

Estética e Analítica Transcendentais como Ontologia

Elsa Buadas

Este artigo é parte de uma pesquisa maior que não é nele claramente explicitada, pesquisa guiada por uma interrogação: qual é a razão de ser do pensamento?; o que perseguimos com essa atividade tão frágil e fútil —se considerada do ponto de vista do senso-comum, o qual sempre espera por resultados utilitários ou tangíveis— e que, no entanto, acreditamos fazer parte da própria humanidade dos homens?

A urgência de pensar que o homem contemporâneo experimenta é, certamente, fruto da falência de todas as constelações de significado que nos foram legadas. Hoje, muitos buscam na filosofia um subsídio para o juízo, esperando que a reflexão ofereça um solo mais confortável de onde se possa dirimir se tal ação é boa ou má, justa ou injusta, ou mesmo, decidir —com uma certa tranquilidade de espírito— como agir perante os outros. Que assim seja é mais uma prova da falência acima referida. No entanto, antes dos homens se encontrarem em tal situação de desamparo, muitos deles enfrentaram a atividade do pensamento, não por experimentar um particular desconforto na decisão de como agir ou julgar as ações dos seus semelhantes, mas por darem ouvidos a outra «necessidade»: a de atribuir significado ao que quer que seja —a ordem natural, os assuntos humanos, etc.. Em outras palavras, nem sempre o pensamento foi exercido como uma resposta ao «rompimento do fluxo comunicativo» ou ao «fracasso da nossa orientação intramundana». Antes do *thaûma* grego fazer unicamente sentido como o espanto que uma situação inédita provoca perante o fracasso de nossa relação com o mundo ou com os outros homens, antes desta equívoca mas significativa tradução, o *thaûma* foi compreendido como maravilhamento ou admiração. A origem do pensamento não estava no fracasso, mas em algo positivo e, por esta simples razão, ele não era concebido como um subsídio mas como um fim em si mesmo.

Somente fazendo um exercício de absoluta irresponsabilidade pode-se ne-

gar a urgência e o valor do pensamento perante a «situação espiritual do nosso tempo».

- pensamento não nos oferece conhecimento como o fazem as ciências.
- pensamento não produz sabedoria prática efetiva.
- pensamento não resolve os enigmas do universo.
- pensamento não nos capacita diretamente com o poder da ação.

Estas palavras de Martin Heidegger podem soar-nos como fruto de uma tal irresponsabilidade —e que assim ecoem não é gratuito, dadas as implicações morais e políticas que envolvem a vida do pensador alemão. No entanto, há nestas palavras a presença de um diálogo com algo que não somos nós mesmos, um diálogo que devolve ao pensamento um valor inerente, valor que para nós, homens deste tempo imersos nos problemas graves e fundamentais que a orientação no mundo nos levanta, tende a passar despercebido

Pensar tornou-se, de fato, um problema político da primeira importância. No entanto, e apesar da gravidade investida neste reconhecimento, o fim último do pensamento não é o juízo. Na reconciliação entre estas duas afirmações é que este artigo pode ter alguma significação que exceda o âmbito estritamente acadêmico, âmbito tantas vezes prenhe de discussões estéreis.

Introdução

O pensamento ocidental, cuja origem e raízes mais profundas estão na Grécia antiga, tomou como axiomático que pensamos com o objetivo de alcançar a verdade. Desde que Platão —inspirado na relação que o modelo mental entretido pelo artesão (o *eidos*) mantém com o artefato a ser construído— formulou pela primeira vez a teoria dos dois mundos, um mundo mutável e perecível que aparece aos nossos sentidos, e um mundo eterno, hierarquicamente superior, povoado de idéias das quais aquele retira tudo o que possa ter de idêntico e permanente —e, conseqüentemente de «ser»—, a premissa inquestionada de que pensamos para alcançar a verdade conduziu o filósofo à conclusão quase natural de que a forma suprema do pensamento era a contemplação. Se o pensamento lida com invisíveis e trata-se de conhecê-los, não resulta nem um pouco estranho que se conceba a forma desse relacionamento à imagem e semelhança de como os objetos do mundo aparecem para nós na experiência ordinária. Ou, em outras palavras, se o pensamento consiste em relacionar-se com o supra-sensível de tal forma que o resultado desse relacionamento seja a evidência, a passividade e a receptividade devem ser —contrariando toda nossa experiência que testemunha a intensa atividade envolvida no ato de pensar— suas características proeminentes. Em tudo isto permaneceu inteiramente preservado o significado do termo verdade e sua íntima relação com a evidência e a coerção e, em contrapartida, foram obliterados o sentido e razão de ser do pensamento e sua realidade de intensa atividade.

