

# Significado e Certeza em Kant

Claudia Drucker

Este artigo trata da idéia de análise filosófica na perspectiva de Kant, de como deve ser entendido o seu projeto de uma « analítica do entendimento puro ». Não seria o caso, contudo, de extrairmos da *Crítica da Razão Pura* o seu método filosófico; ao contrário de uma descrição dos procedimentos adotados por Kant, o que se quer compreender é a própria noção de reflexão filosófica envolvida nos textos a serem abordados. Através dos primeiros capítulos da *Crítica da Razão Pura* (« Estética » e « Analítica Transcendental », até o capítulo da dedução transcendental) pode-se bem fazer uma idéia das respostas possíveis àquelas perguntas que todo pensador se propõe : qual o objetivo da reflexão filosófica ?; qual o seu procedimento ? No caso de Kant estas perguntas se colocam sob a forma : até que ponto o espírito humano é transparente para si mesmo ?; a reflexão produz algum tipo de certeza filosófica ? A retomada destas perguntas não permite uma consideração externa, de historiador, mas antes exige uma compreensão das próprias dificuldades com que o nosso autor se deparou. A pretensão de tentar reviver o que o autor estudado pensou, de enxergar através da letra escrita, é talvez menor do que aquela que se esconde atrás de uma sempre discutível noção de rigor conceitual, e que copia, sempre fracassadamente, as linguagens científicas visando uma possível univocidade na linguagem filosófica.

Para dar conta destes problemas, será discutido, em primeiro lugar, o panorama conceitual em que Kant transita, ou seja, a filosofia moderna. Tomando Descartes como paradigma da filosofia moderna, veremos como ele formula e resolve problemas cruciais como o da certeza, o alcance da análise filosófica e da introspecção, a possibilidade da verdade etc.. Este primeiro ponto serve para introduzir também alguns postulados da metafísica ocidental que permaneceram intocados, mesmo após a « descoberta » cartesiana da

subjetividade. O segundo ponto consiste na compreensão da idéia de análise ou desmembramento do espírito em suas diferentes faculdades (e em especial, para os nossos objetivos, em sensibilidade e entendimento). A seguir, a idéia de filosofia como análise dos atos do espírito será questionada a partir da heterogeneidade entre estes atos, o que faz com que a análise de conceitos envolvida na reflexão filosófica não possa nem ser pura — não possa dispensar totalmente os elementos apresentados pela percepção sensorial — nem desprovida de « saltos » e de passos refratários à decomposição. Assim, os principais objetivos desta investigação serão compreender a natureza da reflexão e sua dívida para com a sensibilidade.

## 1. O Problema Filosófico da Certeza

O problema filosófico da certeza, embora esteja presente já na metafísica antiga, passa a ter um papel central na filosofia moderna. Com efeito, a partir de Descartes e de sua exacerbação da dúvida cética este problema toma cores mais dramáticas, com a exigência de que submetamos, pelo menos uma vez na vida, todos os nossos pretensos conhecimentos a um exame rigoroso. Os filósofos passam a se perguntar pelo fundamento da referência de nossas representações às coisas de que elas são representações, em outras palavras, passam a se perguntar sobre aquilo que permite o discurso verdadeiro (permite que o pensamento tenha conteúdo objetivo). Num esquema bem simplificado, podemos dizer que a tradição filosófica sempre admitiu duas classes de evidências : as sensoriais e as puramente intelectuais (envolvidas na matemática e no raciocínio lógico). Antes que alguém fique chocado com a inclusão das evidências sensíveis aí, quero apenas lembrar a famosa doutrina aristotélica segundo a qual « a sensação é sempre verdadeira », porque ela sempre mostra algo que *é*, ou então não mostra coisa alguma<sup>1</sup>. Quem erra é o intelecto, ao tentar determinar o que aquela coisa é. Quando Sócrates vê um de seus amigos de longe, ele tem uma impressão confusa, mas quem julga ver Teodoro, quando na verdade quem vem é Teeteto, é o entendimento. Verdade e erro só se manifestam na síntese de sujeito e predicado<sup>2</sup>. Na matemática e na lógica há menor margem de erro, uma vez que o entendimento aí lida apenas com elementos oferecidos por ele mesmo. Até mesmo Kant repete esta posição, afirmando que, em si mesmos, nem o entendimento nem os sentidos erram, o juízo errado é o resultado de uma « influência desapercibida da sensibilidade sobre o entendimento », quando a primeira pretende instruir a ação do último<sup>3</sup>.

Descartes redefiniu o problema da verdade através da relação entre verdade

1 *De anima*, III, 3, 427 b 10-15; *Metafísica*, IX, 10, 1051 b 20-25.

2 *Met.* IX, 10, 1051 b 3; IV, 3, 1027 b 15-30.

