

5

Do Declínio da *Ousia* à Essência da Tecnologia

5.1

A Filosofia Moderna como Preparação da Essência da Tecnologia

Na carta “Sobre o Humanismo”, Heidegger, falando acerca do fracasso do pensamento experimentado em *Ser e Tempo*, afirma:

“Se compreende-se o ‘projeto’ nomeado em *Ser e Tempo* como um pôr que representa, então se o toma como a produção da subjetividade e não se pensa como a ‘compreensão do ser’, no âmbito da analítica existencial do ‘ser no mundo’, unicamente pode ser pensada, a saber, como a relação ec-stática com a clareira do ser. A tarefa de repetir e acompanhar, de maneira adequada e suficiente, este outro pensar que abandona a subjetividade foi sem dúvida dificultada¹ pelo fato de, na publicação de *Ser e Tempo*, eu haver retido a Terceira Seção da Primeira Parte, “Tempo e Ser” (*vide Ser e Tempo*, p. 39). Aqui o todo se inverte. A seção problemática foi retida porque o dizer suficiente desta viravolta fracassou e não teve sucesso com o auxílio da linguagem da Metafísica.”¹

Nesta citação somos advertidos para um possível extravio na compreensão do pensamento presente em *Ser e Tempo*: a afirmação ali feita, de que o sentido do ser é uma projeção do *Dasein*, não pode ser compreendida como se este projetar fosse uma atividade que põe representações, no caso a representação do que se entende por “ser”. Tal projeto não é de modo algum, nos diz ele, uma “produção da subjetividade”. Partimos desta citação para introduzirmos este apêndice acerca da relação entre ser e pensar na filosofia moderna e de como ela prepara a essência da técnica contemporânea, o *Gestell*.

¹ Heidegger, M., “Carta sobre o Humanismo” in *Heidegger*, Col. “Os Pensadores”, p. 156. A referência a *Ser e Tempo* certamente corresponde ao parágrafo 8 da obra, onde nos é informado o plano geral da mesma e sua incompletude.

O que quer dizer “compreender o ‘projeto’ nomeado em *Ser e Tempo* como um pôr que representa” ou, o que significa a mesma coisa, como “produção da subjetividade”?

“Produção da subjetividade” fala-se e, para compreender o que aqui está em questão, deve-se atentar para esta expressão. Como primeira indicação gostaria de apontar dois modos básicos de ouvi-la: no primeiro, a subjetividade é que “produz” o objeto, isto é, o põe para a representação, o re-apresenta através de uma atividade que lhe é própria: o representar; no segundo, a ênfase recai no termo “produção” —um trazer (*ducere*) que avança (*pro*) e põe sujeito e objeto: aqui a subjetividade e sua relação necessária com o objeto resultam da produção. Assim, no primeiro caso, a produção é entendida como “atributo” da subjetividade; no segundo ela é “anterior” à subjetividade e esta “deriva” daquela. Estas duas possibilidades de compreender a expressão não encerram simplesmente um problema semântico; assinalam, como veremos, para o movimento, até pouco tempo “secreto”, da filosofia moderna.

A primeira destas possibilidades —conceber a subjetividade como substância/substrato (*ousia/hypokeimenon*) que como fundamento representa— já está fortemente indicada na filosofia de Descartes, embora nele ainda permaneçam, no combate que trava com a tradição que lhe precede, elementos importantes herdados desta. Poder-se-ia dizer que o primeiro embate da metafísica moderna com a metafísica clássica se deu sob a forma de um deslocamento do fundamento: se este era antes encontrado num ente supremo —do *agathon* da *República* de Platão ao Deus cristão—, de agora em mais será fincado na própria subjetividade como subjetividade transcendental. Este primeiro embate é, certamente, inaugurado por Descartes, mas nele a presença da linguagem herdada da Escolástica —e isto quer dizer, a presença do seu modo de pensar— não permite ainda os seus plenos desdobramentos. É Kant, com a negação da possibilidade de toda prova da existência de Deus, quem consumará esse deslocamento.

Entretanto, mesmo em Kant, na medida em que esta subjetividade transcendental é concebida como carregando estruturas *a priori* universais e necessárias sobre as quais a reflexão se debruça na sua tarefa crítica de fundamentação, isto é, estruturas “dadas” (embora que de modo não-empírico), ela, como subjetividade transcendental que fundamenta, ainda presta tributo à metafísica da substância.² Pois, a premissa básica deste primeiro projeto da filosofia moderna é a afirmação da possibilidade de um acesso “transparente” da subjetividade à sua constituição interna enquanto fundamento, acesso garantido pelo fato de que essa constituição lhe é própria.³

A segunda possibilidade —a de conceber a produção como fundamento— está de fato contida na filosofia de Descartes, mas de modo ainda bem mais incipiente.⁴ No meu modo de entender, ela será decisivamente levantada por Kant na sua *Terceira Crítica*, com a afirmação de que os juízos reflexionantes puros —os juízos estéticos— são, em razão do livre jogo das faculdades que lhe é próprio, juízos mais originários que os juízos determinantes. A razão concebida como “exercício reflexionante” prenuncia, como adiante será indicado, a vontade de poder nietzscheana,⁵ onde já está claramente assumido que ela, enquanto vontade, não é um atributo da subjetividade, mas dela se apropria.

² No mesmo sentido, o débito para com a metafísica da substância está presente ainda de modo mais claro em Descartes, onde a razão, como luz natural, vem equipada com idéias inatas.

³ Para corroborar isto, basta atentarmos para o título que Descartes dá à sua “Segunda Meditação”, a saber “Da Natureza do Espírito Humano; e de como Ele é mais Fácil de Conhecer do que o Corpo”, ou para o axioma da filosofia crítica de Kant que reza: “a razão só pode conhecer *a priori* o que ela mesma põe nos objetos”.

⁴ Por exemplo, quando Descartes pergunta, na “Segunda Meditação”: “existo, mas por quanto tempo? Pelo tempo que penso...” (o sublinhado é meu). Neste momento é indicada a anterioridade da atividade de representar em relação a quem representa e ao representado. Com o sublinhado quero chamar a atenção para a imbricação que Descartes “adivinha” entre o tempo e a existência do eu. Que tempo é este que Descartes antecipadamente nomeia, embora não explicita?

⁵ Como já foi indicado, a vontade de poder é nomeada por Heidegger, de uma forma que considero muito feliz, de vontade de vontade, um querer querer.

5.2

Descartes e o Deslocamento do Fundamento: do Declínio do Ente Supremo à Irrupção da Subjetividade

Conhecemos a famosa fórmula cartesiana *cogito, ergo sum* —fórmula que costumamos traduzir por “penso, logo existo” e que funda a filosofia moderna, a filosofia da subjetividade.

Descartes é inteiramente consciente da singularidade desta proposição e de que o *ergo* nela implicado não tem o sentido de uma inferência ou dedução. Não se trata, pois, de um silogismo onde a partir de uma premissa maior —“tudo o que pensa é”— e de uma menor —“eu penso”—, infere-se “logo, eu sou”. Ao contrário, entre o *cogito* e o *sum*, se nos ensina, deve ser pensada uma relação imediata. A clareza e distinção que se apresentam nela desempenharão, para Descartes, um papel paradigmático. Mas, perguntamos: é esta relação paradigmática, uma relação absolutamente singular, possuindo, por isso, uma certeza de natureza diversa daquela das idéias “claras e distintas”, de cuja realidade é garantia Deus? Ou, pelo contrário, recebe da existência e veracidade divinas também ela a sua legitimação?

Para compreender o que aqui está em questão, vejamos muito rapidamente a ordem da exposição realizada por Descartes nas suas *Meditações Concernentes à Primeira Filosofia* até formular a famosa proposição “penso, logo eu sou”.

Descartes inicia a “Primeira Meditação” declarando ter chegado o momento de encarar uma tarefa que até ali teria sido sucessivas vezes protelada: submeter a exame as opiniões recebidas com o intuito de estabelecer sua verdade, uma vez que desde cedo constataria ter recebido “muitas falsas opiniões como verdadeiras” e que, conseqüentemente, aquilo que fundara em princípios tão mal assegurados não podia ser senão duvidoso e incerto. A dúvida metódica será a

ferramenta para testar esses princípios; ela consiste em não dar crédito “às coisas que não são inteiramente certas e indubitáveis”, pois no caso de encontrar o menor motivo de dúvida nelas, as mesmas deverão ser rejeitadas.⁶ Os tais princípios a que Descartes se refere são as fontes de conhecimento às quais atribui as representações, a saber: de um lado, os sentidos e a imaginação —em última instância também tributária dos sentidos—, de outro, a razão —nomeada por ele de “luz natural”.⁷

É neste momento que começa um procedimento de gradativa generalização da dúvida. Este procedimento parte da dúvida das representações sensíveis pouco nítidas —aquelas a que as acompanha uma sensação “fraca” e que, pela experiência, reconhece-se ser as que mais freqüentemente induzem a erro—, estende-se a todas as representações sensíveis via argumento do sonho,⁸ alcançando por último, através da hipótese do deus enganador, a dúvida das representações simples —aquelas que mesmo em sonhos se concebe “clara e distintamente”—, consumando, assim, a mencionada generalização ou universalização da dúvida. Este último passo concerne representações às quais não é claro que corresponda algo na natureza; antes parecem ser verdades com as quais a razão vem equipada, verdades que julgamos serem tais pelo fato de virem acompanhadas de uma evidência que nos compele a assentir imediatamente quando se as julga. Acerca destas verdades, a experiência sensível —mesmo o poder da imaginação no sonho— não nos dá razões para duvidar, pois jamais são por ela contestadas. A extensão da dúvida às mesmas exige, portanto, o apelo a uma força extra-sensível —“metafísica”, no sentido usual

⁶ *Idem, ibidem*, I-2, p. 118.

⁷ Estas últimas sendo coisas “certas e indubitáveis”, “muito simples e muito gerais” como as que tratam <...>a Aritmética, a Geometria e as outras ciências desta natureza, <...> sem cuidarem muito em se elas existem ou não na natureza”, *op. cit.*, I-8, p. 120.

