

UNIVERSIDADE SÃO JUDAS TADEU
PÓS- GRADUAÇÃO STRICTO SENSU

Regina da Silva

Kant e os paralogismos da Razão Pura

*Dissertação de mestrado
apresentada ao Programa de
Pós Graduação Stricto Sensu
da Universidade São Judas Tadeu.*

Orientador: Prof. Dr. Plínio J. Smith

São Paulo, 12 de novembro 2007

Silva, Regina da

Kant e os paralogismos da razão pura / Regina da Silva - São Paulo, 2007.

100 f. ; 30 cm

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade São Judas Tadeu, São Paulo, 2007.

Orientador: Prof. Dr. Plínio Junqueira Smith.

1. Paralogismos. 2. Psicologia Racional. 3. Metafísica. 4. Kant, Immanuel,
1724-1804 I. Título

A meus pais, Julio e Miriam.

AGRADECIMENTOS:

Gostaria de agradecer a Plínio J. Smith, meu orientador, por sua paciência, apoio e pela brilhante orientação durante a composição desse trabalho; ao professor Andrew Thompson, pelas incríveis discussões e pela ajuda com alguns livros e artigos; André Theodor Fuhrmann por suas esclarecedoras aulas sobre Kant; Ernesto M. Giusti por ter me inspirado e encorajado a ler Kant e por suas preciosas aulas e explicações; meu querido amigo Trevor Travis, por suas importantes observações, Jyri Schlobohm por ter me ajudado com a leitura em alemão; a Devon J. McClure minha gratidão por seu inestimável apoio e a todos meus amigos da Universidade São Judas e professores que me ajudaram ao longo desses anos.

THE AUTHOR WOULD LIKE TO THANK:

Plínio J. Smith, my tutor, for his patience, support and brilliant guidance through the development of this paper; Professor Andrew Thompson, for the amazing discussions and the help with some books and articles; André Theodor Fuhrmann, for his enlightening lectures on Kant; Ernesto M. Giusti for inspiring me and encouraged me to read Kant and for his so precious lectures and explanations; my dear friend Trevor Travis, for his important observations; Jyri Schlobohm for having helped me with the German reading; Devon J. McClure, my gratitude for his priceless support and a very special thanks to all my friends from São Judas University and lectures that have helped me through these years.

RESUMO

Este trabalho tenciona mostrar, através da análise dos Paralogismos da Razão Pura, as dificuldades levantadas pela noção de eu penso apresentada por Kant na Dialética Transcendental e apontar as diferenças desse eu penso kantiano com relação ao eu penso cartesiano, a fim de que se possa, então, discutir quais foram as verdadeiras rupturas de Kant com a metafísica tradicional, em especial com a Psicologia Racional. Dessa forma, espera-se mostrar que, apesar do texto kantiano se afastar das teorias racionalistas, Kant jamais abandona a metafísica em si. Seu intento, porém, com a crítica das Idéias da Razão Pura, em especial da idéia de alma, seria redefinir a metafísica e, assim, situá-la novamente em seu verdadeiro domínio, que não é o domínio epistemológico, pois nada podemos conhecer da alma, de Deus e do mundo. Assim, Kant também seria um metafísico, pois assumiria que, mesmo que a metafísica não possa se constituir como objeto de conhecimento, ainda assim podemos pensar seus objetos e utilizá-la no campo ético. Parte disso se mostra de forma clara nos paralogismos, uma vez que Kant em nenhum momento rejeita o conceito de alma, mas nega somente que seja um sujeito absoluto que se pode conhecer como uma coisa em si.

ABSTRACT

The present work intends to show through the analysis of the Paralogisms of the Pure Reason the difficulties raised by the notion of I think introduced by Kant in the Dialectic Of Pure Reason. Its purpose is also to show until which extent this Kantian I think is actually different from the Cartesian one. Thus, the real ruptures with the traditional metaphysics can be discussed, especially the rupture with Rational Psychology. Although the Kantian text breaks with the rationalists' theories, Kant never left the field of metaphysics itself. His intention in criticizing the Ideas of Pure Reason, especially the Idea of the Soul, was to redefine metaphysics and, by doing this, relocate it to its real domain, which will not be the epistemological one any longer, once we cannot claim or obtain knowledge through the concepts of God, World and Soul. That is why Kant was himself a metaphysician, since he claims that, even though Metaphysics cannot be constituted as an object of knowledge, we can think about it and use it to guide our actions in the ethical field. This can be shown, at last partially, in the Paralogisms, where Kant never rejects the concept of Soul, but only denies it can be known as an absolute subject.

Índice:

Introdução.....:Kant: um revolucionário ou um filósofo tradicional?	2
O eu penso e a psicologia racional	4
O diagnóstico kantiano	6
O controverso <i>eu penso</i>	7
Capítulo 1.....: Preliminares para uma discussão crítica de Kant	10
a) Do lugar dos paralogismos no interior da Dialética	10
b) O conceito de alma em Kant	15
c) A concepção de sujeito no contexto da filosofia moderna	17
Capítulo 2: apresentação dos textos relevantes de Kant:	23
a) Primeiro Paralogismo	24
b) Segundo Paralogismo	26
c) Terceiro Paralogismo	27
d) Quarto Paralogismo	28
e) Refutação do Idealismo	31
f) Refutação do Idealismo e Quarto paralogismo	34
g) Padrão dos Paralogismos	39
Capítulo 3: discussão crítica dos comentadores:	41
a) Bennett	41
b) Brook	43
c) Walsh	47
d) Landim	49
Capítulo 4: Refutação e Dedução:	55
Capítulo 5: Uma análise do ataque à psicologia racional:	63
A psicologia racional como ciência	71
Capítulo 6 : A dialética e a crítica à metafísica	77
Conclusão: Kant metafísico	91
Bibliografia	94

Introdução

Kant: um revolucionário ou um filósofo tradicional?

O tema fundamental do kantismo, a chamada idéia crítica, aparece em 1781, com a *Crítica da Razão Pura*. Essa obra que traz em seu bojo a principal temática da filosofia do conhecimento kantiana tem como idéia central a rejeição da metafísica tradicional, a metafísica de Wolff e Baumgarten, de Descartes e Leibniz. O que conduziu Kant à idéia crítica não foi, entretanto, a rejeição das conclusões metafísicas, mas sim, a consciência da incerteza dessas conclusões e da fraqueza dos argumentos em que repousavam.

A leitura de Hume, segundo Kant, foi o que o acordou de seu “sono dogmático” e o impulsionou a repensar a metafísica. Com efeito, o empirismo cético de Hume e, em particular, a sua crítica da noção de causalidade, tornava incertas as posições do racionalismo dogmático. Hume provava “de maneira irrefutável”, segundo Kant, que “a razão é incapaz de pensar *a priori*, e por meio de conceitos, uma relação necessária, tal como o é a conexão entre causa e efeito” (*Prolegômenos*, Introdução). Segundo Hume, somente a experiência poderia ter engendrado a noção de causa: é por estarmos habituados a ver um fenômeno Y seguir de um fenômeno X que esperamos Y quando X é dado, e traduzimos esta expectativa subjetiva dizendo que X é a causa de Y. A partir de onde Hume concluía que a razão não possui a faculdade de pensar as relações causais e de modo geral que “todas as suas pretensas noções *a priori* são meras experiências comuns falsamente rotuladas, o que equivale a afirmar que não há, nem pode haver, qualquer espécie de metafísica.” (*Prolegômenos*)

Assim, pela análise das noções *a priori* do espírito, ou das chamadas idéias inatas, que o racionalismo de Descartes, de Leibniz e de Wolff pretendia atingir verdades absolutas sobre os conceitos de Deus, alma e mundo e constituir uma metafísica. A crítica de Hume, contudo, persuadiu Kant de que era necessário abandonar “o velho dogmatismo carcomido” (*Crítica da Razão Pura* A X). Contudo, Kant não era muito simpático aos cétricos, que ele chamara de “espécie de nômade, que tem horror a toda fixação sólida no chão.” (A IX). Para Kant, os dogmáticos construíram seus edifícios metafísicos em solo movediço, onde tudo desmorona antes de ser levado a termo; mas o ceticismo, ao qual se renderam muitos pensadores do século XVIII, comete o erro de professar, pela metafísica, um desprezo que não pode ser sincero, pois que “é inteiramente vão querer afetar indiferença por um gênero de pesquisa cujo objeto não

poderia ser indiferente à natureza humana” (A X). Dessa forma, é com a metafísica que estão relacionados os problemas da existência de Deus, da imortalidade da alma e da liberdade do homem no mundo: idéias sobre as quais a razão humana é naturalmente levada a pensar, são essas questões, que segundo Kant, não podemos evitar de forma alguma. De modo que a razão não pode limitar-se à experiência; os próprios princípios que emprega no conhecimento experimental conduzem-na inevitavelmente a sair dos limites de toda experiência e conceber realidades transcendentais, tais como a de alma, do mundo considerado em sua totalidade e o de Deus. É claro que nesse domínio, onde a experiência está inteiramente ausente, a razão se vê completamente livre para obter verdades que dependam apenas de si própria, como é o caso das verdades que encontramos na Lógica, na Matemática e na Física, na medida em que essas são verdades fundamentadas *a priori* na razão. Tais disciplinas enveredaram, aquelas desde a Antigüidade, e esta, desde Galileu e Torricelli, pelo “caminho seguro da ciência” (B XII), isto é, progridem infalivelmente. A metafísica, porém, segundo Kant, estava continuamente enfrentando problemas quanto ao estabelecimento daquelas verdades que afirmava formar o corpo de sua doutrina e os pensadores metafísicos nunca pareciam chegar a um acordo em relação a essas verdades, estando a metafísica em contínuo desacordo consigo mesma.

O problema que Kant enfrenta é, pois, o seguinte: por que a metafísica não apresenta o mesmo grau de certeza que a lógica, a matemática ou a física? E tão grande é sua confiança na razão que não duvida que a questão comporta uma resposta. O comprometimento de Kant se resume no propósito de reabilitar a filosofia a de assumir a defesa da razão contra o ceticismo. Mas ao invés de propor um novo sistema metafísico, que sem dúvida teria a mesma sorte que os outros Kant irá atacar o problema pela raiz, interrogando-se sobre as próprias possibilidades da razão.

Dessa maneira, vemos o que significa a noção de crítica: um exame minucioso da razão que tem por finalidade discernir e distinguir o que a razão pode fazer e quais são seus limites. E, sendo essa crítica uma crítica da razão pura, ela se pronunciará apenas sobre o valor dos conhecimentos puramente racionais, como devem ser os da metafísica:

“Não entendo com isso uma crítica dos livros e dos sistemas, mas o da faculdade da razão como tal, em relação a todos os conhecimentos a que esta possa aspirar independentemente de toda experiência, e, por conseguinte, a decisão sobre a possibilidade ou impossibilidade de toda uma metafísica em si, bem como a determinação tanto das fontes como dos limites da mesma; e tudo isso a partir de princípios.”(A XXII).

Portanto, ressalta Kant, era preciso buscar na própria razão as regras e os limites de sua atividade, a fim de saber até que ponto pode-se produzir verdades válidas, quais são, portanto, os limites do conhecimento.

De forma geral, é assim que é vista a filosofia crítica de Kant, ou seja, como um ponto final à metafísica, como uma filosofia que não apenas se contrapõe à metafísica, mas que a destrói definitivamente. Este trabalho irá se concentrar na análise dos paralogismos da razão pura, que estão na *Dialética* e que mostram claramente como a razão cai na armadilha de tentar produzir verdades válidas sobre a alma e como, por não serem verdades que se pode conhecer, essas afirmações sobre a alma não podem constituir uma ciência da alma ou uma psicologia racional. Contudo, pela análise do conceito do *eu penso*, verificaremos as ambigüidades, dificuldades e obscuridades do texto kantiano nos paralogismos, dificuldades essas que têm sido discutidas e apontadas por muitos estudiosos da obra kantiana. Além de expor os paralogismos, procurarei, em capítulos posteriores, mostrar o quanto Kant se aproxima e o quanto de fato se afastou dos metafísicos tradicionais aos quais tão veementemente combateu, para, por fim tentar mostrar que Kant na realidade nunca procurou se opor à metafísica em si, mas apenas à metafísica tal como formulada pelos filósofos racionais do século XVIII. Meu intuito será o de mostrar que Kant, de fato, era um filósofo mais tradicional do que às vezes se supõe¹. Kant queria mesmo era livrar a metafísica de certas impurezas e reposicioná-la no que ele acreditava ser seu verdadeiro domínio.

O eu penso e a psicologia racional

A questão para a qual chamarei atenção nesse estudo sobre Kant se refere à proposição *eu penso* que encontramos na *Dialética Transcendental*. E essa questão seria: como entender esse *eu penso*? Sabe-se que é a partir da proposição *eu penso* considerada do ponto de vista transcendental, ou seja, como condição exclusiva para que minhas representações pertençam a mim, que Kant inicia sua crítica às pretensões racionalistas de fundar uma ciência da alma ou uma psicologia racional.

Assim, a questão que se põe é: como entender exatamente esse *eu penso* e no que ele se difere do eu penso cartesiano? O quanto Kant de fato se afastara de Descartes? Em algumas passagens

¹ A esse respeito, Graham Bird em *The Revolutionary Kant: A commentary on the Critique of Pure Reason*, admite que existem duas interpretações acerca da obra de Kant, uma tradicionalista e outra revolucionária que se originam principalmente consideradas as ambigüidades entre as duas edições da *Crítica*.

nos Paralogismos, Kant se refere a um *eu penso* considerado em sentido problemático, a um *eu penso* em geral, e ao nosso ser pensante, como veremos a seguir. Por isso, após um breve exame sobre o *eu penso* colocarei em confronto opiniões e leituras diferentes de alguns comentadores de Kant sobre o que seja o *eu penso* kantiano e, mesmo, sobre qual é sua função na análise dos Paralogismos da Razão Pura.

“O *eu penso* é, pois, o único texto da psicologia racional de onde esta deverá extrair toda a sua sabedoria” (A343/B401). Com essa afirmação, Kant aponta que o solo sobre o qual repousa toda estrutura da Psicologia Racional é o *eu penso* ou a noção de um sujeito puro, absoluto. Mas a questão que se põe é: em que medida o *eu penso*, a substância pensante, funda e sustenta o edifício da Psicologia Racional?

A Psicologia Racional parte do *eu penso* e o toma como um sujeito absoluto, é o eu (enquanto consciência de si) convertido em substância, que atuaria como fundamento do pensamento e do qual derivariam todos os fenômenos psíquicos internos, de forma que a Psicologia Racional se constituiria como a ciência da alma. Esta pretendia fazer-nos conhecer a natureza do sujeito. Sua origem se deve à razão, que atuando como faculdade dos princípios busca o incondicionado, ou seja, se lança na empreitada de encontrar para o conhecimento condicionado do entendimento, o perfeito, o pleno, com o que se completa a unidade do mesmo (cf. A345). Desta forma, a razão chega a conceitos puros da razão ou Idéias (cf. A348), que são conceitos aos quais não se pode dar um objeto congruente nos sentidos (cf. A359). Quando a razão serve-se da função do raciocínio categórico, chega necessariamente à noção da unidade absoluta do sujeito pensante.

Para a Psicologia Racional, é a partir do *eu penso* que se chega à idéia de alma como uma substância simples, idêntica e capaz de manter-se em relação como os objetos possíveis no espaço (pois se infere que o sujeito pensante seja uma unidade ontológica substancial, a partir da idéia de que o que só pode ser pensado como sujeito é substância), a qual figura como o princípio incondicionado, como essência última do sujeito. É uma determinação objetiva das coisas em si e, como tal, nos forneceria conhecimento.

Ainda deve-se notar que a Psicologia Racional, por definição, não poderia apoiar-se em nenhuma experiência, isto é, em nenhuma determinação do sentido íntimo, pois que: “O menor objeto de percepção (o prazer ou desprazer, por exemplo) que viesse juntar-se à representação geral da consciência de si mesmo logo transformaria a psicologia racional em psicologia empírica.”(B401)

O *eu penso* é, pois, a base sobre a qual assentam as asserções da Psicologia Racional em sua pretensão de constituir-se ciência. Ora, uma ciência não é verdadeiramente ciência, a menos que inclua juízos sintéticos. Mas o *eu penso* é um pensamento, e não uma intuição; isto é, sua unidade é puramente analítica; a consciência que tenho de mim mesmo enquanto sujeito único e idêntico não é, de forma alguma, conhecimento. Por conseguinte, é somente através de um

paralogismo que se pode passar desta proposição analítica a proposições sintéticas, tais como o são as conclusões da Psicologia Racional.

O diagnóstico kantiano

Conforme mostraremos o primeiro paralogismo informa que se toma o sujeito em sentidos diferentes nas premissas maior e menor. Na maior, o ser pensante é considerado em geral, e, por conseguinte, tal como poderia ser dado na intuição. Na menor, ao contrário, trata-se unicamente do ser pensando enquanto tem consciência de pensar, do *eu penso* que pode acompanhar todas as minhas representações (este *eu penso* kantiano, puramente formal), e nesse sentido ele não pode, de maneira nenhuma, ser objeto de intuição. A conclusão, portanto, não pode aplicar-se a ele, isto é, não é possível aplicar-lhe a categoria de substância.

Em outras palavras, embora, o sujeito seja apenas sujeito e, de forma alguma, objeto, não se pode concluir que seja uma substância. Por este ‘eu’, por este ‘ele’, ou por ‘esta coisa que pensa’, nada mais nos representamos do que um sujeito transcendental dos pensamentos: e este sujeito não pode ser conhecido senão pelos pensamentos, que são seus predicados.”(B404)

O erro, pois, consiste sempre em se confundir o eu transcendental com o eu empírico. O único conhecimento que podemos ter de nós é o do eu empírico, diferentemente do que a Psicologia racional defende. Segundo Kant, nós apenas nos percebemos tais como nos aparecemos, e não tais como somos; só conhecemos o eu fenomênico, este eu que percebe, experimenta e conhece o mundo, as coisas ao seu redor, na experiência. Contudo, nunca chegamos a ter acesso a esse “eu” enquanto substrato numênico, reclamado pela Psicologia Racional. Só há conhecimento daquilo que é objeto, e o que constitui o objeto não é a minha consciência do eu *determinante*, mas tão somente a do eu *determinável* (cf. B407). Separar o sujeito do objeto é perdê-lo; o que conhece não pode ser conhecido senão enquanto fenômeno. O *eu penso* só pode conhecer o que não é ele, mas mais ainda, ele tampouco pode se conhecer em sua essência. Isso significa que mesmo o que fenomênico não é uma substância, como algo no espaço pode ser.

Entender o *eu penso* como substância é um equívoco, pois ao fazermos isso, aplicamos de forma ilegítima uma categoria do entendimento, visto que esta pode ser aplicada apenas aos dados da intuição, mas não ao *eu penso*, que para Kant é pura atividade formal de onde dependem as próprias categorias. A esse respeito, Kant nos diz que: “De tudo isso se vê que a psicologia racional deve sua origem a um simples mal-entendido. A unidade da consciência, que serve de fundamento às categorias, é tomada aqui por uma intuição do sujeito enquanto objeto, a que se aplica a categoria de substância.” (B421-22).

Dessa maneira, Kant nos mostra não só que a base da Psicologia Racional seja o *eu penso* (cartesiano), mas que também o acesso a esse substrato ontológico que deriva da idéia de *eu*

penso (cartesiano) é impossível. A ciência da alma, que pretende ter como objeto de estudo a alma, este sujeito, este eu puro, está fadada ao fracasso, pois sua deficiência é interna: a ela não é dado conhecer este substrato numênico que postula, este sempre nos escapará. Logo, ao extrapolar os limites do sensível, a psicologia racional terá como resultado paralogismos da razão pura, nunca conhecimento de fato.

Kant declara o projeto de uma tal ciência inviável. O *eu penso* é a um tempo o fundamento da psicologia racional, bem como sua própria chaga.

O controverso “eu penso”

O problema, porém, é que a descrição kantiana do *eu penso* parece ambígua. Existe de fato uma séria dificuldade em entender o *eu penso* nos Paralogismos, uma vez que as próprias descrições kantianas do *eu penso* são aparentemente contraditórias ou pelo menos conflitantes entre si. Ora Kant diz que o *eu penso* é uma representação, ora diz que é um juízo ou um conceito. Dessa forma, o leitor de Kant não é ajudado pelo próprio autor a entender o que é o *eu penso*. Certamente, não é fácil analisar e compreender os sentidos do *eu penso* nos Paralogismos.

Esse ponto é amplamente reconhecido pelos comentadores. Por exemplo, Walsh, em *Kant's Critic of Metaphysics*², afirma que a Dialética é a parte da Crítica em que Kant lançará luz sobre alguns conceitos que apareceram na Analítica de forma confusa ou ambígua, especialmente nos que diz respeito ao “misterioso *eu penso*”, que muitas vezes é descrito como uma ‘representação’, um ‘conceito’ e um ‘juízo’ o qual é ao mesmo tempo a expressão da unidade da apercepção e a base sobre a qual os metafísicos constroem a pseudo-ciência Psicologia Racional. Para Walsh, Kant faz um uso muito livre da expressão cartesiana *eu penso*.

Bennett, em *Kant's Dialectic*³, apresenta outra leitura sobre o que seja o *eu penso* a partir do que ele chama de base cartesiana. Esse comentador defende a idéia de que o *eu penso* expressa o papel peculiar do sujeito como a fronteira de seu mundo na base cartesiana, como veremos no capítulo 3.

Já Brook, em *Kant and the Mind*⁴, afirma que, embora a definição kantiana para o *eu penso* não seja clara, trata-se de entender que o *eu penso* não é um conceito ou uma descrição, mas sim uma proposição vazia.

² Walsh, (1983), p.169.

³ Bennett, (1974) p .66

⁴ Brook, (1994) p.154

Por outro lado, segundo Landim em seu artigo “*Do eu penso cartesiano ao eu penso kantiano*”⁵, o *eu penso* pode ser entendido como um juízo que denota um ato exclusivo do entendimento e que tem um significado diferente não só do *eu penso* descrito na Dedução Transcendental, como também do *eu penso* considerado como proposição empírica.

Assim, além das aparentes hesitações e oscilações kantianas, o leitor de Kant se depara com as mais diferentes interpretações dos comentadores sobre o *eu penso*. Apresentarei, no capítulo 3 algumas das importantes interpretações do *eu penso* nos Paralogismos e as discutirei criticamente, após expor o texto kantiano. No capítulo 1, apresentarei o que chamo de preliminares para uma análise adequada do *eu penso* nos Paralogismos. No capítulo 2, farei uma apresentação dos textos relevantes de Kant, passando pela discussão crítica dos comentadores no capítulo 3. No capítulo 4, dedico-me a expor a assim chamada psicologia de Kant. Procuo fazer uma análise do que eram e do que se tornaram as noções de psicologia empírica e psicologia racional após o ataque de Kant à metafísica racional, para concluir meu trabalho mostrando que na realidade, mesmo após efetuar a virada crítica, Kant sempre foi um metafísico que, ao efetuar o ataque à psicologia racional na Dialética Transcendental e às outras partes componentes da metafísica tradicional, na realidade tinha como objetivo de restaurar a metafísica tradicional no que ele acreditou ser seu campo legítimo de atuação (ou seja, o campo da ética) para assim preservá-la dos debates inférteis que assomavam seu domínio no campo do conhecimento.

Assim, investigarei especialmente a crítica à metafísica tradicional e a teoria da verdade que resulta dessa crítica. Serão contrastados os aspectos positivos e negativos da teoria kantiana, visando compreender como, à limitação do conhecimento à experiência, corresponde igualmente a possibilidade de superação desses limites pela afirmação da lei moral, embora esse seja um tópico a ser desenvolvido em um estudo posterior.

⁵ Landim, (1998) p.289

Capítulo 1

Preliminares para uma discussão crítica de Kant

A) O lugar dos paralogismos no interior da Dialética:

A Analítica definiu a “terra da verdade” (A235/B294): ela nos permitiu saber sob quais condições podemos afirmar corretamente que nossos pensamentos têm objetos e que nossos juízos são capazes de verdade. Essas condições são aquelas da experiência possível e os resultados da Analítica mostram que elas são necessárias tanto quanto suficientes para o conhecimento. Disso se segue que os limites do conhecimento coincidem com os limites da experiência e que as afirmações da metafísica transcendente são infundadas.

Contudo, até aí apenas a primeira metade da empreitada crítica está completa, pois é na Dialética que Kant fornecerá uma crítica detalhada à metafísica transcendente. Enquanto na Analítica, Kant se posiciona contra a concepção empirista da experiência em apoio à afirmação racionalista de que a razão pura é necessária para o conhecimento, na Dialética ele se volta contra a concepção racionalista do escopo da razão, em apoio à afirmação empirista de que deve haver a experiência dos objetos para que eles sejam conhecidos.

Há uma série de razões por que essa empreitada é necessária. A mais óbvia é que um exame da metafísica transcendental é exigido para uma solução conclusiva para o problema da metafísica e a defesa completa de sua teoria do conhecimento.

À primeira vista, parece que Kant poderia simplesmente permitir que seu veredicto contra a metafísica transcendente repousasse nos resultados da Analítica. Mas, num exame mais minucioso, não seria aconselhável para ele manter essa linha. A relação de Kant com a metafísica transcendente é muito mais complexa do que a de outros alvos de sua crítica. Kant não rejeita afirmações sobre objetos não-empíricos, mas, para ele, estes não são, de forma alguma, cognoscíveis. O caso, porém, é que sua teoria da origem a priori das categorias o compromete a afirmar que pensar sobre objetos não-empíricos é possível, mas que o escopo de nosso pensamento excede o de nosso conhecimento possível. A objeção kantiana ao conhecimento transcendente se volta inteiramente sobre a lacuna entre o pensamento e o conhecimento. Nesse momento da obra kantiana encontramos uma das bases de sua crítica à razão quando esta se lança para além dos domínios do mundo fenomênico, ou seja, quando é razão pura. Kant aí denunciaria essa extensão ilegítima do uso da razão e com isso questiona a própria condição de possibilidade de conhecer, ou ainda, podemos dizer que ele põe em xeque o estatuto do que pode ser conhecido pela razão humana. Seria exatamente essa característica que inaugura o modo de pensar kantiano, ou seja, sua filosofia transcendental.

A dialética seria, conforme Kant, uma “*lógica da ilusão, à qual se opõe, na filosofia crítica, uma crítica da ilusão dialética*” (CRP A62/B86). Desse modo, a dialética é uma lógica da ilusão em oposição a uma lógica da verdade que, no caso, seria a Analítica Transcendental. Analisarei essa lógica da ilusão, porém vale salientar que, como pode haver diversos tipos de ilusão, é interessante mostrar a qual irei me reportar. A ilusão empírica – as ilusões óticas por exemplo – provém da influência da imaginação sobre o entendimento, é facilmente vencida e não é objeto desse estudo. Da mesma maneira, segundo Kant, a ilusão lógica não resiste à prova: bastaria ser mais cauteloso em relação às regras da lógica para que os raciocínios sofisticados (o que chamaremos de agora em diante de paralogismos) caiam por terra. A aparência ou ilusão de que trataremos não é do tipo lógico, mas do tipo transcendental⁶, a qual é muito mais tenaz, pois “(...) não cessa com ter sido descoberta e com se haver reconhecido claramente a sua inanidade pela crítica transcendental. (...) A causa disso é que há em nossa razão (considerada subjetivamente, isto é, como faculdade de conhecimento do homem) certas regras fundamentais e máximas referentes ao seu uso, as quais têm exata aparência de princípios objetivos, fazendo com que a

⁶ Isso significa que é uma ilusão que diz respeito às nossas condições de possibilidade de conhecimento.

necessidade subjetiva de uma certa ligação de nossos conceitos, exigida pelo entendimento, passe por uma necessidade objetiva da determinação das coisas em si” (B 353).

Desse modo verificamos que temos de nos haver aqui com uma *ilusão natural* e, portanto, inevitável. Não bastaria apenas denunciá-la para que se dissipe, porque responde a uma necessidade ou exigência do nosso espírito. Examinarei, pois, esse tipo especial de ilusão atentando para os paralogismos da razão pura.