3 *Crítica da Razão Pura*, B 351 (daqui por diante CRP).

e certeza, ou entre verdade e referência objetiva (estamos considerando que são dois aspectos do mesmo problema). De fato, quem for à **Quarta Meditação** esperando uma descrição do mecanismo do erro e da verdade vai sair decepcionado com as considerações tecidas aí por Descartes, sobre a vontade como origem do juízo falso : a questão exige uma visão mais ampla. No seu projeto de duvidar de absolutamente todas as evidências, ele chega à conclusão de que até mesmo aquelas que pareciam depender apenas do entendimento podem ser postas em dúvida, se não for assegurado aquilo que parecia ser o fundamento apenas do discurso ordinário sobre as coisas do mundo. *Toda* certeza repousa sobre a possibilidade da referência das representações ao mundo ou, mais brevemente, repousa sobre a possibilidade do significado, eis a grande descoberta de Descartes no momento da *dúvida metafísica*. Enquanto não pudermos ter a certeza de que é possível falar significativamente sobre o mundo (ainda que errando), enquanto não for estabelecida a harmonia entre a ordem do pensamento e a da realidade, nem a matemática é segura. Esta harmonia entre as ordens não pode, no entanto, ser apenas formal (inteligível), como mostra a possibilidade do erro. Se o acordo entre o pensamento e o mundo fosse apenas formal, qualquer proposição significativa seria verdadeira. Este último passo não foi abordado por Descartes, e por isso sua consideração do problema do erro na **Quarta Meditação** não nos esclarece nada sobre este ponto.

A novidade da filosofia moderna consiste em reunir os dois pontos extremos do conhecimento (pensamento puro e pura percepção sensorial) sob uma questão mais fundamental para a compreensão da questão da verdade, a saber, como o significado é possível. Descartes mostra que a tentativa radicalizada de fundamentar o discurso verdadeiro (baseado na « adequação entre o intelecto e a coisa ») acaba por exigir também a fundamentação daquele tipo de verdade que parecia não implicar nenhum comércio entre o entendimento e os sentidos, e que a partir da dúvida cartesiana deixa de ser auto-evidente. É claro que não se trata de nivelar, por exemplo, a matemática e a física, pois a matemática tem um grau de auto-evidência que a física não alcança, mas não há mais certeza na matemática do que na experiência ordinária sobre que as ciências da natureza repousam. Se o senso comum, sua certeza a respeito da existência do mundo, e suas verdades ordinárias são postas em dúvida, por que a matemática não o seria também ? O que chamo aqui de « senso comum » é o discurso significativo comum cuja verdade, em última instância, depende de uma verificação pelos sentidos (« chove », « a Terra gira em torno do Sol », etc.). No entanto, tenho frisado aqui que ele se torna filosoficamente importante antes pelo aspecto do significado e da referência do que pelo fato de que ele é origem de conhecimento verdadeiro, através dos sentidos.

Não se está pedindo do leitor que aceite imediatamente esta leitura nada cristã das **Meditações**. Em outras palavras, parece claro que o modelo do significado (ou referência) como garantia de todo tipo de evidência é cartesia-

no. Parece claro também que o papel fundante da pergunta pelo encontro do « interior » (pensamento) com o « exterior » (mundo) é uma descoberta cartesiana. Mas o ponto disputado é justamente a *origem* do significado, se é Deus, quem me garante que o erro é menos freqüente do que a verdade, ou se erro e verdade são possibilidades originárias da condição humana. No argumento cartesiano que procura garantir a referência objetiva do espírito ao mundo, o passo crucial é estabelecer uma mediação entre a substância extensa (matéria, mundo) e a substância pensante (pensamento, sujeito), através da substância incriada (Deus). Descartes explicita a ontologia subjacente às **Meditações nos Princípios da Filosofia**, com um modelo que poderíamos descrever, imagetivamente, como piramidal. Existe um princípio único e divino, no alto da pirâmide, que ao mesmo tempo confere realidade às coisas, e, ao pensamento, os órgãos para reconhecer a sua inteligibilidade (qualquer semelhança com a imagem da Idéia do Bem como sol, na República de Platão, é totalmente intencional).

De fato, dois postulados importantes do pensamento ocidental estão expressos aí : o de que o pensamento tem uma identidade ao menos formal com a realidade, pelo fato de que o selo do Criador se faz reconhecer nas duas ordens. De qualquer forma, para fazer este modelo funcionar é preciso postular ainda uma distinção entre dois níveis de pensamento, dados sem nada de empírico : um nível « formal » (raciocínio lógico, poder de decompor conceitos) e um nível conteudístico (que supõe conteúdos inatos do pensamento). O problema com este terceiro postulado é aceitar que o pensamento possa oferecer, por si só, algum conteúdo — como as noções de espaço, matéria, força, movimento, no caso de Descartes. E, de fato, Kant começa um trabalho de desmonte destes postulados exatamente a partir da diferenciação absoluta entre estes dois aspectos; ele ao mesmo tempo nega qualquer tipo de conteúdo inato do pensamento, e investiga formas pré-estabelecidas do entendimento — ou seja, Kant afasta-se do modelo cartesiano, mas também de um empirismo raso.

A ontologia cartesiana, ao estabelecer a identidade formal entre a realidade e o pensamento, define o último como uma espécie de símile ou imagem da realidade. Dentro deste modelo, é possível garantir a referência ao mundo discursivamente; é possível, por meio da simples reflexão, fazer a análise regredir até o ponto em que a forma e o conteúdo do pensamento não mais se distinguem (e onde, por conseguinte, todo pensamento discursivo acaba). A reflexão conduziria, paradoxalmente, ao seu próprio fim : à contemplação, à apreensão noética, às idéias inatas ou à realização do Espírito. A leitura de Kant que se visa desenvolver aqui mostrará que ele, por não considerar nenhum tipo de conteúdo inato ao pensamento, conclui que não existe nenhuma fonte de verdade ou de certeza interna ao pensamento. Todo conhecimento, em última instância, apoia-se na experiência e no senso comum, inclusive aquele conhecimento do próprio espírito humano e suas leis.