A era moderna e sua filosofia têm como ponto de partida a perda de confiança no que os sentidos podem revelar. Uma das conseqüências —na esfera do pensamento— da suspeita lançada sobre o relacionamento entre nossos sentidos

e o mundo tem sido a formulação de diversas teorias da verdade —nomeadamente a coerentista e a convencionalista—, teorias estas que nada têm a ver com o que tradicionalmente a filosofia compreendeu por verdade, nem mesmo com a compreensão imediata que temos deste termo. Se existe algo em comum em afirmar, por um lado, que o único critério para que uma teoria seja verdadeira é a consistência entre a totalidade dos seus enunciados e, por outro, que os homens «convencionam» o que consideram verdadeiro ou falso, esse algo é uma espécie de renúncia à faculdade receptiva do homem —à sua sensibilidade. Contemporaneamente, a verdade é concebida como um produto da reflexão.

O equacionamento entre pensamento e conhecimento, isto é, a premissa de que pensamos com o objetivo de alcançar a verdade, permaneceu inalterado através da filosofia ocidental. Manter este equacionamento obrigou os antigos a postularem um *noûs* distorcendo a natureza fundamental do pensamento de forma a capacitá-lo para receber evidências. E curiosamente, é exatamente esta mesma premissa inquestionada a que leva grande parte da filosofia contemporânea —que já há muito tempo abandonou o *noûs* pelo *lógos*— a distorcer a natureza da verdade transformando-a em discursiva de forma a adaptá-la aos frágeis resultados da atividade reflexiva.

É Kant quem, pela primeira vez, desvincula o pensamento da verdade. Realizando duas distinções —a de juízos reflexionantes e juízos determinantes, e a de razão e entendimento— dois domínios são destacados: o domínio da verdade e o domínio do significado.

Pela primeira das distinções —juízos determinantes *vs.* juízos reflexionantes— Kant aponta para dois movimentos e duas direções possíveis de serem percorridas a fim de julgar, isto é, de subsumir um particular sob um universal. O juízo é determinante quando o entendimento está de posse de um conceito com o qual subsumir a intuição dada. Este ato de subsunção não é reflexivo, não aparece diante do espírito; ele é «automático» e caracteriza a apreensão. No entanto, quando somos alertados para a possibilidade do erro —alerta que pode ter sua origem numa diversidade de mecanismos que não é o caso aqui analisar— «dispara-se» a atividade relexiva a procura de um conceito adequado. Este movimento do juízo —o julgar reflexionante— exige um «acordar» do espírito, um fazer-se presente a si próprio que, no entanto, terá como seu fim um novo julgar determinante, isto é, uma nova apreensão.

A segunda distinção —razão *vs.* entendimento— aponta para a existência de um poder do espírito que não visa o juízo — este último representado na oposição acima pelo entendimento. A razão, para Kant a faculdade do pensamento, toma por matéria os juízos produzidos pelo entendimento com vistas a sua compreensão. Ela, contrariando o que os antigos postularam, é incapaz de apreender. Sua tarefa é compreender o que o entendimento —ou melhor a solidária cooperação entre entendimento e sensibilidade— já apreendeu e deu como verdadeiro. Sua pergunta não se dirige ao que é, mas a como o que é deve ser compreendido por nós. Seu critério não é a verdade mas a significação.