⁸ *Grosso modo*, o argumento do sonho consiste em desqualificar como imaginários (não existentes) os correlatos das representações sensíveis em sua totalidade, mesmo no caso daquelas que vêm acompanhadas de uma sensação intensamente vívida: uma vez que sonhando, muitas vezes, tenho experimentado o sonhado como real —pelo fato de experimentar no sonho sensação idêntica à que experimentaria, caso a ocorrência fosse real— o critério que diferencia representações que me afetam com uma sensação “fraca” de representações que me afetam com uma sensação “intensa” não me autoriza a conceder verdade a estas últimas, isto é, a conceder, fora de toda dúvida, existência às coisas por elas representadas.

do termo—, o já citado deus enganador. A hipótese aventada é a seguinte: se em lugar de eu ter sido criado por um deus bondoso, como acredito, tivesse sido criado por um “gênio maligno, não menos ardiloso e enganador do que poderoso”, gênio que teria empregado “toda a sua indústria em enganar-me”,⁹ então seria possível que essa evidência que acompanha as verdades simples fosse um ardil para surpreender minha credulidade, fazendo com que apressadamente eu conceda minha aquiescência a elas, induzido pelo fato —por ele também propositadamente “posto” em mim— de que nenhuma outra representação possui tal clareza e distinção.

Chega-se assim ao momento da máxima dúvida, dúvida radical ou hiperbólica: a adequação das representações sensíveis ao real e, no extremo, a própria noção de que há algo externo a mim que eu represento na minha mente adequada ou inadequadamente, tudo isto está posto em dúvida; mas também as próprias “operações” “claras e distintas” da razão ficam suspensas na sua verdade, uma vez que posso cogitar ter sido criado por esse gênio maligno que se comprazeria sistematicamente em enganar-me. É aqui que se alcança a certeza do *cogito ergo sum*, certeza absolutamente indubitável, toda vez que se a concebe no pensamento. Diz Descartes:

“Mas eu me persuadi de que nada existia no mundo, que não havia nenhum céu, nenhuma terra, espíritos alguns, nem corpos alguns; não me persuadi também, portanto, de que eu não existia? Certamente não, eu existia sem dúvida, se é que eu me persuadi, ou, apenas, pensei alguma coisa. <...> cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição, eu sou, é necessariamente verdadeira, todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito.”¹⁰

Quando nos referimos a Platão como sendo o primeiro “arranjo” metafísico, falamos de uma estrutura triangular onde a adequação entre ser e pensar era garantida pela postulação de um terceiro termo: um ente supremo —o Bem. Neste modo de compreensão, o que é em sua forma mais eminente —o mundo inteligível—

⁹ *Idem, ibidem*, I-12, pp. 122-123.

¹⁰ Descartes, R., *op. cit.*, II-4, pp. 125-126.

é compreendido como composto por entes “reais em si mesmos”, *kath’auta*, que se mostram tais quais eles são —o que Platão chama de *alethestata*, verdadeiros no máximo grau; do outro lado, o pensar na sua forma superior é entendido como a impressão (*pathematon*) perfeita dessas entidades inteligíveis na alma. Como vimos, quem garante a absoluta consistência e o aparecer adequado das idéias (adequado, aqui, no sentido de ser coincidente com o seu ser), assim como a perfeita capacidade da alma para receber esse aparecer, é o Bem, esse terceiro termo a que acabo de referir-me. É ele que põe em acordo os dois vértices da base do triângulo, permitindo que a alma apreenda as idéias.

Entretanto, para a compreensão que motivará essa profunda revolução que é a metafísica moderna, sem a presença deste laço que é o ente supremo, um abismo intransponível instala-se entre o pensar e o ser (aquilo que é), permanecendo o primeiro exilado do segundo, sem jamais poder estar certo da existência de ente algum. E, uma vez que este ente supremo, enquanto existente —assim como sua capacidade de pôr-em-acordo ser e pensar—, não é mais do que uma petição de princípio, a possibilidade do conhecimento —entendida como a adequação entre a representação do real e o próprio real— parece estar sempre ameaçada.¹¹ O que o cogito cartesiano pela primeira vez afirma é que no próprio *cogitare* (a atividade de representar) esse abismo é transposto sem a necessidade daquele terceiro termo que é Deus: a existência do ente que eu sou, enquanto *res cogitans* —coisa que pensa—, é imediatamente assegurada a mim no ato de representar, e em relação à evidência de tal existência, sequer um deus pode me enganar.

¹¹ Com esta afirmação não estou querendo dizer que a existência de Deus, para Descartes, tenha o caráter de uma petição de princípio. Sabemos que Descartes afirma inúmeras vezes sua crença incondicional na revelação e na graça divinas, a dúvida sendo simplesmente exercida em relação à razão e sua luz natural, isto é, a razão sem considerar o concurso “ativo” de Deus. Entretanto, e apesar disto —que também vale para a maioria dos pensadores modernos que não são, de modo algum, ateus— o espírito que impulsiona a refundação moderna da metafísica está desde o começo inoculado pela suspeita da arbitrariedade na postulação da existência de Deus como fundamento. As razões disto, como bem observa Hannah Arendt, não residem num súbito eclipse da crença na transcendência, mas antes na própria suspeita da falibilidade do modelo clássico —o modelo de um aparecer fiel ao ser e de uma alma equipada com capacidades receptivas adequadas. Uma vez que, para o Cristianismo, a revelação é a chave mestre do despertar da fé humana em deus, é a própria noção de revelação que acabará por ser abalada por tal suspeita, acarretando, mais cedo ou mais tarde, a dúvida na existência de Deus.

O procedimento de alargamento da dúvida, que culmina com a conquista da certeza apodítica do *cogito*, representa um tipo de procedimento desconstrutivo que será revertido a partir da “Terceira Meditação” com a prova da existência, veracidade e bondade divinas. De fato, do ponto de vista cartesiano que, como foi dito acima, ainda está preso à metafísica clássica, embora a certeza da proposição “eu penso, logo eu existo” ofereça garantias totais de indubitabilidade toda vez que a penso, a extensão do que ela afirma como existente é quase pontual: fora o eu pensante e suas cogitações, nada há no mundo que possa ser afirmado como existente, nem mesmo é permitida a afirmação de que há um mundo externo, e, como vimos, também as operações lógico-matemáticas desse eu pensante estão sujeitas à suspeição, em virtude da hipótese do deus enganador.¹² Ver-se-á que sequer a existência do eu como substância que permanece é garantida pelo *cogito*, pois o que asseguraria que o eu que hoje pensa, seja o mesmo que o eu que pensará amanhã? Dito em outras palavras, o máximo que o *cogito* conquista é a existência do eu enquanto pensa, mas este eu está imerso num estado de ensimesmamento ou, como tecnicamente costuma-se chamar, no solipsismo. Se a certeza da existência pontual do eu, num tal estado, fosse o que espera Descartes no fim do procedimento de dúvida, nada seria, aos seus olhos, que são em grande medida os da metafísica tradicional, mais desesperador. Não é outra coisa o que assombra Descartes na passagem da primeira para a segunda jornada de meditação, quando diz:

“Mas esse desígnio é árduo e trabalhoso <o desígnio de não tomar por verdadeiro senão o totalmente indubitável> e certa preguiça arrasta-me

¹² E, segundo meu entender, há mais: a certeza absoluta que acompanha o *cogito* vigora tão somente enquanto estou pensando, se deixo de fazê-lo ela é imediatamente perdida, o que significa que quando volto a pensar, nada garante que haja uma unidade entre o eu que pensara antes e o eu que agora está pensando. Em outras palavras, nada assegura que esse eu que agora está pensando, e se sabe imediatamente existente, venha a “renascer” o mesmo, depois dele ter caído na “morte” da ausência de atividade introspectiva ou, dito em termos mais técnicos, nada garante que ele seja de fato uma substância, uma *res*, um ente cuja essência permanece, garantindo a sua identidade. O problema não é a perda da certeza quando paro de pensar, pois este estado —o estado de não estar engajado na atividade de representar— é, para todos os efeitos, como se o espírito deixasse de ser, e isto quer dizer, ele nada pensa, nem se há mundo ou não, nem se há eu ou não. O problema, parece-me, consiste no direito que se tem em afirmar a unidade do eu como substância.

insensivelmente para o ritmo de minha vida ordinária. E, assim como um escravo que gozava de uma liberdade imaginária quando começa a suspeitar de que sua liberdade é apenas um sonho, teme ser despertado e conspira com essas ilusões agradáveis para ser mais longamente enganado, assim eu reincido insensivelmente por mim mesmo em minhas antigas opiniões e evito despertar dessa sonolência, de medo de que as vigílias laboriosas que se sucederiam à tranquilidade de tal repouso, *em vez de me propiciarem alguma luz ou alguma clareza no conhecimento da verdade, não fossem suficientes para esclarecer as trevas das dificuldades que acabam de ser agitadas.*¹³

Com a expressão “olhos da metafísica tradicional” estou querendo indicar a aceitação dos axiomas básicos da mesma, a saber: a compreensão do real como sendo “em-si-mesmo” e a compreensão do conhecimento como representação adequada desse real. Como acabamos de apontar, ambos os axiomas repousam na afirmação da existência de um ente supremo que deve garantir a determinação do real e a possibilidade de adequação do pensamento a esse real determinado. De fato, a certeza do *cogito* nada garante a este respeito e, considerada historialmente, significa antes a inauguração do declínio desses axiomas.

Como sabemos, na “Terceira Meditação”, Descartes provará a existência e a bondade divinas, assim como o fato de sermos criaturas de Deus. O argumento de que se serve para tal é, no essencial, recebido da metafísica tradicional, remontando em última instância à máxima aristotélica que afirma que “aquilo que possui menor quantidade de substância não pode produzir aquilo que possui maior quantidade”. Costuma-se apelidar este argumento de “argumento via causalidade” e ele se serve das idéias de infinito e de bondade absoluta, que a *res cogitans* carrega consigo, para chegar à afirmação da existência de um deus criador dessa “coisa que pensa” que eu sou, deus infinito e absolutamente bondoso.¹⁴ Uma vez provada a existência de Deus

¹³ Descartes, R., *op. cit.*, I-13, p. 123 (o grifo é meu).