## 2. Experiência e Pensamento, Senso Comum e Reflexão

O que se propõe esclarecer aqui é o modo como Kant entende que se deve fazer filosofia; se ela está apta a oferecer algum tipo de evidência ou se, ao contrário, filosofia não tem nada a ver com atividade cognitiva, e sequer com regressões lineares a condições de possibilidade. Para isto, é preciso compreender o ponto de partida da reflexão kantiana; a noção de experiência. Não é meu objetivo fazer uma coleção dos diversos significados da palavra « experiência » em toda obra de Kant, mas expor o problema envolvido num tal ponto de partida.

Parece possível afirmar que existem pensadores mais ou menos conscientes de que o ponto de partida de toda atividade humana (inclusive o pensamento) é o mundo da experiência. Particularmente no nosso século, a fenomenologia, o existencialismo e o pragmatismo foram todos movimentos filosóficos que tiveram em comum a crítica à metafísica tradicional a partir desta constatação. O modo primeiro de os homens estarem no mundo não é a reflexão, mas a atividade, e a compreensão do mundo correspondente a este modo de existir não é teórica ou refletida, mas utilitária e pragmática. Kant, apesar de não contar entre os pensadores que afirmaram a dívida do pensamento para com a experiência deste modo tencionou encontrar um ponto de partida para sua filosofia que não fosse exclusivamente centrado no « eu me penso ». Analisando as atividades que podem ser descritas como fazendo parte do pensamento (e não apenas o pensamento filosófico), Kant encontrou traços que fazem parte do pensamento em geral, independente de seus objetos, e na verdade definiu-o como uma dualidade que se expressa de várias formas : eu fenomenal e puro, entendimento e razão, atividade constitutiva e regulativa, poder de conhecer e de pensar.

O eu kantiano não é um ponto de partida indubitável e sólido, ele vive uma espécie de auto-afecção no tempo, ele precisa série temporal dos estados internos até para dar-se conta de sua própria natureza (embora não de sua existência)<sup>4</sup>. O que o *cogito* cartesiano tem de não-empírico tem também de vazio, pois ele só me diz que eu sou, mas não como eu sou, e este *como* é tão originário quanto a simples consciência da existência do pensamento. Isto se dá porque, para nós humanos, estar no mundo é uma condição originária, se não a mais originária de todas. O eu kantiano é profundamente cindido, não por uma oposição tradicional entre uma essência atemporal e uma aparência no tempo, mas por dois modos de ser, no sentido mais profundo da expressão. A heterogeneidade determinante do pensamento consiste na impossibilidade de conciliar, de um lado, as solicitações da sensibilidade e da atividade, com a tendência à auto-absorção e ao « retiro » do mundo, do outro lado, estas últimas as marcas distintivas do pensamento reflexivo.

4 CRP, B 157.

Kant fundamenta, pela primeira vez, a oposição entre sentidos e pensamento sem recorrer à distinção entre mundo sensível e mundo inteligível. Em vez de dois mundos, temos dois modos de compreensão : o espírito pode ou estar engajado na experiência, lidando diretamente com as afecções dos sentidos e com as solicitações do mundo, ou pode « retirar-se » para a reflexão, lidando não mais com objetos presentes, mas apenas com as imagens e conceitos deles. Isto não significa que não estamos pensando quando estamos atentos ao que ocorre à nossa volta, em outras palavras, que não existe pensamento envolvido no senso comum; mas significa que na experiência cotidiana, ou no senso comum, um outro tipo de atividade mental está envolvida do que aquela característica do pensamento reflexivo ou, simplesmente, do pensamento, por si e para si. O que tem sido chamado aqui de « senso comum » é chamado por Kant de « atividade constitutiva de objetos » pelo entendimento. A atividade reflexiva, ao contrário, só pode começar « depois » que objetos já foram constituídos pela sensibilidade e pelo entendimento, ela é, sem dúvida, radicalmente distinta do senso comum : o *entendimento* — que, unido à sensibilidade, forma o senso comum — compõe objetos, apresenta não apenas objetos individualizados no espaço e no tempo, mas também o conjunto da experiência como uno e relativamente harmônico. A *razão* (em sentido estrito, a faculdade de refletir) ao contrário, encontra diante de si um mundo permanente e completo, que não é outro senão o mundo onde nós nos movemos todos os dias. A razão não constitui objeto algum, ela parte de uma experiência já dada e pensa a relação do sujeito com esta experiência.