A Dialética Transcendental, como já foi esboçado, é o estudo das ilusões transcendentais e das suas fontes. Nos deteremos numa apresentação dos principais conceitos ligados ao exame da Dialética, que nos ajudarão a compreender as ilusões transcendentais.

A sede da ilusão transcendental é a razão pura, que nos cumpre distinguir, agora, do entendimento. A sensibilidade é, em Kant, a faculdade das intuições (ou o que se percebe imediatamente no mundo fenomênico), o entendimento (*verstand*) é a faculdade das regras, enquanto a razão (*Vernunft*) é a faculdade dos princípios (B355).

Para Kant, todo nosso conhecimento começa pelos sentidos, donde passa ao entendimento para terminar na razão que, por sua vez, elabora a matéria da intuição e a reduz “à *mais alta unidade do pensamento*”. Assim todo pensamento consistiria em ligar, unificar. O entendimento, através dos seus conceitos, reduz à unidade a multiplicidade dada na intuição e opera, assim, segundo certas regras. Mas estas mesmas regras, a razão as toma como ponto de partida para atingir a uma unidade mais elevada, que é a dos princípios (B359). Kant nos esclarece sobre esse ponto afirmando que, se o entendimento pode ser definido como a faculdade de reduzir os fenômenos à unidade por meio de regras específicas para tal, a razão é a faculdade de reduzir à unidade as regras do entendimento sob certos princípios, ou seja, a razão sempre se refere aí ao entendimento, nunca imediatamente à experiência ou a um objeto e nisso consiste boa parte do nosso problema.

A unidade alcançada pelo entendimento nunca vai além de um encadeamento de fatos, mas a razão tende a ultrapassar o entendimento. E isso ocorre porque a razão também é poder de síntese e sua atividade assenta em conceitos, e não em intuições.

Essa busca da mais alta unidade a que me referi acima pode verificar-se já no uso lógico da razão, ou seja, no raciocínio. Efetivamente, raciocinar é compreender uma proposição particular sob uma condição geral que a contém, juntamente com muitas outras. Raciocinar é, pois, julgar,

mas tomando por matéria, não as representações, mas as proposições; portanto é levar mais longe a busca da unidade do que o entendimento o faz.

Sobre essa idéia, Kant nos esclarece que razão e entendimento diferem entre si, pois esse último tem como objeto o finito e o condicionado, os fenômenos da experiência, por exemplo, ao passo que a razão tem como objeto o infinito e o incondicionado (B364). Ou ainda, para sermos mais específicos, a razão seria o intelecto quando este vai além do limite da experiência possível. Mas cabe dizer que é a razão pura, isto é, a razão aplicada fora dos domínios da experiência, que se lança em busca do incondicionado, considerado como a condição última de todas as condições. E o incondicionado, por sua vez, é a recusa do inacabado, da dependência, é a exigência de uma conclusão, de uma perfeição, de um ideal.

A dialética transcendental, assim, estuda não o intelecto e suas leis, mas a razão e suas estruturas. Em Kant, a razão tem: a) um significado geral, que é o que indica a faculdade cognoscitiva em geral; b) um significado mais específico e, nesse caso, serve para unificar o pensamento e o conhecimento. Ao contrário, então, da concepção dos filósofos racionalistas, em especial dos alemães como Wolff, o entendimento não era sinônimo de razão, mas uma faculdade humana que não se identifica com o entendimento porque não nos dá conhecimento apenas permite pensar sobre conceitos⁷. O entendimento por sua vez permitiria termos conhecimento porque lida com intuições da experiência e com conceitos.

Visto que o conceito possibilita uma ligação do múltiplo dado na intuição sensível, a idéia vai mais além da experiência fenomenal; é uma exigência do remate dos nossos conceitos. É que as sínteses operadas pelo entendimento na experiência não bastam à razão; o mundo empírico não nos satisfaz, uma vez que não passa de um conjunto de fenômenos, e não um todo único. A exigência da razão é a de representar a si o universo como uma totalidade acabada. Por certo, a razão, com suas idéias⁸, não apreende nenhum objeto, mas esta idéia de universo, este ideal de um universo acabado e perfeito, impele o espírito a levar adiante, sem cessar, as suas sínteses empíricas. O conceito, obra do entendimento, é um conhecimento limitado; a idéia, obra da razão, é menos um conhecimento do que uma diretiva; ela determina, não um objeto, mas um sentido ou rumo (B385-386). E tanto é assim que, em seu uso prático, isto é no domínio da

⁷ Para Kant um conceito (*Begriff*) é síntese das representações da intuição, e por meio deles é que se tem experiência e conhecimento.

⁸ Kant toma emprestado de Platão a palavra *idéia* para designar os conceitos puros da razão. E, na primeira parte da Dialética transcendental, que trata “dos conceitos da razão pura”, ele insiste longamente na diferença entre conceitos e idéias.

moral, que se localiza o ponto basilar das idéias. Mas convém desde já chamar atenção para o fato de que é somente por causa dessa recusa da razão de contentar-se com o que é, ou nessa exigência de perfeição que, no plano puramente especulativo que damos um significado moral para o mundo, segundo Kant.

Mas qual é o resultado desse esforço em demanda do incondicionado? Quais são essas idéias que a razão pura não pode deixar de formar? Elas podem ser descobertas considerando as diversas maneiras pelas quais se pode remontar à totalidade das condições do condicionado dado e estas diferentes maneiras são definidas pelas categorias⁹ da relação (A323).

Em outras palavras, a primeira busca do incondicionado é a de um sujeito que outra coisa não seja senão sujeito, gerando a idéia da unidade absoluta do sujeito pensante, ou seja, a idéia de alma. A segunda é a de uma causa que outra coisa não seja senão causa, indo culminar na idéia da unidade absoluta da série das condições do fenômeno, ou seja, na idéia de mundo. A terceira é a da determinação de todos os conceitos em relação a um conceito supremo que os englobe em sua totalidade; termina na idéia da unidade absoluta da condição de todos os objetos do pensamento em geral, ou seja, na idéia de Deus.

A alma, o mundo (enquanto unidade metafísica) e Deus são, pois as três Idéias da razão pura, e a aparência dialética vem do fato de se tomá-las por determinações objetivas das coisas em si, e não por simples ligações subjetivas de nossos conceitos. Mas, se nada nos podem dar a conhecer, tais Idéias têm pelo menos uma espécie de realidade, visto serem idéias da razão, ou seja, frutos de um raciocínio necessário: “*A realidade transcendental (subjetiva) dos conceitos puros da razão tem como base, pelo menos, o fato de sermos conduzidos a tais idéias por um raciocínio necessário*” (B397). Este tipo de raciocínio é chamado necessário por Kant, pois tem um fundamento transcendental que nos impele naturalmente a estabelecer uma conclusão formalmente inválida a esses raciocínios. Estes raciocínios fazem parte de uma ilusão transcendental que consiste no fato de atribuirmos erroneamente um valor objetivo a conceitos sem prestar atenção a suas condições de validade. Formamos um raciocínio perfeitamente lógico, mas aplicando-o subrepticamente, conferindo-lhe um valor de conhecimento, transferimos incorretamente as estruturas subjetivas de nosso pensamento para a objetividade do mundo. A “necessidade” desse raciocínio, reside num caráter “natural e inevitável” da ilusão a que a razão é

⁹ Categorias são as formas do nosso entendimento pelas quais os objetos da experiência são estruturados e ordenados.

levada. A razão é levada a engendrar raciocínios falsos que não deixam de existir nem quando esta os reconhece, pois a razão tende naturalmente ao incondicionado, é este movimento que produz necessariamente esses raciocínios sofisticados.

Todavia, este raciocínio necessário, que resulta da própria natureza da razão, não passa de um sofisma, isto é, de uma falácia, erro de raciocínio, e é ao estudo desses raciocínios sofisticados que Kant consagra a segunda parte da Dialética Transcendental, intitulada *Dos raciocínios dialéticos da razão*. Os sofismas que conduzem à idéia de alma, e que são chamados *paralogismos* da razão pura, constituem a *Psicologia racional*. A idéia de mundo, objeto da *Cosmologia racional*, inspira os raciocínios contraditórios chamados *antinomias* da razão pura, os quais são igualmente verdadeiros ou igualmente falsos. E enfim, a *Teologia racional*, que trata do *ideal* da razão pura, ou seja, de Deus, contém os sofismas pelos quais se pretende demonstrar a existência de um Ser supremo.

Estas três divisões correspondem às três questões fundamentais da Metafísica: a imortalidade (que se pretende estabelecer na Psicologia racional), a liberdade (de cuja existência ou não-existência se pretende decidir na Cosmologia racional), e Deus (cuja existência se tenta provar na Teologia racional).

B) O conceito de alma em Kant:

Pensadores como Aristóteles, Tomás de Aquino, Descartes, Wolff e um sem número de outros nomes estiveram durante praticamente toda a história da filosofia às voltas com a questão sobre o que seria a alma. Kant também aborda a temática da alma, contudo seu interesse se centra mais numa crítica desse conceito. Vejamos porquê.

Como vimos, a primeira das três Idéias da razão é a alma, bem como que Psicologia Racional teria como objeto ou “único texto” (A343/B401) o “eu penso”.

O “eu” enquanto “... ser pensante, objeto do sentido interno” é o que Kant chama de alma (A342). O conceito de alma em Kant, assim, aparece no capítulo primeiro da Dialética como designando um sujeito absoluto, um ser que não é objeto da experiência fenomenal, como o corpo o seria. Dessa maneira este “eu penso”, enquanto sujeito absoluto do qual derivam todos os fenômenos psíquicos internos, seria a alma.

A investigação da substância pensante, ou desse sujeito absoluto do “eu penso” que a Psicologia racional empreende para Kant, está fadada ao fracasso, pois toma o sujeito de “eu penso” como objeto de conhecimento, estendendo o uso das categorias para além de sua legítima aplicação, isto é, o problema aqui reside no fato de que a psicologia racional tenta provar que a

alma seja uma substância, numericamente idêntica, simples e capaz de manter-se em relação com todos os objetos possíveis no espaço (A345/B403).

Vejamos como se dá o primeiro enunciado da Psicologia racional: no primeiro paralogismo mostra-se que o “eu” que pode acompanhar o pensamento é substância. Enquanto Kant afirma que “fora da significação lógica do eu, não temos nenhum conhecimento do sujeito em si, que, na qualidade de substrato, esteja na base desse sujeito lógico, bem como de todos os pensamentos. Entretanto, pode-se certamente admitir a proposição ‘a alma é substância’, se nos resignarmos a que este nosso conceito não leve mais além ou não possa ensinar nada das conclusões habituais da doutrina racional da alma, como, por exemplo, a duração constante da alma em todas as modificações e mesmo na morte do homem e que, portanto, designa apenas uma substância na idéia, mas não na realidade.”(A350). O erro, portanto, é atribuir a categoria de substância ao que é conceito puro, ao qual não corresponde nenhuma intuição. Isso significa que não nos conhecemos enquanto substratos numênicos, ou seja, nosso “eu” em si, mas como fenômenos, como seres que se encontram no espaço e no tempo e que é determinado conforme as doze categorias¹⁰.

A alma, esse *eu* que transcende os limites da experiência não pode ser conhecido por nós. De modo algum constitui um princípio de conhecimento transcendente, como se pretendia pela metafísica tradicional, porque fora dos limites da experiência não nos é possível obter conhecimento.

Kant, assim, analisa o conceito de alma, tal como concebido pela metafísica tradicional, criticamente negando a possibilidade de que dele possam se extrair conseqüências de valor epistemológico para nós. Isso, contudo, não significa que ele rejeita o conceito de alma ou o nega. Kant lhe confere um outro estatuto, que não o de objeto do conhecimento, mas da moral.

A alma como uma Idéia da razão, ganha um uso regulador com Kant e passa a valer como uma espécie de regra, sob a qual nossas ações devem se nortear. A Idéia de alma, assim como as

¹⁰ As doze categorias ou conceitos puros do entendimento que se classificam quanto à Quantidade: unidade, pluralidade, totalidade; Qualidade: realidade, negação, limitação; da Relação: Da inerência e subsistência, da causalidade e dependência, da reciprocidade; Modalidade: possibilidade-impossibilidade, existência-inexistência, necessidade-contingência (A80-1) são modos de unificação do múltiplo, modos de funcionamento do pensamento. As categorias são as formas pelas quais nosso pensamento organiza a multiplicidade caótica que nos é dada a partir da experiência sensível.

Nota-se, então a aplicação indevida das categorias à alma, uma vez que esta por não fazer parte da experiência humana não pode ser descrita ou definida como tal.

outras Idéias, passam a ter outra função, como princípio heurístico, como horizonte moral que guie as ações e a vontade humana sob forma de lei.

A alma não pode ser conhecida pela razão teórica, mas pode ser determinada pela razão prática. O que significa que a busca pelo incondicionado, esse inevitável lançar-se da razão humana ao transcendente ganha seu sentido e tem sua validade assegurada quando se trata do campo da moral.

Tendo em vista a existência de uma alma imortal, um Deus que a tudo preside e um mundo enquanto totalidade, enquanto absoluto metafísico, as ações humanas podem ser dirigidas visando à harmonia e paz em comunidade, assim o mundo ganha um sentido para os homens.

O conceito de alma, portanto, é transferido do campo da razão teórica no qual era vazio de significado, para exercer função de princípio normativo com a razão prática.

Kant, ao operar essa transição, nos oferece um uso legítimo desses conceitos e delimita o campo da possibilidade de nosso conhecimento. Assim, a noção de sujeito em Kant nascerá dessa transição. A nova concepção de sujeito apresentada por Kant não só impedirá a formulação da metafísica com estatuto de ciência, mas fará uma revolução epistemológica que apresentarei em seguida.

Notemos, todavia, que, se a *Crítica* conclui ser impossível demonstrar que a alma é imortal, ela conclui, da mesma maneira, pela impossibilidade de se provar que não o seja. Ela traça, no conhecimento de si, um limite intransponível à razão especulativa, impedindo-a “tanto de lançar-se no seio de um materialismo sem alma”, como “de perder-se visionariamente num espiritualismo que não tem para nós fundamento algum na vida.”

C) A CONCEPÇÃO DE SUJEITO EM KANT NO CONTEXTO DA FILOSOFIA MODERNA.

Assim se situará a análise dos paralogismos nesse trabalho, que busca mostrar que os paralogismos são os primeiros raciocínios dialéticos apresentados no contexto da Arquitetônica da *Crítica*, porque é a partir do sujeito (do eu) que os Racionalistas construíram suas teses metafísicas e só se pode derrubar o edifício da Metafísica Moderna, a partir de Descartes e Locke, em sua pretensão de tornar-se ciência pela sua base, o sujeito. Kant mostra que é por causa de uma concepção inadequada da noção de sujeito que se originam os raciocínios dialéticos do eu. Como esses raciocínios (que são ilusões transcendentais) encontram sua base e origem na idéia de sujeito (eu) tal como concebida nos racionalistas, Kant os exporá e analisará em primeiro lugar.

Na chamada “Revolução Copernicana” atribuída a Kant pelo modo como este inverte o papel do sujeito no processo do conhecer, podemos identificar toda uma reestruturação não só do papel do sujeito no conhecimento – agora como um elemento ativo e participante desse processo – como também da própria acepção de conhecimento e de sujeito.

Ao deslocar o sujeito para uma função ativa em relação à produção do conhecimento, Kant tira também do sujeito aquela posição epistêmica privilegiada concedida por Descartes e outros filósofos. O sujeito não escapa à investigação crítica, porque para Kant este sujeito absoluto e intocável dos racionalistas é tão obscuro e problemático quanto o mundo enquanto uma totalidade ou Deus. Este sujeito, para quem é postulada uma alma imortal, este sujeito que origina o “eu penso” cartesiano, conforme Kant nos mostra, origina também as ilusões transcendentais do eu. Por isso, Kant fornece uma nova acepção de sujeito e conseqüentemente, teremos em primeiro lugar a análise dos paralogismos da razão pura na *Crítica*.

Assim como antes o sujeito tinha um lugar primeiro e privilegiado pelos racionalistas, agora na Dialética ele também será analisado em primeiro lugar, pois dele decorrem os demais raciocínios dialéticos. Porque é somente por pensar o sujeito num lugar incorreto e de um modo incorreto é que todo o sistema do conhecimento e domínio da ciência encontra-se em disputas inférteis, sem consolidação e a ciência não se define nem se fortalece e também é só assim que a metafísica pode se pretender uma ciência.

Para entendermos a transição do conceito de sujeito dos racionalistas ao adotado por Kant, traçarei um percurso que se inicia com Descartes, passa por Locke e termina em Kant. Descartes fala, não exatamente de um sujeito, mas de uma *res cogitans*. O famoso *Cogito ergo sum* seria uma operação que me permitiria suspender a dúvida sobre minha própria existência quando eu tenho a experiência de pensar. O cogito nos forneceria, assim, a certeza de que posso ter um acesso preciso e indubitável a mim mesmo pelo pensamento. Mas o fato é que nesse primeiro momento eu sei que tenho consciência de mim mesmo pelo pensamento que é por sua vez sempre claro e distinto. No entanto, esse tomar consciência de si ainda não é concebido por Descartes como sujeito. Ao dizer que enquanto penso, sou, isto é, ao se ter a certeza de que existo como pensamento, Descartes não afirma com isso que, se penso, sou um sujeito que pensa, ou seja, compreende, imagina, sente, atua no mundo, vê, corre, dorme, etc. Em vez disso, a única coisa que diz é que eu sou uma coisa que pensa, uma *res cogitans*.

Dessa forma, o sujeito compreende a si como *cogitatio*, uma substância singular que se distingue de outra, a *res extensa*, a idéia de sujeito é entendida sob o modo do “eu penso”. Mas,

mesmo assim, Descartes não chega, até onde se sabe, a falar de sujeito propriamente. O que acontece é que os filósofos discípulos de Descartes introduziram a idéia de ‘consciência’ na disseminação das teses cartesianas, transformando o ‘eu’ cartesiano em ‘eu consciente’¹¹ e este último em sujeito-objeto de uma metafísica da alma, uma psicologia racional, que é um dos objetos de crítica kantiana.

O sujeito cartesiano é, pois, uma substância pensante, um sujeito que tem sua existência assegurada pelo pensamento, ou melhor, pela certeza do pensamento. Todas as coisas ao seu redor, objetos materiais e num ponto de vista mais amplo até a realidade a sua volta, podem ser objeto de dúvida quanto a existirem ou não, porém a certeza de que sou, de que existo, me é dada pelo pensamento, não pelos dados sensíveis, portanto isso é certo e indubitável.

Esse sujeito, cuja existência é garantida pela operação do *cogito*, é pois um sujeito que se destaca num lugar de privilégio existencial sobre todas as demais coisas no mundo, mas além disso – e essa é uma decorrência dessa idéia- esse sujeito se conhece *antes e melhor* que todas as outras coisas ao seu redor. Por isso, a noção de conhecimento em Descartes depende em toda sua estrutura dessa concepção de um sujeito absoluto que tem acesso epistêmico privilegiado a si. Todo o edifício do conhecimento para Descartes se fundamenta aí e é a partir dessa noção de sujeito que ele inaugura sua filosofia racionalista.

Locke ao contrário, caminha na contracorrente e sua noção de sujeito ou de alma se relaciona com o sensível, com a experiência. Para ele, a mente não possui qualquer outro conteúdo além das idéias extraídas em primeiro plano da experiência, idéias essas que ela associa, dissocia, combina e ordena. E essas idéias não são o que definem a mente, o sujeito, mas a experiência que as originou. As idéias¹² para Locke não são meros conteúdos inatos dos quais se desenvolverão os germes do conhecimento, mas produto da experiência, seja interna (reflexão) ou externa (sensível), que servirão de base para a produção de conhecimento. Dessa forma, sua concepção sobre sujeito já se mostra diferente da cartesiana por não admitir um sujeito que é como uma instância epistemológica basilar em relação ao conhecimento como um todo. Locke

¹¹ Vide especialmente *Systeme de philosophie* de Sylvain Régis e *L'invention de la conscience* de E. Balibar.

¹² Idéia é um termo que foi amplamente usado por diversos pensadores no decorrer da história da filosofia. De Platão a Kant, passando por Descartes, Leibniz, Locke e Reid, esse termo, embora tenha tido acepções específicas dentro de determinados sistemas foi usado na Grã-Bretanha como descrição de percepções e conhecimento. Em Locke, o termo é adotado pelo autor por ser “*a mais indicada para significar seja o que for que consista no objeto do entendimento quando um homem pensa*” (Ensaio Sobre o Entendimento Humano 1.1.8). Uma idéia que está na mente é, para Locke ou uma percepção real ou fora uma que assim está na mente pela memória e que por esta pode voltar a ser uma percepção real (1.4.20)

também oferece resistência à idéia de uma substância pensante absoluta, isto é, auto-suficiente, independente da experiência, independente de ser produto da experiência. Responde ele a Descartes que temos aí uma ilusão: não se deve associar o pensamento a uma substância independente da experiência e que existe por si porque isso seria confundir o que é uma operação mental (pensar em si, pensar que se tem consciência de si enquanto pensa) por um ente real. Toma-se um processo mental por um fenômeno, tal é o erro cartesiano. Daí sua recusa em aceitar as idéias inatas de Descartes na explicação dos fundamentos do conhecimento.

O sujeito lockeano não é uma “coisa que pensa”, mas é a comunhão de uma dimensão psicológica (ser consciente), uma dimensão lógica (identidade) e uma perspectiva moral (a responsabilidade), além da estética (o prazer). São esses elementos que reencontraremos na composição do(s) sujeito(s) kantiano(s). E Kant também retoma de Locke a função da unidade da consciência de si, ou o “Eu penso que pode acompanhar todas as minhas representações” dado que tanto para Locke quanto para Kant temos a consciência em unidade.

A diferença entre Locke e Kant em relação ao sujeito e também a diferença entre Kant e Descartes é que o “eu penso” é uma função puramente lógica. Não temos aí um eu penso que designe uma substância pensante (uma alma) que independe da experiência para existir e que originará uma noção de conhecimento e ciência baseados na precisão e certeza do intelecto puramente; tampouco que designe um conteúdo psicológico na consciência de si e uma memória que garanta identidade consigo mesma e responsabilidade moral no caso de Locke.

O sujeito kantiano na realidade se divide em dois: o sujeito fenomenal (que atua no mundo, um ser mais moral) e um sujeito que chamamos de “eu transcendental”, do qual nada posso saber enquanto tal, mas que em contrapartida é através dele que posso conhecer. Temos, pois um eu empírico de um lado, ou um eu que pertence ao mundo fenomênico e que pode ser apreendido e compreendido como um fenômeno e um eu que permite que todas as minhas representações sejam minhas de fato e que, portanto, viabiliza o processo do conhecimento, mas que ele mesmo não pode ser conhecido por ser uma função intelectual de unidade.

O “eu penso” kantiano atua dessa forma, como um índice da consciência de si (se nos remetermos a Locke) que pode acompanhar todo ato cognitivo ou toda operação mental, isto é, as sínteses da percepção podem através dessa função ser unificadas em um ato que não é mais

da ordem da percepção mas de uma apercepção¹³, que Kant denomina apercepção transcendental.

Esse *eu penso*, essa consciência de si é, então, condição de possibilidade do conhecimento, mas não pode tomar-se a si mesma por objeto de conhecimento, ou como coloca Kant, “afetar a si mesma”. Se esse eu tomar-se a si como objeto de conhecimento seria como o sujeito psicológico de Locke e portanto, empírico (A342/B400).

A distinção que Kant faz entre um eu empírico e um eu transcendental inaugura seu idealismo transcendental, uma vez que já que não temos acesso imediato aos objetos exteriores, mas os acessamos por meio das representações (sensibilidade e percepções) conferindo o estatuto puramente fenomênico do conhecimento.

Kant nos revela um sujeito transcendental, um sujeito, um eu que opera exclusivamente na esfera do conhecimento, um sujeito que é responsável pela nossa formação e apreensão de conhecimento. Nessas perspectivas que o sujeito participa ativamente da constituição do conhecimento junto aos fenômenos ao seu redor que também são condições para obtenção de conhecimento. Mas o que caracteriza o eu transcendental é que ele não é um sujeito do qual se pode conhecer as propriedades metafísicas como a simplicidade, imaterialidade ou incorruptibilidade, conforme Kant nos aponta nos paralogismos da Razão Pura, mas é concebido como uma unidade de juízo e reflexão. Temos aí, pois, a denúncia kantiana de que é impossível que a metafísica se constitua como ciência algum dia. Kant, contudo, admite que o fazer metafísica, que o lançar-se ao incondicionado, é natural para a razão humana, por isso tem lugar na esfera das ações humanas, ou no caso, no domínio da moral, porque nesse âmbito. Kant afirma que precisamos de um Deus ou da ‘certeza’ da existência da alma para nortear nossas ações e relações. Não podemos conhecer a alma ou a Deus, como queriam os racionalistas, pois,

¹³ Apercepção é um vocábulo que Kant toma de Leibniz (vide especialmente *Novos ensaios sobre o entendimento humano* de 1765 e seu uso na *Monadologia* de 1714). Que do francês quer dizer aperceber-se, dar-se conta de. A apercepção para Leibniz tal como vemos n’*Os Princípios de natureza e graça* seria o “estado internoda mônada representando coisas externas (...), é consciência ou conhecimento reflexivo desse estado interior, e que não é dada a todas as almas ou a quaisquer almas o tempo todo”. (p. 637)

Kant adota a distinção leibniziana entre percepção e apercepção. Mas a apercepção leibniziana propriamente está na *Crítica* em forma de apercepção empírica, ou sentido interno que é “a consciência de si mesmo de acordo com as determinações de nosso estado em percepção interna” (A107). Junto a ela está a apercepção transcendental que para Kant é o que torna possível a faculdade de julgar, é a faculdade de “fazermos de nossas próprias representações o objeto de nosso pensamento” (*Falsa sutileza das quatro figuras silogísticas*). Na *Crítica da Razão Pura*, a apercepção transcendental desempenha o papel de unidade a priori que permite formular juízos (unir uma intuição a um conceito) do conhecimento, como o princípio do conhecimento humano. É por fim, diferente da intuição e está disposta de acordo com as categorias.

diz Kant, nosso aparato cognitivo não permite. Entretanto, Kant afirma que existe o emprego regulativo para as Idéias da Razão Pura: a moral. Por isso, podemos dizer que Kant nunca de fato destruiu ou abandonou a metafísica. Ele apenas a situou onde acreditava ser seu verdadeiro domínio.

Capítulo 2

Apresentação dos textos relevantes de Kant

A Psicologia racional, da qual um dos maiores representantes é Descartes, é um ramo da Metafísica Tradicional, a qual diz ser capaz de conhecer o eu (ou alma, daí o termo psicologia, estudo da alma, psique) e suas características que seriam a de uma substância indivisível, imaterial, incorruptível e imortal. A psicologia racional é distinta da empírica entre outras coisas porque se baseia unicamente na apercepção¹⁴ do *eu penso* (cogito cartesiano). Sendo o *eu penso* uma representação não empírica, a psicologia racional se esforça para responder a seguinte questão: “Qual é a constituição daquilo que pensa?” (A398) em termos a priori.

A partir disso é que Kant investigará as quatro principais asserções da psicologia a respeito da alma, as quais ele denominou de paralogismos, pois para Kant um paralogismo é um silogismo inválido (A341, B399), a primeira forma que a ilusão transcendental toma, isto é, a ilusão sobre o eu e que serão classificados como o da substancialidade da alma, o da simplicidade, o da identidade e o da relação exterior (A395). Desses conceitos decorrerão outros como a imaterialidade, incorruptibilidade, espiritualidade, comércio psicofísico, animalidade e imortalidade.

