



UNILASALLE
CENTRO UNIVERSITÁRIO LA SALLE



LAÉRCIO FERREIRA SOUSA

CRITICISMO E ARGUMENTOS TRANSCENDENTAIS DE KANT

CANOAS, 2009

LAÉRCIO FERREIRA SOUSA

CRITICISMO E ARGUMENTOS TRANSCENDENTAIS DE KANT

Trabalho de conclusão apresentado para a banca examinadora do curso de Filosofia do Centro Universitário La Salle – UNILASALLE, como exigência parcial para a obtenção do grau de Licenciatura em Filosofia.

Orientação: Prof. Dr. João Batista C. Sieczkowski

CANOAS, 2009

LAÉRCIO FERREIRA SOUSA

CRITICISMO E ARGUMENTOS TRANSCENDENTAIS DE KANT

Trabalho de conclusão aprovado como requisito parcial para a obtenção de grau de Licenciatura em Filosofia pelo Centro Universitário La Salle – Unilasalle.

Aprovado pela banca examinadora em 01 de dezembro de 2009.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. João Batista C. Sieczkowski
Unilasalle

Prof. MS. Roberto Lauxen
Unilasalle

Prof. MS. Itamar Luís Hammes
Unilasalle

À Léa e Karliton.

AGRADECIMENTOS

À alma Província Lassalista de Porto Alegre; aos Irmãos de La Salle.

A todos que, direta ou indiretamente, contribuíram para a realização deste trabalho. Meu especial agradecimento ao professor João Batista C. Sieczkowski pelo acompanhamento no estudo; ao Irmão Rosalino Cogo pela revisão ortográfica e incentivo; aos professores do Centro Universitário La Salle – UNILASALLE, pela atenção, críticas, sugestão e generosidade; aos meus colegas de estudo e pesquisa, pelo carinho, apoio e inspiração.

“Haverá algum conhecimento no mundo que seja tão certo que nenhum homem razoável possa dele duvidar? Esta pergunta, que à primeira vista pode não parecer difícil, é na realidade uma das mais difíceis que se pode fazer. Quando nos dermos conta dos obstáculos que se levantam a uma resposta fácil e confiante, estaremos já bem lançados no estudo da filosofia – pois a filosofia é apenas a tentativa de responder a questões últimas deste gênero, não de modo descuidado e dogmático, como fazemos na vida comum e até nas ciências, mas criticamente, depois de explorar tudo o que gera perplexidade nessas perguntas, e depois de tomar consciência de toda a vagueza e confusão que subjaz às nossas ideias comuns”.

(Bertrand Russell. Aparência e Realidade. *In. Os problemas da Filosofia*)

“And thus the skeptic is the true schoolmaster who leads the dogmatic speculator towards a sound critique of the understanding and of reason itself. Once he has been brought there he need not fear any further attacks, for he will have learnt to distinguish his own possession from the field which lies completely beyond it, and on which he can lay no claim, nor become involved in any disputes regarding it. Thus the skeptical method, although it is not in itself satisfactory with regard to the problems of reason, is nevertheless an excellent preparation in order to arouse reason to circumspection, and to indicate the thorough means whereby the legitimate possessions of reason can be secured.

(KANT, I. **Critique of pure reason.** B797 A769)

RESUMO

Este trabalho apresenta uma pequena reconstrução do criticismo e dos argumentos transcendentais de Kant a partir da Crítica da Razão Pura. A filosofia transcendental é aquela filosofia que considera os conhecimentos humanos *a priori*. A faculdade de conhecimento é um composto das nossas experiências com as categorias do entendimento, isto é, o pensamento. A filosofia crítica de Kant tem sua raiz no empirismo cético de Hume. A perspectiva de Kant é inteiramente diversa da de Hume. Hume não resolve o problema da crença e do conhecimento. Não há como passar da crença ao conhecimento. Hume põe a razão como subordinada à natureza e com um alcance bastante limitado. Não há conhecimento certo, mas uma inevitável disposição para crer. O sujeito é um sistema de crenças. Ao contrário de Hume, Kant eleva a razão ao grau mais elevado; a razão é autônoma. Kant reconhece o pensamento contendo dois níveis, a saber: o empírico alega que o sujeito conhece objetos causalmente relacionados no espaço e no tempo; o nível crítico reconhece-se que este mundo é só aparência; aparência de uma realidade última da qual não podemos obter nenhum conhecimento. É notório, portanto, onde no nível crítico Hume nos deixa com um ceticismo irrefutável, Kant nos apresenta sua própria variedade de idealismo. Todo conhecimento ocorre dentro da experiência possível no mundo dos *fenômenos*, mas não no conhecimento das coisas como são em si; isto é, enquanto *noumenon* permanecem incognoscíveis. O que eu posso saber? Todo esforço de Kant é mostra que sobre esse ponto a razão encontra seus limites. O debate kantiano centra-se, portanto, nos limites da nossa inteligibilidade. A tarefa da filosofia é examinar criticamente esses limites e enriquecer nosso entendimento. Isto consiste em investigar nossa capacidade intelectual para conhecer. O criticismo é a forma da razão investigar a si mesma, é autocrítica. A crítica permitiu a Kant fundar a filosofia transcendental. Esta supera tanto o empirismo como o dogmatismo. À filosofia transcendental pertence o agente razoável que possui capacidades para conhecer por duas fontes de conhecimento, ou seja, as intuições (espaço e tempo) e as categorias do entendimento. Cada vez que o sujeito faz juízos sobre coisas é no uso puro desses elementos, ambos são totalmente *a priori*. Pelo primeiro as coisas são dadas para nós; pelo segundo os objetos são conceituados, enfim, conhecidos. Essa forma de fazer juízos entende-se como argumentos transcendentais. Esses argumentos são usados pelo agente cognoscente para fazer juízos sobre objetos existentes. Eles estabelecem como meta uma concepção mínima de experiência e de pensamento, para no final estabelecer o resto. Eles permitem ao sujeito

perguntar, quais as condições de possibilidade do conhecer? Em algum grau, eles possuem eficácia anti-cética, noutros casos nem se aplicam. Os argumentos transcendentais não são suficientes para resolver as dúvidas do ceticismo. Eles mostram a capacidade para argumentar, mas seus resultados não são suficientes na superação do ceticismo. Por isso, são tomados como conectores no interior do esquema conceitual humano.

Palavras-chave: Hume. Empirismo. Kant. Criticismo. Argumento transcendental. Ceticismo.

ABSTRACT

This paper presents a small reconstruction minimal of the criticism and the transcendental arguments Kant's from the Critique of Pure Reason. The transcendental philosophy is this philosophy which considers human knowledge a priori. The faculty of knowledge is a composite of our experiences with the categories of understanding, that is, the thought. The critical philosophy of Kant is rooted in the skeptical empiricism of Hume. The prospect of Kant is quite different from that of Hume. Hume does not solve the problem of belief and knowledge. There is no way to move from belief to knowledge. Hume put the reason as subordinate to nature and with a fairly limited. There is no certain knowledge, but an inevitable disposition to believe. The subject is a belief system. Unlike Hume, Kant raises the ratio to the highest degree; the autonomous reason is. Kant recognizes the thought to contain two levels, namely: the empirical claims that the subject knows causally related objects in space and time; the critical level it is recognized that this world is only appearance, the ultimate reality of which we can obtain any knowledge. It is clear, therefore, where the critical level Hume leaves us with a cogent skepticism, Kant presents his own brand of idealism. All knowledge is within the experience possible in the world of phenomena, but not knowledge of things as they are in themselves, that is remain as unknowable noumenon. What do I know? Every effort is Kant shows that on this point is the reason its limits. The debate focuses on Kant, therefore, within the limits of our comprehension. The task of philosophy is to critically examine these limits and enrich our understanding. This is to investigate our intellectual capacity to know. The criticism is a reason to investigate itself, is self-criticism. The criticism led to the founding of Kant's transcendental philosophy. This overcomes both empiricism and dogmatism. In transcendental philosophy belongs to the agent that has reasonable capacity to meet two sources of knowledge, namely, intuitions (space and time) and the categories of understanding. Each time the subject makes judgments about things is the use of pure elements, both are completely a priori. At first things are given to us, the second objects are respected, finally known. This way of making judgments is understood as transcendental arguments. These arguments are used by the agent knowing to make judgments on existing objects. They set a target minimal conception of experience and thought, only to establish the rest. They allow the subject to ask, what are the conditions of possibility of knowledge? To some degree, they have effective anti-skeptical, in other cases not apply. The transcendental arguments are not sufficient to resolve the doubts of skepticism. They show the ability to

argue, but their results are not sufficient to overcome the skepticism. So, are taken as connectors inside the human conceptual.

Key words: Hume. Empiricism. Kant. Criticism. Transcendental arguments. Skepticism.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	11
2	DAVID HUME: EMPIRISMO E METAFÍSICA	15
2.1	Empirismo e crença: o problema do atomismo empírico.	19
2.2	Limites da razão e ceticismo: crença e conhecimento.	26
2.3	O ceticismo de Hume: ceticismo epistemológico e a convicção psicologista ou conhecimento e “hábito”	29
2.4	Ceticismo humeano: instintos naturais e reflexão filosófica.	34
3	O CONTEXTO DA CRÍTICA. O CONHECIMENTO HUMANO E SUAS CONDIÇÕES.	37
3.1	Filosofia pura ou sistema de filosofia pura	37
<i>3.1.1</i>	<i>Crítica, Metafísica e Filosofia Transcendental.</i>	38
<i>3.1.2</i>	<i>Conhecimento sintético a priori.</i>	41
3.2	Os dois troncos da faculdade do conhecimento.	50
<i>3.2.1</i>	<i>Sensibilidade. O conhecimento e as formas da intuição sensível.</i>	53
<i>3.2.2</i>	<i>Espaço e tempo</i>	54
<i>3.2.3</i>	<i>Entendimento. O Entendimento e as condições de possibilidade do conhecimento.</i>	56
<i>3.2.4</i>	<i>Conhecer e pensar. O duplo sentido de um mesmo objeto ou distinção entre Fenômenos e Noúmenon.</i>	57
<i>3.2.5</i>	<i>Algumas considerações sobre esse capítulo</i>	59
4.	FILOSOFIA TRANSCENDENTAL. O CONHECIMENTO E A ARGUMENTAÇÃO FILOSÓFICA	64
4.1	Gênese ou natureza dos argumentos transcendentais	65
<i>4.1.1</i>	<i>Argumentos transcendentais e ceticismo.</i>	68
<i>4.1.2</i>	<i>Argumentos transcendentais e sua força diante do ceticismo.</i>	70
5	CONCLUSÃO	74
	REFERÊNCIAS	76

1 INTRODUÇÃO

O objetivo deste trabalho é perquirir (investigar) sobre a natureza dos argumentos transcendentais numa perspectiva kantiana de argumentar a partir do sujeito cognoscente, isto é, como agente essencialmente engajado no mundo capaz de experiência. Procuraremos saber também se tais argumentos pretendem dar uma resposta para determinadas dúvidas, ou seja, se os mesmos enfrentam limites como aqueles lançados pelo ceticismo de uma realidade exterior ao sujeito, bem como o problema das outras mentes ou mesmo de uma realidade física. O propósito se amplia na medida em que esses argumentos são retomados na contemporaneidade com uma roupagem nova, porém sem perder de vista o legado kantiano. Para tal estudo temos como obra fundamental a *Crítica da Razão Pura* de Immanuel Kant e os textos de Peter Strawson da década de 80.

Não nos é possível investigar aqui o todo da filosofia kantiana. Por isso limitar-nos-emos em sua teoria do conhecimento em relação aos objetos em geral no tempo e no espaço, na medida em que nos são apresentados, bem como as categorias que no sujeito estão dispostas, formando um “esquema conceitual”. O tema do conhecimento é empresa de não poucas filosofias. Desde os gregos antigos, o problema de saber o que é o conhecimento mostrou-se como a pedra de toque e acompanhava discussões, principalmente, em torno da matemática e da geometria, mas não só, pois incluía, opiniões sobre justiça, política, as artes, técnicas, e as ciência biológicas e objetos físicos.

O tema do conhecimento é abrangente, perpassa de um todo a história da filosofia. Filosoficamente temos no *Teeteto* de Platão uma primeira tentativa de resposta para essa questão. Platão sugere como resposta, com relação a qual se mostra inconformado, que o conhecimento é uma crença, (opinião) verdadeira e justificada. Esse tema esteve no obscurantismo por séculos, porém, sua retomada na modernidade reacende os debates filosóficos nas mais diversas correntes filosóficas até nossos dias. O que está em jogo em nossa época é o estatuto do conhecimento, matemático ou empírico, a relação entre conhecimento e crenças individuais, ao mesmo tempo em que se procura um esclarecimento para a justificação de uma última crença ou se de fato essa justificação constitui conhecimento.

Longe de ser uma simples questão, o problema do conhecimento atravessa a história da humanidade, rompe véus intocáveis da natureza e avança junto com o espírito humano em

busca de seu melhor em matéria de Ciência e de Pensamento. Desse modo resta-nos inquirir, como sempre se faz sobre o conhecimento de seu alcance, sua natureza e sua validade para o ser humano. De início é dito que todo esforço para buscar explicação alhures sem ser no próprio homem é inadequado. A natureza sempre nos fornece conhecimento. Disso não podemos negar. De um todo é o homem que conhece e só conhece porque busca, essa busca se fundamenta nas condições de possibilidades de conhecer. Assumimos, portanto, o que o conhecimento ou o ato de conhecer como uma atividade que envolve experiência, as formas cognitivas e o processo correlativo a ambas. Essa questão é crucial. Mas do que isso resta-nos conhecer os limites do próprio conhecimento ou do próprio ato. De início podemos asseverar que somente o homem enquanto agente, seja qual for a ciência, será e sempre é o sujeito do conhecimento.

Muitas dessas questões são retomadas de um ponto de vista crítico e racional no alvorecer da modernidade. Um dos mais argutos e esclarecidos filósofos de então é o alemão Immanuel Kant, cuja investigação filosófica pretende ser, de um ponto de vista crítico, a partir da razão humana, como faculdade do conhecimento.

Nosso propósito nessa pesquisa é perquirir acerca da filosofia kantiana na tentativa de elucidar conceitos de sua filosofia Crítica, bem como compreender os passos significativos que esta filosofia deu ao longo da tradição para poder saber por que ela ainda é motivo de estudo e de interesse de contemporâneos nossos. No essencial, vamos nos ocupar dos assim chamados argumentos transcendentais como possibilidade de uma filosofia crítica que responda aos desafios de determinados posicionamentos de uma postura cética.

Seja dito também inicialmente, de outro modo, toda a vasta investigação acerca do conhecimento, não tem possibilidade de ser tratada neste ensaio. Por mais simples que pareça, a preocupação é com os argumentos e os conceitos que o sujeito usa para conhecer os objetos e por que não a si mesmo, visto que o filósofo possui a incumbência da razão para conhecer por meio de leis.

O filósofo é legislador e o conhecimento se alcança por meio dessa atividade. Ao formular tais leis que possibilitam o conhecimento, o sujeito descobre-se em meio a argumentos que não se encontram fora dele. É possível postular tempo e espaço como intuições sensíveis ou que possam ser submetidas à experiência subjetiva. O sujeito kantiano não parte dos objetos para o conhecimento, mas o contrário. Os objetos, de uma forma ou de outra ajustam-se ao nosso entendimento. Este, assistido pela matéria da intuição pura, versa sobre os objetos, conceituando-os. Seja o fim, portanto, de tal monografia procurar

compreender o conhecimento, sua natureza e sustentação enquanto atividade humana possível.

Para realizar tal tarefa tivemos como problema básico a seguinte questão: Que argumentos são necessários para sustentar nossas experiências no mundo? Além dessa questão somos levados a perguntar se existe algum tipo de argumento à disposição do sujeito que lhe seja suficiente para justificar que possui conhecimento necessariamente indubitável. Que validade e qual a natureza desses argumentos para validar nossas experiências? Se aceitarmos tais questões resta-nos objetar se é possível conhecer alguma coisa fora do espaço e do tempo tendo presente que ambos são intuições do sujeito.

A partir desses pontos enfatizamos como hipótese que: Os argumentos transcendentais possuem uma estrutura significativa de argumentar que proporcionam à razão mecanismos essenciais para resolução dos problemas que a mesma razão possui acerca do conhecimento. Esses problemas são internos à própria razão; O argumento transcendental tem como finalidade resolver problemas *a priori* da razão, por mais que alguns desses problemas continuarem irresolvíveis.

A proposta desse trabalho visa uma abrangência significativa sobre a filosofia do período setecentista que inclui o empirismo inglês, mais precisamente as questões levantadas por David Hume em relação à epistemologia, e também, da filosofia dogmática da escola de C. Wolff. Daremos, portanto no primeiro capítulo um espaço significativo à filosofia cética ou naturalista de Hume procurando enfatizar sua influência direta no criticismo Kantiano. Defendemos a tese de que essa filosofia foi não só assumida por Kant, mas também modificada e complementada e alguma parte corrigida.

Na segunda parte enfatizaremos a teoria crítica como um método de investigação que solapa questões tradicionais da epistemologia, e, mormente da metafísica enquanto ciência. Para essas questões aceitamos como premissa o fato de que a crítica e a metafísica são pressupostos da filosofia transcendental. Essa filosofia aparece como sistema. Contudo, por força de restrição não pretendemos mostrar todo o sistema, mas parte ele como sendo a epistemologia crítica.

A filosofia kantiana apresenta formas novas de argumentar, esse novo, é o que ficou conhecido como argumento transcendental. Ele inclui não apenas a experiência de um lado como os empiristas, nem somente, a razão por outro, como a escola racionalista. O que ele defende é uma relação de ambas. Essa relação permite uma investigação da metafísica enquanto ciência, a qual, deve responder como são possíveis juízos sintéticos *a priori*? Sem essa solução uma ciência como a metafísica não é apenas impossível, mas sem sentido. Essa

ciência deve prever não os objetos de nosso conhecimento, visto que há coisas que não chegamos a conhecer, mas a nossa capacidade para conhecer. Por isso ela deve ser crítica da razão teórica pura.

Estabelecidos os pontos - que aqui acreditamos serem essenciais - de entendimento dessa filosofia, chegamos ao final para estabelecer paralelos importantes com a filosofia contemporânea. Essa, por sua vez, recebeu embasamento teórico fértil e de resgate nas intuições kantianas. Trata-se da função, validade e limites dos argumentos transcendentais. Procuraremos mostrar que esse tipo de argumento é importante para a compreensão da filosofia kantiana como forma própria de argumentar diferente do empirismo e do racionalismo.

No percurso desse texto, procuraremos mostrar que a filosofia se estrutura com problemas levantados no decorrer da história do pensamento. Mais que antes devemos pensar e descobrir métodos que nos proporcionam resolver nossos problemas mais básicos. A filosofia, de uma forma ou de outra não pode deixar de se relacionar com problemas aos quais devemos sempre pressupor hipóteses, e, às mesmas encontrar uma aproximação de resolução aos problemas. Descobrir um problema é fazer com que a filosofia nunca descanse e sempre se renove. É com essa perspectiva que nos debruçaremos a partir de agora.

2 DAVID HUME: EMPIRISMO E METAFÍSICA

A filosofia, desde sua ruptura com as tradições mítico narrativas na Grécia Antiga, revela-se como uma reflexão, rigorosa e crítica. A matéria de investigação é o próprio pensamento enquanto racionalidade. O pensamento é universal. Cada indivíduo busca apropriar-se de seus benefícios e conquistas. Por conseguinte, não podemos nos referir ao pensamento como algo isolado e tranquilo. Todo pensamento remete ao conhecimento em geral ou em particular, das coisas como dispostas no mundo ou na mente e das experiências que temos delas, na vida, na existência.

Muitos filósofos, por mais perspicazes em suas investigações e análises em diferentes matizes, procuraram dar uma colaboração e conseguiram esclarecer muitas dificuldades enfrentando-as diretamente. Outro não menor número percebeu que a história da humanidade é o próprio pensamento se fazendo conhecimento. Mas o que é de fato conhecimento? Qual sua validade para o homem? Dentre esses houve aqueles que desconsideraram esse tema ou o tomaram como sem sentido para uma análise rigorosamente filosófica; assumiram como um problema de segunda categoria, fadado ao fracasso. Seu postulado é sua superação ou pensar para além da epistemologia. Porém, se olharmos atentamente em período ainda premente, modernos como David Hume (1711-1776) e Immanuel Kant (1724-1804) já nos deixam sinais desse além; no entanto, temos como ponto principal aqui nessa pesquisa a teoria do conhecimento, não como algo dado, mas como problema e investigação epistemológica.