Este artigo visa mapear na filosofia de Kant, e da forma mais geral possível, o domínio em que o problema da verdade se coloca legitimamente, compreendendo sua investigação como uma ontologia. Como o leitor rapidamente perceberá, não existe nele a preocupação de legitimar o que se afirma *via* referências

à obra kantiana. Todo o esforço aqui realizado é na direção de oferecer uma interpretação desta obra que espero não precise do recurso a citações para se tornar compreensível.

1. A Tarefa Crítica como Demarcação de Limites: O Plano Geral da Filosofia Kantiana

A tarefa crítica proposta por Kant exprime na idéia de demarcação de limites um dos seus sentidos mais profundos. Este esforço de delimitação tem por objeto, no sentido mais amplo, o espírito humano. Mas este espírito é visado segundo duas ordens demarcatórias diferentes. Em primeiro lugar, Kant aponta para a existência de três faculdades irreduzíveis do espírito: a faculdade de conhecer, a faculdade de desejar e a faculdade de sentir prazer e dor. A primeira —a faculdade de conhecer— é manifesta na pretensão que levantamos de que uma representação seja adequada a um objeto. A segunda —a faculdade de desejar—, evidencia-se na capacidade que possuímos de determinarmos-nos para a ação com vistas à criação de um estado de coisas inexistente, determinação «causada» pela antecipação desse estado de coisas numa representação. Por último, na faculdade de sentir prazer e dor, o espírito considera a sua representação unicamente a partir do que ela produz no sentimento —o prazer e a dor em toda a riqueza qualitativa e quantitativa que podem exibir para a reflexão— prescindindo inteiramente de avaliar se tal representação se encontra entre as coisas existentes ou mesmo se a vontade deve ser determinada para que esteja entre elas.

Este primeiro sentido de delimitação não é frequentemente comentado e, por esta razão, corre-se o perigo de perdermos de vista que o enorme edifício que é o sistema kantiano —edifício constituído fundamentalmente pelas três Críticas— está destinado à compreensão do exercício do espírito nestas três faculdades originárias e irreduzíveis¹.

A primeira e a segunda Críticas correspondem, respectivamente, à análise da faculdade de conhecer e da faculdade de desejar; a terceira, a Crítica do Juízo, tematiza, na parte relativo ao juízo estético, o exercício puro da faculdade de sentir prazer e dor, e na parte relativa ao juízo teleológico, a mediação que a idéia de finalidade —posta à luz no seu aspecto mais profundo na primeira parte— realiza entre o uso teórico da razão e seu uso prático.

A primeira demarcação do espírito é, pois, realizada segundo as faculdades descritas acima. Todas elas envolvem um grau de reflexão, pois trata-se de atividades mentais conscientes, isto é, presentes para o próprio espírito. Mas, como já dissemos, existe uma segunda ordem demarcatória, aquela que distingue no gênero abrangente de «representações», três tipos diferentes: intuições, conceitos e idéias. A estes três tipos de representação correspondem três «fontes de conhecimento» diversas em natureza: sensibilidade, entendimento e razão.

1 Este sentido do termo faculdade corresponde ao que Heidegger chama de «comportamento da existência», isto é, às possibilidades que o espírito humano tem de relacionar-se com os entes.

A análise de uma faculdade do espírito consiste na elucidação da articulação estabelecida pelas três fontes de representações com vistas ao exercício da faculdade respectiva, elucidação que exige atenção, tanto para o papel que cada uma delas desempenha, quanto para as relações por elas estabelecidas. Cada faculdade do espírito exhibe um arranjo diferente das fontes de conhecimento ou, em outras palavras, relações e papéis diversos para intuições, conceitos e idéias.

2. A «Estética» e a «Analítica» Transcendentais como Ontologia

Propor uma visão sinóptica da filosofia kantiana é o objetivo deste artigo. Afirmei acima, referindo-me ao próprio Kant, que a *Crítica da Razão Pura* constitui uma análise da faculdade de conhecer. É extremamente tentador, a partir disto, interpretar esta obra como uma «teoria do conhecimento» —ou «epistemologia»— e muitos, de fato, trilham e trilham este caminho. Foi Heidegger —até onde eu sei— o primeiro a divergir profundamente desta abordagem e considerar que, neste particular, está cheio de razões para fazê-lo.