Os filósofos sempre tentaram, por meio da própria reflexão, desvendar os próprios processos de constituição de objetos de experiência (« representações »). A filosofia ocidental, pelo menos desde a dialética platônica, sempre procurou desmontar e explicar a atividade constitutiva de objetos pelo espírito, mas tal tentativa sempre supõe um fundamento teológico, um princípio da inteligibilidade de todas as coisas dadas aos sentidos, não apenas em relação à sua forma, mas ao seu conteúdo (ou presença, ou existência). Este princípio absoluto reuniria em si ordens que, na experiência, são muito distintas : pensamento e existência, possibilidade e realidade, reflexão e conhecimento efetivo. O tipo de reflexão característico da filosofia ocidental, o seu aspecto propriamente ontológico, reside no papel que ela atribui à teoria (no sentido original do termo, o distanciamento que permite a consideração perspectiva do objeto). O pensamento, por si só, ou seja, lidando com os seus próprios objetos, teria o poder efetivo de, por meio da reflexão, refazer todos os passos envolvidos na atividade constitutiva destes objetos. Em outras palavras, a filosofia sempre tentou explicar a verdade — a « adequação » — discursivamente, mas, paradoxalmente, tentando chegar a um ponto final ideal, onde o pensamento e seu objeto não mais se separam. Este ponto final, esta certeza passível de ser atingida pelo discurso, envolve claramente uma mudança de nível dentro do próprio pensamento, implica que ele seja capaz de produzir

conteúdo. É contra este último passo que a crítica kantiana se dirige. Para Kant, pensamento é discurso, não tem nada a ver com a apreensão ou a produção do próprio objeto que ele considera.

De qualquer modo, ainda que não haja aqui condições de explicitar esta visada histórica do problema da ontologia, alguns pontos podem ser retidos. A crítica de Kant à metafísica tradicional, com base em uma análise das faculdades, pode ser entendida como apenas mais uma doutrina entre doutrinas, se não compreendermos o seu ponto de partida. Todas as fórmulas utilizadas para descrever este ponto de partida — valorização da experiência como lugar originário do espírito humano, o seu caráter temporalmente cindido, distinção entre entendimento e razão — são aspectos teoricamente elaborados de um fato de experiência bem conhecido : o de que a reflexão, filosófica ou não, exige o « desligamento » do mundo ou, pelo menos, do tipo de compreensão que possibilita o comércio cotidiano com as coisas. A reflexão sobre o senso comum sempre perde alguma coisa de fundamental, a saber, o sentido de realidade, já que ela lida somente com objetos de pensamento. A reflexão, ao perder a atenção para os sentidos, continua sempre, ainda que indiretamente, a apoiar-se sobre estes, pois, como vimos, a possibilidade do significado (da referência, da intencionalidade) está dada paradigmaticamente pela relação dos sentidos e do pensamento com algo de « totalmente exterior ». A referência ao mundo, sobre a qual a filosofia reflete, lhe é dada por uma outra fonte : o sentido de realidade ou senso comum. Toda a reflexão kantiana sobre as relações entre sensibilidade e entendimento, ou sobre entendimento e razão, tem as observações precedentes como pano de fundo.

### 3. A Constituição de Objetos da Experiência

Uma das críticas básicas feitas por Kant às metafísicas antiga e moderna foi a de que elas jamais compreenderam a real distinção entre conceitos e intuições, sempre explicando um como uma forma derivada do outro. No entanto este tipo de solução acaba exigindo um princípio superior, apenas inteligível, que torne homogêneos estes termos que, *de fato*, são totalmente distintos : realidade e pensamento, apreensão imediata e pensamento mediato, sentidos e entendimento. Mas em Kant não existe a possibilidade de um acesso a uma garantia divina, a uma harmonia inteligível entre a « coisa pensante » e a « coisa extensa » como, por exemplo, em Descartes. Em linhas gerais, o que interessa estabelecer para o nosso problema é que nós temos duas fontes distintas e autônomas de representações, uma que nos transmite a presença de objetos (sensibilidade), basicamente receptiva, e uma outra, eminentemente ativa, que produz conceitos, e por meio deles caracteriza os objetos intuídos (entendimento). Quando usamos conceitos sem intuições, podemos *pensar* objetos, mas só podemos *conhecê-los* se a intuição (percepção) deles nos forem

dadas. Kant chama « experiência », em sentido amplo, o encontro dado, *factual*, de intuições e conceitos que resulta no simples reconhecimento de um *mundo permanente* à nossa volta, que o mais convicto empirista não poderia negar. « Juízos de experiência » são aqueles que recortam intencionalmente objetos a partir deste conjunto, e cujo modelo se encontra no ato chamado por Kant de « *reconhecimento* » de uma intuição por conceito, em um juízo banal do tipo « *é Teeteto quem vem* ». A idéia de que a experiência não se constitui, em primeiro lugar, por meio do discurso, mas que este exige um « *atenção* » especial, está bem expressa pela idéia de que a atividade do entendimento só se mostra quando destaca algo de um fundo que não lhe é estranho, quando *reconhece* algo que já estava lá. É importante frisar que a ***Crítica da Razão Pura*** não visa instruir a faculdade de julgar, que apresenta princípios específicos e envolve dificuldades, como veremos. Para a exposição destes Kant escreveu a ***Crítica do Juízo***.