A Psicologia Racional tem como sua pretensão fazer-nos conhecer a natureza do sujeito, isto é, do sujeito absoluto, considerado como substância do eu, como alma. Suas proposições determinam a alma do ponto de vista da relação, ou seja, quando diz que a alma é uma substância pensante; do ponto de vista da qualidade, ao afirmar que a alma é simples; da quantidade, ao afirmar que a alma é uma e idêntica; e finalmente do ponto de vista da modalidade, afirmando que a existência da alma é mais certa que a do corpo. Na primeira edição da *Crítica* (cf. A348-405), Kant estudara, sucessivamente, os quatro paralogismos da psicologia racional (os da substancialidade, da personalidade, da simplicidade e da idealidade). Na segunda edição,

¹⁴ A apercepção para Leibniz, conforme já mencionamos, de quem Kant a adapta, era definida como “consciência ou conhecimento reflexivo desse estado interior, e que não é dada a todas as almas ou quaisquer almas o tempo todo” (*Os princípios de natureza e graça*, 1976, p.637). A apercepção do *eu penso*, não é do tipo transcendental, mas parece estar mais próxima da noção de apercepção no sentido leibniziano, dado que para Kant, a apercepção transcendental está disposta de acordo com as categorias do entendimento e permite que as intuições pertençam a mim, de acordo com as categorias, além de servir de base para a unidade de conceitos e intuições em juízos, conforme nota 13.

contenta-se com uma crítica geral. Isso porque, em última análise, os diferentes argumentos se baseiam num só e mesmo sofisma, que se faz mister pôr em evidência.¹⁵

Por definição, a psicologia racional, não pode apoiar-se em nenhuma experiência ou em nada da experiência. (B401) Para Kant, porém, uma ciência não é verdadeiramente uma ciência a menos que inclua juízos sintéticos, ou seja, juízos que nos ofereçam conhecimento. Ora, como se vê na *Dedução Transcendental das Categorias*, o *eu penso* é um pensamento, e não uma intuição; isto é, sua unidade é puramente analítica; a consciência que tenho de mim mesmo enquanto sujeito único e idêntico não é, de forma alguma, um conhecimento¹⁶. Por conseguinte, é só através de um paralogismo que se pode passar desta proposição analítica a proposições sintéticas, tais como o são as conclusões da psicologia racional. O ponto central do primeiro Paralogismo é nos apresentar a alma não somente como algo existente, mas como um substrato último, mais essencial do sujeito, que equivaleria ao eu. Teríamos, pois algo de permanente aí. A experiência do sujeito interno nos é dada como permanente. Comentadores de Kant, como Gardner¹⁷, defendem que não há nada de permanente na experiência do eu. Tudo que é dado no sentido interno é uma sucessão de aparências que precisam se sujeitar a uma unidade.

Mesmo assim, seria preciso que o conceito de substância tivesse uma intuição correspondente na experiência e, assim, a conclusão da psicologia racional poderia ser justificada, caso o conceito de substância fosse empregado na sintetização do eu. Porém, conforme o que Kant já demonstrou, tudo o que é envolvido no processo de sintetização do eu é o *eu penso* enquanto apercepção transcendental. E esta é uma condição para a aplicação do conceito de substância juntamente as outras categorias.

Segundo a interpretação de Sebastian Gardner, tudo o que esse paralogismo nos diz é que se um objeto X corresponde a uma representação Y e Y é um sujeito lógico, então X é uma substância.

¹⁵ Apesar de que na segunda edição da *Crítica*, teremos uma reformulação do quarto paralogismo e o acréscimo da discussão a que o quarto paralogismo leva contida na *Refutação do Idealismo*.

¹⁶ Cabe aqui uma pequena elucidação sobre o que sejam juízos sintéticos e analíticos. Juízos analíticos são aqueles em que o predicado nada acrescenta ao sujeito, ou seja, uma proposição do tipo “Os solteiros são não casados” seria um exemplo de proposição analítica, uma vez que a idéia de não casado já está contida no conceito de solteiro. Esse é um tipo de juízo explicativo e nada acrescenta ao conteúdo do conhecimento. Um juízo sintético, ao contrário, é aquele que me oferece uma informação que não se sabia antes e que o próprio sujeito do juízo por si só não nos fornece, ou seja, um juízo sintético estende e amplia o conhecimento dado. Um exemplo seria: “A água ferve a 100° centígrados”. Esse predicado não está contido no conceito dado, por isso a proposição é sintética.

¹⁷ *Kant and the Critique of Pure Reason*. 1999

A inferência que é permitida é condicional sobre um objeto já dado: ela diz que se um objeto X é dado e sua representação é um sujeito lógico, logo X é uma substância. A premissa maior, entendida corretamente, não nos fala nada sobre as condições sob as quais objetos podem ser dados. Não se pode, pois autorizar uma inferência de representações para objetos como a Psicologia Racional supõe e reclama.

Essa inferência do primeiro paralogismo é a pedra de toque, o fundamento da psicologia racional, sem o que esta não se sustentaria (vide B410-413). Acredito que apenas o primeiro paralogismo já seria suficiente para mostrar todo o intento, conteúdo e falha da psicologia racional, mas Kant para tornar sua exposição mais completa e segura, segue mostrando como o mesmo padrão dialético é repetido nas outras inferências sobre a alma. Vamos então segui-lo.

A)Primeiro paralogismo:

Esse paralogismo fundamental, como já vimos, se apresenta assim:

1. O que é pensado sujeito de juízo e não pode ser predicado de nada mais é substância.

2. Eu como um ser pensante sou sempre o sujeito de meus pensamentos.

3. Portanto, eu, como um ser pensante (alma), sou substância

O argumento é a primeira vista convincente. Kant explica, contudo que não é válido (A349-51/B410-13). O paralogismo aqui consiste em tomar o sujeito em sentidos diferentes na premissa maior e na menor. Na maior, o ser pensante é considerado em geral e, por conseguinte, tal como poderia ser dado na intuição. Na menor, ao contrário, trata-se unicamente do ser pensante enquanto tem consciência de pensar, do *eu penso* que acompanha todas as minhas representações, e neste sentido não pode, de maneira nenhuma, ser objeto de intuição. A categoria de substância, portanto, não pode aplicar-se a ele.

Em outras palavras, o sujeito é apenas sujeito, e de maneira alguma objeto; o pensamento se define por um ato, e não por propriedades. O erro da Psicologia Racional, então, consistiria em um equívoco sobre o sujeito; uma confusão do sentido lógico do termo com seu sentido extra-lógico. Kant afirma que o 'eu' é sempre algo do qual as coisas são predicadas, e não pode nunca ser predicado de nada mais. Então é verdade que o 'eu' deve sempre ser reconhecido como sujeito de pensamento. Mas, de acordo com Kant, isso é adequadamente entendido como uma asserção sobre o papel lógico da representação 'eu': ela nos diz que o 'eu' deve ocupar uma posição de sujeito de qualquer juízo. Então, o que é verdadeiro é somente que o 'eu' deve ser

reconhecido como sujeito no que Kant chama de o sentido ‘lógico’ do sujeito. Dessa forma, pode-se entender melhor o que Kant, na Dedução Transcendental, diz com “o eu penso pode acompanhar todas as minhas representações”. Pois que esse *eu penso*, esse *eu* significa a unidade transcendental da apercepção ou, em outras palavras, esse eu não significa um sujeito de carne e osso, mas é “a forma da apercepção que pertence a toda experiência e a precede” (CRP A354). É, pois, a forma que acompanha toda e qualquer representação que um sujeito possa ter, para que essa possa pertencer a ele.

E disso não se segue que o ‘eu’ seja um substrato numênico. Prova disso é que Kant já nos mostrou na Dedução Transcendental que nada se segue sobre a natureza do eu como um objeto, além de que o eu penso é uma unidade puramente formal.

A barreira que Kant ergue entre o sentido lógico e o real de sujeito, pela qual as inferências da psicologia racional são invalidadas, depende de sua descrição das condições de aplicação do conceito de substância e, de forma mais geral, das condições sob as quais objetos podem ser dados, no que, de acordo com Kant, a psicologia racional não consegue entender. (A349-50, A399-400, B407-412).

B) Segundo Paralogismo:

Passarei agora ao segundo paralogismo (A351-2, B407). O fato de que o pensamento essencialmente envolve unidade permite a psicologia racional reclamar que o eu não é apenas uma substância, mas uma substância simples e indivisível.

Kant afirma (A352-6, A400-1, B408) que embora seja verdade que o eu pensante não pode ser composto – se as diferentes partes do meu pensamento fossem distribuídas entre diferentes partes de mim, elas não formariam um pensamento só- disso não se segue que o eu possui a unidade de um objeto indivisível. A unidade do pensamento não implica a unidade do sujeito pensante, exceto no sentido tautológico (analítico) que um ser que pensa não deve ser composto de um modo que seja inconsistente com a unidade do pensamento. Assim, a unidade do eu é, de novo, somente lógica, puramente formal.

Tudo o que ‘eu sou simples’ realmente mostra é que a representação ‘eu’ não contém nenhum conteúdo de nenhuma sorte.

A idéia dos psicólogos racionais, por oposição, seria algo do seguinte tipo: porque o ‘eu’ é completamente vazio, supõe-se que este deve denotar um objeto simples. Na realidade, dizer que

o 'eu' é simples significa somente dizer que "penso alguma coisa, como completamente simples, porque, na realidade, não sei dizer nada mais, a não ser que é alguma coisa" (A400).

C) Terceiro paralogismo:

O mesmo tipo de erro a respeito das características da apercepção para as de substância, leva a psicologia racional a afirmar que o 'eu' se refere a uma mesma pessoa, uma substância que tem consciência de sua identidade através do tempo e da mudança, sendo este o terceiro paralogismo (A361-2, B408). A psicologia racional infere a personalidade do 'eu' do fato de que eu sou consciente de minha identidade durante o tempo que não sou consciente de mais nada. Novamente, Kant afirma (A362-6, B408-9) que essa inferência envolve uma confusão de um uso lógico e não-lógico dos conceitos, neste caso o conceito de identidade.

Para tornar esse ponto mais esclarecedor, Kant emprega a seguinte analogia (A363n-64n): Algumas de esferas são colocadas numa linha, a primeira a ser jogada comunicará seu movimento à sua sucessora e assim por diante, como num jogo de sinuca. De forma similar, para tudo o que conhecemos, no caso do 'eu' é perfeitamente possível, para toda série de sucessão, substâncias numericamente distantes comunicarem suas representações e consciências à seguinte. Na realidade, a unidade de consciência através do tempo é totalmente compatível com mudança de identidade da substância e não há nenhuma inferência legítima da unidade da apercepção para aquela da coisa pensante através do tempo.

D) Quarto paralogismo:

Um erro final é cometido pela Psicologia Racional – o quarto paralogismo (B409)- quando esta converte a verdade de que eu posso distinguir minha própria existência como um ser pensante de outras coisas fora de mim incluindo meu corpo, na asserção de que minha existência é independente da do meu corpo (o que claramente nos remete ao argumento cartesiano do dualismo psicofísico). Diante da crítica da noção racionalista de substância, em especial de Descartes, como podemos entender a necessidade da refutação do dualismo psicofísico efetuada por Kant no quarto paralogismo? Considerando as diferenças entre a primeira e segunda edição da *Crítica*, farei uma análise mais detida desse paralogismo tratando separadamente as duas edições. Para tanto, acompanharei a exposição do quarto paralogismo por Kant, analisarei seus argumentos e exporei a crítica kantiana ao paralogismo, para que se possa esclarecer a questão que tenho em vista e relacionar o quarto ao primeiro paralogismo.

Para construir o paralogismo, na primeira edição, Kant utilizará as teses da filosofia da consciência cartesiana que são também teses do idealismo empírico: 1) o que ocorre em nós é imediatamente percebido; 2) somente o que é imediatamente percebido é indubitável. O paralogismo nos mostrará que essas teses, quando em conjunto, resultarão na dúvida sobre o mundo exterior.

Se reconstruirmos o quarto paralogismo, chegaremos ao seguinte argumento:

1. O que é imediatamente percebido é indubitável.
2. A existência dos objetos externos, i.e, de objetos *fora de nós* **não** é percebida imediatamente.
3. A percepção de objetos externos é um efeito da existência desses objetos, que são a causa da percepção.
4. Um efeito, no entanto, pode ter várias causas, conhecidas e desconhecidas.

Segue-se então a conclusão cética: o conhecimento da existência dos objetos externos é incerto.

A primeira premissa do paralogismo exprime uma tese fundamental da filosofia da consciência cartesiana, pois a descoberta e a prova do *eu existo como ser pensante* só é possível pela tese da indubitabilidade dos atos de consciência e do *eu penso*. Se o *eu penso* é indubitável é porque não é possível negar que se pensa sem exercer um ato de pensamento, o que significa que o ato do pensamento se liga à consciência do ato, ou seja, não há como pensar sem estar consciente desse ato, por isso não há como negar ou duvidar do ato de pensamento.

No paralogismo, Kant se vale de outra terminologia, mas com o mesmo sentido, e opõe que aquilo que ocorre *em nós*¹⁸ ao que existe *fora de nós*.

Na segunda tese, temos que lidar com o sentido da expressão *fora de nós*, que parece ser ambíguo, para que compreendamos seu significado. Como Kant mesmo assinala¹⁹, essa expressão pode ser usada em dois sentidos: num sentido transcendental, como designando objetos cuja existência independe de condições epistêmicas e, sob este aspecto, designando objetos “distintos de nós” (coisas em si); num sentido empírico, como designando objetos submetidos às relações espaciais (fenômenos) e, sob esse aspecto, designando objetos (fenômenos) exteriores a nós.

A prova do paralogismo usa, porém, da ambigüidade dessa expressão para mostrar a dubitabilidade do conhecimento de objetos externos. Para Kant, a expressão *fora de nós*, designa objetos espaciais. Mas, para demonstrar que esses objetos não são percebidos imediatamente, é necessário dar um outro sentido à expressão *objeto fora de nós*. Agora, essa expressão designará os objetos cuja existência independe de condições epistêmicas. Desse modo, para demonstrar que a existência dos objetos externos (*fora de nós*) não pode ser percebida imediatamente e que, por conseguinte, a existência deles é dubitável, prova-se que os objetos são fora de nós, já que “*fora de nós*” significa, neste caso, independente de condições epistêmicas, seguindo-se, portanto, que as condições da representação destes objetos não são condição do próprio objeto. Dessa maneira, segue-se que os objetos são coisas em si, pois eles existem independentemente de poderem ser representados, então, eles **não** são percebidos imediatamente.

Mas como os objetos exteriores seriam possíveis, se são coisas em si? Uma solução possível para entender isso é interpretar a relação entre representações e objetos como uma relação causa-efeito: a percepção (representação) de objetos exteriores seria um efeito, que teria como causa os próprios objetos externos. Uma teoria causal da percepção, na qual as coisas em si são conhecidas por serem causas das suas próprias representações, parece solucionar essa

¹⁸ Aquilo que pertence aos sentidos internos e é imediatamente percebido.

¹⁹ A 373

dificuldade. Neste caso, a existência de objetos exteriores, percebida *mediatamente*, seria, portanto, inferida pela aplicação do princípio de causalidade às representações *imediatamente acessíveis* dos objetos externos.

Contudo, Kant afirmou que um efeito pode ter múltiplas causas, conhecidas e desconhecidas. Por isso, se as coisas exteriores (como coisas em si) só podem ser conhecidas meio de seus efeitos, isto é, por serem causas das suas representações, a sua existência é incerta por ser inferida pela relação causal.

A construção do paralogismo se baseou na conjugação de três princípios: as teses cartesianas, o realismo transcendental e a teoria causal da percepção. O resultado da conjugação destes princípios é o ceticismo sobre a existência de coisas *fora de nós*. Pela análise kantiana, o realismo transcendental parece se defrontar com dificuldades insuperáveis: de um lado, a conjugação da tese de que as representações são imediatamente percebidas com a tese de que apenas pelas representações se tem acesso aos objetos *fora de nós* exige do realista transcendental uma “prova do mundo exterior”; por outro lado, a tese central do realismo transcendental, de que os objetos *fora de nós* são coisas em si e que, só podem ser conhecidos imediatamente pelas suas representações, obriga o realista a recorrer a uma “teoria causal da percepção” para explicar as relações entre representações e objetos *fora de nós* e justificar, desta forma, a possibilidade do acesso ao mundo exterior. No entanto, se uma representação pode ter múltiplas causas, o conhecimento dos objetos *fora de nós* será sempre duvidoso.

A refutação kantiana do paralogismo envolve uma série de teses demonstradas ao longo da CRP: 1) a tese do *idealismo transcendental*, 2) a tese da *realidade empírica do espaço*, 3) a tese do *fenomenismo* e 4) a tese *anti-reducionista*. A tese do *idealismo transcendental* diz que os objetos de conhecimento são fenômenos, ou seja, objetos dependentes de condições epistêmicas necessárias. Já a tese da *realidade empírica do espaço* afirma que os objetos dos sentidos externos são submetidos à condição formal-subjetiva do espaço, por isso, os objetos da experiência, quando determinados na intuição externa, são considerados “fora de mim”. A tese do *fenomenismo* diz que os objetos do conhecimento (fenômenos) na medida em que são constituídos por condições necessárias, formais e subjetivas, são representações. Porém, devem ser distinguidas as que são subjetivas e as objetivas, que são aquelas representações que podem ser consideradas como objetos de conhecimento por satisfazerem a certas condições necessárias. A tese do fenomenismo, assim, não implica que os fenômenos sejam identificados às representações subjetivas. Já a tese *anti-reducionista* afirma que, embora os objetos de conhecimento tenham sido reduzidos a representações, os objetos externos submetidos na intuição externa à condição formal do espaço, têm um conteúdo que não pode ser determinado *a priori* por qualquer condição subjetiva. Assim, além de satisfazerem a certas condições formais-subjetivas, os objetos externos satisfazem também a uma condição necessária a qualquer condição formal: sem um dado, correlato da sensação, não é possível identificar algo na intuição

como objeto externo.²⁰ Esta tese, que se baseia na *Estética Transcendental* e que parece atenuar a perspectiva fenomenista da primeira edição da *Crítica*, será explicitada e desenvolvida na *Refutação do Idealismo*, quando a filosofia cartesiana da consciência será posta em questão. Suposta estas teses, a refutação do paralogismo se torna plausível, pois, segundo a tese da filosofia da consciência cartesiana (de que o que é percebido imediatamente é indubitável), as representações podem ser percebidas imediatamente. Se os objetos de conhecimento são fenômenos (tese do idealismo transcendental), se os fenômenos externos são representações submetidas à condição formal do espaço (teses 3 e 4), então pode-se perceber imediatamente os fenômenos externos sem que isso signifique que o percebido seja um estado subjetivo (teses 3 e 4).

A tese da realidade empírica do espaço e a tese do idealismo transcendental permitiram dissolver a ambigüidade essencial utilizada na construção do paralogismo: o sentido da expressão *objeto externo* (*ou fora de nós*). Assim, ficou determinado o significado preciso dessa expressão: objetos externos são fenômenos submetidos à condição subjetiva do espaço. Contudo, essas teses ainda não provam que a percepção dos fenômenos externos seja indubitável. Elas apenas refutam o realismo transcendental, estabelecendo que os objetos de conhecimento são fenômenos e que fenômenos **não são** independentes de condições subjetivas epistêmicas. Para refutar o paralogismo ainda é necessário mostrar que a percepção de objetos externos é indubitável. Em razão da tese da filosofia da consciência cartesiana, sabe-se que as representações, enquanto estados subjetivos, são indubitáveis; mas não se sabe ainda que os fenômenos externos também o são. A tese do fenomenismo completa, assim, a refutação do paralogismo: os fenômenos são representações. Dessa forma, não será mais duvidosa a prova do ‘mundo exterior’ e, do ponto de vista da certeza, não há mais prioridade da percepção de representações ‘em mim’ sobre a percepção de objetos ‘fora de mim’, pois ambas são percepções imediatas, são percepções subjetivas, se estas pertencem aos sentidos internos; são percepções de representações objetivas, no caso de serem submetidas a condições necessárias categoriais; são percepções de objetos (representações) externos, se são submetidas a condições categoriais que tornam possível identificar o dado da intuição externa do objeto.

Segue-se, então, que a refutação do paralogismo se realiza em quatro fases: inicialmente é pressuposta, apenas como ponto de partida, a premissa da filosofia da consciência cartesiana (o

²⁰ vide A 374-5.

que ocorre em nós é imediatamente percebido). Por isso, na crítica ao paralogismo em [A], Kant dá alguma razão a Descartes. Disso se conclui que as representações são imediatamente percebidas. Em seguida, prova-se que os objetos externos são fenômenos e que os fenômenos são representações, para finalmente demonstrar que os objetos ‘fora de mim’ não podem ser assimilados nem às representações subjetivas dos sentidos internos, nem às representações objetivas dos estados subjetivos.

Na segunda edição, ocorre uma reformulação do quarto paralogismo, em que Kant apresenta uma nova crítica ao idealismo cético (problemático) que está contida na Refutação do Idealismo e uma nova crítica da relação mente-corpo.

E) A Refutação do Idealismo:

Na Refutação do Idealismo, Kant tenciona provar que nós temos experiência de objetos externos - objetos distintos de nós no espaço – e, portanto, refutar o ceticismo sobre o mundo externo.

Numa breve nota à *Refutação* (B274-5), Kant analisa as diferentes espécies de idealismo. Idealismo de um tipo não transcendental é referido como ‘idealismo material’; Kant também às vezes se refere a isso como ‘idealismo empírico’ (ele emprega o termo em A369). O Idealismo Transcendental, porém, é um ‘idealismo crítico’ ou ‘idealismo formal’ (B519n). Assim, enquanto a forma conceitual e sensível das aparências deriva do sujeito, a matéria (a qual corresponde à sensação) não. O idealismo empírico afirma que a matéria da aparência é fornecida pelo sujeito, então este é um idealismo que diz respeito à existência de objetos, diferente do idealismo transcendental. Mas mesmo dadas essas “especificidades” de idealismo, Kant coloca tanto Descartes quanto Berkeley no mesmo grupo como idealistas empíricos, por conta de dois motivos: primeiro, porque ambos assumem que os objetos primários e imediatos do conhecimento são exclusivamente subjetivos, privados, entidades mentais, em vez de objetos empiricamente reais. Contudo, eles aceitam que o conhecimento de objetos no espaço repousa sobre a inferência do conhecimento de estados internos. Segundo, porque nenhum dos dois, de acordo com Kant, obtém sucesso na defesa de uma crença de senso comum na realidade empírica. Berkeley tencionava que sua análise idealista do conhecimento empírico fosse uma defesa do senso comum contra o ceticismo, mas o resultado da empreitada de Berkeley, para Kant, é reduzir coisas no espaço a “entidades meramente imaginárias”. E embora Descartes tencione usar a dúvida cética apenas como uma ferramenta metodológica, Kant diz que ele falha de escapar do solipsismo: se somente objetos internos são conhecidos imediatamente, não há uma rota inferencial para o mundo externo.

O idealismo empírico ou material é dividido por Kant em dois tipos (B274-5). Primeiro, o idealismo ‘dogmático’ de Berkeley, o qual sustenta que a existência de um mundo externo seja “falsa e impossível”. Este tipo de idealismo é dogmático porque afirma que nós podemos saber que não existe uma coisa como um mundo exterior.²¹ Em segundo lugar, teríamos o idealismo problemático (ou idealismo cético, conforme A377) de Descartes, o qual afirma que a existência de um mundo externo é possível mas “dubitável e indemonstrável”, de forma que qualquer afirmação sobre o conhecimento do mundo externo envolve uma dúvida (problemática) inferência de estados internos para objetos externos (vide A367-8).

²¹ Kant também descreve a filosofia de Berkeley como “idealismo místico e visionário” nos “Prolegômenos a toda Metafísica Futura, 293 e 374.

O caso é que Kant direciona a Refutação apenas contra o idealismo problemático, afirmando que já tratara do idealismo de Berkeley na Estética (B274). De forma que só lhe sobra o idealismo problemático para refutar, ou seja, Kant ainda deve mostrar “que nós temos *experiência* [*Erfahrung*], e não meramente imaginação, de coisas externas”. Para isso, é necessário, Kant afirma, provar que “mesmo nossa experiência interna, a qual para Descartes é indubitável, é possível apenas supondo-se a experiência externa” (B275).

O argumento kantiano é colocado em apenas um parágrafo curto (B275-6, ampliado numa longa nota de rodapé no Prefácio, Bxxxix-xli[n]). Ele começa com a asserção (com a qual Kant pensa que até o cético irá concordar) de que “Eu sou consciente de minha própria existência como determinado no tempo” (B275, e em outras edições pode-se ler “consciência empírica de minha existência”, Bxl). Afirmar isso é algo mais forte do que simplesmente afirmar na Dedução que eu tenho auto-consciência transcendental, a qual é mera consciência de mim mesmo como pensante: auto-consciência empírica pressupõe sentido interno e um correspondente empírico. Estamos aqui em outro nível, porque agora, o argumento kantiano envolve temporalidade de minhas representações mais do que a de objetos.

Agora, tal consciência, como toda determinação do tempo, “pressupõe algo permanente na percepção” (B275). E sabendo-se que tudo o que eu intuo internamente é a sucessão de minhas representações, numa perspectiva humeniana, este permanente não pode ser algo dentro de mim (quer dizer, não pode ser “uma intuição em mim”, vide Bxxxix [n]). Mesmo se houvesse algo passível de ser intuído em mim que permanecesse constante através de minha experiência, seria uma representação permanente, não uma representação de um permanente. Enfatizando essa distinção, Kant aponta que uma representação permanente não é mais necessária do que é suficiente para a representação de um permanente: representações devem elas mesmas ser transitórias, mas devem se referir a algo permanente (Bxli).

Com a eliminação da *res cogitans* cartesiana como candidata para o permanente, Kant infere que isso é possível “apenas através de uma coisa externa a mim e não através de uma mera representação de uma coisa externa a mim” (B275); e se o permanente deve estar fora de mim, então ele deve ser espacial, porque o espaço é a forma do sentido externo.²²

Então, Kant conclui que consciência empírica de minha existência “é ao mesmo tempo uma consciência imediata da existência de outras coisas fora de mim” (B276). Isto é, não apenas devem existir coisas fora de mim, mas eu devo ter consciência delas, e esta consciência deve ser imediata, pois que eu, de outro modo, teria que inferir a ordem-tempo de objetos externos (como

²² Devo apontar que aqui é relevante para a exclusão kantiana de um permanente puramente temporal em sua presente doutrina porque o tempo por si só não pode ser percebido, nós podemos fazer juízos temporais somente através da pressuposição do espaço: “nós somos incapazes de perceber qualquer determinação do tempo salvo através de mudanças nas relações externas” (B277 e também B291-3).

o cartesiano assume, B276), o que exigiria que eu pudesse identificar a ordem-tempo de minhas representações de forma privilegiada às de seus objetos- sendo que a primeira analogia mostra isso é impossível.²³

O resultado é que a experiência interna e a externa são necessariamente correlatas. Dessa forma, a suposição cartesiana que estados subjetivos podem ser conhecidos independentemente do mundo externo, que a auto-consciência é privilegiada em relação ao conhecimento dos objetos, é incorreta: Kant mostrou que os ataques da “certeza indubitável” cartesiana acertam não a auto-consciência empírica, num primeiro momento, mas a auto-consciência transcendental, e que o conhecimento da experiência interna (auto-consciência empírica) pressupõe a experiência externa.

A Refutação mostrou que a mudança de uma visão subjetiva para uma visão objetiva da própria existência -um movimento que o idealista deve fazer se ele está se referindo a fatos da experiência interna como base para a dúvida idealista- nos obriga a um movimento dos objetos internos para os externos. Isso nos mostra porque deve haver um mundo externo, e explica porque sua existência deve ser auto-evidente do modo que nós achamos que é.

F) A Refutação do Idealismo e o Quarto Paralogismo:

O argumento na Refutação é relativamente fácil de entender, mas sua presença na *Crítica* cria uma espécie de quebra-cabeça e sua interpretação é altamente controversa. Não é inicialmente óbvio porque a Refutação é necessária, na visão da Dedução e Analogias, e como ela se encaixa entre essas duas. Embora a Refutação volte a alguns temas da Analítica da auto-consciência e temporalidade, ela não simplesmente recapitula o material anterior. Mas se a Refutação acrescenta algo realmente novo, então a questão que surge é se ela estritamente necessária para a defesa kantiana da objetividade. Se a resposta é sim, então parece se seguir que a Dedução e as Analogias, apesar de aparentemente fazer isso, são inadequadas ou insuficientes em algum aspecto para refutar o ceticismo sobre o mundo externo.