A «Estética» e a «Analítica» transcendentais constituem uma ontologia e não uma teoria do conhecimento. Esta não é uma afirmação inocente ou carente de consequências; ela levanta, pelo contrário, uma linha divisória primeira e fundamental —não a única— entre as interpretações da obra de Kant; ela separa dois grandes oceanos que o contato com o pensamento kantiano tem feito surgir até o presente. Que significa dizer que «Estética» e «Analítica» constituem uma ontologia? Tentarei adiantar alguns argumentos que, acredito, fazem mais do que plausível esta interpretação.

É consensual que Kant, ao empregar na sua obra termos como «natureza», «mundo fenomênico», «mundo sensível», «experiência», etc., nem sempre visa o mesmo significado através deles. Esta falta de rigor na linguagem não impede, pelo menos para a maioria dos leitores —aqueles que não se debruçam sobre os textos filosóficos exigindo e esperando deles a univocidade da linguagem lógica—, a compreensão dos diversos sentidos ali envolvidos. Dentre estes, dois são os que considero imprescindível deslindar para uma compreensão mais geral da obra do filósofo e, em particular, da primeira *Crítica*. O primeiro destes sentidos tem por referência o domínio do que aparece para nós como presença imediata de objetos no mundo: cadeiras, árvores, astros, homens, e também, o traço que supomos corresponder à trajetória de um elétron numa sofisticada fotografia de laboratório. Heidegger refere-se a ele como o domínio do «ente à mão» e eu o chamarei de domínio dos «objetos da experiência ordinária». O segundo sentido corresponde ao que Kant chama de *idéia*, isto é, a um objeto de pensamento que, portanto, não tem correlato na intuição. As idéias, visando a totalidade, regulam a organização do conhecimento em direção a sua unidade num sistema (tomando como exemplo o conceito de «natureza», nesta acepção ele é entendido como «sistema de leis empíricas»).

A afirmação de que a «Estética» e a «Analítica» constituem uma ontologia significa simplesmente que elas têm como o seu assunto o primeiro sentido

que acusamos acima: o domínio do que aparece para nós como presença imediata de objetos no mundo. Não é o objetivo da «Estética» e da «Analítica» explicar como o conhecimento —aqui entendido num sentido estrito, isto é, como conjunto de teorias científicas— progride na direção da conformação de um sistema, descartando teorias e substituindo-as por outras. Pelo contrário, Kant era consciente de que qualquer explicação do conhecimento como atividade científica exigia previamente uma elucidação do solo em que a veracidade se assenta —essa espécie de simulacro da verdade que o progresso da ciência nos obrigou a aceitar como o possível de atingirmos. Nenhuma empresa científica conseguirá jamais desvencilhar-se de sua dívida com a experiência no seu sentido mais largo, isto é, como presença imediata de objetos no mundo.

O fato de que os homens quando acordados vêem algo que é dado à visão, ouvem algo dado à audição, sentem algo dado ao tato, etc., etc., e que sem a mediação de nenhuma atividade intelectual consciente, conseguem reunir num único ente —por mais vaga que a determinação do mesmo possa ser—, este fato, é o que chamo de presença imediata de objetos. A presença de um objeto é um estar perante ele: humanamente falando, todo ente se manifesta na forma de um *é* e de um *parece-me*.

O princípio fundamental da ontologia kantiana reside na afirmação de que é o mesmo ato do espírito o que possibilita a experiência de objetos e os objetos da experiência. Em outras palavras, Kant afirma que o fundamento do ser dos objetos coincide com o do seu *aparecer*, isto é, com a possibilidade de serem experimentados. Não é o objetivo deste artigo analisar a argumentação que o próprio Kant nos oferece. No entanto, pode ser valioso com vistas a uma explicitação mais clara da interpretação da Crítica que aqui proponho, determo-nos um pouco mais na «fenomenologia» do «domínio dos objetos da experiência ordinária».