¹⁴ Resumidamente, a prova da existência e bondade divinas consiste no seguinte: dentre as cogitações que a coisa pensante pode entreter —estamos no início da “Terceira Meditação”, momento em que, como foi acima indicado, somente é conhecida com absoluta certeza a existência do eu e de seus pensamentos, enquanto o eu os pensa— há uma de caráter absolutamente singular: a idéia de um deus infinito e bondoso. De outro lado, eu me sei uma substância finita e em pecado, o que quer dizer, uma substância possuidora dos predicados de infinitude e bondade somente de modo deficiente. Uma vez que o que tem menor grau de substância não pode causar aquilo que possui maior grau —no caso, os

e daqueles atributos —a sua veracidade e bondade—, Descartes conclui que um tal Deus não poderia deixar que ele se enganasse sempre; portanto, aquelas verdades das quais ele duvidara, sob a hipótese de ter sido criado por um deus enganador, merecem agora a sua confiante aquiescência. Os passos que se seguem na ordem da argumentação,¹⁵ acabarão por legitimar o famoso dualismo metafísico de Descartes: de um lado, a existência de um “real-em-si-mesmo”, constituído de substâncias primeiras —aquelas que são aptas a serem descritas pela linguagem algébrica e que constituem o que Descartes nomeia de *res extensa*—; de outro, uma substância pensante, não extensa, dotada de um poder espiritual, o poder do cálculo algébrico, apto para a descrição adequada desse real. O que outrora, na metafísica clássica, chamava-se de mundo visível —ou sensível— não mais possui realidade independente ou fora da *res cogitans*, tendo nela o seu aparecer e constituindo, portanto, algo meramente pensado. Este “pensamento” se origina no encontro daquelas substâncias primeiras e “em-si-mesmas” —a *res extensa*— com essa substância toda especial que não possui caráter extenso —a *res cogitans*. Certamente, a existência dessas representações é pensada por Descartes em termos de causalidade —algum tipo de afecção da *res extensa* na *res cogitans*— mas, para ele, um tal modo de causação é um segredo que Deus não revelou: trata-se do mistério da unidade entre corpo e alma.¹⁶ No que respeita ao conhecimento da *res extensa* —o mundo tal qual é

predicados de infinitude e bondade— se eu detenho as idéias de infinitude e bondade absoluta, elas não podem ser produzidas por mim mesmo, pois careço de substância para tal. De onde se depreende que essas idéias—e, em última instância, a idéia de Deus— são adventícias: algo externo a mim, capaz de produzir essas noções --por possuir o grau de realidade representado no conteúdo dessas idéias— as pôs em mim. Daí se deduz que esse ente deve existir com os predicados a ele associados, para ter podido causá-las em mim. Logo, Deus existe com os predicados superlativos com que o penso.

¹⁵ Não é o caso de desenvolvê-los aqui.

¹⁶ A saber, o mistério do modo em que “substâncias” que possuem realidade somente em termos de quantidade --e que, enquanto representáveis adequadamente, somente podem apresentar diferenças pela mensuração algébrica--, transformam-se, na *res cogitans*, em qualidades sensíveis. Sabe-se que em Descartes, a responsável por esta “mágica” seria a famosa glândula pineal, tão duramente ridicularizada pelas ciências neurológicas contemporâneas, antes de mais nada, pelo fato de supor a existência de uma alma afetada pela matéria. O que é mais curioso nessa crítica é que o materialismo dessas ciências --e no sentido mais amplo, das ciências da cognição, y *compris* as que procuram modelos artificiais de inteligência para explicar o modo de funcionamento do pensamento humano--, tenham, durante tanto tempo, alimentado a esperança de flagrar o mecanismo cerebral que converte quantidade em qualidade: essa rara habilidade que possuiria a massa encefálica, massa a rigor desprovida de qualquer qualidade sensível --como tudo o que, nos termos cartesianos, faz parte da *res extensa*— de nos devolver esse mundo riquíssimo em diversidade de formas, cores, sons, aromas, etc.

“em-si-mesmo”, aquilo que é independente de nós— o que Descartes inaugura é o que deu em chamar-se “paralelismo”: a *res cogitans* vem equipada com idéias inatas e operações de inferência legitimadas pela bondade divina, pois foram postas nela por Deus, de antemão, em concordância com o real. De agora em diante, não será mais necessária, para a consumação do conhecimento, a afecção do real na mente humana; bastará fazermos, só que do modo mais literal, aquilo que Platão no seu *Mênon* ensinara: procurar em nós mesmos o que desde sempre ali estivera. A clareza e distinção, experimentadas na introspecção, que acompanham tais idéias e operações será o sinal suficiente para lhes concedermos confiança.

Perguntei acima se a clareza e a distinção que se apresentam na proposição “penso, logo eu sou” são de caráter singular e paradigmático ou, se pelo contrário, recebem da existência e veracidade divinas a sua legitimação. Estamos agora, com a rápida exposição que acabamos de realizar, em condições de responder esta pergunta.

A própria ordem das razões presente nas *Meditações* nos mostra que o *cogito*, assim como a certeza e distinção que o acompanham, é independente da prova da existência e veracidade divinas, somente conquistadas na “Terceira Meditação”. Mas, quais serão as conseqüências históricas desta precedência? Como assinalamos, o caráter apodítico da proposição “penso, logo sou” inaugura o declínio da crença na necessidade de postulação de um ente supremo para que o pensamento possa “sair de si mesmo” e conquistar alguma certeza: ele garante de modo imediato o “salto” do representar para o ser no que diz respeito à própria existência do eu pensante e de suas cogitações. Como vimos, embora Descartes ainda experimente a necessidade de

Não se trata aqui de fazer, contra o materialismo cru, uma defesa da existência da alma; antes, o que está em questão é a constatação da ausência de pensamento que impera nessas ciências quando, com o dedo em riste e investidas de um suposto desassombro, não percebem que uma tal empresa é impossível nos próprios termos em que é colocada. Pois, como Heidegger ensina, o mundo experimentado como qualidades dadas que nos afetam (e seu correlato no pensar: o “salvar das aparências”) e o mundo experimentado como estoque, em última instância, informe, capaz de ser infinitamente “reinformado” (e seu correlato no pensar: o cálculo que antecipa e dispõe com vistas ao sucesso); essas duas experiências --ou compreensões, porque aqui está-se além da divisão entre sensível e inteligível-- não são redutíveis a um comum-denominador ou gênero superior, antes, elas constituem modos de desvelamento excludentes.

garantir a existência de um real “em-si-mesmo” e de capacidades aptas para a representação adequada desse real (e, por isso mesmo, a necessidade de provar a existência e a bondade divinas), já está ali presente a idéia de que na atividade introspectiva os pensamentos que o eu entretém são transparentes a ele. Uma tal crença acabará por tornar dispensáveis simultaneamente as noções de “real-em-si-mesmo” e de “ente supremo como fundamento”, dispensa que aparece explicitamente formulada na filosofia de Kant.

5.3

Kant, o “Destruidor da Metafísica”: da Subjetividade Transcendental à Atividade Reflexionante como Fundamento

No “Prefácio” da sua *Crítica da Razão Pura*, Kant afirma que a metafísica, diferentemente de outros conhecimentos como a lógica, a matemática e a física, conhecimentos estes que teriam encontrado “o caminho seguro da ciência”, é um tipo de saber onde a razão tem experimentado impasses aparentemente insolúveis, permanecendo seu procedimento um mero tatear e, “o que é pior, um tatear entre meros conceitos”. Isto é muito mais surpreendente, sempre acompanhando o próprio Kant, pelo fato deste saber ser bem mais antigo do que aqueles, fato que em princípio deveria apresentar vantagens, coisa que não ocorre.

O que aqui designa para Kant a expressão “metafísica”? Trata-se de um saber que aspira a conhecer entidades que possuem o caráter de fundamento e que são, por isso, incondicionadas: Deus, o mundo como totalidade dos fenômenos e a alma como imortal. Tal metafísica concebe sua tarefa como emancipada de toda sensibilidade, em razão de que essas entidades que ela pretende conhecer não se

apresentam aos sentidos; por isso, ela espera conhecê-las exclusivamente através de conceitos. Entretanto, nos diz Kant, a metafísica, essa atividade meramente conceitual, apenas conseguiu “tatear”, não “encontrando o caminho seguro da ciência”. Pela expressão “caminho seguro da ciência” Kant entende a formulação de um método que permita a Razão proceder com rigor no seu exercício.

Segundo este diagnóstico, para responder à pergunta de como é possível um conhecimento racional, um conhecimento que seja necessário e universal,¹⁷ a metafísica por ele herdada está inteiramente desarmada, não tendo conseguido resposta satisfatória alguma. Quais são as razões pelas quais Kant acusa a metafísica de não ter produzido ciência como o fizeram a lógica,¹⁸ as matemáticas¹⁹ ou a física moderna inaugurada por Galileu²⁰? A resposta para esta pergunta Kant a encontra numa reformulação do que se entende por “conhecimento”, reformulação necessária para escapar dos impasses que a metafísica até aí teria experimentado, impasses responsáveis pelo seu insucesso.

¹⁷ Em Kant, as duas noções que constituem o sentido de *a priori* são a de universalidade e a de necessidade. A primeira é a herança da generalidade máxima presente na pergunta grega pelo “ser enquanto ser” (*on he on*) que indica na direção daquilo que, perpassando tudo, está sempre presente (*hypokeimenon*, sub-stância). A segunda é a herdeira da remissão ao fundamento último, aquele que tudo fundamenta e que, por sua vez, é *causa sui*: se a remissão clássica levava a Deus, a remissão kantiana levará ao sujeito transcendental como fundamento dos conhecimentos necessários e universais.

¹⁸ Para Kant, a lógica seguiu “desde os tempos mais remotos esse caminho seguro” e é prova disto o fato de “não ter podido desde Aristóteles dar um passo atrás, desde que não se considere melhorias a supressão de algumas sutilezas dispensáveis ou a determinação mais clara do exposto, coisas pertencentes mais à elegância do que à segurança da ciência.” (Cf. Kant, I., *Crítica da Razão Pura*, “Prefácio”, VIII, trad. de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger, 2ª. ed., Abril Cultural, São Paulo, 1983).

¹⁹ No caso das matemáticas, para Kant, a conquista de um método foi mais demorada em razão de que, diferentemente da Lógica, aqui a razão, não se ocupa consigo mesma, no sentido de simplesmente estudar as regras do bom funcionamento do raciocínio. Houve alguém, Tales ou quem quer que seja, que teve o lampejo que permitiu compreender que não se tratava de rastrear o que via na figura ou no simples conceito da mesma, para através disso aprender suas propriedades, mas, ao contrário, conceber que o que devia ser feito era “produzir (por construção) o que segundo conceitos ele mesmo introduziu pensando e se <representando> *a priori*”. (Cf. *Idem.*, “Prefácio”, XI-XII.)