Uma consideração, que pode ajudar a resolver esse enigma, é que a Refutação foi inserida apenas na segunda edição, e isso coincide com a eliminação da longa seção na Dialética da primeira edição que é a do Quarto Paralogismo (A366-80), na qual Kant combate o ceticismo cartesiano, como já vimos. De acordo com o idealismo transcendental, objetos externos estão

²³ Contudo, isso não significa que toda representação intuitiva de coisas externas seja verídica. Sobre como distinguimos entre percepções verídicas e não verídicas ver A376, Bxli, B279, A492/B520-1.

“fora de nós” apenas no sentido empírico -num sentido transcendental eles estão dentro de nós, uma vez que o espaço pertence à nossa sensibilidade -os objetos exteriores “são, porém, meros fenômenos, portanto, também nada mais do que uma espécie das minhas representações” (A370). A subclasse de minhas representações a qual constitui objetos externos é distinguida por ser dada também no sentido interno, pois como Kant afirma “as coisas exteriores existem, portanto, tanto como eu próprio existo e estas duas existências repousam, é certo, sobre o testemunho imediato da minha consciência, apenas com a diferença de que a representação de mim próprio, como de um sujeito pensante, está simplesmente referida ao sentido interno, mas as representações que designam seres extensos estão referidas também ao sentido externo.”(A371). Porque minhas representações são conhecidas imediatamente no sentido interno, daí se segue que meu conhecimento de objetos externos deve estar em pé de igualdade com meu conhecimento de meus estados mentais. Objetos internos e externos diferem no tipo de representações que são, mas meu acesso a eles é o mesmo nos dois casos: a existência de objetos externos “é provada da mesma forma que a existência de mim mesmo como um ser pensante” (A370). Kant ainda adiciona que “não tenho mais necessidade de proceder por inferência com respeito à realidade dos objetos externos do que com respeito à realidade do objeto do meu sentido interno (dos meus pensamentos), pois tanto num caso como noutro esses objetos são apenas representações, cuja percepção imediata (a consciência), é, ao mesmo tempo, uma prova suficiente de sua realidade.”(A371)

O problema com esse argumento, Kant descobriu, é que ele permite ser lido como uma declaração do idealismo de Berkeley: ele ecoa a afirmação de Berkeley que o ceticismo desaparece tão logo se percebe que não há nada mais sendo um objeto empírico que sendo um certo tipo de idéia na mente. Então, o que Kant parecia ter conseguido no Quarto Paralogismo não é um argumento contra o idealismo empírico, mas um argumento contra a forma cartesiana de idealismo empírico do ponto de vista do idealismo empírico de Berkeley, ou seja, temos aí uma refutação berkeleyana a Descartes.

Kant repudiou veementemente essa sugestão (como podemos ver no Apêndice aos *Prolegômenos*, 372-80). Dessa forma, é razoável supor que Kant desejava na segunda edição reafirmar a tarefa anti-cética do Quarto Paralogismo com a Refutação, pensando que iria desencorajar a falsa assimilação do idealismo meramente empírico ao transcendental.

Na atualidade, os comentadores de Kant vêem essa substituição do Quarto Paralogismo em favor da Refutação na segunda edição como a marca de um novo, e extremamente importante, avanço na filosofia kantiana. Sebastian

Gardner, por exemplo, defende que os objetos externos, que na Refutação são pressupostos para a auto-consciência empírica, devem ser corretamente considerados como coisas em si mesmas. Para sustentar essa leitura, Gardner afirma que deve ser observado que na Refutação não há qualquer apelo à idealidade transcendental de objetos externos.

Alguns intérpretes da linha analítica, por sua vez, afirmam que a Refutação é a culminação da Analítica, na qual a verdade epistemológica contida na teoria kantiana da experiência é libertada de suas amarras idealistas. Segundo essa interpretação, a Refutação seria uma prova do realismo em oposição à metafísica berkeleyana, que Kant tinha defendido na primeira edição: sua introdução seria perfeita para a admissão de que o idealismo transcendental não é distinto do idealismo de Berkeley. Na Refutação, portanto, Kant romperia consciente ou inconscientemente com o idealismo transcendental.

Se essa segunda interpretação aqui por mim apresentada é justificável, isso depende muito de como o capítulo da Refutação é encarado pelos comentadores, principalmente no que diz respeito a que peso eles dão ao idealismo transcendental. Se a doutrina da Refutação é tida como insatisfatória, ou como próxima do idealismo de Berkeley, tal como seus críticos alegam, então haverá boas razões para considerar Kant como alguém que não tinha uma idéia muito clara a respeito do que ele mesmo defendia, ou que forçou a si mesmo a dar um passo além das pernas na Refutação.

Mas o que nos interessa aqui é saber se há uma leitura plausível da Refutação que a torna consistente com o idealismo transcendental. E há. Lendo a Refutação atentamente, sugere Gardner, veremos que ela desempenha um duplo papel no capítulo dos Paralogismos. Um interno a teoria kantiana da experiência, e o outro, externo. No que diz respeito ao primeiro, a Refutação é uma extensão direta da Dedução e Analogias, para as quais a Refutação serve como uma espécie de Apêndice, pois faz uma série de observações importantes ao argumento anterior: o permanente exigido pela primeira analogia é especificamente determinado como material (B277-8); a dependência da auto-consciência empírica em relação a experiência externa é estabelecida, e a experiência externa, que já fora dada como certa na Analítica, é demonstrada necessária.

Em sua dimensão externa, afirma Gardner, a Refutação, faz algo diferente. Novamente aqui ela não é independente do idealismo transcendental. Nessa dimensão ela direciona um desafio maior ao idealista empírico, a saber, explicar a base na qual ele faz os juízos sobre sua própria história mental que ele afirma como privilegiada sobre todas as outras. Se o idealista empírico recusa o desafio, afirmando que a auto-consciência empírica é um absoluto dado, então ele se torna dogmático; mas se ele o aceita, então estará lidando com os argumentos da Analítica. E o idealismo transcendental será nomeado como um meio de defender o realismo empírico.

Sob esse prisma, a Refutação é consistente e contínua com o Quarto Paralogismo (conforme Kant mostra em Bx[n]): ela acrescenta algo importante, a saber, a demonstração de que a intuição externa é necessária. Contudo, tanto a Refutação como o Quarto Paralogismo mostram

que o idealismo transcendental é imprescindível para refutar o cético. Além do mais, ao analisarmos o idealismo transcendental tal como apresentado no Quarto Paralogismo, verificaremos que ele não pode ser interpretado como idealismo berkeleyano.

A Refutação do Idealismo colocará em xeque a tese cartesiana da prioridade epistêmica do *cogito* enquanto uma consciência pretensamente imediata de meus estados. A tese da Refutação, é importante salientar, vale para a consciência *empírica* que um sujeito tem de seus estados, não para a consciência de si como um sujeito numericamente idêntico desses estados, a qual, diz Kant, não só não é empírica, mas *a priori*, como também é *transcendental* e *originária* relativamente ao conhecimento de objetos externos²⁴. A razão disso é que os objetos espaciais são eles próprios o resultado da atividade de um sujeito consciente de si mesmo, quer dizer, a consciência que um sujeito tem de seus estados é dependente do conhecimento de objetos externos. Na atividade de julgar, por exemplo, vemos que essa só é possível através do ato pelo qual o sujeito traz cognições dadas à unidade da apercepção, ou seja, à unidade da consciência de si.

Contudo, na “Refutação do Idealismo” (CRP B), será abandonado não apenas o ponto de partida da filosofia da consciência cartesiana, como também a tese do fenomenismo. De fato, ‘a prova do mundo exterior’ é uma refutação dos princípios da filosofia da consciência cartesiana, ou mais especificamente, das filosofias que admitem um acesso prioritário aos estados de consciência pelo sujeito desses estados e um acesso mediato e problemático aos objetos externos. Porém, a Refutação tem apenas como ponto de partida o conhecimento e não a consciência indubitável de estados internos, ou seja, tem como ponto de partida *a experiência interna*.

Resumidamente poder-se-ia dizer que em [A] para defender a tese fenomenista, Kant partiu ou assumiu a tese da filosofia da consciência cartesiana, enquanto na Refutação do Idealismo ele rompe com a tese fenomenista tanto quanto com os princípios da filosofia da consciência cartesiana. A premissa inicial cartesiana não sendo aceita nem como hipótese nem como uma asserção correta, tornou (do ponto de vista da ‘prova do mundo exterior’) a tese fenomenista desnecessária. Contudo, foi necessário distinguir não só as representações subjetivas de representações objetivas (como já fizera no 4º paralogismo), como também distinguir entre

²⁴ Sobre esse ponto, Guido Antonio de Almeida em seu artigo “A Dedução Transcendental: o cartesianismo posto em questão” esclarece que, desta forma, não é o eu da consciência transcendental, mas o eu da consciência empírica que é está em contato com o mundo exterior.

representações de coisas em mim de coisas fora de mim. Kant demonstrou que coisas fora de mim seriam condições das representações de objetos externos.

Mas como o problema do mundo externo ainda se põe e todo esse processo de refutação do quarto paralogismo ainda é necessário, se Kant já havia declarado (A 356-60) que a discussão entre o dualismo e o materialismo no que diz respeito ao estatuto ontológico do eu ou alma já fora dissolvida? Desde que o eu não pode ser conhecido como simples ou como existindo independentemente de objetos externos, incluindo o corpo, a discussão cartesiana sobre o dualismo psico-físico entraria em colapso. O fato de que o eu não pode ser conhecido como imaterial implica que também não pode ser conhecido como material: quando afirmo que eu não posso ser uma substância, também não posso afirmar que sou uma substância idêntica ou distinta de meu corpo, ou seja, não há nenhum conhecimento de minha relação com meu corpo. Isso é o que tínhamos até o quarto paralogismo. Contudo, não é apenas isso que o quarto paralogismo demonstra, mas ele ainda se faz necessário porque ele ultrapassa a linha da simples crítica ao racionalismo para permitir o advento do Idealismo Transcendental, dado que é quase trivial demonstrar que após a dissolução da idéia de uma substância absoluta, não existe o comércio psico-físico. No entanto, Kant ainda tinha que demonstrar que a percepção de objetos externos é indubitável porque os objetos externos são representações e as representações são imediatamente percebidas, mostrando assim que um Realismo Transcendental é insustentável e oferecendo o suporte final a sua refutação a tese racionalista da alma como uma substância absoluta.

G) Padrão dos Paralogismos:

A crítica de Kant parece seguir um padrão familiar: o fato de que coisas fora de mim no espaço são coisas que eu penso como distintas de mim mesmo é uma questão analítica; mas seria uma informação sintética que eu deva existir sem elas²⁵.

Sumariamente, a psicologia racional está impregnada por uma má interpretação do *eu penso* que é toda a base, limite e alcance de sua empreitada. Todo o conhecimento que nós podemos de fato derivar do cogito está contido nas seguintes proposições: 1) eu penso; 2) como sujeito; 3) como sujeito simples; 4) como sujeito idêntico em todo estado de meus pensamentos (B 419).

É verdade, segundo Kant, que “algo real” é dado no *eu penso*; algo que realmente existe (B423n). Mas tudo o que o *eu penso* expressa é uma intuição empírica indeterminada, de algo do qual não temos nenhum conceito determinado. Seu conceito é meramente um algo em geral que não pode ser intuído (A400). Esse algo não pode, segundo Kant, ser reconhecido tanto como uma aparência quanto como uma coisa em si (B423n).

Igualmente devemos reconhecer que o cogito é empírico e a posteriori (B423n). Mas o ‘eu penso’ em si mesmo precede esse material empírico e é puramente formal, intelectual. Assim, o cogito não responde a pergunta que a psicologia racional faz. A única forma de conhecimento que podemos ter de nós mesmos é empírica, só podemos nos conhecer enquanto fenômenos e uma investigação empírica do eu não pode fazer parte do escopo de psicologia racional, a qual por definição não se dedica aos fenômenos internos do sujeito.

A demonstração dos paralogismos serve então para provar que a empresa da psicologia racional de constituir-se como ciência é fadada ao fracasso, visto não ter um objeto de estudo tal como esta reclamava ter. Não temos acesso epistêmico à alma, se é que ela existe. Nosso eu, segundo Kant, não denota um substrato numênico, mas uma unidade formal, uma função lógica que não serve para provar a existência por meio da consciência. Não é uma categoria entre as categorias, pois que não é uma substância. Serve, segundo Kant, para “apresentar todo o nosso pensamento

²⁵ Na primeira edição, Kant afirma que a psicologia racional está comprometida com uma visão do auto-conhecimento como uma espécie de conhecimento privilegiado em relação aos objetos externos, o que faz do ceticismo algo quase que inevitável: a proximidade epistêmica do eu afirmada na psicologia racional empurraria os objetos externos para longe de nosso alcance. Teríamos então uma implicação de cunho solipsista presente tanto na primeira quanto também na segunda edição. Mas, além disso, Kant substitui essa questão mais epistemológica pela doutrina cartesiana na segunda edição.

como pertencente à consciência (CRP A341/B400). A proposição *eu penso* não é uma experiência, tampouco é, ao contrário das categorias, uma condição de possibilidade dos objetos, mas a “forma da apercepção que pertence a toda a experiência e a ela precede” (A354). Kant também diz que “de tudo isto se vê que a psicologia racional deve sua origem a um simples mal-entendido. A unidade da consciência, que serve de fundamento às categorias, é tomada aqui por uma intuição do sujeito enquanto objeto, a que se aplica a categoria da substância.”(B421-22).

Capítulo 3

Discussão crítica dos comentadores

A) Bennett.

Jonathan Bennett faz uma leitura sobre o que é o *eu penso* a partir do que ele chama de base Cartesiana. Nessa base Cartesiana, afirma o autor, todas as informações e conteúdos mentais que me ocorrem são de fato meus. Quer dizer, todos os fatos sobre mim. Seria exatamente isso o que Wittgenstein queria dizer com “Eu sou o meu mundo” e “O que o solipsismo *quer significar* é inteiramente correto... Que o mundo seja *meu* mundo, é o que se mostra nisso: os limites da linguagem (a linguagem que, só ela, eu entendo) significam os limites de *meu* mundo.”²⁶ Então, segue Bennett, o conceito de mim mesmo tem um papel peculiar na base cartesiana. A principal mensagem de Kant nos Paralogismos é que, se eu percebo as peculiaridades no conceito de mim mesmo e não presto atenção para qual sejam suas fontes, posso atribuir-lhes um significado que não têm e posso usá-las para provar coisas que elas realmente não seguem ou significam. Isso quer dizer que eu posso erroneamente pensar que *eu* devo ser um tipo especial de item dentro do meu mundo, quando de fato eu não estou *em* meu mundo, mas sou sua fronteira. Conforme Wittgenstein afirma: “O sujeito que pensa, representa, não existe. Se eu escrevesse um livro *O mundo tal como o Encontro*, nele teria que incluir também um relato sobre meu corpo e dizer quais membros se submetem à minha vontade e quais não- este é um método para isolar o sujeito, ou melhor, para mostrar que, num sentido importante, não há sujeito algum: só dele *não* se poderia falar nesse livro. O sujeito não pertence ao mundo, mas é um limite do mundo.”²⁷

Kant expressa essa idéia dizendo que todo o meu conhecimento de mim mesmo como um objeto nasce não de um papel especial do conceito de eu na base cartesiana, mas mais do que eu encontro em detalhes quando atento para meus vários estados: “Não me conheço unicamente pelo fato de tomar consciência do eu como ser pensante, mas se tiver consciência da intuição de mim próprio como de uma intuição determinada em relação à função do pensamento. Todos os *modos* da autoconsciência no pensamento não são, pois ainda, em si mesmos, conceitos do entendimento relativos a objetos (categorias), mas simples funções lógicas que dão a conhecer ao pensamento qualquer objeto, nem por conseguinte me dão a conhecer a mim mesmo enquanto

²⁶ Wittgenstein, L. *Tractatus Lógico-Philosophicus*. (São Paulo: Edusp, 2001), 5.62-3.

²⁷ Idem, 5.631-2.

objeto. O que é objeto não é a consciência de mim mesmo *determinante*, mas apenas *determinável*, isto é, da minha intuição interna (na medida em que o diverso que ela contém pode adequadamente ligar-se à condição geral da unidade da apercepção no pensamento).”²⁸

O “eu determinante” é, segundo Bennett, por assim dizer, o onipresente “eu” que é o limite de meu mundo - o eu que produz todos os meus juízos; enquanto o “eu determinável” é o “eu” cujos vários estados podem ser matéria de exame instrospectivo (intuição interna) o “eu” que *é o tópico de alguns* de meus juízos. Como Kant expressa: “Se segue que o primeiro raciocínio da psicologia transcendental nos traz apenas uma pretensa luz nova, dando-nos o sujeito lógico permanente do pensamento pelo conhecimento do sujeito real de inerência, do qual não temos nem podemos ter o mínimo conhecimento, porque a consciência é a única coisa que torna todas as representações em pensamento e onde, portanto, devem ser encontradas todas as nossas percepções, como no sujeito transcendental; e **fora dessa significação lógica do eu, não temos nenhum conhecimento do sujeito em si que, na qualidade de substrato, esteja na base desse sujeito lógico, bem como de todos os pensamentos.**”²⁹

Nisso tudo, Kant leva sua oposição à doutrina racional da alma, da qual afirma: “Assim, a expressão *eu*, enquanto ser pensante, indica já o objeto da psicologia, a que se pode chamar de ciência racional da alma, se eu nada mais aspirar a saber acerca desta a não ser o que se pode concluir deste conceito *eu*, enquanto presente em todo o pensamento e independentemente de toda a experiência (que me determina mais particularmente e *in concreto*). A doutrina *racional* da alma é, pois, efetivamente um empreendimento deste gênero, pois o mínimo elemento empírico do meu pensamento, se qualquer percepção particular do meu estado interno se misturassem aos fundamentos do conhecimento desta ciência, já não seria uma psicologia racional, mas sim empírica. Temos, pois perante nós uma suposta ciência edificada sobre esta única proposição *eu penso*.”³⁰

Assim, o que torna a Psicologia Racional objetável não é que ela reclame por certeza e indubitabilidade em seus resultados. Kant poderia muito bem, segundo Bennett, permitir que conhecimento empírico da alma, obtido através da ‘intuição interna’ garantisse o padrão cartesiano de indubitabilidade. O que ele questiona é sua tentativa de consolidar afirmações

²⁸ B 406-7

²⁹ A 350-1. Grifo meu.

³⁰ B 400.

sobre a alma, não sobre um conhecimento “determinante”, mas sobre o papel meramente formal do conceito de *eu penso*. Ao que Kant afirma: “O conceito ou o caso se prefira, o juízo *eu penso* (...) é o veículo de todos os conceitos em geral e, por conseguinte, também dos transcendentais (...) serve para apresentar todo o pensamento como pertencente à consciência.”³¹ Ele também afirma que a psicologia racional é fundada na “representação *eu*, representação simples e, por si só, totalmente vazia de conteúdo, da qual nem se pode dizer que seja um *conceito* e que é apenas uma mera consciência que acompanha todos os conceitos.”³² E Kant diferenciaria seu *eu penso* do Cogito cartesiano na seguinte passagem: “A proposição *eu penso*, porém, é aqui considerada apenas em sentido problemático, não enquanto possa conter a percepção de uma existência (como o cartesiano *cogito ergo sum*), mas porque a consideramos unicamente do ponto de vista da sua possibilidade, para ver que propriedades podem derivar dessa proposição tão simples.”³³

Essa passagem é considerada pouco feliz em relação ao que Kant quer expressar segundo Bennett; mas Bennett afirma que temos um ponto muito claro aí: Kant usa o Cogito como uma reserva de auto-conhecimento empírico enquanto usa o *eu penso* para expressar o papel peculiar do sujeito como a fronteira de seu mundo na base cartesiana. Bennett adiciona que nem sempre Kant usa essas expressões dessa forma, mas de acordo com Bennett, Kant se vale desta distinção a maior parte do tempo.

B) Brook

Andrew Brook oferece uma interpretação que atribui ao *eu penso* características novas. Andrew Brook, em *Kant and the mind*, afirma que Kant introduz a noção de *eu penso* sem qualquer aviso prévio³⁴, e nos diz que este se trata do único texto da Psicologia Racional. Brook afirma que ao fazer isso, Kant traz para o centro da discussão algo que ainda não havia sido discutido em detalhes, a saber, a noção de auto-consciência, ou auto-percepção. Brook continua esclarecendo que em seu uso inicial (na Dedução) o *eu penso* expressa apercepção e auto-consciência. Na Dialética Transcendental as considerações de Kant são, conforme Brook, extremamente insuficientes. Sua contribuição para o tópico são restritas a apenas algumas observações, apenas uma ou duas sobre a “mera representação ‘eu’” (A117n), e alguns maus

³¹ B 399-400.

³² B 404.

³³ B 405.

³⁴ Brook, em uma passagem posterior a essa afirmação, considera a possibilidade de Kant introduzir de repente a noção de *eu penso*, e todos os conceitos que a seguem como o de auto-consciência e apercepção porque talvez Kant já considerasse que tinha mencionado a noção de *eu penso* na Dedução e que Kant talvez estivesse apenas retomando de onde havia parado.

argumentos sobre a síntese da representação que é necessária para se entender e tornar a apercepção e a auto-consciência possíveis dentro do desenvolvimento de sua tese. Brook diz que Kant, ao igualar a noção de auto-consciência com o fato de um sujeito ter representações isso resultará em desafortunadas conseqüências no capítulo dos Paralogismos, porque isso permitirá a Kant usar o *eu penso* para se referir a auto-consciência e ao ser pensante enquanto tal. Porém, o ponto é que Kant nunca faz essa distinção (e aqui Brook e Bennett discordam) sendo por isso possível pensar que todo o capítulo dos Paralogismos trata apenas da auto-consciência. Isso é possível, mas conforme afirma Brook, equivocado.

A Psicologia Racional, sendo construída apenas sobre a proposição *eu penso* é construída sobre um tipo de experiência, em outras palavras, o *eu penso* expressa uma experiência (ou ao menos como Kant diz posteriormente, uma mera consciência) de si. Kant nos dirá porque esse recurso não é lícito. O tipo de consciência do eu que o *eu penso* expressa, nomeadamente o que Brook chama de ASA (*aperception and self awareness*), não é experiência sensível; ela “não contém nenhuma distinção especial ou determinação empírica” e não é “conhecimento empírico, mas conhecimento do empírico em geral”³⁵. A idéia de alma que Kant retrata é a de “percepção interna” de si³⁶ que poderia ser falsificada por qualquer outra experiência. É isso o que Kant quer dizer dizendo que esta não é uma experiência sensível, não é um tipo de consciência que se divide com a experiência. Portanto o *eu penso* não pode se referir a algo de sensível, mas apenas ao que Kant chama de unidade transcendental da apercepção.

Mas existem razões para a Psicologia Racional tomar o *eu penso* como seu único texto, isto é, a auto-consciência, pois esta se vale de algo mais, já que a apresentação de Kant, segundo Brook, nos leva a essa conclusão. De fato, a base oficial para a psicologia racional deve ser algo mais, algo como o que nós podemos agora chamar de análise conceitual, nas palavras de Brook, e que Kant sempre faz.³⁷

Os conceitos que ela estuda são os de ser pensante e de auto-consciência. O conceito de um ser pensante é aquele de um ser que pode ter experiências, ter “percepção em geral”³⁸. O conceito de auto-consciência é aquele de uma “experiência interna em geral e sua possibilidade..

³⁵ A 343, B 401.

³⁶ A 343, B 401

³⁷ Conforme Brook indica, vide especialmente Da Anfibolia dos conceitos da reflexão (A260 e B316).

³⁸ A 343, B401.

Conforme Brook, na Anfibolia, Kant estava bem consciente de que o que é possível inferir dos conceitos de um ser pensante e auto-consciência deveriam ser o projeto oficial da Psicologia Racional. Isso também ocorreria no capítulo dos Paralogismos. Quando Kant diz, nas suas observações introdutórias do capítulo dos Paralogismos, que o *eu penso* é a expressão para “um ser pensante, o objeto da psicologia que se intitula ‘a doutrina racional da alma’”³⁹, ele não está usando *eu penso* aqui, como uma expressão para qualquer forma de auto-consciência, ASA aí incluída. Ele está usando isso como um meio de se referir a seres pensantes em geral. Isso é mostrado mais claramente na passagem perto do fim de suas considerações introdutórias⁴⁰

Então, pergunta Brook, por que o *eu penso* pode ser o único texto da Psicologia Racional? Porque, segundo ele, Kant usou a expressão *eu penso* para duas coisas bem diferentes: como um modo de expressar ASA e como um nome para um ser pensante. A psicologia racional baseou suas doutrinas em ambos: naquilo que pode ser inferido do conceito de ser pensante tanto como naquilo que pode ser observado em ASA, a forma da auto-consciência que *eu penso* expressa.

Infelizmente, continua Brook, Kant não distinguiu os dois tipos de investigação tanto quanto deveria. Considerando por exemplo, a primeira frase na qual introduz o *eu penso*, ele primeiro chama o *eu penso* de “conceito ... ou juízo *eu penso*”. Depois suas palavras são “como é facilmente visto, este é o veículo de todos os conceitos”⁴¹. Mas Brook pergunta: um juízo é um veículo dos conceitos de alguém? Para Brook, Kant falhou em distinguir o conceito da entidade (o conceito ou juízo) da consciência da entidade de si mesma, ou seja, Kant não analisa separadamente o conceito de ser pensante e o de auto-consciência, nem ao menos nos diz o que é auto-consciência e o que ela diz sobre nós mesmos⁴².

Contudo, embora a definição kantiana para *eu penso* não seja clara, Kant afirma que embora *eu penso* pareça uma descrição de algo, especificamente um sujeito de representações, não se trata disso. A consciência do sujeito que acompanha representações de objetos (“todos os conceitos”) é tão vazia que a frase na qual “nós expressamos a percepção do eu”⁴³, nomeadamente, o *eu penso*, não é realmente um conceito ou uma descrição. Portanto, nada útil pode ser deduzido analiticamente dos significados dessas palavras. Tudo o que nós “percebemos” do sujeito é que ele é um sujeito, isto não é, nem pode ser uma representação sintetizada ou conceitualizada; é

³⁹ A 342, B 400.

⁴⁰ A 347, B405.

⁴¹ A341, B399.

⁴² Estas serão desenvolvidas como duas formas separadas de análise do *eu penso* por Brook.

⁴³ A 312, B401.

somente uma “mera consciência”. O sujeito, dada essa retratação do *eu penso* como uma proposição vazia, é conhecido “apenas pelos pensamentos que são seus predicados e do qual não podemos ter, isoladamente, o menor conceito; movemo-nos aqui, portanto, num círculo perpétuo, visto que sempre necessitamos, previamente, da representação do eu para formular sobre ele qualquer juízo, inconveniente que lhe é inseparável, pois que a consciência em si mesma, não é tanto uma representação que distingue determinado objeto particular, mas uma forma da representação em geral (...)”. Podemos entender isso da seguinte forma: tudo o que podemos **conhecer** sobre nós mesmos são nossos estados representacionais particulares, conforme Brook. Mas nós podemos **estar conscientes** do sujeito (do eu) de outra forma, nomeadamente, como sujeitos, como alguém embora, essa representação do eu como sujeito não possa conter nenhuma informação sobre este eu. Portanto, se *eu penso* é considerado como expressando um conceito a ser analisado ou como algo representado a ser estudado, não importa, tudo o que ele revela sobre a mente é que a mente é o “sujeito transcendental dos pensamentos= X”. O *eu penso*, para Brook, pode ser entendido, então, como uma função lógica, de uso transcendental, e que não tem por trás de si e nem se iguala a uma alma, um substrato numênico.