Existe portanto uma insuperável heterogeneidade entre intuições e conceitos. Os conceitos são representações universais de vários objetos de um mesmo tipo por meio de « *notas comuns* » a todos, enquanto intuições são sempre singulares. No entanto, para referirem-se a coisas reais, para unirem-se em um objeto, intuições e conceitos têm que se ajustar de alguma forma, e a experiência mostra que eles se ajustam. Na frase famosa de Kant, « *pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas* »<sup>5</sup>. Intuições são cegas sem conceitos porque estes, como representações das notas comuns a muitos objetos do mesmo tipo, são indispensáveis para acomodar os dados dos sentidos disponíveis dentro destes traços básicos, de modo que os primeiros fiquem unidos em *um* objeto indivisível. Mas se as representações da sensibilidade e as do entendimento são mesmo distintas, só o fato da experiência não basta para assegurar a possibilidade de sua adequação. Na perspectiva de Kant, a origem da adequação empírica de intuições e conceitos não pode estar na própria experiência, mas em alguma instância anterior a esta e que a predetermina. Nas palavras de Kant, a razão tem um « *plano previamente projetado* » que introduz regularidade e previsibilidade na experiência<sup>6</sup>. Este plano é que torna possível a indução de leis dos eventos naturais. No entanto ele está presente de alguma maneira na experiência elaborada teoricamente, na exigência de um *princípio da adequação* da sensibilidade e do entendimento. Cada um dos elementos da experiência comum (intuição e conceito) têm que ter a possibilidade do encontro com o outro inscrita previamente em si.

Assim, no momento da percepção já tem que haver uma antecipação, do entendimento em direção à sensibilidade, do que aquela coisa percebida poderia ser — uma casa, uma árvore. Por outro lado, tem que haver também uma antecipação, da sensibilidade em direção ao entendimento, de como pode

5 CRP, B 75.

6 CRP, B XIII.



ser o *aspecto sensível em geral* de uma casa ou de uma árvore. Assim, a intuição — como representação sensível de um objeto singular — já contém sempre *mais* (mais aspectos, conexão com mais conceitos) e *menos* do que o conceito (porque toda sensibilização de um conceito é sempre uma restrição de seus inumeráveis modos possíveis de aparição).

É preciso agora explorar o sentido deste *caráter antecipatório* implicado em todas as nossas representações, inclusive os conceitos. O plano da razão já nos ofereceu algumas indicações sobre a imposição, da razão aos fenômenos, de que haja regularidade na natureza. Mas esta imposição é realizada indiretamente, pois a razão é, no sentido estrito da palavra, um poder de refletir sobre uma experiência já dada. Só entendimento lida diretamente com os objetos (subsume intuições). A razão tem somente uma função *regulativa* na experiência, não constitutiva. Ao contrário, o que está em jogo aqui é a possibilidade de constituição dos objetos. E esta, como vimos, é analiticamente prioritária em relação ao juízo. Aliás, a relação entre a possibilidade do juízo e o papel regulativo da razão, apenas sugerida aqui, é mais tarde desenvolvida por Kant no « Apêndice à Dialética Transcendental », texto que antecipa os temas da futura *Crítica do Juízo*.

O juízo, no entanto, se tem a atividade reflexiva da razão como condição regulativa de sua possibilidade, tem no *esquema* sua condição constitutiva de possibilidade. O esquema é uma representação « ao mesmo tempo intelectual e sensível », que permite este trânsito entre conceitos e intuições; ele é o « terceiro termo » que torna possível a subsunção de intuições sob conceitos<sup>7</sup>. O esquema é uma representação originária da imaginação, como intuições têm origem na sensibilidade e conceitos no entendimento. Não existe nada em nós como uma pura multiplicidade de sensações, de um lado, e os conceitos originados da pura atividade do intelecto, de outro. As intuições precisam de uma referência ao esquema para não se dispersarem, assim como os conceitos precisam de uma referência ao esquema para poderem ter algum conteúdo. O entendimento sozinho não pode construir uma referência ao mundo, ele não pode constituir seus *conteúdos*.

Aqui se coloca um problema de difícil solução. Nós já estabelecemos que os objetos não se dão para nós como um puro fluxo subjetivo de sensações, mas como coisas que existem independentemente de nós. O entendimento não pode ser totalmente capaz de construir seus objetos, porque o conteúdo sobre o qual ele pode agir (sintetizar) vem sempre, em última instância, dos sentidos (via esquema). A atividade do entendimento só se mostra discursivamente quando ele reconhece objetos com os quais nós já temos uma relação pragmática. Por outro lado, a descoberta do esquema *não elimina* a irremediável heretogeneidade entre intuições e conceitos. Daí a necessidade de uma intervenção da razão na atividade cognitiva, intervenção indireta, pois a razão é o

7 CRP, B 176—7.

poder de refletir. Assim, mesmo no fato de que o objeto da experiência é uno e indivisível existe uma dose de exigência da razão. A razão tenta recuperar reflexivamente a impossível unidade no nível dos atos constitutivos dos objetos da experiência. Em outras palavras, o objeto que para os sentidos é simples, para a análise filosófica é complexo (sintético). Esta limitação do pensamento, de não poder dar conta do simples, sempre chocou os filósofos.

De qualquer maneira, seja qual for a solução kantiana para esta impotência da reflexão de reconstituir estes atos constitutivos, uma observação de grande importância já pode ser feita. A perspectiva de um « plano da razão » unificando os atos do entendimento, de acordo com as suas próprias exigências coloca em xeque toda concepção de pensamento como *adequação à realidade*. Pois a razão atua « após » a experiência, ela não estabelece nenhum vínculo *objetivo* entre o pensamento e o mundo, ela só se impõe a si mesma. Kant rompe com uma tradição metafísica que, desde Parmênides, se baseava na *afinidade natural e racional* entre a realidade e o pensamento. O único vínculo imediato com o mundo nos é dado pelos sentidos, e não pode ser esclarecido por nenhuma análise conceitual. Este ponto será agora retomado mais detalhadamente, para que possamos recolocar a pergunta pela natureza do pensamento em outras bases que as da metafísica tradicional.