A disciplina própria do conhecimento é a epistemologia. Dentro dessa ciência busca-se estabelecer os limites e alcance do conhecimento; em linhas gerais podemos entender a epistemologia (*episteme* – “ciência”) como o estudo do conhecimento científico desde que seja assumido do ponto de vista crítico. Assim, a epistemologia ganha sentido mais específico, a saber, que o conhecimento deve ser analisado em sua natureza, validade, limites e possibilidades. A epistemologia pode ser entendida como teoria do conhecimento. Entende-se, portanto, sem sentido amplo, a epistemologia é a teoria do conhecimento ou o estudo filosófico das condições essenciais das fontes e dos limites do conhecimento.

Arelado ao problema do conhecimento, não deixamos escapar as armadilhas do senso comum, a dúvida ou filosofia cética. Tais temas perpassam o corpo dessa pesquisa na tentativa de encontrar um denominador comum ou um princípio de unidade. A isso denominamos, nos moldes do criticismo kantiano e seu recurso ao transcendental como

resposta, bem sucedida ou não aos laços do ceticismo. Se, porém não é de um todo, pelo menos alguns sinais encontramos em suas investigações. Contudo, isso não nos consola, pois a filosofia transcendental como toda filosofia ou argumento filosófico se depara com dúvidas internas ou externas. Essas são do ceticismo diretamente.

Deixamos claro, de início que o que temos em mente é o ceticismo de David Hume. Para tanto, lançamos o problema: como passar das nossas crenças básicas ao conhecimento? Nesse ponto se fecha a filosofia empirista humeana. Hume não vê saída a esse impasse, por isso expõe seu ceticismo acadêmico. Estamos de acordo com Kant, isto é, devemos partir de onde Hume nos deixou. Qual solução pretende-se viável para superar tal ceticismo? Ou devemos deixar de lado tais questões e avançar, pois não constitui perigo tal questionamento? No decorrer do trabalho perceberemos que essas questões ainda devem ser levantadas, pois a própria solução transcendental kantiana parece não ser suficiente, mas se pode contribuir, onde está seu alcance?

Veremos adiante que Hume - e também Kant - se envolvem diretamente com as questões fundamentais da filosofia de seu tempo. Cada um, por seu turno pretende dar uma solução, encontrar respostas satisfatórias ao problema do conhecimento, assim também como fizeram a grande maioria dos pensadores modernos. Em cada sistema, aparece o conhecimento como pedra de toque; a chave mestra para guiar todos os outros temas. Nosso propósito é explanar tais questões nesses pensadores, para em seguida investigar qual o alcance e limite de suas abordagens.

Em primeiro lugar mostraremos a filosofia de Hume como a principal atividade filosófica determinante para a filosofia transcendental de Kant, porém, isso não quer dizer que seja a única, pois mostra-se também fundamental uma olhada, mesmo que de passagem na filosofia da qual ele é afiliado ou a filosofia de Leibniz e C. Wolff.

Passamos então a um estudo mais preciso sobre David Hume e suas dúvidas com relação à metafísica de seu tempo que, segundo ele, tratava questões ainda de maneira tradicional ou dogmaticamente, desconsiderando as questões fundamentais sobre experiência e a existência de fato. Contudo sua contribuição em matéria de conhecimento abre toda discussão que, posteriormente veio a determinar como ponto fundamental para o conhecimento científico.

Vamos procurar mostrar a contribuição desse autor, bem como seus limites investigativos, a partir do criticismo kantiano. O presente estudo, nessa parte inicial pretende discorrer sobre o que ficou compreendido contemporaneamente - a partir de estudos filosóficos em diversas áreas, mormente, de autores da filosofia da ciência e da filosofia

analítica da linguagem na primeira metade do século XX -, como o contexto mostra, a discussão em torno do “problema de Hume”¹. De modo geral não temos pretensão de exaurir o tema aqui proposto devido à amplitude e à rigorosidade que precisaríamos para deixar efetivos todos os conceitos e análises.

Acreditamos, porém, salvaguardando as devidas explicações e análises, ser possível levar adiante um problema filosófico, a saber, o conhecimento humano, sua validade e alcance, tendo presente que um problema filosófico deve ser entendido no sentido em que foi tratado por Popper², que não se esgota em simples afirmações hipotéticas ou perguntas sobre determinada ciência, sua natureza e validade. Nossa preocupação é tão somente inquirir sobre o princípio de causalidade e sua solução empírica do conhecimento, visto ser este um ganho fundamental no que concerne à evolução das ciências e a própria espécie, e que, portanto substancial em matéria de investigações livres para o mundo contemporâneo.

Conhecemos Hume principalmente pelo seu *Treatise* e pelas *Enquiry*. O primeiro traça as linhas fundamentais na Natureza humana abrangendo três livros, respectivamente, sobre o “Entendimento Humano”, das “Paixões” e da “Moralidade”, este último como sendo

¹ O tratamento dado aqui neste texto sobre o “problema de Hume” centra-se nas idéias de Immanuel Kant (1724-1804) nos **Prolegômenos a Toda Metafísica Futura**: que Queira Apresentar-se como Ciência. Tradução de Artur Morão. Lisboa, Edições 70, 1987; e de Sir Karl R. Popper em seu **Conhecimento Objetivo**: uma Abordagem Evolucionária. Tradução de Milton Amado. BH, Ed. Itatiaia. SP: Ed. Universidade de São Paulo, 1975. (col. Espírito de Nosso tempo, v. 13). Ambos dedicam grande espaço em seus escritos a Hume como grande pensador independente, pelo primeiro o alcance de Hume está também sua fraqueza, por haver deixado de importar-se com os princípios *a priori* do conhecimento, rejeitando assim a *intuição* pura, pois Hume perscrutou status epistemológico de “causação” (cf. *op. Cit Prolegômena...1987*, pg. 13ss.); o outro chama de “o problema de Hume”, o problema da “*indução*” científica - termo nunca usado por Hume, mas gaba-se POPPER de atribuir esse termo à filosofia do conhecimento de Hume, até então aceita de bom grado nos meios filosóficos contemporâneos. Não obstante, POPPER rejeita, assim como Hume a indução científica como método científico ao menos em sua exposição lógica, pois: *a indução é inválida porque leva ou a um regresso infinito ou ao apriorismo* (grifo do autor). Essa conclusão de Popper segue as mesmas restrições impostas por Hume ao conhecimento. Como vimos POPPER e KANT abordam o mesmo problema mas por viés diferente; enquanto Kant generaliza a *causação* como proposições sintéticas válidas *a priori*, ele acreditava que o princípio de causação era o mais importante dos princípios *a priori*. Por seu turno Popper vai rejeitar esse princípio e o divide em dois como: “problema lógico da indução” e “problema psicológico da indução”. Ao primeiro tanto Hume quanto Popper solucionem negativamente, o segundo Hume responde positivamente. (cf. *op. cit.* POPPER, 1975, pg. 88 et seq.). Porém, POPPER, jamais admitiria como verdadeira.

² *Op. Cit.* 1975, pg. 110. Aqui Popper distingue “*conhecimento ou pensamento no sentido subjetivo*” constituído de um estado de espírito, e “*conhecimento ou pensamento objetivo*”, no sentido de tratar problemas, teorias, argumentos em si. Não tenho o mesmo intuito desse autor, pois desviaria a discussão, mas assumo como correta sua maneira de tratar as questões filosóficas enquanto “problema de filosofia”, só assim alcança sentido e relevância. O mais significativo deste propósito é ter presente que o conhecimento deve ser tomado como evolutivo ou de crescimento, *o crescimento do conhecimento consiste na modificação de conhecimento prévio* (1975, pg. 75). O conhecimento nunca é uma coisa acabada e fora de propósito, assim nos ensinaram os modernos de Descartes a Kant. Portanto longe de ser um fim em si, o presente artigo centra-se na proposta de compreensão dos problemas, quais sejam, *idéias e impressões* do pensamento. Todo conhecimento é à base de problemas, até exageradamente, Popper diz: “a indagação sobre o caráter dos problemas de filosofia é mais importante que a pergunta ‘que é filosofia’” (**Conjecturas e Refutações**. (O Progresso do Conhecimento Científico). Trad. Sérgio Bath. DF: UNB, 3ª Ed., 1994, pg. 95. Isso é suficiente pra mostrar que quando trabalhamos com problemas, não estamos estudando matérias, mas tendo atitude crítica diante de determinada situação problema, estendo essa ressalva a outros ramos do conhecimento humano.

fundamental tendo presente o I e o II. Esta vasta obra aparece cedo ainda no universo filosófico, e o próprio Hume reconhece sua precocidade. Aos 28 anos publica essa obra.

Quando posteriormente publica as *Investigações sobre o Entendimento Humano*, sente-se mais seguro para tratar de questões fundamentais. Assim alarga os conceitos e sente-se envolvido com as tarefas intelectuais de sua época. Assume, portanto, tudo que se havia dito anteriormente para então propor questões novas e rejeitando aquelas que estão fora de propósito, obscuras e abstrusas, diferencia pensamento de conhecimento, inatismo de conhecimento por familiaridade, valorizando esse último como o mais vivaz, pois surge da experiência, das impressões dos sentidos.

Hume dá ênfase suprema à experiência como suporte básico e primário de todas as ciências. Ele acredita, não só nas ciências particulares, mas a própria filosofia, na sua função teórico-cognitiva, enquanto ciência está limitada a um programa empírico. Deve tomar a teoria básica do homem empiricamente. Hume tem presente que nada adianta inquirir sobre o homem fora do homem, portanto, o solo fértil da filosofia, não é descobrir sua raiz das demais ciências, mas a teoria da Natureza Humana; não obstante essa investigação só pode ser uma teoria empírica do homem.

Essa convicção não é apenas especulativa, carrega consigo as bases de uma ciência que se ocupa das faculdades intelectuais e psíquicas do homem, somente uma ciência com tais objetos constitui base última para a ciência de modo geral. Queremos deixar claro de início, que nosso propósito é mostrar as questões mais fundamentais da filosofia de Hume como propedêutica da filosofia do criticismo kantiano. Não resta dúvida que a filosofia transcendental encontra suas bases no empirismo humeniano, de aceitação, mas também de correção e superação.

2.1 Empirismo e crença: o problema do atomismo empírico.

Numa tradição mais recente – (neo) Positivismo Lógico³ do Circulo de Viena com extensão na Inglaterra (repcionado por A. J. Ayer) nos significativos trabalhos desenvolvidos por M. Schlick, G. Bergan, R. Carnap, Neurath, e outros – Hume foi assumido como o patriarca e motivador das chamadas lançadas sobre matérias obtusas da Metafísica, um “excelente enunciado da postura positivista”⁴. A passagem mais significativa para demarcar o posicionamento do positivismo diz respeito às linhas conclusivas da *Investigação*:

Quando percorremos as bibliotecas, convencidos destes princípios, que devastação não deveremos produzir! Se tomarmos em nossas mãos um volume qualquer, de teologia ou metafísica escolástica, por exemplo, façamos a pergunta: *Contém ele qualquer raciocínio abstrato referente a números e quantidades?* Não. *Contém qualquer raciocínio experimental referente a questões de fato e de existência?* Não. Às chamadas com ele, então, pois não pode conter senão sofismas e ilusão (Seção 12; parte 3, § 34, os grifos são de Hume).

Porém não faltam textos, desde o principio da *Investigação* em que Hume demonstra como tema clássico dos limites do entendimento pretenderá ter como ponto de partida a “filosofia experimental”, que aconselha não apenas a jamais ultrapassar experiência na busca de princípios últimos, como também a reconhecer a experiência como única “razão de nossos princípios”⁵.

Os mesmos positivistas devem dar um passo atrás, visto que a saída para um psicologismo humeano não favorece avanços em termos de filosofia, ou como censura Ayer, “[...] a discussão de questões psicológicas está fora de lugar em uma investigação filosófica”, pela razão de diferir em método lógico-analítico da filosofia empirista⁶ e completa dizendo: “a razão disto está fora de lugar em que a doutrina empirista... é uma doutrina lógica relativa à distinção entre proposições analíticas, sintéticas e verborragia metafísica e, enquanto tal, nada tem a ver com qualquer questão fática de caráter psicológico”.

³ Esse movimento tinha na filosofia da ciência a pedra de toque de todas as suas pesquisas é também conhecido como empirismo lógico e empirismo científico; um grupo de intelectuais, filósofos e cientistas encabeçados por M. Schlick fundaram em 1924 o movimento que virá acabar efetivamente em 1936 após a morte de Schlick e com a dispersão dos seus membros. O movimento ficou conhecido no mundo de língua inglesa com os trabalhos sumarizados e realizados de forma “canônica” e de “fácil entendimento” por A. J. Ayer. Este “apresenta as idéias que constituem o que nós hoje chamamos de ‘positivismo lógico’ ou ‘empirismo lógico’” (R. Rorty *in*. SELLARS). Essa empresa, se podemos dizer filosófica, morreu com seu reducionismo científico.

⁴ AYER apud DE MOURA, Carlos A. R. **Racionalidade e Crise: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea**. São Paulo: Discurso Editorial e Editora da UFPR, 2001. p. 91.

⁵ HUME, D. **Tratado da Natureza Humana**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian 2001.

⁶ AYER apud de MOURA, 2001. p.192. O livro de referência in: AYER, A. J. *Language, Truth and Logic* Londres, Gallancz, 1954, p. 121-2.

Ao mesmo tempo em que assumem Hume enquanto filósofo de primeira classe rejeitam-no nas questões relacionadas à memória e imaginação, pode-se alegar, portanto, que o Hume analítico não tem a mesma aceitação que o Hume psicológico. Moura (2001, p. 91 et seq.), por seu turno até esboça uma diferença entre o Hume ‘bom’ da análise epistemológica e o ‘mau’ Hume da psicologia, mas este tema não será tratado aqui por duas razões: a) pode-se chegar facilmente a uma atitude moralizante em relação ao filósofo e b) não faz parte de nossa análise investigativa, deixamos de lado por ora. O objetivo seja bem informado é o de fornecer um critério para a racionalidade a partir da *crença* tendo em vista que o próprio Hume se pôs diante dessa tarefa, mas não temos resultado favorável sobre sua distinção em termos crença racional e irracional⁷.

Entretanto, Hume satisfeito com o seu princípio empírico já exposto no *Tratado* (Seção 1, p. 29), a saber, que as idéias são imagens ou cópias das impressões dos nossos sentidos; Hume relaciona as impressões e as idéias procurando mostrar o princípio mais geral, ou seja, para cada idéia simples deve haver uma impressão correspondente.

Hume não faz distinção ou separação extrema entre ideias e impressões. Não há resquício de dualismos nessa abordagem, se assim queiramos abordá-lo sem uma crítica prévia. A principal distinção é mostrada por Hume em termos de mais força e menos força no tratamento de ambas. Desse modo, fica claro quando vemos sua abordagem em termos de *impressões* e de *relações de ideias*⁸. Nesse sentido não há contradição entre o seu *Tratado* e suas *Investigações*. Por mais que ele tenha desautorizado o estudo do primeiro por considerar um estudo universitário, nesse ponto o segundo não o nega; aliás, este último é uma extensão, renovada e corrigida do primeiro livro do *Tratado*.

Hume perguntava pelas origens das ideias do entendimento humano. Na tentativa de levar adiante seu projeto de filosofia empírica na esteira de Bacon, pretendia reformular a filosofia da experiência com a construção de uma “ciência do homem” de igual ou de superação da ciência newtoniana. Sua conclusão mais precisa é atestada no primeiro capítulo da *Investigação*, isto é, a de substituir a metafísica racionalista pela “verdadeira metafísica”.

Hume percebeu, do mesmo modo já atestavam filósofos anteriores, que nossas ideias devem ter uma origem. Porém, na maneira como era tratada tal questão não foi aceita por ele. Assim, acusou Locke de estar persuadido do erro dos escolásticos. Hume pretendia avançar e não tocar mais em assuntos que não tivessem sentido para questões da existência, do público.

⁷ Supra. Sobre a asserção formada encontrar comentários importantes na obra citada, MOURA, 2001; nos capítulos destinados a Hume pgs 91-132.

⁸ Trataremos esta relação mais detalhadamente a seguir no parágrafo 2.2 e 2.3.

A investigação humeana pretende perpassar as questões da existência, das experiências do homem no mundo, em outras palavras, sua filosofia devia pensar o homem no concreto, por conseguinte, nenhum filósofo deve esquivar-se do princípio comum, isto é, “sê um filósofo, mas em meio à tua filosofia não esqueças que és um homem”. (HUME, 2004, § 6).

No que diferencia a concepção humeana das dos seus antecessores? Para tal questão vemos o próprio Hume os acusando de alardeadores de conceitos. Hume afirma prontamente no seu *Tratado* (primeira parte, p. 35) que “as ideias produzem as imagens de si mesmas; mas, como se supõe que as primeiras ideias derivam de impressões, continuam ainda a ser verdade que todas as nossas ideias simples procedem, mediata e imediatamente, das impressões que lhes correspondem”. Hume via no que ele denominou ironicamente de “barulho das discussões das *ideias inatas*”. Muitos filósofos modernos discutiam o surgimento das ideias e atribuíam como causa principal ao surgimento própria da mente humana. A dúvida centra-se em saber se nossas ideias provêm da sensação (sentidos) ou da reflexão (mente).

Hume descreve o impasse. Os filósofos concordavam, por exemplo, existindo uma ideia de extensão e cor, deveria haver uma transmissão direta dos sentidos; destarte também a ideia de paixão e desejo não eram inatas, eles defendiam a existência de experiência dessas emoções. Como podemos observar, Hume não descarta ou rejeita por completo a epistemologia da tradição, porém lhes dá roupagem nova. Ele pretende enfeitar seus conceitos e consertar as lacunas. Com relação à abordagem do não inatismo, mostra que os seus precedentes devem ser estudados cuidadosamente e, que todos, ao rejeitarem o inatismo, nada mais faziam, senão provar que as impressões precedem as ideias. Aquelas tratam de questões de fato, de existência no sentido empírico, por isso, são mais vivas, enquanto estas apenas representações daquelas, são menos vivas ou menos vivazes. (HUME, 2001, p. 35).

Por outro lado, não sem reservas, Hume parece rejeitar totalmente a doutrina da filosofia abstrusa. No seu entendimento, a filosofia abstrusa, isto é, a metafísica tradicional escolástica, rejeitou os ditames da experiência sensível, ou seja, os dados dos sentidos, aquilo que os sentidos nos podem fornecer como mais básico e fundamental. Talvez essa acusação queira demonstrar sua preocupação com a filosofia da “ciência humana”. Não deixando de lado tal perspectiva, mas dando um passo adiante, vimos que Hume limita completamente as ideias da razão como devedora das impressões da nossa experiência que fazemos do mundo.

Ele investe a pretensa especulação metafísica de escola racionalista, propondo um empirismo de base comum ou de senso comum⁹.

A crítica humeana mais radical é aquela posta no início de seu *Investigações sobre o entendimento Humano* (Seção 1). Toda essa primeira parte versa sobre – e ainda mitigado – problema de demarcação. Mitigado no sentido de não estar tão claro em Hume, ao menos podemos perceber em seus escritos, as diferentes ciências e suas abordagens. Ele aceita de bom grado o viés do atomismo das impressões simples no dizer de Taylor¹⁰. O atomismo das impressões no sentido empirista chega até Kant via Hume. Porém a abordagem filosófica dos pensadores com relação ao atomismo das *impressões* – esse termo remete-se a Hume difere de maneira substancial.

No geral o *atomismo* significa filosófica e metodologicamente um ponto fundamental de redução de níveis de complexidade de compreensão, tendo como base postulados do mundo da existência em constituintes idênticos e inalteráveis no nível inferior. Essa abordagem tem origem em Demócrito (c.460-370 a.C) com sua pesquisa sobre os átomos.

O atomismo proposto por Demócrito e Leucipo¹¹ é uma crítica à escola eleata contra a teoria do movimento. Demócrito sustenta o movimento dos átomos que são indivisíveis, imutáveis podendo apenas diferir em forma e habitam o espaço vazio, em eterno movimento. O atomismo clássico – como ficou conhecido – não vê a verdade na aparência das coisas, ela mesma pode nem ser manifesta, está no abscondido, não sujeita a experiências dos sentidos, aliás, como constata G. S. Kirk (p. 434ss), Demócrito parece não dar crédito aos sentidos. Nega tudo que parece aos sentidos. Podemos perceber numa famosa passagem de Demócrito: (POPPER, 1994, p.177). “mas, na verdade, nada sabemos por ter visto; a verdade está oculta na profundidade”. Em suma, os atomistas antigos afirmam seus argumentos no postulado da

⁹ Essa acusação podemos perceber em K. POPPER ao menos em duas obras depois de sua tese de doutoramento, a saber, *Conjectures and Refutations*, 1963 trad. Brasileira vide nota dois, pgs 63-88. Podemos constatar em outra obra de POPPER o mesmo tratamento em seu *Conhecimento Objetivo* (vide nota dois). De MOURA (vide nota 3) quando trata de Hume para além da epistemologia (pg. 91ss) coloca-o na perspectiva da crença com relação às inferências causais existentes na ação dos sujeitos como hábito e costume.

