéria do pensamento, ela só pode investigar o conceito em relação à sua forma (...)” (??, AK 94). Daí porque os juízos verdadeiros unicamente em virtude da microestrutura conceitual das proposições julgadas serem chamados juízos analíticos posteriormente, na *Crítica da Razão Pura*. Jaako Hintikka, tentando dar um sentido ainda mais rigoroso a essa peça fundamental do sistema kantiano, explora em *An Analysis of Analyticity* a tentativa de definir o significado de verdade analítica sem a complicada e supérflua noção de “relação entre ideias”, mas sim chamando a atenção para o aspecto estrutural de uma sentença com operadores de quantificação. Sua pergunta é: “considerando uma sentença quantificada pelo ponto de vista de sua estrutura, o que significa dizer que em determinado passo do argumento alguém está ‘meramente o analisando’? (??, p. 134). O autor recomenda então que se possa reconhecer quando um conceito está contido no outro mediante meras regras de formação de sentenças complexas através de sentenças atômicas: “F2 é uma parte de F1 se e somente se ele ocorre ou poderia ter ocorrido como um estágio da formação histórica de F1” (??, ibid).

A divisão entre sintético e analítico oferece um equipamento instrumental valioso para lançar luz sobre a diferença entre verdades sobre questões de fato e verdades lógicas, e por isso todas as tentativas de torná-la uma divisão mais rigorosa são bem vindas de acordo com os propósitos do empirismo tradicional. No entanto, o propósito de Kant é mais amplo, correspondentemente ao seu tipo de empirismo mais amplo, a saber, um que admite que a necessidade não esteja restrita ao

domínio da lógica geral. Na verdade, a forma da lógica e os juízos sobre relações entre conceitos se fundam sobre uma necessidade sintética mais fundamental, que mantém a unidade do pensamento². Defenderemos a seguir que, para Kant, a ideia de análise não tem nada de *a priori* e de necessária se não se pressupõe um foco ou uma unidade entre os conteúdos conceituais. Isso está implícito na nossa divisão entre matéria e forma. A forma das relações conceituais promete exprimir a coordenação e a subordinação entre notas segundo um foco homogêneo, enquanto a matéria das relações conceituais são meros aspectos contingentemente ligados aos conceitos que, tomadas independentemente, apenas nos ajudam como andadeiras.

Usamos a linguagem natural para exprimir pensamentos. Mas a linguagem natural é um elemento contingente ao pensamento, uma andadeira que pode inclusive viciar os nossos modos de computar dados. Podemos sempre abstrair aquilo que em nossa linguagem é invariável aos argumentos de um determinado tipo, como fizeram todos os filósofos que se lançaram na busca de categorias básicas da linguagem. E podemos inclusive usar as estruturas assim alcançadas como andadeiras para computar e derivar consequências semânticas. Mas não estaremos pensando por notas, e sim por exemplos, como um autômato. As andadeiras tem um propósito técnico ou instrumental, como um organon. Mas elas têm um prazo de validade limitado: estaríamos bem enquanto a semântica nos ajudar, mas no momento em que surgirem ambiguidades de significado, ou interpretações semânticas competidoras, não saberemos mais com o que o argumento concorda e com o que discorda, nem que consequências se seguem e o que não se seguem dele, e nos encontraríamos sem clareza sobre a regra que o nosso pensamento segue (por consequência, não saberíamos a unidade da apercepção das representações e elas sequer seriam algo para nós).

² Exatamente por isso: “A unidade analítica da consciência é inerente a todos os conceitos comuns enquanto tais; assim, por exemplo, quando penso o vermelho em geral, tenho a representação de uma qualidade que (enquanto característica) pode encontrar-se em outra parte ou ligada a outras representações; portanto, só mediante uma unidade sintética possível, previamente pensada, posso ter a representação de uma unidade analítica”. (B134)

Para Kant, meras impressões sensíveis ou meros conceitos não produzem, em isolado, a relação com a verdade/validade que apenas pode ocorrer em um juízo. Conceitos ou fórmulas isolados em sua matéria não concordam e nem discordam de nada. Por isso eles são indeterminados com respeito à sua forma lógica. Essa é uma condição enunciada já na sua crítica ao princípio leibniziano da indiscernibilidade: “O conceito de um pé cúbico de espaço – posso pensá-lo onde e tão frequentemente como quiser – é em si inteiramente idêntico. (...) não há absolutamente nenhuma oposição no conceito de uma coisa” (A 282/B 338). A matéria contingente dos conceitos deixa de ser indeterminada e adquire uma referência à sua universalidade lógica (que é o objeto da inferência lógica) apenas ao ser selecionada por uma forma. Essa forma é o *cânon* de sua aplicação em um juízo analítico, da mesma maneira como a lógica transcendental contém um *cânon* dos princípios de juízos sintéticos *a priori*.

Para enfatizar a divisão entre um *cânon* e um *organon*, podemos nos referir também ao capítulo segundo da *Doutrina Transcendental do Método*,

O proveito maior e talvez único de toda a filosofia da razão pura é, por isso, certamente apenas negativo; é que não serve de organon para alargar os conhecimentos, mas de disciplina para lhe determinar os limites (A 795 / B 823)”.
Entendo por cânone o conjunto dos princípios a priori do uso legítimo de certas faculdades cognitivas em geral. Assim, a lógica geral, na sua parte analítica, é um cânone para o entendimento e para a razão em geral, mas apenas quanto à forma, pois abstrai de todo o conteúdo. (A 796/B 824)

Porém, o uso da lógica geral como mero *cânon* do entendimento, ou um conjunto de princípios para o juízo analítico, nem sempre é respeitado. Da mesma maneira que o uso enganoso da lógica transcendental conduz a um tipo de dialética, na introdução da Lógica Transcendental Kant mostra que o uso da lógica geral como *organon* também conduz uma dialetização. Utilizar a mera forma vazia e indiferente abstraída de

exemplos como instrumento ou *organon* do pensamento,

não pode senão redundar em oco palavreado, onde se afirma com aparência de verdade ou se contesta a bel prazer tudo o que se quer (A 62 / B 86).

Isso significa que usar exemplos de inferências como um *organon* da forma lógica não é apenas um recurso e andadeira dos incapazes de julgar. É também um recurso para os fabricantes de falácias. É sabido desde Platão (Eutidemo) e Aristóteles (De Sophisticis Elenchis), que a procura de uma distinção definitiva entre argumentos válidos e inválidos através de um elenco dos traços gerais em um esquema verbal, apesar de parecer natural, é também a raiz dos sofismas como os representados pelo paralelo verbal entre os esquemas a) “Isto é uma coisa; isto é azul; isto é uma caneta azul” e b) “Aquele cão é pai. Aquele cão é dele; aquele cão é o pai dele”. Isso não significa que a procura de padrões gerais de inferência, ofício a que os lógicos se devotam a séculos, seja em si mesma enganosa. Mas mostra que existe algo no paralelo cego entre diferentes formas que pode levar a sofismas. Isso, de fato, coincide também com a visão do início da filosofia analítica, com Russel e Wittgenstein, que também contestaram as limitações da linguagem natural para oferecer padrões gerais e universais para a verdade. Ambos os filósofos acreditaram poder fazer uma distinção entre a forma lógica aparente e a forma lógica real³. É um fio condutor semelhante, acreditamos, que

³ Ver *Filosofia do atomismo Lógico*, onde Russel pretende mostrar que a forma lógica aparente de uma proposição não é sua forma lógica real. Nesta obra o autor se esforça por mostrar (como em *On Denoting*) que determinadas expressões não passam de símbolos incompletos, que devem ser substituídas por funções proposicionais ou classes lógicas se quisermos analisar o significado correto das sentenças em que ocorrem. Isto é, se quisermos explorar toda a extensão de conseqüências lógicas derivadas daquela sentença de maneira correta, não confundindo uma verdade contingente com uma tautologia, (por exemplo, não confundindo ‘Scott é autor de Waverley’ com ‘Scott é Scott’) devemos ser capazes de se desapegar do modo ordinário de abordar as expressões denotativas. Essa é parte de sua campanha mais geral contra os vícios da linguagem ordinária, muitos dos quais, segundo ele, contém raízes metafísicas. Mas no trecho abaixo ele deixa claro que sua oposição à linguagem ordinária vai mesmo mais fundo: “a ocorrência de tempos nos verbos é uma vulgaridade incômoda devida a nossa preocupação com afazeres práticos“ (??, p. 109). A mesma linha é seguida no

Kant usou para criticar o uso da lógica como mero *organon*. Pois se meros *exemplos* de pensamentos - abstraídos através das propriedades contingentes da linguagem natural ou de traços psicológicos - forem tomados como padrões para a própria verdade, ficaríamos vulneráveis a toda sorte de sofismas. A diferença, aqui, é que Bertrand Russel e Wittgenstein continuaram confiantes na procura de uma depuração da linguagem, enquanto para Kant não há uma reflexão exclusivamente linguística, e o *cânon* da lógica geral tem de ser dado pela unidade sintética da apercepção das representações conceituais. Isso faz com que mesmo a lógica geral e o conjunto das verdades analíticas dependam das sínteses e da unidade da apercepção e não de qualquer tipo de fórmula semântica/psicológica.

Mais tecnicamente, para Kant o uso da lógica como *organon* conduz à dialética no uso da lógica geral. Mas isso tem efeitos falaciosos que podemos observar mais geralmente. Supomos que um autor tome exemplos de inferências do campo da biologia e tente generalizar esses exemplos em uma fórmula. Supomos agora que ele pense que essa fórmula tem um valor universal. Se a mera matéria das inferências produzidas pelo biólogo – isto é, o modo particular como ele combina as categorias e classificações de seu sistema para chegar a conclusões sobre a biodiversidade – for abstraída, isolada e considerada através de uma notação independente, ou uma fórmula, o resultado será a codificação abstrata de uma classe de inferências concretas. Podemos usar qualquer esquema, código ou linguagem para formalizar essas inferências⁴. Mas o resultado será considerar as inferências concretas do biólogo como se elas fossem universais, e aplicar a mesma notação abstraída de sua matéria contingente como fundamento de qualquer verdade. Um modo

Tractatus de Wittgenstein (4.002) onde o autor diz que a linguagem disfarça o pensamento.

⁴ Seja como for, ao traduzirmos as inferências de uma ciência particular através de uma notação mais simples, ou mais clara, ou mesmo mais profunda e rica, ou supostamente mais relevante, o resultado é apenas uma segunda linguagem para traduzir a primeira. O que ocasiona oportunidade para repetirmos essa citação de Kant: "... pois então renova-se a pergunta: como sai essa representação, por sua vez, para fora de si própria e adquire significação objetiva para além do subjetivo, que lhe é inerente como determinação de um estado de espírito?" (A 198/ B 243).

válido de raciocinar meramente regional será considerado como *organon* da própria verdade. Assim, finalmente, o autor das inferências dialéticas, ao aplicar gratuitamente a tradução de aspectos contingentes – que conduzem a verdades em regiões científica particulares – por uma notação simples, ou por fórmulas gerais emprestadas de seu conhecimento de gramática ou computação, pode fecundar sofismas à vontade, pois ele pode escolher a diferença entre o verdadeiro e o falso com vistas no mero conteúdo gramatical: ”consistindo essa em afirmar com plausibilidade ou também contestar a bel-prazer tudo o que se quer“ (A 62). E isso significa que usar a lógica como *organon* conduz a uma tentativa de manipular com o que um conhecimento concorda e com o que discorda através de um mero instrumento ou técnica de computação. Essa instrumentalização da verdade, como já comentamos, não tem qualquer utilidade em casos de ambiguidade semântica ou conflitos entre diferentes regiões de investigação⁵. Um computador está indefeso contra divergências de interpretação, porque ele não tem qualquer unidade aperceptiva para instruí-lo sobre com o que um conteúdo concorda e discorda de outros conteúdos cognitivos em uma arena de investigação. O que é outra maneira de dizer que um computador não tem curiosidade, ou não orienta seu conhecimento de acordo com a própria curiosidade. Ele sabe como computar, mas não sabe como investigar se um corpo é pesado.

Quando desenvolveu sua ideia de lógica geral e de analiticidade, Kant já tinha em mente evitar que a lógica fosse usada como *organon*, ou uma técnica para se chegar a verdades. Já antes de Aristóteles havia a crença de que a lógica fosse uma mera técnica. Kneale afirma que

⁵ Quando dois advogados brigam pela conquista do júri, é completamente inútil doar dados técnicos e pedir que eles os computem: ele precisa orientar a curiosidade deles para dar mais valor ao seu conjunto de perguntas, ou precisa orientar as testemunhas com as perguntas certas. Ele precisa mergulhá-los em seu próprio modo de inquérito. Mas um computador seria incapaz de fazer isso. A verdade e a falsidade, se Kant está certo, só está disponível dentro de um modo de inquérito, poissoamente quando julgamos nós estruturamos uma estratégia de investigação que descobre como conceitos concordam e discordam uns dos outros. Fora dessa região, teríamos apenas um reino de traços técnicos vazios, prontos a serem preenchidos por qualquer conteúdo, mas sem qualquer clareza discursiva sobre os modos como esse conteúdo discorda ou concorda com outros conteúdos.

“na tradição peripatética, que através de sua história mostra traços de sua origem platônica, a lógica não aparece nunca como parte da filosofia, uma disciplina em si própria, mas é antes tratada como uma habilidade” (??, p. 17). É enquanto uma mera técnica ou habilidade que ela estabelece os traços gerais da argumentação, sem contudo ensinar a julgar. Kant se opõe a qualquer tentativa de derivar a verdade contingente ou lógica através de uma mera técnica, uma andadeira ou regra semântica/gramatical. O filósofo não apenas separou a lógica geral da lógica aplicada (psicológica). Ele também acreditava que a lógica geral era indiferente à matéria psicológica ou gramatical dos argumentos: “o procedimento analítico para produzir distinção, único de que a lógica pode se ocupar, é a primeira e principal exigência na obtenção da distinção de nosso conhecimento” (??, AK 64). Isso, e não o fato de que ela codifica estruturas vazias de conteúdo, é o que caracteriza o fato desta lógica ser formal em Kant - uma distinção que deve ser respeitada para preservá-lo de uma associação com um inopinado formalismo. A forma diz respeito “à origem lógica dos conceitos”, e ela “consiste na reflexão pela qual uma representação comum a muitos objetos surge como a forma exigida pela faculdade judicativa (Urtheilskraft)” (??, AK 94). Assim, diferente da matéria conceitual, que apenas explorava as propriedades contingentes das exemplos conceituais, como as leis da associação psicológica ou da sintaxe gramatical, a forma conceitual tem uma universalidade inabalável por circunstâncias de ordem material: “um conceito é sempre, quanto a sua forma, algo universal que serve de regra” (A106). Por outro lado, os exemplos de conceitos e fórmulas de inferências só existem por empréstimo ou analogia, fundando “aparências lógicas” ou imitações da forma da razão (A 297).

Este aspecto de sua teoria tem uma relevância enorme se quisermos avaliar toda a contribuição de seu empirismo moderado, ou conjectural (centrado em um *objeto possível da apercepção*). Kant de fato nunca se pronuncia - como os filósofos analíticos desde Russel até Ryle - contra uma espécie de deturpação metafísica da linguagem natural, ou contra a forma lógica aparente em contraste com a forma

real⁶. Ele se pronuncia, na realidade, contra o uso de meras fórmulas, que significariam o empréstimo de exemplos de argumentos como se fossem os argumentos mesmos. Meras fórmulas são como exemplos técnicos materiais de argumentos usados como *organon* para a busca de verdades, enquanto que o juízo analítico - assim como o sintético - é a unidade da apercepção dos conceitos dados. Essa diferença não é supérflua: mostra que para Kant mesmo as verdades analíticas não tem um caráter imutável e independente, mas devem se submeter, como as sintéticas, à cláusula copernicana da unidade sintética da apercepção. Os filósofos da primeira onda da filosofia analítica permaneceram fieis a uma abordagem pictórea da relação entre representação e coisas, e nesse aspecto não superaram o paradigma cartesiano combatido por Kant. Este, a seu próprio modo e em sua própria época, já havia se tornado adepto de uma teoria empirista conjectural onde o objeto possível de uma investigação é dado pela *unidade sintética da apercepção* das representações e não por uma semelhança estrutural entre o exterior e o interior, ou entre linguagem e fatos. Isso significa que para ele o objeto de uma investigação empírica não é melhor *representado* através de uma teoria filosófica ou psicológica sobre que tipos de experiência são qualificadas para a tarefa, nem por uma teoria semântica sobre o tipo de linguagem melhor autorizado, e menos ainda por uma teoria metafísica explícita sobre a harmonia entre mente e mundo. O objeto de uma investigação empírica só pode ser representado no curso dessa mesma investigação, na medida em que o múltiplo é unificado pela unidade sintética dos conceitos e intuições. Em outras palavras, na medida em que esse objeto se torna objeto de uma problematização empírica através de categorias ou formas de juízos.

⁶ "Existem muitas expressões que ocorrem no discurso filosófico e que - (...) - são, não obstante, expressas em certas formas gramaticais ou sintáticas tais quais é possível demonstrar serem elas impróprias para o estado de coisas que elas registram" (??, p.5)

5.2 Os paradoxos de uma teoria da representação pictórica

A divisão entre matéria e forma, além de ser importante para o aspecto transcendental da teoria de Kant, também marca um papel estratégico para avançar o aspecto crítico: isso porque ela enfatiza os traços de uma diferença que, se confundida, leva a uma mistura entre os elementos subjetivos e objetivos da representação. E isso seria uma infração da advertência crítica. Ora, o idealismo transcendental é a tese de que as coisas em si mesmas não são cognoscíveis e que o que entendemos por “objeto” do conhecimento só pode ser um objeto da experiência condicionado por elementos subjetivos. Assim, uma parte da representação tem de corresponder à contribuição subjetiva, e essa é a forma, enquanto a outra corresponde à contribuição objetiva, a matéria.

A teoria kantiana não apenas fornece um modelo mais sofisticado da codificação representacional, não meramente pictórico, mas também mostra como o modelo pictórico contém uma confusão com pressuposições metafísicas profundas, expressas, por exemplo, nas anfibologias (abordada nas próximas seções). Entendemos por modelo pictórico toda teoria da representação que acredita que existe uma relação simples de informação-objeto que fundamenta o conhecimento. Tentaremos improvisar uma forma de mostrar do que exatamente Kant estava se defendendo ao rejeitar o modelo pictórico de informação-objeto. Ora, se a parte informativa material (o múltiplo) da representação que exemplifica ou espelha o objeto completasse um conhecimento objetivo e independente, então teríamos que admitir como “conhecimento” de, por exemplo, uma girafa, qualquer traço, indício ou propriedade particular passível de exemplificá-la materialmente. Reduziríamos conhecer a “coletar semelhanças”. Mesmo dados materiais conflitantes entre si, ou igualmente representativos de outros animais, teriam de ser admitidos como igualmente “objetivos” em um sentido cognitivo, o que constitui uma primeira dificuldade se quisermos “definir” a girafa, ou distingui-la de acordo com suas propriedades. Essa é uma dificuldade que parece meramente metodológica, e não elimina nossas esperanças

de que poderia ser corrigida com melhores instrumentos de cálculo e observação. No entanto, essa é uma dificuldade mais radical. Pois quando estamos diante de um mero múltiplo de informações materiais sobre uma girafa, sequer temos uma matriz metodológica estruturada para estabelecer o horizonte de possibilidade para o objeto discutido (não temos justamente a unidade sintética da apercepção que dá o horizonte de possibilidade de um objeto). Alguém que pretendesse conhecer um objeto de posse de um mero múltiplo de informações, somado a alguns instrumentos de medida e organização metodológica, não saberia nem por onde começar a estabelecer o horizonte de possibilidades que determinam aquele objeto. A consciência dessa dificuldade parece ser a inspiração primária de Kant para dizer que sem categorias puras e formas espaço-temporais, portanto, não temos qualquer chance de identificar o objeto da representação. O mero múltiplo não tem qualquer poder independente de projetar um conhecimento possível.

A segunda dificuldade é que se “girafa” fosse definida a partir da semelhança com certas informações que a representassem pictorialmente, por exemplo, digamos, o *universal* ‘quadruplicidade’ ou a “semelhança com todos os animais quadrúpedes“, precisaríamos de uma segunda doutrina para estabelecer a verdade da relação de “semelhança” entre o universal ou espécie “girafa” e suas propriedades particulares. Ao final, teríamos de nos complicar tentando estabelecer o objeto dessa segunda doutrina como “real”, “conceitual”, “nominal”, etc., reinaugurando as dificuldades da discussão medieval dos universais⁷. Em geral, a

⁷ De fato, o conceito de identidade e semelhança, quando tomado em um sentido não empírico, mas como regra *a priori*, conduz a muitas dificuldades, exemplificadas pela enorme discussão sobre a natureza dos Universais. A questão básica que isso levantaria, segundo JT Paasch em *Scotus and Ockham on Universals and Individuation*, enunciando o problema dos universais, é essa: “A questão básica é, como nós devemos analisar as noções de semelhança ou exata similaridade que nós encontramos nesse tipo de expressões? O que significa dizer que o F de x e y é o ‘mesmo’ ou ‘exatamente similar’?” (??, p. 3). A discussão de Kant evita entrar nessa controvérsia, uma vez que admite a identidade/diferença como um conceito de reflexão e não uma relação ontológica entre coisas em si mesmas e representações. Em outras palavras, não existe uma *ciência sobre a identidade*, mas apenas ciências empíricas que no curso de sua progressão aprofundam a identificação objetiva de um objeto. A diferença e o que há em comum entre as coisas empíricas é simplesmente tomada como algo a ser definido empiricamente,

discussão sobre a realidade empírica da girafa teria de ser preterida em nome da discussão sobre a realidade dos modos/formas transcendentais usados para se referir a ela. Como já vimos na seção 19 da Dedução Transcendental, a cópula significa apenas a unidade da apercepção unindo a região empírica de aplicação de um juízo. Ela não é, portanto, um símbolo de identidade entre duas ideias, mas a simples expressão do horizonte de possibilidade de investigação ou problematização de um objeto. O juízo “a girafa é um animal quadrúpede”, portanto, apenas faz sentido no âmbito de problematização de sua quadruplicidade (o que depende do alcance empírico da pesquisa), e não em um âmbito de problematização superior, ontológico e metafísico sobre girafas em si mesmas ou ideias de girafas.

As primeiras duas objeções nunca foram formuladas por Kant, mas a última sim. Para o autor, os meros exemplos de girafas e as meras propriedades que a exemplificam não estão ligadas por uma relação de identidade à girafa em si mesma. Ora, segundo Kant, “no que concerne à correção e precisão da compreensão pelo entendimento, os exemplos costumam antes prejudicar porque só raramente preenchem adequadamente a condição da regra” (A 134 / B 173). Com efeito, a noção de conhecimento de Kant exige que aos elementos materiais sejam adicionados um complemento formal, que permite julgar, ou incluir os exemplos em uma regra geral sem a necessidade de que a própria exemplificação de uma regra seja tomada como uma *relação real de semelhança, participação*, etc. A parte formal estrutura a relação de exemplificação, mostrando a girafa como uma instância de uma regra, e não como um desenho/hieróglifo que compartilhasse uma propriedade de “semelhança” com as girafas em si mesmas. Kant percebeu que a relação pictórica de “semelhança” ou “participação” não é suficiente para explicar a atribuição empírica de valores de verdade a proposições sobre as girafas. A verdade de proposições sobre girafas deve ser derivada do modo como um juízo estrutura a exposição da proposição com a região empírica relevante. Não se trata, portanto, de um fato

e não através de uma teoria metafísica sobre entidades universais que expressam “identidade”.

psicológico sobre a “semelhança”, e nem um fato metafísico sobre a “participação”, mas sim de um processo de julgamento que abre um procedimento inquisitivo para discutir se algo é uma girafa. É um procedimento de problematização que avalia as proposições que concordam e discordam dessa suposição tendo uma região empírica (um horizonte de possibilidades objetivas) como tribunal último para confirmação. Somente quando derivado de um juízo o conhecimento sobre as girafas pode ser distinguido do conhecimento sobre as representações (psicológicas) ou sobre um suposto reino suprassensível de “participações” dos particulares e os universais.

Do ponto de vista fenomenológico, Kant se opõe aqui a uma teoria que toma representações como retratos ou cópias imperfeitas de coisas em si e, do ponto de vista lógico, Kant se opõe a uma teoria que considera que a união entre um conceito e um exemplo depende de uma representação relacional, como a de participação, semelhança, fidelidade, etc. Isso mostra novamente a peculiaridade de seu empirismo, em contraste com a tradição de Locke e Hume.