#### 4. Necessidade da Síntese Ontológica

A teoria das faculdades kantiana difere das que a precederam no sentido em que os atos analisados por ela são claramente distinguidos de processos psicológicos, e se apresentam como ontológicos (constitutivos). Que Kant recuse para a sua filosofia o nome de ontologia, por estar ele por demais carregado de escolástica, não impede que o utilizemos, fazendo as devidas ressalvas. Não pode ser tirado um argumento contra o sentido ontológico do projeto da « Estética » e da « Analítica » transcendentais da **Crítica da Razão Pura** da definição segundo a qual o « orgulhoso título » de ontologia precisa dar lugar ao « título modesto de uma simples analítica do entendimento puro »<sup>8</sup>. Ao contrário, se entendemos que a ontologia kantiana não lida com as coisas como são em si mesmas, mas se restringe às coisas *que* nos aparecem e *como* nos aparecem, a objeção perde sua força, porque a ontologia kantiana é uma ontologia dos objetos da experiência. No entanto, é uma outra pergunta saber se o tipo de reflexão proposto por Kant tem a pretensão de apresentar resultados tão conclusivos como os da ontologia tradicional.

Vimos até aqui que intuições e conceitos necessitam uns dos outros para constituírem o conjunto da experiência, mas esta não é constituída, em primeiro lugar, por juízos. A união (síntese) de intuição e conceito é chamada

8 CRP, B 304.

« subsunção » de uma intuição sob um conceito. O juízo de experiência comum tem a forma da reconhecimento de um objeto já percebido. No entanto, o que está em questão aí não é tanto a análise da relação entre o predicado e o sujeito num juízo, ou das formas do juízo, mas o fato de que no juízo cognitivo comum se estabelece uma referência ao mundo, e somente esta permite saber se a cognição se dá ou não se dá. Pois neste tipo de juízo tenho que « sair do conceito e considerar algo totalmente diferente do que estava pensado nele »<sup>9</sup>. Se só é possível conhecer o que nos é dado à intuição, e por meio de conceitos, pareceria que o problema da harmonia pré-estabelecida entre a « coisa pensante » e a « coisa extensa » apenas se repete em outro registro : como é possível que conceitos e intuições adequem-se uns aos outros *a priori* ? Qual é a disposição pré-estabelecida em cada um deles que permite a referência ao mundo (objetividade) ? Kant não quer apenas fazer uma análise das faculdades, ele quer efetivamente compreender o fato do conhecimento, tanto nas suas formas menos elaboradas até os fundamentos da dedução e da indução. Diante deste problema, o estabelecimento de uma harmonia formal, universal e necessária das faculdades é *apenas um* dos passos a serem dados. Por si, ele ainda não esclarece nada sobre verdade e erro, sobre o mundo do particular e do contingente.

Kant estabelece a necessidade de que todas as nossas intuições sejam subsumidas sob conceitos estabelecendo, em primeiro lugar, que *tudo* o que nós podemos nos representar está submetido a certas formas puras do entendimento (expressas pelos conceitos puros do entendimento ou categorias). Conseqüentemente, todas as representações que vêm dos sentidos (intuições puras do espaço e do tempo, e intuições empíricas de coisas singulares) também estão submetidas a estas disposições puras do entendimento. Kant emprega o nome de « dedução » para esta demonstração da « validade universal e necessária das categorias ». Mas não se trata de uma demonstração no sentido estrito da extração das conseqüências de um princípio a partir somente do princípio de contradição (se é que tal coisa existe no termos de uma demonstração lógica ou matemática um pouco mais do que trivial). Esta dedução deve conduzir a resultados substanciais, ela deve não apenas desdobrar todas as implicações de um princípio, e nem mesmo apenas mostrar sua relação como outros princípios, como fazem os cientistas, mas como, através de meros conceitos, é possível chegar àquilo mesmo que permite o trânsito entre o pensamento e o mundo, ou à « validade objetiva das nossas representações ». Esta dedução não será lógica mas « transcendental », e a ela Kant dedica um dos capítulos mais importantes da *Crítica da Razão Pura*.

Contudo, Kant admite não apenas que esta demonstração sempre parte de dados da experiência — isto é, que sem a síntese empírica da reconhecimento nada haveria para analisar num entendimento que sintetizasse no vazio — como,

9 CRP, B 193.

mais importante, sequer pode ela explicar a constituição do próprio entendimento, « a sua particularidade de efetuar a unidade da percepção *a priori* apenas por categorias, e desta exata forma e número delas, [...] nem como porque nós temos exatamente estas e não outras funções do juízo, ou porque espaço e tempo são as únicas formas possíveis da nossa intuição *a priori*. »<sup>10</sup>.

Seria fácil resolver o problema admitindo simplesmente que uma dedução com pretensões conteudísticas tem premissas empíricas, que o pensamento só pode decompor o que ele mesmo sintetizou etc.. No entanto, o problema kantiano é a necessidade de admitir um *elemento não-empírico* na síntese empírica que *não é* ele mesmo analisável. Heidegger chama o ato que faz com que objetos nos sejam *dados*, no momento da síntese empírica, de « síntese ontológica » ou « veritativa »<sup>11</sup>.