²⁰ Os pesquisadores da natureza conquistaram o seu método quando “deram-se conta que a razão só compreende o que ela mesma produz segundo seu projeto, que ela teria que ir à frente com princípios dos seus juízos segundo leis constantes e obrigar a natureza a responder às suas perguntas, mas sem se deixar conduzir por ela como se estivesse presa a um laço...”. (Cf. *idem, ibidem*, XIII.)

Com toda a tradição que lhe precede, Kant partilha a opinião de que qualquer conhecimento humano possui um elemento receptivo: uma vez que o homem, diferentemente do que pensamos para Deus, não cria aquilo que é para ser conhecido, é necessário que isso que é para ser conhecido seja dado, isto é, é necessário que a razão seja afetada por algo que não é ela mesma. Kant fala, utilizando a linguagem da escolástica, de um *intuitus originarius* —a intuição divina que é criadora, pois para ela pensar algo e trazê-lo à existência são um e o mesmo ato— e de um *intuitus derivativus* —o nosso, que não é criador e que, quando conhece, se debruça sobre coisas já existentes. A expressão *intuitus*, intuição, designa um tipo de conhecimento imediato, um conhecimento onde algo que se apresenta é apreendido. Para a razão finita —a nossa, não a divina— essa intuição só pode ser receptiva e assume a forma do que os gregos chamavam de *pathos*, uma afecção, uma impressão na alma. A tradição metafísica que Kant criticará e chamará de dogmática, entende que as representações que a alma entretém são todas da mesma espécie, a saber, da espécie dos *pathemata*, das afecções.²¹

É frequentemente afirmado que Kant é o primeiro a distinguir no conhecimento dois tipos de representação diferentes: o conceito e a intuição. Até ele, o racionalismo moderno, herdeiro neste aspecto da compreensão clássica, estabelecia entre ambos uma diferença de grau de clareza na representação.²² Para o filósofo

²¹ Novamente, o melhor exemplo que me ocorre para apresentar aquilo que Kant quer criticar --a compreensão de toda representação como sendo da classe dos *pathemata*-- é a Passagem da Linha Dividida, presente no fim do L. VI de *República* de Platão e que já analisamos. Como vimos, segundo Platão é impossível haver ciência do visível, nem do cosmo, nem da natureza, nem do corpo humano, uma vez que este não possui o grau de ser e de verdade exigidos, isto é, a consistência necessária para que daí possa surgir um saber conclusivo; segundo Platão, pode haver opiniões mais bem fundadas ou menos bem fundadas, mas nunca conhecimento, *episteme*. As capacidades da alma são chamadas de *pathemata*, isto é afecções: os objetos afetam a alma, imprimindo nela “saberes” --no sentido mais largo-- de natureza diversa. Somente os objetos inteligíveis, pelo fato deles serem eternos e imutáveis, imprimem na alma um saber conclusivo, *episteme*, ciência. As impressões dos outros tipos de entidade --as entidades visíveis-- pela sua própria natureza --o fato de serem mutáveis, em grande parte indeterminadas e carregadas de dissimulação-- produzem opiniões que “mudam de alto a baixo”, nos diz Platão.

²² Pensemos em Descartes, onde os conhecimentos provindos dos sentidos --por exemplo, “tenho duas mãos”-- são diferenciados dos conhecimentos matemáticos --por exemplo, “ $3+2=5$ ” ou “o quadrado tem quatro lados”--, apenas por seu grau de clareza e distinção, isto é, pela possibilidade ou não de

alemão, contrariamente, “conceitos sem intuições são vazios, intuições sem conceitos são cegas”, inaugurando, assim, uma distinção de gênero entre estes dois tipos de representação. Intuições são, em Kant, representações da sensibilidade, isto é, representações espaço-temporais particulares que apresentam uma multiplicidade —o “múltiplo da intuição”. Conceitos, por sua vez, são representações do entendimento a-temporais e a-espaciais de caráter universal e que, portanto, oferecem uma unidade àquela multiplicidade da intuição. A razão humana, como razão finita que é, possui estas faculdades: sensibilidade e entendimento, a primeira sendo uma faculdade passiva mediante a qual objetos nos são dados, afetando-nos, a segunda, uma faculdade ativa, através da qual objetos são pensados. Com a frase citada acima —“conceitos sem intuições são vazios, intuições sem conceitos são cegas”— Kant quer indicar que todo conhecimento desta razão finita exige da presença de ambos os componentes; em outras palavras, todo conhecimento requer um componente receptivo que afeta a sensibilidade e um componente ativo ou espontâneo —fornecido pelo entendimento— que toma essa afecção e a subsume num conceito. Na ausência de qualquer um destes dois elementos não há conhecimento: havendo sensibilidade sem entendimento, não há, em última instância consciência de si e consequentemente “recorte”, diferenciação; havendo entendimento sem sensibilidade há um pensamento vazio, um pensamento que não pensa sobre nada e, portanto, nada tem, para conduzir à unidade.

Em Kant, esta composição entre intuição e conceito que produz o que chamamos “conhecimento” não deve ser pensada como acréscimo ou justaposição, mas como síntese. Nesta direção, aparece o par matéria/forma como modelo explicativo:²³ a intuição é a matéria ou conteúdo determinável que se oferece a uma forma determinante—o conceito—, sob o modo de uma síntese —uma subsunção de um particular sob um universal —, produzindo como resultado o conhecimento.

pensar a sua negação. Para Descartes trata-se de idéias mais claras e distintas ou mais confusas e indistintas, mas sempre de um mesmo gênero de representação.

²³ Kant chamará “matéria” e “forma” de “conceitos de reflexão” e desempenharão um papel fundamental na tarefa crítica. (Cf. *Crítica da Razão Pura*, “Apêndice – Da anfibiologia dos conceitos

Com esta posição, a saber, a afirmação da existência de poderes receptivos e poderes ativos no espírito, Kant tomará uma distância decisiva da tradição metafísica clássica. Por que razão? Em Kant a receptividade será sempre sensível, jamais intelectual. Isto quer dizer que fica interdita toda possibilidade, para a razão humana, de conhecer intuitivamente universais, isto é, de que as “essências” —as idéias de Platão, por exemplo— sejam dadas ao intelecto. Uma vez que a razão humana intui somente aquilo que é dado à sensibilidade, isto é, ela somente é afetada *via* sensibilidade (não havendo nada semelhante a um órgão que intui intelectualmente —como, por exemplo, o *nous* em Platão), a pretensão tradicional de alcançar um conhecimento seguro, emancipando-se da sensibilidade, deve ser definitivamente abandonada.

A primeira consequência que temos desta postulação —o entendimento como um poder eminentemente ativo e a sensibilidade como única forma de receptividade— é que o que quer que possa ser pensado sem que, entretanto, afete a razão sensivelmente será pensável, mas jamais cognoscível ou, dito de outra maneira, será, para o conhecimento, vazio. Se todo conhecimento exige intuições e conceitos, é necessário, para que o objeto seja cognoscível, que ele seja apresentável na intuição, isto é, que o objeto possa eventualmente vir a nos afetar sensivelmente. Assim, as entidades transcendentais, que tradicionalmente foram definidas como os objetos da metafísica, são definitivamente incognoscíveis, pois o conceito que temos delas não possui nenhum correlato na intuição, nem pode vir a possuí-lo. Deus, o mundo como totalidade dos fenômenos e a alma enquanto imortal, estas três entidades que dividiram a metafísica em seus três ramos —a teologia racional, a cosmologia racional e a psicologia racional— podem, sem dúvida, ser pensadas mas não podem ser conhecidas. Consequentemente, tal metafísica —em seus três ramos— não pode aspirar ao estatuto de conhecimento, isto é, aspirar a constituir-se em ciência.

de reflexão através da confusão do uso empírico do entendimento com o uso transcendental”, B-322, p. 165).

Kant resume esta posição com uma imagem que eu acho muito feliz, a famosa imagem da pomba.²⁴ A metafísica, nos diz Kant, é como uma pomba que, ao voar, experimenta a resistência do ar e acredita que, se não houvesse ar, voaria melhor, muito mais livremente. Ela, assim como a pomba, não percebe que a afecção da sensibilidade —na analogia, a resistência do ar que a pomba experimenta e que sustenta o seu vôo— é condição essencial para o conhecimento. Esta ilusão é a fonte do estado de coisas em que se encontra o saber metafísico, a situação de não ter conseguido sair de um mero tatear entre conceitos, pois ele persiste no engano de achar que o empecilho para conhecer as entidades transcendentais reside no fato de não alcançar a emancipar-se inteiramente da sensibilidade. Mas, significa isto que o empreendimento metafísico, o empreendimento de aspirar a conhecer o fundamento de tudo o que é universal e necessário, deve ser abandonado em razão de, nos termos em que foi formulado, ser impossível de realizar-se? A resposta de Kant a esta pergunta será negativa. No seu entender, trata-se de refundar a metafísica como ciência: a pedra de toque para esta refundação consiste no que Kant chamou de “revolução copernicana”.

No mesmo prefácio da *Crítica da Razão Pura*, Kant propõe seguir o exemplo de Copérnico. Este, a partir de uma simples “inversão” de ponto de vista —em lugar de nos supormos espectadores fixos no centro do universo, considerar que somos espectadores em movimento em torno do sol—, teria solucionado grande parte dos problemas astronômicos, facilitando infinitamente o cálculo dos movimentos celestes. Quiçá, nos diz Kant, se seguirmos esta indicação para os problemas que enfrentamos no âmbito da metafísica e tentarmos uma mudança de ponto de vista, os impasses até agora experimentados possam se resolver.