Agora que temos pistas mais concretas sobre o tipo de teoria da representação a que Kant se opunha, juntamente com a teoria lógica e sobre a verdade que ela contesta, podemos fazer uma leitura mais clara do propósito da divisão entre forma e matéria. O filósofo seguiu o fio condutor exposto no início da analítica transcendental, quando, discutindo as ambições de uma lógica da verdade, atesta que a verdade não pode ser estabelecida sem uma matéria. Mas essa matéria tem de ser sintetizada em um juízo onde o tema proposicional é colocado como problema, de outra maneira ela não passa de um composto conceitual ou intuitivo que não concorda ou discorda de nada. Isto é, não tem nenhuma contribuição para a verdade. A relação que conduz a um conhecimento não é uma relação de semelhança, participação, fidelidade, espelhamento, etc, entre os traços particulares e certos conceitos gerais, ou universais. O conhecimento é gerado pela coordenação entre a parte material e a formal, a saber, a objetiva e a subjetiva. Somente isso explica a particularização intuitiva dos conceitos como o resultado de uma espécie de ato de avaliação e problematização empírica operada pela

faculdade de julgar. É no sentido conjectural de *objeto de um problema* que entendemos o objeto X de uma representação explicitado por Kant em A 104. Podemos, lançando mão de mais liberdade interpretativa, chamá-lo de “objeto de uma curiosidade”, para enfatizar a necessidade copernicana de um sujeito como aquele que prescreve leis à natureza. O X pode ser exemplificado materialmente de diversas maneiras, e depende de um filtro subjetivo, capaz de organizar a matéria em uma unidade homogênea. É essa direção que unifica a contribuição do múltiplo material para um conhecimento. Terminamos o capítulo enfatizando essa informação. Conforme os alvos da crítica kantiana vão tomando forma, mais próximos estaremos de avaliar a contribuição de sua concepção de juízo e de esquema para discutir teorias da verdade e destacar a singularidade de seu tipo conjectural de empirismo.

5.3 A Lógica Transcendental e o tempo como chave para a teoria da representação kantiana

Kant chama os juízos sintéticos de juízos de ampliação, como exposto na seção IV da introdução à segunda edição, B 12. O princípio [da sinteticidade] é apresentado sem variação substancial de significado em toda a *Crítica*, a partir da introdução em diante, embora não em uma fórmula específica. As diferentes ênfases de cada formulação ajudam a esclarecer outros aspectos definidores da noção de síntese. Na introdução B temos a primeira divisão sistemática entre juízos analíticos e sintéticos. Os juízos sintéticos são apresentados como aqueles em que o conceito do predicado não está contido no conceito do sujeito. Podemos absorver essa definição como uma formulação da ideia de que a síntese envolve a referência a algo exterior ao conceito, ou o problema ligado à ampliação do conhecimento. Mostrando que juízos de experiência são todos sintéticos, Kant chama atenção para que a própria experiência é “uma ligação sintética das intuições” (B13). Esta possibilidade de ir além do conceito é também o fundamento que fornece aos juízos sintéticos um traço que o diferencia dos analíticos. Na seção dez da analítica transcendental, observamos a seguinte apresentação:

“por síntese entendo, no sentido mais amplo, a ação de acrescentar diversas representações umas às outras e de conceber a sua multiplicidade em um conhecimento” (A77/B 102). Essa abordagem mais orientada psicologicamente, e que serve de prelúdio à dedução transcendental dos conceitos puros, se compromete com a descrição da síntese através do ato a ela correspondente. Também aqui não nos afastamos da ideia principal, embora ela seja apresentada por outro aspecto. A síntese permanece sendo a chave da ligação entre nossas representações e o objeto, na medida em que “é a síntese que coleta propriamente os elementos em conhecimentos e os reúne num certo conteúdo”.

Essa expressão e tudo o que ela implica no sistema conceitual composto por ela são instrumentos para responder a dificuldades que não podem ser resolvidas com o simples conceito de análise ou o simples conceito de indução. A nossa leitura selecionou a fórmula que enfatiza o caráter ampliativo dos juízos sintéticos, pois é ele que distingue o problema das sínteses do problema (do exame) indutivo ou analítico. O problema inaugurado pelo problema das sínteses é um problema radicalmente distinto do problema estruturado pela análise ou indução⁸. Segundo o autor, uma análise envolve apenas a clarificação dos conceitos já coesos em uma unidade regional, permitindo “tornar-me apenas consciente do múltiplo que sempre penso nele” (B12). Para Kant, no entanto, “um conceito empírico nunca pode ser definido, mas apenas explicitado. Com efeito, nunca é seguro se, pela palavra que designa o mesmo objeto, não pensam uma vez mais caracteres desse objeto, outras vezes menos”. (A 728/ B 756). Nesse sentido, a análise empírica

⁸ A visão aqui proposta é a de que a abordagem de Kant respeita (embora sugira uma solução) a leitura de Hume, para quem toda nossa investigação empírica que envolve conclusões gerais derivadas de conhecimentos particulares reside em um fundamento psicológico, ou na pressuposição infundada de que a ordem do mundo é uniforme. Por isso, por mais abrangente que seja uma reunião indutiva de casos, ela continua representando uma mesma matéria incompleta através de uma correlação, tradução ou mapeamento feito por outra linguagem, por exemplo, a dos números na estatística. A pressuposição de que essa linguagem mais simples corresponde à ordem do cosmos não tem nenhuma base racional, e nisso Hume acertou – sem objeções de Kant. O problema era justamente se ater somente à matéria, e esquecer a contribuição *a priori* da espontaneidade sintética.

não difere de uma análise lógica:

... como o conceito deste objeto, tal como é dado, pode conter muitas representações obscuras no pormenor, que omitimos na análise, embora as utilizemos sempre na aplicação desse conceito, a minuciosidade da análise do meu conceito é sempre duvidosa e pode apenas, mediante exemplos múltiplos concordantes, tornar-se provável, mas nunca apodicticamente certa. (A 729/ B 757)

Um dos trechos da Doutrina dos elementos que mais de perto é fiel a essa abordagem está na *Disciplina da Razão Pura contra seu uso Dogmático*:

Para formular um juízo sintético de um conceito devemos sair desse conceito e mesmo recorrer à intuição na qual é dado. (...) Assim, poderia analisar o meu conceito empírico de ouro sem ganhar com isso mais do que poder enumerar tudo o que penso realmente com essa palavra; de onde resulta, sem dúvida, um melhoramento lógico no meu conhecimento, mas não se obtém nenhum aumento ou adição. (A 722/ B750)

As sínteses necessitam levar em conta a relevância espaço e temporal, como formas da experiência, e o modo como coordenamos conceitos a intuições através de um juízo. Através dessa característica, Kant abre a discussão da verdade de juízos para uma possibilidade diferente da prevista pela

1. lei da identidade lógica,
2. da confirmação empírica simples e
3. da investigação indutiva.

Dito em outros termos, a relação da forma representacional com um objeto sugere o surgimento do conceito de síntese, que fará oposição ao de analítico (1), e que abre a possibilidade para verdades não lógicas e nem meramente empíricas *a posteriori*-indutivas (2 e 3). Esse

passo é decisivo para entender o avanço da problematização de Kant, comparado com o de seus rivais, que ficaram paralisados na questão da indução (centrada na mera repetição de sensações ou percepções independente da consideração do inquérito conduzido para avaliar seu valor como evidência) e na questão da análise (questões meramente conceituais), intelectualmente incapacitados, assim, de discutir a ampliação do conhecimento feita através da espontaneidade do próprio sujeito.

Correspondentemente à divisão entre juízos analíticos e sintéticos, podemos nos referir a dois tipos de lógica. Uma trata da unidade analítica dos conceitos, e é chamada de lógica geral, a outra, trata da relação entre os conceitos e as intuições segundo uma unidade sintética *a priori*. A primeira é indiferente à origem dos conhecimentos; a segunda, tem um conteúdo, embora sua origem não seja material no mesmo sentido em que o conteúdo das intuições. Por ora, dizer que essa origem seja puramente transcendental é dizer pouco. Podemos deixar dito, no entanto, que a determinação dessa matéria é parte fundamental do problema ligado à faculdade sintética, e equivale à discussão sobre como achar um substrato para mapear a correlação objetiva das representações. Como é característico em muitas outras partes da *Crítica*, isso faz com que desemboquemos na questão principal: “como são possíveis juízos sintéticos *a priori*?” E embora não possamos respondê-la senão por referência aos pilares da retórica transcendental, que é justamente o que está aqui em questão (e, portanto, não possamos fazê-lo sem petição de princípio), quando podemos nos reportar a ela pelo menos sabemos que estamos bem enraizados no contexto da obra. Portanto, é útil colocar em evidência o problema com o qual lidamos.

Segundo Kurt Mosser, “A analogia de Kant entre lógica geral e transcendental oferece a linha central conectando os argumentos da primeira *Crítica*” (??, xii). A ideia de que Kant buscava uma alternativa à lógica geral presente na estrutura geral do nosso modo de experiência pode muito bem ser definida como a expressão da ambição fundacionista sobre o conhecimento empírico presente na primeira crítica. De acordo com Mosser, Kant tenta ampliar o conceito de domínio lógico, restrito a regras do próprio pensamento em geral, como a não contradição, para

determinar um sistema de regras de um domínio subjetivamente possível, a saber, apenas os objetos passíveis a assumir um formato espacial e serem representados no tempo⁹. O modelo parcialmente idealista e parcialmente realista de Kant depende, para o comentador, de um modelo de lógica e necessidade capaz de combinar a ação da mente e a recepção da sensibilidade, superando assim o modelo anfibológico de Leibniz-Locke. Veremos como Kant, para liderar essa migração do conceito de necessidade para além do campo do analiticamente possível, teve de confiar na existência de uma forma *a priori* que correlaciona conceitos e intuições. Essa doutrina, por sua vez, é complementada por uma teoria sobre a forma do sentido interno, e o modo como o tempo articula o acréscimo de conteúdo de nosso conhecimento, dando uma matéria *a priori* para o juízo. Em toda essa argumentação não existe nem uma peça do arsenal crítico que não esteja mobilizada. Nenhum dos elementos-chave da argumentação da obra de Kant fica ocioso. Para Mosser:

Aquilo que é tão original na proposta de Kant se tornaria na melhor das hipóteses desinteressante e na pior insustentável quando desalojada de seu contexto, porque é precisamente a necessidade

⁹ Se apenas à lógica transcendental compete a discussão do acréscimo do conteúdo, então, de fato, “todo conceito é indeterminado com respeito ao que está contido nele” (A 572 / B 600). Com efeito, antes mesmo de se ocupar com a impossibilidade das provas escolásticas, o autor já havia reconhecido que os princípios meramente lógicos apenas podem determinar que de cada par de predicados opostos, apenas um pode ser atribuído ao sujeito. Mas “o principium da determinação completa refere-se ao conteúdo e não simplesmente à forma lógica”. No desenvolvimento dessa discussão temos uma ilustração significativa da diferença entre os problemas ligados à analiticidade, segundo a lógica geral, e os ligados ao conceito de síntese, englobados sob o título da lógica transcendental. É sintomático o fato de que apenas em uma fase bastante avançada da dialética transcendental (o ideal da razão pura) Kant tenha introduzido a possibilidade de admitir um substrato transcendental de toda a possibilidade empírica, embora de maneira puramente regulativa. Isso sugere que a discussão iniciada na analítica transcendental e radicalizada na dedução transcendental dos conceitos puros, talvez ainda não tivesse todos os recursos para responder à possibilidade de sínteses *a priori*. Somente quando confrontamos as inferências dialéticas podemos entender que a questão sobre a possibilidade de acrescentar conteúdo ao conhecimento diz respeito à viabilidade de estruturar o mapeamento da determinação do conhecimento, segundo um substrato, ou um ideal puro, usado de maneira regulativa.

que acompanha a contribuição do sujeito que julga que fornece a força das reivindicações de Kant, entre outras, na Estética Transcendental, na Dedução Transcendental, nas Analogias da Experiência e na Refutação do Idealismo, assim como nos ataques críticos mobilizados na Dialética Transcendental. (??, p. 3)

Para expor os elementos dessa parte do texto de maneira mais técnica, podemos começar mencionando a concepção canônica de que enquanto na lógica geral “diversas representações são postas, analiticamente sob um conceito”, a lógica transcendental retrata a vida sintética do entendimento, na medida em que equivale às formas de estruturar a transição dos conceitos para as intuições através de funções que fundamentam a unidade regional da representação: “a lógica transcendental ensina a reportar não as representações, mas a síntese pura delas a conceitos” (A 79 / B 104). Iluminamos dessa maneira com que tipo de problema a lógica transcendental está envolvida. Diferente do problema lógico geral, a lógica transcendental está envolvida com o problema de como administrar o acréscimo de conteúdo ao conhecimento. Por “administrar o acréscimo de conteúdo” entendo a forma como a matéria dos dados intuitivos são introduzidos em um sistema de regras sem violar as condições mediante as quais esses dados podem ser convertidos em uma experiência de um objeto possível. Contudo, visto que a parte material do conhecimento só pode ser dada receptivamente através da sensibilidade, nos vemos às voltas com a dificuldade de encontrar uma matéria *a priori* que codifique essa administração do acréscimo de conteúdo.

Tudo isso significa que a questão de acrescentar conteúdo ao conhecimento não pode ser resolvido de maneira analítica. Esse problema só pode ter chances de resolução mediante a representação de uma matéria *a priori*, capaz de codificar a unidade entre possibilidades que ultrapassam as determinações lógicas e as probabilidades indutivas. Essa matéria unificaria a referência a um objeto inteiramente determinado em oposição ao conteúdo das outras coisas. Isto é, cujos predicados não são simples características selecionadas em contraste com as possibilidades

passíveis de serem expressas em uma tabela de verdade, mas que o identificam como coisa em distinção com todas as outras coisas¹⁰.

Essa exposição permite ilustrar a ideia de que o que caracteriza a síntese transcendental da apercepção é a possibilidade de dar representatividade a oposições e heterogeneidades materiais que não poderiam ser conceitual ou indutivamente materializadas. E aqui vemos o sentido interno, o tempo, novamente surgindo como uma peça fundamental do sistema crítico. Não julgamos ser um efeito do acaso que, imerso na analítica dos princípios, Kant volte a discutir a possibilidade de juntar um terceiro termo para fundamentar a síntese de dois conceitos através de “um conjunto em que estão contidas todas as nossas representações, a saber, o sentido interno e sua forma *a priori*, o tempo” (A 155 / B 194). Ora, sabemos de maneira trivial que a única maneira de visar o objeto por perspectivas, ou seja, por um ou mais dados materiais incompletos, é pressupondo a sua ocorrência em diferentes momentos. O que não é trivial, e é acrescentado por Kant, é que a única maneira de pressupor um único objeto através dessas diferentes perspectivas é entendendo o tempo como o fundamento da união sintética entre os diferentes momentos. Não basta que os momentos se sucedam, mas eles têm de suceder de acordo com um substrato material que codifica a relação das perspectivas heterogêneas e a sua identidade em uma única experiência.

Já vimos que o conceito de tempo (a autoconsciência empírica) é essencial para deciframos o compromisso kantiano com a existência das coisas externas, e ele cumpre um papel fundamental tanto na Dedução Transcendental como da Refutação do Idealismo. Agora fica claro como na *lógica transcendental* e no *esquematismo* essa importância volta a

¹⁰ “Toda coisa quanto à sua possibilidade está, porém, subordinada ao princípio da determinação completa, conforme ao qual de todos os predicados possíveis das coisas, enquanto são comparados com seus opostos, um deles tem de convir-lhe. Tal predicado não repousa meramente sobre o princípio da contradição, pois ele considera, além da relação de dois predicados conflitantes entre si, ainda cada coisa em relação com a inteira possibilidade como o conjunto de todos os predicados das coisas em geral e, enquanto pressupõe tal possibilidade como condição a priori, representa cada coisa como derivando sua possibilidade do seu grau de participação naquela inteira possibilidade”. (A572 / B 600)

se afirmar. A fixação de uma direção temporal para a representação, que a coloca em uma rota investigativa comprometida com um suspeito “x”, é uma expressão da nossa existência subjetiva no tempo, como uma sucessão de representações internas em uma única consciência. Dependemos do tempo para traçar uma rota de investigação capaz de testar os conceitos, lhes dando uma região intuitiva unitária. Dependemos do tempo para esquematizar conceitos puros, mostrando que a experiência não pode ser dada através de vácuos (não há lacunas entre uma realidade e outra), ou aos pulos (não há efeito sem uma causa). Dependendo do tempo, por sua vez, não significa aqui uma condição física, histórica ou geográfica, nem uma condição ontológica ou metafísica, mas uma condição epistemológica e heurística sobre a forma de determinar um conceito segundo um substrato transcendental. Os esquemas são como modelos de possibilidades conjecturais dados pela imaginação, sem os quais seria impossível orientar a transição dos conceitos para as intuições.

A mera clareza e distinção conceitual garante uma codificação representativa contingente ou um mapeamento pictórico, seja este indutivo ou lógico e formal. A análise exaustiva dos conceitos apenas discrimina entre a multiplicidade de perspectivas materiais segundo o conteúdo lógico presente no conceito: ela discrimina um foco homogêneo apenas no que diz respeito à conexão lógica entre os conteúdos conceituais. A lógica geral não faz discriminação sobre os objetos da experiência. Ela, sozinha, não julga¹¹. Um conceito ou um corpo teórico pode ser construído com o máximo de clareza e distinção analítica, mas mesmo dentro de uma esfera exclusivamente lógica, corremos o risco de usar meras técnicas, instrumentos, ou um *organon*, através de meros exemplos de formas lógicas, se não tivermos uma clareza sintética primária e elementar. Apenas a referência a uma intuição completa o processo de projeção regional. Apenas através de uma esfera de curiosidade homogênea - ou uma direção investigativa - podemos orientar-nos em direção

¹¹ Concordamos com Sarah L. Gibbons, para quem “O problema do esquematismo, então, é o problema de julgar, que permanece mesmo depois de ter sido mostrado que as categorias possuem um componente temporal em geral (2004, p. 59)

a um objeto possível. Podemos dizer que o conceito de síntese existe, em Kant, para exprimir as limitações temporais do ato de conceituar, ou a exposição especulativa à sensibilidade, como parte fundamental da intelecção de seres incapazes de intuir intelectualmente. Posto que não podemos contar com uma intuição intelectual para representar todos os aspectos, momentos, lados do objeto em uma única ideia global, apenas a exposição temporal do conceito pode estruturar a transição para algo que está além do conceito. O tempo codifica a matéria que dá o substrato para a determinação de nossas representações segundo o seu conteúdo, isto é, segundo representam uma coisa enquanto distinta de todas as outras coisas - e que não são mais do que determinações de tempo (A 139 / B 178) - e não meramente segundo suas possibilidades lógicas ou prováveis (indutivas).

5.4 A diferença entre exame e reflexão: o *modus operandi* do erro anfíbológico

O que é inovador na teoria da representação de Kant pode ser exposto em confronto com aquilo que, segundo ele, havia de errado com a filosofia de Leibniz-Wolf, por um lado, e a de Locke, por outro. A descoberta fundadora do filósofo pode começar a ser descrita, embora de maneira crua e preliminar, pela compreensão de que “o problema acerca da relação da representação com o objeto é transcendental” (A46/B 63). Por problema transcendental invocamos uma série de aspectos encadeados. Um deles é a caracterização da questão das condições de possibilidade do conhecimento e a exposição dessas condições segundo sua contribuição para gerar juízos sintéticos *a priori* (A12, B40, A56/B86). Em uma discussão transcendental o modo ou forma de representação do sujeito é o objeto do discurso, o problema e a questão. O problema das representações é transcendental também enquanto não pode ser resolvido por uma metodologia empírica. A diferença entre a esfera empírica e a filosófica não é uma curiosidade inédita, tendo sido vislumbrada de diversas maneiras desde que a metafísica, a partir de Aristóteles, entrou em discussão como algo de independente, uma ciência

sobre o próprio Ser. Mas a nova terminologia kantiana (transcendental-empírico) acrescenta uma amistosa regra para evitar a confusão entre os dois domínios. Nessa recomendação existe uma natureza crítica. Não devemos tentar resolver problemas empíricos apenas olhando para traços representacionais, sob o risco de cometer um abuso transcendental. Portanto, o problema empírico das ciências regionais tampouco pode ser resolvido transcendentemente. O mesmo problema transcendental, se sacrificarmos seu aspecto crítico, se torna imediatamente dialético. Os aspectos metafísicos da filosofia sempre caíram nesse erro, e a ciência empírica tomada como ontologia independente renova essa abordagem dialética. Isso foi discutido nos primeiros capítulos dessa dissertação. Agora nos dedicaremos a suplementar essa discussão identificando a característica desse erro enquanto um paradoxo ligado ao próprio modelo pictórico. Desse modo, nos direcionaremos para mostrar que a própria teoria pictórica tem relação com o erro dialético ou um problema da faculdade de julgar (um abuso transcendental das categorias - A 296/B 352).

O que caracteriza criticamente o problema transcendental sobre a relação da representação com aquilo que ela representa é a determinação de seu lugar ou posição no elenco das faculdades cognitivas. Em Kant a arquitetura das faculdades suporta a engenharia de sua teoria do conhecimento. O entendimento e a sensibilidade representam a diferença entre a especulação e suas chances de preenchimento confirmatório, através de exemplos ou outras formas de mapeamento da imaginação. Essa relação é exatamente o evento que determina aquilo que ganha o título célebre de conhecimento. O funcionamento dessa relação é, portanto, fundamental para entendermos a teoria da representação de Kant e os problemas determinados como relevantes por ela:

A primeira questão que se levanta antes de qualquer outro estudo sobre nossas representações é a seguinte: A que faculdade de conhecimento pertencem? É pelo entendimento ou pelo sentido que são ligadas e comparadas? (A 261/ B317)

Nas seções complementares (cap. III) e no apêndice da Analítica

Transcendental, o autor se direciona para essa condição reflexiva como a chave da questão transcendental sobre a relação da representação ao seu objeto. No que concerne ao problema da representação, existe um modo típico de equívoco que nos leva à ilusão de que é a coisa mesma, *em si*, que está em um dos polos da relação. Podemos rastreá-lo avaliando aquilo que Kant chama de *anfibologias dos conceitos de reflexão*. Apesar desse tipo de falácia, confusão ou erro estar presente na infraestrutura da abordagem transcendental orientada dialeticamente, Kant não discute junto com os erros transcendentais durante o corpo do texto intitulado de *Dialética Transcendental*. Em vez disso, os estágios finais da *Analítica Transcendental* abrigam essa discussão. Ela introduz uma valiosa informação para entender o modo como Kant enquadra os filósofos herdeiros de Descartes como hospedeiros dos mesmos sintomas filosóficos e ontológicos mais elementares responsáveis pela crise da razão pura. Mesmo que estivéssemos interessados em reformar a estrutura de ordenação dos capítulos da *Crítica da Razão Pura*, não nos oporíamos ao lugar escolhido por Kant para esse tema. O motivo é que nesse capítulo são acrescentadas as últimas informações relevantes para completar a argumentação da *Analítica*, cujo clímax estava na *Dedução das Categorias* e na *Refutação do Idealismo*. A faculdade de julgar, que naquele capítulo aparecia como a condição de todo conhecimento através da apercepção, reaparece como o remédio para a coordenação entre conceitos e sensibilidade, isto é, da relação mesma entre especulação e suas formas de preenchimento. Mas ficaremos frustrados se esperarmos de Kant um conjunto de regras metodológicas, ao modo de Bacon e Descartes, para guiar o espírito na obtenção do conhecimento. Veremos abaixo que as prescrições críticas contra as anfibologias constituem sua única, embora valiosa, contribuição.

Em uma passagem rápida, embora capital, do capítulo, Kant contrapõe a ideia de reflexão à ideia de exame (A 261/ B317). Essa breve observação será explorada nesse trabalho com muito mais apreço que a dedicada pelo autor na obra, mas o motivo é pertinente. De acordo com a mencionada passagem, um exame seria uma investigação sobre os fundamentos da verdade, enquanto uma reflexão seria uma

discriminação da faculdade de conhecimento a que pertencem os conceitos. Tal divisão pode ajudar substancialmente a discussão sobre a diferença entre uma problematização transcendental e uma dialética. Apesar da distinção entre exame e reflexão não ser subsequentemente desenvolvida, ela traduz dois importantes modos de abordar o problema da representação: na primeira, o juízo é desafiado segundo suas possibilidades de confirmação empírica ou suas articulações analíticas. Um exame é sempre lógico ou empírico. No segundo, os conceitos que o compõem são discriminados segundo a sua contribuição para o modo como a representação é relacionada com uma fonte subjetiva formal, ou o modo como ela aparece espaço-temporalmente e é condicionada por princípios para a faculdade de julgar. Uma reflexão “não tem a ver com objetos mesmos” (A 261/ B 316). Em uma reflexão, conceitos meramente transcendentais são abordados para determinar a estrutura subjetiva da correlação entre modos de representação e o objeto. Outra diferença basilar é que quando um exame acontece, o objeto do juízo já deve ter sido determinado. Isto é, o exame não pode criar seu objeto. Isso vale tanto para um exame empírico quanto um lógico. Os focos de perspectivas e planos experimentais já devem ter sido determinados antes de qualquer inquérito ou exame empírico. E as estruturas de correlação semióticas entre sinais que determinam o significado/sinonímia e a analiticidade já devem ter sido determinadas antes de qualquer exame lógico. Esse horizonte de todo exame é a condição para a aquisição de conhecimento objetivo através de uma representação. Uma maior informação representativa pode advir de melhores fontes de testemunhos, de um melhor equipamento tecnológico para examinar fenômenos e também de *organons* (instrumentos lógicos) melhor estruturados, como melhores algoritmos de computação.