## 5. A Síntese Ontológica

Como vimos, as atividades do pensamento podem ser separadas basicamente deste modo : o entendimento relaciona-se diretamente com a sensibilidade, ele está envolvido até mesmo na percepção sensorial, determinando-a conceitualmente. Ele, no entanto, só se torna consciente da sua atividade determinante pela reflexão, pela volta sobre si mesmo. De um modo geral, esta volta é provocada pelo juízo, ou melhor, pela perplexidade causada pela escolha, às vezes difícil, de um conceito para uma intuição — pois, como vimos, a intuição é sempre uma novidade e tem o poder de fazer com que o entendimento reconsidere quais traços estão dentro e quais estão fora daquele conceito. A reflexão subjaz ao juízo, mas não aparece no ato de julgar. De fato, raramente somos conscientes dela. Na ordem da experiência, de um modo imediato, como é o da percepção sensorial, todo objeto é uno e indivisível.

De fato, a reflexão pode em parte analisar e reconstituir o ato de composição que nos dá o fenômeno, mas até certo ponto. O fenômeno é uma coisa no mundo, e não algo que possa ser totalmente projetado em relação à sua identidade, continuidade no tempo etc.. A síntese envolvida no ato da cognição tem que apoiar-se em alguma unidade lá do outro lado, do lado do objeto, sob pena de eu não poder mais saber se o mundo não é apenas uma parte de mim. Contudo, como este objeto não é uma coisa fechada em si mesma, mas aberta para os homens, a sua unidade se constitui nesta relação. É somente dentro de certos limites que dizemos que toda síntese empírica apóia-se numa unidade não-analisável « lá do lado do objeto ». Deve haver um ato do espírito, uma síntese, que abre este horizonte

10 CRP, B 145 — 6

11 Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 2ª ed. 1951 (Tradução francesa Kant et le Problème de la Métaphysique, Paris, Gallimard 1981). Principais parágrafos sobre este tema : 5, 7, 13 e 14.

« posicional », onde unicamente as coisas podem ser-lhe dadas. Esta síntese, que possibilita que as coisas que nós mesmos não criamos *ainda assim apareçam* para nós é a *síntese ontológica*. A análise fenomenológica tem que considerar esta condição humana da experiência, este limite de uma unidade não-analisável e projetada pelo pensamento, que define o « horizonte da aparência possível ». É claro que este só aparece reflexivamente, pois, de fato, não há nada que corresponda a um tal « algo = x », um « objeto em geral » à procura de conceitos empíricos. Tudo o que aparece, já aparece como alguma coisa, isto é, já determinado por meio de um conceito empírico, mesmo que erradamente. É exatamente porque este horizonte é *dado* (embora não objetivamente, mas por uma auto-afecção do espírito) que ele possibilita tanto o *fenômeno* (*Erscheinung*, literalmente : « aparição ») como a *ilusão* (*Schein*, literalmente : « aparência »)<sup>12</sup>.

Nossa tradição assimilou o princípio aristotélico, já citado, da distinção entre a percepção « subjetiva » e o juízo « objetivo », segundo o qual a percepção não pode ser julgada verdadeira ou falsa porque não envolve a síntese intelectual que a referiria ao objeto. Mas vemos agora que, na perspectiva de Kant, toda aparência envolve, no mínimo, a síntese ontológica, para que ela seja alguma coisa. Sempre que eu posso dizer « isto », já há síntese ontológica, e o que se opõe a ela não é a mera percepção, mas o nada. Mais importante ainda é a conclusão de que a síntese ontológica, por estar sempre acompanhada por um síntese empírica de reconhecimento, não é imune ao erro, uma vez que não está aí em jogo apenas o sentido de verdade como existência. Ao contrário do princípio segundo o qual a percepção não pode ser falsa, mas apenas inexistente, a análise fenomenológica conduzida por Heidegger conduz à conclusão de que nada se mostra como um mero existente, diante do qual se pode livremente procurar um conceito adequado. Só em casos excepcionais este mínimo de atividade reflexionante se manifesta e se sobrepõe à atividade determinante (cognitiva) do entendimento; por exemplo, quando Sócrates vê de longe alguém aproximar-se e fica na dúvida sobre se esta pessoa é Teeteto ou Teodoro.

Deste modo, a disposição fundamental do entendimento é esta « orientação prévia e original », como « espaço de manobra » ou « horizonte » dentro do qual um objeto pode se contrapor, manifestar-se para mim<sup>13</sup>. Este conhecimento « pré-ontológico », não objetivado discursivamente, « sequer é conhecimento, se conhecimento significa : apreensão de um ente »<sup>14</sup>. A síntese ontológica, por si mesma, não apresenta nenhum objeto : só os sentidos podem

12 A possibilidade do erro e da ilusão (penso aqui na ilusão transcendental da razão) têm portanto uma origem comum, que é esta orientação para a sensibilização — a vocação imagística, tanto do entendimento na sua atividade cognitiva, como da razão no interesse de realizar no mundo sensível seus fins.