Em que consiste, para Kant, esta mudança do ponto de vista na metafísica? A metafísica até agora, diz ele, considerou que quem comanda no conhecimento são os objetos, isto é, que a razão é um órgão passivo e que é o caráter

²⁴ Cf. Kant, I., “Crítica da Razão Pura”, “Introdução”, IX, em *Kant (I)*, trad. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger, ed. Victor Civita, col. “Os Pensadores”, São Paulo, 1983.

dos objetos que a afetam o responsável pela natureza do conhecimento que obtemos: se os objetos são eternos e imutáveis, então se obtém, ou melhor, deveria obter-se, um conhecimento universal e necessário; caso contrário, se trata-se de objetos sensíveis, sujeitos à toda sorte de mutabilidade, obtêm-se conhecimentos que podem ser contingentemente verdadeiros, mas que são precários nessa sua verdade.²⁵

É esta a compreensão, que em linhas gerais está presente em toda a metafísica clássica —na grega, mas também na cristã—, e que Kant pede para ser abandonada em favor de uma metafísica que, como a ciência moderna fez, não entende que a razão deva ir atrás da natureza “como um cão amarrado a um laço”, mas, ao contrário, a senta no banco dos réus e a submete a um interrogatório, interrogatório ao qual ela responderá, assim como o fazem as testemunhas diante do tribunal, com um lacônico sim ou não.

O que quer nos dizer Kant com estas duas metáforas, a da revolução copernicana, e a do interrogatório judicial? Com a primeira, que se ouse pensar que a razão possa ter um papel no conhecimento diferente daquele tradicionalmente concebido. Dito em outros termos, que se experimente pensar que ela possa não ser simplesmente passiva em relação aos objetos que se lhe apresentam, mas espontânea, possuindo um desempenho ativo. Assim, ela seria, em relação ao conhecimento, “fonte” e não, simplesmente, “receptáculo”.²⁶ E se for este o caso, pergunta Kant: não haverá nos objetos —esses que sempre foram pensados como independentes da razão, isto é, “em si mesmos”— um componente posto pela razão? O que experimentamos e que imediatamente nos aparece —os fenômenos, na linguagem de

²⁵ Vemos, aqui, novamente a crítica acima explicitada: o modelo com que a metafísica pensa o conhecimento é o modelo do *pathos*, da impressão ou afecção.

²⁶ Karl Popper cunhou uma expressão, que ficou emblemática, para descrever a mudança de ponto de vista que se operou na modernidade no que respeita à compreensão do papel da razão no conhecimento: “o balde e o holofote”. O balde representaria a idéia da razão que, pelas sucessivas afecções, vai se “enchendo” de conhecimentos, desempenhando, assim, um papel meramente passivo: este corresponderia ao modelo da metafísica clássica. O holofote, representaria o contrário, isto é, a razão iluminando a experiência; a luz que ela lança sobre a experiência seria decisiva no resultado da mesma: esta imagem corresponderia ao modelo da metafísica moderna.

Kant—não será o resultado do encontro entre algo que é posto por nós, e algo que nos afeta?

E aqui chegamos ao ponto decisivo daquilo que fora nomeado como “revolução copernicana” e que permitirá a mencionada refundação da metafísica: a idéia de que aquilo que a razão põe nos objetos, deve ser, para ela, cognoscível de modo independente de toda experiência, uma vez que é ela quem o investe no conhecimento de antemão, estando desde sempre presente nela e, portanto, sendo aquilo que lhe há de mais próprio e de mais acessível.

Com a imagem do interrogatório judicial, Kant aprofunda este movimento de pensamento. Se a razão é, ao menos em parte, fonte de conhecimento, perguntar-se-á: estes conhecimentos, que ela produz de forma independente de toda experiência, não jogarão um papel decisivo no “resultado final”, dispondo e organizando de acordo com eles o que a afeta —o que vem “de fora” dela—, isto quer dizer, submetendo-o à ordem que ela própria põe? Acompanhando os termos em que Kant fala, a pergunta é assim expressa: não será a razão quem legisla sobre os fenômenos, dando-lhes a sua lei e obrigando-os a aparecer como eles nos aparecem? Guiados pela metáfora do tribunal, o que se afirma é: da mesma forma que se pede ao réu que simplesmente responda às questões que a promotoria lhe endereça e não o contrário, isto é, que conte sua versão da estória, assim, os fenômenos “respondem” nos aparecendo de tal ou qual modo, sempre dentro de um mesmo quadro, quadro que não é próprio deles, mas “projetado” pela razão.²⁷

Aquilo que é próprio da razão é o que ela põe nos fenômenos de modo necessário e universal —constituindo-os, nos diz o filósofo. Por ser independente de toda experiência, ele o chama de *a priori*. De outro lado, àquilo que não é “projetado” pela razão, mas a afeta *via* experiência —e isto quer dizer, que contrariamente à

²⁷ Ou, se se quer, a Razão deve compreender-se a si mesma como sendo semelhante ao cientista que se dirige ao laboratório armado de um sistema bem coerente de questões a partir das quais se concebe o experimento; este obriga a natureza a responder dentro dessa grade de questões a ela endereçadas. A ciência moderna não mais observa a natureza, ela a põe no banco dos réus.

universalidade e necessidade do que ela investe, é particular e contingente—, sendo o “outro” da razão, Kant chamará de *a posteriori*. A relação entre estes dois componentes do conhecimento, entre aquilo que é *a priori* e aquilo *a posteriori*, tampouco deve ser pensada como acréscimo ou justaposição; novamente, o par de conceitos de que Kant se serve para pensar esta relação é o par matéria/forma, sob o modo de uma síntese. O que a razão investe no fenômeno, de modo universal e necessário, é a “forma” do fenômeno; de outro lado, aquilo que não é da razão, mas a afeta através da sensibilidade, é a “matéria” do mesmo. Isto que a afeta somente é experimentado por ela quando submetido à forma que a razão lhe impõe; sendo assim, jamais temos um acesso em estado puro, “incontaminado”, ao que nós não somos: toda experiência já é constituída por estes conhecimentos “projetados” pela razão. Ao “outro” da razão, àquilo que a afeta e que é responsável pela “matéria dos fenômenos”, Kant chama de “coisa-em-si”. Ela, concebida como aquilo que independe de toda afecção em nós é, para Kant, um conceito negativo, pois se trata de “algo” inteiramente inacessível.²⁸

Falamos da existência de duas faculdades que compõem o que Kant entende por conhecimento: a sensibilidade e o entendimento. Se conhecimento é intuição submetida a conceito e há conhecimentos *a priori* que organizam a experiência, dando “forma” àquilo que nos afeta, então deverá haver intuições *a priori*, conceitos *a priori* e também sínteses *a priori* entre eles.

Kant falará, pela primeira vez, de tempo e espaço como intuições *a priori* da sensibilidade. Elas são o modo em que a afecção — a matéria da sensação— nos alcança, ou melhor, é a organização que o elemento sensível próprio à razão impõe a esta afecção “externa”. Assim, tudo o que nos afeta, nos afeta temporalmente ou espaço-temporalmente. Espaço e tempo não estão nas coisas em si mesmas, nem são, eles próprios, algo em si mesmo; espaço e tempo são postos pela razão e organizam o

²⁸ Embora Kant pense a “coisa-em-si” como inteiramente inacessível, ele a pensa como uma positividade capaz de afetar a razão, mantendo uma relação com esta em algum modo semelhante à causalidade que rege os fenômenos. De fato, a própria noção de afecção é calcada, desde as suas origens, sobre o modelo da causação.

modo em que as coisas chegam a nós, o modo em que elas afetam nossa sensibilidade.²⁹ Eles são formas da intuição, sendo a matéria da intuição aquilo que definitivamente não somos nós mesmos —a “coisa em si”; esta matéria, entretanto, sempre chega a nós “informada”, submetida à forma espaço-temporal. Como intuições *a priori*, tanto o tempo quanto o espaço são um múltiplo puro da sensibilidade —o acima/embaixo, à direita/à esquerda, à frente/atrás, no caso do espaço, e o antes, o agora e o depois, no caso do tempo. Este múltiplo é oferecido pela sensibilidade ao entendimento sem o concurso de nenhuma experiência. Assim, tempo e espaço como intuições puras da sensibilidade se oferecem às categorias, os conceitos puros do entendimento sendo, neste sentido, a matéria para o entendimento. As categorias, por seu lado, são as funções unificadoras do entendimento de caráter *a priori*. Não é o caso aqui de determo-nos na análise kantiana das sínteses transcendentais (*a priori*), isto é, os modos em que as intuições puras de espaço e tempo são subsumidas pelas categorias. Basta dizer que se trata de doze sínteses, ordenadas em quatro grupos de categorias: as da quantidade, qualidade, relação e modalidade. Estas sínteses, os princípios de toda experiência possível, se dividem em princípios matemáticos e princípios dinâmicos, os primeiros correspondendo aos dois primeiros grupos de categorias (quantidade e qualidade), os segundos aos dois segundos (relação e modalidade).³⁰

As sínteses transcendentais, princípios de toda e qualquer experiência, levantam para Kant o problema de como é possível que coisas tão heterogêneas como

²⁹ Esta questão é o assunto central da “Estética Transcendental” da *Crítica da Razão Pura*. Ali Kant discute a idealidade transcendental de tempo e espaço —“idealidade” no sentido de ambos não serem nada “em si mesmo”, mas modos em que a sensibilidade da razão ordena a matéria dos fenômenos. Mas esta idealidade é ao mesmo tempo realidade transcendental —“realidade” no sentido da objetividade, isto é do caráter universal e necessário que essas formas possuem na apresentação de qualquer fenômeno.

³⁰ A respeito da tradição, é interessante destacar a compreensão inovadora que Kant tem das matemáticas: geometria e aritmética são conhecimento e, por sê-lo, têm um componente sensível, mas esta sensibilidade é independente da experiência, ela é *a priori*. É por esta razão que esse saber apresenta essa certeza que lhe é tão característica: ali a razão está lidando apenas consigo mesma numa tarefa de construção que só envolve estruturas *a priori*, o tempo na aritmética e o espaço na geometria. Os princípios dinâmicos permitirão organizar aquilo que nos afeta e que é mutável: organizar, a partir de um esquema posto pela razão, tudo aquilo que chamamos de experiência.

intuições e conceitos, multiplicidades espaço-temporais e unidades a-espaciais e a-temporais, possam se compor. Deve, diz Kant, haver uma mediação e esta mediação é o tempo. Ele, como estrutura *a priori* da sensibilidade necessária a todo fenômeno, possui o caráter de unidade, mas também o de multiplicidade; segundo Kant, esta característica lhe permitiria officiar como mediador. O que aqui está em questão é o que Kant chamou de “esquematismo” das categorias: a arte de esquematizar pertenceria à imaginação transcendental, mas nos diz Kant, constitui uma “arte escondida no fundo da alma”.³¹ Como veremos, a subsunção das intuições puras de tempo e espaço nas categorias do entendimento constitui, para o filósofo, um problema que, na minha compreensão, somente será “resolvido” na terceira *Crítica*, onde os juízos reflexionantes puros aparecem como sendo os mais originários.