Essa limitação do juízo enquanto mero exame é indispensável para entender a natureza da teoria do conhecimento de Kant, incluindo sua ideia, exposta na nota de rodapé A 107, de que o juízo não pode se apoiar em andadeiras, ou fórmulas. Somente uma reflexão pode determinar o lugar ou região objetiva em que o juízo opera, seja ele empírico ou lógico. É importante, inclusive como um aspecto mais ou

menos ignorado sobre a tese da incognoscibilidade das coisas em si, que somente de maneira reflexiva podemos alinhar estruturalmente um exame judicativo e um domínio empírico ou lógico correspondente. Esse alinhamento também foi discutido sob o título de esquematismo, e a ideia de reflexão não contradiz, mas complementa aquela discussão. Ambas as discussões se dirigem a mostrar que o objeto do juízo não é idêntico nem aos conteúdos empíricos dados em uma (ou muitas) experiência(s) singular (es), e nem ao conteúdo lógico dado em uma fórmula semântica. Isso também coincide com o fato de que, para Kant, a harmonia entre mente e mundo não é algo de miraculoso (um milagre inicial, para Leibniz) ou contingente (um ajuste entre nosso aparelho psíquico e os fatos). Quando examinamos a representação (empiricamente ou logicamente) o seu conteúdo já está alinhado a um domínio empírico (a realidade empírica não está em discussão no juízo, mas sim aquilo que é problematizado por ele). Esse alinhamento depende dos tipos de problemas determinados pela forma da nossa investigação, dadas pelas categorias. De outra forma, eles não seriam nada para nós.

Um importante resultado dessas considerações preliminares é que as problemáticas relativas ao exame de um juízo não ajudam a resolver o problema da relação entre a representação e o objeto, e quando essas questões são confundidas, entramos em um caso da confusão entre o uso empírico e o transcendental do entendimento. Os exames são os pilares fundamentais da nossa capacidade de julgar e obter conhecimento empírico. Eles não têm um valor como instrumento para uma discussão transcendental, entretanto. Não podemos examinar nossas faculdades subjetivas, a não ser para determiná-las psicologicamente. Durante a *Crítica da Razão Pura*, Kant não havia amadurecido a sua concepção de juízo reflexivo, importantíssima para a terceira Crítica, justamente por que a função relevante para a parte cognitiva se limitaria ao exame, e esse acontece apenas no nível empírico ou lógico e não no transcendental. Seguindo o curso do capítulo sobre as anfibologias, descobrimos que, para o autor, conceitos de reflexão são usados para discriminar os casos em que uma representação tem contribuição intuitiva ou conceitual: “A reflexão transcendental (que se dirige aos próprios objetos) contém o princípio

da possibilidade da comparação objetiva das representações entre si, porque a faculdade de conhecimento a que pertencem não é a mesma.” (A 263/ B 320) Eles são, portanto, conceitos usados antes de “construir qualquer juízo objetivo” (A 262/ B 317). Uma reflexão acontece antes que possamos operar exames, ou construir juízos. Kant oferece um elenco de conceitos de reflexão: identidade/diferença, concordância/oposição, forma/matéria:

Sem esta reflexão, faremos um uso muito inseguro desses conceitos, originando-se pretensos princípios sintéticos que a razão crítica não pode reconhecer e que, por fim, assentam simplesmente numa anfibologia transcendental, isto é, numa confusão entre o uso puro do entendimento e o fenômeno. (A 270 /B 326)

Compreensivelmente, a utilidade e engenhosidade desse elenco de distinções seria pequena se Kant não estivesse convencido de que conceitos limitados a um uso reflexivo sofrem a inconveniência de serem frequentemente tomados como fundamento de um exame ou investigação. O autor desconfia que é um hábito filosófico costumeiro tentar julgar olhando apenas para o interior da vida mental, pretendendo examinar, mas apenas refletindo. Esse é o hábito mais usual dos empiristas lockeanos. Assim, por exemplo, os conceitos de identidade e diversidade são, segundo esse hábito, tomados como fundamento de uma diferença entre a coisa em si e o fenômeno. Vale notar, entretanto, que essa confusão ocorre através de etapas comuns, que representam a problematização transcendental enquanto adaptada pelo discurso científico e o popular. Quando questões meramente reflexivas são usadas como parte do interrogatório das ciências empíricas, isso causa uma expressão dialética do problema filosófico. Dito de outra forma, não é verdade que eles não discutem a questão da relação entre representação e representado: o problema é que eles fazem essa discussão com instrumentos pré-críticos e pré-copernicanos, similares, portanto, aos de Descartes. A rigor, eles apenas têm os instrumentos, derivados do seu conjunto de pressuposições paradigmáticas, para examinar as representações. Mas tomam esse

exame como se ele contivesse em si mesmo a chave para alcançar as coisas mesmas. Não distinguem o estágio reflexivo do investigativo.

Nessa concepção errônea, a diversidade (um dos conceitos de reflexão) seria tomada como um modo vago, incompleto, menos informado ou confuso de ser da identidade, ou a identidade seria um modo secundário de ordenar a diversidade das coisas. Essa crença é afirmada pelo intelectualismo e no sensualismo:

Leibniz intelectualizou os fenômenos, tal como Locke sensualizara os conceitos do entendimento (...). Em vez de procurar no entendimento e na sensibilidade duas fontes distintas de representações, que só em ligação podiam apresentar juízos objetivamente válidos acerca das coisas, cada um desses grandes homens considerou apenas uma delas que, em sua opinião, se referia imediatamente à coisa em si, enquanto a outra não fazia mais que confundir ou ordenar as representações da primeira (A 271/ B 327)

Em outras palavras, ao discutir a relação da representação ao representado que caracteriza o problema transcendental e reflexivo, o sensualismo e o intelectualismo agem como se um lado dessa polarização contivesse os objetos em si mesmos, e a outra fosse uma cópia, ou um símbolo cuja estrutura pode ser mais ou menos ajustada para representá-lo através de um reducionismo empírico ou uma metodologia racional. Dentro desse modelo, a matéria não seria algo intrinsecamente distinta da forma, mas seria a forma mesma em um estado sensível. A diversidade seria a identidade mesma em uma forma sensível e confusa. A concordância seria uma tradução da oposição em uma linguagem mais simples. Realizar-se-ia o projeto de adquirir conhecimento mediante simples reflexões internas, uma vez que o problema da prova, do exame, fosse ele empírico ou lógico, ficaria resolvido automaticamente na medida em que os meros filtros reflexivos do sujeito estariam sendo usados como chaves de tradução para fundar uma representação sobre outra. Nossos juízos, em vez de serem aplicados para resolver questões empíricas relevantes, seriam empregados em uma curiosa tentativa de resolver,

concluir ou definir todos os problemas através de uma chave-mestra capaz de abrir todas as portas.

Se um filósofo pretende erigir seu edifício sistemático sobre essa forma de pensar, cairá facilmente na presunção de que a diferença entre conceito e intuição é uma mera distância gradual e contínua que poderia ser diminuída ou erradicada através de um exame mais profundo ou mais informado. O mito da filosofia como ciência das ciências seria justificado na medida em que o seu aspecto transcendental seria usado metafisicamente para resolver problemas empíricos de maneira *a priori*. Em vez de resolver cada questão no interior da esfera empírica relevante, como a biológica ou a química, poderíamos simplesmente recorrer a essa chave-mestra, usualmente dada por uma ontologia. Essa fase intelectual hoje parece distante e inofensiva. Porém, mesmo depois do descrédito geral em que caiu a metafísica, o senso comum frequentemente pensa a questão da correlação objetiva dessa maneira dialética. E a cultura científica dificilmente pode escapar da mesma orientação¹².

Tentemos, por ora, resumir os resultados do capítulo. O que caracteriza a anfibologia é a tentativa de resolver o problema do exame, ou da investigação, através de uma mera reflexão subjetiva sobre as representações, o que seria um uso de conceitos empíricos como fundamento transcendental (no caso, dialético) da relação com a própria coisa em si.

... se não sairmos dela (como vulgarmente acontece) e não se considerar, por sua vez, (como se devia fazer) essa intuição empírica como simples fenômeno, em que nada se encontra referente a uma coisa em si, desvanece-se a nossa distinção transcendental e acredita-se no conhecimento de coisas em si, embora por toda a parte (no mundo sensível) por muito que aprofundemos a pesquisa de seus objetos, apenas se nos deparem fenômenos. (A 46/B 63)

¹² Como explicado por Husserl: “da matemática e de tudo o que é eidético, os cientistas naturais falam ceticamente, mas em sua metodologia eidética eles procedem dogmaticamente.”(??, p. 70)

5.5 Os traços gerais da teoria da representação a que Kant se opõe: revisitando o modelo pictórico do espelhamento da natureza

A tarefa que nos demos na última parte da interpretação foi isolar o *modus operandi* dos erros a que Kant se opõe, pois somente dessa forma poderemos estabelecer os méritos de sua opção, a saber, seu empirismo conjectural. Vimos que as anfibologias se fundam na ideia de que é possível substituir o papel intuitivo por um papel conceitual e vice-versa. Essa substituição pode ser feita através de um código, que ofereceria uma interpretação da relação entre conceitos e intuições onde ambos são colocados em paralelo. Por essa codificação paralela entendemos o fato de que representações de um tipo são substituídas por representações de outro tipo, apresentando as duas classes em um quadro isomorfo. Assim, representações intuitivas seriam consideradas como se fossem representações conceituais em um estado mais confuso. Por sua vez, representações conceituais seriam consideradas como representações intuitivas complicadas e vagas, o que poderia ser remediado por uma codificação reducionista. Notadamente, o empirismo usaria uma linguagem de dados empíricos mais simples para substituir uma linguagem representacional conceitual, e o racionalismo usaria uma linguagem lógica para substituir uma linguagem representacional sensível¹³.

O termo substituição e codificação são usados aqui para sugerir que nada foi ganho ou perdido na troca e por isso a síntese ou composição dos momentos temporais não foi realizada segundo uma matéria. Como vimos acima, o princípio de toda síntese é a ampliação do conhecimento. Vimos também que a lógica transcendental trabalha com o conteúdo das representações, estruturadas segundo esquemas puros. Podemos suspeitar, portanto, que os empiristas e racionalistas

¹³ Kant havia entendido muito bem, e talvez melhor que os novos críticos do empirismo, os problemas e dificuldades, quiçá a crise da razão, que se seguiria sempre que tentássemos estabelecer a relação entre conceitos e intuições de maneira gratuita, através de um exame transcendental (ou uma mera reflexão interna) que tentasse estabelecer a fidelidade ou espelhamento pictórico entre esses dois polos.

não tinham um princípio sintético e nem uma lógica transcendental. Essa falta, ademais, pode ser vista como o motivo do divórcio de Kant com ambas essas doutrinas. O que lhes faltava, de modo geral, era um princípio para interpretar a combinação entre diferentes partes heterogêneas da matéria representativa. Quando viam dois objetos físicos, não podiam imaginar a que regra e função de unidade pertenciam. Em virtude disso, a sua visão de mundo se torna desintegrada e indiferente. Não há, nessa interpretação, princípios de preferência racionais para interpretar previsões empíricas e tendências e comportamentos de objetos *a priori*. Isso arruinaria qualquer possibilidade de realismo empírico robusto. Esses filósofos elaboraram princípios de substituição, de análise, de redução empírica, mas isso só lhes permite ver a diferença entre uma análise mais ou menos estruturada, uma substituição melhor ou pior codificada, ou uma redução empírica melhor ou pior aprofundada. Mas o aprofundamento, a clarificação e a codificação não são, em hipótese alguma, o mesmo que a “representação”. Representar é apontar para um objeto. E não aumentamos nosso índice de identificação objetiva ao clarificar, analisar, aprofundar ou codificar uma representação. Essa função transcendental, como vimos antes, não é melhorada através de um exame: para que uma investigação seja bem sucedida na identificação objetiva é preciso pressupor um horizonte transcendental. Para Kant “posso sempre, em semelhante caso, definir o meu conceito, pois devo bem saber o que quis pensar, (...); mas não posso dizer que assim tenha definido um verdadeiro objeto” (729 / B 757).

Dito de maneira mais clara, para Kant, não há diferença objetivamente relevante entre uma percepção mais distinta e uma mais confusa, ou mais simples e mais profunda, ou mais ou menos examinada, ou pertencente a uma percepção mais consciente (estado desperto) ou menos consciente (um sonho), ou ainda pertencente a uma linguagem mais ou menos bem estruturada. Todas podem ser ainda um mero múltiplo conceitual-lógico ou sensível-indutivo e em ambos os casos, independentemente, elas não tem uma referência a um objeto. Isto é, não se pode encontrar um código extra-empírico que estabeleça um teto objetivo para avaliar a superioridade de uma linguagem sobre outra,

ou que julgue que realidade é mais real, a dos sonhos ou a dos estados despertos. As diferenças entre o Português e o Inglês, entre o sonho e o conhecimento adquirido por testemunho, são apenas reflexivamente relevantes, ou relevantes do ponto de vista de uma introspecção transcendental. Mas isso é análogo a uma mera transição entre sinônimos, e para Kant “a pretensa designação não passa de uma determinação verbal” (A 728 / B 756). De fato, elas não revelam nem mais e nem menos sobre um objeto. Supondo que encontremos um algoritmo capaz de promover traduções perfeitas, ele ainda assim não resolverá o problema da correlação objetiva.

Representações não são cópias imperfeitas, ou retratos inféis, ou linguagens estruturadas, mas sim compostos materiais que adquirem significação através de sua coordenação a um procedimento discursivo/inquisitivo, que depende também de formas da intuição. Sem um horizonte de possibilidades conjecturais modelado esquematicamente pela imaginação, é impossível dar um sentido intuitivo aos conceitos. Esses, portanto, não são simplesmente pictoriamente emparelhados por um fato fisiológico ou psicológico. Assim como outros filósofos mais preocupados com a investigação científica do que com definições verbais, Kant não deixa o problema do conhecimento se reduzir ao problema meramente semântico, analítico ou natural (psicológico). O mapeamento estrutural de um substrato que amplia o conhecimento só pode ser dado se discutirmos uma síntese. Não é possível distinguir um sonho de uma experiência objetiva através de uma propriedade suprassensível, e nem por uma sensível¹⁴.

¹⁴ Se Kant está correto, tanto racionalistas como empiristas cometem um deslize filosófico ao qual um semântico anti-mentalista não está imune. Referimos-nos a um teórico que acredita que a relação entre mente e mundo não é senão uma relação entre nossa linguagem e os correspondentes significados. Pois o que é fundamental nesse erro é que nele se codifica a relação entre representação e mundo através de uma representação paralela, como um símbolo anexado a uma coordenada. Ela estrutura uma substituição similar em tudo a uma mera tradução onde elementos de ambos os lados são descontados para unificar uma interpretação. O problema seria o mesmo. A realidade empírica das coisas seria impossível de ser explicada. Da mesma maneira que Hume recorre ao hábito e a outras forças psicológicas para explicar a regularidade e a constância dos objetos da mente, um semântico deve se resignar a apelar para convenções de significado, dados por uma metalinguagem ou ainda recorrendo, como Hume, à psicologia.

Seja como for, como Kant não discute com a tradição nesses termos, e A 728 / B 756 é um dos poucos trechos onde assume seu desconforto com interpretações verbais, iremos avaliar os trechos de sua obra que concordam com nossa interpretação. Veremos com a próxima citação que o autor se opõe drasticamente à identificação de representações com imagens¹⁵. Isso coincide com a nossa explicação de que representações estruturam a identidade com um objeto, e, portanto, diferem de meras imagens ou cópias que se relacionam por um princípio de semelhança (códigos) com outras representações. Ora, o filósofo deixa claro que “nenhuma imagem poderia ser adequada ao conceito de triângulo em geral” (A 141). Podemos interpretar sua afirmação aqui como significando que mesmo a imagem de um triângulo formada pela mistura de traços sensíveis e conceituais, ou mesmo a imagem de um triângulo formado em abstração de um conceito puro de triângulo, serão jamais adequadas para o conceito de triângulo em geral. A proibição de imagens como o centro comparativo para o conceito puro de triângulo coincide com a proibição de qualquer forma de reprodução imagética ou simples analogia, seja ela dada por uma fórmula lógica ou por um exemplo empírico, para representar as propriedades objetivas do triângulo. Acrescentaríamos aqui, de forma extemporânea, que tampouco é permitido o uso de um código de tradução ou substituição semântico. Isso significa que as determinações espaciais que definem as propriedades objetivas do triângulo estão contidas em sínteses puras da imaginação, e não em imagens isoladas, quer sejam essas imagens abstraídas de representações sensíveis ou de representações conceituais. Por isso, como Kant afirma, “A imagem pura de todas as quantidades (quantorum) para o sentido externo é o espaço, e a de todos os objetos dos sentidos em geral é o tempo” (A143/B182).

A opção kantiana foi descrita parcialmente com a ideia de síntese

A realidade do objeto empírico seria fabricada através de convenções. De modo que ele não seria, de fato, real empiricamente. Apenas as formas usadas para retratá-lo – a linguagem, os instrumentos psicológicos – seriam reais. O realismo seria meramente formal, ou transcendental.

¹⁵ A tradução Manuela Santos e Alexandre Morujão usa a palavra “imagem” (1989, A 142/ B 181). Mais tarde no mesmo parágrafo Kant usa a palavra ‘monograma’ para o sentido correlato.

pura, lógica transcendental e esquemas, mas só poderá ser completamente compreendida mediante uma funda investigação da sua ideia de juízo, que acima foi apenas esboçada em sua função de exame. Alguns resultados já podem ser ilustrados, no entanto. Kant rejeita a possibilidade de confundir exames com reflexões, e para ele os conceitos reflexivos pertencem a uma esfera filosófica crítica, um reino apenas regulativo. Ao distinguir entre a diversidade e a identidade pelo ponto de vista do lugar ou *tópico transcendental* da representação, Kant evitou o comprometimento com o modo vulgar (pictórico) de pensar a relação entre uma representação e outra. Em vez de uma representação simplificar ou complicar a outra, clarear ou obscurecer a outra, etc., elas são pensadas como contribuições distintas e independentes coordenadas através de um juízo para que atinjam um objeto. A ideia de juízo em Kant engloba sua tentativa de descrever o ato de problematizar, ou expor a especulação a suas chances de confirmação, sem cair na alternativa confortável e conveniente de postular ou criar o objeto da cognição psicologicamente, semanticamente ou introspectivamente. A ideia de colocação de um problema é, a nosso ver, um fio condutor poderoso para entender tanto a ideia de juízo como a ideia de forma da experiência, incluindo o tipo de empirismo moderado (ou conjectural) de Kant. Por enquanto basta dizer que o ponto de vista transcendental das condições de possibilidade da representação não é tomado dialeticamente como uma relação entre fenômeno e as próprias coisas. Dessa maneira, o filósofo responde à oposição entre racionalismo e sensualismo.

A mensagem que ele passa, no entanto, é mais ampla. A confusão entre o discurso reflexivo transcendental e o discurso empírico constitui uma espécie de vício filosófico praticado também fora do sensualismo e intelectualismo. Grande parte do argumento crítico kantiano consiste em mostrar que a busca pela homogeneidade material, ou a fidelidade entre a representação e o objeto, conduz a uma série de erros. Esses podem ser descritos como dialéticos quando a razão pura é a fonte intelectual dessa busca. Mas podemos reconhecer esses erros também nas crises metodológicas modernas, que inspiraram toda sorte de falibilismos epistemológicos. A negação da linha metodológica de reflexão que inspira

esses erros acompanha a negação do ideal filosófico que estaria por trás dela, e que é projetado pela metafísica ou pela ontologia tradicional. Por tabela, se invalida o ceticismo que poderia advir de um exame severo desses fundamentos. Portanto, a alternativa de que existem conhecimentos objetivos e *a priori* não foi esgotada pela perspectiva racionalista ou idealista dogmática. Kant abre a possibilidade para uma forma moderada [que alguém poderia chamar de forma enfraquecida] da objetividade e realidade. Ou melhor, ele estreia a ideia de que a objetividade e realidade não pode ser comparada de fora de sua esfera empírica, e, portanto, a própria ideia de uma realidade enfraquecida, diminuída, menos real, já é um preconceito usado para intimidar a única realidade possível. Kant inaugura a possibilidade de um empirismo não idealista, um realismo e determinismo meramente empírico, na medida em que retira os recursos ontológicos tradicionais que tornava a “realidade não ontológica” sensível a essa intimidação.

Dessa forma, a questão do conhecimento deixa de ser enunciada no contexto da necessidade de fidelidade entre as representações e uma matriz independente, o que significa, em outras palavras, que Kant rejeita a busca por uma chave ou código material que possa ser usado para traduzir ou interpretar semanticamente/psicologicamente uma representação. O conhecimento é objetivo, segundo o critério moderado, não por fidelidade a algo incondicional ou absoluto, mas sim por aparecer a um sujeito segundo formas tempo e espaciais, soletradas por categorias, que colocam os dados em ligação em uma estrutura judicativa capaz de mapear a linha da experiência de um único sujeito. A pergunta sobre se o juízo tem uma forma precisa, se a representação é clara, ou sensivelmente expressiva, ou ainda se essa experiência é ou não enganosa, não são questões supérfluas do ponto de vista psicológico ou semântico. Mas elas só deveriam se levantar dentro de uma estrutura de questionamento não filosófico, como verdades sem um peso metafísico, restritas ao seu campo específico. A tentativa de transportar essas questões para dentro da filosofia caracterizaria o aparecimento de modelos metafísicos de pensar e, na sua representação mais desconcertante, o pensamento dialético. São tentativas de encontrar um tipo de experiência privilegiada, como

a experiência de seres racionais, ou a experiência dada pela presença da mente, etc. Mas, como vimos exaustivamente até aqui, dar à experiência uma propriedade que a qualifica como autêntica ou inautêntica é uma forma de erro: é como artificializar a relação representativa com o objeto ao submetê-la a uma colonização metafísica.

Resta uma espécie de interpretação moderada da objetividade do conhecimento: a validade objetiva das aparências não deve ser invocada como uma rara ou miraculosa convergência entre as representações e algo independente, que só poderia ser completada pela contribuição de ideias e princípios racionais incondicionais. E nem devem ser vistas como um simples mosaico de dados sensíveis vulneráveis e incompletos. Como Kant interpreta como supérflua a ambição racionalista, ele também invalida a desconstrução cética. Em última instância, as representações em que a ciência empírica e o senso comum confiam como necessárias (juízos sintéticos *a priori*) são, com efeito, conhecimentos objetivos, e a pergunta sobre se elas são de fato as mais claras, precisas, econômicas, fieis, etc, pertencem ao progresso do próprio conhecimento – do qual o filósofo não pode falar nada sem cair no absurdo – e não a um questionamento dialético e metafísico que decidiria tudo *a priori* através de ideias e uma lógica da verdade (um instrumento técnico/fórmula/organon).

A pergunta sobre como a representação codifica sua relação com seu objeto, uma pergunta que envolve a intersecção de temas psicológicos, semânticos, fenomenológicos, realmente estava entre as preocupações filosóficas que deram origem ao idealismo transcendental. A resposta segundo a qual os fenômenos são representações objetivas, embora não imagens pictóricas de coisas em si mesmas, é uma consequência direta do engajamento kantiano com essa questão. Para que essa teoria funcione, é preciso explorar a rejeição da tradicional divisão entre aspectos primários e secundários das representações, seja no sentido racionalista, seja no sentido empirista. O aspecto objetivo das representações não pode ser um fator gradual ligado à sua maior ou menor fidelidade a algo de externo. Essa rejeição, assim argumentaremos, está ligada à profunda convicção do filósofo sobre a incapacidade de resolver a questão do conhecimento objetivo através de dois métodos: a lógica formal, e a

metodologia experimental indutiva. Somente enquanto juízo, isto é, enquanto ato de subsunção de intuições sob conceitos, os objetos se tornam algo de empiricamente reais, isto é, somente por um método de subsunção *a priori* podemos ter uma ideia de objeto que não seja gratuita, arbitrária ou miraculosa, seja em termos empíricos ou lógicos.