2.1. A Fenomenologia do Domínio dos Objetos da Experiência Ordinária.

O primeiro assunto que torna-se necessário explicitar é o significado do termo *fenomenologia*. A primeira advertência que faço ao leitor é que por este termo não estou filiando-me a nenhum dos conceitos elaborados pela filosofia contemporânea a partir de Husserl. Quando falo em «fenomenologia» estou me referindo a uma espécie de descrição de certos «eventos» espirituais, descrição que, pela natureza dos seus objetos, só pode aspirar à plausibilidade —jamais à evidência. Trata-se de uma primeira tentativa de reconhecimento da geografia do problema, daquilo que qualquer empresa de investigação de «condições de possibilidade», para servir-me do termo kantiano, deve procurar compreender.

A primeira destas características «fenomenológicas» torna-se clara se comparados o tipo de ato que o espírito realiza no «domínio dos objetos da experiência» com o tipo de atividade do pensamento em sentido estrito. To-

do pensar é reflexivo pois constitui, como afirma a metáfora platônica, um diálogo de mim comigo mesmo. Exige como condição para ser realizado um retirar-se do mundo presente à sensibilidade —aquele distraimento do qual zombou a camponesa trácia ao ver Tales caindo no poço. Este é o preço que a atividade do espírito paga por fazer-se presente diante de si própria, isto é, por saber-se «existente». Contrariamente, quando estamos no mundo, envolvidos na enorme diversidade de afazeres da *vita activa*, isto é, quando o espírito lida com o que chamei de «domínio da experiência ordinária», o espírito «dorme»: a reflexão, entendida como um diálogo que considera e reconsidera, cessa.

O fato de que toda atividade intelectual consciente é suspensa quando a presença do mundo nos requer, de forma alguma impede que nos orientemos nele. As coisas acontecem como se algum outro poder do espírito tomasse o comando, e este poder —que eu chamo de senso-comum e que corresponde ao que as «categorias esquematizadas» possibilitam— é opaco para o pensamento, pois, como foi dito antes, é condição para que seja «acionado», um cessar da reflexão. Em outras palavras, nós não apreendemos os objetos do mundo pensando, isto é, nos perguntando: —será que isso é «x» ou «y»? O isso presente nesta pergunta é sempre algo já apreendido, jamais uma variável abstrata à espera de posteriores determinações. A pergunta em questão é —como, aliás, são todas as perguntas— fruto da reflexão que, no entanto, só é possível porque lhe antecedeu uma apreensão desse isso como um algo minimamente determinado. Paul Valery, apontando para esta distinção e em aberta crítica do *cogito* cartesiano afirmou: «Às vezes sou, às vezes penso».

Quais são as características deste «senso-comum» que nos orienta no mundo? A existência, como a presença de algo perante e distinto de nós que possui uma força coercitiva capaz de produzir em nós a certeza, é a outra face da passividade e receptividade apontadas. O grande problema que perturbou desde cedo a filosofia é que esta certeza não é nunca capaz de afastar a possibilidade do erro. É da própria natureza do que aparece, apresentar-se como um ser que me aparece, isto é, como um parece-me. E isto quer dizer que no domínio do que aparece as evidências só podem ser descartadas por outras evidências que, por sua natureza também estarão sujeitas à possibilidade do erro.

Que o que aparece o faz sempre na forma de um parece-me —o «eu penso que acompanha todas as minhas representações» de que Kant nos fala— é o único «sinal» fenomenológico que nos alerta, quando nos movimentamos no mundo, para a existência de um espírito, espírito que só se atualizará na reflexão.

São dois, portanto, os problemas que uma ontologia deve iluminar: primeiro, como é possível que o que aparece possua a força avassaladora que gera em nós a certeza (força que nenhum objeto do pensamento possui, nem mesmo aqueles «sensíveis», imaginados ou recordados) e, segundo, como é possível que essa mesma força avassaladora não seja de uma magnitude tal capaz de afastar de vez a possibilidade do erro, possibilidade contida na forma do parece-me.