¹⁰ TAYLOR, Charles. **Argumentos filosóficos**. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo, Edições Loyola: 2000. p. 33 et seq.

¹¹ Há muitas discussões sobre o verdadeiro mentor da teoria dos átomos. Há controvérsias em afirmar que foi Demócrito ou Leucipo, ainda não temos uma conclusão satisfatória, positiva em um e outro, talvez não seja esse o fundamental problema, o que está em questão é a solução ao problema da realidade e da verdade, mas num sentido cosmológico. A resposta Demócrito/Leucipo aos eleatas (Zenão, Parmênides) podemos encontrar na extensa obra crítica de G. S. KIRK, J. E. REVEN E M. SCHOFIELD. **Os Filósofos pré-socráticos**. 4ª ed. Trad. Carlos Alberto Louro da Fonseca. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian; 1994. (vide CAPÍTULO XV).

existência enquanto pluralidade de seres minúsculos indivisíveis, isto é, átomos e do não-ser o vácuo, ou seja, o espaço vazio¹².

Apresentando assim de forma superficial não vamos adentrar nos pontos fundamentais do atomismo clássico. Pretendemos tão somente perceber seu resgate, em especial nas *Investigações* de David Hume; porém, longe de rejeitar as bases desse atomismo, o posicionamento humeano culmina na postura atomista de tratar questões complexas e simples. Queremos também deixar claro que os argumentos de Hume chegaram até Kant. Porém este decreta seu limite e incongruência, quando resolve certas questões nos limites da experiência possível.

O crédito ao atomismo assumido por Hume pode ser demonstrado em suas *Investigações sobre o entendimento humano*¹³. Podemos reconstituir o argumento humeano apontando as devidas conclusões. Hume não cuidou adequadamente dos erros prováveis do atomismo empirista. O que parece concordar tal tema, sem desviar do empirismo humeano, é o fato de aventar a certa categoria de conhecimento da realidade – seja lá o que isso pode significar – apresentando-se como fatos isolados, simples, isto é, “impressões” individuais. As classes dos fatos poderiam muito bem ser isoladas e arrumadas formando crenças num estágio posterior, como se assenta no binômio causa e efeito. Porém, Hume deixa entender que o espírito humano facilmente ilude-se com essas questões, assumindo apressadamente a verdade de tais crenças sem, contudo, assumir uma posição crítica de escrutínio reflexivo.

Essa abordagem deixa claro ao referir, por exemplo, que a realidade fenomênica tem similitude à causalidade ou na ligação necessária. Como podemos persuadir-nos que um dado evento causa outro? Hume responde afirmativamente, pela afetação do movimento aos nossos sentidos exteriores, por que tal evento é dado. Por outro lado, não temos garantia alguma da permanência de tais eventos ou objetos. Podemos até possuir a certeza da causa, por conseguinte, de nada sabemos sobre seus efeitos e se esses causam outros. Não há conexão necessária entre efeito e causa. Assim, é falacioso afirmar a necessidade de o primeiro gerar o segundo infalivelmente. Hume caminha para a dúvida. A saída premente é o ceticismo com relação a essas questões. As conseqüências do atomismo dos casos *singulares* parecem o conduzir ao problema da dúvida cética.

¹² Vide. Demócrito in. AUDI, R. **Dicionário de Filosofia de Cambridge**. Trad. E. A. Royer, João P. Netto. São Paulo, Paulus: 2006.

¹³ HUME, 2004. Vide especialmente a Seção 7. Também uma abordagem desse tema encontra-se, supra, em TAYLOR. Seja lícito enfatizar a contribuição de P. Strawson em **Análise e Metafísica**. Uma introdução à filosofia. Trad. Armando Mora de Oliveira. São Paulo, Discurso Editorial: 2002. pgs. 73-82.

Essa dúvida o impossibilita de responder afirmativamente a passagem da crença para o conhecimento. Essa passagem esbarra no problema de saber da existência de objetos exteriores a nossas mentes e da durabilidade ou permanência efetiva dos objetos quando não são atingidos pelos nossos sentidos ou percepção. Que solução, se há de fato uma, haverá de seguir para libertar esse impasse humeano? Como podemos provar que objetos continuam a permanecer em determinado lugar se viro pro lado ou fecho meus olhos?

Aparentemente, em nada podemos acrescentar nas suas investigações. Seja dito, porém, que seu recurso às impressões sensíveis como únicas capazes de nos fornecer o real conhecimento dos fatos ainda deixa em aberto, sobre o que se entende pela associação dos fatos com as operações da mente dos indivíduos. Qual fundamento pode-se fornecer à experiência e a relação com seus objetos? Quais as possibilidades da experiência? A experiência é independente da consciência ou ao pressupor a experiência já temos presente uma experiência? Essas perguntas atravessam o horizonte do empirismo, mas despercebidas da análise de Hume. Não é o mesmo acontecimento no transcendental kantiano.

Em Hume a experiência tem apenas um significado, e este se restringe aos dados dos sentidos. A experiência eleva-se acima de toda idéia da mente, sendo mesmo pelas impressões e a força do hábito daí derivado a fornecedora dessas. Kant não apenas assume o postulado teórico humeano como vai além, mostrando que, muito superior ao elemento sensível das impressões está o elemento intelectual, do entendimento. Kant não coloca em contraposição esses elementos, mas em completude, abrangência; os objetos análogos à experiência determinam que sejam inicialmente percebidos e, num caso ulterior estabelecida uma concatenação necessária. Se Hume nega, ou melhor, estabelece uma “solução” negativa a essas dúvidas, a saber: a existência de uma realidade exterior testemunhada pelos sentidos e também a conexão necessária da causalidade, isto é, da conexão entre causa e efeito em especial, portanto, que nossos raciocínios não são mais capazes que a experiência para fundamentar as conexões, se de fato existem.

Por seu turno, Kant vai procurar esforços para liberar os raciocínios e também a experiência dessas objeções. Para aqueles, estabelece um conjunto de categorias dispostas no intelecto formando uma unidade cognitiva da consciência; enquanto, a experiência, dentro de suas possibilidades ou no sentido objetivo kantiano dentro da experiência possível, se configura na intuição da sensibilidade com fundamentação *a priori*, das formas do tempo e espaço. Feito esse esclarecimento, vemos o esforço kantiano em mostrar que o conhecimento não se restringe à experiência, nem é simplesmente atos racionais cognitivos, mas um composto de ambos conferidos pela unidade da razão.

Hume procura mostrar ser uma inabilidade da mente operar com as percepções isoladamente; ele insta problemas diretamente ligados às operações da mente ao fazer a seguinte pergunta seguida de uma solução na seguinte passagem das *Investigações* (seção 12, § 11): por meio de qual argumento se provaria que as percepções da mente devem ser “causadas por objetos externos inteiramente distintos delas, embora a elas assemelhados (se isso é possível) e não poderiam provir, seja da energia da própria mente, seja da sugestão de algum espírito invisível e desconhecido, seja de alguma outra causa que ignoramos ainda mais? A solução aparece adiante (§ 12) em sentido, mais uma vez negativo: “ela não tem como alcançar qualquer experiência da conexão destas com objetos” (HUME, 2004, p.207-8). Devemos lembrar que as questões levantadas por Hume tratam de questões de fato e existência, para as quais em hipótese alguma têm valor os raciocínios.

Kant abala os fundamentos do atomismo ao mostrar que essa maneira de pensar é primitiva, ou seja, dadas quaisquer impressões particulares, temos a assimilação das parcelas de informação potencial. Essa impressão pretende ser *de* alguma coisa (TAYLOR, 2000, p. 84). Podemos representar no seguinte exemplo: quando ouço o barulho do motor de um carro, distingo-o em meu ouvido, de modo que o primeiro é um elemento de como me sinto no momento da sensação e o segundo me informa sobre algo que aconteceu na rua por onde passou o carro. O que podemos apreender desse fato é uma conclusão precisa e demolidora. Ao assumir os dois fatos acontecendo, podemos situá-los num determinado tempo e dar-lhe uma localização no espaço, num lugar, acontecendo. Portanto, mesmo no sentido empirista, uma sensação para conter esse caráter (de sensação) precisa ter essa relação de ser-de-alguma-coisa.

Seria impossível, alega Kant que uma impressão tomada isoladamente pudesse corresponder a uma relação no sentido empirista. Só nesta relação é que podemos caracterizar as impressões dando-lhes uma existência num mundo, mesmo que este seja indeterminado e desconhecido, mas não sendo de um todo. A experiência do mundo permite formar conceitos sobre ele. Porém a questão se alarga quando perguntamos: como é que aquele que usa conceitos pode formar crenças sobre a realidade?

A solução premente é esta, a saber, na tomada de *consciência* da realidade na *experiência*; contudo, o ponto fulcral da questão se coloca quando ao fazer uso dos conceitos sobre nossas crenças mais primitivas, estamos fazendo dentro da experiência possível. Se Strawson está correto na abordagem, “Kant libertou-o dos erros do empirismo atomista ou clássico” (STRAWSON, 2002, p. 75). Kant parece anunciar o que ficou conhecido mais tarde

com a denominação precisa de “intencionalidade”, porém, Kant fala da ligação necessária do conhecimento com o seu objeto (A104).

2.2 Limites da razão e ceticismo: crença e conhecimento.

Tendo como ponto de partida David Hume (1711-1776), situamo-lo nos primórdios da filosofia Moderna que teve antecedentes em Descartes, Bacon, Berkeley, Spinoza, Hobbes, Locke, etc. só para citar alguns dos mais argutos pensadores de então. A matéria do conhecimento perpassa nesses autores como a perspectiva da “crença”. Talvez seja porque ainda estavam envoltos com idéias da filosofia medieval, porém não podemos confundir, suas teses eram de modo geral contrárias às crenças religiosas; o ponto crucial é mostrar o confronto da religião com a não religião; o que quero significar é que se pode perfeitamente atribuir como “crença” aquele conhecimento que o ser humano adquire e que tem boas razões para acreditar nele como verdadeiro e sem dúvida. Já em Descartes podemos observar essa perspectiva da *crença* no pensamento, admitir apenas o que não resta dúvida - acrescento - para acreditar. Crer não é conhecer evidentemente, mas elevar a uma justificabilidade para atribuir verdade.

Quando tomamos uma situação similar, é bem provável que muitos possam questionar que a crença é uma atitude *subjetiva* levada a cabo por um rigor de análise cai em circularidades, pois uma crença não é suficiente para determinar todo o conhecimento da ciência geral e mesmo de uma ciência particular; em cada crença formada, justificativas são postas até criar outra crença, daí feito o círculo, este não é conhecimento.

O tratamento que assumimos aqui para filosofia da crença tem base em Hume e contemporaneamente sustenta-se em Popper. Primeiro temos que admitir um método que a filosofia desde Platão nos mostrou ao confrontar Sócrates com o Jovem *Teeteto*. Neste diálogo encontra-se claramente que o conhecimento é uma Crença Verdadeira e Justificada. Essa concepção de conhecimento vigorou por muito tempo, porém longe de tratar aqui sua extensão, soçobrando seu caráter verossímil em matéria de filosofia e que encontra respaldo em toda trajetória da tradição filosófica Ocidental, essa forma tripartida do conhecimento também é conhecida como análise tradicional do conhecimento e tem a estrutura sujeito-predicado nos seguintes moldes:

- S sabe que P, sse:
- (i) P é verdadeira;
 - (ii) S crê que P;
 - (iii) S está justificado ao crer que P (ou S tem justificação para crer que S);

Por seu turno, encontramos em círculos filosóficos atuais principalmente nas escolas de filosofia ou de psicologias da consciência. Agora nos encontramos em certa crise desse pensamento, encontramos, a partir do racionalismo crítico (realismo metafísico) de POPPER¹⁴ quando postula sua “epistemologia sem um sujeito conhecedor”; mas, mormente, pelas objeções de Edmund Gettier com seus contra exemplos¹⁵.

Ao tratar do conhecimento enquanto crença, assumimos a postura de quem não só o conhecimento progride com nossas crenças, mas que ele tem uma razão para tal. Onde encontramos tal razão? No pensamento, idéias ou nas percepções? Para tratar dessas questões reporto-me a Hume com seu empirismo restrito e metodológico. Porque restrito, todo conhecimento é resultado de nossas *impressões*¹⁶. A impressão é verdadeira quando movida pelos sentidos. Podemos demonstrar esse argumento a partir do próprio Hume no § 44. De passagem, já que não é essa minha intenção no texto. Supõe-se que o filho de um amigo morto há alguns anos ou esteve por um tempo ausente, neste exato momento nos é apresentado uma imagem do jovem. Imediatamente o pai se lembrará do filho e das intimidades entre ambos. A presença do retrato leva-nos a *crer* que este amigo existiu em outros tempos. A crença aqui apresentada deve surgir da experiência feita em tempos remotos, mas que estão presentes na imaginação, na memória; e se se estende para além da memória, sua similitude é com as “causas”. Em Hume, portanto, a crença não é mera ficção ou fantasia

¹⁴ POPPER, 1975, pg. 33-37: “é claro que o método de experiência e eliminação de erros se baseia amplamente em instintos inatos. E é claro que alguns desses instintos se ligam àquele fenômeno vago que alguns filósofos denominam ‘crença’”.

¹⁵ E. Gettier (1962) escreveu um texto onde procura mostrar com contra exemplos a falácia da teoria tradicional do conhecimento intitulado: “É o conhecimento, crença verdadeira e justificada?” Sua tese mostra que essa definição é necessária, mas não suficiente, e, que, portanto precisamos encontrar uma quarta entidade além das três ou precisamos elucidar o conceito de Justificação. O texto não avança mais que isso. Porém sugere e abre espaço para discussões de pensadores internalistas e externalistas a buscarem uma solução para o problema epistemológico na contemporaneidade. O exemplo de contra-exemplo: o problema de GETTIER (1962-3 in: http://criticanarede.com/html/epi_gettier.html); esse problema consiste em mostrar que há algumas crenças justificadas que não são conhecimento. Esses contra-exemplos têm a mesma estrutura dos apresentados por RUSSELL, B. **Os Problemas da Filosofia**. Tradução de Desidério Murcho. Lisboa: edições 70, 2008. Cf. capítulo 13.

(iv) a justificação de p depende de q;
 (v) s está justificado ao crer que q;
 (vi) s crê que q;
 (vii) q é falsa;
 (viii) logo, s não sabe que p.

¹⁶ HUME, D. **Investigações Sobre o Entendimento Humano**. Lisboa: Edições 70, 1985; § 12.

(§ 39); “a crença não pode definir-se, mas pode descrever-se como uma concepção mais viva, mais forte, mais firme e mais estável de um objeto do que se pode obter simples imaginação (HUME, 1985, § 40). O viés tomado por Hume assume contornos vivos para uma noção de causalidade embutida na crença.

Conhecemos a divisão que Hume (2004, 2ª seção; § 3) faz com relação às percepções da mente ao modo como ela recolhe essas percepções; o critério, portanto o método, para tal divisão está no fato de umas com força inferior de vivacidade, ou seja, fracas e outras superiores, mais vivazes. As primeiras de grau inferior de “intensidade” e recebem o nome de *pensamentos* ou *ideais*; o pensamento do homem pode criar muros e ao mesmo tempo derrubá-los, não há como deter o pensamento, até do mais vil dos homens, do mais incrédulo, até daquele que se encontra agrilhado, pode com o seu pensamento libertar-se. À primeira vista nada pode deter o pensamento do homem. O corpo pode estar limitado em determinado espaço, mas o pensamento do homem pode viajar por encruzilhadas e mares e céus sem reservas.

O pensamento, não se nega, é elevação, postulação do homem. O grau mais elevado do pensamento é a sua maior confusão. Tudo se pode cogitar, mas embora seja o nosso pensamento irrestritamente livre, não realiza outra tarefa que a de “contrapor, transpor, aumentar ou diminuir” aqueles objetos que são dispostos pela experiência que fazemos. A experiência é a matéria do pensamento¹⁷. Esse postulado sugere que Hume estabeleça um critério prático capital em termos de ciência, qual seja, para todas as idéias, é preciso demonstrar a existência de impressões correspondentes. Tudo aquilo que posso pensar é o que me seja dado antes.

Assumindo essa posição Hume está crente que nosso pensamento deve reconhecer seu limite, e, esse limite se encontra no próprio modo de pensar. De acordo com essa concepção, o pensamento só surge quando fazemos experiência; em outras palavras, por meio da experiência, chegamos ao conhecimento certo que a mente produz ou associa. Esta associação se molda a partir da familiaridade que temos com os objetos dos nossos sentidos. Os sentidos captam os objetos e imprimem em nossa mente. Assim, quando asserimos que a montanha é verde, temos presente em nossa mente a idéia de montanha e a percepção do verde. Assim o conhecimento aparece pela idéia que tenho abstraída dos sentidos; constituo a idéia pela familiaridade ou aproximação que os sentidos me dão. A idéia que temos conhecimento da montanha não é *a priori*, creio que estou familiarizado com ela; assim como só posso pensar

¹⁷ HUME, 1985, § 12-13. Grifos do autor.

num cavalo virtuoso, se antes esse sentimento de “virtude” for concebido, daí decorre a figura de cavalo, não como resultado final, mas como figura para mim familiar. Em suma, diz Hume, todos os materiais do pensamento são derivados da sensibilidade externa ou interna, a mistura ou decomposição destes pertencem à mente e à vontade (HUME, 1985, § 13).

Assim chegamos à segunda classe da divisão dos objetos da mente postulados por nosso autor. É o dado de que nossos sentidos são as percepções mais vivazes. Estas estão representadas quando ouvimos, vemos, cheiramos, amamos, odiamos etc. São elas que levam as impressões mais vivas à nossa mente e, como provêm da experiência dão suporte para todo o pensamento (HUME, § 12, pg. 24). Essa separação é importante para Hume. Por isso ele pode dizer: as *impressões* são diferentes das *ideias*, ou seja, as ideias são impressões que fazemos acerca do que sentimos, ouvimos, amamos, etc. Mais ainda, aquilo que pensamos nada mais é que cópias de nossas impressões dos sentidos. O mais vivo pensamento é ainda inferior a mais baixa sensação (HUME, 1985, § 11). Chegamos assim ao ponto de inquirir sobre a natureza de nossas *impressões* e como estão dispostas como objetos da Razão ou da investigação humana. Devemos expor, portanto uma segunda preocupação de Hume que é a certeza de nossas experiências mais vivazes para então chegar à idéia de *causação*. Esse intuito leva-o a dividir os objetos da Razão em duas classes que se distinguem pelo grau de profundidade, a saber: *Relações de Ideias* e *Questões de Fato*¹⁸.

2.3 O ceticismo de Hume: ceticismo epistemológico e a convicção psicologista ou conhecimento e “hábito”.

Para nossa análise trazemos como discussão a seguinte hipótese: Hume começa como racionalista declarado, mas tem no seu âmago investigativo a irracionalidade, o ceticismo moderado - ou acadêmico na terminação de Humeana - em relação ao entendimento ao mesmo tempo em que expõe os limites da razão ou das faculdades do conhecimento. Porém, resta dizer de imediato que ele chega ao irracionalismo por vias racionais, ou seja, a porta aberta da sua filosofia dá acesso à psicologia da memória e do hábito. De outro lado, vemos um autor preocupado com as bases reais do conhecimento depurando toda chance de especulações vazias, mesmo que isso lhe custe um caminho para o *senso comum do conhecimento*.

¹⁸ HUME, D. **Tratado da Natureza Humana**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian 2001. Livro I; terceira parte, seção II. Hume considera a causação como (a) *uma relação entre objetos*; (b) como uma *conexão necessária*. (os grifos são de HUME).

Hume acreditava que todo conhecimento é feito com base na experiência. Mas para afirmarmos que temos experiência devemos pressupor tempo, que este seja passado. O passado não é o limite, é o início do conhecimento. Claro que Hume não discorre sobre o passado, mas do tempo em geral fora do homem onde encerra eventos externos. Esses eventos são captados pelos sentidos que os imprimem na mente possibilitando o conhecimento. A mente é uma receptora, ou seja, “um balde”¹⁹ onde são depositadas as *impressões* sensoriais. Mas como adquirimos tais impressões, visto que a mente não detém esse poder? Por que esperamos que nossas experiências passadas podem nos dar um resultado favorável no futuro? O que nos garante que o futuro vai ser igual ao passado? A mente não atinge tais questões. Devemos nos conformar que o costume nos determine, depois de várias experiências repetidas. O hábito ou costume nos leva a crer nesses efeitos. O alcance dos eventos, em última instância, sobrevém pelo hábito.