C) Walsh

A esse respeito vale retomara interpretação de Walsh, sensível às dificuldades do texto, sem eximir de oferecer-lhes uma solução.

Sabemos, de acordo com Kant, que temos na Psicologia Racional uma pretensa ciência que se baseia na única preposição *eu penso* (A342). Segundo Walsh, por causa dessa pretensão de ser puramente racional, os partidários dessa suposta ciência não podem apelar para qualquer prova empírica que justifique ou que sustente o edifício da psicologia racional, ou seja, a doutrina da alma que é defendida pelos metafísicos deve se estabelecer em considerações puramente intelectuais. Mas, em que exatamente essa doutrina se apóia? A resposta, segundo Walsh, é que Kant afirma que há apenas uma possibilidade, que a psicologia racional deve se estabelecer ou começar do fenômeno da *consciência*. Isto seria o que Descartes fez enunciando o cogito. Descartes considerou o cogito como um tipo de experiência interna, na qual a mente envolvida se torna consciente de sua existência como uma ‘coisa pensante’; para ele, *consciência* seria, em primeira instância, um fato como qualquer outro, mas seria um fato privilegiado, por assim dizer. No entender de Walsh Kant acredita que isso está radicalmente errado, pois, se o fato da consciência fosse um fato como qualquer outro, qualquer conhecimento construído sobre ela

seria necessariamente empírico. A verdade, para Kant, é que “a consciência em si mesma não é uma representação distinta de um objeto particular, mas uma forma de representação em geral” (A 346). Uma representação é um item na consciência, e a consciência mesma não pode ser tal item. Assim, qualquer ciência ou conjunto de conhecimentos que tente se basear na consciência entrará em dificuldades. De qualquer forma, aponta Walsh, devemos observar que o próprio Kant encontra certa dificuldade ou está de alguma forma embaraçado no que diz respeito a esse ponto. Para Walsh, Kant não sabe muito bem como descrever a expressão *eu penso*. Ele normalmente fala de *eu penso*, prossegue Walsh, como um juízo ou proposição; na versão dos Paralogismos na segunda edição da *Crítica*, e chega mesmo a dizer que o eu penso é uma proposição empírica (B421, B422 nota). Em al outra passagem, refere-se ao *eu penso* como um conceito e depois, mais plausivelmente, na leitura de Walsh, como o ‘veículo de todos os conceitos’(A341). Se é uma proposição, o *eu penso* deveria ser entendido como uma proposição incompleta, pois, como Kant afirma em B421, ele é ‘bastante indeterminado’, pois aguarda um conteúdo. Se fosse colocado da forma escrita, teríamos de nos expressar assim “Eu penso...” O mesmo ocorre com o “eu”, do qual Kant afirma em A382 que “é tão pouco intuição como conceito de qualquer objeto, mas apenas a simples forma da consciência”. Se não é nem uma intuição nem um conceito, não pode ser nenhum tipo de representação. Ainda assim, Kant comumente fala como se fosse “a mais pobre de todas as representações” (B408). Numa passagem anterior (A345-6), Kant diz que não há nenhum outro fundamento para a psicologia racional senão “a representação *eu*, representação simples e, por si só, totalmente vazia de conteúdo, da qual nem sequer se pode dizer que seja um conceito e que é apenas uma mera consciência que acompanha todos os conceitos. Por esse ‘eu’ ou ‘aquilo’ (a coisa) que pensa, nada mais se representa além de um sujeito transcendental dos pensamentos=X, que apenas se conhece pelos pensamentos, que são seus predicados e do qual não podemos ter, isoladamente, o menor conceito, movemo-nos aqui, portanto, num círculo perpétuo, visto que sempre necessitamos previamente da representação do eu para formular sobre ele qualquer juízo.” Mas mesmo nesta passagem, aponta Walsh, o termo enganoso “representação” é usado. Kant está realmente falando, segundo Walsh, sobre o sujeito da consciência que é indicado, mas não revelado em certos usos do termo “eu”. Também na Dedução Transcendental (B131), Kant já havia dito que o *eu penso* deve ser capaz de acompanhar todas as minhas representações: nada pode ser dito como uma experiência para mim a não ser que eu possa identificá-la como *minha* experiência. Dessa forma, continua Walsh, toda

experiência tal como elaborada no juízo é experiência para um sujeito, deve pertencer a um sujeito, o que pressupõe e existe em relação à unidade transcendental da apercepção. Mas a unidade transcendental da apercepção, afirma Walsh, está ligada a uma ‘consciência em geral’, não a uma consciência particular de um indivíduo, assim essa unidade da apercepção permanece essencialmente vazia. Quando Kant fala de unidade da apercepção, Kant está se referindo a um constituinte da experiência, não a algo cuja existência ou ocorrência poderia ser estabelecida olhando-se para dentro de si mesmo. Isso é demonstrado pelo fato de que qualquer olhar deve ser feito por um sujeito; enquanto o que está sendo procurado já está pressuposto como conhecido de alguma outra forma. Para Walsh, quando eu uso a palavra “eu” no que podemos chamar de um contexto epistemológico neutro (como oposto de quando eu uso essa palavra para se referir a mim mesmo como distinto de outra pessoa), eu indico o sujeito da consciência sem caracteriza-lo. O *eu penso* conforme Kant, “expressa o ato de determinar minha existência”, mas não o transforma numa intuição de si: “tenho consciência de mim próprio na síntese transcendental do diverso das representações em geral, portanto na unidade sintética originária da apercepção, não como apareço a mim mesmo, nem como sou em mim mesmo, mas tenho apenas consciência que sou” (B157). Ao que Kant, ainda conforme Walsh adiciona as seguintes palavras confusas: “essa *representação* é um pensamento, não uma intuição”. O que ele precisa dizer, de acordo com Walsh, é que nós estamos lidando aqui com uma pressuposição lógica de que, uma condição necessária para que façamos quaisquer afirmações sobre uma experiência é que exista essa unidade transcendental da apercepção, essa unidade lógica que é o *eu penso*. Walsh termina afirmando que os psicólogos racionais tomaram o *eu penso* como a expressão de uma experiência, acreditando que o termo “eu” se referia a um tipo especial de ser que era distinto de tudo o mais que fosse material. Essas idéias estavam radicalmente erradas. Para Kant eles são encorajados a manter essa posição se falarmos do “eu” como o nome de uma representação, mesmo uma que seja “pobre”, ou “simples”, ou se entendermos o *eu penso* como um juízo ou uma proposição, quando é na verdade apenas a forma ou veículo dos juízos em geral.

D) Landim

Para Raul Landim Filho⁴⁴, o *eu penso* pode ser entendido como um juízo que denota um ato exclusivo do entendimento, em que nenhuma relação com o múltiplo é suposta. De forma que o

⁴⁴ In *Studia Kantiana*: “Do eu penso cartesiano ao eu penso kantiano”. 1 (1): 263 289,1998.

eu penso dos Paralogismos teria um significado diferente não só do *eu penso* descrito na Dedução Transcendental, como também do *eu penso* considerado como uma proposição empírica e que supõe, portanto, uma intuição sensível determinada ou indeterminada.

Landim afirma que Kant, ao distinguir cuidadosamente a consciência sensível da consciência intelectual, mostra que não há consciência intelectual (formal) sem consciência de unidade e, por isso em todo ato do entendimento algo é pensado como condição do ato de pensar. Assim, prossegue Landim, o que é pensado como condição do ato de pensar não pode ser considerado como determinação do pensamento (como predicado), isto é, só pode ser pensado como sujeito (lógico). Assim, como em todo ato do entendimento algo é pensado como sujeito, então algo é pensado com posto (como existindo) em qualquer ato do entendimento.

Dessa forma, segundo Landim, a *consciência de si* não exprime um saber, nem mesmo um saber incipiente, mas as características da consciência intelectual analiticamente extraídas do juízo *eu penso*: consciência de uma função que é condição de todo ato intelectual e que é caracterizada pelas propriedades de identidade, simplicidade, etc. De modo que em todo ato de pensamento algo é pensado como condição do ato de pensamento, isto é, algo é pensado como sujeito. Sob esse aspecto, o que é pensado não é uma entidade, mas apenas uma função de unidade.

A conclusão do comentador a esse respeito se torna mais clara ao examinarmos seus passos em direção a ela. Em primeiro lugar, segundo ele, o juízo *eu penso* teria vários significados na *Crítica da Razão Pura*. Landim elabora uma lista de quatro significados para o *eu penso*, 1) uma proposição empírica, que envolve uma intuição interna determinada (B420, B428-429); 2) uma proposição que, por conter uma percepção indeterminada, contém a proposição *eu existo*; 3) pode significar um ato exclusivo do entendimento, e 4) pode exprimir o que Kant denominou de consciência de si. No primeiro caso, '*eu penso*' significa *eu penso que eu P* (onde P indica uma classificação conceitual de um múltiplo que ocorre no sujeito). Sob esse aspecto, a proposição *eu penso* é uma proposição empírica e envolve necessariamente uma síntese: a de submeter o múltiplo dado à consciência da identidade do sujeito. De fato, ela exprime o conhecimento empiricamente determinado da existência do próprio sujeito no tempo.

No segundo significado, foi efetuada uma abstração da intuição empírica determinada, mas não da intuição sensível, isto é, não foi efetuada uma abstração da relação do ato de pensar com o múltiplo sensível em geral. *Eu penso* supõe, assim, uma intuição empírica indeterminada. Nos

Paralogismos, Kant diz: “Esta (a proposição eu existo que é idêntica à proposição eu penso) expressa uma intuição empírica indeterminada, isto é, uma percepção (por conseguinte prova que já a sensação, que conseqüentemente pertence à sensibilidade, subjaz a tal proposição existencial) [...] Uma percepção indeterminada significa aqui apenas que algo de real (Reales) foi dado, mas só ao pensamento em geral, portanto, não como fenômeno, tampouco como coisa em si mesma (númeno), mas como algo que de fato existe (existiert) e que na proposição eu penso é designado como tal.” (B, 422, nota). Assim, afirma Landim, como por hipótese um ato do entendimento está em relação com uma intuição sensível qualquer, e não com uma intuição empírica determinada, o sujeito do ato de pensar pode ser considerado como um sujeito real, embora a sua existência (*Dasein*) não possa ser considerada como determinada. O comentador afirma que o significado do juízo *eu penso* no § 16 da Dedução Transcendental, que exprimiria a consciência que o sujeito tem de ser o mesmo sujeito ao pensar o (seu) múltiplo de representações.

Landim, também atenta para o fato de que é necessário distinguir a consciência da identidade do sujeito, a *apercepção originária*, ainda que esse segundo significado, presente nos Paralogismos seja o significado do juízo *eu penso*.

O juízo *eu penso*, de um lado exprime a consciência do múltiplo unificado conceitualmente, de outro lado, a consciência da identidade do sujeito (a *apercepção originária*) que é condição da unidade conceitual do múltiplo. A *apercepção originária* é o que permite pensar a unidade do múltiplo num mesmo ato de consciência. Nas palavras de Kant: “[...] ou ainda *apercepção originária* por ser aquela autoconsciência que ao produzir (*hervorbringt*) a representação eu penso que tem que poder acompanhar todas as demais e é uma e idêntica em toda a consciência [...]” (B §16).

Com relação ao terceiro caso, *eu penso* significa *eu sou pensante* ou *eu sou um ente pensante*, isto é, um ente que tem todas as características extraídas analiticamente do juízo *eu penso*. Conforme Kant: “Portanto, a expressão eu, como um ente pensante, significa já o objeto da Psicologia, que pode denominar-se doutrina racional da alma, se não pretendo saber da alma, nada além do que possa ser inferido do conceito eu, independentemente de toda a experiência (a qual me determina mais particularmente e in concreto) enquanto tal conceito apresenta-se em todo o pensamento” (B 400). Essas características podem ser atribuídas, a todos os entes considerados como entes pensantes. “A proposição: eu penso, todavia, é tomada aqui só

problematicamente, não enquanto ela possa conter uma percepção de uma existência (o cartesiano: *cogito ergo sum*), mas segundo a sua simples possibilidade, para ver que propriedades possam decorrer dessa proposição tão simples sobre o sujeito dela (quer ele exista ou não).” (B 405). Finalmente, o quarto significado ocorre no § 25 da Dedução Transcendental.

No caso da Dialética Transcendental, mais precisamente no caso dos Paralogismos, Landim afirma que o juízo *eu penso* deve ser considerado como um **ato exclusivo do entendimento**. Para ele, é a partir do conceito de ente pensante como ato do entendimento que tem início a crítica às pretensões racionalistas de fundar uma doutrina pura da alma.

Conforme o que o comentador aponta, Kant nos Paralogismos expõe sua crítica ao cartesianismo mostrando que do juízo *eu penso* (na medida em que esse juízo tem o mesmo significado que o significado da proposição *eu existo pensando*) não se pode extrair a proposição *eu sou uma substância*. Com efeito, Descartes pretendeu ter demonstrado na *Segunda Meditação* que a *res cogitans* é conhecida como uma coisa verdadeiramente existente; na *Sexta Meditação* teria sido demonstrado que a *res cogitans* existente é conhecida como substância. Assim, através de uma seqüência de argumentos, extraiu-se do enunciado *eu penso* a proposição verdadeira *eu sou pensante* e finalmente, após um longo percurso, foi demonstrada a proposição *eu sou uma substância pensante*. O paralogismo, como demonstra Kant, denuncia essa pretensão racionalista, pois mesmo se fosse concedido ao racionalista a verdade da proposição empírica *eu existo pensando* (*eu sou pensante*), dela não se poderia inferir a proposição *eu sou uma substância pensante*. Com efeito, foi demonstrado no *Esquematismo*, que “substância” no sentido transcendental significa “permanência do real no tempo” (B 183). Como mostra a *1ª Analogia*, sem algo de permanente, as relações temporais dos fenômenos seriam impossíveis. Desse modo, a prova da validade objetiva da categoria esquematizada da substância, que formula as condições de sua aplicação, consiste em demonstrar que algo de permanente é condição de possibilidade das alterações dos fenômenos no mundo empírico. Logo, não basta, segundo Landim, que uma mera intuição sensível seja dada para que algo possa ser identificado, através de categorias e de conceitos empíricos, como substância. É preciso uma intuição interna que determine algo como permanente. Uma intuição sensível por si só não é suficiente para considerar o sujeito pensante como sujeito substancial, tal como Kant coloca: “Logo, se tal conceito sob o nome de substância deve indicar um objeto que pode ser dado; se ele tornar-se um conhecimento; então como seu fundamento deve ser posta uma intuição permanente como condição indispensável da realidade

objetiva de um conceito, ou seja, aquilo pelo qual unicamente o objeto é dado.” (B 412). Ora, na intuição interna nada pode ser determinado como permanente: “[...] *nada de semelhante me é dado na intuição interna enquanto penso a mim mesmo, assim mediante esta simples consciência de si é impossível determinar o modo como eu existo, se como substância ou como acidente*”. (B 420).

Assim, no Paralogismo da substancialidade, conclui o comentador, temos a denúncia de duas teses sobre o sujeito pensante que caracterizam o procedimento racionalista: 1) a tese que confunde o sujeito lógico, que é uma condição de unidade dos atos do entendimento, com o sujeito real, que é uma entidade pensada e pretensamente conhecida como sujeito (sendo que é isso que levaria o sistema cartesiano a inferir do *eu penso* a proposição verdadeira *eu sou*); 2) a tese que pretenderia deduzir da existência do sujeito, ou seja, da proposição empírica *eu existo pensando*, a proposição de que o sujeito é uma substância, (em termos cartesianos, inferir de “eu sou pensante” a proposição “eu sou uma substância pensante”).

Dessa forma, Landim conclui que o juízo *eu penso* tem sua origem, validade e significado dentro da unidade lógica do pensamento. Ele é um ato produzido por esse sujeito, esse eu puramente intelectual e sua função não é senão a de fazer com que nossas representações de fato pertençam a nós por garantia dessa unidade sintética da apercepção.

Penso que de fato, num primeiro momento podemos nos perder com as descrições breves ou pouco esclarecedoras de Kant sobre o que seja o *eu penso* ou em que sentido entendê-lo. Kant, porém, afirma várias vezes que esta “é uma proposição que contém a forma de todo juízo do entendimento, acompanha todas as categorias e que todas as conclusões extraídas dessa proposição só podem conter um uso puramente transcendental do entendimento”, o que reforça a noção do *eu penso* como um simples ato do entendimento, como já afirmara o intérprete.

Assim, embora haja poucas discordâncias pontuais entre os comentadores, parece haver um consenso em relação ao que seja o *eu penso* descrito ainda que insuficientemente ou deficientemente no capítulo dos Paralogismos. Concordo com os autores no que diz respeito a esse ponto principal, ou seja, o de que apenas podemos entender o *eu penso* kantiano como uma mera função lógica, uma proposição vazia que tem por fim permitir e garantir que minhas representações pertençam a mim de fato, mas que em nenhum momento diz nada a respeito de minha existência ou denota uma substância, uma *res cogitans* como pensava Descartes. Não posso nem ao menos conhecer o sujeito de meus pensamentos, este eu, apenas conheço-me

enquanto fenômeno. E mesmo apesar desta falta de clareza em relação ao que seja o *eu penso* dos paralogismos, o argumento de Kant é claro. Kant dissolveu o estatuto ontológico do *eu penso*, reclamado pela psicologia racional. A grande estratégia de Kant não é apenas mostrar que o *eu* não pode ser conhecido como sendo simples ou existindo independentemente de outros objetos, incluindo o corpo (o que por si só já faz com que o argumento de Descartes para o dualismo psico-físico caia por terra), mas o ápice de sua argumentação é mostrar que nossa cognição não permite afirmar que o *eu* seja uma substância imaterial, um substrato numérico. Tudo o que podemos conhecer é o fenômeno. Se existe um eu substancial, uma alma, não podemos conhecê-la através dos sentidos e tampouco através do intelecto. O que sabemos é que existe um *eu lógico*, uma mera proposição vazia que faz com que nossas representações de fato pertençam a nós, contudo nem esse eu nos é possível conhecer.

Capítulo 4

Refutação e Dedução

Os paralogismos criticaram a pretensão cartesiana de derivar do *cogito* o conhecimento da natureza da mente que pensa. No capítulo da *Refutação do Idealismo*, Kant se contrapôs às teses cartesianas de que “a única experiência imediata é a experiência interna” e que “a existência de coisas externas só pode ser inferida a partir daí.” O que Kant denominou refutação do idealismo é exatamente a prova de que a experiência externa, a rigor, é imediata, sendo que a experiência interna só é possível através dela. Visto que a *Refutação* trata da consciência que um sujeito tem de seus *estados*, os Paralogismos que tratam, por sua vez, da consciência que um sujeito tem de si mesmo pelo simples fato de pensar, e como *consciência de estados* e *consciência de si* dividem entre si o todo da consciência do sujeito que pensa, parece claro que o pensamento de Kant apresenta uma enorme ruptura com o cartesianismo no que se refere ao cogito, ou seja, no que se refere à concepção da consciência e ao papel que ela desempenha epistemologicamente. Entretanto, a filosofia kantiana pode ser entendida como uma espécie de continuação da Filosofia da Consciência. Alguns autores, como Lachièze-Rey, compartilham dessa interpretação, afirmando que Kant reconhece totalmente a autonomia e independência do princípio cartesiano.⁴⁵

Autores como Lachièze-Rey encontram suporte para essa interpretação na *Dedução*, por exemplo, onde Kant afirma que a consciência de si fornece o princípio mesmo do conhecimento objetivo, de onde se conclui que o entendimento, que é o poder de conhecer não passa de um mero aperceber de si mesmo, ou no caso, é no fundo apenas a consciência de si mesmo. Encontramos evidência disso no texto da primeira edição onde lemos que: “a apercepção pura fornece um princípio da unidade sintética do múltiplo em toda intuição possível.” (A116s.) Aqui, o termo “apercepção pura” pode ser entendido como designando a consciência de si, qualificada como “pura” porque constitui uma condição formal, portanto *a priori* e não-empírica, da consciência empírica, sendo esta, consciência dos estados nos quais um sujeito pode se encontrar. Já a expressão “unidade sintética do múltiplo” designaria o conceito no qual Kant analisa a noção de objeto. Por isso, a afirmação de que a apercepção pura fornece o princípio dessa unidade, poderia ser entendida como o mesmo que afirmar que a consciência de si fornece o princípio do conhecimento objetivo.

⁴⁵ P. Lachièze-Rey, *L'idealisme kantien*, Paris: J.Vrin (3ªed.), p.63.

Na segunda edição, mais precisamente no próprio título do §17, temos que: “O princípio da unidade sintética da apercepção é o princípio supremo de todo uso do entendimento.”(B136), sendo que o entendimento será definido nesse mesmo parágrafo como “o poder dos conhecimentos” (B137). Anteriormente Kant havia enfatizado a relevância desse princípio afirmando que: “A unidade sintética da apercepção é o ponto mais elevado ao qual é preciso prender todo o uso do entendimento, e até mesmo a Lógica inteira e, de acordo com ela, a Filosofia Transcendental. Com efeito, esse poder é o próprio entendimento.”(B134n)

Na frase acima, pode-se interpretar que o poder ao qual Kant se refere é a consciência – que nesse caso é o poder de se aperceber a si mesmo-e que, considerando que o entendimento é o poder de conhecer, conclui-se que Kant equipara aí a consciência de si ao poder de conhecer. O que nos leva a pensar que talvez nunca tenha havido de fato, um desacordo entre Kant e Descartes no que se refere ao conceito de consciência. Porém, talvez fosse um passo arriscado afirmar que Kant de alguma forma, tenha pertencido à tradição cartesiana da filosofia da consciência, pois evidentemente, Kant quis distanciar-se o máximo possível de Descartes.

Mas o problema aqui parecer ser o de conciliar essas frases que vimos com a crítica que Kant faz a Descartes. Nos paralogismos, temos que a consciência de si não fornece nenhum princípio para o conhecimento da natureza da mente, mas isso não implica que ela não forneça nenhum princípio para o conhecimento dos objetos externos, portanto a doutrina kantiana apresentada nos Paralogismos não parece constituir um grande entrave à tese cartesiana. Assim sendo, qualquer leitura feita a partir da primeira edição da crítica, pode levar a essa interpretação de que Kant de alguma forma, pode ter pertencido à corrente cartesiana da Filosofia da consciência. Entretanto, a *Refutação*, que se apresenta na segunda edição, opõe-se claramente e rigorosamente contra a tese cartesiana da prioridade epistêmica do *cogito*. O fato, contudo, de que na Dedução Kant exija e insista que se confira prioridade à consciência que o sujeito tem de si mesmo ao pensar não constitui uma contradição no texto kantiano. Isso porque a tese da *Refutação* visa a consciência empírica que o sujeito tem de seus estados e não a consciência de si como em sujeito numericamente idêntico. Consciência essa que Kant classificou como *a priori*, transcendental e originária relativamente ao conhecimento dos objetos externos. Além disso, os objetos externos são, de acordo com Kant, apenas possíveis de serem conhecidos porque eles são resultado da atividade de julgar, ou seja, são possíveis pelo juízo que é classificado por Kant como o ato

através do qual o sujeito “traz cognições dadas à unidade da apercepção”, ou seja, à unidade da consciência de si.

Se optarmos por admitir a validade dessas asserções, teremos que o cogito cartesiano na realidade não representa outra coisa que não o princípio do conhecimento, o que contradiz a crítica kantiana à concepção cartesiana da consciência contida na *Refutação*.

O caso, contudo, é que esses argumentos que aparentemente levam Kant à contradição, na realidade não o fazem, pois sofrem eles mesmos, de algumas falhas. Se determo-nos no primeiro argumento, o qual admite a prioridade epistêmica da consciência empírica, uma vez que admite o conhecimento do mundo externo no que se refere à consciência dos estados, verificaremos que mesmo admitindo-se a prioridade da consciência dos estados (que é empírica) em detrimento da consciência de si (que é pura e a priori), seremos obrigados a reconsiderar tal argumento, dado que não pode haver consciência de si sem que se saiba em qual estado você se encontra e da mesma forma, não é possível se ter consciência de nenhum estado sem que se saiba que este é o estado tal em que eu me encontro. Consciência de si e consciência de estados não são passíveis de separação, daí se dizer que “eu sei que eu.... julgo, percebo, imagino...” etc.

Ora, o que antes se supunha era a que do ponto de vista do conhecimento, primeiramente teríamos a consciência de si, seguida do conhecimento do mundo externo sendo que este seria resultado da atividade constitutiva do sujeito que pensa; por último viria a consciência empírica que o sujeito tem de seus estados como sendo estados em que se encontra quando conhece o mundo externo. Entretanto, consciência de si e consciência dos estados são elementos de um mesmo fenômeno e, por isso, somente em conjunto seriam anteriores ou posteriores ao conhecimento.

O outro argumento que aparentemente colocaria Kant numa posição delicada era o de que era preciso considerar a consciência de si como prioritária ao que se refere ao conhecimento dos objetos externos, dado que esses são constituídos pela atividade de um sujeito consciente de si e dessa sua própria atividade. O caso, porém, é que não é um ponto controverso o fato de que para Kant os objetos externos sejam resultado de uma atividade constitutiva e menos ainda o fato de que para ele só podemos conhecer os objetos que podemos constituir. O que não se segue daí é que uma atividade constitutiva seja por esse motivo a atividade de um sujeito consciente de si e do que está fazendo. O que sabemos é que para afirmar a atividade constitutiva pressupõe-se a auto-consciência do sujeito constituidor. Kant esclarece que, nessa atividade estão envolvidos dois elementos: a síntese dos dados da intuição efetuada pela imaginação e a subsunção pelo entendimento do produto dessa síntese ao conceito de um objeto, que se dá no juízo. Bem, assim sendo, precisa-se de um argumento para que se possa entender como a síntese ou o juízo é algo que somente pode ser produzido por um sujeito auto-consciente, dado que o Kant ainda não deixou claro qual é a justificativa para afirmar que a atividade pela qual se constituem os objetos do conhecimento é uma atividade que só pode ser efetuada por um sujeito dotado de autoconsciência.

A síntese, para Kant, é uma função da imaginação, a qual pode ser realizada independente do pensar, mas a consciência de si necessariamente implica o pensamento, dado que ela envolve o poder de caracterizar conceitualmente os estados em que o sujeito se encontra e também o poder de se referir a si mesmo como sujeito desses estados. Assim sendo, considerada em si mesma, a função da síntese não é algo que só pode ser produzido por um sujeito auto-consciente.

No que diz respeito ao juízo pode-se dizer que este é a asserção da unidade objetiva de uma síntese de representações dadas. O que significa que o ato de julgar, como todo ato, é o ato de um sujeito. Caso a consciência de si fosse uma condição desse ato, eu só poderia efetuar-lo referindo-me a mim como sujeito que realiza esse ato. Porém, nesse caso, a auto-referência e a própria caracterização do ato de julgar deveria ser constitutiva da estrutura do juízo. Mas a auto-referência não pode ser uma condição do juízo e a atividade mesma de julgar não pode ser realizada ou no caso não precisa que o sujeito que a realiza tenha plena consciência de que a realiza. Obviamente eu posso realizar atos de julgar sabendo que eu o estou fazendo. Porém, o que temos aí é uma consciência reflexiva, e neste caso a consciência reflexiva que posso ter ou não do ato de julgar deve ser distinguida do ato próprio de julgar. Claro que também tenho sempre consciência imediata de julgar, contudo, esta é uma consciência pré-reflexiva que pertence ao sentido interno e não envolve a auto-referência e tampouco a representação em pensamento do ato realizado.