2.2. A Ontologia Kantiana: sua Originalidade perante as Ontologias Tradicional e Moderna

A ontologia tradicional —Platão e Aristóteles— sempre compreendeu que a Aparência —«o conhecimento é sensação», da definição de Protágoras— devia o seu «ser» a um fundamento hierarquicamente superior, que, no entanto, não aparecia aos sentidos —o «Verdadeiro Ser». Este fundamento só seria alcançado pelo pensamento que, por sua vez, era compreendido como intuição intelectual, isto é como *noûs*. A aparência dos objetos do mundo (a experiência no seu sentido mais largo) permanecia, assim, tributária de uma outra ordem de «aparências» que se manifestava não mais aos olhos do corpo, mas aos olhos da mente —as idéias platônicas ou os princípios do ser aristotélicos. «Meras aparências» e «verdadeiro ser», «opinião» (*dóxa*) e «contemplação noética»: este é o arcabouço da resposta antiga².

São dois os grandes problemas que retiram plausibilidade desta solução. O primeiro diz respeito à natureza fenomênica do pensamento: é difícil conceder que a relação entre o pensamento e seus objetos seja da mesma natureza que a dos nossos sentidos com os objetos do mundo. Jamais o que eu penso me aparece com a mesma força coercitiva que possui a cadeira em que sento ou a paisagem que está na minha frente. A idéia de que a relação entre o pensamento e seus objetos é da mesma natureza que a relação entre as coisas do mundo e nossa experiência delas, não somente é pouco plausível; ela é responsável por uma associação —a de pensamento e verdade— que, como apontei na Introdução deste artigo, teve consequências nefastas para o desenvolvimento da filosofia e, fundamentalmente, para a compreensão da razão de ser do próprio pensamento. Mas a resposta tradicional —e este é o segundo problema do qual falei acima— passa ao longo do problema ontológico central: a própria natureza do aparecer. A confiança que os antigos mantinham na relação entre sentidos e mundo era firmemente arraigada ao ponto de tornar o uso da analogia dos «olhos da mente» inteiramente não problemática. Que tudo o que aparece instaura simultaneamente um ser e um parecer e que é, portanto, da própria natureza do aparecer revelar e ocultar, este problema é completamente ignorado na ontologia tradicional.

O pensamento moderno modificou profundamente este arcabouço conceitual herdado da antiga Grécia e que, no substancial, tinha sobrevivido intacto ao choque com os elementos originais presentes na doutrina cristã. Um evento histórico está no cerne da nova era e desta profunda transformação na maneira de pensar: a invenção do telescópio. Ainda é extremamente problemático podermos avaliar o conjunto de consequências que este evento

2 A afirmação de que o pensamento foi compreendido por Platão e Aristóteles como contemplação noética não quer dizer, obviamente, que tanto um quanto o outro desconheçam a existência do pensar como atividade discursiva (*dianoia*), nem mesmo que neguem todo valor a este tipo de atividade. A afirmação visa simplesmente destacar algo dificilmente sujeito a controvérsia: que a apreensão do verdadeiro ser requer o cessar de todo movimento, mesmo o da atividade do pensamento e que esta última, se é parte de uma ascese filosófica, deverá no fim do caminho mudar qualitativamente transformando-se numa não-atividade —a própria contemplação noética.

acarretou para o pensamento moderno e cuja consequência mais direta — e também a mais profunda — foi a absoluta perda de confiança no que os sentidos nos revelam. A circunstância de que os homens foram «enganados» pelos seus cinco sentidos durante toda a sua história não só percorre todo o edifício espiritual moderno (ciência e filosofia) mas ecoa ainda hoje como uma fonte de embaraço. Contrastado com o sentimento de euforia que o progresso científico gerou durante três séculos — somente no nosso século a perda de confiança na capacidade dos sentidos para receber a verdade revelou seu potencial perturbador eclipsando essa euforia e transformando-a no desespero de saber que quando conhecemos não fazemos mais do que «encontrar» nossas próprias configurações mentais — o sentimento do pensamento moderno foi marcado, desde a origem, pelo desassossego.