Para Kant ambos esses métodos falham em conciliar a objetividade com a estrutura temporal e esquemática da codificação representacional e, assim, podem apenas apresentar uma versão da objetividade artificialmente plantada. A experiência deixa de ser um elemento de decisão dentro de uma investigação, para se tornar um bilhete de crédito sorteado, um elemento artificial plantado pelo filósofo ou pelo psicólogo para autenticar certos conhecimentos (quer seja os mais claros, ou os mais distintos, mais profundos, menos vagos, etc). A artificialidade da correlação entre representação e seu objeto são formas primitivas de *dialeitização*, embora não em seu formato metafísico mais completo. O racionalismo planta a ideia de um objeto puramente racional, o empirismo planta um objeto coligado por associação de vários momentos sensíveis. Ora, o racionalismo e o empirismo só foram capazes de abordar a relação da representação com o que é representado através de um técnica para estabelecer o paralelo entre duas classes de coisas, por isso, como um mero *organon* regional. Como a própria noção de coisa em si não é senão a consequência de uma plantação da razão pura na sua tentativa de abarcar o incondicionado, então podemos dizer que, não apenas Kant considerava seu fenomenalismo compatível com o conhecimento objetivo (*a priori* e apodítico), como também acreditava que qualquer posição que focava um limite gradual de fidelidade representativa – como a do empirismo e do racionalismo – em vez de retratar a verdadeira objetividade, apenas criaria uma relação dialética com uma objetividade plantada por teorias analíticas ou indutivas.

Nossa leitura dos erros transcendentais, por fim, aponta para uma unidade entre os diversos projetos críticos. A razão não poderá ficar livre de erro enquanto não for possível determinar como os modos de conhecer tipicamente subjetivos fornecem limitações aos tipos de experiência que podem fundamentar nossos juízos. A prescrição crítica

que limita o domínio da experiência não é uma recomendação lógica, uma receita semântica ou psicológica, mas sim um diagnóstico medicinal filosófico anti-dialético. Ela busca restituir à experiência uma forma metafisicamente descontaminada. A questão sobre um mundo fora de nossa experiência não é se não podemos imaginá-lo, conceitua-lo, lê-lo em português ou inglês, ou intuí-lo através dos olhos ou de um órgão que apenas os golfinhos possuem. Não é, portanto, nem uma questão lógica e nem indutiva. Não é uma questão técnica, que teria uma solução no futuro. Tudo isso seria possível em circunstâncias contingentes diferentes, com avanço tecnológico ou regras de tradução melhoradas através de algoritmos cada vez mais sofisticados, por exemplo. O que é impossível transcendentemente, segundo Kant, é julgá-lo. Um mundo fora de nossa experiência não se torna mais acessível através de traduções, simplificações, clarificações ou sofisticções tecnológicas, pois ele continuaria fora da esfera de concordância/discordância dada na problematização de um julgamento. Um mundo fora de nossa experiência possível é fundamentalmente impossível de ser representado segundo juízos, pois ele não seria representável segundo um conteúdo passível de ser avaliado e subsumido segundo regras. A ideia de uma realidade “suprassensível” ou mesmo uma realidade “meramente sensível” conduz ao paradoxo de uma realidade que resistiria a qualquer tentativa de ser representada segundo regras necessárias - pois então esse mundo não seria acessível mediante os princípios instituídos pelo próprio sujeito ao interrogar a natureza.

5.6 A faculdade do juízo e o cânon para a Investigação empírica

As citações escolhidas para começar esse capítulo são decisivas para entender a preeminência que Kant dá à faculdade de julgar na *Crítica da Razão Pura*:

Intuição e conceito constituem, pois, os elementos de todo o nosso conhecimento, de tal modo que nem conceitos sem intuição que de qualquer modo lhe corresponda, nem uma intuição sem conceitos

pode dar um conhecimento. (A 51/ B 75)

O entendimento não pode fazer outro uso destes conceitos a não ser, por seu intermédio, formular juízos. (A 68/ B 93)

no que concerne à correção e precisão da compreensão pelo entendimento, os exemplos costumam antes prejudicar porque só raramente preenchem adequadamente a condição da regra (A 134 / B 173).

Assim, os exemplos são as andadeiras da faculdade de julgar, de que nunca poderá prescindir quem careça desse dom natural (A 135/ B 174)

A filosofia transcendental tem, porém, a particularidade de, além da regra (ou melhor, a condição das regras) que é dada no conceito puro do entendimento, poder indicar, simultaneamente, a priori, o caso a que a regra deve ser aplicada. (A 136/ B 175)

Tudo quanto possa apresentar-se-nos como objeto encontra-se necessariamente submetido a regras (A 159/B198)

A doutrina da *unidade objetiva da consciência*, exposta no coração da *Analítica Transcendental*, tece a conclusão de que a relação das representações com algo de objetivo só é possível pelo julgar, que é simplesmente o modo de identificar a unidade objetiva de um conteúdo, ou estabelecer o horizonte de possibilidades de um objeto (submeter o múltiplo a uma função de unidade). A espinha dorsal dessa doutrina consiste na afirmação de que o conteúdo de nossas representações não adquire objetividade por meio de um simples mapeamento material, mas através de uma síntese formal. Como essa afirmação, no entanto, se perde rapidamente em detalhes técnicos e uma rede de fórmulas intrincadas, podemos mobilizar os resultados interpretativos desse capítulo da dissertação para sugerir uma resposta mais simples. A doutrina de que uma representação só equivale a conhecimento objetivo quando unificada por um juízo não é senão uma doutrina que afirma que o conhecimento só é possível quando afirmado ou negado no interior de um problema a ser investigado/examinado. A isso chamamos, nesse trabalho, de empirismo moderado (ou conjectural). A experiência ape-

nas é experiência enquanto tomada pela sua relevância para responder a um problema. A ideia de múltiplo, que em nossa opinião é a peça terminológica menos elegante do sistema kantiano, seria muito melhor explorada se reconhecermos que ela quer dizer somente isso: um composto de representações que não negam e nem afirmam nada por si mesmos. Esse composto ou múltiplo pode ser conceitual ou sensível: nos dois casos, se forem considerados meramente pictoriamente, eles não negam e nem afirmam nada. Sensações e conceitos isolados não tem poder informativo de contribuição para discutir ou problematizar a verdade de uma proposição.

A desmistificação dos aspectos enigmáticos do julgamento enunciados pela primeira vez na *Crítica* pode ser operada apelando ao fato de que essa faculdade é a última posição interpretativa entre uma regra e sua possível confirmação. Sem esse elemento subjetivo, os dados representacionais não podem ser individuados, e não passam de peças absolutas e desconectadas. Isso se coaduna ainda com a ideia de que não há fórmulas para julgar, ou o que é o mesmo: o julgamento não pode ser reduzido ou substituído por uma fórmula, uma técnica, ou um esquema artificial pré-programado para reproduzir a necessidade lógica. A apercepção ou o “eu penso” presente em cada síntese como seu aspecto objetivo pode ser visto como a expressão da perspectiva subjetiva – e o dimensionamento espaço-temporal subsequente – na reunião do material intuitivo para interpretar uma regra.

A faculdade de julgar é precisamente a faculdade de avaliar se uma proposição, um silogismo, ou qualquer outra forma especulativa para fundar um particular num universal¹⁶. Em outras palavras, um juízo avalia se um conceito concorda ou discorda com sua intuição. Isso envolve a questão sobre como colocar representações em confronto com regiões de avaliação empírica ou lógica. O juízo é a faculdade que coordena conceitos e intuições, colocando os últimos em um contexto

¹⁶ “Em todo silogismo eu penso primeiro uma regra (a maior) através do entendimento. Em segundo lugar, susbsumo um conhecimento na condição dessa regra (menor) mediante a faculdade de julgar. Por fim, determino meu conhecimento pelo predicado da regra (conclusio) por conseguinte a priori, pela razão” (A 304/B 361).

discursivo (tese da discursividade), segundo regras. O simples conceito de “identidade” não nos compromete para sempre com certas classes de argumentos ou com um algoritmo fixo para computar a verdade. O modo como usamos uma regra no contexto de diferentes modos de inquirição ou interrogação muda completamente o sentido da identidade e, logo, nossa noção de coerência e consistência lógica não pode ser estabelecida independente do contexto inquisitivo particular. É por meio do ato de concordar-discordar/afirmar-negar que se inicia uma investigação discursiva. É através de um juízo que problematizamos a verdade. Tanto o exame empírico como o lógico não podem ser feitos através de um problema transcendental e reflexivo, como se pudéssemos resolvê-los apelando para os traços internos de nossa mente, ou os traços sintáticos de diferentes línguas empíricas, ou mesmo através de uma semântica formal e uma linguagem artificial, ou ainda uma ciência que investigue semelhanças estruturais entre classes de argumentos.

A metodologia dessa investigação judicativa é um *cânon* dado por diferentes princípios derivados por sua vez das categorias puras do entendimento. Essa imagem é útil para ilustrar o ato de síntese originária como uma saída da dimensão privada de nossas representações, onde o seu valor é totalmente arbitrário, para a dimensão especulativa de diálogo, problematização e discussão onde os valores são regulados conforme regras. Se no campo puramente lógico ou puramente empirista-clássico as regras para as aparências eram fundamentalmente gratuitas, quando elas entram no discurso através de uma exposição judicativa, através da síntese aperceptiva, torna-se relevante a relação entre diferentes probabilidades. Entre a representação de um touro com chifres e um touro sem chifres haverá mais do que uma simples correlação contingente: cada um colocará em questão diferentes problemas, diferentes desafios, e a admissão do primeiro ou do segundo acarreta diferentes consequências empíricas. A doutrina de Kant garante que não é um simples espelhamento ou correlação que nos dá o conhecimento do touro, mas sim a capacidade de julgar se algo é ou não um touro. E isso implica que não podemos conhecer nada a não ser que se dimensione à nossa moldura experimental de maneiras típicas: como passível de ter suas

condições empíricas avaliadas segundo regras (ou categorias).

Tecnicamente, em vez de simplesmente visar a representação de “touro” e a representação de “chifres” separadamente, ou através de uma propriedade adjacente que os une, o juízo subordina a representação do touro e suas propriedades a uma representação aperceptiva representada pelo “é”. Essa representação gera a investigação ou exame do touro segundo suas possibilidades de aparecimento empírico. Aprendemos a julgar se algo se aplica ou não se aplica a um touro. E isso é um *cânon* para a faculdade de julgar. Ao gerar a representação “o touro tem chifres”, não temos uma mera sentença gráfica ou um mero pensamento proposicional. Temos um juízo que expõe a representação a um contexto articulado que coloca o tema em questionamento, determinando o *cânon*, o critério, ou os limites de um exame/investigação que permite traçar uma linha de concordância e discordância. O desenvolvimento empírico de uma investigação nos ensina nada sobre o touro em si, ou sobre os conceitos e notas conceituais de touro e de chifre, mas apenas nos ajuda a distinguir aquilo que faria “o touro tem chifres” falso, e o que o faria verdadeiro. Nele o que entra como problema é se o touro tem ou não chifres. Não se problematiza o conceito de touro e o conceito de chifre, nem a relação entre os seus conteúdos conceituais, nem a intuição deles. O múltiplo contido na representação não é relevante. Assim, ao entrar como tema em um juízo, o touro com chifres não é mais uma representação, mas aquilo que é tematizado verbalmente pela representação. Entendido no contexto do exame ou investigação empírica, o juízo é o ato por meio do qual o cientista desafia seu conjunto de hipóteses. O realismo empírico e o idealismo transcendental equivale à ideia de que só podemos conhecer o que se encontra no interior dessa esfera discursiva, isto é, só é real o que pode ser sacado como saldo ou retorno de nossas investigações e questionamentos. A realidade do touro está ligada ao campo de investigação ou questionamento em que suas propriedades são julgadas. Isso depende de um horizonte de possibilidades para o objeto.

Nossa interpretação sugere que o juízo, entendido como o ato originário de produção do conhecimento, inclui sempre um *cânon* que

permite traçar a linha de determinação às proposições. Fora de um juízo, a verdade e a falsidade de uma proposição não é determinada, isto é, as condições mediante as quais uma evidência conta a favor ou contra ela não são estabelecidas. Quando não se tem clareza sobre a linha de concordância/discordância traçada sinteticamente por um juízo, são tiradas as chances da oposição, e todas as teses podem ser sustentadas com o mesmo peso. Se alguém enuncia a proposição "Os touros tem chifres", mas deixa indeterminadas as condições biológicas e físicas mediante as quais este deixaria de ter chifres, ninguém será capaz de desmenti-lo com um contraexemplo, pois ele estará livre para, mediante ajustes arbitrários, dizer que o mencionado exemplo não o contradiz. Por isso, o contra-exemplo em si mesmo não tem uma força independente e miraculosa de produzir conhecimento ou instrução científica. Ele apenas se assume como força empírica dentro de uma estratégia de refutação. E essa estratégia só é boa se tiver clareza sobre as condições em que o touro deixaria de ter chifres.

E não é apenas o a pesquisa empírica que precisa pressupor essa clareza, ou esse *cânon* para a investigação das condições que tornam o touro com chifres verdadeiro. Fora de um juízo tampouco podemos identificar contradições ou verdades necessárias. Tomemos por exemplo a proposição supostamente analítica "verde é uma cor". O conceito de verde inclui o conceito de cor do ponto de visto do entendimento, mas deixa indeterminadas as condições mediante as quais algo – enquanto coisa – que confirme x é verde, confirma também x é uma cor. Do ponto de vista de um mero *organon*, ou instrumento de cálculo lógico derivado da abstração de argumentos com estrutura semelhante, x é verde implica sempre x é uma cor. Mas do ponto de vista de um *cânon* para julgar, as evidências que respondem à questão sobre se algo é verde não contribuem necessariamente para responder à questão sobre se é uma cor. Essas são duas perguntas diferentes, e logo pressupõem diferentes fontes de curiosidade para estruturar seus horizontes de resposta. Do ponto de vista sintético, a necessidade do enunciado 'verde é uma cor' não existe independentemente em um reino de necessidades subsistentes, mas depende do tipo de questão que estamos tentando resolver. Desse

modo, deve existir um *cânon* inclusive para julgar a necessidade lógica. Isto é, para sequer compreender o conceito de necessidade precisamos ser capazes de julgar em que casos algo é necessário, e isso só é possível se formos capazes de discernir em que circunstâncias ele deixaria de ser necessário, isto é, que objetos falhariam em preencher a regra:

A proposição acabada de citar não dizia que três ângulos são absolutamente necessários mas que, posta a condição de existir um triângulo (de ser dado), também (nele) há necessariamente três ângulos. (A 584 / B 622)

Nenhum outro trecho do texto da primeira *Crítica* reflete tão bem o interesse de Kant em se opor ao pretenso conhecimento adquirido por meio de um *organon* do que na sua censura à prova ontológica da existência de deus. Ali fica mais claro o que ele queria dizer quando, no início da Analítica Transcendental, advertiu contra os perigos de dar a aparência de necessidade lógica a qualquer arrazoado. A tentativa de provar a existência de deus através do simples conceito de um ser absolutamente necessário falha em perceber que isso não responde ao problema sobre se ele existe ou não: “Se, por conseguinte, penso um ser como realidade suprema (sem defeito), mantém-se sempre o problema de saber se existe ou não” (A 601 / B 629). Segundo Kant, “através do conceito só se pensa o objeto de acordo com as condições universais de um conhecimento empírico possível em geral, ao passo que, pela existência, o penso como incluso no contexto de toda a experiência” (A 601 / B 629). Isso reitera nossa insistência na posição de Kant sobre a completa indeterminação do conhecimento fora do problema judicativo que contextualiza a possibilidade da experiência, tornando essa relevante como favorável ou desfavorável a uma posição discursiva.

A conclusão a que queremos chegar aqui é a de que a performance do juízo ao aplicar as regras, para distinguir as questões relevantes e para comparar os casos precedentes é tão importante quanto a performance ou o comportamento das evidências e das provas. Essas não são nada, não contam como evidência, ou como prova, sozinhas, como se fossem andadeiras ou fórmulas. Alguém a quem falta a capacidade de julgar,

para Kant, não se pode ajudar mediante um *organon* ou uma técnica: isto significa que se não souber distinguir a condições mediante as quais algo deixaria de ser um touro cinza, então uma fórmula gramatical, uma técnica retórica, um estímulo psicológico ou um *organon* não poderá ajudá-lo. É porque o “é” marca uma posição afirmativa – ou deveria marcar, segundo Kant – em um comércio ou discussão sobre o que é um touro, e somente por isso, que a contradição pode ser usada como recurso de argumentação e podemos discernir quando uma regra se aplica a um caso particular e quando não se aplica. Por esse mesmo motivo é razoável que a crítica de Kant às expansões irrestritas da razão pura se coaduna a uma crítica a toda metodologia divorciada de um *cânon* disciplinar, e que arrisca o uso de um mero *organon*: “o proveito maior e talvez único de uma filosofia da razão pura” é o de ser um cânone e “não serve de organon para alargar os conhecimentos mas de disciplina para lhes determinar os limites” (A 7945 / B 823).

5.7 Sensações e Conceito em isolado não julgam

Se considerarmos a grande importância da noção de experiência na doutrina transcendental, somos obrigados a dizer que o filósofo não era fundamentalmente hostil ao empirismo. No entanto, isso é dizer pouco, uma vez que ele tampouco era contrário a todos os aspectos do racionalismo. A fim de apresentar uma definição do empirismo a respeito da qual Kant era hostil, podemos esboçá-la assim: é uma tese que defende a preeminência da sensibilidade ou de um fenômeno mental simples e não especulativo como a fonte privilegiada dos fundamentos correlacionais usados para fundamentar representações. O evento de confirmação de nossas proposições, neste modelo, é reduzido a uma relação simples, de maneira análoga a como a relação entre uma imagem em um espelho e a coisa espelhada pode ser definida segundo uma regra simples que correlaciona dois objetos atuais. Segundo o empirismo clássico, a relação entre uma sentença ou proposição e sua confirmação é uma relação *simpliciter* que depende completamente de como as coisas afetam nossa sensibilidade. Segundo Popper: “nas epistemologias do

sensualismo e do positivismo supõe-se que os enunciados empíricos científicos ‘falam de nossas experiências’” (??, p. 57). Em outras palavras, supõe-se que existe algo de independentemente informativo nas sequências de nossos dados psicológicos, como se houvessem propriedades na representação sensível “vejo uma mesa branca” que a autenticasse e qualificasse como cognitiva mais do que a representação “aquela mesa é branca”¹⁷. O sensualismo parece acreditar que existe uma informação oculta em enunciados protocolados pela nossa sensação, mesmo que, comparativamente, ambos digam a mesma coisa sobre a mesma mesa. Se alguém diz “eu vi o assaltante” e outro diz “o porteiro me disse que viu o assaltante”, o sensualista parece acreditar que há mais credibilidade no primeiro enunciado do que no segundo.

A doutrina sensualista, que frequentemente se pretende o último arquipélago de uma filosofia despojada de metafísica e de dogmatismo, também pode ser denunciada, não obstante, como a fonte de mais um mito dogmático. Segundo esse mito, o mundo e nossa capacidade de representação estariam completamente alinhados graças a uma propriedade contingente, a saber, a adaptabilidade entre nosso aparelho sensível e a natureza. Viveríamos em um mundo onde essas entidades, chamadas de impressões, estariam perfeitamente alinhadas à nossa capacidade de cognição, se impondo solenemente como fatos, ou confirmadores de proposições de uma espécie privilegiada (atômicas, protocolares, etc). Ainda outra consequência da mesma doutrina, muito mais inquietante, é que a unidade objetiva de percepções dispersas temporalmente, como a sequência de representações de um mesmo carro em movimento, também teria de depender de um fato contingente sobre o mundo, uma espécie de certeza empírica acerca da uniformidade ou regularidade do mundo. Apenas poderíamos identificar diversas representações de um carro como representações do mesmo e idêntico carro graças a uma propriedade

¹⁷ Segundo Popper: “existe uma crença muito difundida de que o enunciado ‘vejo que esta mesa aqui é branca’ possui alguma vantagem profunda, do ponto de vista da epistemologia, sobre o enunciado ‘esta mesa aqui é branca’. Porém, do ponto de vista da avaliação de seus testes objetivos possíveis, o primeiro enunciado, ao falar acerca de mim próprio, não parece mais seguro que o segundo, que fala da mesa que está aqui” (??, p. 61)

contingente e exterior à própria experiência. Seria uma propriedade dos objetos em si mesmos, e não uma forma de nossa cognição. Importante notar que as leis e propriedades desses objetos em si mesmos, para nós não deixariam de ser contingentes, uma vez que só tomaríamos conhecimento delas por acidente: seja por ler a teoria metafísica *x*, ou por uma espécie de milagre ou revelação. Mesmo no caso de serem inatas, continuaria a ser um milagre puramente aleatório que essas cognições e não outras sejam em nós inatas. Nada impede que existam seres para quem $2 + 2 = 5$ seja um conhecimento inato. Seja como for, o que autenticaria nossa cognição não seríamos nós mesmos e nossas formas conceituais, mas sim um conjunto curioso de fatos empíricos ou metafísicos sobre o mundo que especificariam as propriedades de *coisas em si mesmas*.

Todo o problema se deve, assim, ao mito de que existem dados simples capazes de conduzir informação cognitiva relevante independente de conceitos e juízos que as subsumem. Ora, já vimos no fim do capítulo sobre Descartes que uma das características da primavera do pensamento transcendental foi a descoberta de que entre representações de diferentes tipos não há qualquer diferença relevante que nos possa informar qual é mais objetiva. Eles são indiferentes, pois ocorrem na consciência segundo um mesmo conteúdo formal. Em um trecho revelador dos *Prolegômenos* citado no capítulo 2.6, Kant afirma que verdade e o sonho não se distinguem através de uma propriedade de nossas representações. Tampouco entre o meu testemunho e o testemunho de um terceiro existe qualquer diferença de credibilidade *a priori* que pudesse ser derivada da natureza da própria representação. Somente quando usados em um juízo os conteúdos podem ser distinguidos pela tipo de posição ou oposição que eles veiculam, e portanto, a sua verdade não pode ser simplesmente extraída da representação como se estivesse ocultada no interior de uma mente qualificada (ou um órgão da mente qualificado: os sentidos).

Diagnosticando o sensualista, portanto, descobrimos que, para ele, a cognição seria doada através de uma propriedade anexada às representações intuídas pelos sentidos. Nos sentidos sempre estaria anexada a propriedade de produzir isomorfia a como o mundo realmente é. Para

o empirista clássico e o positivista lógico, o que autentica um múltiplo de dados empíricos como conhecimento é essa propriedade. Chamemos essa de *y*: “propriedade de ser isomórfico a como o mundo realmente é”¹⁸. Nesse caso, supondo que ele tenha que distinguir entre um conjunto de dados acidentalmente regulares (os sinos da igreja tocando todos os domingos no mesmo horário) de um conjunto de dados necessariamente regulares (o nascimento do sol todos os dias), ele não o poderá fazê-lo a não ser através de uma propriedade contingente *y* que por alguma revelação pertence ao múltiplo de dados necessários autêntico. Saberíamos que o nascer do sol é uma regularidade necessária não por causa de leis empíricas baseadas naquilo que nós mesmos acrescentamos à natureza, mas por causa de uma propriedade do próprio evento, como se a ele viesse anexado o rótulo “ser isomórfico a como as *coisas em si mesmas* são”. O que autentica a necessidade empírica seria, portanto, completamente contingente. A propriedade *y* (propriedade de ser isomórfico a como o mundo é), entretanto, é definida psicologicamente. É nesse sentido que a necessidade das leis científicas depende, para o empirista clássico, de uma propriedade psicológica. Um fato sobre o nosso aparelho psíquico garantiria a isomorfia com o mundo. Desconcertantemente, a nossa inteligência e cognição do mundo empírico poderia ser feita sem especulação, conceitos ou juízos. Bastariam dados sensíveis e fatos. Em vez de analisar as cadeias empíricas de eventos e conduzir testes a partir de hipóteses a partir de nossa própria espontaneidade, poderíamos simplesmente consultar o psicólogo mais próximo para saber se estamos ou não alinhados ao mundo¹⁹. Essa é a matriz daquilo que

¹⁸ Como diz Simon Blackburn: “Reivindicar uma semelhança, como Locke ingenuamente faz, é reivindicar algo que não teríamos possibilidade de saber sem ter uma visão das ideias da mente e, separadamente, das qualidades dos objetos, para compará-los” (??, p. 221)

¹⁹ Naturalmente, o problema não é a psicologia, mas sim a crença de que existe algo de contingente e fatural distinguindo o que é um evento epistemológico legítimo e o que não. Imagine-se que, em vez de apelar à psicologia, se queira apelar ao darwinismo como explicação para a autenticidade de certos dados para confirmar certas teorias. O resultado seria o mesmo: em vez de conduzir investigações e juízos, poderíamos conhecer o mundo apenas a partir de fatos, ou testemunhos. Não precisaríamos acrescentar nada de nossa própria espontaneidade. Bastaria consultar o biólogo mais próximo.