Porém, Kant define o juízo como sendo “o modo pelo qual trazemos uma conexão de cognições dadas à unidade da apercepção.” E assim sendo, podemos nos perguntar se nesse caso o termo ‘apercepção’ é aqui o mesmo que ‘auto-percepção’ ou consciência de si. Bem, o termo ‘apercepção’ pode designar a consciência de si, ou da unidade de representações dadas como pertencentes a um sujeito, que Kant denominará unidade subjetiva da apercepção. Entretanto esse termo também pode designar a consciência da unidade de representações de um mesmo objeto que Kant chamará de unidade objetiva da apercepção⁴⁶. Sendo assim, não podemos, pelo fato de que Kant defina o conceito de juízo pelo conceito de apercepção, inferir daí que a consciência de si seja um princípio constitutivo do ato de julgar, e dessa forma, uma condição de possibilidade de juízos objetivos. Além disso, Kant já havia deixado claro em seu curso sobre a Lógica Geral, que “um juízo é a representação da unidade da consciência de diferentes representações, ou a representação das mesmas na medida em que constituem um conceito”⁴⁷. A Lógica geral e a lógica formal se equivalem segundo Kant. E na Lógica Geral, sabemos que a consciência de si não desempenha nenhum papel, o que nos permite concluir que, na definição do juízo, o termo ‘apercepção’ ou ‘consciência’ não significa o mesmo que consciência de si.

Isso tudo, porém ainda não é suficiente para livrar Kant de uma interpretação “cartesiana” da Crítica. Isso porque ainda não está claro como a apercepção pode ser o princípio primeiro da possibilidade do conhecimento e, além disso, ainda temos o fato de que a consciência de si é descrita como originária, o que não se enquadra com a doutrina contida na Refutação, e de qualquer forma, não se harmoniza com a idéia mesma de que esta seja dependente do conhecimento do mundo externo.

Se, porém, nos atermos a análise do termo ‘consciência’ e do termo ‘apercepção’, como há pouco fizemos, veremos que o que é apresentado por Kant como princípio do entendimento não é a apercepção no sentido da consciência de si, mas a apercepção como consciência da unidade sintética do múltiplo da intuição em geral, que Kant entende como sendo a unidade formal resultante do pensamento dos dados da intuição em conformidade com as categorias. Sabendo-se que o entendimento é a faculdade de conhecer, o princípio do entendimento é assim, o princípio que assinala a conformidade do múltiplo da intuição com conceitos de objetos em geral e, assim, às categorias.

⁴⁶ ver especialmente CRP A107 e B139.

⁴⁷ *Lógica*, §17.

Além disso, a caracterização da consciência de si como originária não significa outra coisa que não o simples fato de que ela não é derivada de outras representações. O conceito pelo qual nos pensamos ao utilizar o termo 'eu' é uma representação simples, a qual não é passível de ser analisada em outras representações, sendo por isso mesmo, uma representação primordial ou originária. Isso não implica que a consciência de si seja a origem de outras representações e também não significa que existam outras representações originárias. Dessa forma, o fato de que o conceito do 'eu' seja um conceito originário e a consciência de si uma cognição originária, não implica que os demais conceitos do entendimento como o conceito de objeto em geral e as categorias, sejam conceitos derivados da consciência de si.

Mas mesmo sendo originária, ainda assim, a consciência de si, conforme Kant, depende de uma função cognitiva. Isso em parte porque Kant não era um defensor das idéias inatas e para ele toda representação (sendo ela *a priori* ou não) é formada quando da experiência. Sendo o eu uma representação, poderíamos supor que o mesmo aí ocorre e que a consciência de si só poderia se dar através do exercício dessa função cognitiva, que no caso é a função de síntese. Kant esclarece que o eu só pode ser pensado como sujeito de um ato que efetuamos e sabemos que de fato efetuamos: “Um entendimento no qual todo múltiplo fosse dado *intuiria*; o nosso só pode *pensar* e tem que buscar nos sentidos a intuição. Estou pois, consciente do eu (*Selbst*) idêntico, relativamente ao múltiplo das representações que me são dadas em uma intuição, porque chamo *minhas* em conjunto as representações que constituem *uma*. Mas isso equivale ao fato de que estou *a priori* consciente de uma síntese necessária das mesmas, que se chama unidade sintética originária da apercepção, sob a qual se encontram todas as representações que me são dadas, mas sob a qual também devem ser trazidas mediante uma síntese.” (B135). Assim sendo, é o exercício da função de síntese que torna possível a consciência de si, ou seja, a apercepção. E tendo se tornado consciente de si, o sujeito também se torna capaz de pensar o que faz ao exercer a função de síntese, e assim têm origem os conceitos como representações das sínteses efetuadas e as categorias como representações da forma das sínteses em geral.

O caso, porém, é que essa relação entre consciência de si e a função da síntese parece mesmo contradizer a doutrina da *Refutação*, pois acaba provando que seja possível apresentar a consciência de si como sendo origem da possibilidade de conhecimento. Vimos que na *Refutação*, Kant defendeu a prioridade do conhecimento de objetos externos relativamente à consciência que um sujeito tem de seus estados, ou seja, daqueles estados em que se encontra quando realiza tal ou tal síntese.

Assim nos perguntamos como era possível admitir que a consciência de si fornecesse um fundamento para a explicação da possibilidade de conhecer o mundo externo, se ela é, de acordo com Kant dependente desse conhecimento. A resposta a essa dificuldade, é que a fundamentação consiste em provar que a consciência de si pressupõe a possibilidade de conhecer o mundo externo.

A consciência de si, não pode ser explicada pela mera função de síntese, mas na concepção de Kant, é possível explicá-la em conformidade a conceitos e a função da síntese segundo conceitos, nada mais é do que o juízo. E para Kant, o juízo pode explicar a consciência de si. No parágrafo 19, verificamos que a explicação de Kant se baseia na constatação de que o juízo, que é “o modo pelo qual trazemos cognições dadas à unidade objetiva da apercepção”, torna possível a distinção entre a “relação objetivamente válida (expressa no juízo, conforme Kant, pela cópula “é”) e uma “relação de leis da associação. A expressão de uma relação meramente subjetiva envolve, ao contrário do juízo, uma auto-referência e, portanto, a consciência de si. Assim, conforme Kant,

segundo as leis de associação, “eu poderia dizer apenas: se eu carrego um corpo, eu sinto uma pressão de peso; mas *não* ele, o corpo, é pesado.” Visto que a distinção entre o objetivo e o subjetivo se torna possível no juízo, pode-se dizer que a auto-consciência envolvida na expressão de uma relação meramente subjetiva das representações se torna possível pelo juízo. Assim, a explicação de Kant se fundamenta na observação de que juízos objetivos podem, em princípio, ser transformados em juízos subjetivos, o que tornaria possível a expressão de formas derivadas de juízos que envolvem necessariamente a auto-referência.

Dessa forma, podemos ver que a doutrina kantiana na *Dedução* é totalmente coerente com a doutrina anticartesiana exposta na *Refutação*, pois que na *Dedução* se trata apenas de mostrar que também a consciência de si, não apenas a consciência dos estados, é dependente do poder de fazer juízos objetivos, portanto, dadas as restrições do nosso entendimento, do poder de conhecer objetos externos.

Capítulo 5

Uma análise do ataque à Psicologia Racional

Os vigorosos ataques de Kant à psicologia racional nos Paralogismos da Razão Pura constituíram sua mais extensa e explícita discussão da psicologia na *Crítica*. Kant definiu, conforme vimos, a psicologia racional, ou “doutrina racional da alma” (*rationale Seelenlehre*), como a ciência do objeto do sentido interno, ou o “Eu”: “(...) a expressão *eu*, enquanto ser pensante, indica já o objeto da psicologia, a que se pode chamar ciência racional da alma, se eu nada mais aspirar a saber acerca desta a não ser o que se pode concluir deste conceito *eu*, enquanto presente em todo o pensamento e independente de toda a experiência (que me determina mais particularmente e *in concreto*) (A342/B400). Kant ainda afirma que “o eu penso é, pois, o único texto da psicologia racional de onde está deverá extrair toda a sua sabedoria.”(A343/B401). Kant não admite a objeção de que a asserção *eu penso* sendo baseada na experiência interna, é em si empírica, afirmando que esta abstrai de qualquer objeto da percepção, e assim não é “conhecimento empírico”, mas antes, “conhecimento do empírico em geral”. (ibid.). Tal como mostrado por Kant, a psicologia racional primeiro aplica o conceito de substância a seu próprio contexto, e depois passa da substancialidade da alma para sua imaterialidade, de sua simplicidade a incorruptibilidade, de sua identidade através do tempo a sua continuidade de personalidade e finalmente, à espiritualidade e imortalidade da alma. (A345/B403).

O único nome que Kant menciona na discussão da psicologia racional em ambas as versões da *Crítica* é o de Moses Mendelssohn’s. Na versão dos Paralogismos, Kant credita Mendelssohn por suscitar e excluir uma objeção ao tradicional argumento para a imortalidade da alma. De acordo com esse argumento, a alma, sendo simples, não pode deixar de existir como o corpo deixa, através da separação de suas partes. Mendelssohn acrescentou um argumento posterior

para impedir a objeção de que um ser simples possa deixar de existir simplesmente desaparecendo.(B 413-14). O argumento da simplicidade para a incorruptibilidade e imortalidade da alma era lugar comum na psicologia racional (tal como Kant já sabia) e dessa forma, tais argumentos pertenciam a seu escopo em especial. Assim que Wolff, em sua *Psychologia empírica* (1732) argumenta a partir do fato empírico da consciência para a conclusão de que a alma existe⁴⁸. Mas ele reserva para sua *Psychologia rationalis* (1734) demonstrações de que “o corpo não pode pensar” porque ele não pode representar⁴⁹, e que “a alma não pode ser material”⁵⁰; a partir dessas conclusões, Wolff posteriormente argumenta que a alma é uma substância simples, usando como premissa a ideia de que a alma não pode comunicar-se com o corpo⁵¹. Sua asserção sobre a simplicidade da alma, junto com uma elaboração dos requisitos para a continuidade da personalidade da alma (cf.A 361-5), figuraram proeminentemente em sua prova da imortalidade da alma (§§729-47). E Alexander Baugartem, discípulo de Wolff, argumenta em sua *Metaphysica* (1739) que, porque a alma humana é caracterizada por um poder único, o poder da representação (§744), ela deve ser simples; e dessa conclusão ele posteriormente afirma que “a corrupção da alma humana é intrinsecamente impossível.” (§§15,705), ou seja, “a alma humana é absolutamente fisicamente incorruptível” (§746). Essa última conclusão figura crucialmente como uma premissa em sua demonstração da imortalidade da alma (cf. §781). Tais argumentos não originais de Wolff, pois podemos encontrar semelhantes versões e discussões em Leibniz e Descartes, nem são limitados na época de Kant, aos seguidores de Wolff (ou de Mendelssohn): Christian Crusius em seu *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten* (1745) um trabalho que se dedica à “pneumatologia metafísica” (ou metafísica racional) e que argumenta que da premissa de que a alma é uma substância simples, pode-se chegar à conclusão de que ela também é incorruptível. (§§473-4).

Kant procurou expor a ilegitimidade destes argumentos tradicionais mostrando que eles excediam os limites da experiência possível e, portanto apresentavam afirmações que transcendiam os domínios do conhecimento metafísico possível. Assim, na versão A dos Paralogismos, Kant começa seu exame do argumento da psicologia racional com o seguinte

⁴⁸ § 11-21

⁴⁹ §44

⁵⁰ §47

⁵¹ §46

lembrete, ao qual ele repetidamente se refere: “Mostramos, na parte analítica da lógica transcendental, que as categorias puras(e entre estas também a da substância) em si mesmas não tem nenhuma significação objetiva se não lhes estiver subjacente uma intuição, ao diverso da qual podem ser aplicadas como funções da unidade sintética.” (A348-9). Kant segue afirmando que embora o *eu* seja o sujeito *lógico* de todos os pensamentos, ele não pode ser considerado como substância porque não pode ser dado numa intuição; a categoria pura de substância pode ser aplicada adequadamente apenas à objetos que podem ser dados na experiência, ou seja, à objetos da experiência possível. (A349-50). Da mesma forma, a afirmação da Psicologia Racional de que a alma é simples, deve ser concedida em relação ao *eu* como unidade formal do pensamento (isto é, como conceito formal da unidade de representações num único sujeito), mas esse conceito formal em si mesmo não permite a conclusão de que a alma seja uma substância simples (A351-6). Segundo Kant, a unidade lógica do *eu* não permite chegar analiticamente à sua simplicidade substancial: a unidade do sujeito pensante deve surgir do fato de que “várias representações devem estar contidas na unidade absoluta do sujeito pensante para constituir um pensamento.” Contudo, segue Kant: “Ninguém pode, demonstrar, *a partir de conceitos*, esta proposição.” E, a afirmação da Psicologia Racional de que a unidade do pensamento é devida a uma substância simples é sintética. Mas, para os propósitos da Psicologia Racional não seria possível basear esta proposição sintética na experiência, pois a experiência não pode sustentar as exigências da psicologia racional como uma ciência da razão. De qualquer modo, a substância simples que se supõe ser substrato do pensamento reside fora da experiência. Por essa razão, a proposição de que a alma é simples não pode ser sintética e *a priori*, dado que o conhecimento sintético *a priori* é limitado pela exigência de que as categorias devem ser aplicadas somente a intuições, isto é, a objetos da experiência possível (A353). Tal como Kant expõe, o psicólogo racional confunde a unidade do eu como condição formal do pensamento com a suposta simplicidade ontológica da alma como uma substância (A354-5). Mas no final dos paralogismos, Kant afirma que embora a Psicologia Racional não tenha doutrina nenhuma a ensinar, uma vez criticada, ela pode desempenhar basicamente dois papéis na Filosofia Crítica: pode servir para disciplinar os impulsos da razão especulativa lembrando-nos de que ambos materialismo e espiritualismo são infundados metafisicamente (A 379,383 e B421) e a idéia de que a alma é simples também pode servir como função regulativa na investigação da experiência interna (A672/B700).

Embora Kant tenha sido claro em negar a possibilidade da psicologia racional e em expor a irrelevância da psicologia empírica para seu projeto na primeira *Crítica*, houve leitores de seu trabalho, desde sua publicação, até o presente, que tem afirmado que a primeira *Crítica* é na verdade, um ensaio, exercício em psicologia. Avaliações do caráter dessa psicologia têm variado, tal como as avaliações sobre sua finalidade para os propósitos de Kant na *Crítica*. Alguns autores⁵² sustentam que se trata de uma psicologia empírica, outros de uma psicologia numenal, enquanto outros têm apontado esta como tendo um status transcendental. Os que atribuem conteúdo psicológico empírico ao seu trabalho, afirmam que isso foi adequado para fundamentar seu trabalho, embora Kant nunca tenha reconhecido isso. Outros autores afirmam que o uso que Kant faz de conceitos psicológicos na *Estética* e na *Dedução* seria com a finalidade de desfazer-se de uma confusão conceitual, nomeada “psicologismo”. E ainda há aqueles que acreditam que se trata de uma psicologia numenal, pois isso explicaria a proibição kantiana de afirmações acerca do eu numênico.

Sabe-se que tanto não apenas nos Paralogismos, mas também na *Dedução* e na *Estética*, Kant invoca termos e conceitos que parecem *prima facie* equivalentes aos usados na psicologia empírica e racional de seus contemporâneos. E assim, Kant distingue entre “sentido interno” e “externo” como duas fontes de conhecimento (A22/B37), remetendo-se desse modo a uma distinção escolástica, já adotada por Baumgarten, entre sentidos externos tais como a visão e tato e um sentido interno direcionado aos estados mentais somente. Na *Estética* e na *Analítica*, Kant apresenta uma divisão da faculdade cognitiva em sensibilidade, imaginação, entendimento, julgamento e razão, adotando dessa forma, uma divisão muito parecida com a escolástica e com a da psicologia wollfiana⁵³.

E num determinado momento, Kant afirma ter conhecimento direto, aparentemente através de introspecção, do eu como sujeito das atividades sintéticas que subjazem à unidade da apercepção: “Só o homem que, de resto, conhece toda natureza unicamente através dos sentidos,

⁵² Autores que atribuíram um conteúdo psicológico latente na obra de Kant foram Karl Leonard Reinhold, na obra *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungs-Philosophie* (pp. 65-7) e na obra *Briefe über die kantische Philosophie*; Johann Gottlieb Fichte em *Sämtliche Werke*; Gary Hatfield em *The Natural and the Normative: Theories of Spatial Perception from Kant to Helmholtz* (cap.3); Kitcher em *Kant's Transcendental Psychology*; Strawson em *The Bounds of Sense* (pp.15-19,32) and Bennett em *Kant's Analytic* (pp 6-8).

⁵³ Kant separa sensibilidade do entendimento (A21-2/B35-6), ele também distingue uma faculdade da imaginação (A94/B151) e separa as faculdades do entendimento, do juízo e da razão (A75/B100-nota) e (A130/B169). Baumgarten diferencia sentido interno e externo em sua *Metaphysica*, §§ 535,557,606,624 e 640; enquanto que Wolff opera uma divisão das faculdades cognitivas tanto na *Psychologia empírica* §§1-3 quanto na *Psychologia rationalis*§1. Wolff e Baumgarten acrescentam outras faculdades cognitivas e Kant as discute em sua *Antropologia*.

se conhece além disso a si mesmo pela simples apercepção e, na verdade, em atos e determinações internas que não pode, de modo algum, incluir nas impressões dos sentidos. Por um lado, ele mesmo é, sem dúvida, fenômeno, mas por outro, do ponto de vista de certas faculdades, é também um objeto meramente inteligível, porque a sua ação não pode de maneira nenhuma atribuir-se à receptividade da sensibilidade. Chamamos a estas faculdades entendimento e razão (...)” (A546-7/B574-5).

Mesmo que problemáticamente, Kant aqui afirma claramente que nos conhecemos como um objeto puramente inteligível. Mas não tão problemáticamente, Kant mantém a idéia de que o único conhecimento que podemos ter de nós mesmos é empírico, mas mesmo nesse ponto, Kant parece dizer que temos “consciência” do eu como o centro da atividade sintética: “ (...) tenho consciência de mim próprio na síntese transcendental do diverso das representações em geral, portanto na unidade sintética originária da apercepção, não como apareço a mim próprio, nem como sou em mim próprio, mas tenho apenas consciência que sou. Esta *representação* é um *pensamento* e não uma *intuição*. Ora, como para o *conhecimento* de nós próprios, além do ato do pensamento que leva à unidade da apercepção e o diverso de toda intuição possível, se requer uma espécie determinada de intuição, pela qual é dado esse diverso (...) A consciência própria, está, pois, ainda bem longe de ser um conhecimento de si próprio (...)”. (B157-8). Mesmo nessa passagem, Kant parece querer afirmar que eu existo como uma inteligência a qual é consciente somente de seu poder de síntese (cf. B158), asserção essa difícil de justificar sem apelo à consciência daquele que opera tal síntese.

De qualquer forma, os argumentos centrais da *Crítica* exibem, pelo menos, quatro características aparentemente psicológicas: 1) a divisão da mente em faculdades cognitivas (sentido interno e externo, imaginação, entendimento, julgamento e razão); 2) o posicionamento de estruturas mentais inatas, tais como as formas da intuição ou as categorias; 3) o apelo a atividades mentais tais como a de síntese para explicar as condições da possibilidade da experiência, e, portanto para “deduzir” a validade das categorias; e 4) o aparente apelo à introspecção para estabelecer a existência da atividade sintética da apercepção, e para fazer outras distinções, tais como a entre cognição pura e empírica. Precisamos considerar se algumas ou todas essas instâncias são corretamente classificadas como psicológicas, e o que se segue disso, caso realmente sejam.

Considerem-se os pontos (3) e (4) juntos. Na construção desses pontos, parece que Kant, ao descrever a atividade sintética do entendimento, descreve a própria atividade numênica do eu, portanto, violando suas prescrições contra afirmações que possam aspirar algum conhecimento sobre o numêno. Além disso, Kant também parece descrever tal atividade sobre a base da experiência, violando sua asserção de que o numêno está para além dela. Encontramos também outra passagem na qual Kant afirma ter *conhecimento* do eu como um objeto inteligível (vide novamente A546-7/B574-5). É plausível supor que ao discutir a Terceira Antinomia, com sua asserção de que podemos “pensar” o eu numênico, Kant num momentâneo lapso, deu um passo além dos limites que ele mesmo impôs e afirmou que esse pensar o eu numênico seria o mesmo que conhecê-lo como um objeto inteligível.

Mas, mesmo se, como sugerimos, não levarmos em conta essa possível leitura do “conhecimento do eu numênico”, isso estaria longe de eliminar todas as dificuldades. Não está claro que Kant se distingue a síntese transcendental envolvida pela unidade da apercepção da mera síntese empírica conhecida através do sentido interno e, portanto possível apenas como fenômeno. De fato, a síntese transcendental, como sabemos, não pode ser fenomênica, pois ela é o processo pelo qual o fenômeno do sentido interno é constituído. Mas, se a síntese transcendental não é nem fenomênica nem numênica, então qual é seu estatuto?

Um modo de responder a essa questão é dar à síntese transcendental, e também às formas de intuição e às categorias, seu próprio estatuto transcendental, fazendo com que eles não sejam nem objetos do sentido interno (vale dizer, objetos da psicologia empírica) nem processos numênicos (ou seja, objetos da psicologia racional). Obviamente, tal estratégia requer determinar precisamente como tal processo transcendental poderia ser concebido. Poderíamos considerar a possibilidade de que as formas de intuição e as categorias (item 2) são elas mesmas nem objetos da psicologia empírica nem características do eu numênico, e perguntar se a elas, de acordo com a divisão das faculdades (item 1), poderiam também ser dados estatutos transcendentais.

Contudo, como poderíamos decidir se os itens de 1 a 4 constituem uma psicologia transcendental, ou mesmo uma psicologia de qualquer tipo? Uma forma de determinar esse estatuto é delimitar seu escopo como psicológico e considerar se os itens que apontamos pertencem a esse escopo. Na época de Kant, o escopo da psicologia era denominado de várias formas. Alguns tomavam como seu objeto a alma (considerada como substância simples), enquanto que outros tomavam como seu objeto de estudo o fenômeno mental, ou qualquer outro fenômeno do sentido interno. Em todo caso, as considerações previamente revistas desqualificam a psicologia transcendental para pertencer ao domínio de uma psicologia propriamente dita. Isso porque o objeto da investigação kantiana é epistêmico. Ao investigar as faculdades cognitivas, as

formas da intuição e a síntese transcendental, Kant procura condições para o conhecimento; sua investigação não é direcionada nem à alma como substância simples, nem aos fenômenos do sentido interno. Mas, ainda nos resta saber até onde Kant foi forçado a se sustentar na psicologia para encaminhar sua investigação.

Kant enfatiza o caráter epistêmico de sua investigação no Prefácio à primeira edição da *Crítica*. Ele observa que sua procura por “regras e limites” do entendimento tem tanto um lado objetivo quanto um lado subjetivo: “Não conheço investigações mais importantes para estabelecer os fundamentos da faculdade que designamos por entendimento e, ao mesmo tempo, para a determinação das regras e limites do seu uso, do que aquelas que apresentei no segundo capítulo da Analítica transcendental (...) Esse estudo, elaborado com alguma profundidade, consta de duas partes. Uma reporta-se aos objetos do entendimento puro e deve expor e tornar compreensível o valor objetivo desses conceitos *a priori* e, por isso mesmo, entra essencialmente no meu desígnio. A outra diz respeito ao entendimento puro, em si mesmo, do ponto de vista da sua possibilidade e das faculdades cognitivas em que se assenta: estuda-o, portanto, no aspecto subjetivo. Esta discussão, embora de grande importância para o meu fim principal, não lhe pertence essencialmente, pois a questão fundamental reside sempre em saber o que a razão e o entendimento podem (ou até que ponto podem) conhecer, independentemente de toda experiência e não como é possível a própria *faculdade de pensar*.” (A xvi-xvii)

Aqui Kant distingue a investigação das “faculdades cognitivas” e a “faculdade do pensamento em si mesma” da explicação da validade objetiva das afirmações do conhecimento e, sobretudo das afirmações para o conhecimento sintético *a priori*.

Apesar da afirmação de Kant de que sua empreitada tem como objetivo determinar as condições e limites do conhecimento, ele obviamente se refere ao lado “subjetivo” de sua investigação freqüentemente, tal como evidenciado pelos itens (1)-(4). Então, mesmo se o objeto cognitivo que Kant considera seja epistêmico em oposição ao psicológico, talvez ele ainda se sustente em conceitos psicológicos na construção de sua exposição da possibilidade do conhecimento sintético *a priori*.

Um modo de determinar se as explicações de Kant têm ou não embasamento psicológico é considerar se ele apela a argumentos de cunho psicológico ao introduzir conceitos tais como os de forma da intuição ou categoria. Kant apela aos dados do sentido interno? Invoca alguma teoria psicológica previamente conhecida? A resposta parece ser a de que embora Kant tenha se valido de certa base psicológica para elaborar seus conceitos, seus argumentos para introduzi-los não

são psicológicos, mas transcendentais. Embora seja notória a dificuldade de se estabelecer a essência desses argumentos, está claro como os argumentos procedem na prática. Kant em argumentos da Estética e da Dedução⁵⁴ mostra que as categorias fornecem condições para a possibilidade da experiência. Ele nunca afirma que elas sejam inatas, pois isso implicaria em se discorrer sobre o desenvolvimento psicológico de um indivíduo e em afirmações de cunho empírico além do que, isso não permitiria ou não auxiliaria a estabelecer que as categorias são necessárias para determinar a síntese requisitada pela unidade da apercepção.

Se cabe à filosofia e não à psicologia investigar as condições para o conhecimento sintético *a priori*, examinando e estabelecendo em bases conceituais explicações da possibilidade de tal conhecimento, então Kant estava certo em chamar sua investigação de “filosofia transcendental” e não “psicologia transcendental”. Obviamente, na construção de sua filosofia transcendental Kant teve de apelar à experiência para fundamentar alguns pontos-chave de sua investigação, tais como, de que temos experiência somente nos limites espaço-temporais, de que somos inteligências finitas, de que temos sensações e sentimentos. Mas esse tipo de dado “empírico” era aceito até mesmo por Crusius, o mais declarado metafísico apriorístico da época de Kant (*Entwurf*, §§ 425-6). E assim deveria ser, pois caso contrário, todo tipo de reflexão sobre a experiência humana seria “empírica”, tornando toda filosofia empírica por estipulação.

Assim, embora o programa kantiano tenha implicações para a psicologia, ou ao menos para a ciência empírica, ele não é psicológico em seu fundamento nem em seu modo de argumentação. Para que Kant pudesse estabelecer através de seus argumentos o espaço como forma da intuição externa, esse espaço precisava ser o espaço euclidiano. Assim as afirmações kantianas sobre a forma espacial da intuição deveriam ser ou reduzidas a afirmações psicológicas sobre o aparelho sensorial humano independente do caráter do espaço físico⁵⁵ ou deveriam ser aceitas como afirmações sobre o caráter físico e perceptual do espaço que é empírico, não *a priori*, contingente, não necessário, o que sabemos ser falso. Mas de qualquer forma, o programa transcendental kantiano até poderia ter implicações psicológicas, caso ele pensasse a psicologia

⁵⁴ Considere, por exemplo, Estética B40-1. Nessa passagem, Kant considera três possíveis bases para a geometria e conclui que a geometria deve ter um fundamento sintético *a priori* na intuição, não na intuição dada antes da experiência, mas num limite *a priori* de qualquer intuição possível, o que requer que toda intuição externa se conforme ao espaço da geometria euclidiana.

⁵⁵ O que, portanto eliminaria a concepção kantiana de relação entre os fundamentos da geometria e sua aplicação ao espaço físico. (cf. B147; A165-6/B; A224/B271; A239/B299).

como capaz de produzir uma ciência da cognição. Contudo, a relevância psicológica da *Crítica* depende mesmo de se as sugestões kantianas sobre a estrutura cognitivas possam ou não ser aceitas pela psicologia.

Psicologia racional como ciência

Nos resta ainda examinar se para Kant, a psicologia pode ostentar o status de ciência. Talvez suas mais notórias considerações sobre o assunto sejam as do prefácio aos *Primeiros princípios metafísicos da ciência natural*, que dizem, entre outras coisas, que a psicologia empírica nunca será uma ciência propriamente. Isso porque para Kant, o âmbito de atuação e realização da psicologia (empírica) está estritamente limitada pela lei causal que rege o mundo fenomênico.