O «espírito da dúvida» tornou-se a marca mais destacada da filosofia moderna. Foi ela, com Descartes à frente, a primeira a tirar as consequências desta situação com singular radicalidade. Ela tomou subitamente consciência de que, posto sob suspeita o relacionamento imediato entre os sentidos e o mundo que os antigos mantinham, não somente nosso conhecimento sensível ficava abalado, mas também toda e qualquer possibilidade de depositar confiança num relacionamento supra-sensível entre os «olhos da mente» e as verdades transcendentais. Como Hannah Arendt aponta, a força desta metáfora, como de tantas outras presentes na filosofia pré-moderna provinha da lisura desse fundamental relacionamento: eu olho e vejo, presto atenção e escuto, e por aí adiante. Retirada a confiança nele, dificilmente aquelas metáforas reteriam a sua significação. (É exatamente esse o conteúdo significativo do «Deus Maligno» de Descartes. Nenhum solo firme pode ser alcançado confiando na «aparição» espiritual de «idéias claras e distintas». E por isso não basta duvidar do que nos é dado através dos sentidos; é necessário também duvidar daquilo que independe deles, isto é, daquelas verdades eternas que Platão pela primeira vez tinha concebido como idéias, e que o cristianismo depois compreendeu como a presença de Deus no espírito finito do homem. É imperativo tomar em consideração que é da natureza de qualquer «aparência» a possibilidade de sermos enganados.)

Neste quadro geral, parece irremediável que a idéia de que a verdade é atingida *via* contemplação caísse inteiramente em descrédito. No entanto, a tradição ainda veio em auxílio do pensador moderno. Desde muito cedo os filósofos sabiam da existência de outra fonte — diferente da «intuição» (sensível ou intelectual) — capaz de produzir certeza, a do encadeamento lógico entre enunciados, e embora achassem que a força coercitiva da «coerência interna de uma teoria» era de menor intensidade que a da contemplação noética — onde esta também em última instância se assentava —, certamente a consideravam muito mais coercitiva que aquela que provém da certeza sensível. Jogadas por terra intuição intelectual e sensível, restava ainda um território — o desse tipo particular de movimento do espírito que chamamos raciocínio, cujo mais alto padrão é o das ciências lógico-matemáticas — onde a certeza poderia ser atingida.

O *lógos*, concebido como raciocínio lógico-matemático, ganhou na era moderna o estatuto de mais alta forma de pensamento, estatuto que, durante tantos séculos, tinha sido privilégio indiscutido do *noûs*. O *cogito* cartesiano — o «penso, logo existo» — aspira a seu tipo de certeza e força coercitiva.

Muitos são os argumentos que têm se formulado contra a sequência de raciocínios realizada por Descartes nas suas *Meditações*, argumentos que possuem valor não por apontarem para inconsistências internas da mesma, mas pelo fato de assinalar a precariedade «conteudística» das suas premissas. O «penso, logo existo» não é uma falácia somente no sentido de que do «penso» somente podem ser inferidos «pensamentos». O fato decisivo é que nenhum eu envolvido na atividade pensante que tenha suspenso toda fé na realidade do conteúdo das suas representações poderia convencer-se da sua própria realidade. Sem um corpo e sem outros homens que testemunhem que aquilo que percebemos é percebido também por eles, a noção de certeza sequer assomaria ao nosso espírito.

A existência da *res cogitans* inferida do «eu penso» é uma existência fraca, tão fraca quanto a existência que atribuo à idéia de uma árvore, fraqueza que nunca poderá transpor o abismo que a separa da existência da árvore real. É essa mesma existência «fraca» a que Descartes consegue atribuir a Deus numa nova versão do argumento ontológico de Santo Anselmo, existência que virá, no decurso do raciocínio, garantir o mundo e a sua realidade.

O traço comum entre as ontologias tradicionais e modernas —as primeiras enfatizando a contemplação e as segundas postulando diferentes formas de harmonias divinamente estabelecidas— é que nelas ser e aparecer têm fontes diversas. Entre os dois domínios se estende um abismo que somente pode ser salvo por artifícios que hoje são, para nós, pouco convincentes: a visão noética ou uma fé em Deus que, distorcendo o caráter de toda fé legítima, se pretende conhecimento demonstrável.