O hábito e a memória são comportamentos que caracterizam as nossas experiências; estas constituem conhecimento seguro porque estão desprendidos da especulação racional, porém envolvidas com nossas experiências passadas, dos conhecimentos repetimos aquilo que já foi visto na experiência. Dos objetos de nossas experiências, apreendemos sua relação ou conexão necessária. A relação necessária é inobservável. Os objetos por nós observados, só podem existir enquanto sendo “algo”, como sendo possível de ser afetado de modo causal por outros objetos e tendo uma localização no tempo e no espaço. Em última instância, a conexão necessária não é possível demonstrá-la logicamente. O problema de Hume está no fato de poder demonstrar essa contradição. Ou podemos instar: que experiências temos da relação necessária? Senão, como, porém, postular sua veracidade? A resposta para essa dúvida já ficou explicitada acima. Resta-nos agora perquirir acerca da relação e as questões de fato.

Hume observa que as ciências de modo geral, as matemáticas possuem um conhecimento certo, mas envolvidas pela relação das idéias, ou seja, a Geometria, Álgebra e a Aritmética estão no mesmo patamar, pois toda a afirmação é intuitivamente ou demonstrativamente certa. Se, nas relações entre as idéias, a demonstração é favorável, de nada adianta com relação às questões de fato. Assim temos um exemplo ilustrativo: que o quadrado da hipotenusa é a soma do quadrado dos catetos, isto é, relação entre figuras; assim como 3×5 é igual à metade de 30. São demonstrações relacionadas das idéias (HUME, 1985, § 20). Estas proposições podem ser expressas pelo pensamento sem dúvida e mais ainda, são

¹⁹ POPPER (1975, p.66) levanta o problema da teoria da *tabula rasa* pondo em seu lugar a figura do balde mental. Diz ele “nossa mente é um balde que primitivamente se acha vazio ou mais ou menos assim, e nesse balde entra material através de nossos sentidos (ou talvez por um funil para enchê-lo ou atingi-lo por cima), e se acumula, e é digerido”.

descobertas sem perquirir acerca de sua existência no universo. A demonstração deve ser banida dos territórios dos fatos. Somente a experiência estaria na raiz da crítica moderna da razão por estar na base do princípio do empirismo: para o conjunto de todas as idéias, é preciso demonstrar a existência de impressões correspondentes.

Em contrapartida, encontramos Hume preocupado em demonstrar como é possível relacionar objetos ou a realidade real. Por outro lado ele trata das questões de fato como os segundos objetos da razão e que possuem outra forma de questionamento, não possuem uma certeza evidente de verdade, portanto não possuem, nem em natureza semelhança à primeira. O ponto fundamental dessa abordagem reside no fato de não haver contradição em termos de verdade e falsidade. Essas questões de fato são concebidas pela mente em tal grau de clareza, a ponto de identificar-se com a realidade. Percebemos aqui Hume caminhando para solucionar o problema, mas pela via do senso comum. Dois exemplos dele são imprescindíveis para voltar ao problema, a partir do parágrafo 21. “O sol não se há de levantar amanhã” e “o sol se levantará amanhã”. Como o homem pode demonstrar a validade, falsidade ou certeza dessas asserções? Visto não poder reduzi-las absurdamente, nem em contradição?

A primeira não é menos inteligível que a segunda, nem implica maior contradição. Se, porém, fosse possível demonstrar a falsidade das proposições, a mente não as tomaria como distintas. Não é consistente uma abordagem de Hume como contraditório nesse sentido. Ele mesmo chega a afirmar que pelo fato de haver diferença é também razão de haver separabilidade.

Esse critério é fundamental para o tratamento das relações de idéias e as questões de fato. Se não houvesse uma diferença, não seria possível a separação, impondo uma, automaticamente, Hume subleva a outra. A tarefa assumida por Hume para solucionar esse problema é próximo do irracionalismo ou ao menos toma uma via extra lógica. Assim, a inquirição mais plausível é o recurso encontrado no hábito ou nos “testemunhos presentes dos nossos sentidos ou dos registros de nossa memória”. (HUME, 1985, § 20).

Talvez esses recortes não demonstrem uma reflexão justa para com Hume, mas a tentativa aqui é mostrar por que ele chegou aonde chegou. Por isso é importante prosseguir perguntando ao próprio Hume. Seu ponto de vista é crucial. Ele percebe que a filosofia estava envolvida com questões da Escolástica, ou seja, ainda se encontrava com resquícios do pensamento medieval, portanto a filosofia estava no mesmo viés.

O forte aparato racionalista fez Hume procurar outro caminho, como vimos acima. Hume participa do pensamento Iluminista e tem grandes razões para investir discursos contra

esse pensamento; conhecemos sua passagem no parágrafo 12 de seu *Enquiry*²⁰: a metafísica de seus antecessores era falsa, abstrata, obtusa, precisava de uma “verdadeira metafísica” em detrimento da falsa. De resto seja possível dizer que Hume pretende reduzir o pensamento a impressões sensoriais; suas especulações do conhecimento esbarram ao senso comum do conhecimento, ele mesmo acusa seus precedentes de não dedicar tempo a essa filosofia possível (1985, § 22), a redução proposta por fim é tentar mostrar – assim como Berkeley – que todo nosso conhecimento encerra-se em impressões sensoriais e a associação entre memória e imagens²¹.

Ainda podemos nos perguntar se de fato Hume tem como projeto o irracionalismo, pois assim poderia pensar um desavisado. Não podemos pressupor de imediato essa possibilidade. O irracionalismo foi uma consequência não deliberada de Hume, de que de fato aprendemos pela indução baconiana, justamente com a convicção de que não é possível justificar racionalmente a indução. Entramos por assim dizer na relação mais destacada por Hume com sua relação de causa e efeito, mormente na análise das questões de fato. “Todos os raciocínios relativos à questão de fato parecem fundar-se na relação de causa e efeito” (HUME, 1985, § 22). Mediante tal relação encontramos um caminho para além do testemunho da memória e dos nossos sentidos. Hume parece não querer ir em busca desse viés. Ele tem a experiência como foco principal. Insistimos, pois na causalidade.

O fato presente, diz Hume, sobrevém de um fato anterior a ele. Para haver um novo fato, é necessário ter havido um passado com outro fato ocorrido de igual modo. Um homem que encontra um relógio numa ilha infere, de imediato, que outro homem esteve ali naquele local. Essa aproximação da questão de fato para o homem se dá mediante uma *conexão* daquele com este. Só acontece o último pelo primeiro e nada mais. O fato presente ocorre pela conexão que há a partir daquele que é inferido. Essa ligação, Hume está convencido que é necessária. A conexão necessária desdobra-se pela causalidade. Como chegamos ao conhecimento de causa e efeito?

Para responder tal questão Kant em seu *Prolegómena* mostra que Hume foi apressado demais com seu “empirismo dogmático”; Hume pretende mostrar que a relação de causa e efeito, sob hipótese alguma deriva de raciocínios *a priori*, mas por inteiro da experiência, pois os objetos são descobertos quando relacionados um com os outros.

²⁰ HUME, D. **Investigações Sobre o Entendimento Humano**. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: UNESP, 2004. § 12, pg. 27.

²¹ A reflexão aqui tem uma precedência da leitura de Karl Popper quando trata do irracionalismo como consequência não deliberada do ceticismo Humeano, para tentar demonstrar que a indução científica não é justificável. Cf. *op.cit.* Conjecturas e Refutações, p.25-25.

Na introdução aos *Prolegómena* (1987, p. 14) Kant lembra que Hume intimou a razão a explicar-lhe “com que direito ela pensa que uma coisa pode ser de tal modo constituída que, uma vez posta, se segue necessariamente que outra também deva ser posta”; assim Kant entende e expõe o conceito de causalidade.

Hume expõe o problema da causalidade, e Kant, após acordar de seu “sono dogmático”, reconhece que o importante e crucial desse problema é provar a natureza da causa da razão *a priori* ou dos ditames da experiência das questões de fato. Hume afirma categoricamente que nenhum objeto se reconhece sem uma conexão de causa; mais ainda que a razão – das questões de fato – nada infere se desassistida pela experiência. Em suma, a elocução forte de Hume é que as causas e os efeitos se podem descobrir, não pela razão, mas pela experiência.

O empirismo de Hume mostra claramente que a razão deve reconhecer seus limites e investigar sua natureza. Contudo, não podemos cair no sensacionalismo ingênuo de que o limite seria um fato negativo da razão. Longe disso, Hume pretende mostrar que seu poder está aquém do que diziam os modernos. Portanto a crítica do limite é sobre a mestra que podia tudo dizer. Por conseguinte, a proposta humeana é a certeza de que a razão não pensa *a priori* a partir de conceitos, pois há uma relação necessária que é empírica (KANT, 1987, p. 14). Porém, é impossível para a razão pensar tais conexões, de *per si* algo existe, também “uma outra coisa exista” necessariamente; e, mesmo *a priori* como introduzir um conceito de tal conexão?

Inquirindo à razão, Hume conclui que foi pura ilusão da razão caminhar até certo ponto como a criadora de tal conceito, quando no mais exato escrutínio é a razão iluminada pela experiência, fez proceder a uma “lei de associação”, fazendo passar uma necessidade subjetiva, isto é, um hábito, por uma necessidade objetiva fundada no conhecimento²². A conclusão de Hume é crucial, à razão pertence o limite ou incapacidade de pensar tais questões, pois no sentido puro em geral os seus conceitos não passam de ficções e sua pretensa validade *a priori* encerram-se em experiências falsamente acumuladas; disso decorre dizer a metafísica é impossível?²³

²² Id., *ibid.*

²³ KANT, 1987, p. 15. Na introdução dos *Prolegomena*, a partir da página de 17, Kant vai se distanciar das investigações de Hume mostrando seu engano em relação aos objetos da experiência e da razão pura. Enquanto Hume via na conexão necessária o caminho da experiência pelas impressões, Kant mostra sua validade *a priori* da razão.

2.4 Ceticismo humeano: instintos naturais e reflexão filosófica

Toda investigação filosófica da mais comum de nossas crenças cotidianas, como a mais instigadora, a qual pode ser pensada como negação dessas crenças ou de sua gênese tem em seu âmago uma dúvida, e esta sempre é apresentada como problema. Nenhuma filosofia, por mais banal que seja, se livra de tal investigação. Hume mesmo chega a afirmar que, se fosse pra responder determinadas questões apenas pelas suas condições cotidianas, todas as questões filosóficas podem ser resolvidas sem muito trabalho ou esforço cognitivo. Porém, acrescenta o filósofo, na condição de agente, todas as questões sobre a existência devem ser colocadas de modo claro e preciso a *poder* ser estabelecidas respostas, mesmo não sendo suficientes para resolução do problema, precisam ser postas como contribuição ao conhecimento e aspirações humanas.

A dúvida a que o filósofo nos apresenta não é outra, senão a dúvida cética com relação à falibilidade dos sentidos, à duração dos corpos quando não percebidos e aos problemas das outras mentes. Não pretendemos nos alongar nessa empresa, visto já termos mostrado alguns desses problemas nas linhas acima. Vamos, sim, instar possíveis soluções (no caso se houver) diferentemente da apresentada por Hume, pois nos parecem insolúveis se tomadas isoladamente. De fato, parece que o problema de Hume é mesmo uma questão sem saída. Ele expressa sentimentos de “melancolia” como se fosse arrebatado da sociedade, “excluído do convívio humano”; sente se perplexo ao olhar para trás e não ver continuidade; ao final suas palavras soam desesperançosas: a lembrança dos erros e das perplexidades do passado “faz-me desconfiar do futuro”; que suas faculdades, às quais empreendeu tanto trabalho estão agora em “condição de miséria, fragilidade e desordenadas”²⁴.

O esforço de Hume, contudo não foi em vão como pode parecer. Talvez a única saída para uma investigação filosófica séria seja mesmo aquela travessia do rio num barco furado, mas que o timoneiro percebeu que está apenas no meio do projeto, não há como finalizar o trajeto, e para Hume, parece que nem mesmo esse trajeto é possível realizar com tamanha segurança (2001, p. 313). O que no fundo essa filosofia pretende elucidar é nossa forma de fazer filosofia ou filosofar, ou seja, não esquivar-se de certos temas por mais duros e problemáticos que possam ser. Hume, portanto, está disposto a seguir seu pensamento, seja

²⁴ HUME, 2001, p. 313. Ao final do primeiro livro do *Tratado* Hume esboça esses sentimentos e outros mais. Trata-se da quarta parte Seção VII: “conclusão deste livro. Importante discussão sobre esse trecho encontra-se em STROUD, Barry. O Ceticismo de Hume: instintos naturais e reflexão filosófica. In. *Sképsis*, ano II, nº 3-4, 2008. p. 169-192. tradução de Plínio Junqueira Smith.

onde for que ele o leve. Assim também vamos seguir na tentativa de apresentar uma solução ao problema, mas não temos certeza dessa solução. Buscaremos centrar nossa atenção na Filosofia Transcendental de Kant na medida em que trata de algumas espécies de ceticismo ou, que essa filosofia encontra tanto no ceticismo quanto no empirismo inspiração ao seu método crítico.

Antes, porém, de avançar sobre tais questões procuraremos reconstruir o argumento de Hume com relação ao *ceticismo* ou argumento cético entendido por ele como *ceticismo acadêmico*. Mas se antes disso é importante saber que é o cético dizemos que ele é uma ficção. Não pode existir enquanto corpo, enquanto mente a menos que ele perceba a si mesmo. Mas como sabemos que há certo ceticismo? Quem é o cético? É aquele que se preocupa com assuntos práticos, uma criatura intransigente e “absurda”. Está em toda parte. De certa forma é inimigo dos filósofos mais severos e coerentes. Com ele nada passa despercebido. Mas dele não temos notícia nenhuma. A sugestão de Hume é um ceticismo mais ameno. Assim ele escreve:

Deve-se confessar, contudo, que essa espécie de ceticismo, quando exercida com mais moderação, pode ser entendida em um sentido razoável, e constitui um preparativo necessário para o estudo da filosofia, ao preservar uma adequada imparcialidade em nossos julgamentos e libertar nossa mente de todos os preconceitos que nos podem ter sido transmitidos pela educação ou opinião apressada. (HUME, 2008, p. 204).

O tipo de *ceticismo* humeano é uma filosofia mais moderada ou ceticismo *mitigado*²⁵, ou filosofia cética. Essa filosofia, como diz Hume, tem sua vertente no ceticismo *excessivo* ou pirrônico. Contudo, a esse tipo de filosofia não pertence nenhum bem duradouro. Por se tratar de um ceticismo universal, tudo que coloca sob suspeita tende a se firmar. Em conseqüência, o ceticismo apresentado por Hume, sendo mais moderado, ou “escolar”, tende a não caminhar para o nada das coisas, mas ser discutido e a partir dele outras questões podem ser apresentadas. Hume faz uma ponderação com relação ao ceticismo *estrito*; é a de que esse ceticismo não leva a lugar nenhum e também não se sustenta enquanto dúvida. Um ceticismo assim pode levar à suspensão do juízo sobre a existência das questões de fato. No entanto, diz Hume, ele é tão banal que, mesmo a mais fria filosofia, se encarrega de eliminar; e também, o próprio senso comum se encarrega de levar à bancarrota todo escrúpulo. Talvez pareça um exagero de nossa parte, mas Hume quer mostrar que, por melhor que fosse o argumento desse cético, a natureza se encarrega de imobilizá-lo.

²⁵ HUME, op. cit., p. 217. Os grifos são de Hume.

A solução de Hume nos parece um tanto desprezível, mas ela está ancorada naquilo que Hume vai chamar de tendência natural de formular crenças. Mas essas não aparecem de um modo certo e seguro, elas são ‘arbitrárias’, provêm da natureza em favor da “miserável existência”. Porém, antes de cair na mais banal letargia ou desespero, a natureza volta-se contra os princípios, “pois”, enfatiza Hume, “a natureza é sempre demasiado forte diante dos princípios” (HUME, 2004, p.216). Também encontramos ecos fortes desse naturalismo humeniano no seu *Tratado* (2001, p. 231), “é, pois uma felicidade que a natureza desfaça a seu tempo a força de todos os argumentos dos céticos, e os impeça de ter uma influência considerável no entendimento”.

Na compreensão de Hume, tal ceticismo tem as mesmas características que o *dogmatismo*. Assim podemos depreender a argumentação de que as posições céticas estão de tal forma duras ao combate que mesmo não podendo afirmar certos conceitos ou pensamentos, estariam imunes de qualquer julgamento racional. Ou seja, o dogmatismo – muito presente na filosofia escolástica – trata com conceitos tão universais que não se preocupa em saber de tais conceitos: se são explicáveis ou se nossa mente consegue atingi-los. Eles examinam como se fossem dados sem analisar nossa capacidade de compreensão dos mesmos.

Temos, portanto um caminho a seguir procurando delinear as metas de enfrentamento do ceticismo ou da dúvida cética a qual insta Hume. Porém, antes de vê-lo, como se costuma, um cético estritamente empirista, vamos procurar entendê-lo como um naturalista.

Hume está convencido de que todos os nossos raciocínios sobre a natureza, questões de fato e existência, se desligados de nossas experiências, são falíveis; tratam apenas de idéias e de relações de idéias. Não podemos confiar no *a priori* das nossas *abstrações*. O apelo de Hume à Natureza, mais uma vez é evidente, e seu comentário o confirma: “a crença é mais propriamente um ato da parte sensitiva do que da parte cognitiva” (HUME, L.1, parte 4, sec. 1, p. 183 apud STRAWSON, 2008, p.27).

Contudo, não é nossa pretensão começar nem finalizar com o naturalismo apresentado por Strawson, temos apenas uma base de como Hume tentou, sem sucesso, apresentar uma solução ao problema cético acima exposto. Nossa análise a partir da abordagem kantiana se fará presente a partir do próximo capítulo em que vamos apresentar a Filosofia Transcendental de Kant referente à sua primeira *Crítica*. Fica claro desde já que o trabalho seria longo e desprezível, se o abordássemos num todo. Por isso, vamos esclarecer alguns conceitos procurando deixar claro como aparecem os argumentos transcendentais e seu envolvimento com o problema do *cético*.

3 O CONTEXTO DA CRÍTICA: O CONHECIMENTO HUMANO E SUAS CONDIÇÕES.

O pensamento filosófico kantiano, como qualquer outro sistema filosófico, carece de aproximações com outras escolas de filosofia, não só das anteriores, mas também contemporâneas de modo a ultrapassar aquelas realçando bases para a posteridade. A filosofia no sentido kantiano nunca terá um final, pois o mais próximo que podemos chegar da verdade constitui elevação máxima do próprio pensamento ou da razão que se envolve com os problemas. O próprio Kant esboça esse pensamento de dependência e continuidade no *Prefácio* da *Crítica da Razão Pura* ao dizer que a *Crítica* prepara as bases para a Filosofia Transcendental. Nas palavras de Kant “a crítica é antes a necessária preparação para o estabelecimento de uma metafísica sólida fundada rigorosamente como ciência...”; mais ainda, essa crítica deve servir de base para pesquisas mais aprofundadas e está inteiramente de acordo com a “razão especulativa” (KANT, 2001, B XXXVII, p. 31). A crítica fez ver que o conhecimento transcendental é aquele que se eleva para além da experiência possível.

3.1 Filosofia pura ou sistema de filosofia pura

Contudo, essa passagem é antecedida por duas que servem para confirmar, ou seja, a crítica deve ser um método rigoroso capaz de suplantar “controvérsias” acadêmicas e de senso comum. Nessa abordagem, comenta Kant: *a.* a crítica pode cortar pela raiz todas as filosofias não condizentes com a razão pura, o *fatalismo*, *ateísmo*, *fanatismo* e a *superstição* bem como torna ineficientes o *idealismo* e o *ceticismo*; *b.* a crítica combina com certa espécie de *dogmatismo*, em especial, na forma de proceder ou tratar certos conceitos da razão pura com respeito ao conhecimento puro ou *a priori*, em seu sentido demonstrativo enquanto ciência.

Dissemos certa espécie, pelo fato de Kant diferenciar o procedimento dogmático da escola de Wolff, na qual ele mesmo foi fiel descendente, com o que depois essa mesma filosofia ou *metafísica* procedeu em termos de ciência, tomando como fundamental apenas os conceitos. Kant acreditava, no rigor do criticismo que a metafísica enquanto ciência nada tinha avançado desde sua história mais remota e, na mesma esteira de Hume procura

demonstrar essa lacuna. Ele não passou de dogmatismos²⁶. Contudo, um *dogmatismo* extremamente racionalista ou, se tomado negativamente, até ingênuo, pois tratava certos conceitos sem a devida crítica; em decorrência, tal filosofia não pode ser segura. Esse dogmatismo apoiava-se no puro conceito e princípios que há muito insta a razão, sem comunicar como se alcançou tais conceitos e princípios; em suma, Kant não rejeita o dogmatismo em seus procedimentos, visto que a dificuldade do *dogmatismo* não está em tratar certos conceitos, mas, em proceder “*sem uma crítica prévia da sua própria capacidade*”²⁷.