Kant chamou de sensualização do mundo. Se os mamíferos vieram depois dos peixes na cadeia evolucionária, ou se o degelo dos polos vieram depois do efeito estufa, seriam questões que, para os empiristas que acreditam na fonte cognitiva independente dos sentidos, só poderiam ser decididas mediante o encontro de uma propriedade que sequer faz parte da investigação biológica ou geológica, notadamente, a propriedade de que: “as sequências que ocorrem no mundo correspondem à sequência da nossa consciência”. Isso levaria ao idealismo problemático, ou a necessidade de basear a coincidência entre o mundo real e nossas representações em uma harmonia completamente gratuita. Como afirma Garth W. Green em seu trabalho *The Aporia of Inner Sense*: “essa forma de idealismo iria também achar aplicação na tese teológica de Leibniz de uma harmonia pre-estabelecida(??, p. 192)

Em conclusão, o mundo externo teria de ser isomórfico às nossas representações graças a uma propriedade que ambos compartilhassem em comum, como uma mesma cardinalidade, uma isomorfia de estrutura, ou, falando na voz de Leibniz, a propriedade de existirem ambos na mente de um ser divino capaz de acertar os ponteiros que combinam essas duas máquinas: os eventos da mente e os eventos do mundo. Para o cético, a milagrosa harmonia entre esses dois domínios não tem nenhum fundamento. A indução dependeria de uma pressuposição nunca confirmada sobre como o mundo é: a de que os eventos ocorrem em uma ordem econômica, ou que tendem à uniformidade. Com efeito, a posse dessa propriedade pelo mundo exterior é, se a suposição for generosa, mera hipótese, e não sem fortes motivos, Hume, que pensava dentro do contexto desse paradigma lockeano, teve de concluir que a única razão para acreditarmos em proposições universais derivadas da experiência é psicológica. A crença empirista sobre a relação entre as proposições e seus confirmadores, portanto, que no caso de proposições singulares já era suspeita, no caso de proposições estritamente universais se torna catastrófica.

Como vimos no capítulo sobre Descartes e seu séquito, Kant já havia se prevenido contra as consequências da sensualização do conhecimento feita por Locke. Para Kant, o dado usado como confirmador

já exibia o caráter de uma mera intuição, um elemento incompleto do conhecimento, pois a sensibilidade apenas é capaz de doar um múltiplo, incapaz de contribuir ativamente para qualquer discussão relevante ou julgamento de um tema. Passar de um dado para o outro através de uma clarificação, aprofundamento, tradução, etc., apenas trocaria um múltiplo de informações por um múltiplo de informações diferentes. Isso em nada ajudaria a orientar nossa especulação para um objeto. Essa transição não aumenta ou enriquece nossa cognição. Daí a ideia de T.H Green, de que as sensações são burras:

Nem precisamos agora discutir as tentativas que tem sido feitas desde Locke para mostrar que meras sensações, burras, para começo de conversa, podem, contudo tornar-se articuladas com a repetição e combinação. (??, p.16)

Em Kant há trecho com conteúdo similar:

Os sentidos representam-nos o curso dos planetas ora para a frente, ora para trás e aqui não há nem erro nem verdade, porque, enquanto alguém se contentar com ver aí apenas um fenómeno, ainda não se profere um juízo sobre a condição objectiva do seu movimento. (??, p. 61)

A sensibilidade, portanto, não traz nenhum conhecimento sobre a relevância da experiência ou sua conexão determinística com outras experiências: “A experiência certamente nos ensina aquilo que é, mas não que não possa ser de outra maneira” (A734 / B 762). Pressupomos que Kant usa o termo ‘experiência’ nesse trecho apenas como sinônimo de experiência meramente sensível. Se alguém sabe dizer o que algo é baseando-se em uma sugestão sensual particular, sem saber explicar as condições que a impedem de ser de outra maneira, ou sem qualquer contribuição do próprio entendimento na estruturação da investigação, ele não terá qualquer clareza a respeito das possibilidades de oposição à sua afirmação, de modo que, pode-se dizer, ele não está apto a discutir sua posição ou colocá-la em confronto com outras posições. E isso mesmo significa, em Kant, que ele de fato não a julga: pois aquele mero dado

não integra a sua unidade sintética aperceptiva. E se não a julga, não a conhece. Ele não tem qualquer estratégia de confirmação ou refutação: age como um exército errante que confia na vitória miraculosa. Um dado fenomenológico, em seu completo isolamento cognitivo, não é um contra-exemplo privilegiado, um confirmador independente, ou uma prova/evidência de uma regra geral. O mito, provavelmente proveniente de uma intuição empirista já contaminada de metafísica, de que ver algo com o olho da mente é adquirir um conhecimento automático das conexões lógicas e das consequências empíricas é apenas um dogma.

Ora, para Kant, um múltiplo sensível, seja dado em um sonho ou em uma percepção confusa, não está sequer exposto à comparação em uma escala que iria da verdade à falsidade, ou da realidade à ilusão:

o erro só é produzido por influência despercebida da sensibilidade sobre o entendimento, pela qual princípios subjetivos do juízo se confundem com os objetivos e os desviam de seu destino(A 295).

O que distingue a relevância de dois testemunhos não são propriedades ligadas aos testemunhos eles mesmos, mas o tipo de inquérito em que eles entram e o modo como se decide questioná-los. Um testemunho, por si mesmo, não é nada. Ele nem é um contra-exemplo e nem um confirmador de nada. É apenas quando emprestamos os testemunhos e os avaliamos à luz dos inquéritos relevantes, podendo julgar a partir deles, portanto, que eles adquirem uma contribuição para a verdade. Para Kant, é um contrassenso perguntar se este dado sensível é mais ou menos verdadeiro do que a sensibilidade de outra pessoa. A verdade apenas entra em questão em um julgamento, ou de acordo com regras, isto é, mesmo verdades sobre dores e sensações não estão cativadas em uma esfera privada incorrigível. Isso sugere também ainda outra contribuição, enfatizado desta vez por Stove: o conteúdo da experiência não é uma propriedade metafísica ou empírica anexada a representações sensíveis por meio de uma revelação ou milagre. O que confere à experiência sua relevância para a verdade é o juízo em que ela entra.

Julgar é um ato que pode ser identificado tanto à avaliação de

proposições, como à avaliação de raciocínios; no fundo, a capacidade de julgar é fundamental e “não pode ser derivada de nenhuma outra faculdade” (A133/B172). Por isso “podemos reduzir todos os atos do entendimento a juízos” (A69/B94). Kant insiste em que é preciso estruturar a transição dos conceitos puros para as intuições através de formas puras ou esquemas, através de princípios da faculdade do juízo. Se quisermos parafrasear essa doutrina de Kant, devemos dizer que uma intuição ou um conceito, em isolado, não julgam. A ideia de juízo advogada criticamente oferece uma teoria da verdade dependente da coordenação entre o dado conceitual com o intuitivo, não deixando nem a um lado e nem ao outro o privilégio de ser o condutor de verdade. Essa sentença aparentemente sem grandes repercussões reserva em seu gatilho um projétil fulminante à tradição cartesiana e seus seguidores. Paul Abela também parece reconhecer a importância desse aspecto da teoria do juízo kantiana para o seu posicionamento histórico geral contra o empirismo:

...no sistema de Kant não existe entidades livres de julgamento (judgment-free entities) que podem fazer o tipo de trabalho de retransmitir informação que o idealista empírico delega às sensações brutas. Juízos, diferente de impressões, são orientadas a um objeto. Eles asserem que algo é o caso. (...) Impressões humanas, residindo fora do enquadramento das crenças, também residem fora da esfera da inferência, justificação e evidência. Nesse contexto, impressões são, como Kant sugere, “tão boas quanto nada” (??, p. 52)

O mesmo ponto pode ser reconstruído avaliando o comentário de Robert Pippin: “representações nunca são simplesmente objetos vistos pelo olho da mente, mas sim juízos de que algo é o caso... isso significa que a mera posse de impressões sensíveis não deve sob nenhuma hipótese ser tomada como obtendo conhecimento de nenhum tipo” (??, p. 29). E não é apenas o dado sensível e o entendimento que, sozinhos, não julgam, como fica claro em A 294. Um signo, um símbolo ou um vocábulo tampouco julgam. E o que isso significa é que nenhum desses

elementos e faculdades do conhecimento tem um poder de determinar um lance para a verdade, ou, mais propriamente, não podem determinar um conhecimento. O que distingue e identifica uma sentença ou proposição, conforme a sua relevância para a verdade, não pode ser confinado pelos traços gramaticais, conceituais ou empíricos através dos quais essa sentença/proposição é emitida, escrita ou pensada. Não existe nada de intrinsecamente incorrigível, psicológico ou natural, na identidade do valor de verdade. Não podemos ser ensinados sobre o que é verdade através de uma teoria global ou um instrumento (um *organon* lógico ou semântico) de qualquer tipo, pois cada teoria tem seu próprio horizonte de verdade pré-definido. Também não há nada de intrinsecamente inacessível, privado ou “interno” no conteúdo de verdade de uma sentença. A avaliação da sentença e a determinação de sua posição específica dentro de um contexto de oposições e alianças teóricas a que ela pertence não é identificado através de uma questão de significado, sinonímia ou de grau de intensidade mental. Nem qualquer fórmula pode contribuir para esse fim. O fato de um conteúdo proposicional ser pensado em um sonho ou um estado desperto é completamente indiferente para o seu grau de veracidade. Trata-se sim de um problema que só pode ser resolvido no contexto específico de discussão (biológico, físico, político, etc) em que o tema adquire relevância. Apenas o contexto da investigação pode reconhecer o valor da experiência. O que está em questão é, portanto o tema regionalizado ou contextualizado pelo lance judicativo, não a linguagem usada para descrever o tema, e tampouco os atos mentais específicos usados para o mesmo propósito. A realidade empírica do tema é relevante; a realidade formal/transcendental da linguagem usada para descrevê-lo, não é (a não ser do ponto de vista transcendental ou reflexivo).

O juízo tem uma força seletiva, capaz de dar um sentido regional à experiência, conectando as notas conceituais com a intuição. Ele dá um sentido exemplificador à intuição e um sentido especulativo ou investigativo aos conceitos. Fora de um juízo, intuições são um mero múltiplo de traços contingentes, e conceitos compõem um mero múltiplo de notas dispersas. Apenas ao serem conectados à *unidade sintética da*

apercepção em um juízo a conexão entre conceitos e intuições envolve uma codificação esquemática através de determinações temporais, que são também a base das sínteses *a priori*. Semelhante ato primitivo, ou essa força seletiva fundamental, pode ser vista como a pressuposição incompreendida do tipo de realismo que Kant pretendeu inaugurar na filosofia. A ligação dos problemas críticos com a faculdade do juízo sugere uma leitura de Kant onde a capacidade de seguir regras é a faculdade central que liga a imanência do pensamento do sujeito à sua realidade empírica. Mais que isso, é a capacidade de colocar algo como problema em um contexto discursivo que torna a experiência relevante. Fora de um problema, ou uma conjectura interrogativa, a experiência não é nada.

6 Uma discussão sobre os elementos moderados do realismo empírico

6.1 A resposta de DC. Stove ao ceticismo Hume

Segundo D.C. Stove, "o ceticismo sobre a indução é indubitavelmente uma tese, mas ele aflora de certo sentimento: um sentimento difuso ou 'cósmico' de insegurança" (??, p. 106). Para introduzir o principiante em filosofia ao problema da indução é preciso alinhar seu pensamento ao mecanismo de radicalização de dúvida metodológica apresentado por Descartes, ou, como Stove escreve: "você tem que tornar a falibilidade da indução em uma fonte de angústia para ele" (??, *ibid*). Esse sentimento, o acadêmico continua, pode ser alcançado mediante alguns recursos de retórica que ajudam o principiante a "ver" a indução como problema. Entre esses se destaca a "retórica da independência". Usando as palavras de Hume, o professor que tenta ensinar ao aluno como se tornar um cético pode dizer que os eventos do mundo estão "totalmente soltos e separados":

Todos os seres no universo, considerados por si mesmos, aparentam estar totalmente soltos e independentes um dos outros. É somente pela experiência que nós aprendemos a sua influência e conexão; e essa influência nós nunca devemos estender para além da experiência. (??, T 3.1.1.22, SBN 465-466)

A retórica da independência "investe a falibilidade da indução com a inquietação que pertence propriamente somente à tese cética" (??, p. 107). Ao desmascarar o arsenal retórico de Hume, Stove também expõe engenhos gastos da filosofia. O autor lembra que David Hume, exprimindo o clímax de uma geração de argumentos filosóficos, transforma a vulnerabilidade lógica e semântica entre duas proposições sobre matérias de fato em algo de contingente, um "fato do mundo": "com a sua ajuda nós parecemos ter feito uma descoberta de um tipo assombroso, e de um tipo desamparador, sobre o universo: que este não é dotado de conexões necessárias sobre existências distintas" (??, p. 108) . Não

demora para que essa descoberta se torne um conhecimento trivial da nossa inteligência filosófica, por vezes se tornando até mesmo sinônimo da própria filosofia, entendida como instrumento de dúvidas radicais e seleção daquilo que é uma experiência de tipo autorizado ou protocolado. Na verdade, como nosso capítulo sobre Descartes antecipou, e Richard Rorty engenhosamente sugeriu: “o ceticismo cartesiano parece para nós uma parte tão central do que é ‘pensar filosoficamente’ que nós nos surpreendemos que Platão e Aristóteles nunca o confrontaram diretamente” (??, p. 46).

Além da retórica da independência, o cético usa de outra arma no seu elenco de truques argumentativos: o que Stove chama de “misconditionalization”. Stove afirma que “Ao lidar com Hume nós estamos lidando com alguém que parece resolvido a chamar uma proposição, que é a conclusão ou consequência da conclusão de uma inferência de (2) para (3), de uma pressuposição da inferência de (2) para (3)” (??, p.11). O autor observou brilhantemente em seu artigo ou capítulo *Induction Presupposes Angels*, que “a inferência de (2) para (3) não *pressupõe* que corvos não observados aparentam corvos observados na sua cor. Ela *conclui* que corvos não observados aparentam corvos observados em cor”(??, *ibid*). No entanto, o autor adverte que o principiante em filosofia, assim como o que nós chamaremos - usando um maniqueísmo de conveniência - de *mau filósofo*, tem a tendência de encontrar pressuposições escondidas: “é preciso que seja uma rara inferência, de fato, para escapar ao seu escrutínio. Se alguém infere (3) ‘abe é preto’ de (2) ‘abe é um corvo’ eles irão dizer que a inferência pressupõe que todos os corvos são pretos”(??, p. 10). Naturalmente, o principiante e o mau filósofo aqui descritos estão tentando justificar a inferência ao desvendar a pressuposição que, somada à sua estrutura, lhe permitiria derivar a conclusão formalmente. Eles estão seduzidos pela ideia de que o que torna uma inferência justificada é uma propriedade que se soma à inferência, porém, uma que pertence ao reino da razão ou das ideias e formas imutáveis. Tudo se passa como se a inferência em si mesma dependesse de uma pressuposição a mais, ou uma propriedade do universo, uma graça ou providência:

uma inferência tal como aquela de (2) para (3), embora intrinsecamente despida de qualquer mérito, é tratada como se devesse ser agraciada miraculosamente, ou imputada (como os teólogos diriam) por uma graça: a graça de algum fato contingente sobre o universo (??, p. 21)

De fato, a *misconditionalization*, ou a acusação de que uma inferência indutiva depende de pressuposições contingentes, parece natural a nós enquanto leitores de Hume, mas é um artigo de nossa bagagem intelectual inconvenientemente influenciado pela metafísica. Ninguém sentiria a necessidade de interrogar as pressuposições escondidas em uma inferência indutiva simples a não ser que desvalorize os inquéritos empíricos que orientam a investigação da questão sobre se “Abe é ou não preto” e dê preferência a um inquérito metafísico superior sobre quais são as pressuposições misteriosas que permitem inferir que “Abe é preto”. O desafio de Hume, usando esse desvio (da questão empírica para a metafísica), consiste em disseminar a dúvida sobre se essa inferência é, de qualquer forma, racional:

Alguém como Hume difere dos otimistas “descobridores” de pressuposições da indução, apenas porque ele pensa que nós não temos razão para acreditar nessa graça salvadora (??, p. 21)

Como o cético reconhece o absurdo de acreditar em milagres ou mistérios escondidos nas pressuposições de inferências, ele conclui que a indução é irracional. E, ainda mais, passa a duvidar de que exista qualquer fundamentação para esse tipo de inferência que não seja ela também contingente e, portanto, dependente de outro argumento indutivo, inaugurando a incursão em um círculo explicativo. Pois a falta de uma justificação forte, no sentido que acarrete necessidade da regra, pode levar a pensar que a organização e a estruturação das premissas em relação à conclusão eram simples ilusões infundadas e irracionais, amparadas no fundo por pressuposições de caráter frágil, que precisariam elas também de um novo fundamento, e assim ao infinito. Se levarmos o argumento de Hume às últimas consequências, ele sugere duvidar até

de que exista qualquer força conclusiva nas evidências empíricas, que pudessem levar, de um conjunto de premissas baseadas na experiência, a concluir algo com mais conteúdo, ou algo novo:

Cinco notas tocadas em uma flauta nos dão a impressão e a idéia de tempo; apesar do tempo não ser uma sexta impressão, que se apresenta à audiência ou a qualquer outro dos sentidos. Também não é uma sexta impressão, que a mente por reflexão encontra por si mesma. (...) Porque aquilo que é necessário para produzir uma nova idéia de reflexão, não pode a mente, revolvendo mais de mil vezes todas as suas idéias dadas pela sensação, jamais extrair deles alguma nova idéia original, a menos que a natureza tenha forjado suas faculdades de tal modo, que sente alguma nova impressão inicial surgir a partir de uma tal contemplação. (??, T 1.2.3.10, SBN 36-37)

Continuando o diagnóstico: a rigor, a *misconditionalization*, ou a acusação de que uma inferência indutiva depende de pressupostos contingentes, não se coloca a menos que tenhamos a ambição de alcançar um conhecimento transcendente. É alguém que questiona as coisas em si mesmas, e não os fenômenos, que chega à conclusão de que deve haver uma condição misteriosa para concluir que Abe é preto. É um cético a respeito dos fenômenos, mas um ávido investigador de coisas em si mesmas. É alguém sem energia para inquéritos empíricos, mas sempre muito à disposição para inquirir transcendentemente/dialeticamente. Nas suas práticas investigativas, prefere procurar pressuposições exóticas para a conexão entre as coisas empíricas em vez de investigar aquelas conexões por seus próprios méritos. E são também as sequelas da concepção pictórica sobre a representação (a tese do espelhamento da natureza) que aqui se fazem ouvidas. O que torna a indução algo de filosoficamente problemático é que aqueles que praticam inferências que pretendem derivar uma conclusão a partir das semelhanças entre muitos casos tendem a procurar uma *referência externa* a ser utilizada como um padrão comparativo, de modo a comparar a linguagem do

mundo exterior com a linguagem do nosso mundo subjetivo¹. Vê-se, assim, que a questão coloca como problema a busca equivocada por um fato transcendental que permite a comparação das nossas categorias com coisas em si. Todo o problema da indução moderno se basearia no pseudo-problema derivado da esperança de que essa comparação é possível.

A colocação da indução como modelo da intriga cética surge, portanto, do que poderíamos chamar de uma perplexidade filosófica fundada em um modo pré-copernicano de pensar. É a ambição de que a experiência coincide com as próprias coisas graças a uma propriedade contingente (como *y*, sugerida nos capítulos precedentes) que traz a *misconditionalization* e a consequência cética. É a transição da ideia 1. de que nosso conhecimento é condicionado pela experiência – a tese do idealismo transcendental (e o empirismo moderado) – para a ideia 2. de que a experiência codifica uma comparação com coisas não experimentáveis (o empirismo pictórico de Locke), como se houvesse algo de milagroso e gratuito no modo como a experiência contribui para produzir conhecimento. Somente a segunda tese justifica o ceticismo, pois somente ela permite pensar a falibilidade de nosso conhecimento experimental como algo de catastrófico e inconsolável, como a falta de uma propriedade racional ou a falta de uma graça da providência: “Assim a melhor coisa que nosso filósofo pode fazer é construir um escada de severidade (*severity-continuum*) cuja escalada irá ligar falibilidade com irracionalidade“ (??, p. 20). Vê-se, portanto, que a questão da fundamentação da indução é, no sentido kantiano, um problema dialético, a respeito do fato transcendental que permite a comparação de nossas categorias com as próprias coisas. As técnicas retóricas do cético são emprestadas da metafísica. O passo filosófico e metafísico é, de fato, decisivo. É a ambição de que a experiência corresponda a coisas em si mesmas que trás a consequência cética. Para manter a existência

¹ Assim, o problema filosófico da indução, tal com o conhecemos, portanto, e tal como difere do problema particular de cada inferência indutiva particular, se forma do pressuposto de que “nosso espaço qualitativo coincide com o cosmos”(??, p. 192)

de certas verdades *a priori* sobre a experiência, a tarefa de Kant é desmistificar o conceito de experiência, aliviando e desconstruindo o rigor metafísico que faz com que o falível escale (através de um *continuum* de severidade) ao irracional. Projeto que é idêntico a defender uma visão de conformação experimental sem pressupostos ontológicos: o projeto central da revolução copernicana. Nasce dessa forma o empirismo em que estamos interessados nessa tese: o empirismo não idealista (como era o lockeano), ou o realismo empírico e moderado.

A mistificação da experiência feita pelas ambições metafísicas da razão pura impõe um rigor à indução que fundamenta a nossa conversão dele, de argumento limitado, falível ou vulnerável, para um argumento irracional, ou mesmo enganoso. É a tentativa de estabelecer o valor de contribuição da experiência (para o conhecimento) a comparando com algo de fora da própria experiência. O argumento indutivo deixa de ser apenas fraco, provável, falível, portanto, para se tornar também enganador. A chave para invalidar os truques do empirista já foram dadas nos capítulos precedentes. É preciso reconhecer, simplesmente, que sensações sozinhas não são inteligentes. Isto é, não é possível se instruir sobre o mundo, ou adquirir cognição sobre o mundo, apenas através da cognição intuitiva de propriedades ou eventos como “a uniformidade do mundo” ou “a isomorfia entre ideia e mundo”. A opção de Kant invoca a indiferença do mero múltiplo dado pelos sentidos. Esses, sozinhos, conferem apenas um empirismo solipsista.

Podemos voltar às afirmações capitais de nossa defesa agora, alimentados pela conclusão deste capítulo. No empirismo moderado de Kant o valor dos dados sensíveis como conhecimento (sua verdade, ou probabilidade, etc) depende de como são coordenados ao entendimento em um juízo. De modo análogo, o modo como as premissas de uma inferência indutiva condicionam sua conclusão só faz sentido no interior da própria inferência – que é, também um juízo que avalia ou problematiza a conexão da conclusão com as premissas. Esse ponto não é incontroverso para os leitores de Kant, pois este, com efeito, não acreditava que as associações da imaginação e as conclusões meramente indutivas fossem conhecimento objetivo. De qualquer forma, o problema,

para Kant, é que “esse conceito seria meramente empírico e a regra, que ele fornece, de que tudo o que acontece tem uma causa, seria tão contingente como a própria experiência” (A 196 / B 241). O autor, provavelmente por influência de Hume, associa a lógica indutiva a uma forma de pesquisa empírica e contingente. Mas toda a arquitetura de sua teoria sobre a lógica transcendental passa a mensagem de que o filósofo reconhece o valor de inferências não meramente analíticas e formais, mas que versam sobre o conteúdo. Para ele, “o fundamento da própria experiência, que, portanto a precedeu *a priori*, foi tê-la considerado como condição da unidade sintética dos fenômenos no tempo” (A 196/ B 241). Vê-se que também Kant não admite a apelação a algo contingente para fundamentar a experiência e a conexão de eventos temporais segundo uma regra: essas tem que ser condicionadas *a priori* para sequer ocorrerem como experiência.

Para todos os efeitos, Kant concorda com Stove no que importa: que as sínteses da imaginação e os atos de inferir a partir de matérias de fato não são, tampouco, enganosas ou inválidas. Elas podem pertencer ainda à categoria de mero múltiplo, mas um múltiplo tampouco é inválido. Ele é indiferente, nem um conhecimento e nem um erro. Algo só se torna válido ou inválido no interior de um juízo. Ademais, uma coleção indutiva de experiências se tornaria inválida apenas se a sua condição de validade fosse a de ser qualificadas ou autenticadas por uma propriedade metafísica ou um fato contingente, ou se precisassem pressupor que o mundo é uniforme. Se a condição para validar uma inferência indutiva fosse a graça de uma propriedade contingente, psicológica ou semântica, como a de ser “experiência intencional” ou “experiência esclarecida” ou “experiência de um sujeito racional”, então, certamente estaríamos indefesos contra o ceticismo: pois não haveria nada no mundo que concede a graça dessa qualificação (Hume estaria certo). Mas não é esse o caso para Kant. Esse jamais disse que a indução depende de uma propriedade do mundo. Pelo contrário, ele é bastante vocal ao dizer que as associações empíricas dependem de uma condição *a priori*: “esta síntese da imaginação também está fundada, previamente a toda experiência, sobre princípios *a priori* e é preciso admitir uma síntese

transcendental pura desta imaginação, servindo de fundamento à possibilidade de toda experiência” (A102). O trecho acima deixa claro que as associações empíricas e indutivas são ainda elementos dentro de um horizonte de possibilidades objetivas. Logo, em uma inferência indutiva, não existe nenhuma condição adjacente (misconditionalization), como a uniformidade do cosmos, de que a conclusão dependa. A experiência é relevante justamente por seu papel no juízo; e é ali que se deve avaliá-la. Uma síntese reprodutiva ou um ato de imaginar empiricamente gera um conteúdo que, como qualquer dado sensível, nota conceitual ou múltiplo, pode ser relevante para um conhecimento objetivo quando unificado pela *síntese da apercepção*.