Os princípios da experiência delimitam a experiência possível, aquilo que cai fora desses princípios não pode ser conhecido. A tarefa crítica é concebida por Kant, no seu sentido fundamental, como a tarefa de estabelecimento dos limites do cognoscível e do não-cognoscível. Mas, feito este estabelecimento de limites e esclarecido o âmbito do que é possível conhecer, em que situação ficará a metafísica, esse saber que aspira ao incondicionado que, por não se dar sensivelmente, jamais poderá ser conhecido?

Como dissemos, para Kant, a metafísica tradicional acreditou poder conhecer onde só poderia haver pensamento. Entretanto, sempre acompanhando Kant, este fato não obedece a uma negligência da razão, a uma desatenção que poderia ser superada de uma vez por todas. Segundo ele, a razão traz em si uma ilusão transcendental insuperável —ela aspira a conhecer acima dos limites da experiência possível. Esta pretensão pareceria ser, à primeira vista, no momento imediatamente posterior à delimitação conquistada pela tarefa crítica, uma falha, uma

³¹ Do ponto de vista do seu significado, o ponto cego da razão que representa, para Kant, a arte de esquematizar “escondida no fundo da alma” é o mesmo representado pelo mistério da união entre corpo e alma, na filosofia de Descartes. Em ambos pensadores há a frustrada constatação de que a razão não é inteiramente transparente a si mesma.

espécie de tendência mórbida que deve ser zelosamente vigiada e contida, de modo a que a Razão não ultrapasse os seus limites e se extravie. Mas, considerado este estado de coisas mais detidamente, Kant perguntar-se-á: será isto, efetivamente, uma falha da razão? Será a razão definitivamente mal constituída, tendendo com todo afinco para um tipo de conhecimento que de forma alguma ela pode obter e que a leva a cair permanentemente em ilusões falaciosas?³² Ou, ao contrário, haverá nessa suposta falha algo de precioso que se reserva à razão?

Na “Dialética Transcendental” da *Crítica da Razão Pura*, Kant trata desta ilusão inerente à Razão. Ali se abordam os paralogismos, as antinomias e os ideais da razão.

Os paralogismos tratam dos argumentos herdados da psicologia racional, argumentos que dizem respeito ao eu (a alma) como substância eterna e, conseqüentemente portadora de atributos —os seus pensamentos. Estes argumentos, embora tenham aparência de ser logicamente consistentes, encerram um procedimento ilícito da Razão, pois consideram o eu, substrato das representações, como se fosse uma substância cognoscível. Para Kant, entretanto, e isto é fruto da delimitação crítica já conquistada, o único eu cognoscível é o eu empírico, e é cognoscível como qualquer fenômeno, porque se dá à sensibilidade —na forma do tempo, sentido interno. A alma como imortal não é objeto de conhecimento e tais argumentos lidam com ela como se o fosse. Entretanto, permanece para a razão a possibilidade³³ de pensar a imortalidade da alma sem contradição, embora como tal não possa ser conhecida.

³² Nesta pergunta que Kant propõe ecoa o pesadelo cartesiano de gênio maligno, cujo sentido mais profundo, como vimos, é a dúvida a cerca da boa conformação da razão para conhecer a verdade.

³³ O termo “possibilidade” diz aqui: a razão pode entreter essa idéia sem contradição com o fato de que somente o eu empírico possa ser cognoscível. Trata-se aqui da possibilidade meramente lógica, não da possibilidade como horizonte da experiência, possibilidade a que se alude na expressão “experiência possível”.

Em relação ao mundo, Kant nos falará das antinomias da razão pura, argumentos cuja problematicidade reside no fato de que partindo de premissas antagônicas se constroem arrazoados persuasivamente consistentes. Em outras palavras, a Razão parece poder “provar” de modo consistente, através da mera especulação, tanto que o mundo tem um início, quanto o seu contrário; que a matéria é infinitamente divisível, assim como que ela é constituída por partes mínimas indivisíveis; que a liberdade é uma fábula e que os fenômenos obedecem a um férreo determinismo ou, o contrário, que somos livres e, por isto, capazes de iniciar algo de inteiramente novo; enfim, “provar” que a totalidade dos fenômenos é inteiramente regrada e, portanto inteligível, ou o contrário, que ela comporta uma desordem irreduzível a toda inteligibilidade. Como consequência, a razão se vê diante destes argumentos dividida e paralisada, ao ser lançada em contradições aparentemente insolúveis. Torna-se necessário desfazer estas aparentes contradições e a chave para fazê-lo residirá no idealismo transcendental de tempo e espaço —para responder aos dois primeiros tipos de antinomias, as matemáticas—, e na distinção da natureza humana como constituída de uma parte sensível (fenomênica) e de uma parte racional (numênica) —para responder às duas últimas antinomias, as dinâmicas.

Por último, a razão se vê impelida à postulação de um ente supremo, de um lado, como causa última da inteligibilidade e existência dos fenômenos (no que respeita a possibilidade de seu exercício teórico), de outro, como arquétipo de perfeição moral, modelo ao qual o homem racional se compara e segundo o qual ele julga e corrige suas ações, sem jamais a ele poder se igualar. Kant mostra que, efetivamente, a existência de tal ser é incognoscível, pois não constitui um objeto da experiência possível e, assim, interdita toda prova da mesma. Entretanto, embora a razão não possa positivamente provar a existência de Deus, ela tampouco pode positivamente negá-la, de modo que, como idéia, ela permanece não problemática. Veremos que a idéia de Deus terá a sua realidade afirmada no uso prático da razão, mesmo que especulativamente seja incognoscível.

As antinomias de caráter dinâmico (a terceira e quarta antinomias), enredam a Razão em arrazoados que poderiam lançá-la num ceticismo no que respeita à liberdade do homem e à existência de Deus. A tarefa crítica em relação a elas afastará tal ceticismo, uma vez que demonstra serem essas idéias pensáveis sem contradição, contanto se atente para os dois modos em que homem é constituído: como natureza sensível, as ações humanas estão submetidas, do mesmo modo que qualquer fenômeno, aos princípios da experiência, o que quer dizer, a um determinismo que exclui, com vistas ao seu conhecimento, qualquer conceito de liberdade como começo incausado;³⁴ entretanto, que assim seja, não implica que o homem seja um ente exclusivamente natural. Ao considerar-se a possibilidade do homem ter uma segunda natureza, natureza esta de caráter supra-sensível, é possível pensar que as idéias de liberdade e de Deus, que a razão permanentemente concebe, encontrem nessa natureza o seu fundamento. Se assim for, estas idéias são pensáveis, mas não cognoscíveis especulativamente, desaparecendo a contradição com que tais antinomias assombravam a razão.

A tarefa crítica no âmbito especulativo, ao limitar o interesse cognitivo da Razão ao âmbito da experiência possível, cerceia os usos transcendentais da razão, mostrando que os objetos de conhecimento a que esse uso se dirige não são, de modo algum, cognoscíveis para uma razão finita. Entretanto, estes objetos que ela aspira conhecer ilegítimamente não têm, em razão disto, negada a sua realidade: esta permanece problemática. A liberdade do homem, a imortalidade de sua alma e a existência de Deus terão sua realidade provada num outro exercício da razão, o seu uso prático.

Kant revelará, ainda na própria atividade especulativa da razão, um uso legítimo para estas idéias, o chamado uso “regulativo”. Estas totalidades incondicionadas servirão de linhas de orientação de todas as regras do entendimento

³⁴ Se conhecer um fenômeno dinâmico, isto é, um processo natural, é retrazá-lo a suas causas, é claro que tal conceito de conhecimento deve excluir do seu quadro de premissas a possibilidade de um começo incausado. Se um fenômeno natural resiste a ser explicado causalmente, isto deve ser atribuído à ignorância das condições que envolvem o seu acontecer e não a um milagre. Onde a razão, no exercício do seu uso especulativo, chega a admitir um milagre, ela está abdicando do mesmo.

para que confluam num único ponto. A aspiração do conhecimento a constituir um sistema, isto é, a interconexão de todas suas partes a partir de um princípio, é uma exigência da razão para que o mesmo não seja simplesmente um agregado contingente. Este caráter regulativo das idéias aplica-se apenas ao exercício cognitivo da razão, não autorizando a mesma a conceder-lhes realidade no âmbito fenomênico.³⁵

Na análise do uso superior da faculdade apetitiva, a razão prática, Kant encontrará o fundamento para a liberdade do homem. Ela repousa num *factum* da razão: a lei moral. Trata-se da única síntese *a priori* da razão no seu uso prático e ela se manifesta ao homem na forma de um imperativo categórico,³⁶ isto é como uma obrigação que se impõe ao ser racional acima de quaisquer condições. Em Kant liberdade e moralidade se equacionam, pois ser livre não é outra coisa que determinar a vontade por esta lei de natureza numênica, isto é, supra-sensível, desconsiderando toda motivação oriunda das inclinações a que a vontade de um ser, também natural, se vê exposta. Entretanto, esta natureza dupla do ser racional finito o lançará também numa antinomia. Por que razão?

O ser humano, enquanto sensível, possui uma faculdade apetitiva inferior, aquela determinada pelas inclinações, isto é, as urgências, motivações e desejos que provêm da sua constituição enquanto ente natural e, neste sentido, como fenômeno. A satisfação destas inclinações (o que Kant chama de conceito de felicidade) muitas vezes se opõe à obrigação exigida pela lei moral. Kant chama Bem Supremo à legítima aspiração do ser racional de juntar moralidade e felicidade. Ele é o objeto que a razão pura prática se dá como vontade determinada pela lei moral.

³⁵ Trata-se de um uso “regulativo” da atividade de conhecer e não “constitutivo” dos fenômenos, o que quer dizer: as idéias não são categorias do entendimento.

³⁶ A fórmula mais conhecida do imperativo categórico é: “Age de tal modo que a máxima da tua vontade possa valer sempre ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal”. (Cf. Kant, I, *Crítica da Razão Prática*, parágrafo 7).