3.1.1 Crítica, Metafísica e Filosofia Transcendental.

Diante da perspectiva da crítica, esboça Kant, o filosofar propriamente puro como um sistema que perscruta as bases ou a capacidade cognitiva que o sujeito possui em matéria de conhecimento. Trata-se da filosofia pura que, assim como entende Loparic “é aquela parte do conhecimento puro que adquirimos a partir de conceitos pela razão em sentido amplo, isto é, pela nossa faculdade superior de conhecimento em seu todo” (9KANT, B 741, 863 apud LOPARIC, 2005, p. 9). Além dessa ciência, existe outra no sentido aqui exposto, ou seja, puro; trata-se da *matemática* pura. A diferença entre ambas é percebida pela maneira como se estabelecem os *conceitos*²⁸; enquanto que aquela opera a partir de conceitos, esta é adquirida pela razão a partir da construção de conceitos (B741). Ao referir-se a essa abordagem comenta Loparic:

Quando produzimos conhecimento puro, seja a partir de conceitos, seja a partir da construção de conceitos, fazemos uso puro de nossa razão. Por outro lado, o conhecimento empírico é produzido pelo uso empírico da razão, isto é, por sua aplicação ao domínio dos dados empíricos (LOPARIC, 2005, p.9).

²⁶ KANT, op. cit. BXXXVI, p.31. A apreciação feita por Kant à filosofia Wolffiana é de aproximação no sentido de apresentar o método dessa filosofia de certa forma até inovador, pois Wolff, de acordo com Kant estabeleceu os seguintes elementos de análise em filosofia: 1. “determinação legítima dos princípios; 2. clara definição dos conceitos; 3. rigor exigido pelas demonstrações; e 4. prevenção de saltos temerários no estabelecimento das conseqüências, se pode seguir o caminho seguro de uma ciência”.

²⁷ Ibid, p.30.

²⁸ O *itálico* é usado aqui por nós apenas para dá ênfase no conceito.

Loparic (2005, p. 9) baseado, em primeiro lugar na “Arquitetônica da Razão Pura”²⁹, reflete sobre o sistema kantiano assumindo que ele é idealmente um sistema único e articulado por conceitos, proposições e regras³⁰. O conceito “idealmente” empregado pelo autor é sugestivo pelo fato de o próprio Kant admitir na ocasião que a filosofia, enquanto “sistema filosófico”, isto é, “simples ideia de uma ciência possível, que em parte alguma é dada *in concreto*” (A838, B 866, p. 660).

No que concerne ao conhecimento filosófico puro no sistema kantiano, podemos estabelecer, assim como faz o filósofo, duas etapas distintas, mas que se complementam, a saber, a parte da crítica e a metafísica. A primeira é assumida preliminarmente à segunda como condição da filosofia pura³¹. A metafísica, segundo a exposição de Loparic (2005, p.10), é a apresentação do *sistema* completo de conhecimentos puros *a priori*. A metafísica, como sistema puro da razão, possui uma parte teórica ou metafísica da natureza e uma parte prática, metafísicas dos costumes ou moralidade que é a forma de combinar nossas ações com as leis.

A crítica, - ciência transcendental - não se preocupa tanto com aumento dos conhecimentos *a priori* dos seres racionais, senão da nossa própria faculdade da razão. Portanto, a crítica seria o primeiro passo à chegada na Filosofia Transcendental; É a parte *propedêutica* “que investiga a faculdade da razão”, isto é, “com respeito a todo conhecimento puro *a priori*” (B 869). À filosofia transcendental é fundamental uma crítica da razão pura capaz de delinear “arquiteticamente, o plano total, isto é, a partir de princípios, com plena garantia da perfeição e solidez de todas as partes que constituem esse edifício” (A 13, B 27). Portanto, essa filosofia mantém íntima relação com a crítica em sentido kantiano.

A ciência em questão (crítica) está dividida em duas partes: a primeira é a estética transcendental e estuda “os princípios da sensibilidade *a priori*” (B 35); a segunda está contraposta à primeira e denomina-se lógica transcendental - a qual pertencem os princípios do pensamento puro (B 36) – “trata das leis do entendimento e da razão, mas só na medida em que se refere a objetos *a priori*” (A57, B 81); contudo, Kant vai alargar esse conceito de lógica transcendental ao estabelecer relação com a sensibilidade. Isso nos leva a conceber que a lógica transcendental só pode operar com objetos dados na sensibilidade ou – como veremos

²⁹ KANT, op. cit., A832, B860, P. 657 et seq.

³⁰ LOPARIC, Zeljko. **A Semântica Transcendental de Kant**. 3 ed. Campinas, São Paulo: UNICAMP, 2005.

³¹ A leitura presente tem uma referência direta da indicação da obra *supra* citada. Nota anterior. Loparic identifica a Crítica da Razão Pura possuindo um caráter peculiar de lidar com os problemas solúveis que ela mesma se impõe. Ele classifica esta obra como a “heurística kantiana”. Assenta o debate na semântica transcendental dando ênfase nos conceitos e no sistema kantiano de solubilidade dos problemas ou da “resolução científica de problemas”.

- na intuição pura. Por conseguinte, esta ciência opera com o “diverso da sensibilidade *a priori*”, fornecido pela estética transcendental, “para dar uma matéria aos conceitos puros do entendimento, sem a qual esta lógica seria destituída de conteúdo, portanto completamente vazia” (A 76, B 102)³².

Parece demasiada extravagância, e mesmo irrelevante pretender apresentar, de um todo, a filosofia transcendental do mestre de Königsberg. Pelo que dissemos até aqui, mostra-se suficiente para a compreensão das partes restantes. Vamos, agora, avançar um pouco mais nas pegadas desse autor procurando delinear os passos seguidos para a gênese de um argumento capaz de sustentar sua filosofia. Temos adiante a hipótese de que o argumento deve ser transcendental e como tal tem a incumbência de lidar com alguma espécie de ceticismo, sendo este um princípio de dúvida filosófica capaz de demolir, mas também estruturar o conhecimento filosófico.

O específico do ceticismo, de acordo com Kant (1804 AK83, 84) é que, ao tratar os conhecimentos, insta-os de tal forma a torná-los incertos ou que são destituídos de certeza³³. Na formulação kantiana, o ceticismo é um método que difere do modo de pensar dos dogmáticos; enquanto aqueles exigem uma justificação racional ou impõem limites sobre a razão. Estes assentam sua confiança cega no poder da razão sem crítica prévia, mas o resultado desse dogmatismo não é seguro, mas “aparente” (2002, AK84, p. 171).

Contudo, esboça Kant uma relação de superação de ceticismo não pela filosofia dogmática, mas pela crítica. Ele esboça este fato, sem prova ainda na introdução da *Crítica* quando apresenta esta como método de filosofar que conduz à ciência diferente do dogmático; assim diz o filósofo: a “crítica da razão acaba, necessariamente, por conduzir à ciência, ao passo que o uso dogmático da razão, sem crítica, leva pelo contrário, a afirmações sem fundamento, a que se podem opor outras por igual verossímeis e, conseqüentemente, ao *ceticismo*” (KANT, B 23).

Isso não quer dizer que o ceticismo deixa de existir enquanto dúvida ou método de filosofar, pois, de certa forma, ele até combina com o procedimento crítico, na medida em que trata de alguma coisa como “incerta e levá-la à extrema incerteza, mas na esperança de encontrar nesse caminho o rastro da verdade”; se é assim, devemos aceitar a posição crítica, desde que esta deva ser entendida como o “método de filosofar pelo qual se investigam as

³² KANT, 2001, p. 108.

³³ KANT, I. **Manual dos Cursos de Lógica Geral**. Trad. fausto Castilho. 2 ed. Campinas: São Paulo, 2002, p.169. Nesse trabalho usaremos duas citações com relação a esse texto. Primeiro nas citações e referências, AK indica a edição acadêmica; segundo, o algarismo, número, indica a página da edição seguido da edição portuguesa.

fontes de suas afirmações ou objeções e os fundamentos pelos quais repousam” (AK84, p. 171).

No que diz respeito ao relacionamento entre dogmatismo e ceticismo estrito é o fato de tornarem-se universais. Mas é aí que encontramos suas falhas e contradições. Diz Kant (2002, AK84, p. 171). “pois há muitos conhecimentos que não comportam o procedimento dogmático e, por outro lado, o ceticismo, ao rejeitar todo conhecimento afirmativo”, pois ele aceita o negativo, “inutiliza todos os nossos esforços para nos apropriarmos de um conhecimento do **certo**”.

Já identificamos no capítulo anterior que David Hume também se manifesta contrário ao ceticismo *estrito* e, acusou os dogmáticos de propagadores da metafísica *abstrusa*. Essa relação é fundamental, pois como sabemos Kant mesmo declara-se adepto da filosofia de Hume e, que, portanto, tinha plena consciência do uso cético de suas conclusões, mesmo que, como diz ele, Hume tenha se apressado na hora de elaborar suas conclusões. Tendo premente o tema exposto, identificamos como fundamentais para um argumento transcendental a “dedução transcendental” e a “refutação do idealismo”³⁴. Ambas as abordagens kantianas tratam diretamente dos temas apresentados pelo ceticismo *estrito* humeano ou o ceticismo não universalizado do próprio Kant. A dúvida que nos satisfaz aqui é aquela sobre a permanência das coisas quando não observadas, o mundo exterior e os problemas de outras mentes.

Queremos fazer jus ao argumento de Kant. Para tanto vamos utilizar alguns pesquisadores de modo a fazer valer o que temos como objetivo. De início, podemos dizer que este argumento tem filiação na sensibilidade e no entendimento como condições *a priori* do conhecimento; mesmo nos ocupando de um bocado delas acima, passamos a tratá-las mais de perto.

3.1.2 Conhecimento sintético a priori.

O famigerado problema básico kantiano do ponto de vista da crítica implica no seguinte: como são possíveis juízos (proposições) sintéticos? A essa questão, Kant é preciso, e podemos mostrar como ele estabelece princípios seguros ao sugerir, depois de um estudo da

³⁴ Assumimos aqui a seguinte asserção, isto é, sem o “Idealismo”, os argumentos transcendentais kantianos ficariam vulneráveis ao ceticismo. Allison e Loparic, por exemplo, reivindicam um retorno ao Idealismo Transcendental, pois alegam que os argumentos kantianos, para terem força contra o ceticismo, precisam de sua “arma mais poderosa”, a saber, o Idealismo Transcendental.

história da ciência da natureza e da matemática, que devemos investigar a natureza, questioná-la, na esperança de obter respostas para nossas questões empíricas, ou seja, no domínio da experiência possível, e não atribuir-lhe fantasiosamente, as respostas que satisfazem a razão por seu simples poder. Apenas por isso incorreríamos em erros crassos e nenhuma ciência teria validade objetiva, pois nem teria objeto de investigação. Sem a possibilidade da experiência, nada nos pode ser dado.

A contribuição de Kant é original nesse ponto. Sua invenção da “crítica” lhe permitiu perguntar como certos conhecimentos são possíveis, isto é, dado como adquirido que há conhecimento em determinadas formas e tipos, pergunta-se como tais podem ser possíveis. A isso se acrescenta uma dedução como resposta a determinadas questões metafísica e da natureza do mundo. Se olharmos apressadamente, percebe-se que não há crédito nenhum em estabelecer os princípios que este filósofo alcançou. Os resultados não lograriam validade qualquer. Mas, como bem destacou Russell (2008, p. 141), devemos reconhecer o mérito de Kant em ao menos dois pontos, a saber: “primeiro, por ter visto que temos conhecimento *a priori* que não é puramente “analítico”, isto é, tal que o oposto seja contraditório; e, segundo, por ter tornado evidente a importância filosófica da teoria do conhecimento”. Outros poderiam ser destacados, porém estes são suficientes à justificação da empresa investigativa.

A razão deve perguntar à natureza. Esta é obrigada a responder às questões formuladas pela razão (BXIII). Por esse viés em nada se põe ou responde a questão kantiana de solução de problemas. Não são os resultados da natureza a principal solução às questões metafísicas kantianas, estes se encontram naquilo que a razão, ela própria, colocou na natureza, isto é, o esquema *a priori* das nossas operações cognitivas.

Por aqui, se abre precedente para entender uma proposição sintética, que vamos utilizar como “básica”, visto que Kant utilizou outras de acordo com os casos analisados por ele em particular; contudo o que conduz a uma proposição sintética é que, como mostra Kant, ela “acrescenta ao conceito do sujeito um predicado que de modo algum foi pensado nesse sujeito e que não poderia ter sido extraído dele por nenhuma análise” (B 11)³⁵. O fato de apresentar assim o problema kantiano, por mais provisório que seja, constitui o pano de fundo da presente tarefa. Os juízos ou proposições sintéticas, sejam elas *a priori* ou *a posteriori*, no

³⁵ LOPARIC, 2005, op. cit., p. 19. Essa definição é importante para nossa análise. Mais adiante, explicaremos os conceitos kantianos, tanto os entendidos como *a priori* diferente dos *a posteriori*. No caso de essa definição se apresentar não é pura repetição, mas ênfase na resposta do problema. Dizemos que, se Kant não estabelecesse tal princípio, não haveria com que se preocupar com a filosofia transcendental. Esse deve precisar dos mesmos rigores da matemática (geometria euclidiana) e filosofia ou ciência da natureza (física newtoniana); elas fornecem a Kant as “formas do problema da crítica quanto as condições a serem satisfeitas por qualquer solução aceitável”. *Ibid.*

entender do filósofo, *ampliam* nosso conhecimento para além dos *conteúdos* dados pelos conceitos que utilizam:

Ora, é sobre estes princípios sintéticos, isto é, que assenta toda a finalidade última do nosso conhecimento especulativo *a priori*, pois os princípios analíticos sem dúvida que são altamente importantes e necessários, mas apenas servem para alcançar aquela clareza de conceitos que é requerida para uma síntese segura e vasta que seja uma aquisição verdadeiramente nova (KANT, 2008, B 13-4, p. 45).

Aqui devemos dar um passo adiante e procurar entender o que seja *a priori* e *a posteriori*³⁶, seria melhor assumir tal distinção no contexto da filosofia transcendental, não só por sistematicidade, senão porque é fundamental assim como é³⁷; sem o carácter ampliativo das proposições, não teria como distinguir, na razão, que as proposições são sintéticas e não analíticas. É preciso ainda mencionar, como fez Kant (2008, A 158, B 197, p. 195), o princípio de todos os juízos sintéticos, a saber: “todo objeto está submetido às condições necessárias da unidade sintética do diverso da intuição numa experiência possível”.

O conhecimento que antecede a própria experiência é denominado *a priori*, isto é, não existem na realidade objetiva, existem somente no nosso espírito, antes e independente de qualquer experiência. No entanto, essa antecederência não pressupõe independência absoluta da experiência. Na proposição de Kant, a “mudança” é um conceito *a priori*, porém sua causa remete à experiência não sendo um conceito *puro*. O conhecimento *a priori* por seu carácter independente de qualquer experiência Kant o denominou *puro*. Em outras palavras, *a priori* pressupõe aquilo que, na experiência, independe da experiência, apenas intuído pela mente, pelo entendimento. Sendo juízos de experiência juízos sintéticos, singulares não podem ser universalizados, pois recebem o traço da “contingência” e são *a posteriori*, isto é, derivam da experiência, e, por assim dizer: “empíricos”. Esse debate é fundamental, pois esbarra tanto na filosofia crítica como nos princípios da filosofia empirista.

Antes de chegar nessa comparação, perguntamos o que vem a ser, na concepção de Kant, tais conceitos? Como ele retira para si o direito de investigar sobre juízos sintéticos *a priori*? Em síntese podemos explanar os juízos da seguinte maneira³⁸. Os juízos ou proposições analíticas servem para *explicar* uma predicação, como ‘o ouro é metal amarelo’; é um juízo explicativo, pois é fato que todo ouro seja amarelo. Um juízo desse tipo, diz Kant,

³⁶ Neste trabalho será mantida a terminação latina, como o próprio Kant usa em suas obras.

³⁷ Cf. CAYGILL, H. **Dicionário Kant**. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000. (Termo: “juízo analítico”).

³⁸ KANT, 2008, A7, B11, p. 43 et seq. Sobre esse tema Kant reservou um espaço significativo na introdução da primeira e da segunda edição da Crítica (IV): “Da distinção entre juízos analíticos e juízos sintéticos”.

nada acrescenta ao sujeito que ao próprio sujeito não tenha existido antes ou mesmo que pertence a esse sujeito como identidade. Em outras palavras, é aquele no qual nada se indica no sujeito que já não esteja contido no seu conceito e que se pode explicar através da análise.

De outro modo são os juízos sintéticos, a saber, aqueles nos quais, estabeleço ao sujeito um predicado que acrescenta algo ao conceito, sem explicá-lo através da análise; esses juízos, Kant os denomina também de *extensivos* e podem ser entendidos pelo exemplo: ‘o ouro não enferruja’. Kant afirma que todos os juízos analíticos são juízos *a priori*. Por que o predicado é deduzido do próprio conceito de sujeito, derivam do princípio de contradição (KANT, 2002, p. 51 et seq.). Porém, juízos sintéticos não se fundam no princípio de contradição; esses últimos possuem características singulares, diferentes e estão divididos metodicamente em: a). juízos *a posteriori*, isto é de experiência; ligam intuições empíricas; e b). juízos *a priori* acrescentam percepções a percepções.

Toda a nossa experiência consiste em juízos sintéticos. Juízos *a priori* constata-se nos exemplos de senso comum e nas ciências. Todas as matemáticas: aritmética e geometria; por conseguinte, nossa análise não é matemática, mas filosófica, e aqui desponta não como problemas resolvidos, mas resolvíveis: como são possíveis juízos sintéticos *a priori* na filosofia ou metafísica? Eis o fio condutor da Crítica da Razão pura, visto que a filosofia consiste de juízos sintéticos *a priori* por conceitos, ao passo que nas ciências matemáticas, não se lida com conceitos simplesmente, senão com a construção de conceitos.

Kant não pretende separar, de um todo, os conceitos analíticos e sintéticos, mas apenas diferenciar. Ou seja, os juízos são por uma vez análise e outra síntese. Até aqui, nada há de problemático. A razão de tudo está no fato de descobrir como a síntese é possível sem análise. A resposta imediata para conjectura é o caminho da experiência (2002, p. 52). Kant, portanto, procura uma justificação, *a priori*, para a experiência visto que todos os juízos sintéticos são mediante experiência; fica fácil, porém, assumir que o *a priori* não se funda na experiência, mas o contrário, pois como nos insta Kant: “é mediante os conhecimentos *a priori* que a experiência é possível”. Por meio dessa passagem, podemos inferir com Kant, que o *a priori* não exclui a experiência, mas é independente desta. Kant pretende mostrar, que, primeiramente devemos fundamentar nossas experiências no *a priori*, para depois encontrar seus objetos correspondentes. Esse é também o embate travado por Hume, mas é justamente aqui que acontece a ruptura entre criticismo e naturalismo empírico.

Hume rejeitou qualquer pressuposto de conhecimento válido e universalizado do homem. Nenhuma mente consegue apreender todos os elementos naturais ao redor do mundo. Sobre o mundo, e nossas relações enquanto humanos, o que temos são apenas crenças e

opiniões fundadas no hábito ou costume. Em outras palavras o homem não pode alcançar, nem mesmo nos limites da experiência, a estabilidade e a segurança de um saber autêntico. Nas palavras de Hume o saber não pode ter garantia nenhuma, nem na experiência, nem na razão *a priori*; o conhecimento é apenas contingência, pois até as “investigações das questões de fato e existência”, não são capazes de demonstração; “tudo que *é*” diz Hume “pode *não ser*” (HUME, 2004, seção 12, § 27-8, p. 220). Todo saber, o máximo que se pode ter é apenas *provável*, ou seja, probabilístico, contudo mesmo essa probabilidade pode faltar na medida em que o homem eleva-se para além dos limites da experiência, isto é, se aventura pelos caminhos da metafísica.

Essas conclusões humeanas são céticas. Kant as rebate argumentando que, primeiro, existe um saber autêntico, este está baseado na nova ciência da matemática ou ciência da natureza; e segundo, embora a metafísica seja fantasiosa, o esforço do homem para com ela é efetivo; e que, portanto, no mínimo deve ser explicitado.