No terceiro capítulo da Doutrina Transcendental do Método, Kant, agora que concluíra uma completa crítica da razão pura, segue descrevendo a “arquitetônica da razão pura”, a qual ele define como a arte de construir sistemas de todo conhecimento a partir da razão pura (A832/B860). Este capítulo trata da “filosofia pura”, que é, em contraste com a filosofia empírica, baseada apenas na razão pura. Uma vez que Kant argumentou contra a possibilidade da metafísica tal como tradicionalmente concebida, agora, ele procede estabelecendo condições para a possibilidade de uma nova metafísica que terá em seu corpo de estudo também uma nova “psicologia racional”, que por sua vez contém princípios *a priori* sobre o fenômeno do sentido interno. E não apenas isso, mas nessa reformulação da metafísica, Kant apresenta sob uma nova concepção de lei de causa, e o que mais nos interessa de perto, do princípio de permanência da substância.

Na arquitetura, Kant separa a filosofia pura da empírica. Ele subdivide a filosofia pura em: a) investigação propedêutica da razão pura em si mesma, a qual ele chama de “crítica”, e da qual a *Crítica* é um exemplo, e b) “o sistema da razão pura (ciência), todo o conhecimento filosófico (tanto verdadeiro quanto aparente) derivado da razão pura, em encadeamento sistemático, chamado *metafísica*.”(A841/B869). Essa metafísica é dividida em duas partes: especulativa e prática, ou, em uma metafísica da moral e uma metafísica da natureza. Esta última tem igualmente duas partes, sendo a primeira a filosofia transcendental que “considera apenas o *entendimento* e a própria razão num sistema de todos os conceitos e princípios que se reportam a objetos em geral, sem admitir objetos que *seriam dados* (ontologia).”A segunda parte é a

“fisiologia da razão pura”, que é a fisiologia racional (ou ciência da natureza) dos objetos dados, ou dos objetos que podem ser dados na experiência. Esta fisiologia pura ou racional tem, por sua vez, também duas partes, uma transcendente e uma imanente; a primeira ocupa-se “daquela ligação dos objetos da experiência que ultrapassa toda experiência.” E a segunda tem por objeto de estudo a natureza “na medida em que o seu conhecimento pode ser aplicado na experiência” (A845/B873). A fisiologia transcendente portanto, inclui as disciplinas da cosmologia racional e da teologia racional. E fornece os únicos princípios *a priori* que podem ser dados na experiência possível. Assim Kant anuncia (na Metodologia) não somente a possibilidade de uma física racional⁵⁶, mas também de uma psicologia racional. Essa psicologia racional estabeleceria condições *a priori* sobre o objeto do sentido interno, ou seja, sobre a sucessão das representações no tempo.

Na *Crítica* Kant não fornece nenhuma indicação do conteúdo de sua versão reconstituída da psicologia racional. Mas nos *Prolegômenos*, ele fornece alguma pista. Na segunda parte, que trata da ciência natural pura, ele caracteriza, o que chama de “uma ciência geral da natureza em sentido estrito, porque deve conduzir sob leis universais a natureza em geral, quer se trate do objeto dos sentidos externos ou do objeto do sentido interno (do objeto da física e o da psicologia). A ciência natural universal compreende os objetos tanto da física quanto da psicologia. Kant admite que há apenas alguns princípios que atendem a essa universalidade, e ele nomeia dois: “que a *substância permanece* e persiste” e que “*tudo o que acontece é sempre determinado* previamente *por uma causa* segundo leis constantes, etc. Essas são verdadeiramente leis universais da natureza, que existem absolutamente *a priori*.” (Prolegômenos, §15). Embora Kant não forneça exemplos desses princípios aplicados ao sentido interno, acredita-se que a permanência da “substância” como a base da unidade empírica do eu- não como um ser simples, espiritual, mas simplesmente como o primeiro princípio, e a lei (ou leis) de associação de representações seja um exemplo do segundo princípio. De qualquer forma, parece evidente que Kant está comprometido com a visão de que as representações do sentido interno, não menos do que os objetos do sentido externo, estão sujeitos a leis naturais universais.

À primeira vista, o comprometimento kantiano com leis universais da psicologia parece ser difícil de conciliar com sua opinião expressa no prefácio dos *Primeiros princípios metafísicos da*

⁵⁶ A única versão que temos dessa doutrina está nos *Princípios metafísicos da ciência natural*, aqui Kant aplica princípios da Analítica dos Princípios aos (empiricamente derivados) conceitos de movimento e afirma derivar duas das leis newtonianas do movimento de uma forma *a priori*.

ciência natural, de que a psicologia empírica está longe de pertencer ao grupo do que pode ser adequadamente nomeado ciência. Contudo, num exame mais acurado, veremos que essa aparente negação do status de ciência à psicologia não resulta de nenhuma dúvida de que existem leis universais na psicologia; mas resultam das exigências metodológicas que Kant impôs para qualquer ciência “adequada”, juntamente com suas crenças sobre a aplicabilidade dessas exigências à psicologia.

Kant não iria admitir como ciência nada cujo objeto não pudesse ser tratado matematicamente. Tal como ele afirma: “estamos na posse de uma ciência pura da natureza que apresenta *a priori* e com toda aquela necessidade, que se exige das proposições apodíticas, leis a que a natureza se encontra submetida. Permito-me aqui apelar apenas para o testemunho dessa propedêutica da teoria da natureza que, sob o título de ciência geral da natureza, precede toda a física (que se funda em princípios empíricos). Encontra-se aí a matemática aplicada a fenômenos, e também princípios puramente discursivos (por conceitos), que constituem a parte filosófica do conhecimento puro da natureza.” (Prolegômenos, §15). Toda ciência, propriamente dita, para Kant também tem, assim, uma parte pura ou racional que “sustenta” a parte empírica, e os princípios que aplica *a priori* aos objetos da experiência possível. Kant argumentou que a restrição da ciência ao que pode ser tratado matematicamente segue da condição básica de que para que uma ciência racional seja aplicada *a priori* a objetos, ela deve especificar *a priori* condições não apenas para os conceitos de seus objetos, mas também para suas intuições.⁵⁷

Assim para Kant, ciência requer matematização e ao que parece, para ele, a psicologia (tanto empírica quanto racional) não admite construção matemática de seus objetos. Ele afirma que a “doutrina empírica da alma” não pode atingir o grau de ciência natural porque segundo Kant, a matemática não pode ser aplicada ao fenômeno do sentido interno e suas leis, a não ser que alguém queira levar em consideração apenas a lei de continuidade que flui das mudanças do sentido interno. Assim, o problema central não é de que não há leis da psicologia, mas que tais aparentes leis não podem ser construídas *a priori* exceto através do tempo como uma linha matematizante. Mas se não há construção *a priori* possível, então só resta à psicologia o campo empírico, e assim ela nunca poderá clamar ou admitir a necessidade e universalidade que respaldam a ciência.

⁵⁷ Lembrado-se aqui que para Kant nenhum objeto pode ser dado sem uma intuição que lhe corresponda.

Mas esse argumento é problemático por razões internas à perspectiva kantiana e também porque impõe um limite muito severo à ciência empírica. Internamente, não é claro que apenas o resultado matemático *a priori* que pertence ao sentido interno é o dessa linha direta da continuidade no tempo, de que Kant nos fala. Kant já havia afirmado nas Antecipações da Percepção que “Em todos os fenômenos o real, que é objeto de sensação, tem uma grandeza intensiva, isto é, um grau.”(B207). A psicologia racional aparentemente pode declarar que sensações têm um grau. Mas isso não parece ser um grande avanço para a psicologia racional. Porém, um certo avanço se daria, *caso* fosse possível construir *a priori*, uma relação entre essa intensidade e as leis de sucessão no tempo, tal como se é esperado numa lei de associação sendo que sensações de intensidade similar se associariam.

Mas mesmo aceitando-se que a psicologia não pode construir suas leis *a priori*, isso ainda a descarta de figurar como ciência? Por que a psicologia não poderia, por exemplo, descobrir leis matemáticas em seu escopo através de pesquisa empírica? Se esse fosse o caso, sua doutrina poderia atender uma das primeiras exigências de ciência da época de Kant, pois suas leis poderiam ser usadas para ordenar explicações sistemáticas, ou seja, se suas leis fossem matemáticas, mesmo se descobertas empiricamente, fenômenos observados poderiam ser derivados delas matematicamente. O único problema com isso é que as leis especificadas, por causa de sua base empírica, não seriam conhecidas com universalidade e necessidade e, por isso, de acordo com Kant, a psicologia ainda não se constituiria como ciência. Nas bases que Kant estabelece nos *Princípios Metafísicos*, nada pode ocupar o estatuto de ciência cuja estrutura não possa ser construída *a priori*, tal como as leis da física. A exigência da construtibilidade *a priori* parece ser um grande entrave para a ciência empírica, pois isso bane do domínio da ciência natural qualquer corpo de doutrina não importa o quão matematicamente estejam ordenadas suas explicações, conceitos, pois de nenhuma forma seus princípios poderão ser construídos *a priori*. De qualquer forma, pode ser que Kant tenha estabelecido a impossibilidade da psicologia como ciência, não exatamente porque a matemática não pode ser aplicada ao sentido interno de modo algum, mas sem dúvida porque o corpo doutrinário da psicologia não pode ser nem construído e nem aplicado *a priori*. De fato, depois do que Kant afirmou nas Antecipações da Percepção, é plausível supor que ele acreditava que a matemática poderia ser aplicada ao domínio da percepção. Conseqüentemente, caso quisessem aceitar que podem haver ciências cujas leis não

podem ser construídas *a priori* mas são empiricamente descobertas, então, para Kant, não haveria porquê se opor a uma ciência matemática da psicologia desse tipo.

Kant, de qualquer modo, tinha uma razão metodológica para esse pessimismo em relação à possibilidade da psicologia empírica. Ele duvidava que experimentos poderiam ser conduzidos no fenômeno do sentido interno. Basicamente, Kant alegava que tais experimentos eram impossíveis tanto em nós mesmos quanto na observação de outros. Nós não poderíamos conduzi-los em nós mesmos, segundo Kant, porque para ele, não seria possível manipular as ocorrências internas em experimentos à vontade, pois nesse caso, não poderíamos determinar diretamente, o fluxo das representações.⁵⁸

Apesar do metodológico pessimismo, Kant estava certo de que existem leis psicológicas governando o fenômeno do sentido interno. Ironicamente, os séculos dezanove e vinte trataram a psicologia de uma forma completamente diferente à de Kant. Medições matemáticas precisas se tornaram possíveis na psicofísica, e experimentos e técnicas foram aplicadas com considerável sucesso nos estudos da percepção sensorial.

Portanto, a descrição kantiana das deficiências da psicologia empírica e mesmo sua concepção de uma estrutura sistemática da ciência (em termos de leis simples, universais e necessárias) não se provaram duradouras. Mas, por outro lado, sua crítica à psicologia racional foi devastadora, e essa disciplina não sobreviveu, pois Kant mostrou que, como no caso da psicologia racional, não existe nem a possibilidade de se apoiar na experiência, ela nunca se constituiria como ciência. Para sê-lo, ela precisaria incluir juízos sintéticos, mas como foi visto na Dedução, o *eu penso* é um pensamento, e não uma intuição, isto é, sua unidade é puramente analítica; a consciência que tenho de mim mesmo enquanto sujeito único e idêntico não é, de forma alguma, um conhecimento. Por isso, somente através de um paralogismo se passaria desta proposição analítica a proposições sintéticas. Por outro lado, não há como a psicologia racional apoiar-se em nenhuma determinação do sentido interno, pois se assim fosse, ela se transformaria em psicologia empírica (cf .B401). Mais do que isso, Kant demonstrou que o “conceito” de alma é incognoscível, pois não podemos conhecer nada do que esteja fora do escopo do mundo fenomênico, o que, resulta no fato de que se não podemos ter conhecimento da natureza da alma,

⁵⁸ Nós não podemos conduzir esses experimentos em nós mesmos dado que para Kant, a variedade das observações internas é separada apenas pela mera divisão do pensamento e não podem ser separadas e conectadas novamente aleatoriamente. Kant contrasta aqui o caso de experimentação com objetos externos, na qual os objetos podem ser manipulados repetidamente à vontade, com o caso do sentido interno, no qual isso já não pode ser determinado. (*Prolegômenos* 4:471).

não há como se constituir uma ciência a partir disso, uma vez que em todo conhecimento se exige que as intuições sejam subsumidas sob um conceito, segue-se que onde não há intuição, ali também não pode haver conhecimento, e se não há conhecimento, não há ciência. Não existe uma intuição que corresponda ao “conceito” de alma, ou de substância. Além do que, Kant mostrara na que substância é uma categoria que se aplica à experiência sensível, não um conceito, o que não permite seu uso transcendental. Nesse sentido, a psicologia racional, tomada como pretensa doutrina do númeno, não é possível.

Capítulo 6

A Dialética e a crítica à metafísica

À Dialética Transcendental, conforme vimos, coube expor as falácias que a razão impõe a si mesma quando se estende para além dos limites da experiência. Kant mostrou que a metafísica pretendia obter conhecimento *a priori* e não o conseguiu, ou o que é o mesmo, a razão pura não pode fundar uma necessidade lógico-formal. Vimos que a razão acaba por buscar a condição de cada condicionado e inevitavelmente se vê impulsionada a colocar-se a idéia do incondicionado ou absoluto, que a metafísica, por sua vez, tentará conhecer. Contudo, a razão ao tentar tratar de questões como a de um substrato último de todos os fenômenos psíquicos (ou seja, a alma enquanto substância), acaba caindo em contradição consigo mesma, ou seja, produz antinomias e visto que o cerne da razão está concentrado no princípio da contradição, é evidente que as questões metafísicas fogem ao campo do conhecimento. Isso porque o princípio básico que rege a possibilidade do conhecimento *a priori*, é o sujeito, isto é, o sujeito só pode conhecer *a priori* aquilo que depende de seu conhecimento e não o que existe independentemente do seu conhecimento. Em termos kantianos, isso significa dizer que ao sujeito só é dado conhecer *a priori* unicamente os fenômenos, não as coisas em si. Só podemos conhecer a realidade tal como ela se apresenta para mim, nunca a realidade em si. Nosso aparato cognitivo nos permite conhecer os fenômenos físicos, nunca o que está além desses limites. A razão, assim, cai em contradição consigo mesma na metafísica porque ao introduzir a idéia de incondicionado na análise regressiva das condições, trata o que é, tão somente um fenômeno, como se fosse uma coisa em si.

Na análise desses erros, a Dialética propôs um padrão genérico que perpassa tais erros da metafísica transcendental. O padrão não é exatamente o que esperaríamos, ou seja, ligado ao erro de simplesmente empregar categorias além de sua esquematização espaço-temporal, como, por exemplo, fazendo-se afirmações sobre substância sem considerações de permanência. Este é um erro, mas por si mesmo é acidental no sentido de que não é nem totalmente sistemático nem imposto por nenhuma força especial. Para Kant, os erros dialéticos da razão não são nada além de acidentais. Eles envolvem representações especiais, as chamadas Idéias da Razão, as quais estão sistematicamente organizadas e permitem surgir inferências de uma “inevitável” força, pois são “ilusões naturais e inevitáveis” (A298/B355). O conteúdo dessas Idéias é determinado pelas

variações da idéia de algo incondicionado, uma idéia que é resultado da necessidade da razão de buscar a condição de cada juízo condicionado até chegar a um princípio primeiro, de modo que “dado o incondicionado, é também dada (isto é, contida no objeto e na sua ligação) toda a série de condições subordinadas, série, que é, portanto, incondicionada.” (A308/B364). Temos aqui uma falácia, segundo Kant, pois a ligação analítica de um conceito dado a sua base lógica não é o mesmo que a ligação sintética de um conceito dado e sua base empírica. Porém, há uma força que torna esse feito da razão inevitável e Kant, a esse respeito afirma que “a aparência transcendental não cessa, ainda mesmo depois de descoberta e claramente reconhecida a sua nulidade pela crítica transcendental. E isto, porque na nossa razão há regras fundamentais e máximas relativas ao seu uso, que possuem por completo o aspecto de princípios objetivos, pelo que sucede *a necessidade subjetiva de uma certa ligação dos nossos conceitos, em favor do entendimento, por uma necessidade objetiva da determinação das coisas em si. Ilusão esta que é inevitável (...)*”⁵⁹ (A297/B353).

A “ligação dos conceitos” de que Kant trata aqui é aquela efetuada pela razão como uma faculdade de conectar representações em cadeias de silogismos. Portanto “podemos esperar que a forma dos raciocínios, quando aplicada à unidade sintética das intuições, segundo a norma das categorias, contenha a origem de conceitos particulares *a priori*, a que podemos dar o nome de conceitos puros da razão ou *idéias transcendentais* e que determinam, segundo princípios, o uso do entendimento no conjunto total da experiência” (A321/B378). Tal é a busca pelo incondicionado, ou busca pela determinação das coisas em si mesmas.

A esse esquema, Kant acrescenta uma outra proposta sistemática. Ele sustenta que o “sujeito incondicionado” corresponde a “unidade sintética da apercepção”; que o primeiro incondicionado da série de silogismos hipotéticos corresponde a uma unidade absoluta do sujeito e que a base primeira para as sínteses disjuntivas é precisamente essa “unidade absoluta (incondicionada) do sujeito pensante”. (A334/B391). Mais especificamente, o pensamento de um sujeito incondicionado leva a idéia de um eu imortal, que por sua vez pode admitir a existência de um mundo cognoscível enquanto totalidade metafísica e principalmente, a admissão de se conhecer o ser de todos os seres, aquele que garante a imortalidade de minha alma, ou seja, Deus: “A metafísica tem como objeto próprio de sua investigação apenas três idéias: *Deus*, a *liberdade* e a *imortalidade*, de tal modo que o segundo conceito, ligado ao primeiro, deve

⁵⁹ Grifo meu.

conduzir ao terceiro, como conclusão necessária”.(B395n.). Essas conexões estabelecem precisamente o padrão de que estávamos falando.

Contudo, há que se notar que além do tom claramente anti-racionalista da Dialética, temos de apontar que sua estrutura não é completamente rígida dentro da Arquitetônica. Como muito da *Crítica*, a Dialética é produto de uma série de contínuas modificações⁶⁰, sendo que assim, ela contém alguns pontos surpreendentemente estranhos. A discussão da Idéia de Deus, por exemplo, ignora completamente a tábua das categorias, enquanto que o tratamento do eu e do mundo parece ser tomado arbitrariamente da tábua, cada qual usando apenas quatro das seis principais categorias. Além disso, não é claro porque a noção de um ponto incondicionado inicial para silogismos categóricos deve conduzir a um sujeito absoluto considerado apenas psicologicamente, especificamente como sujeito pensante, tal como não é claro porque a natureza desse sujeito pensante não deva ser considerada como parte da teoria geral do mundo. A discussão da cosmologia racional é, supostamente considerar o mundo apenas como aparência (o que não é o mesmo que já assumir que ele é somente aparência), enquanto que a discussão do sujeito na psicologia racional, por vezes acaba alternando-se entre considerá-lo como um fenômeno ou como algo além das aparências. Essa distinção não é claramente mantida, contudo, visto que às vezes os argumentos de Kant na Dialética introduzem considerações não-fenomênicas.

Porém esses pontos controversos não se apresentam como problemas tão severos se não se assume que as três Idéias precisam ser abordadas paralelamente, embora estejam necessariamente conectadas. Além disso, a Dialética se apresenta muito mais como uma espécie de “lógica da desconstrução”, ou seja, ela destitui as Idéias Transcendentais de seu status outrora conferido pela psicologia racional de objetos cognoscíveis, mas não traz nenhuma teoria consistente sobre a natureza formal dessas Idéias, a não ser pelas considerações que Kant faz do *eu* enquanto mera representação intelectual, mas que em si não formam uma teoria positiva sobre o sujeito pensante. Mesmo sendo apenas unidade transcendental da apercepção, Kant não discorre mais sobre a natureza dessa função lógica que acompanha necessariamente nossas representações, apenas a apresenta, sem deter-se sobre ela.

⁶⁰ Cf. Paul Guyer em “The Unity of Reason: Pure Reason as Practical Reason in Kant’s Early Concept of Transcendental Dialectic”, *Kant’s Critical Philosophy (The Monist, volume 72)*, p.139-67.

Mas apesar dessas reservas ao texto kantiano, parece que numa curta descrição da crítica kantiana à tradição, poderíamos afirmar que dados os Paralogismos e a Crítica da Teologia Especulativa, a base sobre a qual se sustentava a doutrina da ontologia racionalista, fora, de fato abalada, tanto que sua metafísica poderia ser descartada sem muito esforço. Mas até que ponto a empreitada crítica de Kant se desfaz da metafísica tradicional ou, ainda poderíamos perguntar se essa metafísica tradicional ainda perpassa a doutrina crítica kantiana. Se analisarmos a *Crítica* mais de perto, verificaremos que não é fácil mostrar precisamente, como mesmo nos seus próprios termos, Kant definitivamente colocou por terra **todas** as asserções da metafísica tradicional. Analisando alguns de seus escritos pré-críticos, e comparando-os com a Dialética na *Crítica*, podemos perceber certas incongruências principalmente no que diz respeito à noção de comércio psico-físico, atacada no quarto-paralogismo. Por incongruências, quero dizer que, sem a análise desses escritos anteriores à *Crítica*, não perceberemos o quanto Kant ainda permaneceu ligado de alguma forma à tradição. A sua noção de interação das substâncias carrega muito da influência de Baumgarten, por exemplo.

Claro que, partindo-se da *Crítica* somente é também tarefa extremamente difícil encontrar quais são todas essas asserções. Dizer simplesmente que tais asserções são ilegitimamente transcendentais, é apelar a uma série de questões sobre o que significa isso, e certamente não é fácil sustentar que a maior parte das asserções da *Crítica*, por exemplo, sobre a eternidade da substância, são não-transcendentais, de forma evidente.

Até que os defeitos dos argumentos racionalistas sejam expostos e analisados estes não podem ser rejeitados apenas com base na afirmação de que levam a conclusões “transcendentais”, se não há nenhuma outra objeção. E precisamente na elaboração de objeções concretas a esses argumentos, encontraremos indícios da metafísica tradicional que merecem atenção especial e que passam despercebidos na taxonomia de falácias promovida na Dialética Transcendental.

Esse aparente problema para a filosofia crítica é composto pelo fato de que o trabalho escrito quase não apresenta um tratamento da ontologia “imaneente” mais aprofundado. A exata natureza da substância causa, matéria, etc; permanece sem tratamento no trabalho kantiano da Dialética. Além disso, sabemos que Kant estava profundamente ligado à verdade de muitas crenças metafísicas tradicionais, como por exemplo, a do imaterialismo e da teleologia. Mesmo que Kant tenha genericamente mudado o tratamento dessas crenças para ampará-las em sua filosofia prática junto com os conceitos da psicologia racional, Kant ainda se prende à metafísica

tradicional, mesmo tratando de justificar os conceitos da metafísica com argumentos “práticos” ou “regulativos”.

Nos escritos posteriores de Kant, a perspectiva crítica se mantém principalmente no que podemos notar nos *Prolegômenos*. Infelizmente não existem muitas amostras de seu trabalho datados de 1770, com exceção de fragmentos sobre uma noção que é freqüentemente reiterada depois – a noção de que a metafísica começa com a consideração da possibilidade do conhecimento das coisas em geral, e, portanto, com a distinção entre o conhecimento analítico e o conhecimento “real” ou sintético. Ora, Baumgarten já era conhecido por incorporar considerações epistemológicas a sua metafísica⁶¹, mas para Kant, o trabalho de Baumgarten estava inteiramente tomado pela falha de aceitar como relativo ao conhecimento tanto proposições analíticas quanto sintéticas. Dessa forma, Kant procura superar a falha de Baumgarten passando da afirmação de que precisamos de proposições sintéticas baseadas na intuição sensível (pura e empírica) para a de que, além disso, um estudo sobre as condições que uma intuição deve ser dada é antes um estudo de nossa natureza subjetiva mais do que das coisas em si mesmas.

O formato padrão para todas as lições de Kant sobre ontologia traz discussões das distinções entre analítico/sintético, intuição/conceito, transcendentemente real/ideal (espaço-tempo). Isso leva a discussão dos juízos e das categorias e a afirmação de que a determinação da “possibilidade real” (sendo “possibilidade” o conceito primeiro da antiga Ontologia⁶²) e outros conceitos fundamentais repousam sobre o requisito das condições para que possamos fazer asserções aplicando categorias ao contexto espaço-temporal, condições que são supostamente acessíveis como parte de nossa natureza subjetiva pura.

Nos anos de 1780 Kant, portanto, prefere dizer que a metafísica não trata de objetos, mas antes da razão, ou seja, trata da estrutura da cognição humana (*Crítica Axiv*). Portanto deveríamos investigar primeiro não o conceito de causa, mas a faculdade pela qual nos é possível ter conhecimento causal *a priori*. Dessa forma, Kant segue ainda mais, indicando que essas investigações “subjetivas” são mais fáceis e precisas, pois elas envolvem “auto-conhecimento”, mas acredito que essa seria uma forma casual e errônea de expressar sua idéia. Isso porque essa expressão envolve a infeliz sugestão de que o auto-conhecimento em algum sentido psicológico

⁶¹ Ver a *Metaphysica*, de Baumgarten.

⁶² A Ontologia de Baumgarten.

ordinário é anterior a qualquer conhecimento ou mais certo; e é exatamente isso que Kant nega⁶³. Torna-se claro que Kant realmente deve significar pelo termo “auto-conhecimento” uma referência a “razão” e não o contrário. Investigações “subjetivas” são privilegiadas para ele apenas enquanto investigações dos elementos do “pensamento puro”, tais como as formas do juízo. O privilégio vem do fato de que Kant acredita que uma pesquisa completa dessas formas seja acessível, embora nunca vá ter um término propriamente dito. Ainda assim, pode-se imaginar por que ou como essas formas podem ser tão facilmente acessíveis. Kant sugere que elas estão implícitas na nossa “linguagem comum”; respondendo à questão de quão certas elas são, Kant observa que elas são tão certas como a experiência em geral, e essa é toda a certeza exigida por Kant. Mas posteriormente ele também argumentará que “os limites da razão” são determinados *a priori* porque estão ligados às formas de nossa intuição, as quais são em si mesmas determináveis *a priori*.

Todos esses pontos da doutrina crítica kantiana parecem exemplificar uma perspectiva racionalista. Nas suas lições de K2⁶⁴, a própria metafísica de Kant é repetidamente caracterizada como “racionalista” ou como “racionalista crítica”, pois ele insistia que a filosofia pode e deve repousar sobre um conhecimento *a priori*. O novo aspecto de seu pensamento está na idéia de se estabelecer limites para esse conhecimento. O principal argumento metafísico de que nosso conhecimento deve ser limitado ao mundo fenomênico surge do caráter “dialético” ou (no caso) antinômico de algumas de nossas asserções que devem ser detidas assim que transcendem as condições de nossa intuição sensível a fim de não nos levarem a fazer afirmações sobre o incondicionado.⁶⁵

Mas mesmo na análise dos argumentos antinômicos, o texto de Kant parece estar permeado pela influência da metafísica predecessora, uma vez quando o texto muda do tópico de questões ontológicas gerais (de se existem substâncias simples) para o problema cosmológico de se seres “no mundo” consistem de partes simples, teremos aí no texto de Kant uma visão sobre as teses e antíteses bem parecidas com as de Baumgarten⁶⁶, que havia afirmado ambos, que deve haver substâncias simples e que, para qualquer matéria que percebamos, esta matéria pode ser dividida. A crucial mudança de Kant facilmente despercebida na *Crítica* foi não negar categoricamente,

⁶³ Cf. Bennett em *Kant's Dialectic*.

⁶⁴ *Metaphysik K2*, em *Lectures on Metaphysics*, Cambridge University Press, 1997.

⁶⁵ Dado que essas afirmações por não terem fundamento no sensível, conforme já vimos, levam a razão a entrar em contradição consigo mesma.