6.2 Os dilemas de um realismo moderado e meramente empírico: uma discussão com Ameriks, Allison, Paul Guyer e Paul Abela

Como sugere a leitura de alguns dos mais recentes comentários sobre Kant, notadamente Abela e Longuenesse, a teoria de Kant exposta na *Dedução metafísica e Transcendental* sugere que o conhecimento não pode ser adquirido independente da faculdade de ligar as representações em uma unidade objetiva. Paul Abela sugere uma leitura do Idealismo Transcendental capaz de fazer jus à natureza não cartesiana da doutrina de Kant:

Esse livro começa com a presunção de que nós devemos tomar a designação Realismo Empírico de Kant a sério. Isso não significa nos afastar da teoria predominante do idealismo transcendental. Pelo contrário, significa explorar porque o idealismo transcendental produz um realismo na dimensão empírica (??, p. 15)

É notório que entre os comentaristas dispostos a investir na credibilidade do projeto idealista transcendental a partir da *Analítica Transcendental*, ou na sua defensibilidade, esse intérprete escolheu focar no título 'Realismo empírico', isto é, na contraparte indispensável

do projeto idealista crítico. Nisso compartilhamos com ele uma afinidade. Essa escolha deve refletir pelo menos a disposição para enfrentar o trágico ceticismo que assedia essa expressão. Enquanto o idealismo transcendental mantém sua validade terminológica geral por enfatizar o lado anti-realista de Kant, o realismo empírico é objeto de maior negligência entre os intérpretes. E talvez assim o seja pela infelicidade de enfatizar o aspecto do mesmo projeto menos propenso a confessar justamente aquelas vulnerabilidades que grande parte dos críticos gostariam de ter clara. Desde a controvérsia com os primeiros comentadores no século dezoito, com Feder-Garve, até os modernos críticos de Kant, com Strawson, o realismo de Kant é tomado como uma qualificação artificial que empalidece diante de seus compromissos idealistas. As teses críticas são vistas despidas de valor para uma visão filosófica comprometida com objetos exteriores e independentes da mente. Assim, se a escolha terminológica de Kant tem qualquer contribuição para o modo como ele pretende mascarar os lados fracos de sua teoria, ou se afastar dos pontos radicais, então a designação “realista-empírico” deve ser tomada como uma peça de vocabulário tão artificial quanto “crente-cético”. Paul Abela, subvertendo esse costume, sugere outra posição.

Abela acredita que o poder contributivo do quadro teórico de Kant pode ser usado como fonte de oposição a filosofias mais recentes: “muito da atenção contemporânea direcionada contra visões empiristas (os trabalhos de McDowell e Davidson em particular) é prefigurada no ataque particular de Kant contra a tradição estabelecida em seu tempo” (??, p. 4) . Para Abela, a estrutura argumentativa crítica pode ser usada para refutar o “mito do dado (*myth of the given*)” presente no empirismo moderno, ligado aos primeiros filósofos analíticos:

o resultado da abordagem kantiana é discutida à luz das similaridades entre o assalto do próprio Kant contra a inteligibilidade do idealismo empírico (Hume em particular) e ataques contemporâneos contra aspectos da epistemologia empirista (o ‘Mito do Dado em particular’) (??, p. 17)².

² “Sellars chamou de mito do dado, que impõe ao conhecimento certa estrutura

Essa mistura de elementos na filosofia kantiana compõe o aspecto moderado de seu empirismo. Isto é, o fato de que a experiência não é um dado inteligente por si mesmo, que tivesse uma capacidade de informação independente, ou uma propriedade que a ligasse com coisas (como a fidelidade pictórica); mas sim um dado que tem valor apenas no interior de um problema. Para demarcar mais cuidadosamente o sentido técnico desse termo, iremos dar uma mais precisa caracterização do elemento "moderado" que qualifica o empirismo, segundo nossa leitura de Kant. A moderação significa, antes de tudo, uma ênfase na natureza conciliadora da personalidade intelectual de Kant, ou a sua afeição por administrar alianças entre pontos de vista radicais. É bem conhecida sua história de moderação entre o racionalismo e o empirismo. Ameriks chama sua posição de híbrida, "*in-between*" (??, p. 76)³. Essa posição, contudo, representa o esforço teórico mais controverso do projeto crítico como um todo. Mas é na defesa desse projeto que as vantagens retóricas criadas por sua terminologia aparecem mais. Brevemente falando, a tese *in-between* kantiana envolve a sua posição híbrida entre racionalismo e empirismo, e também a sua mistura entre idealismo e realismo. É a defesa de que há conhecimento *a priori*, objetivo, porém, de que esse conhecimento é fundamentado nas formas que o próprio sujeito impõe ao objeto. Para distinguir entre aparências no sentido objetivo – isto é, subjetivamente estruturadas – e aparências no sentido de enganoso – isto é, subjetivamente distorcidas – o filósofo precisa introduzir um uso do termo subjetividade coerente com um caráter meramente formal ou metodológico, como a fonte de estruturação de um inquérito para interrogar a natureza. Aquilo que há de subjetivo no conhecimento não pode ser psicológico ou material.

No início dessa tese, usando de maneira livre a expressão técnica "transcendental" – usada em Kant para realçar um tipo de teoria

fundamentada, onde as crenças seriam perseguidas até sua base na experiência empírica, uma base que, não sendo ela mesma uma crença, mas uma sensação, poderia manter-se por conta própria, confirmando as coisas que nela se apoiassem"(??, p. 225)

³ Apesar da tradução um pouco livre demais, decidimos por usar o termo "híbrido" para caracterizar o aspecto da teoria de Kant referido por Ameriks com o termo "in-between".

da representação formal – falamos de um discurso transcendental, que abrange a totalidade dos modos de abordar o problema da representação e seu objeto. Apenas quando detonada por uma inspiração crítica e copernicana esse discurso seria adequadamente não dialético. Falaremos agora também de uma retórica transcendental, para trazer um sentido de truque e engenho argumentativo à estratégia de filosofar kantiana. Mas isso não significa que não existe um conteúdo sério sendo exposto através destes truques. Kant precisa de uma retórica para desmistificar outra retórica: a das coisas em si, da ontologia e do ceticismo. Não é recomendável subestimar a grande capacidade retórica de Immanuel Kant. Quando, no início da *Dialética Transcendental*, o filósofo prepara o leitor com um discurso preliminar sobre a terminologia platônica, justificando a introdução de seu próprio conceito de “ideia”, podemos vislumbrar sua enorme capacidade de construir um universo conceitual sistemático e consistente com seus projetos e estratégias. A sua apropriação do termo escolástico “transcendental” não é introduzida com a mesma parcimônia e nem ensinando sobre a história etimológica, e, no entanto, a sua presença no sistema crítico representa uma de suas chaves terminológicas mais fecundas. Através desse termo uma série de outros termos são qualificados e adaptados em seu sistema. O conceito de idealismo, por exemplo, não serviria aos propósitos de Kant sem a qualificação garantida pelo conceito de transcendental. Qualificada transcendentemente, a própria ideia de filosofia é descentralizada, permitindo uma apresentação filosófica divorciada das características metafísicas que regularmente sustentavam seu centro de gravidade conceitual e terminológico durante a Idade Média.

Quando encontramos interpretações generosas ao idealismo transcendental, estamos diante dos comentários que mergulharam mais intensamente na malha retórica criada pela terminologia transcendental kantiana. Sua fonte de recursos geralmente pode ser emprestada dos momentos em que o próprio Kant se defende dos acusadores que o julgaram como idealista, invocando a vantagem da característica formal de sua teoria sobre as condições *a priori* do conhecimento, ou a sua pretensão meramente crítica, ou ainda a vocação simplesmente coper-

nicana, centrada no sujeito, para superar a visão filosófica ontológica. A despeito da resposta sobre se essa interpretação é ou não a mais fiel à letra de Kant, podemos dizer que ela é, sem dúvida, uma das melhores estratégias para uma leitura generosa e indulgente da *Crítica da Razão Pura*, onde os efeitos de sua estratégia retórica são recebidos em sua mais forte expressão. Se o papel do comentador é garantir ao filósofo um benefício da dúvida incondicional, essa interpretação faz, portanto, um considerável bom trabalho. O mesmo não pode ser dito se se considera o trabalho do comentador como o de submeter a obra comentada aos mais severos desafios. Entre essas duas alternativas, há ainda outra: a de lealmente aceitar discutir com a versão mais forte possível da oposição, valorizando dessa maneira uma eventual vitória. Nossa escolha nessa tese foi a de avaliar os novos problemas que surgem com a versão moderada do realismo, a saber, a falta de radicalidade no alcance da resposta de Kant ao realista transcendental ou o filósofo tradicional.

Como dizíamos, a manobra argumentativa por traz do vocabulário *formal e transcendental* de Kant é a responsável por fecundar tantos comentários favoráveis, e entre esses os mais generosos reconhecem o sentido anódino ou a falta de radicalidade (moderação) do empreendimento como fundamental. Com isso, o uso da expressão “meramente” se torna uma obrigação na retórica do intérprete. Temos como resultado um idealismo meramente transcendental, totalmente compatível com um realismo meramente empírico. Henry Allison foi o comentador mais influente das últimas décadas a enfatizar esse aspecto do idealismo transcendental como seu ponto forte. Como veremos, no entanto, ele também mostra uma fraqueza fundamental da posição geral de Kant e nos ajuda a identificar os limites e fronteiras de seu pensamento, isto é, algumas questões para as quais a *Crítica* aponta, sem poder responder. Segundo Allison, os intérpretes que defendem o fracasso do declarado projeto crítico de conciliar o idealismo ao realismo, isto é, a aplicação das formas puras subjetivas à natureza, falharam em dar conta da divisão kantiana entre o modo transcendental e o modo empírico de abordar o problema. Opondo-se a essa perspectiva, para

Allison o idealismo transcendental é uma doutrina defensável, desde que os conceitos de *aparência* e de *coisa em si* sejam entendidos em duas dimensões diferentes. Na dimensão empírica, as representações ou fenômenos são dados privados, ou ideias psicológicas, enquanto *coisas em si* são objetos espaço-temporais acessíveis intersubjetivamente. Nessa dimensão a diferença entre idealidade e realidade se refere ao aspecto subjetivo e o aspecto objetivo da experiência humana(??, p. 7) . Na dimensão transcendental, por sua vez, aparências são representações condicionadas às condições da sensibilidade, e as coisas em si mesmas são objetos considerados em independência a essas condições⁴. Ao defender o recurso à dimensão transcendental, Allison pretende mostrar que a tese de Kant é defensável como uma forma de condicionamento epistêmico, isto é, uma tese que envolve uma dimensão não empírica, não psicológica, não metafísica e nem solipsista de condicionamento do conhecimento. O recurso de Kant à experiência seria meramente formal, e não conteria nenhum compromisso ontológico⁵.

⁴ Com a atenção devida a essa divisão, é possível evitar o erro de Prichard que, considerando a tese idealista de Kant apenas em um sentido empírico, não tinha defesa contra a conclusão de que entre Kant e Berkeley haveria menos diferenças do que semelhanças. O segundo seria vítima de uma posição ontológica anti-realista, onde os objetos seriam limitados empiricamente, isto é, limitados ao conteúdo psicológico da experiência humana. Segundo a interpretação de Prichard, a “metafísica da experiência” contida na filosofia transcendental seria também uma posição ontológica, e, assim, parte de uma posição marcada pelo solipsismo.

⁵ Por isso sua doutrina foi chamada de deflacionária: uma vez que não admite que coisas em si são os originais por trás de nossas meras cópias. Segundo a interpretação que o tornou popular (Two Aspects), o conceito de coisa em si não expressa o objeto de um reino inacessível ao intelecto humano, mas, na dimensão transcendental, ele exprime apenas a própria ideia do que seria um tipo de experiência não condicionada espaço-temporalmente. O conceito de coisa em si e de noumenon teriam um papel a desempenhar em uma engenharia meta-filosófica desenhada para mostrar o limite do intuível e do especulável, distinguindo assim a postura Idealista Transcendental das posturas Realistas Transcendentais ou Idealistas Empíricas. Allison chama atenção para a transição da fase da *Dissertation* para a *Crítica da Razão Pura*: “Assim, de acordo com a doutrina da *Dissertation*, conhecer um objeto em uma maneira puramente intelectual, isto é, como noumenon, é conhecer um objeto como ele é em si mesmo, o que acontece quer tenhamos ou não uma cognição condicionada sensivelmente do objeto como ele aparece. Além disso, mesmo que na *Crítica* Kant rejeite a visão de que nós podemos conhecer o noumenon, nós vimos que ele não rejeitou o conceito de noumenon. Antes, ele procurou interpretá-lo de tal maneira que ele poderia ser incorporado em sua abordagem transcendental. Isso é realizado ao

Esta defesa é de fato compatível com a retórica de Kant de que antes falamos. O filósofo, em diversas passagens das anfibiologias da razão pura, se esforça para lembrar o leitor da natureza reflexiva da investigação transcendental, e mostra como ela depende de uma abordagem das representações que não se conforma a um sentido lógico e nem empírico. Isto é, não se trata de uma mera distinção leibniziana entre representações mais claras e mais obscuras, ou uma distinção lockeana entre representações sensíveis secundárias e primárias. Allison parece correto ao mostrar que somente uma falha em considerar esse aspecto da investigação transcendental pode dar a impressão de que Kant pertence à mesma escola que Berkeley. Mais do que isso: a tese idealista kantiana se torna defensável quando pensada como uma doutrina reflexiva sobre as condições de coordenação entre representações sensíveis e conceituais. Sendo essa coordenação uma questão formal, e não material, nem empírica, a dimensão idealista de Kant não pode sofrer a acusação de solipsismo. Ameriks formula dessa maneira um pensamento análogo:

Dado que o idealismo mais forte a que Kant se mostra sensível para defender é meramente a idealidade das formas espaço-temporais, e não a de toda matéria última dos dados que essas formas estruturam, ele não tem razão para pensar que o solipsismo transcendental é qualquer coisa diferente de um pensamento vazio, alguma coisa que ninguém realmente acredita ou para o qual alguém tenha apresentado uma defesa decente (??, p. 76)

dar ao conceito uma função limitadora. (Grenzbegrif)"(ALLISON, 2004, p. 59). Para mostrar que o conceito de noumenon não é arbitrário, mas uma peça do seu maquinário Idealista Transcendental, Allison afirma que: "O entendimento crítico precisa pensar o noumena porque o conceito é correlato ao do conceito transcendental de aparência (ou fenômeno), e assim está intimamente conectado com a doutrina da sensibilidade. Na realidade, é apenas a conexão com a sensibilidade que o autoriza a funcionar como conceito limitador. Sua tarefa específica é "restringir as pretensões da sensibilidade" (A 255 / B 311), o que ele performa ao referir, embora em um modo indeterminado, a uma diferente forma de cognição (intuição intelectual), com respeito a qual os objetos que aparecem a nós enquanto submetidas a condições sensíveis seriam conhecidas como elas são em si mesmas, independente dessas condições". (ALLISON, 2004, p. 59)

Semelhante cenário interpretativo apresenta a filosofia crítica, o método transcendental e o idealismo como coordenados em uma oposição ao dogmatismo, a dialética e o realismo mas, como vimos com Ameriks, ele ao mesmo tempo considera essas posições como algo vazio, algo que ninguém de fato acreditaria. É interessante e desconcertante pensar que um livro do calibre da *Crítica da Razão Pura* teria sido escrito apenas para se defender de uma posição que não passa de um passatempo de filósofos profissionais, mas que ninguém de fato leva a sério. Se assim fosse, Kant seria responsável por vender uma mera discussão panorâmica, isto é, uma discussão sobre posições filosóficas sem qualquer consequência metafísica mais séria à pressuposição do senso comum e científica de que o mundo externo é como ele é. E essa ideia de realidade descontaminada de pressuposições metafísicas corresponde, assim Kant o pensava, ao modo como a ciência empírica de fato se comporta na sua busca pela verdade através de um *cânon* para a faculdade empírica de julgar. Em outras palavras, dentro do contexto de um julgamento a pressuposição de que o tema julgado é real nunca foi sequer tocada. Antes de termos nossa inocência perturbada pela filosofia (no caso, a metafísica), especialmente por formas de filosofia em que “ninguém acredita” (o ceticismo), não temos porque duvidar de que aquilo que temos no estágio atual de nossa investigação é real. Apenas a reflexão sobre as propriedades da experiência fora do contexto do julgamento podem nos conduzir a posições absurdas como o ceticismo ou o absolutismo dogmático.

Ora, percebe-se que essa interpretação preludia uma suspeita sobre o trabalho de Kant. Ao enfatizar a divisão entre transcendental e empírico como o foco de uma interpretação simpática ao idealismo transcendental, Allison conjuntamente mostra uma vulnerabilidade do projeto filosófico kantiano. Uma pressuposição implícita da defesa de Allison é a de que a teoria kantiana não reivindica uma posição metafísica ou ontológica particular, sendo apenas a expressão de uma tese meta-filosófica envolvendo o debate entre o idealismo transcendental e o realismo transcendental. Essa pressuposição é menos lisonjeira do que pareceria ao comentador. Ela dá visibilidade a um aspecto da retórica kantiana que talvez ficasse melhor às escuras. Pois essas versões transcen-

dentais do idealismo e do realismo, se tomadas como meros animais da fauna terminológica kantiana, não seriam, para muitos, relevantes para a discussão geral entre idealismo e realismo. Se Kant de fato não oferece uma tese sobre o mundo ou sobre a natureza dos objetos, mas apenas um antídoto contra um modo não crítico de pensar, então podemos desconfiar de que o seu argumento a favor do idealismo transcendental não dá qualquer contribuição para uma discussão independente.

Para colocar as coisas de mais um modo, Kant não ofereceria um juízo sobre a natureza do nosso entendimento ou sobre a natureza das coisas, mas um simples juízo sobre os juízos filosóficos a respeito dessa natureza. Esse juízo seria disciplinador e crítico, como o de uma autoridade que chega para desbaratar os passatempos supérfluos de filósofos profissionais que sequer conseguem negar que o senso comum e científico continuará sempre com suas experiências conectadas de maneiras relevantes em um sistema *a priori*. Essa autoridade disciplinadora não teria se posicionado em um debate entre idealistas e realistas, mas apenas se engajado em uma posição de abstinência onde ambos são negados em sua versão radical, mas conservados em uma versão inofensiva na sua tradução na terminologia transcendental, isto é, um como formal, o outro como empírico. E, por consequência, a ideia da não cognoscibilidade das coisas em si não teria um conteúdo cético ou anti-realista, mas seria apenas uma tese meta-filosófica (uma filosofia sobre a filosofia) que redireciona os esforços dos profissionais da área para uma reflexão crítica. Curiosamente, se a relevância do idealismo transcendental se resume à sua contribuição contra o tipo de realismo que ele nega, a saber, o realismo transcendental, é possível desconfiar que toda a principal tese de Kant é descartável. A parte irônica dessa conclusão é que ela se assemelha à conclusão de que o idealismo transcendental é desinteressante, ou supérfluo, inócua, sugestão que Allison procurou com tanta energia negar. Mas as premissas usadas por ele permitem essa conclusão: de fato, se o idealismo de Kant tem o estatuto de uma mera teoria formal e epistêmica (meta-filosófica), se torna supérfluo mencionar com ela justamente o seu conteúdo. Não há nele nada de informativo que o senso comum e a ciência empírica já

não fazem ordinariamente nos seus juízos.

Além disso, tal levantaria o mistério sobre a razão por que Kant transformaria a discussão ontológica em uma analítica do entendimento, a não ser que essa transição fosse motivada por uma crença real – e não uma simples crença formal e anódina – no fato de que as próprias coisas existem à parte das condições de nosso entendimento. Guyer, em sua revisão do projeto interpretativo de Allison, já havia notado essa curiosidade:

seria estranho para qualquer um formar um conceito de coisas que abstraem daquilo que ordinariamente seria pensado como propriedades tão óbvias quanto a espacialidade e a temporalidade, a não ser que ele/ela tivesse alguma razão independente para pensar que aquelas não são propriedades das coisas em si mesmas. (??, p. 14)

Parece, assim, que não é possível salvar a teoria kantiana ao diminuir o seu conteúdo e alegar sua mera formalidade. Pois, se Kant de fato oferece uma mera resposta ao dogmatismo sem qualquer conteúdo independente, o idealismo transcendental seria supérfluo e, logo, descartável, ou pelo menos substituível por uma tese mais moderada, ao modo de uma mera tese sobre as condições mínimas da experiência (Strawson). E se existe qualquer conteúdo independente e uma tese metafísica sólida por trás da pressuposição kantiana de que o nosso conhecimento é impossível sem a contribuição ativa de nossa atividade subjetiva, então ele precisa explicar como as propriedades do sujeito ganham isomorfia com as propriedades dos objetos independentes, o que o expõe diretamente aos mesmos dilemas de Descartes e a críticas a Berkeley. O hibridismo filosófico de Kant, como se vê, não é econômico de dilemas.

Além disso, a ideia de realidade enfraquecida empiricamente parece fecundar uma série de novas formas de dúvidas transcendentalmente qualificadas, ou espécies de ceticismo, transformando o idealismo e o anti-realismo em um gênero pleno de subdivisões: o anti-realismo transcendental, o ceticismo transcendental, etc. Essas, em conjunto, não ajudam a fortalecer a atitude natural do cientista e do senso comum

a não ser por forçá-lo a não tomar nenhuma posição filosófica. Paul Abela em *Kant's Empirical Realism* assim se expressa, fazendo eco a essa crítica:

A possibilidade de que Kant esteja sinalizando mais do que uma versão reforçada do paradigma construtivista é obscurecida pelo foco no formal. (...) O apelo aos aspectos formais como o aspecto diferencial primário do desafio de Kant pode (lamentavelmente) servir para encobrir a presença prolongada do pano de fundo cartesiano (??, p. 34)

A concepção formal da filosofia continua a atrair atenção pela sua capacidade de dar à atitude do senso comum e à metodologia científica, que depende de uma concepção de necessidade mais do que lógica, e menos do que metafísica (juízos sintéticos *a priori*), imunidade contra o ceticismo e o idealismo dogmático. Ela oferece ao homem imerso na atitude natural um campo pacífico protegido do rigor realista e da severidade ontológica dos filósofos. Ao esvaziar o conteúdo da filosofia, ela também reúne sectários simpáticos ao positivismo e à autonomia naturalista da ciência. Esse aspecto da ideia de transcendental é em geral recebido sem preconceito ou receios mesmo por ramos da filosofia analítica, como vimos com o primeiro e segundo Wittgenstein e Karl Otto Apel. Por outro lado, a sua virtude é também o seu defeito. Ao enfraquecer as ambições filosóficas, a própria ideia de realidade é enfraquecida e a filosofia transcendental se torna o foco de um tipo novo de dúvida ou ceticismo: o ceticismo sobre a possibilidade comensurar diferentes formas de conhecer a realidade. A discussão kantiana corre o risco de virar uma tentativa gratuita de convencer o público filosófico de que uma realidade meramente empírica é tudo o que é necessário para todos os efeitos práticos, mas se poderia acusar Kant – ou os intérpretes kantianos centrados na interpretação formal – de promover uma visão de mundo imune justamente ao tipo de dúvida que inspira uma cultura capaz de promover mudanças intelectuais duradouras. Nesse sentido, se poderia acusá-lo ainda de conservador, ou reacionário. Iremos explorar

esse aspecto das possíveis respostas ao trabalho filosófico de Kant a seguir.

6.3 Uma chance de resposta à filosofia: a falta de engajamento filosófico, ou falta de radicalidade, do realismo empírico

Quando oferecemos neste capítulo uma chance de resposta à filosofia, nos referimos a um tipo específico de filosofia. A saber, aquele que Kant pretende substituir e remediar com sua estratégia anódina. Vimos durante o curso dessa tese que Kant achou problemas profundos não apenas com aquele tipo de filosofia robusta e forte, caracterizada pelos caprichos metafísicos e os pronunciamentos ontológicos, mas também com o tipo dogmático de empirismo que dela deriva, especialmente as suas consequências céticas⁶. Como vimos no capítulo anterior, contudo, há nessa nova versão da filosofia as suas próprias dificuldades. O maior problema de uma diminuição da filosofia a seu caráter formal, ou, como quer Allison, um mero sistema formal de meta-filosofia, é que esse tipo de interpretação pode ser desconcertantemente amistoso às personalidade hostis à filosofia como um todo. É preciso, portanto, avaliar se Kant, ao diminuir a filosofia ontológica à mera "analítica do entendimento" formal, não está fazendo alianças demais licenciosas com os inimigos da própria filosofia. Nesse capítulo iremos avançar um pouco mais essa discussão.