A partir dessas objeções, Kant procura encontrar argumentos que lhe favoreçam. Precisamos lembrar nesse ponto, que Kant pretende fundar uma metafísica nos limites da razão. Tanto a fundamentação, esteio das investigações de Wolff, como as limitações por parte do empirismo inglês são assumidas na investigação kantiana para efetivar seu projeto de crítica. Contudo, sobre a idéia de limite, Kant não entende o mesmo que Hume; em Hume, o limite é a completa renúncia de fundamentar a validade do conhecimento, ao passo que, Kant reclama uma fundamentação do valor a partir dos próprios limites. Como assinala Abbagnano (1984, p. 61), a filosofia transcendental quando se estende para os domínios das possibilidades humanas garante os fundamentos e a garantia de validade. Por isso, “o reconhecimento e a aceitação do limite torna-se qualquer campo a *norma* que dá validade e fundamento às faculdades humanas”.

O assento, como se pode ver, não recai sobre a verificação ou confirmação de tais limites, os quais já haviam mostrado os empiristas; Kant procurava algo mais, isto é, “uma ciência dos limites da razão humana”, principalmente, a justificação de tais limites e seus fundamentos, dos poderes da razão. Aqui recai por inteiro o aspecto central da crítica kantiana, visto que se nos perguntássemos sobre a gênese desses limites, a primeira resposta, como Kant faz ver: os limites da razão humana só podem ser determinados pela própria razão (AVII). A razão institui o tribunal que garante suas pretensões legítimas e condena todas aquelas que não têm uma base limite intrinsecamente à sua gênese; a razão é a própria lei. Qual é esse tribunal? É a própria *Crítica da Razão Pura*; ou seja, cabe à razão realizar a crítica de seus próprios poderes e limites em geral a respeito de todos os conhecimentos que

pode alcançar independentemente da experiência. Só por meio dessa crítica, a razão pode estabelecer a possibilidade ou impossibilidade da metafísica, e mais, suas fontes, extensão e limites (KANT, 2008, AXII).

Kant, familiarizado com a filosofia naturalística do iluminismo de inspiração newtoniana, se convenceu da impossibilidade da metafísica quando procura discorrer sobre as questões para além da experiência possível. O filósofo alegava que existiam conhecimentos independentes da experiência. Mesmo contrariando os posicionamentos de Hume, isto é, este sustentava que a experiência não conferia universalidade nem necessidade aos conhecimentos por ela descobertos, Kant dizia que todo conhecimento universal e necessário é independente da experiência.

Contudo, Kant buscava não eliminar ou negar a experiência ao conhecimento, este, dizia ele, “é independente da experiência”, porém isso não significa que o conhecimento precede a experiência. Kant é explícito quanto a essa questão, a saber, “se, porém, todo o conhecimento se inicie *com* a experiência, isso não prova que todo ele derive *da* experiência”³⁹. A designação kantiana de experiência, já no início da *Crítica*, aparece como um composto e não suplemento. Em tudo, na temporalidade, isto é, *na ordem do tempo*, conhecimento nenhum precede a experiência; ela se dá no início de nossa atividade empírica. Mas, quais elementos são necessários para a experiência?

Kant afirma que a experiência, ou seja, nosso conhecimento empírico é um composto, uma combinação das matérias de nossas impressões sensíveis com o nosso aparelho cognitivo; o filósofo enfatiza ainda que, sem essas impressões, nossa faculdade intelectual não se põe em ação. Contudo, como nos mostra Cassirer (1968), não podemos entender a experiência nesse ponto como, simplesmente, um elemento meramente formal, que assim seja, pois trata de conceitos e seus emaranhados *no* e *em* nosso espírito, mas tem um dado a mais, isto é, ela também tem um sentido “objetivo”, de operacionalização quando desperta nossas capacidade para distinguir e separar por um processo que seja empírico, este possibilita a ciência empírica⁴⁰.

³⁹ KANT, op. cit., Introdução (B1), p.36.

⁴⁰ CASSIRER, Ernest. **Kant, vida y doctrina** (1918), 2a ed., México, F.C.E., 1968, cap. VI: La Crítica Del Juicio, fragmentos. “[...] del material en que se basa nuestro conocimiento [...] no podemos por menos de descubrir aquí una cierta adecuación al fin, a saber: un acoplamiento de los fenómenos a las condiciones de nuestra facultad de juzgar. Esta adecuación al fin es "formal", pues no versa directamente sobre cosas y sobre su naturaleza interior, sino sobre los conceptos y su entrelazamiento dentro de nuestro espíritu; pero es, al mismo tiempo, absolutamente "objetiva", en el sentido de que sobre ella descansa nada menos que la existencia de la ciencia empírica [...].” (p. 344).

Se, por outro lado não estamos convencidos de tais pressupostos, creio não ser a preocupação kantiana investigar a natureza da experiência. Sua análise versa sobre o fundamento de uma ciência que trabalha com outra espécie de conhecimento, a saber, o conhecimento *a priori*. Kant acreditava que o conhecimento empírico não constituía problema da mesma profundidade que os *a priori*. Ele explicita essa posição no início da sua *Crítica da Razão Pura*, ao afirmar que um estudo verdadeiramente atento e minucioso deve enfrentar o problema de saber se existe um conhecimento independente da experiência, e mais, das nossas impressões sensoriais. Contra os empiristas, ele afirma que esse conhecimento deve ser *a priori* e é diferente do *empírico* de origem *a posteriori*, isto é, de experiência.

Vamos insistir nesse ponto, sem nos alongar nos detalhes, fazendo alguns paralelos com outros intérpretes de modo a constituir a filosofia transcendental, como aquela ciência que se ocupa com o conhecimento para além da experiência possível. O conhecimento investigado deve ser totalmente *a priori*, no sentido kantiano, absolutamente independente da experiência. Depois de estabelecidos os pontos, procuraremos mostrar que, sem a noção do apriorismo kantiano, essa filosofia desmorona no primeiro levante cético, o qual Kant previu evitar.

Kant reconhece a precariedade do conceito (*a priori*⁴¹), e, mormente, da distinção entre *a priori* e *a posteriori* para sua época. Ele queria evitar as discordâncias de seus antecessores, em especial, lógicos e metafísicos. Kant alarga consideravelmente tal distinção na *Crítica da Razão Pura*, de modo que o *a priori* ganha destaque e assume o papel determinante ao todo o resto.

A grande conquista kantiana está em poder incluir, não mais certas espécies de conhecimento ou demonstrações lógicas, mas, mais ainda nos juízos (faculdade de julgar), e depois, de modo mais significativo ainda, nos próprios elementos do conhecimento, isto é, intuições e conceitos⁴². Nossa preocupação é com os conhecimentos *sintéticos a priori*; visto que, seguindo Kant, este não via problemas filosóficos nos juízos *a posteriori*. Isso pode ser ilustrado na seguinte passagem dos *Prolegômenos* (1987, § 5, p. 39): “a possibilidade de proposições sintéticas *a posteriori*, isto é, das que são tiradas da experiência, também não

⁴¹ Optamos por usar a terminologia da mesma maneira em que está na *Crítica da Razão Pura*. Quando esse conceito aparecer é sempre em *itálico* assim como o filósofo usou; não limitaremos seu uso, mas temos como sendo o *a priori* aquela espécie de investigação que chega a conclusões, necessárias e universais, no sentido kantiano; os derivados ou extensão de sentido, por exemplo, apriorismo, quer designar aqui a filosofia transcendental kantiana, ou seja, como investigação racionalista, crítica ou fenomenológica, que atribui sua importância aos conceitos e raciocínios *a priori*.

⁴² Cf. CAYGILL, 2000. (p. 35 et seq.).

precisa de uma explicação particular; pois a experiência não é senão uma contínua adição (síntese) das percepções”.

Vimos acima que Kant aceita as objeções de Hume quanto a esse ponto, isto é, esse conhecimento e seus elementos têm origem na experiência, fixado na síntese do “costume” e da “associação”, mas está preocupado em defender as proposições *a priori*, em validade, e seus juízos e elementos constituintes. Portanto, a maior parte da análise kantiana da distinção entre *a posteriori* e *a priori* assenta-se no caráter *a priori*. Isso pode ser entendido, pelo fato do filósofo se preocupar dos juízos sintéticos *a priori* que é, em seu entender, a mola propulsora da metafísica. Essa ciência deve procurar investigar como são possíveis juízos sintéticos *a priori*?

Somente por essa interpretação não atingimos o cerne do problema. Faz-se mister, relacionar o *a priori* com outros elementos, negados pelos empiristas e diferente do critério tradicional entre duas formas de demonstração da causa para o efeito e vice-versa. Esses critérios não satisfazem a análise kantiana. Desse modo, ele desenvolve critérios inteiramente novos de conhecimento *a priori*; sendo assim, não podemos negar como ele mesmo percebeu, que o avanço nesse conhecimento pode também significar um retrocesso; ele partiu de onde ninguém tinha ousado dar um passo. Contudo, justamente por isso, ele incrementa ao conhecimento *a priori* três critérios: puro, universal e necessário. Kant adota, salvaguardando o método, a sistemática de tomá-los separadamente, porém se tomarmos seu conjunto vê-se que eles não se excluem, mas um complementa o outro.

Kant assinala na “segunda introdução” da *Crítica* (B3) que devemos encontrar um critério para discernir no interior da experiência o conhecimento puro do empírico; o empírico, como foi-nos visto tem sua origem *a posteriori*, portanto, de experiência. Enquanto que o puro *a priori*, deve ser absolutamente independente de qualquer experiência, nas proposições puras *a priori*, diz Kant, “nada de empírico se mistura”; assim, por exemplo na proposição: toda mudança tem uma causa, é uma asserção *a priori*, mas não é pura visto que a mudança só percebemos empiricamente.

A experiência nos atesta que alguma coisa tem determinadas propriedades, possui esta ou aquela característica, porém isso não confere necessidade, pois ela pode muito bem ser diferente. Em resumo, admite Kant, todas as proposições empíricas são contingenciais, não podem ser necessária ou *universalmente* verdadeiras; não passam de conjecturas, hipóteses indutivas não válidas para a ciência *a priori* como a metafísica; tais conjecturas são provisórias, em um dado momento perdem sua validade. Se se pudesse insistir nesse ponto, diríamos que o conhecimento é uma síntese dos vários acontecimentos dos eventos no mundo.

Sobre esse ponto, Kant concorda inteiramente com o naturalismo empírico de David Hume. Porém sua contribuição assenta-se na defesa e instituição do *a priori* universal e necessário. Uma contribuição importante, a título de explanação da relação do *a priori* e sua aplicação na realidade, foi dada por Deleuze⁴³ em sua obra sobre a filosofia crítica kantiana nos seguintes termos:

Quando digo “a linha reta é o caminho mais curto”, “tudo aquilo que muda tem uma causa”, opero uma síntese *a priori*: afirmo B acerca de A supondo o primeiro necessária e universalmente ligado ao segundo. [...] As características do *a priori* são o universal e o necessário. Mas a definição do *a priori*: independente da experiência. Pode acontecer que o *a priori* se aplique à experiência e, em certos casos, não se aplique senão a ela; mas não *deriva* dela. Por definição, não há experiência que corresponda às palavras “todos”, “sempre”, “necessariamente”... *O mais curto* não é um comparativo ou o resultado de uma indução, mas uma regra *a priori* pela qual gero uma linha enquanto linha reta. *Causa* também não é o produto de uma indução, mas um conceito *a priori* pelo qual reconheço na experiência alguma coisa que acontece (DELEUZE, 2009, p. 13-14, grifo do autor).

Desse modo nosso pensador afirma: “se um juízo é pensado com rigorosa universalidade, quer dizer, de tal modo que, nenhuma exceção se admite como possível, não é derivado da experiência, mas é absolutamente válido *a priori*” (B4). Kant não admite que proposições empíricas não possam ser universalmente válidas; o que elas não são é permanentemente válidas, mas arbitrariamente universais, isto é, sua validade total é retirada de validades da maioria, como na proposição: todos os corpos são pesados (2008, p. 38). Assim depreendido, Kant divide, mas não separa: universalidade *arbitrária*, aquelas contingentes de experiência; da universalidade *rigorosa*, qual seja, de um juízo particular que tem fonte no conhecimento *a priori*. E conclui: necessidade e rigorosa universalidade são, pois os sinais seguros de um conhecimento *a priori* e são inseparáveis uma da outra.

O necessário é o *a priori*. Para investigarmos o conhecimento humano em sua globalidade, precisamos perquirir os “conhecimentos *a priori*”; e depois se bem sucedidos, poderemos, como fala Kant, “*determinar os limites do intelecto humano*”⁴⁴, e todas as quimeras (ilusões) levadas a cabo pela metafísica. Sob a ótica do *a priori* ou do conhecimento por princípios do intelecto e, diga-se de passagens, não são inatos, pois Kant não admitia tal conhecimento nas poucas passagem quando a ele se refere⁴⁵, a filosofia transcendental pode ser dividida, como bem mostrou a *Crítica* em dois troncos do conhecimento. Mais

⁴³ DELEUZE, Gilles. **A filosofia crítica de Kant**. Trad. Germiniano Franco. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2009.

⁴⁴ KANT, op. cit., p. 85.

⁴⁵ Importante colaboração sobre esse ponto tem WOOD, Allen W. 2008, Op. cit., p 46-48. Também podemos conferir as reservas com esse conhecimento em suas Lições de Metafísica; cf., p. 45-49. Aqui, Kant já parte da afirmação, mas esta negativa, de que “não possuímos conceitos inatos”.

explicitamente, nas *Lições de Metafísica* (2002, p. 85-86) o autor nos apresenta uma versão simplificada, mas bastante útil para nosso entendimento, da sua explicação dos princípios dos nossos conhecimentos *a priori*, a saber:

1) princípios da sensibilidade *a priori*, e esta é a *estética transcendental*, que inclui em si o conhecimento e os conceitos *a priori* de espaço e tempo, e 2) princípios do conhecimento humano intelectual *a priori*, e esta é a *lógica transcendental*. Estes princípios do conhecimento humano *a priori* são as *categorias do intelecto* [...]. Estas exaurem tudo o que o intelecto contém em si *a priori*, mas das quais ainda podem ser deduzidos outros conceitos (KANT, 2002, p. 86. os grifos são do autor).

Por aqui vemos a preocupação kantiana de estabelecer princípios das nossas operações cognitivas; elas nos proporcionam meios sob os quais podemos inferir em forma de juízos. Nosso próximo passo é tentar dar uma explicação dessas questões. Quais os objetos que podemos conhecer? Ou melhor, que meios possuímos para conhecer objetos e provar que estes são corretos? Como demonstrar que nosso conhecimento é uma faculdade?

3.2 Os dois troncos da faculdade do conhecimento.

Kant acreditava que um objeto deve ser conhecido, se e somente se este for-nos fornecido pela intuição sensível. É preciso que haja um local onde esse algo possa ser *dado* imediatamente ao sentido interno (tempo) do agente cognoscível. Kant se esforça por mostrar que possuímos subjetividade, pela qual todas as instâncias, por exemplo, da observação empírica ou a dedução lógica são medidas pelo nosso aparelho mental e sensorial⁴⁶. Aqui podemos incluir o tempo e o espaço, a noção de um objeto, a relação causal e todos os pressupostos empíricos de caráter irrestritamente geral.

Porém esse irrestritamente geral é um conceito, um recurso kantiano da coisa em si, como prova de que algo exterior ao entendimento; esse algo tomado negativamente, isto é, não cognoscível, nem passível de intuições sensíveis, ou melhor, ele é um objeto enquanto não é objeto de nossa intuição sensível (B 307). Se nos foi possível chegar até aqui, na última parte desse capítulo enfatizaremos a demonstração kantiana da abordagem da *coisa em si*, do

⁴⁶ MAGGE, B. *Confissões de um filósofo*. Trad. Waldéia Barcellos. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 164.

objeto transcendental *ou Noumenon*⁴⁷. O que é um objeto? Em terminologia kantiana: “objeto é aquilo em cujo conceito, é reunido o múltiplo de uma intuição dada” (B 137).

Esse pequeno desdobramento nos faz ver que Kant se preocupa em sistematizar a *Crítica da Razão Pura* em: “Estética Transcendental”, dedicada à determinação dos elementos *a priori* da sensibilidade; e, a “Analítica Transcendental” – primeira parte da Lógica Transcendental que compreende, igualmente, a “Dialética Transcendental” – empenhada na determinação dos elementos *a priori* do entendimento e da sua justificação ou dedução. Na *Crítica*, Kant propõe estudar a sensibilidade e o entendimento como sendo os “dois troncos do conhecimento”, sobre os quais, daremos uma explicação a seguir. A forma de tratá-los separadamente é apenas por método e não de separação na elaboração dos mesmos; a formulação prévia kantiana, na introdução versa que, pela *sensibilidade* os objetos nos são *dados*, porém, só pelo *entendimento* somos capazes de *pensá-los*.

Sem perder de vista as abordagens kantianas no princípio da filosofia moderna carente de um “fundamento”, podemos asserir que toda sua filosofia buscava, em princípio, uma clareza e abrangência dos conceitos. A carência de conceitos, como o próprio Kant evidencia se dá pelo fato de muitos filósofos não terem se preocupado com questões filosóficas importantes e quando se dedicaram a tais assuntos, apenas assumiram aqueles que, no passado levaram ao engano, a escolástica.

Kant sabia de tais deficiências. Conceitos como espaço e tempo, causa e efeito transpareciam as velhas discussões dos antigos, do agostinismo e do aristotelismo. Kant, na sua filosofia transcendental, procura ampliar tais conceitos admitindo-os como verdadeiros, porém carentes de significados que possibilitam a ampliação do conhecimento das coisas e da “relação” do conhecimento com o objeto.

Kant nos faz ver que a filosofia, no sentido transcendental, deveria passar por todas as questões que a razão, por si mesma, se impõe. A razão tem seus próprios *interesses* ou fins, desses, ela mesma é juíza. À razão cabe a singular incumbência de resolver seus problemas. A crítica é imanente à razão, razão juíza da razão, esse é o princípio essencialmente fundamentado do método transcendental kantiano. Por isso, o conhecimento que ela deve investigar deve ser puro, ou seja, independente da experiência, totalmente *a priori*.

O intelecto deve debruçar-se sobre si como autocrítica para adquirir conceitos. Temos então uma compreensão de filosofia como a ciência que opera com conceitos. Mas, se

⁴⁷ Id., p. 62. Numa nota explicativa para o uso desses termos, Dalbosco faz ver que na *Crítica*, na medida em que vão sendo aprofundados, recebem a mesma denominação, ambos não contradizem, nem quanto a conceitos, nem menos como objeto; objeto, esse transcendental; um objeto geral igual a “x”; totalmente indeterminado. *Vide* ponto 3.2.4 a seguir.

atentarmos para a distinção kantiana, não se pode confundir a filosofia que lida com a razão pura com a matemática pura. Esta é uma ciência *a priori*, portanto, é certo que existe conhecimento *a priori*, contudo a matemática, por si não resolve o problema de como eles são possíveis, por isso, Kant entende ser necessária, outra ciência e esta é a *metafísica*; a demarcação básica entre ambas é que a matemática trabalha com simples construção de conceitos *a priori*, sem necessitarem de apoio empírico, enquanto que a metafísica, sendo necessária, é o sistema de filosofia pura, pois o conhecimento filosófico consiste no conjunto dos conceitos puros *a priori*; em suma, diz Kant, enquanto a metafísica opera com conceitos, a matemática trabalha com construções de conceitos.

A matemática é constituída de puros conceitos simples do intelecto; mas resta saber como sejam possíveis os conhecimentos *a priori*. Essa ciência, diz o autor, é a Crítica da Razão Pura, a metafísica por excelência, capaz de formar filosofia transcendental, isto é, “sistema de todos os nossos conhecimentos *a priori*”⁴⁸.

Até agora nos preocupamos em deixar claros os passos dados pelo filósofo para uma filosofia transcendental. Esta se preocupa com as operações do nosso intelecto ou da crítica da razão; a crítica é o próprio fundamento dessa filosofia. Assim, a metafísica aparece como a filosofia por excelência e é distinta da crítica; no entanto, numa passagem posterior, ele usa o conceito ‘metafísica’ como aquele que pode “ser dado a toda filosofia pura, inclusive à crítica” (B 869)⁴⁹.

Passamos então, no presente capítulo, a tratar das formas do conhecimento humano, isto é, de como eles são possíveis *a priori*. Nessa incursão vamos abordar as condições de todos os conhecimentos na perspectiva da crítica kantiana da nossa faculdade de conhecer, da gênese e do limite do conhecimento desde que este seja possível. Quais as condições de possibilidade do conhecimento humano? Que garantia tem o ser humano do uso que faz de certas afirmações como: “eu sei que agora está chovendo” ou que “João conhece Maria”, ou ainda, quando afirmo ouvir o barulho de motor de carro na rua? Que relevância têm essas afirmações para a filosofia e a teoria do conhecimento de Kant? Depois de expor os pressupostos do conhecimento *a priori*, que argumentos nos são necessários para a justificação de nossas crenças ou de nosso saber? Quais as condições das condições de possibilidade do conhecimento em geral?

⁴⁸ KANT, 2002, p. 47. Nesta obra Kant adota filosofia transcendental como a nova ontologia.