A junção da moralidade com a felicidade pode ser pensada de duas maneiras: ou o incentivo da felicidade “será a causa motriz para as máximas da virtude” ou, ao contrário, “a máxima da virtude deverá ser a causa eficiente da felicidade”.³⁷ Para ilustrar estes dois posicionamentos, como exemplos paradigmáticos a partir dos quais se coloca a antinomia da razão prática, Kant alude à compreensão moral das antigas escolas helênicas, os epicuristas e os estóicos, representando os primeiros a idéia de que o zelo por levar uma vida feliz conduz à virtude e os segundos a idéia contrária, a de que o cuidado em conduzir a vida virtuosamente conduzirá à felicidade. Kant tomará distância de ambos os posicionamentos. Em relação ao primeiro deles, representado pelos epicuristas, é claro que tal idéia “é *absolutamente* impossível, porque máximas que colocam o princípio determinante da vontade no anelo da sua felicidade de nenhum modo são morais e não podem fundar virtude alguma.” Se agir moralmente é agir segundo a lei moral incondicionalmente, isto é, sem quaisquer restrições, ter como máxima para a ação o desejo de alcançar a felicidade não pode constituir, de modo algum, um agir moral. Já, a esperança estóica de que as ações guiadas por máximas morais acabem por fomentar a felicidade “é *igualmente impossível* porque toda a conexão prática das causas e dos efeitos no mundo, como resultado da determinação da vontade, não se regula pelas disposições morais da vontade, mas pelo conhecimento das leis naturais e pelo poder físico de as utilizar para os seus objetivos”.³⁸

A partir do que foi dito acima,³⁹ a antinomia aparece clara: pareceria que novamente a razão apresenta uma falha, uma má estruturação intrínseca, pois ela, no seu exercício puramente racional, se põe como objeto o Bem Supremo, de modo *a priori* e indissoluvelmente ligado com a lei moral, e este objeto mostra-se impossível. Diz Kant:

³⁷ Cf. Kant, I, *Crítica da Razão Prática*, A, 204.

³⁸ *Idem*, A, 205.

³⁹ Para uma exposição mais detalhada do uso prático da razão pura em Kant, ver o Anexo deste trabalho.

“Se, pois, o soberano bem é impossível segundo as regras práticas, então a lei moral, que ordena promover o mesmo, deve também ser fantástica e votar-se a fins imaginários vazios, por conseguinte, ser falsa em si”.⁴⁰

Será com vistas à superação crítica desta antinomia, que reaparecerão as idéias de imortalidade da alma e de Deus, sob a forma de postulados da razão prática. O soberano bem é o objeto de uma vontade que se determina exclusivamente pela lei moral.

“Mas, a plena conformidade da vontade à lei moral é a *santidade*, uma perfeição de que nenhum ser racional do mundo sensível é capaz em momento algum da sua existência. No entanto, uma vez que ela é exigida como praticamente necessária, só pode encontrar-se num *progresso* que vai até o *inifnito* e é necessário <...> admitir tal progressão prática enquanto objeto real da nossa vontade.”⁴¹

Para que este progresso *inifnito* seja possível é necessário que a razão postule a existência de uma personalidade do ser racional “indefinidamente persistente”, aquilo a que se dá o nome de imortalidade da alma.

De outro lado, contemplando o anseio à felicidade de que legitimamente é merecedora uma vontade santa (isto é, determinada incondicionalmente pela lei moral), deve supor-se que as leis que regem a natureza sensível possam possibilitá-la. Como o ser racional que age no mundo não é causa do mesmo, nem da sua própria natureza, mas apenas pode sê-lo de si mesmo enquanto númeno (determinando sua vontade pela lei moral), necessário é que a razão postule a existência de um ente supremo criador dessas leis, de forma tal que elas se coadunem com uma vontade santa, premiando-a com a felicidade.

⁴⁰ *Idem, ibidem.*

⁴¹ *Idem, A 220.*

As idéias da razão, de modos diferentes, serão objetos de um saber prático da mesma. A razão, no seu uso prático, sabe-se imediatamente obrigada para com a lei moral, isto é, sabe-se livre. As idéias de imortalidade da alma e de Deus, que na crítica da razão especulativa, tinham-se mostrado passíveis de serem pensadas sem contradição, mas problemáticas na sua realidade, têm agora, como postulados da razão prática, sua realidade comprovada. Entretanto, esta realidade das idéias somente é “experimentada” pela razão no seu uso prático, permanecendo problemática toda vez que ela aspira a conhecê-la teoricamente.

No que antecede, fizemos uma pequena exposição da filosofia de Kant, no que respeita aos dois domínios em que a razão exerce seu saber de modo *a priori*: o domínio da natureza e o domínio da liberdade. No primeiro, o entendimento legisla, isto é, dá suas leis (os princípios da experiência) aos fenômenos, de modo universal e necessário. No segundo, no domínio da liberdade, é a razão que m legisla, dando sua lei ao homem que, como ser racional, eleva sua natureza (supra-sensível) a fim incondicionado e supremo. Desenhados esses dois domínios, estabeleceu-se o abismo intransponível entre o conceito de natureza, como sensível, e o conceito de liberdade, como supra-sensível, não podendo o primeiro ter influência alguma no segundo. Este deve, entretanto,

“poder tornar efetivo no mundo dos sentidos o fim colocado por suas leis e a natureza, em consequência, tem que ser pensada de tal modo que a conformidade a leis da sua forma concorde pelos menos com a possibilidade dos fins que nela atuam segundo leis da liberdade.”

Assim, é necessário que exista uma passagem da maneira de pensar segundo os princípios da liberdade para o modo de pensar segundo o conceito de natureza, pois caso contrário, o exercício prático da razão permaneceria uma mera quimera; esta passagem deve consistir num fundamento da unidade do supra-sensível, unidade que deve ser pensada como estando, ao mesmo tempo, na base do conceito de natureza e do conceito de liberdade. Kant afirma com veemência que o conceito deste fundamento comum é, para a razão, indeterminável teórica ou praticamente;

entretanto, ele deve constituir um princípio *a priori* para o seu exercício: trata-se do princípio reflexionante de conformidade a fins da natureza. Como vimos acima, na própria Dialética Transcendental da *Crítica da Razão Pura*, as idéias de mundo e de deus tinham mostrado ter um papel regulativo na atividade de conhecer. Este papel regulativo se consubstancia no princípio reflexionante de conformidade a fins da natureza. Dele fazemos uma explicitação mais acabada no Anexo, que se segue, pois é com sua formulação que se articula o que, no nosso entender, Heidegger nomeia de compreensão instrumentalista da técnica.

No percurso de pensamento que Kant traça nas suas duas primeiras *Críticas*, por duas vezes a razão ameaça compreender-se a si mesma como portadora de falhas aparentemente insanáveis. Isso acontece num primeiro momento, na Dialética Transcendental da *Crítica da Razão Pura*, onde ela se depara com uma ilusão que a enreda e que, a pesar de toda vigilância, não pode superar: a tendência a querer conhecer aquilo que não é objeto de conhecimento, permitindo que o entendimento faça um uso ilegítimo de seus poderes, às vezes vão, outras pernicioso. Entretanto, a tarefa crítica acaba por mostrar que se a razão é escrupulosa no seu exercício, revela-se que esse aparente desvio guarda uma positividade: as idéias de imortalidade, mundo e Deus podem ser pensadas sem contradição. Será no uso prático da razão que elas acabarão provando a sua realidade, postuladas a partir da lei moral que as exige para legislar sobre os seus objetos, pois os homens enquanto *númenos* devem poder conceber a junção de moralidade e felicidade, o supremo bem. Parafraseando o próprio Kant, com este movimento limitou-se o conhecimento para dar lugar a fé, uma fé racional que constituirá o conhecimento prático da razão. Mas eis que aí, novamente, pela distinção radical entre os âmbitos sensível e supra-sensível, a razão corre o perigo de se conceber radicalmente dividida, experimentando uma espécie de esquizofrenia: será que ela legisla sobre suas máximas numa espécie de mundo quimérico no qual deposita racionalmente toda sua fé e, entretanto, tais máximas não têm poder algum de influir nos fenômenos, pois estes obedecem a uma férrea causalidade que repele, para o conhecimento, todo conceito de incausado? Como vimos, neste momento vem em auxílio a faculdade de julgar e seu princípio

reflexionante de conformidade a fins da natureza, princípio que permitirá à razão fazer o trânsito entre a legislação da liberdade e o conhecimento da natureza.

Gostaria de fazer, agora, uma recapitulação do apresentado até aqui, explicitando o seu sentido historial. Servimo-nos, naquela ocasião, da expressão “produção da subjetividade” nos dois sentidos em que o genitivo pode ser entendido: o primeiro indicaria a subjetividade como sendo aquela que produz o objeto, isto é, como subjetividade transcendental que fundamenta; o segundo indicaria a produção como aquilo que põe sujeito e objeto e, assim, ela própria como sendo o fundamento. Lá afirmamos também que o sentido historial da metafísica moderna constitui a passagem da primeira para a segunda das acepções. O desenho desta passagem acontece, no nosso entender, no interior da filosofia de Kant. Vejamos isto passo a passo, de modo resumido.

- 1) Com Descartes acontece o vir a primeiro plano da subjetividade como fundamento. No seu pensamento se realizam os dois momentos acima nomeados, embora de modo incipiente e em graus diferentes. Ao afirmar o *cogito ergo sum*, abre-se o “cenário” da relação entre o eu que representa e suas representações, sob a forma da introspecção, um exame transparente e sem obstáculos das mesmas feito pelo eu. Com a prova da de Deus como criador da coisa pensante, de sua existência e de sua bondade absoluta, presentes na *Terceira Meditação*, esse eu ganha o estatuto de substância, *res*. Nesse momento, então, a atividade da introspecção, assim como as representações inspecionadas, passam a ter como substrato o eu que, como substância, permanece. As idéias lógico- matemáticas como representações claras e distintas, assim como o raciocínio que lhes é próprio, são assegurados na sua adequação à *res extensa*, sendo chancelados como capacidade superior de conhecimento da *res cogitans* e “liberados” para a tarefa de conhecer a natureza. Em resumo, embora nas *Meditações* cartesianas o eu, concebido como

substância, dependa ainda da existência de um ente supremo, poder-se-ia dizer que ele, *de fato*, já se constitui em fundamento, embora não o faça *de direito*.