A originalidade e a força da ontologia kantiana residem na afirmação de um único fundamento para ser e aparência e, conseqüentemente, da recusa de toda teoria que afirme a existência de «dois mundos».

Conclusão: a Necessária Precedência da Ontologia perante a Análise das Três Faculdades do Espírito

Parece-me bastante óbvio que todas as três faculdades do espírito, assinaladas no primeiro item deste artigo, precisem da compreensão do que seja o mundo das aparências —o domínio dos objetos da experiência ordinária— para poderem ser analisadas.

A faculdade de conhecer como faculdade exercida refletidamente, cuja forma mais sofisticada se manifesta na atividade dos cientistas profissionais, como foi dito, jamais poderá emancipar-se da dívida que a ata ao domínio do que aparece. Uma teoria científica precisa, certamente, de reflexão para ser formulada e, neste exato sentido, da atividade de pensar (juízo reflexionante). No entanto, o pensamento aqui comparece como um meio em relação a um fim. O fim de todo conhecimento é a cognição, isto é, o reconhecimento espontâneo —«não-teórico»— característico do senso-comum (juízo determinante). A verdade de uma teoria repousa, em última instância, na evidência «não-argumentável» dos enunciados protocolares que tanto perturbou os positivistas lógicos. Se, como tentei mostrar, este é o assunto de uma ontologia, parece quase evidente a necessária

antecedência que um estudo deste tipo possui em relação a análise da atividade científica e da faculdade de conhecer em geral. É na «Dialética Transcendental» da *Crítica da Razão Pura* —com a explicitação de um uso regulativo das idéias da razão para fins do conhecimento— e na segunda parte da *Crítica do Juízo*, referida ao juízo teleológico —com a explicitação da idéia de uma finalidade na natureza— onde, com propriedade, podemos falar de algo como uma «teoria do conhecimento», isto é, como uma análise das condições de possibilidade da atividade científica.

A faculdade de desejar, como vimos, é definida pela capacidade que temos de determinarmo-nos para a ação com vistas à criação de um estado de coisas inexistente que o espírito antecipa: «o conceito de liberdade deve realizar no mundo sensível o fim proposto pelas suas leis». A distinção entre «existência» e «possibilidade de vir a existir» assenta-se na demarcação de um horizonte de aparição dos objetos (a experiência possível de que Kant nos fala) no qual o estado de coisas antecipado possa irromper. A representação que «causa» nossa ação deve ser de tal natureza que possa fazer sua aparição entre as coisas existentes. Novamente parece-me clara a dívida que a análise desta faculdade mantém com a pesquisa ontológica.

Por último, a análise da faculdade de sentir prazer e dor —que, como vimos visa reflexivamente a relação que uma representação mantém com o sujeito na sua capacidade de experimentar estes sentimentos— também pressupõe uma ontologia do domínio do que aparece. A apreciação estética do belo e do sublime exige como ponto de partida algo dado e, conseqüentemente, um aparecer.

A preeminência de uma pesquisa ontológica torna-se mais clara quando constatamos que o exercício de qualquer uma das faculdades do espírito envolve um grau de reflexão. No entanto, e apesar disto, a sua orientação última, dado que todas elas visam o juízo —seja este moral, estético ou cognitivo—, é um retorno ao mundo das aparências. Em outras palavras, elas servem-se do pensamento como um meio e não como um fim em si.

Contrastando com esta vocação para o juízo das faculdades do espírito, a vocação da razão —o órgão do pensamento em sentido estrito— é «ocupar-se consigo mesma». Que exista em Kant uma análise das condições de possibilidade desta atividade, a própria metafísica, é no mínimo controverso. No entanto, e apesar desta possível lacuna, é ele o primeiro a distinguir entre a «sede de conhecimento» do espírito humano e a necessidade de uma razão que numa tarefa infinita se coloca perguntas que sabe, não pode responder.