⁴⁹ Importante desdobramento pode-se encontrar em LOPARIC, 2005.

3.2.1 Sensibilidade. O conhecimento e as formas da intuição sensível.

Do ponto de vista empírico, sempre esperamos que nossas experiências nos confirmem validade, daquilo que aparece aos nossos dados sensoriais com o conceito que formamos dele. A experiência, portanto, é uma unidade desses dados por um lado dispersos nos sentidos ou nas intuições e de outro nos conceitos ou entendimentos. Contudo, Kant estabelece nesses pontos o conceito muito em voga no seu tempo; assim, ele determina que tanto nossas intuições formais (espaço e tempo), como nossas operações cognitivas do entendimento (categorias) são representações dos objetos e conceitos. Porém, como observa Deleuze (2009, p. 11), “uma representação não basta só por si para formar um conhecimento”. O conhecimento das coisas, portanto, parte de uma representação, mas abstraindo-se desta, vai além; encontra outra a ela ligada. O conhecimento, por conseguinte, é uma síntese de representações.

Kant pretende mostrar que nosso conhecimento é um composto ou síntese, em outras palavras, de dois elementos, um formal *a priori*, o outro material ou empírico, mas este conhecimento assim determinado não é o conhecimento do ser em si, mas apenas do *fenômeno*. Kant nega toda pretensão de conhecimento a partir do entendimento intuitivo; tal conhecimento só uma divindade pode obter. Ao homem pertence intuição puramente, não intelectualmente. Por isso, todo conhecimento se restringe nas coisas enquanto fenomênicas, não sendo, pois das coisas enquanto coisas em si, mas esta é uma realidade.

Em Kant a realidade das coisas enquanto são em si mesmas é efetiva, mas que delas não tenhamos conhecimento algum, mas sobre elas podemos pensar; essa realidade ele a chama da *Númeno*. Restrito ao fenômeno, sem uma intuição intelectual que lhe permite conhecer as coisas em si mesmas, ao homem pertence a intuição pura nas formas *a priori* de espaço e tempo.

Em suma ou em complemento, o conhecimento não é simples criação; o entendimento não produz a realidade, mas esta é seu objeto, portanto, já está posta; quando o homem conhece, sendo isso possível, é por meio das representações dos objetos da realidade, desde que, tais sejam reais ou fenômenos. Mais ainda, o entendimento não intui, mas pensa; se a criação é divina, cabe ao entendimento unificar as multiplicidades. Dever ser *dado*, portanto, algo que não lhe pertence anteriormente; ao entendimento deve corresponder uma fonte de objetos sobre os quais ele possa pensar. Sem o objeto dado, nenhum pensamento ocorre,

nenhuma unificação é feita, nem síntese, pois não haverá o múltiplo. A fonte da qual os objetos ocorrem é denominada por Kant de *sensibilidade*.

A “Estética Transcendental” contém apenas dois elementos, a saber, o espaço e o tempo. Ambos devem ser tomados conjuntamente (A 39, B 56, p. 76) e são formas puras de toda intuição sensível, no dizer de Kant.

3.2.2 Espaço e tempo.

Das questões levantadas acima, cabe procurar uma explicação para os sentidos interno e externo; elementos espaço-temporais como grandezas da “intuição pura”, ou como Kant os denomina, sendo as formas da sensibilidade; ambas não são conceitos, nem qualidades das coisas, mas *condições* da nossa intuição delas mesmas.

Essa compreensão insta que não podemos perceber nada fora do espaço e do tempo. Estamos então seguros, se a relação foi demonstrada, que quando percebemos coisas é só por meio do espaço e do tempo, tendo premente que esses são condições subjetivas fundamentais de nossas experiências sensíveis. O espaço garante a validade da geometria, esta determina as propriedades fundamentais, nas espécies dos objetos, desde que estes sejam possíveis de experiência, não obstante, não são os aspectos desses objetos que determinam suas fundamentações, mas é seu condicionamento da forma universal.

O espaço em si, não é nada, assim como o tempo. Não são realidades em si, mas na disposição externa e interna do sujeito racional. O tempo é, por assim dizer, a forma do sentido interno, ou seja, a ordem de *sucessão*, por meio da qual, seres razoáveis percebem estados internos. Assim sendo, a si mesmo e, a través desses estados, indicam coisas no espaço. Esses elementos são *reais*, todavia não dizem respeito às coisas como são em si próprias, mas às coisas como são percebidas por agentes cognoscíveis.

Com isso, podemos, inicialmente, deixar de lado as deliberações ontológicas do espaço e do tempo como atributo do objeto. De outro modo, como sintetiza Reale (1990, p. 874), ambos, se tornam para nós “modos e funções próprias do Sujeito”; ou mesmo, “Formas puras da intuição sensível como princípio de conhecimento”⁵⁰. Segue-se, portanto, que não é preciso sair de nós mesmos e direcionar-nos às “formas” de sensibilidade para apreender os

⁵⁰ REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia**. Do humanismo a Kant. V. II. São Paulo: Paulus, 1990.

fenômenos limitados no espaço e no tempo. Pois, tais “formas” já se encontram em nós mesmos “*a priori*” ou, se podemos dizer, na consciência do sujeito.

Se, contudo, o conhecimento estivesse restrito a tais descrições, se tornaria muito fácil e uma objeção é crucial: como pretender que apenas a sensibilidade seja suficiente para falar de objetos? Os argumentos de Kant vão além. O sujeito sempre começa nos meandros do conhecimento pela experiência, contanto que tal experiência seja possível, dentro dos parâmetros expostos acima.

Contudo, o tempo é a forma, isto é, o modo de funcionamento do sentido interno. É, portanto, o meio de o objeto, por nós, ser conhecido. Se os objetos são apenas captados pelos sentidos externos, isto é, no espaço, não nos é lícito inferir que temos posse do conhecimento. Faz-se necessário ser levado à consciência para ser clarificado e conceituado.

A afirmação que subjaz em Kant é que não apenas a consciência conforma-se com as coisas. Contudo, também as coisas adaptam-se à consciência. Porquanto, uma compreensão se faz premente: conhecer é, de certa forma, conformar os objetos à nossa compreensão, em outras palavras, como o próprio Kant afirma, somente conhecemos *a priori* dos objetos aquilo que neles pomos⁵¹.

Quando Kant se propõe estudar este tipo de conhecimento e a maneira como está posto, não resta dúvida que ele se preocupava em dar uma resposta ou enfrentar a filosofia cética de seu tempo. Lembramos do próprio Hume nas suas *Investigações*⁵². Hume não encontra espaço para demonstrar que a razão tinha poderes para conhecer por si, portanto que não era possível conhecimento sintético *a priori*, fato que marca profundamente Kant e este procura demonstrar a partir do problema central de sua Crítica: *como são possíveis juízos sintéticos a priori?* Ou seja, Hume prevê certa modalidade de ceticismo, enquanto, de um ponto de vista crítico, Kant procura uma solução para o impasse (tormento) que é, segundo ele, da própria razão (AVII).

O ceticismo humeano é solucionado pelo que ele chamou de “questões de fato”, porém, essas questões de fato não provêm da razão que é abstrata, mas da experiência ou das impressões dos sentidos. Destarte, Hume pretende mostrar que nossas experiências futuras estão asseguradas pelas repetições de acontecimentos, aquilo que conhecemos está assegurado pelo hábito que criamos pela repetição dos fatos na experiência dos sentidos.

⁵¹ (B XVII) Kant está ciente do método empregado nessa afirmação. Ela busca no método dos geômetras gregos, ou seja, a razão pura procura ultrapassar os limites da experiência possível, busca apenas em si mesma os objetos de sua investigação, esses objetos não podem ser refutados pela experimentação que é o caso da física, os objetos da razão são dispostos em *conceitos e princípios aceitos a priori*. (os negritos são do autor).

⁵² HUME, D. **Investigações sobre o entendimento humano**. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Ed. UNESP, 2004.

3.2.3 Entendimento. O Entendimento e as condições de possibilidade do conhecimento.

Outra forma diversa da anterior, Kant denomina entendimento. Além dos elementos estéticos, espaço e temporalidade, nosso autor estabelece uma estrutura conceitual, isto é, esquema representado na mente. Ao entendimento pertence o singular compromisso de unificar os dados fornecidos pela intuição pura. Sem essa, não seriam possível, conceitos sobre coisas e a própria realidade fenomênica. Por conseguinte, nosso conhecimento não fica determinado pela simples sensibilidade que é apenas, receptividade, ou seja, passiva. Ele é também pensamento, ou seja, atividade ou espontaneidade.

Por aqui, mostra Kant os limites do nosso conhecimento é a sensibilidade, porém, somente por intermédio dela não possuímos conhecimento. O limite é a experiência possível, mas a forma do conhecimento é quando se transcende tais limites, contanto que isso não signifique contradição. Sensibilidade e entendimento devem permanecer unidos enquanto formas *a priori* da faculdade de conhecimento. Em que consiste tal faculdade? Como garantir que tal faculdade seja suficiente para o conhecimento das coisas?

Kant procura ir além desses problemas mostrando ser necessário ao entendimento não produzir, mas conceituar. O conhecimento é a capacidade que os seres conscientes possuem enquanto julgam. Se a espontaneidade fosse criadora, fabricava para si os objetos do conhecimento. Não sendo isso cabível, sua tarefa repousa nos objetos dáveis da experiência, isto é, na possibilidade de serem dados pelas intuições interna e externa. Mas aqui cabe uma objeção ou esclarecimento. Se não é a intuição objeto do entendimento, com que operações este se estrutura? Nosso autor vai mostrar que o entendimento opera com *categorias*, as quais são usadas pelo agente para obter conhecimento, mas que não são conhecidas em si.

Tais são as condições de todo nosso conhecimento de experiência possível, desde que seja *a priori*. Em síntese; a sensibilidade é a faculdade das intuições (espaço e tempo), ao passo que o entendimento é a faculdade dos conceitos. A primeira nos apresenta os objetos que pela segunda são conceituados; assim, cada uma tem sua especificidade, mas de uma forma ou de outra forma um liame. Esse parece ser o pensamento de Kant na seguinte passagem da sua *Crítica*: “todas as intuições, enquanto sensíveis, repousam sobre as *afecções*; e também os conceitos sobre as *funções*” (B 93).

3.2.4 Conhecer e pensar. O duplo sentido de um mesmo objeto ou distinção entre Fenômenos e Noúmenon.

A partir dessa relação podemos inferir sobre o que podemos conhecer e pensar. Kant parece enfático em suas conclusões sobre o que podemos conhecer e o que podemos pensar. Essa relação, pois não consideramos aqui uma ruptura entre ambos, pode ser mais clara em metafísica como acontece na Crítica da Razão Pura (B 146) onde ele afirma: “*pensar* um objeto e *conhecer* um objeto não é, pois uma e mesma coisa”, portanto, ao conhecimento deve-se pertencer dois elementos necessários, como estabelecemos acima, a saber: a. o conceito, pelo qual um objeto é pensado (categorias) e; b. a intuição por onde o objeto nos é dado.

De fato, alega o autor, se não possuíssemos um conceito ao qual pudesse ser dado um objeto, nosso pensamento seria vão, pois não teria conteúdo, senão, o pensamento seria apenas quanto à forma, mas sem objeto, mas isso não é conhecimento; se ainda não nos é lícito entender, o mesmo afirma em seguida: “pois, que eu saiba, nada haveria nem poderia haver a que pudesse aplicar o meu pensamento”. Contudo não devemos tomar essa distinção deliberadamente ao ponto de fazer afirmações precipitadas. Essa advertência é necessária, pois ainda podemos confirmar seu posicionamento coerentemente em seu *Manual de Lógica* (AK34, p. 71), ele afirma que, na lógica, o pensamento já está presente no conhecimento.

Segundo Kant, há um limite no conhecimento, a saber, a sensibilidade que nos fornece a matéria multiforme, isto é o fenômeno. Toda forma de conhecimento se restringe ao “fenômeno”, ou seja, como as coisas são para nós; ou como se apresentam diante de nós. Segue-se, pois, que as coisas como são “em si” não chegamos a saber, podemos apenas pensar e discursar sobre elas. Porém, num conceito muito aquém do que verdadeiramente seja tal coisa essencialmente. Destarte, senão de uma maneira direta, ao menos indireta podemos perceber aqui uma distinção kantiana entre o ato de conhecer e a atividade do pensamento. Esse é um tema que precisa ser esclarecido e, que, portanto cabe um ponto à parte nesse trabalho.

De início, inferimos apenas que a realidade das coisas em si, é incognoscível, ao passo que, no mundo dos fenômenos temos a sensibilidade e as regras do entendimento (categorias) que nos permitem conhecer, portanto, só podemos conhecer as realidades fenomênicas e das coisas em si possuímos apenas idéia. No entanto, fica claro que não se quer dizer que existem

duas realidades distintas e intocáveis; o que podemos esboçar é que há duas realidades para um mesmo objeto.

Kant nos faz ver que um mesmo objeto se apresenta de duas maneiras, ou seja, enquanto fenômeno e *Noumenon*. O fenômeno é aquilo que no objeto aparece, portanto, nos é *dado* pela intuição, ao passo que, daquilo que no objeto não possuímos conhecimento permanece sempre como coisa em si, como *Noumenon*⁵³. Quando nos referimos a determinada coisa sempre postulamos esses dois pressupostos, mas temos presente que de um lado respondemos positivamente que podemos conhecer ou seja, os fenômenos, enquanto *Noumenon* podemos apenas pensar, assim, a realidade do *Noumenon* atingimos indiretamente, pois aquilo que se apresenta é apenas fenômeno passível de experiência. Quando falamos de fenômeno ou *noumenon*, não estamos falando de duas entidades (termo não associado por Kant), mas de um mesmo objeto na realidade espaço/temporal, como fenômeno; fora do espaço/temporal como *Noumenon*.

Kant teria obtido todos os êxitos possíveis levando adiante seu criticismo. Seus méritos são inegáveis em relação às pesquisas de seu tempo. O ideário de uma ciência concisa ainda não aflora como caso resolvido; seus resultados não alcançam objetivo seguro. Alguns problemas podem apontar para um suposto fracasso do sistema crítico kantiano. O esforço da Crítica é mostrar os ideais de uma ciência que se envolve com a razão para resolver problemas solúveis da razão. Os problemas são os ideias de uma ciência que avança em método e análise que, segundo ele, Kant herdou dos geômetras gregos. O ideal de uma razão suficiente, no sentido de autônoma é o pressuposto básico para entender todo o arcabouço do sistema kantiano transcendental.

Isso consiste na certeza de que Kant vira por inteiro a análise da ciência, ou seja, se antes toda busca começava com as determinações e as condições de experiência ao objeto, agora a viragem determina que os objetos sejam conhecidos na medida em que nos são apresentados, e que, somente aquilo que nele temos podemos conhecer. Assim, não é mais o objeto que determina a experiência e o conhecimento, mas é a análise das possibilidades que o sujeito tem para conhecer, isto é, é o sujeito que conhece. Este sujeito está situado num espaço e num tempo que são condições do próprio sujeito. O sujeito determina as condições e os limites do próprio conhecimento.

⁵³ Não é consenso entre os intérpretes de Kant quanto a interpretação por uma identidade em que fenômenos e Noumenos pertenceriam ao mesmo objeto, ou na interpretação por causalidade, o noumenon ou coisas em si, causam os fenômenos, visto ser contraditório o inverso, fazer decair toda a filosofia transcendental. A questão é que Kant possibilita as duas interpretações, mormente no seu Idealismo Transcendental. Temos aqui, por força de intérpretes competentes e defensores da "interpretação por identidade", são eles: A. Wood (2008), C. Dalbosco (1997) e H. Allison (1992).

Kant inaugura a subjetividade como condição da experiência e de todo conhecimento. Luft (2001, p. 83-4) procura mostrar que Kant dá um passo importante na busca de um método para a nova metafísica, mas este cai na circularidade (má circularidade). Ele mostra os argumentos kantianos como insuficientes, pois ao tentar mostrar que há uma ciência que determina o espaço, este só pode ser dado na intuição pura, sendo a intuição condição desse espaço, a ciência (geometria, no contexto) possibilita essa condição. Por aqui, Luft mostra a incapacidade de determinação de uma ciência kantiana, assim a busca de um *fundamento* e um *método* permanece.

Além dessa acusação, a filosofia kantiana mostra outros problemas como o recurso da coisa-em-si. Este recurso pode bem ser entendido quando levamos em conta o problema de conhecer e do pensar não como separação, mas como unidade de algo. Kant acusou a metafísica especial de dogmática por não oferecer restrição aos conceitos de alma, mundo e Deus. Porém, Kant parece tender para o fato de que a coisa-em-si, não podia ser conhecida. Assim ele se torna vítima da própria acusação. Não seria a coisa-em-si outra face dessa metafísica?

Até agora não há consensos sobre tal problema. Indo adiante, Kant tem a pretensão de mostrar que a experiência não poderia transcender esse mundo que apenas fenomênico. Enquanto fenômeno, o sujeito tem a possibilidade de conhecer a realidade do mundo, porém enquanto *númeno* só temos como pensar, assim Mundo, Alma e Deus não seriam realidades conhecidas, mas idéias e como tais, apenas sobre elas podemos pensar, ou seja, são coisas em si. Kant não apresenta nenhuma solução precisa para a coisa em si. Por outro lado, ele deixou claro que a experiência é possível quando o sujeito, fazendo uso de sua intuição, isto é, da sensibilidade e das categorias do entendimento a unifica na razão que é autônoma.

3.2.5 Algumas considerações sobre esse capítulo

A natureza de nossas experiências se encontra imbricada no tempo unidimensional e no espaço em três dimensões, pois se restringe aos objetos que nos são dados no espaço-temporalidade. Essa maneira de proceder é essencialmente kantiana. Ele argumentou que, abstraindo das nossas capacidades sensíveis, restam-nos as intuições de espaço e tempo; assim pensava Kant, ou seja, essas intuições são dadas *a priori*, dentro da estética transcendental nos

permitem a materialidade das coisas dadas em multiplicidade, esta é conferida em síntese pelas categorias do entendimento.

O tempo e o espaço são formas puras *a priori* de nossa intuição sensível, ou seja, da sensibilidade sem a qual nenhum objeto nos é dado. Nesse primeiro momento, a experiência parece possuir todo o arcabouço do conhecimento, visto que possui no seu bojo a faculdade de intuição pura.

Vimos, porém, que a experiência por si não nos dá a totalidade da realidade do mundo e, por mais que o *entendimento* humano – no sentido de Locke⁵⁴ – dispunha de poderes suficientes para apreender sem reservas a realidade das coisas nas disposições da experiência interna e externa, Kant apresenta-a como um primeiro estágio do conhecimento ou, em terminologia kantiana, como condições de possibilidade inicial do conhecimento humano. Não podemos interpretar apressadamente essa proposição como se a experiência não exista em si, sendo assim, não teríamos experiência ou nem dela tratamos, mas a questão é outra: começamos com a experiência e depois procuramos dar-lhe uma explicação.

No entanto, a questão ainda não foi resolvida. Um empirista poderia perfeitamente alegar que Kant teria dito que nós mesmos sintetizamos a realidade, que a mostramos em nossa mente, que a criamos. Não podemos cair nesse erro empirista. Kant esquivava-se dele dizendo que a realidade existe independentemente de nós e que a experiência não pode nunca ser a realidade independente. O que podemos dizer sem ferir a argumentação kantiana – assim esperamos – é que ela conota um sentido limitador dentro da discussão crítica assumida por Kant, no seguinte sentido, ela depende inteiramente dos objetos a serem apreendidos e, mormente do sujeito.

De uma vez só, Kant solapa a pretensão dos empiristas quando a tem como único meio real de conhecimento⁵⁵. Ela não possui objetividade por si; em qualquer experiência direta, deparamos apenas com a experiência, e ela em si, é dependente do sujeito. Do mesmo modo, não podemos apreender os objetos sem a mediação de nosso aparelho mental e dos dados dos sentidos. Esse ponto está em acordo com as investidas kantianas. Ele fala da natureza da experiência, ou seja, que ela precisa ser mediada pelo aparelho sensório/mental que não é, em si, objeto da experiência.

⁵⁴ LOCKE, John. Os Pensadores. **Ensaio Acerca do Entendimento Humano**. Trad. Anuar Aiex. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 141.

⁵⁵ Limitemo-nos a referir como empiristas aqueles filósofos estudados, mormente das escolas inglesas: Bacon, Locke e Hume. Este último, com seu ceticismo, rejeita completamente os pressupostos da razão tratando de “relações de idéias”, portanto se era possível algum conhecimento, este se findava em “impressões”, percepções mais vivazes dos sentidos. Seção 2, § 3.