13 KPM, p. 70 (trad. fr., p 129).

14 KPM, p. 115 (trad. fr., p 180).

fazê-lo. Ela possibilita o duplo movimento, descrito antes, do esquematismo empírico : do conceito para a intuição e da intuição para o conceito. A condição fundamental para que as coisas sejam objetos da apreensão sensível é que elas se mostrem conformes a certas condições determinadas pela própria natureza do nosso modo de pensar. Deste modo, a síntese ontológica deve encerrar « ao mesmo tempo as condições de *possibilidade da experiência em geral* » (portanto subjetivas) e as « condições de *possibilidade dos objetos da experiência* »<sup>15</sup>. Mas o seu conteúdo, a sua materialidade depende sempre, em última instância, de que uma percepção seja dada.

Por tudo isto, vemos que a grande heterogeneidade em questão não é entre as representações puras da sensibilidade e as do entendimento, como uma leitura apressada da dedução transcendental poderia dar a entender, e nem mesmo entre as condições subjetivas e objetivas da experiência, mas entre o pensamento e o *dado* dos sentidos. Kant dá uma indicação clara disto quando admite que há uma parte da dedução transcendental de que ele não pode abstrair, mas que tampouco pode ser analisada, a saber, que o múltiplo da intuição tem que ser dado, « antes e independente da síntese do entendimento; como, no entanto, permanece aqui indeterminado »<sup>16</sup>.

## Conclusão : O que Significa *a priori*

A compreensão do projeto kantiano de filosofia como estabelecimento de certeza dependia deste único ponto que ele não pôde realizar, a saber, fazer com que a análise remontasse até o desvendamento do mecanismo da percepção sensorial (esquematismo), ou seja, da percepção sensorial entendida não apenas como um fluxo de sensações mas como percepção de objetos maciços. A suposição de uma síntese ontológica é importante na medida em que delimita o poder da reflexão e a « ancora » na experiência, mas nem ela explica o esquematismo. Este continua sendo uma « arte oculta nas profundezas da alma humana », e na verdade, o grande problema para a compreensão do pensamento em geral<sup>17</sup>.

Creio ter mostrado que Kant estava bem consciente dos limites da dedução transcendental. O que se consegue estabelecer por análise conceitual é uma harmonia formal entre entendimento e sensibilidade, mas ela ainda não dá conta nem da existência nem da contingência de coisas no mundo. Ela não dá conta sequer dos elementos contingentes envolvidos na própria constituição das faculdades humanas, porque nós temos categorias, e exatamente estas, ou porque nós temos formas da intuição, e exatamente estas. Mais importante, a

15 CRP, B 197

16 CRP, B 145.

17 CRP, B 180.

dedução transcendental não consegue dar conta de como a percepção sensorial é dada, na própria confissão de Kant. Esta última continua sendo um obstáculo à completude da análise conceitual, algo que é de alguma forma incompreensível para a reflexão — embora a experiência e o senso comum lidem perfeitamente com ela.

Sendo assim, o caráter *a priori* da síntese do entendimento, se ela é entendida como síntese empírica, tem que ser repensado. A síntese ontológica é realmente distinta da síntese empírica, no sentido em que ela não tem a forma da subsumção de uma intuição sob um conceito, ela não apresenta um objeto individualizado mas um « campo de manobra ». No entanto, ela está na dependência direta da percepção sensorial : não se pode compreender a síntese ontológica sem a síntese empírica e vice-versa. A idéia de filosofia como regressão a « condições de possibilidade » não significa que possamos traçar um *continuum*, de uma condição menos abrangente a uma mais abrangente. O modelo não é : assim como as categorias se aplicam às formas da intuição, do mesmo modo os conceitos empíricos subsumem conceitos empíricos, logo as categorias se aplicam necessariamente a todos os objetos dos sentidos. Este simulacro de demonstração não dá conta do problema : o grande mistério do esquematismo, nas palavras de Kant, é que as categorias sejam homogêneas a fenômenos, sem a necessidade de um desvio discursivo, sem que eu precise parar para pensar que existem intuições puras, etc.. Explicar como as categorias podem ser homogêneas a fenômenos é como explicar porque o mundo nos aparece como um todo harmônico, permanente, etc. : é uma pergunta que visa como resposta não uma explicação, mas faz parte das questões eternamente aporéticas do pensamento.

A síntese ontológica não desvenda o mecanismo da aplicação de uma categoria a um fenômeno, em última análise, porque ela não é um processo que possa ser distinguido temporalmente da síntese empírica. Neste ponto, não posso concordar com Heidegger que a síntese ontológica é uma espécie de « conhecimento pré-ontológico ». Nós chegamos à necessidade de supor uma síntese ontológica pela reflexão : mas isso não quer dizer que ela seja realizada na reflexão, antes da experiência. Ela só é compreensível no contexto da experiência. O profundo abalo produzido por Kant nos alicerces da ontologia tradicional foi mostrar que a certeza filosófica sobre o mundo ou Deus (a prova ontológica) era uma falácia. Vemos agora que a impossibilidade de a reflexão constituir conhecimento das coisas por si só, e a sua necessidade de recorrer à sensibilidade para ter certeza sobre a existência de alguma coisa, baseia-se antes de tudo no fato de que nem para si mesmo o espírito é completamente transparente. A simples constatação empírica da existência de alguma coisa depende já da síntese que instaura a possibilidade do significado. A reflexão não é capaz de explicar completamente como a verdade é possível porque o próprio significado já é para ela algo dado.