- 2) Entretanto, Descartes, antes da *Terceira Meditação*, isto é, antes do chamado de retorno à tradição metafísica clássica sob a forma da prova da existência de Deus, pensa a seguinte possibilidade que aqui expressamos ao nosso modo: “Penso, logo sou. Isto é certo. Mas, por quanto tempo me acompanha esta certeza? Pelo tempo que penso, pois pode acontecer que ao parar de pensar — e, conseqüentemente, ao parar de me saber imediatamente como existente — eu possa, eventualmente vir a deixar de existir.” Que quer isto dizer? A imediatividade, que garante a certeza de que o eu *é*, repousa na atividade da introspecção, pois caso ela cesse, nada garante que o eu permaneça. Dito em outros termos: a conquista da certeza da existência do eu, o “salto imediato” do pensar para o ser, salto que na metafísica clássica era garantido pela postulação de um terceiro e, conseqüentemente, mediado por um ente supremo, adivinha-se como repousando na atividade da introspecção.
- 3) Dissemos acima que, com Descartes, a subjetividade, liberta e confiante para o conhecimento da natureza, sob a forma da físico-matemática, estabelece-se *de fato* como fundamento, sem, entretanto, fazê-lo *de direito*. Servimo-nos, ali, da linguagem kantiana. Com a tarefa crítica, Kant pretende mostrar que o sucesso da moderna ciência não somente é algo que empiricamente podemos constatar, isto é, constatar *de fato*, particular e contingentemente; mas, ao contrário, que se trata de um projeto cujo caminhar seguro assenta-se numa questão *de direito*, a famosa *quaestio juris*. Que quer isto dizer? A subjetividade deve poder conquistar a segurança desse seu caminhar progressivo na determinação das leis naturais como sistema.

Para conquistar essa segurança, Kant propõe uma refundação da metafísica.

- 4) Em Kant, a refundação da metafísica exige o abandono do modelo da instrospecção em favor da tarefa crítica que pergunta por “condições de possibilidade” da experiência. Esta tarefa, que Kant chamará de *transcendental*, dirige-se para o exame do que a razão põe, de modo *a priori*, nos objetos de conhecimento. A investigação transcendental é o modo em que Kant se apropria da certeza moderna, enunciada por Descartes, de que “o espírito é mais fácil de conhecer do que o corpo”. Ela revela que, para o conhecimento da natureza ser possível, ele deve repousar em sínteses *a priori* da razão. Estas, por sua vez, para serem possíveis, exigem um acordo entre uma faculdade passiva, a sensibilidade, e outra ativa, o entendimento: a primeira oferece à segunda um múltiplo *a priori* dado (espaço e tempo); a segunda conduz esse múltiplo à unidade dos conceitos (categorias). Assim, tal acordo, que Kant nomeia de “esquematismo transcendental” aparece, na primeira *Crítica*, como exigência para a possibilidade de conhecer. Ele permanece, entretanto, “uma arte escondida no fundo da alma”. Em resumo: deve haver, para o bom exercício da razão, isto é, para que o conhecimento seja possível, uma raiz comum de sensibilidade e entendimento que, por enquanto, é apenas suposta. Ela, não pode ser provada, nem sequer criticamente tematizada. Dissemos acima que, para Kant, a razão deve poder conquistar a segurança no progredir da ciência. “Deve poder conquistar tal segurança” quer dizer: tem que ser possível para a razão se voltar sobre si mesma e alcançar a certeza da raiz comum entre sensibilidade e entendimento, raiz que é necessária para qualquer legitimação como fundamento, tanto dos fenômenos como eles nos aparecem, quanto da atividade científica propriamente dita. Entretanto, o resultado do primeiro empreendimento crítico conduziu à postulação da necessidade de um acordo entre

sensibilidade e entendimento que permanece obscuro para ela. Esta ausência de transparência resulta numa incerteza: será que a razão é bem constituída?

- 5) Na “Analítica Transcendental” demonstra-se também que, para a experiência ser possível, há uma última condução à unidade, que é aquela que vai das sínteses *a priori* (que delimitam o objeto transcendental), para o eu, como unidade da apercepção, isto é, como sujeito transcendental. Em outras palavras, para que a experiência seja possível, o *eu* deve acompanhar todas as representações. Mas que eu é este? Ele não é nem o eu fenomênico que alcarço na minha atividade de introspecção, eu este empírico e contingente —que por isso jamais poderia estar na base de toda e qualquer experiência—, nem uma substância supra-sensível que se possa conhecer. Como vimos na exposição realizada acima, a delimitação crítica interdita todo conhecimento de entidades supra-sensíveis, por faltar ali, qualquer referência à sensibilidade. O eu transcendental, como fundamento, é apenas uma função última de unificação: sabe-se *que é*, mas não *o que ele é*.
- 6) Se o eu, como substância supra-sensível (a idéia de alma imortal) é incognoscível, também o são as idéias de mundo como totalidade e de Deus, que esse eu entretém. A “Dialética Transcendental” mostra a possibilidade de pensar sem contradição tais idéias, caso se desfaçam os emaranhados em que a razão cai quando acredita poder conhecer estes objetos. Mas, como vimos, mesmo assim, a sua realidade permanece, para o conhecimento, problemática. Sendo assim, todas as questões relativas à natureza supra-sensível do homem, isto é, relativas a esse quinhão que lhe confere um lugar todo especial em meio às criaturas, embora não negadas, também ficaram em suspense: no que respeita ao conhecimento, o homem como ente natural, não é, em essência, em nada diferente a qualquer outro ente, isto é, tudo o

que a ele concerne é deterministicamente causado, tal qual o é tudo o que concerne ao sol, à pedra ou ao animal.

- 7) Entretanto, no seu uso prático, a razão se sabe imediatamente livre, através da presença nela de um *factum*: o imperativo categórico. É pela presença da lei moral que ordena a vontade humana a determinar suas máximas incondicionadamente que o homem conhece de modo prático (não teórico) a realidade do seu caráter supra-sensível. Este conhecimento prático implica numa fé racional na imortalidade da alma e na existência de Deus. Assim, no uso prático da razão, o caráter problemático da natureza supra-sensível do homem, assim como das idéias de imortalidade da alma e de Deus, desaparece. O homem tem a certeza (não cognitiva, mas prática) de que é um ser racional, de que sua alma é imortal e de que Deus existe.
- 8) Mas, ainda a razão é assombrada pela possibilidade de que essa realidade supra-sensível que o homem é, não tenha, neste mundo, poder algum. Dito em outros termos: parece possível que a liberdade do homem seja absolutamente impotente em relação à natureza e que, conseqüentemente, o seu caráter supra-sensível esteja irremediavelmente separado da possibilidade de produzir qualquer efeito no mundo fenomênico. Se assim for, a felicidade, que a razão pensa que uma vontade santa merece, tornar-se-ia impossível. É necessário poder pensar agora um outro acordo, aquele entre a razão (como legisladora da vontade livre) e o entendimento (como legislador da férrea causalidade da natureza). Em auxílio da possibilidade desse acordo vem um princípio do juízo, princípio este de caráter teleológico: a finalidade da natureza. Que quer isto dizer? Que a natureza deve poder ser pensada, no que ela tem de indeterminado pelo entendimento (isto é, a matéria da sensação), como absolutamente regrada, isto é, como constituída não por ele (uma vez que ele apenas legisla sobre a forma dos fenômenos e não sobre a sua matéria) mas por um entendimento divino. A realidade do

objeto deste princípio permanece problemática, não provada nem teórica, nem praticamente (que a natureza seja de fato um sistema de leis empíricas). Trata-se de um princípio que “legisla” apenas sobre o exercício da razão ao conhecer a natureza, não sobre esta. Este princípio permitirá o trânsito do modo de pensar segundo o conceito de liberdade para o modo de pensar segundo o conceito de causalidade (natureza).

- 9) No que vimos até aqui, revelaram-se dois acordos nos quais deve repousar o sadio exercício da razão: um acordo entre sensibilidade e entendimento, outro entre razão e entendimento. Eles são “condições de possibilidade” desse exercício sadio. Mas, como conquistar a certeza acerca deles, como saber que estes acordos, além de possíveis, são “reais”?
- 10) A resposta será encontrada na terceira *Crítica*, na *Crítica da Faculdade de Juízo*. Ali, nos juízos estéticos, juízos reflexionantes puros, e portanto de caráter *a priori*, a razão experimenta esses acordos na forma do sentimento de prazer e de dor. Trata-se de sentimentos “intelectuais”, pois se originam no livre jogo das faculdades da razão e não no agrado ou desagrado que a sensação possa propiciar. O Belo será para Kant o sentimento intelectual de prazer originado pelo acordo entre imaginação e entendimento. Já, no sublime, a razão experimentará primeiramente o desprazer do entendimento diante do fracasso em abarcar a multiplicidade oferecida pela sensibilidade, desprazer que será “aliviado”, ao ingressar a razão no livre jogo, como fonte do sentimento moral. É na atividade do julgar reflexionante estético que a razão experimenta-se sadia, ganha a certeza da sua boa constituição. Tais juízos são o *factum* onde repousa todo o empreendimento crítico que aspira a conquistar a segurança da razão, através da transparência dos seus vários exercícios.

Por fim, para concluir, gostaria de fazer uma rápida indicação de como o modo em que Kant concebe os juízos estéticos, assim como o lugar que ele reserva para os mesmos em seu sistema, prenuncia a vontade de poder nietzschiana, compreendida como “querer querer”.

Nos juízos de gosto, noz diz Kant, a representação é inteiramente referida ao sujeito, que neles “sente a si próprio do modo como ele é afetado pela sensação”. Este sentir-se a si mesmo é nomeado de “sentimento de vida”.⁴² Ele exige o desinteresse em relação ao conhecimento do objeto, assim como em relação a sua existência; nos juízos de gosto, o sujeito experimenta apenas a conservação, acréscimo ou decréscimo dos seus poderes vitais.⁴³ A exigência nietzschiana de que a vontade, como vontade de poder, deva se posicionar, frente ao que quer que seja, de modo a avaliá-lo segundo o critério do que promove a sua potência, parece-me estar aqui claramente antecipada, mais ainda se se considera que, para Kant, o exercício do julgar estético, com suas conotações vitalistas, é o fundamento da confiança e segurança da razão no seus outros diversos exercícios.

⁴² Kant, I., *Crítica da Faculdade do Juízo*, parágrafo I.

⁴³ “Nos demoramos na contemplação do belo, porque esta contemplação fortalece e reproduz a si própria...” (Kant, I, *op. cit.*, parágrafo 12).