⁶⁶ Ver *Metaphysica*, §428.

mas sim enfatizar que seres simples não são literalmente partes de corpos, nem mesmo o que Baumgarten chamou de “partes absolutamente primeiras”. A partida da ontologia tradicional vem não da negação de seres simples, mas da recusa de permitir que estes sejam entendidos como diretamente espaço-temporais, ou como tais que as propriedades espaço-temporais possam ser consideradas como num princípio derivável do conceito desses seres. Dada a conclusão da primeira antinomia de que o domínio espaço-temporal é meramente fenomenal, isso significa não que seres simples são descartáveis ontologicamente, mesmo que sua determinação individual seja impossível para nós.

A fim de que se possa entender esse ponto, terei de invocar as noções kantianas de substancialidade e sensibilidade, tratadas apenas no âmbito do conceito de interação, o qual é o cerne de quase toda *Metaphysica* e que fornece o melhor acesso à atitude kantiana em relação à ontologia e metafísica tradicional. Para apreciarmos as visões críticas kantianas sobre o conceito de interação, é vital ver suas relações com os trabalhos anteriores e seus contextos. A questão da ação em substâncias finitas foi controversa nas escolas leibnizianas e discutia-se que para essa questão só havia três possibilidades: influxo, ocasionalismo e harmonia. O primeiro sistema afirma ação intra e intersubstancial; o segundo nega ambos e o terceiro trata apenas da ação intrasubstancial. Baumgarten repete essa taxonomia e ao caracterizar a teoria do influxo como uma absurda transferência de propriedades, ele limita a discussão às outras duas teorias. Contudo, o ocasionalismo será também acusado por também ter que repousar num influxo absurdo para explicar a ação de substâncias infinitas em substâncias finitas (o que é crucial, pois aqui a substância infinita é a permanente fonte de toda ação). Kant concordava com seu predecessor. Entretanto, enquanto Baumgarten se limitou a apresentar uma versão da teoria da harmonia pré-estabelecida (ele tenta mostrar que sua teoria é equivalente a uma inofensiva e ideal versão da teoria do influxo), Kant claramente estava tentando uma quarta opção. No fim da sua *Nova Dilucidatio*⁶⁷, Kant breve, mas sistematicamente trata dessas três teorias tradicionais. Mas acaba propondo uma quarta alternativa: a idéia de um Deus unificador que faz com que as coisas interajam pelo mesmo ato que faz com que elas sejam o que são. Kant enfatiza que sob essa visão, as mudanças externas de algo, suas interações com outras coisas, são imediatamente atribuíveis a elas tal como qualquer mudança interna,⁶⁸ e por isso não há nenhuma condição

⁶⁷ Proposição XIII, “O Princípio da Coexistência”.

⁶⁸ *Nova Dilucidatio*, I:415.

extra artificial, nenhuma “ocasião” ou “pré-estabelecimento”, que ao qual seja necessário recorrer para explicar a interação das coisas.⁶⁹

Como Baumgarten, Kant queria argumentar desde o início que a ação é sempre um misto de espontaneidade e reação⁷⁰, e que em nenhuma ação real há sempre muitas causas, além do que, Kant enfatiza que mesmo para Deus por um pensamento em nós, deve haver uma base em nós, um receptáculo, ou melhor, uma capacidade de receber e ter o pensamento, pois de outra maneira, não faria sentido afirmar que somos nós e não Deus que tem o pensamento. De acordo com esse argumento, Deus não pode ser o único responsável pelo que sabemos estar acontecendo em nós e que é, de forma significativa, também devido a nós, pois se assim não o fosse, a admissão de Deus como o unificador do mundo poderia se transformar num monismo leibniziano, que faz com que todos os aparentes indivíduos sejam na verdade meros aspectos de uma única substância.

Em sua *Dissertação Inaugural*, Kant rejeita a doutrina do influxo real ou físico de Baumgarten, por esta admitir que “o comércio das substâncias e as forças transitivas são suficientemente cognoscíveis por meio da mera existência delas.” (DI, §17). Com respeito às outras duas teorias, Kant agora as chama de doutrina da harmonia geralmente estabelecida e doutrina da harmonia singularmente estabelecida (DI§22). Apesar das mudanças terminológicas, Kant continua a reclamar a mesma superioridade para sua teoria: porque ela fornece “a conexão primitiva das substâncias, em virtude da sustentação de todas por um princípio comum, procedendo por regras comuns”, não sendo devida meramente a “estados individuais quaisquer de uma substância” que se adapta ao estado de outra. (DI§22). Kant ainda mostra que em sua acepção do comércio das substâncias, é parecida com a de Malebranche no que concerne ao fato de que “tudo intuimos em Deus” (DI§22), mas Kant afirma que ele se difere de Malebranche pois não se perde em indagações místicas, antes, reserva-se aos “conhecimentos a nós concedidos pelo caráter de nosso entendimento”.

Para Kant, a mera existência de substâncias individuais era insuficiente para explicar a interação entre elas, então deveria haver uma outra explicação. Kant descartou as teorias “vulgares” do influxo⁷¹ por elas não fornecerem nenhuma explicação razoável dessa interação,

⁶⁹ Esse difícil argumento antecipa alguns temas do trabalho crítico de Kant: a idéia de que atribuições “internas” não são privilegiadas pode ser vista como um germe da Refutação do Idealismo.

⁷⁰ *Metaphysik Herder* 28:52 e *Metaphysik Mromgovius* 29:723.

⁷¹ *Metaphysik L1*, 28:213.

enquanto que as teorias “hiperfísicas” do ocasionalismo e da harmonia pré-estabelecida pareciam mais fornecer uma explicação que ao invés de mostrar como essa interação se dava, apenas mostrava uma apenas um arranjo entre as substâncias. Eram teorias derivativas, não teorias originais da interação das substâncias. Elas não assumiam que as substâncias finitas podiam influenciar umas às outras diretamente. Embora Kant concordasse com as teorias derivativas quanto à impossibilidade de substâncias finitas poderem se influenciar diretamente, ele sustenta que sua teoria explica a real influência e interação das substâncias, pois ao contrário das demais, sua teoria envolve leis da natureza, não meras “determinações universais” de um ser transcendente. Estes são pontos que se encaixam muito bem na sua visão crítica posterior, contudo pode-se perguntar por que uma influência direta de seres mundanos, uns sobre os outros, sem nenhum envolvimento de um terceiro fator (como por exemplo, de um ser sobre o qual as leis são baseadas) está sendo totalmente descartado. Mesmo se admitirmos que a idéia kantiana de que seres necessários devem ser isolados, porque qualquer interdependência teria de ser compreensível *a priori* e isso iria reduzir a auto-suficiência necessária para a sua substancialidade, ou seja, ainda iria parecer que seres não-necessários poderiam ter uma interdependência direta, mas contingente e não haveria nenhuma razão para que esta fosse compreensível *a priori*.

A premissa oculta aqui parece ser um princípio que diz que “nenhuma substância pode conter a base do acidente em outra, se ao mesmo tempo não conter a base do poder substancial e da existência da outra”.⁷² Kant parece entender que isso significa que nada pode ser a origem primeira de uma substância a não ser que possa também ser a base da existência dessa substância. Uma vez considerado o argumento de Deus como fonte última de toda interação entre as substâncias, “a existência da ação de outro não depende simplesmente de uma ação e um poder. Portanto, todos os predicados devem ser produzidos (em parte pelo menos), pelo seu próprio poder, mas desde que um poder estranho também seja requerido (de outra forma a interação não ocorre), então (se o “poder estranho” não é ele mesmo a fonte de um ser) um terceiro (ser) deve ter desejado esta harmonia (se a harmonia é qualquer coisa que não seja uma mera coincidência)”.⁷³

⁷² Metaphysik Herder, 28:32.

⁷³ Metaphysik Herder, 28:72 e Metaphysik L1: nenhuma substância pode influenciar outra *originare*, exceto por aquela que é em si mesma a causa.”

Mesmo se de alguma forma isso consiga esclarecer o argumento de Kant, ainda permanece a questão de por que (nos anos de 1770) ele não utilizou a referência a leis necessárias como uma característica diferenciadora para sua teoria, ou melhor, por que ele continuou a fazer referência a Deus? O argumento de Deus (em que Deus não o único responsável por toda nossa atividade mental e toda realidade) e a rejeição de uma simples harmonia, juntamente com admissões implícitas da ordenação do mundo newtoniano, leva naturalmente a teoria da interação expressa em termos de leis, uma teoria que não envolve imediatamente nenhuma referência a um ser transcendente.

Mas ainda nesse caso poder-se-ia argumentar que a ordenação da interação de substâncias ainda não estaria completamente explicada, e, portanto, estaríamos na mesma situação da teoria do influxo. Possivelmente Kant percebeu isso, mas não se manteve preso a essa visão, caso contrário, isto teria constituído um entrave a sua teoria crítica posterior. Para remover esse problema, Kant explorou uma idéia que não havia sido ainda desenvolvida, a saber, a idéia de uma descrição *transcendental* da interação das substâncias, a qual forneceria *a priori* a explicação da necessidade de relações governadas por leis entre estados físicos sob um princípio da experiência (ou seja, a cognição espaço-temporal). Uma vez que Kant acreditou ter nessa explicação algo mais concreto, ele deixou a referência a uma fonte última da interação e se concentrou apenas na sua estrutura imanente; assim, sua estratégia geral nas Analogias, foi construir argumentos epistemológicos a respeito das condições *a priori* da determinação temporal que garantissem analogias empíricas para o princípio metafísico da interação na metafísica tradicional. Há, contudo, um aspecto oculto aqui. Quando Kant desenvolveu essa estratégia em seus escritos, o que ele fez para a maior parte de sua teoria foi mudar ou até ignorar os problemas nela contidos, e não exatamente resolvê-los, explicá-los dentro de sua nova perspectiva sobre a metafísica tradicional.

Nas lições da Metafísica Mrongovius, o problema da interação é introduzido da seguinte forma: “essa investigação foi trazida a esse ponto por Wolff ... e Baumgarten. Mas (...) essa proposição (sobre como a interação é possível) foi deixada em suspenso, embora seja uma das mais importantes no todo da filosofia.” (MM, 29:865) A partir disso, temos a nítida impressão de um certo tipo de nostalgia que Kant sentia das controvérsias de seus primeiros anos. Nesse período, estavam em discussão as melhores teorias da metafísica tradicional, como o sistema cartesiano apresentado como a primeira instância do ocasionalismo, apenas trivialmente distinto da teoria

leibniziana. As conseqüências idealistas céticas dessas teorias são, na *Metafísica* Mrongovius, especialmente enfatizadas, pois para Kant elas não apenas dispensavam a interação real, mas também faziam com que a noção de corpos individuais (separados), tal como opostos a meras representações de corpos, algo sem sentido, assim essas teorias também são rejeitadas por causa de seu idealismo.

Contudo, Kant já elaborara uma teoria para substituí-las. Kant argumentou que o mundo deve ter apenas uma causa. O *nexus* das substâncias está naquela noção de que o pensamento é possível apenas como derivativo (ou seja, apenas via Deus). Porém, esse *nexus* vale apenas para o mundo numênico (*mundus noumenon*). No mundo fenomênico (*mundus phaenomenon*) não precisamos disso, pois isso não representa em si mesmo absolutamente nada no mundo das aparências. E isso principalmente porque no mundo fenomênico tudo está, segundo Kant, em comércio em virtude do espaço. (MM,29:868). Essa referência ao espaço é, contudo, enganosa, uma vez que na Terceira Analogia, Kant afirma que não é meramente o espaço, mas sim as condições para o nosso conhecimento da determinação das coisas no espaço que de fato contava. Determinação essa ligada a “leis gerais”⁷⁴, a característica que Kant sempre enfatiza como essencial e que falta às descrições idealistas que ele rejeita.

Ainda, contudo, poder-se-ia perguntar sobre os argumentos tradicionais sobre a interação e em particular sobre a prova de que exista de fato “uma causa” para essa interação. Quando Kant afirma que esse nexo vale ou se sustenta *apenas* para o *mundo numênico* eis aí a procurada prova. A primeira parte dessa afirmação é fácil o bastante de se entender quando assumimos que “*apenas*” significa “não empiricamente”, porém a segunda parte permanece obscura. Talvez a mais convincente resposta para esse caso⁷⁵, seja de que essa prova seja destinada à validade para seres cognoscíveis apenas pelo entendimento puro. Nesse âmbito de seres hipotéticos, Kant parece aceitar o princípio de seres dependentes, requerer um ser necessário⁷⁶, e se tais seres foram ligados no mundo, eles só poderiam estar ligados através de Deus. Por isso, o que Kant diria aqui é que embora essa prova seja válida, a instanciação de sua principal premissa é questionável. Kant enfatiza que aqui ocorre um problema, a saber, o de que as teorias “idealistas” são inconsistentes porque supostamente são destinadas ao domínio do empírico, mas ainda assim, carecem de uma garantia ou de uma validade empírica. O caso é que essa objeção não

⁷⁴ “O *influxus physicus* ocorre de acordo com leis gerais,mas os dois sistemas do *nexus idealis* não” (MM,29:868)

⁷⁶ *Metaphysik* Mrongovius, 29: 925 e *Metaphysica* §§308,334.

parece resolver o problema original, mas ajuda apenas a nos recordar que os sucessores de Leibniz enfrentaram sérias dificuldades, precisamente ao tentar transformar sua metafísica em metafísica do sensível. Assim, da mesma forma que não podemos fazer asserções de sentido empírico sobre corpos que foram transformados em mônadas, também as teorias do ocasionalismo ou da harmonia pré-estabelecida não conseguem fornecer uma descrição para a interação das coisas (substâncias) empíricas. Além disso, nessa parte da *Metaphysica Mrongovius*, Kant parece também sugerir que haja algo além do nível empírico, a saber, que uma rejeição dogmática (por Leibniz ou Malebranche) da possibilidade de uma genuína ação intersubstancial estaria errada, e que se há tal interação, ela seria compreensível para nós apenas com referência a Deus. Por outro lado, Kant continua a acreditar que exista uma interação não-empírica⁷⁷, assim devemos verificar como essa crença se enquadra em sua antiga teoria “derivativa” do influxo assim como na sua nova filosofia crítica.⁷⁸

Na Metafísica L₂ (28:581), depois de uma reiteração do tema de que a interação no mundo sensível cria um todo que é “real e não ideal”, Kant prossegue afirmando que “todas as substâncias são isoladas por si mesmas” e que “a causa de sua existência e também de sua conexão recíproca é Deus”. Mas essas asserções não possuem um fundamento anterior que lhes dê suporte e são precedidas pela afirmação de que “O mundo inteligível permanece desconhecido para nós.” Essas asserções se aproximam muito mais das antigas perspectivas kantianas do que do texto de Baumgarten, de forma que é possível que Kant estava apenas citando as noções dogmáticas de outro autor. É também intrigante o fato de que nenhuma falha em específico é apontada nessa noção de substância; a impressão que temos é que se podemos pensar sobre a substância, a forma mais apropriada de fazê-lo é pensar sobre ela de uma forma *a priori*.

As notas Dohna são um pouco mais detalhadas e contém a usual caracterização das teorias do ocasionalismo e da harmonia pré-estabelecida, assim a usual defesa da teoria do influxo derivativo⁷⁹. Entretanto não há nenhuma crítica direta à teoria do influxo tradicional, mas apenas uma nota que diz que “se nós considerarmos o espaço como real, então aceitamos o sistema de Spinoza. Ele acreditava (em) somente uma substância, e ele considerou todas as substâncias no

⁷⁷ Basta para isso verificar as implicações de sua teoria moral.

⁷⁸ Novamente recorreremos a lições e notas dos anos de 1790 para tal, contidas nas *Lectures on Metaphysics*.

⁷⁹ Sobre a teoria do influxo derivativo, Kant enfatiza: “Deve haver um ser do qual tudo deriva. Todas as substâncias devem ter seu fundamento nele.”(D,28:666).

mundo como determinações herdadas no divino”⁸⁰. Essa passagem parece sugerir que se aceitarmos a interação das coisas aparentes como constitutivas de um sistema completo e absolutamente real, então estaríamos forçados a aceitar um tipo de spinozismo monista e absurdo. Assim, Kant se viu forçado a mostrar que na interação das coisas consideradas no domínio espaço-temporal, o domínio para essa interação deve ser transcendentemente ideal. Mas se abstrairmos espaço e tempo, então aparentemente o monismo spinoziano permanece, ou seja, Kant não deixa claro como resolver isso. Ainda nessas notas, Kant faz referência ao argumento de Deus, para mostrar que numericamente deve haver uma pluralidade de substâncias (o que de alguma forma, poderia refutar um monismo). Esse argumento afirma que dado que o eu é finito, individual e dependente, deve haver algo além dessa substância, que também exista, ou seja, outras substâncias. Isso porque se apenas uma única substância existisse, então eu seria essa substância, o que equivale a dizer que eu seria Deus, o que contradiz minha dependência ou ainda eu poderia ser um acidente, porém isso vai de encontro com a noção de que eu penso em mim sempre como sujeito e não como predicado de nenhum outro ser.⁸¹ Entretanto, esse argumento é conclusivo apenas num contexto onde se assume que nós conhecemos a essência última do sujeito que conhecemos através da experiência; o que depois da virada crítica se torna inadmissível e parece estar em conflito direto com os Paralogismos.

A discussão da última lição, a Metafísica K₃, é muito similar às outras e conclui que: “Se eu assumo que todas as substâncias como sendo absolutamente necessárias, então, elas não podem estar em qualquer comunidade. Mas se eu as assumo existindo numa comunidade, então eu assumo que todas elas existem através de uma causalidade (isto é, a causalidade de um ser” (K₃,29:1008). Assim, Kant sustenta que todas as substâncias estão em interação através do influxo derivativo. Segue-se ainda que “o espaço em si mesmo é a forma da divina onipresença, i.e., a onipresença de Deus é expressa na forma de um fenômeno, e através dessa onipresença de Deus, todas as substâncias estão em harmonia. Mas aqui nossa razão não pode compreender nada mais” (K₃, 29:1008). Dessa forma, sob esse argumento, entendemos que não existe um ser que inclua todas as substâncias nem uma mera pluralidade de seres, mas sim uma relação derivativa

⁸⁰ Nessa passagem, Kant equivale spinozismo com realismo transcendental. (D, 28:666).

⁸¹ A esse respeito ver especialmente *Lectures on Philosophical Theology*, p.86.

tal que no fim há uma pluralidade de substâncias finitas entre si relacionadas através, e somente através, de um ser infinito que as determina.⁸²

Conclusão: Kant metafísico

Considerando o problema da interação corpo-mente, e como esta discussão estava sendo arduamente debatida por muitos filósofos naquela época, é interessante notar como Kant achava que podia lidar com essa questão muito bem e (relativamente) facilmente através dessas respostas. Acredito que suas concepções aqui apenas reforçam a impressão racionalista que eventualmente pode-se ter da discussão geral da interação. E isso principalmente porque num determinado ponto dessa discussão em K₃, Kant diz que a ação do corpo na alma não precisa ser “ideal” porque esta é tão genuína quanto a ação do corpo sobre o corpo. A esse respeito Kant diz que “o corpo como fenômeno não está em comunidade com a alma, mas antes é uma substância distinta da alma, cuja aparência é chamada corpo. Esse substrato do corpo é uma determinação externa da alma, mas como esse *commercium* é constituído, a nós não é dado saber. No corpo nós conhecemos meras relações, mas não conhecemos o interno (o substrato da matéria). O *qua extensum* não age sobre a alma, caso contrário ambos *correlata* teriam de ser no espaço, portanto alma seria um corpo. Se nós dizemos que o inteligível do corpo age sobre a alma, então isso significa que este nûmeno do corpo externo determina a alma, mas isso não pode ser (...) Essa

⁸² Esse argumento final se aproxima muito da visão pré-crítica da *Nova Dilucidatio* e da *Dissertação Inaugural*. Mas de qualquer forma, podemos notar, que, embora seja um resultado notável, ainda assim, ele corresponde a argumentos já repetidos em outras lições.

determinação o autor (Baumgarten) chama de *influxus idealis*, mas este é um *influxus realis* (...). Ainda quanto à relação corpo-alma, Kant prossegue em outra ocasião “Como que a alma está *in commercio* com o corpo? *Commercium* é a influência recíproca entre substâncias, embora corpos não sejam substâncias, mas apenas aparências. Portanto, nenhum real *commercium* existe nesse caso.”(L2, 28:591) E da mesma forma na *Metafísica* Mromgovius, Kant afirma que o corpo é um fenômeno assim como suas propriedades, mas não estamos familiarizados com seu substrato. Por isso como se daria o comércio corpo-alma, Kant afirma que isso remontaria a questão de como substâncias em geral podem estar em comércio. O que parece não resolver muito bem a questão.

No final devemos decidir se para Kant substâncias fenomênicas realmente são substâncias genuínas na interação ou se elas não são tal como essas lições apontam. Acredito que tenderíamos a dizer que sim, pois na *Crítica*, Kant reforça esse ponto dizendo que “a matéria, cuja unidade com a alma levanta tão grandes dificuldades, não é outra coisa que uma simples forma ou um certo modo de representação de um objeto desconhecido, formado por aquela intuição que designamos por sentido externo(...) a matéria não significa uma espécie de substância tão inteiramente diferente e heterogênea ao objeto do sentido interno (alma).” (A386). Nesse sentido que acredito que mesmo após a virada crítica (e mais as evidências dessas lições) Kant não parecia disposto a romper totalmente com a ontologia tradicional. Não é, portanto, acidental que num certo momento o idealismo transcendental fora definido como a visão de que o fenômeno não é substância, mas requer um substrato numênico. (D, 28:682). Assim, devemos ter em mente que ao passo que sob certos aspectos Kant se diferenciava de seus predecessores dogmáticos, por outro lado ele não parecia estar disposto a desistir das implicações ontológicas do idealismo transcendental, algo exigido para a constituição de uma metafísica totalmente não-racionalista.

Mesmo, operando uma intensa crítica à Psicologia Racional, Kant manteve-se fiel à metafísica tradicional. Prova disso é que, ele quis depois da virada crítica, “depurar” a metafísica. Kant mostrou que ela não podia ser uma ciência, que as disputas e inconclusões em seu campo se davam exatamente por ela não gozar desse status de conhecimento certo e necessário. O Kant crítico já aponta isso no Prefácio à segunda edição da *Crítica*. Já no prefácio à *Dialética Transcendental*, Kant afirma que a metafísica é uma natural e inevitável produção do pensamento humano. A alma não pode ser conhecida dada a estrutura de nosso aparelho cognitivo, que conhece apenas o que lhe aparece como fenômeno dentro dos limites do tempo e espaço e das categorias, mas a alma, bem como as demais Idéias da Razão podem ser pensadas. Ora, Kant deslocou a problemática, e conferiu à metafísica tradicional um patamar mais singular. Às Idéias da Razão não são mais objetos de conhecimento da razão pura, mas objetos da razão prática, são princípios regulativos da ação humana no mundo. Kant refutou a noção de substancialidade, por

exemplo, no que diz respeito ao conhecimento dessa noção, mas a manteve no nível da ética. Por isso, em momento algum ele se desfez das Idéias da Razão Pura. Ao contrário, apenas impõe limites ao conhecimento humano e diz que essas Idéias transcendem esse limite. Não podemos conhecer Deus, a alma ou o mundo enquanto totalidade metafísica, mas é próprio da natureza humana, conforme Kant aponta, lançar-se à reflexão de tal forma para além dos limites do aparente, que inevitavelmente chegamos a essas Idéias. Mas a questão é, conhecer a alma, por exemplo, ou no caso pretender conhecê-la, leva a razão a produzir paralogismos; porém, nos é permitido pensar sobre a alma, pois disso não decorre nenhuma implicação negativa. Ora, isso mostra que Kant ainda mantém-se fiel a toda estrutura da metafísica tradicional. Ele apenas a transporta para o que acredita ser o seu verdadeiro domínio, mas não a refuta. Essa nunca foi sua pretensão. Kant era ele mesmo, no fim, um grande metafísico que ao notar as disputas e inconstâncias em seu terreno, resolveu mostrar que ela apenas estava ocupando o patamar errado. Assim, a metafísica tradicional, bem como as Idéias da Razão que a compõem, são rearranjadas de forma a serem preservadas. Por isso Kant não desiste das implicações ontológicas do idealismo transcendental. Porque ele não quer compor uma metafísica não-racionalista, mas apenas mostrar que as discussões inférteis no campo da metafísica serão totalmente extintas, ao se estabelecer de uma vez o domínio legítimo de atuação desta, que, para todos os efeitos, não é o do conhecimento científico.

Bibliografia

Obras de Kant

Crítica da Razão Pura. Trad. Manuela P. dos Santos e Alexandre F. Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

Escritos pré-críticos. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2005..

Lectures on Metaphysics. Trad. e org. Karl Ameriks. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Prolegômenos a toda metafísica futura que queira apresentar-se com ciência. Trad. Artur Morao. Lisboa: Edições 70, 2003.

The False Subtlety of the Four Syllogistic Figures demonstrated by Immanuel Kant, em Cambridge Edition I, *Theoretical Philosophy 1755-1770*, trad. e ed. de David Walford. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Outras obras

ALLISON, Henry E. *Transcendental Idealism: an interpretation and defense*. New Haven and London: Yale University Press, 1986.

BENNETT, Jonathan. *Kant's Dialectic*. London: Cambridge University Press, 1974.

BIRD, Graham. *The Revolutionary Kant: A Commentary on the Critique of Pure Reason*. Illinois: Open Court, 2006.

BROOK, Andrew. *Kant and the Mind*. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1994.

CAIRD, Edward. *The Critical Philosophy of Kant*. Elibron Classics, 2000.

DELEUZE, Gilles. *A filosofia crítica de Kant*. Trad. Germiniano Franco. Lisboa: Edições 70, 1994.

DELEUZE, Gilles. *Para ler Kant*. Trad. de Sonia Dantas Pinto Guimarães. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Ed., 1976.

DREHER, Edmundo. *A impossibilidade da metafísica na Crítica da Razão Pura: ensaio de síntese e análise*. Curitiba: Edições Paulinas, 1960.

- GALEFFI, Romano. *Filosofia de Immanuel Kant*. Brasília: UNB, 1986.
- GARDNER, Sebastian. *Kant and The Critique of Pure Reason*. London: Routledge, 1999.
- GUYER, Paul (org.) *The Cambridge Companion to Kant*. United Kingdom: Cambridge University Press, 1992.
- GUYER, Paul. *Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge University Press, 1987.
- HEIDEGGER, MARTIN. *Kants Kritik der Reinen Vernunft und die Idee einer Fundamentalologie*. Frankfurt, 1928.
- HEIMSOETH, Heinz *Transzendente Dialektik: Ein Kommentar zur Kritik der Reinen Vernunft*. Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- KEMP Smith, Norman. *A Commentary on Kant's Critique of Pure Reason*. London: Macmillan, 1918.
- KITCHER, Patricia. "Kant on Self-Identity" *Philosophical Review* 91 (1982), pp. 41-72.
- "Kant's Paralogisms" *Philosophical Review* 91 (1982) pp. 515-47.
- LANDIM, Raul Filho. *Do eu penso cartesiano ao eu penso kantiano* in *Studia Kantiana*, São Paulo: vol. 1, n. 1, 1998.
- LANDIM, Raul Filho. *Descartes: Idealista empírico e realista transcendental?* in *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte: vol. 23, n. 74, 1996.
- LEIBNIZ, G.W. *Philosophical Papers and Letters*. Trad. Leroy E. Loemker, Dordrecht-Holanda: D. Reidel, 1976.
- POWELL, C., Thomas. *Kant's theory of Self-Consciousness*. Oxford University Press, 1990.
- STRAWSON, P.F. *Entity and Identity: And Other Essays*. Oxford: Clarendon Press, 1997.
- STRAWSON, P.F. *The Bounds of Sense*. London: Routledge, 2002.
- VAN DE PITTE, Frederick. Review of P. Guyer. *Kant and the Claims of knowledge* in *Canadian Philosophical Reviews*, n.9, 1989.
- WALSH, W.J. *Kant's Criticism of Metaphysics*. Edinburgh: University of Edinburgh Press, 1997.
- WATKINS, Eric. *Kant and the Sciences*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