Quando Kant narra a tendência e a vocação da razão pura, complementando a narração com a sugestão de sua retórica crítica e disciplinadora, nos deixa perplexos e curiosos. Não sabemos por que deveríamos abandonar nossas tendências filosóficas, a menos, naturalmente, que se nos prove que elas tenham uma natureza ociosa e supérflua. Mas no último caso, nos parece ainda estranho que tanta retórica tenha sido necessária apenas para nos disciplinar contra um hábito supérfluo.

⁶ Karl Otto Apel assim se pronuncia sobre o caso: "justamente a tentativa de considerar tudo como contingente - também a própria pretensão da razão - imitando, desse modo, a dívida de reflexão das ciências empíricas, não apenas leva a uma auto-contradição performativa, mas também, além disso, a uma postura básica de uma metafísica dogmática" (??, p. 324)

Ademais, a *Razão Pura* não foi inteiramente silenciada pela crítica do filósofo. Podemos dar espaço ainda aos seus últimos protestos. A tendência da razão pura a procurar uma certeza incondicional revela uma preocupação humana fundamental para dar uma medida estável e eterna para distinguir o autêntico do enganoso, e se essa discussão for relativizada ao contexto, à história ou ao paradigma conjectural específico de cada ciência empírica, se admitiria ou uma intolerável concessão ao irracional, ou uma intolerável restrição do alcance e jurisdição do racional. Estaríamos preparados para esse sacrifício?

Para piorar o caso de Kant, as suas subdivisões retóricas não lhe dão abrigo e imunidade vitalícia. O realismo meramente empírico não sofre com os ataques céticos, de fato. Mas ele pode sofrer com outros ataques. Quando reduzimos o real a uma condição não ontológica, nos protegemos contra os idealistas problemáticos e os céticos tradicionais, sempre abastecidos de argumentos contra as pretensões ao absoluto da metafísica. Mas o realismo meramente empírico também tem suas vulnerabilidades. Pois se o que é fenomênico não existe em comparação com algo independente, mas extrai sua objetividade do simples fato de não podermos julgar de fora de nossa própria experiência, encontramos em Kant – e sua interpretação moderada – um novo tipo de relativismo, ainda vulnerável a certos tipos de ceticismo. Esse seria um ceticismo sobre modos de conhecer diferentes do nosso. Dessa vez podemos sempre contestá-lo perguntando como ele lidaria com tipos de ataques filosóficos radicais (com inspiração emprestada da antropologia) que colocariam em discussão experiências culturalmente diferentes.

Se essa interpretação é correta, e a filosofia transcendental não passa de uma meta-estrutura de policiamento contra a confusão entre o transcendental e o empírico, ou uma estrutura de policiamento contra pseudo-questões, isso significa que a razão pura perde muito em autoridade e capacidade de resposta. Justamente a força legisladora que Kant atribui à razão pura entra em questão, e, pode-se dizer, mesmo o senso comum e científico mais modestos poderiam se sentir desfalcados por essa falta de apelo a uma entidade superior, que vez ou outra poderia lhes dar assistência para voar para longe de seu paradigma particular

e esclarecer aspectos de seu quebra-cabeça empírico que, quando olhados apenas do interior, podem obscurecer as possibilidades de resposta. Assim, o idealismo transcendental deixa aberta novas questões, como : o conhecimento *a priori* e objetivo dado em uma versão moderada é válido em comparação com o quê? Como medir a diferença entre o conhecimento considerado objetivo e *a priori* em diferentes culturas, ou diferentes épocas históricas? Como colocar em diálogo, discussão, diferentes experiências, se não é admitida uma razão pura em sentido forte capaz de ler e comparar as suas diferenças a partir de uma ideia suprassensível?

Uma suspeita desconcertante que surge aqui é essa: se as perguntas acima não podem ser respondidas por uma versão realista moderada e anódina do conhecimento objetivo, será talvez porque tampouco a versão moderada e anódina do problema do conhecimento pode resistir à pressão de um questionamento radical e imoderado? Um dos motivos para que as interpretações moderadas de Kant, embora fieis ao seu projeto retórico, não gozem ainda de um reduto de convencimento pacífico, é que existe a recorrente possibilidade filosófica de radicalizar a questão do conhecimento, empregando uma perspectiva não anódina (ou não meramente meta-filosófica) como ponto de comparação para medir a validade de diferentes conhecimentos. E mesmo o homem comum ou o cientista mais conservador deve ter a possibilidade de sair de sua zona de conforto, uma vez ou outra, para produzir questões que exorbitam sua esfera paradigmática. O descontentamento com o senso comum ou com o estágio atual da pesquisa científica quase sempre envolvem uma vocação filosófica radical, uma busca por melhorar ou progredir o conhecimento, que parece ser esterilizada pela versão moderada, modesta e tranquila do empirismo prometida por Kant (ao menos na *Crítica da Razão Pura*). A própria atitude cética nasce dessa radicalização, ou da sugestão de dúvidas hiperbólicas, e não deixa de ser um legado da condição humana a capacidade, canonizada pela filosofia, de radicalizar a dúvida até os limites do ceticismo mais profundo. Se o idealismo kantiano é uma teoria moderada, ela tampouco é convincente o bastante para eliminar a inspiração desses questionamentos.

Mas existem também vantagens por trás desta célebre inversão filosófica: a rejeição de um teto comparativo – um acesso privilegiado através de intuições suprassensíveis – para qualificar o conhecimento é uma doutrina da experiência não colonizada naturalmente pela psicologia, e nem contaminada pela metafísica, o que parece bom. Mas essa aparência tem de ser fortalecida estimando os danos que são evitados com isso. É essa a tarefa que Kant se dá na dialética transcendental. O lado forte desta tese, portanto, só pode ser avaliado em confronto com a estimativa de danos que uma concepção de filosofia dialética poderia trazer. Para aceitar a tese da incognoscibilidade das *coisas em si* kantiana como doutrina da anódina sem escândalo, é preciso antes ter se convencido de que os danos provocados por uma epistemologia sensualista sobre o valor da experiência (como o empirismo clássico ou a tese positivista-lógica) seriam ainda mais catastróficos. Isso sugere que a apesar de vivermos em uma época orgulhosamente auto-intitulada como ”pós-metafísica“, isso é uma auto-gratificação ilusória. A nossa tendência anti-metafísica é na verdade tão fraca, que precisamos suplementá-la com uma advertência constante dos absurdos que se seguiriam da livre expressão da metafísica. Se esse suplemento for administrado gradualmente e com constância, podemos até preservar a expectativa de que, com o tempo, o pensador que antes apenas se engajava em um controle de danos mais tarde se afeiçoe da ideia de uma filosofia que não pode oferecer critérios de razão, inteligência e estupidez absolutos: um empirismo conjectural e um realismo moderado.

7 Conclusão

Será dado nessa conclusão um panorama geral da tese, sugerindo a sua contribuição e recapitulando seus ganhos interpretativos. A tese apresenta o realismo de Kant como um empirismo conjectural, onde esse elemento explica a sua natureza não pictórica, capaz de conceder relevância à experiência e descontaminar o empirismo de dogmas metafísicos. Argumentamos que a tradição cartesiana mistificou o conceito de experiência no capítulo dois. No capítulo três, arriscamos uma interpretação da Dedução Transcendental onde esta, além de oferecer uma retórica de oposição ao cético, apresenta a unificação do múltiplo em uma representação (ou uma subsunção em um juízo), como uma problematização de um horizonte de possibilidades objetivas. O argumento central foi extraído de uma leitura da seção dezenove, onde o autor emite seu descontentamento com a tradicional definição que os lógicos dão de um juízo. A unidade das representações sob a cópula do juízo não é a expressão de uma fórmula semântica ou um ato psicológico, mas representa o princípio de interesse subjetivo - uma inspiração de curiosidade - que fundamenta um inquérito da natureza. Do ponto de vista exegético ou hermenêutico, isto é, em uma visão global da obra, a força argumentativa dessa leitura reside na sua utilidade para interpretar a conexão entre a tese da unidade sintética necessária da experiência e a sugestão copernicana de que a natureza deve ser investigada através de nossos próprios inquéritos. Neste capítulo também apresentamos as semelhanças entre Wittgenstein e Kant para explicar a peculiaridade dos argumentos transcendentais, e para organizar uma leitura da Dedução Transcendental como uma tese sobre a necessidade das regras ou formas do juízo para condicionar o conhecimento possível.

No capítulo quatro, investigamos o argumento da Refutação do Idealismo e chegamos ao importante resultado de que, para Kant, há uma diferença entre a representação *a* e a representação *b* (onde ambas são membros de uma sequência interna na mente) que depende da pressuposição de uma ordem objetiva, em contraste com a mera ordem subjetiva. Esse argumento afirma, portanto, uma premissa imprescindível

vel para estabelecer a conclusão de que a experiência - em contraste com a mera intuição ou um mero conceito ocorrendo em ordens aleatórias na mente - tem sempre uma ordem determinada. De modo que a experiência não é irrelevante/indiferente para influenciar a objetividade de nosso conhecimento sobre a história biológica ou geológica do planeta. Esse argumento oferece uma das mais atraentes objeções ao cético e à doutrina da indiferença da experiência. No capítulo cinco, investigamos os traços gerais da teoria da representação de Kant, a Lógica Transcendental e o capítulo sobre as anfibologias dos conceitos de reflexão, com o objetivo de desmontar os fundamentos da teoria pictórica, que na introdução fora apresentada como uma teoria intencional ou "correspondencial" sobre a relação da representação com o objeto. Concluimos que nem as sensações e nem os conceitos podem ser reputados como veículos da conexão entre a representação e seu objeto, e apenas ao juízo é permitida essa autoridade. Essa conclusão fortalece a tese de que a conexão com o objeto, em Kant, depende dos modos de inquérito de um sujeito, ou um cânon segundo formas paradigmáticas de investigação da natureza (expostas pela tábua de juízos na Dedução Metafísica e na Analítica dos Princípios). Além disso, determinamos que mesmo juízos analíticos dependem de sua subsunção em um horizonte sintético de possibilidades objetivas. Fórmulas semânticas podem ser o bastante para computar dados. Mas para investigar os fundamentos de uma verdade lógica, a computação é limitada a uma esfera semântica ou conceitual arbitrária e contingente, como um *organon* ou uma *técnica*. É apenas no horizonte conjectural de uma investigação/heurística que os fundamentos de uma verdade analítica (como "verde é uma cor") são estabelecidos *a priori*.

Finalmente, o capítulo seis apresentou o caráter geral do empirismo kantiano, reforçando e aperfeiçoando os resultados alcançados anteriormente e acrescentando a) o diagnóstico de D.C Stove do empirismo e b) as dificuldades e problemas filosóficos resultantes de um tipo anódino ou moderado de realismo empírico. Podemos elencar os elementos do empirismo kantiano em um esquema improvisado da seguinte maneira:

1. A experiência não é nem um evento psicológico e nem um evento caracterizado por uma propriedade metafísica, como a de ser isomórfico a como as coisas de fato são. O importante em um empirismo conjectural é que a experiência não precisa ser documentada ou batizada com uma propriedade que seria buscada de fora do âmbito da investigação ou juízo particular.
2. Não existe experiência sem certas condições mínimas. Uma experiência ocorre sempre dentro de um horizonte de possibilidades objetivas, determinadas segundo formas puras e *a priori*. O elemento puro e *a priori* dessas formas é meramente transcendental, isto é, relativo ao fato de que são condições que precedem e condicionam a matéria doada *a posteriori*, mas não interferem ou influenciam materialmente os resultados da investigação empírica particular. Por exemplo, nenhuma experiência pode ser dada fora de um condicionalmente sequencial mínimo (como causa e efeito), mas só podemos conectar causalmente um evento a seu efeito depois de tê-lo investigado empiricamente segundo sua *matéria*.
3. A experiência em um empirismo conjectural é o produto da combinação entre uma atividade conceitual e uma intuitiva, uma espontânea e uma receptiva. Essa característica enfatiza que o aspecto cognitivo ou instrutivo da experiência não é puramente receptivo. Por "receptivo" não entendemos apenas a recepção de intuições, mas também a de conceitos (ver seção 5.1 e 5.1.1). A natureza objetiva da experiência depende da complementação entre as duas fontes de representação, determinada por esquemas – modelos de possibilidades imaginativas ou conjecturais – para orientar a transição dos conceitos puros para a intuição.
4. A conexão da experiência com seu âmbito particular de realidade não é um evento contingente descritível pela psicologia, e nem um evento transcendental descritível reflexivamente ou filosoficamente, mas sim um evento empírico descritível investigativamente, ou através de um exame, de modo que o objeto é dado por uma

unidade conjectural, ou um horizonte de possibilidades de investigação. Para conhecer um objeto é preciso antes ser capaz de perguntar por ele, ou colocá-lo sob um foco de interrogação instituído pelo próprio sujeito. Esse é o sentido da unidade da percepção das representações dadas em um juízo. A diferença entre uma representação real e uma imaginária não é definida através de uma propriedade (metafísica/ontológica ou psicológica), mas sim no próprio curso de uma investigação empírica. Isso apresenta Kant como proponente de um empirismo conjectural.

5. As possibilidades empíricas ou as condições que tornariam uma proposição sintética/empírica verdadeira são afetadas e influenciadas pela verdade ou falsidade de outras proposições sintéticas/empíricas. A experiência não confirma ou refuta algo por si mesma, mas apenas como parte de uma estratégia argumentativa. Um juízo apenas pode ser confirmado ou refutado por outro juízo, não por um tipo qualificado ou protocolar de "experiência". Essa característica enfatiza que, embora não exista um *organon* ou uma técnica filosófica *a priori* para a investigação empírica, as ocorrências experimentais tampouco são gratuitas ou indiferentes. Não podemos conhecer um touro sem sermos capazes de inquirir sobre as condições em que ele não teria chifres, quatro patas, etc. A experiência, assim, somente tem valor dentro de um *cânon* da faculdade de julgar, capaz de contextualizar a experiência de acordo com o modo como ela pesa a favor ou contra uma teoria/proposição. O compromisso com essa interpretação sugere que, embora para ele a indução seja uma "muleta" ou uma fórmula para coleção de uniformidades, Kant admite outros enquadramentos (racionais) da investigação empírica através da imaginação/esquemas, capazes de determinar a aplicação *a priori* de conceitos puros (através de um critério, um *cânon*, mas nunca um *organon*).
6. A experiência é relevante para influenciar inferências *a priori*. Juízos sintéticos *a priori* são, portanto, possíveis, e mesmo necessários

se não quisermos sucumbir à premissa humeana de que a experiência é (racionalmente) irrelevante para conclusões empíricas. O acréscimo kantiano, contudo, é o elemento transcendental: a relevância da experiência é determinada no interior de um horizonte de possibilidades formal. O grau de probabilidade empírico não é, portanto, algo de ontologicamente definitivo (uma intensão) ou o correspondente a uma propriedade exterior sobre as tendências, comportamentos e disposições de coisas em si mesmas. Juízos sintéticos *a priori* são incorrigíveis apenas na esfera ou horizonte de possibilidades empíricas particulares, mas não expressam nenhuma verdade ontológica que independam do nosso modo de conhecer. Esse aspecto da teoria kantiana é compatível com um realismo parcialmente falibilista (mas não ilimitadamente falibilista)¹.

7. A teoria do conhecimento empírico de Kant coincide com uma teoria sobre resolução de problemas, ou heurística. Considerado em contraste com o conhecimento por meros conceitos (analíticos) ou o conhecimento adquirido de maneira meramente sensual (dados sensórios atômicos), o conhecimento adquirido heurísticamente subsume os dados materiais (tanto conceituais como sensórios) em uma estratégia de investigação, através de regras que representam o horizonte conjectural dos objetos possíveis. O sentido problemático ou heurístico é, segundo a visão proposta nessa dissertação, o sentido da unidade sintética da apercepção das representações múltiplo. A representação da cópula em um juízo representa a unidade dos dados do conhecimento enquanto são submetidos a uma regra que define uma estratégia para solucionar um problema.

O realismo e o empirismo conjectural de Kant são caracterizados por uma escolha de oposição a um tipo de realismo, chamado por Kant de transcendental. Essa oposição é a base do que ficou chamado de idealismo transcendental. Existem algumas fontes de tensão mais evidentes

¹ Esse trecho reflete a natureza peculiar de sua teoria "empírica" do *a priori*: "nenhuma existência dos objetos dos sentidos pode ser conhecida inteiramente *a priori*, mas só comparativamente *a priori* em relação a outra experiência já dada" (A 227 / B 280).

na leitura do idealismo transcendental, derivadas das peculiaridades dessa doutrina e das diferentes maneiras de argumentar a favor dela. Essas tensões podem ser adequadamente transportadas à superfície com duas perguntas. "O que significa a doutrina da incognoscibilidade das coisas em si?" serve de guia para questionar o idealismo transcendental. Além disso, a pergunta secundária: "qual tipo de realidade é proibida transcendentemente?" é importantíssima para manter a interpretação dentro dos limites do tipo especial de idealismo aqui debatido. A qualificação formal crítica e transcendental mostram três eixos de desenvolvimento dessa doutrina que a distinguem da tese de Berkeley, do ceticismo de Hume, do idealismo platônico e da ontologia leibniziana.

1. A primeira mostra que ela é uma doutrina simplesmente ocupada em negar a realidade das formas do conhecimento, ou dos predicados formais, como determinações tempo-espaciais ou categorias e formas do juízo.
2. A segunda significa que ela é uma doutrina que nega a caracterização dogmática das ambições da razão pura, isto é, nega que a realidade possa ser acessível através de puras ideias.
3. A terceira significa que essa doutrina se opõe a todos os modos ontológicos de caracterizar, através de uma relação pictórica de semelhança (ou participação, fidelidade, etc), a relação entre a representação e a realidade.

Esses três eixos têm por consequência descontaminar (transcendentemente) a experiência e devolvê-la a seu lugar como valor de retorno intuitivo à nota promissória especulativa/conceitual através dos esquemas e a faculdade do juízo. A experiência se torna um simples elemento no interior de uma conjectura.

A apresentação do realismo moderado e empirismo conjectural é justa pelo menos para apresentar Kant como bem sucedido naquelas reivindicações que ele mesmo fez sobre sua filosofia: de ter uma teoria híbrida entre o realismo e o idealismo, e entre o empirismo e o racionalismo, e entre a filosofia ontológica e a ausência completa de filosofia.

Isto é, o preservamos de ser rotulado como um idealista comum, um leibnizano racionalista disfarçado ou um adepto de um antropologismo ou psicologismo parecido com o de Hume. Podemos dizer que, além de avesso ao ceticismo de sua época, o filósofo é também insensível a outras formas de ceticismo ou expressões de falibilismo modernas. Tome-se, por exemplo, a posição pragmatista de que o campo paradigmático de consenso para uma teoria científica é uma questão de convenção. Ora, nesse caso estaríamos supondo que existe uma autoridade última protocolando as experiências válidas e as distinguindo das inválidas. De nenhuma maneira isso seria *integralmente* diferente da contaminação metafísica da experiência. A única diferença seria que a autoridade dogmática seria o consenso convencional entre um grupo de pessoas qualificadas. O mesmo vale para o naturalismo epistemológico, que transfere a autoridade da metafísica para a da ciência empírica. Em suma, os esforços de Kant para admitir que a experiência só tem valor no interior de uma região de inquérito seriam perdidos. Se quisermos ser fieis ao que há de interessante no empirismo conjectural, temos de admitir que nenhuma experiência pode ser pré-protocolada, quer seja por convenção, por propósitos pragmáticos ou através de outro campo científico: como a *psicologia* ou a *semântica*. Assim, a experiência, em Kant, jamais se qualifica como experiência através de uma propriedade contingente ou acidente a ela anexada. Ela jamais instrui, educa ou concede conhecimentos apenas por uma propriedade extra-experimentação. Fora de uma dimensão de inquérito estipulada pela espontaneidade de um sujeito, a experiência não é nada. E o mesmo vale para seu poder de refutação. Uma experiência não refuta nada por si mesma. É apenas dentro de uma estratégia heurística de crítica e refutação que a experiência assume um valor contra uma teoria-alvo.

Salvamos Kant, assim, também do pragmatismo, convencionalismo e instrumentalismo. E isso é assim não por acaso: mas sim porque todas essas posições nascem de um fundamento cético. Como lembra Simon Blackburn: “um cético propriamente acredita que existe verdade em algum lugar, com o detalhe, contudo, de que ela não pode ser adquirida por nós” (2005, xix). Para o cético e o relativista inspirado por um

fundamento cético, portanto, a incognoscibilidade das *coisas em si* é uma mera condição contingente, algo que poderia ser superado no futuro. A rigor, o cético também tem uma tese idealista e também acredita na incognoscibilidade das coisas mesmas. Mas esse idealismo empírico oferece essa incognoscibilidade como uma mera questão contingente. A tese da incognoscibilidade, conforme essa leitura, não é uma tese de abstinência formal, mas tem de admitir que as coisas em si inalcançáveis tenham de, pelo menos, serem acessíveis como uma espécie de teto de comparação para medir o alcance de nosso conhecimento infiel aos objetos. O cético empírico, por isso, nunca sacrifica suas ambições fundacionalistas: ela apenas as transfere para uma esfera pragmática, psicológica, convencional ou instrumental. De modo que, por um lado, a tese da incognoscibilidade é enfraquecida, porque é autorizada uma comparação com substâncias independentes e com propriedades intrínsecas para que nosso conhecimento condicional seja considerado, por assim dizer, infiel, ou uma aparência imperfeita. E, por outro, o teto ontológico limita as alternativas de realismo, deixando a opção ontológica como única e considerando a realidade empírica dos fenômenos como um simples realismo empobrecido, uma realidade de segunda classe. Ele é cético a respeito da realidade empírica, mas não duvida da realidade transcendental, pois é em comparação com essa última que a realidade empírica encontra seu status "imperfeito".

Em um empirismo conjectural pressupomos como inegociável o fato de que a diferença entre *fenômenos* e *coisas em si* não corresponde à diferença material entre aparências e coisas em si, ou à diferença material entre algo temporal e algo atemporal, ou entre um particular e um universal, ou qualquer outra diferença entre dois objetos em um mesmo nível de comparação empírico ou ideal. Não podemos recorrer a um fato contingente ou suprassensível para nos ensinar sobre a falibilidade de nosso conhecimento. O filósofo transcendental não é um educador empírico: ele não ensina nada sobre a natureza regular ou caótica do mundo. Sua tarefa transcendental é meramente regulativa. Nesse aspecto nossa interpretação se coaduna inteiramente com a interpretação anódina e

deflacionária de Allison². A tese da incognoscibilidade das *coisas em si* não é uma tese a respeito das limitações materiais do nosso conhecimento por representações, como se um fato contingente, uma limitação física, estivesse nos impedindo de alcançá-las. Quando o conhecimento fenomênico objetivo é comparado com algo inacessível, portanto, esse algo não pode ser descrito materialmente, mas apenas formalmente-transcendentalmente, isto é, como uma coisa *tal como ela seria* de acordo com um sistema de referência formal diferente. Possibilidades de experiência diferentes, no entanto, não podem ser experienciadas materialmente. Qualquer tentativa de converter esse campo formal em uma experiência atual conduz a pseudo-questões ou uma abordagem dialética. Se preferirmos enfatizar a estratégia formal de Kant, temos de aceitar que este deixa sua discussão aberta para a possibilidade de outros sistemas formais de referência e identificação, como experiências não espaciais, tal como seriam para um suposto ser capaz de intuições intelectuais. Mas ele fecha a discussão terminantemente para a possibilidade de coisas mais perfeitas, ou mais independentes, ou mais substanciais, pois o “mais” sugere uma comparação/juízo que só pode ser pensada segundo as categorias de quantidade e relação e, assim, teriam de ser pensadas ainda dentro da nossa experiência – o que seria um absurdo. Assim, podem existir experiências diferentes da nossa, mas elas não podem ser comparadas com a nossa em um juízo.

Toda nossa tese explora uma leitura capaz de identificar os recursos certos para uma defesa de Kant. No fim do capítulo seis caminhamos para notar, entretanto, que estávamos apenas construindo nossa própria guilhotina, uma que, segundo pensamos, acomoda a cabeça da *Crítica da Razão Pura*. Depois de notar que o filósofo não cai junto

² Allison é provavelmente o comentarista moderno que mais aprofundou um tipo de leitura do Idealismo Transcendental onde o conceito de coisa em si não passa de um recurso de uma retórica metafilosófica sobre condições epistêmicas e não algo de inalcançável apenas contingentemente, a que porventura teríamos acesso em uma dimensão não-humana: “foi sugerido que ele precisa ser entendido de maneira metafilosófica ou metaepistemológica como um “ponto de vista” ou um modelo normativo com referência ao qual a cognição humana é analisada e avaliada... “(??, p. 35).

com Berkeley ou Hume ou Leibniz, é hora de mostrar a sua própria vulnerabilidade. Para todos os efeitos, pressuporei, nesta conclusão, que a interpretação esboçada e desenvolvida na dissertação presente é de fato a correta e que fomos bem sucedidos em apresentá-la como leitura da *Crítica da Razão Pura*. Mas mesmo assumindo isso como novo consenso, e assumindo o papel nuançado e particular de Kant, existem novas dissensões para dar conta. A cabeça da obra continua ameaçada. A primeira considera um aspecto pouco notado da teoria de Kant: a de que seu idealismo transcendental é também um ceticismo transcendental, ou, mais propriamente, um ceticismo sobre a cognoscibilidade de diferentes *formas transcendentais de conhecer*. É verdade que, segundo o autor, o cético humeano a respeito da metafísica e da razão pura tampouco podia salvar os fundamentos da ciência empírica. Por outro lado, ao não tirar de suas opções o recurso à decisão convencional, ou mesmo ao hábito e à psicologia, esse cético humeano podia manter em sua lista de subterfúgios uma *razão* para preferir uma teoria à outra. Por esse motivo, Kant engenhosamente nota que o cético a respeito da experiência nunca deixou de ser dogmático: pois este cético ainda tem crenças devotadas na possibilidade de controlar a preferência entre diferentes paradigmas experimentais³. De modo que aquilo em

³ É difícil à ingenuidade vencer a desconfiança nesse ponto. No curso do amadurecimento de nossa experiência filosófica, basta dar ao tempo oportunidade para nos alimentar com a suspeita de que os instrumentalistas, convencionalistas, pragmatistas e toda outra espécie de falibilistas (que caem sob o título geral de relativistas) são dogmáticos disfarçados. Porém, dificilmente conseguimos provar essa suspeita. A obra de Kant dá recursos para prová-la: é que por trás de uma decisão prática convencional não está senão o desejo da razão pura de controlar a totalidade da experiência, isto é, avaliar os campos empíricos regionais através de um olhar global sobre o incondicionado. O relativista comum jamais sacrificou esse desejo da razão pura. Não meramente *presumimos* que ele não abandonou esse desejo; nós o sabemos. Porque ele jamais admitiu duvidar da sua própria capacidade de comensurar aqueles paradigmas empíricos. A rigor, ele chama esses paradigmas de inféis, falíveis, instáveis por um motivo apenas: porque os compara com um ideal de perfeição. Essa comensurabilidade do conhecimento imperfeito através de um ideal de perfeição é também uma expressão da voz da razão pura falando por trás do títere cético. Assim, enquanto monitora com seu severo cinismo qualquer tentativa de estabelecer verdades sintéticas dentro de um paradigma específico, ele continua bastante indulgente com as tentativas de controlar as chances de sucesso daquele paradigma de fora do próprio paradigma. Ele se comporta, portanto, como alguém muito cético a respeito daquilo que os

que ele acredita é a própria ambição da razão pura: controlar dogmaticamente a *totalidade da experiência*. Kant, por sua vez, ao rejeitar qualquer comprometimento com uma *forma dogmática* de selecionar experiências válidas e distingui-las das inválidas, fica sem opções de fuga. Para ele, com efeito, a experiência é válida, relevante e conectada de maneira sintética e *a priori* no interior de um inquérito estruturado por um sujeito. Dentro dessa região de inquérito da natureza, tudo se comporta de maneira racional, decidível e criticável. Mas fora desse inquérito, somos largados no reino inacessível da dialética. Kant negou a si mesmo qualquer recurso à psicologia, a uma convenção, um consenso, ou mesmo à estruturas linguísticas que poderiam aliviar as angústias mais profundas da razão pura.

Esse aspecto de sua teoria é facilmente explicável. Kant é, como ele mesmo diz, um idealista apenas a respeito daquilo que transcende a esfera de investigação paradigmática que confere à experiência seu valor sintético *a priori*. Isso significa dizer que ele é um idealista transcendental. Aquilo de que ele duvida é apenas a possibilidade de abarcar a *totalidade da experiência*. Mas ele concede que dentro da dimensão empírica nada é instável, e temos recursos para criticar e avaliar a experiência de maneira racional: as sínteses *a priori* são "só comparativamente *a priori* em relação a outra experiência já dada" (A 227 / B 280). Isso significa que quando comparamos uma experiência com outra, temos regras *a priori* para avaliá-las. Mas quando olhamos a experiência em isolado, ou em sua totalidade, nada podemos saber. Hume e outros céticos pensam o inverso: não podemos saber nada de *a priori* acerca da conexão entre duas experiências. Portanto, seu ceticismo duvida de que podemos estabelecer qualquer princípio de preferência racional para a experiência. Mas não duvida de que existe uma realidade que transcende a experiência, porque é justamente *em comparação* com essa que aquela é vista como imperfeita. O cético humeano continua crente em que temos motivos para preferir uma teoria a outra. Embora essa seja uma

cientistas fazem nos seus laboratórios, mas não duvida nem por um instante de que ele, de fora dos laboratórios, tenha alguma chave secreta capaz de selecionar *a priori* o que conta como experiência válida ou inválida.

realidade psicológica (ou semântica, no empirismo lógico moderno) - e não metafísica, como em Leibniz - o resultado é tão dogmático quanto o racionalismo gostaria: é uma forma de controlar a totalidade da experiência por uma perspectiva suprassensível (exatamente o ideal máximo da razão pura). Como Hume é um idealista empírico, mas não transcendental, ele jamais cortou de suas opções o apelo ao hábito, ou à psicologia, para organizar uma hierarquia de preferências entre diferentes teorias. É possível dizer que as ambições da razão pura estão disfarçadas no seu psicologismo.

E isso é válido também para qualquer instrumentalista, convencionalista e pragmatista. Todos esses tem uma vertente cética irreduzível. Mas não são céticos transcendentais. Não duvidam da possibilidade de comparar e avaliar criticamente diferentes paradigmas através de critérios convencionais, pragmáticos ou instrumentais. Surpreendentemente, isso coloca Kant em uma posição que ele próprio - provavelmente - não gostaria: ele provocaria um estado de abstinência e apatia onde seria impossível tomar qualquer decisão ou ter qualquer preferência quando a questão exorbitasse o interior da investigação experimental elaborada através de formas paradigmáticas de teorização (categorias puras).

As dificuldades acima sugerem que o realismo empírico conjectural de Kant, apesar de ter uma contribuição decisiva para desmistificar as pressuposições clássicas do empirismo que levavam ao ceticismo, e apesar de descontaminar a experiência e devolver uma versão da realidade moderada, não consegue, pelo menos na *Crítica da Razão Pura*, satisfazer pretensões mais ambiciosas de comensurabilidade ou diálogo entre diferentes esferas empíricas. Kant restabelece a relevância da experiência no seu âmbito de inquérito particular, mas ao preço de diminuir o peso e a influência do dado material da experiência para descobrir possíveis manipulações, ajustes e defeitos de uma teoria científica - o que diminui o seu peso para avaliar a validade da teoria científica por um ponto de vista externo. De modo que o “dado empírico” ganha uma natureza inofensiva. Pois agora nada de fora da própria investigação empírica segundo suas formas paradigmáticas (categorias) pode invadir a pesquisa e influenciar a verdade ou validade. Por consequência, a

experiência não desafia nossas teorias sobre a realidade. Ela apenas se adapta ao nosso sistema de inquérito global. É como um soldado alistado mas que só tem valor quando colocado a serviço de uma estratégia específica. A realidade anódina e moderada, apesar de livre dos dogmas do realismo transcendental, não apresenta um substituto à altura da metafísica no controle externo da validade da ciência. Mas por isso mesmo não tem nenhuma resposta à uma ambição de preferência racional entre diferentes teorias empíricas baseadas em diferentes paradigmas de investigação. Nesse ponto ele está mais desfalcado que o cético humeano, que não impede o cientista de recorrer ao dogmatismo psicológico se assim ele o desejar. O tipo particular e transcendental de ceticismo de Kant se torna a forma mais radical de negar as nossas ambições filosóficas e racionais. Em troca, ele dá algo mesquinho: a capacidade de controlar racionalmente a experiência no interior de um inquérito específico. Assim como negar o idealismo empírico-problemático exigiu a adesão a um idealismo transcendental, negar o ceticismo empírico parece exigir uma espécie de ceticismo e apatia transcendental.

Essa sequela não é acidental. Não deveríamos nos surpreender que uma filosofia originada de posições híbridas tivesse que sofrer com suas próprias crises de identidade. As nuances engenhosas de Kant lhe permitem desviar de perguntas diretas. Ele já não precisa se preocupar com os desafios do realismo ontológico, por que escolheu seu lado meramente empírico. Mas é porque uma pergunta fundamental foi evitada, em vez de respondida, que uma dificuldade igualmente fundamental permanece presente. Kant tentou substituir a ontologia por uma mera analítica do entendimento, destituindo a fundamentação forte da metafísica, e prometendo encontrar outra tão forte na própria natureza do sujeito. A teoria formal, crítica e transcendental envolveria um equilíbrio terminológico que representa sua posição híbrida a respeito do fundamento do conhecimento. Sua estrutura argumentativa tem de conseguir dar conta de uma explicação para um tipo de conhecimento objetivo com contribuições subjetivas. Aquilo que ele chama de aparências tem de ser objetivas, embora não homogêneas a um objeto independente dos filtros subjetivos. Essa concepção oferece uma visão de mundo objetiva,

embora não no sentido ontológico forte. Assim desaparece a pretensão dogmática e a cética: nada fora do contexto da nossa própria experiência pode servir de critério para questioná-la ou validá-la. Mas tudo isso feito, surge ainda outra dificuldade: como encontrar um critério para distinguir, questionar e validar nossa própria experiência que resista à transição entre diferentes paradigmas científicos ou diferentes modelos culturais de estruturar o conhecimento? Tudo isso levanta a suspeita de que Kant não ofereceu uma resposta decisiva à metafísica. E o próprio filósofo parece ciente disso ao dizer que a razão pura tem uma tendência ao dialético, e que seu projeto crítico não envolvia erradicá-la, mas sim regulá-la.

Seja como for, para não terminarmos a tese com uma visão ingratamente desfavorável, não podemos negar que a *Crítica da Razão Pura* oferece um formidável retrato da vida da razão e de seus sintomas e problemas. Se o problema dialético e filosófico persiste, é porque a razão não pode deixar de procurar fundamentar o condicionado através do incondicionado. Até o fato de que ele dá visibilidade ao problema da incognoscibilidade em uma escala transcendental (através de um idealismo transcendental) pode ser visto como uma vantagem sobre os seguidores de Hume: pois esses podem continuar iludidos confortavelmente em uma espécie de instrumentalismo pragmático que permite que continuem selecionando suas preferências teóricas dogmaticamente, enquanto Kant não se dá esse luxo. Seu modo próprio de ceticismo ou idealismo continua policiando qualquer tentativa de acesso realista transcendental. A tranquilidade interna que Kant dá aos cientistas, de permanecerem fieis e não céticos a respeito de seu conhecimento sintético *a priori*, ele não estende aos filósofos: esses permanecem um estado de vigília, policiando sempre as ambições da razão pura, que são incansáveis.

O empirismo conjectural não propõe anular nossos instintos a avaliações transcendentais, ou a problemas que ultrapassam a esfera do intuível, ou ainda ao diálogo entre diferentes esferas experimentais. Kant escreveu as duas próximas críticas superando os limites da primeira, como se, depois de confinar a razão pura em um reduto pouco

arejado, continuasse bombeando ar para os seus instintos não sufocarem. Supondo, portanto, que a primeira Crítica não tem resposta para as ambições mais abrangentes da razão pura, como a de controlar ou legislar sobre a *totalidade da experiência*, podemos, com mais um acesso de generosidade, sugerir que a *Crítica da Razão Pura* foi escrita para preparar o leitor para uma nova forma de negociar os padrões e protocolos de legitimidade do conhecimento. Kant não era avesso às ambições de radicalidade filosófica. Seu anodismo realista era apenas a sua recomendação aos filósofos teóricos. Seu conselho era uma forma de revogar a metafísica da tarefa de legislar sobre nosso conhecimento, e colateralmente, negar a solicitação do psicologismo para substituí-la. O seu legado pode ser explorado pela sua capacidade de despertar a consciência do filósofo para os modos de expressão de sua curiosidade adormecidos pela zona de conforto metafísica/psicológica, abrindo caminho para uma forma diferente e nova de conversação sobre os rumos do conhecimento, da história e da cultura.

Referências

- ABELA, P. *Kant's Empirical Realism*. [S.l.]: Clarendon Press; 1 edition, 2002. Citado 8 vezes nas páginas 36, 37, 127, 128, 237, 248, 249 e 258.
- ALLISON, H. *Kant's Transcendental Idealism*. [S.l.]: Yale University Press; Rev Exp edition, 2004. Citado 2 vezes nas páginas 253 e 271.
- ALLISON, H. *Causality and Causal Laws in Kant: A Critique of Michael Friedman in: Kant and Contemporary Epistemology*. [S.l.]: Kluwer Academic Publishers, 2012. Citado na página 125.
- AMERIKS, K. *Kant's Elliptical Path*. [S.l.]: Oxford University Press, 2012. Citado 2 vezes nas páginas 250 e 254.
- APEL, K.-O. *Fundamentação última não-metafísica*. IN: *Ernildo Stein & Luis A. de Boni*. [S.l.]: Petrópolis Vozes, 1993. Citado 2 vezes nas páginas 116 e 259.
- ARISTÓTELES. *Órganon*. [S.l.]: Edipro, 2005. Citado na página 143.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. [S.l.]: EDIPRO, 2006. Citado na página 68.
- BACON, F. *Novum Organum*. [S.l.]: Abril Cultural, 1979. Citado na página 22.
- BARTOK, P. J. Brentano's Intentionality Thesis: Beyond the Analytical and Phenomenological Readings. *Journal of the History of Philosophy*, v. 43, n. 4, October 2005. Disponível em: <https://muse.jhu.edu/login?auth=0&type=summary&url=/journals/journal_of_the_history_of_philosophy/v043/43.4bartok.html>. Citado na página 20.
- BECK, L. W. *Essays on Kant and Hume*. [S.l.]: Yale University Press, 1978. Citado 3 vezes nas páginas 162, 163 e 164.
- BENNET, J. *Kant's Dialectic*. [S.l.]: Cambridge University Press, 1974. Citado 2 vezes nas páginas 63 e 74.
- BENNETT, J. Strawson on Kant. *Philosophical Review*, n. 77, p. 340 – 349, 1968. Citado na página 40.
- BERKELEY, G. *Tratado sobre os Princípios do Conhecimento Humano*. [S.l.]: Abril Cultural, 2005. Citado 7 vezes nas páginas 88, 90, 91, 92, 93, 95 e 107.

BLACKBURN, S. *Verdade: um guia para os perplexos*. [S.l.]: Editora Civilização Brasileira, 2006. Citado 2 vezes nas páginas 233 e 250.

CARR, W. H. *The Monadology of Leibniz, with a introduction, Commentary & Supplementary Essays by Wildon Herbert Carr*. [S.l.]: University of Southern California, 1930. Citado na página 61.

CAYGILL, H. *Dicionário Kant*. [S.l.]: Jorge Zahar, 1995. Citado na página 133.

CORBISIER, R. *Enciclopédia Filosófica*. [S.l.]: Vozes, 1974. Citado na página 70.

COTTINGHAM, J. *Dicionário Descartes*. [S.l.]: Jorge Zahar: Rio de Janeiro, 1993. Citado 5 vezes nas páginas 63, 98, 101, 102 e 103.

DALL'AGNOL, D. *Seguir Regras: Uma introdução às Investigações Filosóficas de Wittgenstein*. [S.l.]: Coleção Dissertatio de Filosofia, 2011. Citado 2 vezes nas páginas 114 e 153.

DESCARTES, R. *The Philosophical Writings of Descartes*. [S.l.]: Cambridge: Cambridge University Press, 1985. Citado na página 53.

DESCARTES, R. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. [S.l.]: Publicação do centro de estudo da história da filosofia moderna e contemporânea - IFCH - UNICAMP, 1999. Citado na página 52.

DESCARTES, R. *Descartes: Discurso sobre o Método e Princípios da Filosofia*. [S.l.]: Levoir, Marketing e Conteúdos Multimídia SA, 2010. Citado 2 vezes nas páginas 52 e 53.

FREGE, G. *Sobre Sentido e a Referência, Lógica e Filosofia da Linguagem*. [S.l.]: Cultrix/Edusp, 1978. Citado na página 143.

GILSON, E.; LANGAN, *Modern Philosophy: Descartes to Kant*. [S.l.]: Random House, 1963. Citado 3 vezes nas páginas 74, 84 e 100.

GREEN, G. *The Aporia od Inner Sense: The Self-Knowledge of Reason and the Critique of Metaphysics in Kant*. [S.l.]: Brill, 2010. Citado na página 234.

GREEN, T. *Introdução a David Hume, A Treatise of Human Nature*. [S.l.]: Londres: Longsmans, Greens and Co., 1874. Citado na página 235.

GUYER, P. *Kant and the Claims of Knowledge*. [S.l.]: Cambridge University Press, 1987. Citado 2 vezes nas páginas 119 e 178.

- HANNA, R. *Kant e os Fundamentos da Filosofia Analítica*. [S.l.]: São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2004. Citado 4 vezes nas páginas 40, 179, 180 e 186.
- HINTIKKA, J. *Logic, Language-games and Information: Kantian Themes in Philosophy of Logic*. [S.l.]: Oxford At the Clarendon Press, 1973. Citado na página 187.
- HUME, D. *A Treatise of Human Nature*. 1739–40. Disponível em: <<http://www.davidhume.org/>>. Citado 2 vezes nas páginas 166 e 167.
- HUME, D. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Hertford College, University of Oxford: [s.n.], 1748–1777. Disponível em: <<http://www.davidhume.org/>>. Citado 4 vezes nas páginas 99, 123, 241 e 244.
- HUME, D. *An Enquiry Concerning Human Understanding and Other Writings*. [S.l.]: Cambridge, 2007. Citado na página 97.
- HUSSERL, E. *Cartesian Meditations, An Introduction to Phenomenology*. [S.l.]: Martinus Nijhoff, The Hague, 1960. Citado na página 54.
- HUSSERL, E. *Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica*. [S.l.]: Idéias & Letras Aparecida, São Paulo, 2006. Citado na página 214.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. [S.l.]: Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. Citado na página 54.
- KANT, I. *Manual dos Cursos de Lógica Geral*. [S.l.]: Campinas, SP: Editora Unicamp; Unberlândia, 2003. Citado 5 vezes nas páginas 56, 182, 183, 187 e 193.
- KANT, I. *Prolegômenos a toda Futura Metafísica que queira apresentar-se como ciência*. [S.l.]: Edições 70, 2008. Citado 4 vezes nas páginas 103, 104, 141 e 235.
- KNEALE, W.; KNEALE, M. *O desenvolvimento da Lógica*. [S.l.]: Fundação Calouste Gulbenkian, 1962. Citado na página 193.
- LEIBNIZ, G. *Princípios da Filosofia ou a Monadologia*. 2007. Site: Leibniz Brasil. Disponível em: <<http://www.leibnizbrasil.pro.br/leibniz-traducoes/monadologia.htm>>. Citado 3 vezes nas páginas 65, 66 e 67.

LEIBNIZ, G. W. -.; DUNCAN, G. M. -.; EASLEY, R. M. R. M. *The philosophical works of Leibnitz : comprising the Monadology, New system of nature, Principles of nature and of grace, Letters to Clarke, Refutation of Spinoza, and his other important philosophical opuscles, together with the Abridgment of the Theodicy and extracts from the New essays on human understanding : translated from the original Latin and French.* [S.l.]: New Haven : Tuttle, Morehouse & Taylor, 1890. Citado 2 vezes nas páginas 63 e 71.

LEIBNIZ, G. W.; CLARKE, S. *Correspondência com Clarke (1715/16).* [S.l.]: Abril Cultural, 1988. Citado 8 vezes nas páginas 61, 69, 77, 86, 98, 99, 106 e 172.

"LEIBNIZ, G. W.; MONTGOMERY, G. R. *Discourse on metaphysics, Correspondence with Arnauld, and Monadology / Leibniz ; with an introduction by Paul Janet ; translated from the originals by George R. Montgomery.* [S.l.]: Chicago : Open Court Publishing Co., 1902. Citado na página 50.

LOCKE, J. *An essay concerning human understanding.* [S.l.]: Oxford : Clarendon Press, 1960. Citado 8 vezes nas páginas 82, 83, 85, 87, 88, 89, 130 e 138.

LONGUENESSE, B. *Kant and the Capacity to Judge.* [S.l.]: Princeton University Press, 1998. Citado 2 vezes nas páginas 128 e 129.

MOORE, G. *Escritos Filosóficos.* [S.l.]: Abril Cultural, 1980. Citado na página 158.

MOSSER, K. *Necessity and Possibility: The Logical Strategy of Kant's Critique of Pure Reason.* [S.l.]: The Catholic University of America Press, Washington DC, 2008. Citado 2 vezes nas páginas 202 e 204.

PAASCH, J. *Scotus and Ockham on Universals and Individuation.* Disponível em: <https://www.academia.edu/2635780/Scotus_and_Ockham_on_Universals_and_Individuation>. Citado na página 196.

PIPPIN, R. B. *Kant's Theory of Form; an essay on the Critique of Pure Reason.* [S.l.]: Yale University Press, 1982. Citado na página 237.

POPPER, K. *A Lógica da Investigação Científica.* [S.l.]: Abril Cultural, 1980. Citado na página 81.

POPPER, K. *A Lógica da Investigação Científica.* [S.l.]: Abril Cultural, 1980. Citado 4 vezes nas páginas 115, 120, 137 e 231.

- QUINE, W. V. O. *Espécies Naturais in: Ensaios, coleção Os pensadores*. [S.l.]: Abril Cultural, 1980. Citado na página 245.
- REALE, G. *Platão*. [S.l.]: Edições Loyola, 1992. Citado 3 vezes nas páginas 69, 70 e 82.
- RORTY, R. *Philosophy and the Mirror of Nature*. [S.l.]: Princeton University Press, 1979. Citado 7 vezes nas páginas 51, 83, 84, 87, 89, 102 e 242.
- RUSSEL, B. *A Filosofia de Leibniz*. [S.l.]: Companhia Editora Nacional, 1968. Citado na página 60.
- RUSSEL, B. *A Filosofia do Atomismo Lógico, Lógica e Filosofia da Linguagem*. [S.l.]: Abril Cultural, 1978. Citado na página 190.
- RUSSEL, B. *Da Natureza da Familiaridade, Lógica e Teoria do Conhecimento, Ensaios Escolhidos*. [S.l.]: Abril Cultural, 1978. Citado 5 vezes nas páginas 67, 83, 92, 171 e 176.
- RUSSEL, B. *Ensaios Escolhidos*. [S.l.]: São Paulo: Abril Cultural, 1978. Citado na página 48.
- RYLE, G. *Expressões Sistemáticamente Enganadoras in: Expressões Sistemáticamente Enganadoras e Outros Ensaios*. [S.l.]: Abril Cultural, 1980. Citado na página 194.
- SELLARS, W. *Empiricism and the Philosophy of Mind 1997*. [S.l.]: Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997. Citado na página 87.
- SMITH, N. K. *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*. [S.l.]: McMillan and Co, Limited, St Martin Street, London, 1918. Citado na página 127.
- SMITH, T.; GREENE, M. *From Descartes to Kant*. [S.l.]: The University of Chicago Press, 1950. Citado na página 62.
- STOVE, D. C. *The Rationality of Induction*. [S.l.]: Oxford University Press, 1986. Citado 6 vezes nas páginas 47, 132, 241, 242, 243 e 245.
- STRAWSON, P. *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. [S.l.]: London, Methuen & Co. Ltd.; New York, Barnes & Noble, Inc, 1966. Citado 6 vezes nas páginas 40, 112, 120, 171, 176 e 177.

WAXMAN, W. *Kant's Model of the Mind: A New Interpretation of Transcendental Idealism*. [S.l.]: Oxford University Press, 1991. Citado na página 128.

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. [S.l.]: EDUSP, 1961. Citado na página 34.

WITTGENSTEIN, L. *Investigações Filosóficas*. [S.l.]: Abril Cultural, 1996. Citado 5 vezes nas páginas 34, 114, 147, 148 e 149.

WITTGENSTEIN, L. *Da Certeza*. [S.l.]: Edições70, 2012. Citado 2 vezes nas páginas 137 e 142.

WOOD, A.; GUYER, P.; ALLISON, H. E. Debating Allison on Transcendental Idealism. *Kantian Review*, v. 12, p. 1 – 39, Julho 2007. Citado na página 257.

YOLTON, J. W. *Perception & Reality: A History From Descartes to Kant*. [S.l.]: Cornell University Press, 1996. Citado na página 51.