Assumindo tal perspectiva, um problema se impõe de imediato pelo fato de depender, mormente de um sujeito dotado dessa faculdade, isto é não existe um tempo e espaço independente de nós; de um modo mais bem elaborado, Kant recorre à faculdade do entendimento como ordenadora da sensibilidade e de seus objetos na seguinte passagem da sua *Estética Transcendental*: por intermédio, pois, da sensibilidade são-nos *dados* objetos e só ela nos fornece *intuições*; mas é o entendimento que *pensa* esses objetos e é dele que provêm seus conceitos (B 33).

Por ora, fica delimitado o espaço de ambas as faculdades, bem como seus objetos; está posto também o intento desse epítome; um passo adiante será dado, pois dizer que a experiência se conforma com as disposições de espaço e tempo. Não é só uma questão de método, mas também de limite do próprio conhecimento tão caro à razão quando projeta *a priori* as condições de possibilidade do conhecimento em geral. Kant procura mostrar que a razão tateou por muito tempo na tentativa de procurar um conhecimento seguro para a *Metafísica especial ou dogmática*⁵⁶, essa metafísica tinha seus representantes ainda recentes.

Contudo, Kant está convencido de que os problemas de tal metafísica, se levados ao “tribunal da razão”, não se sustentam ou são ininteligíveis, por conseguinte não é mérito da experiência, por si só, resolver esses problemas; em outras palavras, a experiência não é mais capaz que a razão de nos dar conhecimento da realidade independente, já que a conformidade de nossas percepções sensoriais com os objetos extensos não pode nunca ser validada; e mais, que toda a idéia de que as percepções sensoriais sejam “semelhantes” aos objetos como são em si mesmos, independentemente da experiência que se tenha delas, solapa se revelando, ao ser analisada incoerente e incognoscível; por fim, na concepção de Kant e, aqui ele tem muito mérito em expor as condições, não podemos compreender os objetos que sejam independentemente das categorias da experiência e do pensamento Todas elas dependem do sujeito. Está posto com isso o ponto de partida da abordagem kantiana.

Essa concepção leva em derrocada o pensar metafísico do ponto vista dogmático, especulador direto de um conhecimento para além da experiência possível, que, segundo a concepção kantiana não é possível fazer experiência (Popper e os positivistas lógicos), esta posição nos leva direto ao modo próprio encontrado por Kant de resolver problemas ligados a esquemas transcendentais, e podemos denominá-lo de recurso à intuição. Isso pode ficar claro

⁵⁶ No prefácio da 2ª edição da *Crítica da Razão Pura*, demonstra Kant que muitas tentativas foram dadas na busca de um princípio para essa ciência (Metafísica), porém relata que os mais significativos avanços apenas mostraram sua impossibilidade, seja a de uma busca de fundamentos de onde se encontra a filosofia de Leibniz e Wolff – filosofia na qual foi educado e também sobre ela escreveu, seja também pelas investidas de John Locke um dos últimos a tratar do tema em sua *fisiologia* do entendimento humano (AX).

na medida em que assumimos como ponto de partida não os objetos exteriores, mas o conhecimento dos objetos se conformando a um agente do conhecimento⁵⁷, assim, Kant mostrou que dos objetos, conhecemos apenas aquilo que neles pomos; aqui Kant distancia-se de Hume ainda envolto com a epistemologia clássica de corrente atomista. O que tais afirmações remetem?

Kant foi alertado por Hume que a filosofia não podia ser assim, nem teria possibilidade de ser ou existir. Toda filosofia estava condenada ao fracasso. Nas *Investigações*, Hume mesmo chegou a inferir ser possível encontrar uma verdadeira metafísica – mas sobre ela nada inferiu em termos de conhecimento - pois aquela premente não tinha chão para pisar, pois seu recurso, isto é, a razão não possui os poderes que seus defensores pretendiam encontrar nela, a razão – pregava Hume – tem poder apenas *de relacionar* e nos parece não assumir caráter positivo, tais relações, ele as chamou de *percepções menos vivazes - idéias*, porém, tais (as idéias) não são produzidas pelo poder da razão; elas têm sua origem na experiência estabelecida por disposições habituais.

Por seu turno mostrou Kant (dedução transcendental) que a concepção atomista do conhecimento esposado por Hume, era, à luz de um argumento crítico ou no sentido kantiano, às bases de argumentos a partir de concepções transcendentais, tais soluções humianas são insustentáveis. Nesse caso, Hume até entendeu o problema e os apresentou, mas não deu uma solução precisa, e como vimos na primeira parte do trabalho, foi o que preocupou nosso autor desde que despertou de seu sono dogmático no contexto da elaboração da *Crítica da Razão Pura*. Resta, portanto um ponto - que esperamos ser fiel a Kant – ele não procurou uma forma de argumentar que tem sido usado desde então por seus seguidores. Ou seja, em qualquer pergunta sobre o mundo, do mundo da experiência possível, só resta uma solução possível, qual seja, a intuição no sentido puro. Não no sentido cartesiano e também Locke, de uma intuição intelectual capaz de conhecer as realidades transcendentais aos fenômenos.

Assim, a intuição, como entende Kant, possui um avanço e um recuo. Por um lado, a intuição possui a matéria prima necessária para o conhecimento dentro de uma realidade fenomênica; por outro, bem nesse ponto, encontra seu limite, não transcende os fatos reais dessa realidade. Destarte, o espírito humano, no uso de suas especulações, nada pode inferir

⁵⁷ De acordo com Charles Taylor, Kant procura refutar a tradição do pensamento das bases do atomismo que lhe foi trazida por Hume; a ideia de que a base de todo conhecimento é a recepção de dados brutos fragmentários, não interpretados (TAYLOR, p. 21,22). Hume afirmava que o que possuímos são apenas *impressões*.

sobre a realidade não-empírica. Kant esboça os limites do cognoscível a partir da intuição pura, que é a tarefa real de toda experiência possível⁵⁸.

Dentro desse viés é que encontramos - implícita ou explícita - em Kant mais evidente uma diferença entre aquilo que queremos investigar, a relação entre conhecer e pensar. Como se estabelece tal relação visto que Kant não os separa, mas os diferencia é o que pretendemos perquirir. De início advertimos, não está claro se o próprio Kant fez tal relação ou se era seu objeto de investigação. Ademais, podemos perguntar de várias maneiras sobre esse ponto⁵⁹, mas aqui damos destaque sobre o que podemos chamar de uma relação de implicação, ou seja, a razão ao mesmo tempo em que pergunta sobre o que pode conhecer raciocina. Raciocinar é uma atividade da razão que constitui pensamento, por conseguinte o ato de pensar sobre algo dado ou pensado de uma forma ou de outra pressupõe conhecer esse algo.

Considerando tal posicionamento, não queremos nos esquivar da advertência wittgensteiriana⁶⁰, mas o que desejamos mostrar é que essa relação implica uma metafísica, não mais transcendente, mas no sentido imanente. O discurso metafísico pretende transcender os limites da experiência possível⁶¹.

⁵⁸ A Crítica da Razão Pura mostrou ser impossível - dentro dos quadros da razão pura teórica - conhecer as realidades transcendentais aos fenômenos, se assim fosse teríamos de possuir uma intuição intelectual, a qual Kant nega; ao passo que, no exercício prático da razão, a Crítica mostrou que essas realidades devem ser afirmadas (B XXI). As realidades, embora seja repetitivo, vale lembrar, trata-se da imortalidade da alma, da existência de Deus e do mundo. Em terminologia kantiana, essas são ideias da razão, incognoscíveis, mas que constituem problemas da própria razão dos quais ela não pode se esquivar, assim como outros logicamente estabelecidos.

⁵⁹ POPPER, Sir. Karl. **O Universo Aberto: argumento a favor do indeterminismo**. Trad. Nuno Ferreira da Fonseca. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1992.

⁶⁰ WITTGENSTEIN, L. **Tratado lógico-philosophicus**. Trad. M. S. Lourenço. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008. - no final de seu manuscrito trabalho influente nas escolas filosóficas do século XX e até hoje, tem como meta primeira resolver problemas solúveis de filosofia, tem um acento inteiro na linguagem bem como sua natureza, voz da filosofia dita contemporânea – após rejeitar as frases cujas funções não são adaptáveis a sua representação (como aquelas relativas à ética, ao significado ou ao eu) possuindo “significado cognitivo ou factual”, culmina na famosa frase que parece solapar o próprio sentido do Tractatus. Como as doutrinas da “forma lógica” que podem ser mostradas, mas que não podem ser ditas ou “acerca aquilo que não se pode falar, tem que se ficar em silêncio” (*Tratado* § 6.54, p. 142).

⁶¹ FIORI, Ernani M., *In*. Textos Escolhidos I. **Metafísica e História**. (p. 131) analisa o pensar e o conhecer com uma relação da metafísica como aquele pensar os seres no ser. Como aquele conhecimento que consiste num rompimento das barreiras da experiência possível. *Vide* também Kant, op. cit., 2002, p. 46.

4 FILOSOFIA TRANSCENDENTAL. O CONHECIMENTO E A ARGUMENTAÇÃO FILOSÓFICA

No capítulo anterior nos preocupamos em mostrar – tendo como fonte os escritos de Kant na *Crítica da Razão Pura*, bem como nos apresenta Loparic em sua primeira parte da *Semântica Transcendental* - a caracterização geral da crítica e da metafísica como elementos fundamentais para a chegada na filosofia transcendental enquanto sistema completo de todos os conceitos e de todos os princípios da razão pura tomada no sentido puro (B 25,27); o conhecimento transcendental, como concebe Kant, não se preocupa em princípio com os objetos, mas com o modo da razão para conhecê-los, “na medida em que este deve ser possível *a priori*” (B 25 p. 53).

Portanto, a filosofia transcendental carece de duas ciências: a crítica enquanto propedêutica e a metafísica como sistema completo de conhecimentos puros *a priori*. A filosofia transcendental não pode ser confundida com a crítica. Ambas são diferentes. De fato enquanto aquela se ocupa tão somente da enumeração completa e com a análise de todos os conceitos mais primitivos que formam o sistema de nosso conhecimento, não se detém, como assim poderia ser a crítica, isto é, não sendo ainda filosofia transcendental “é apenas porque, para ser um sistema completo deveria conter uma análise pormenorizada de todo o conhecimento humano *a priori* (B 28).

Loparic (2005, p. 12) compreende tal feito com relação à crítica do entendimento e da razão, sendo que, “enquanto a primeira” - crítica do entendimento – “assegura que os seus princípios do entendimento têm aplicação objetiva como regras da exposição de fenômenos” (sobre a qual ele procura demonstrar como regras da semântica *a priori* dos juízos sintéticos sobre a natureza), “a segunda mostra que a razão fica restrita a fornecer princípios gerais de sistematização dos juízos que expõem os fenômenos”⁶².

Deixando esse ponto como resolvido e, depois de termos estabelecido os pontos da filosofia transcendental de Kant, passamos a tratar alguns problemas levantados no decorrer do projeto que é fundamental e serve como pedra de toque para nossa pesquisa, a saber, como são possíveis o conhecimento de objetos no espaço e no tempo? Que argumentos nos são

⁶² LOPARIC, 2005, p. 12. A pretensão desse autor é apresentar a crítica como teoria da solubilidade de problemas necessários da razão desde que se trate desses problemas não isoladamente, mas como “classe inteira de problemas”. O autor sempre se refere, na crítica, como sistema completo para uma pesquisa da natureza. Temos aqui nesse trabalho a crítica do entendimento e da razão como material para uma análise do ceticismo e dos argumentos transcendentais.

favoráveis para tais conhecimentos? Que solução encontra Kant para erigir sua metafísica sob base segura que nem mesmo o ceticismo pode demonstrar ser inválida?

4.1 Gênese ou natureza dos argumentos transcendentais.

Mostramos o interesse de Kant pelas dúvidas céticas de Hume. De modo geral, tem-se a idéia de acreditar que uma verdadeira investigação filosófica como sendo um exame a partir de uma dúvida, de problemas ou de classes de problemas como faz Kant. Fazendo jus a seu tempo, este penetrante filósofo acreditava que a maneira como a filosofia ou metafísica estava constituída, não passava de titubeios inconclusos de seus mestres, tanto aqueles das vertentes empiristas ou aqueles das escolas racionalistas.

Kant parece ser o mais esclarecido sobre essas questões filosóficas. Ele possuía conhecimento não apenas de sua tradição dogmática, como também de matemática e física. Tinha em suas análises tanto uma como outra ciência. Para ele, a matemática era uma ciência certa. Sobre a mesma construiu todo um sistema seguro de conhecimento *a priori*, bem como rejeitou alguns de seus antecessores. Segundo seu entendimento, a matemática bem como a física, possuem uma base sólida até para o ceticismo. Nestas ciências, ceticismo nenhum estabelece dúvidas, ao passo que na metafísica, toda sua investigação já pressupõe uma dúvida⁶³.

Na concepção de Kant, o ceticismo assume como propósito negar qualquer justificação ao ponto de torná-la inútil ou mera aparência. Aqui podemos perguntar: o que é um cético? Melhor seria não identificá-lo com nada e apenas procurar demonstrar como suas dúvidas são importantes para o pensar filosófico. Um cético não pode tomar partido nenhum; não se apresenta em praça pública. Quando enfrentamos uma espécie desta é apenas ao nos deparar com suas questões das quais a filosofia, mesmo a transcendental deve tomar partido.

Sobre esse assunto, a partir da análise kantiana, o mais importante se encontra no prefácio da segunda edição da primeira Crítica. Enquanto a primeira edição procura justificar seus avanços em relação aos dogmatismos racionalistas; a segunda já apresenta outra preocupação; Kant se diz não ser entendido por seus leitores, pois estes teriam interpretado erroneamente suas questões mais centrais. Dessas parece tender em mostrar, e aqui aparece o ceticismo como peça chave de sua luta mais direta, a qual homens como Hegel,

⁶³ Essa reflexão está exposta precisamente na sua *Lógica*. Cf. Op. cit., p., 169 e 171. Edição bilíngue.

posteriormente, – pois não é possível identificar os adversários de Kant de sua época– se inclina para mostrar que Kant, ao formular sua teoria não querendo assumir a metafísica dogmática de Wolff, nem a filosofia fideísta de Jacobi, se coloca do lado do ceticismo ou assume o subjetivismo. Mas essa não é a única abordagem.

Weil (2008, p. 14) mostra que um número considerado de neokantianos tendem a mostrar que o filósofo não foi bem sucedido em sua empresa, mas ficando somente numa abordagem metafísica, termo esse quase sem sentido nesse contexto. Kant, de acordo com a defesa de Weil não pretende ser nem cético nem dogmático; portanto, não seria a alternativa kantiana, mas toda sua filosofia é uma superação dessas alternativas⁶⁴.

Weil parece rejeitar esses posicionamentos. Ao citar o próprio Kant (2008, B XXX) nos faz entender que a intenção do filósofo não é destruir a metafísica por completo, senão em fundar “uma metafísica sistemática, concebida segundo o plano da crítica da razão pura”, este, segundo Kant, “como um legado à posteridade”. Literalmente o autor acrescenta: Kant pretende ser metafísico, porém de uma espécie nova⁶⁵.

É preciso estabelecer que Kant não se esquivou de nenhum problema relevante em filosofia ao menos aqueles ligados diretamente à metafísica como ele compreendia até então. O ceticismo não aparece por acaso. A própria fundamentação da metafísica não escapa dos ataques céticos e Kant sabia muito bem o que queria ao estabelecer o conhecimento como condições de possibilidade, tanto por razões *lógicas*, ou seja, de proposições analíticas e sintéticas, quanto por proposições *epistemológicas*, isto é, *a priori* e *a posteriori*.

Todo o conhecimento do mundo não é alcançado, porque o mundo é ininteligível, senão porque a capacidade cognitiva com que opera o ser humano é limitada. Por isso, é que Kant inicia sua Crítica da Razão Pura com as delimitações na sensibilidade. Isso pode ser entendido aqui como recurso à intuição, mesmo que isso não seja suficiente, dado que o conhecimento, na intuição é apenas contingência, faz-se necessário uma junção, portanto, da intuição com o entendimento. Em outras palavras, vimos que Kant tinha diante de si dois problemas resolver, a saber, o problema do dogmatismo do racionalismo e o ceticismo do empirismo. Não tendo como se posicionar, por força do raciocínio, a favor de um e rejeitar o outro, o filósofo propõe o criticismo, isto é, um método que pode selecionar as melhores idéias, mas que não aceita as idéias não-rationais.

⁶⁴ WEIL, Eric. **Problemas Kantianos**. Trad. Alejandro García Mayo. Madrid: Escola Y Mayo Editores S. L., 2008. Um pouco diferente, mas com ênfase até notória em relação a Weil, temos a contribuição de Luc Ferry em **Kant**: uma leitura das três “Críticas”. Trad. Karina Jannini. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009., p.175 et seq.

⁶⁵ WEIL, 2008, p. 15-6. “Kant pretende ser metafísico, aunque metafísico de una especie nueva”.

O criticismo vai então se segurar no conhecimento como a conjunção entre experiência e razão. Pois como argumenta Kant, uma não pode ter sucesso sem a presença da outra, assim, a experiência sem razão é cega, não tem como ser conduzida, ao passo que a razão destituída de experiência é vazia, oca e pura abstração sem aplicabilidade, visto que ela opera por conceitos, sendo que estes devem corresponder a um objeto que só a experiência pode nos dar. Segundo as palavras de Kant, o conhecimento do agente não possui uma intuição que não seja *sensível*; essa restrição se mostra contra os dogmatismos racionalistas onde se previa uma intuição intelectual.

A objeção de nosso autor é que nossa natureza determina essa condição; sendo assim, a intuição nos permite sermos afetados pelos objetos, ao passo que o entendimento ou razão nos possibilita pensar estes objetos pelos quais nos são dados. Na tentativa de fortalecer tais proposições, Kant (A 51, B 75) é enfático: “sem a sensibilidade, nenhum objeto nos seria dado; sem o entendimento, nenhum seria pensado. Pensamentos sem conteúdos são vazios; intuições sem conceitos são cegas”.

Dentro desse quadro, todo nosso conhecimento é limitado aos dados da intuição do espaço e do tempo, assistido pelos nossos sentidos. No contexto da crítica toda concepção de conhecimento deve-se ter presente as condições de *possibilidade*. Essa é a razão de tratar Kant de um argumento transcendental como o recurso à intuição que deve ser entendida como o conhecimento do agente, mas capaz de experiência. Para todo conhecimento ou conceito, deve-se estabelecer um objeto que corresponda. Kant chama tal proposição de verdade.

Se ainda não ficou evidente nossa proposta, faz-se mister asserir que a filosofia transcendental procura “um pano de fundo” a partir do qual concebemos objetos *para* nós. A demonstração desse pano de fundo é feita pelo que ficou conhecido como o recurso à intuição, este se pode mostrar como, fez Kant, por meio do argumento transcendental⁶⁶.

⁶⁶ Precisamos enfatizar aqui que importantes trabalhos foram desenvolvidos contemporaneamente sobre esse tema. Ele foi primeiramente resgatado por Peter F. Strawson nos trabalhos pós-guerra e se tornou bastante debatido no século XX. É um tema que precisa ser debatido. Ele resgata a tradição filosófica que remonta a Kant diretamente. Além de Strawson como pioneiro, deve-se ter em conta os trabalhos de B. Stroud, C. Taylor, R. Rorty, Allen W. Wood dentre outros de diversos matizes, sejam eles adeptos ou não da filosofia kantiana reconhecem o valor de tais argumentos transcendentais.

4.1.1 Argumentos transcendentais e ceticismo.

Considerando o que foi estabelecido por nós como tema de pesquisa, pretendemos aprofundar nosso debate e esclarecer o que designamos como argumentos transcendentais de Kant. O argumento transcendental, no sentido kantiano do termo, é o argumento a partir das condições transcendentais, por um lado, dos objetos dados na intuição e por outro da nossa faculdade intelectual (categorias).

O argumento transcendental coloca a questão básica de saber como é possível o conhecimento. A essa questão básica o argumento transcendental inicia com um pressuposto básico de que temos conhecimento. A física newtoniana é uma grande ferramenta da qual Kant não abre mão na *Crítica da Razão pura*. As certezas dessa ciência possibilitaram ao filósofo enfrentar os desafios do ceticismo. Do pressuposto de que temos conhecimento, o filósofo transcendental pergunta pelas condições de possibilidades para que de fato o conhecimento ocorra.

Um argumento assim pode ser expresso da seguinte maneira: com o objetivo de mostrar que temos ‘experiência’ possível, devemos possuir conceitos de ‘objeto’, causa, substância etc., ou melhor, um argumento transcendental possui a fórmula: A; mas B é condição de possibilidade de A; então B. sendo que A é uma premissa do tipo “existe experiência” ou “existe conhecimento” ou “existe diálogo”; e B é uma premissa não empírica, em geral, e pode ser do tipo “portanto, se estamos aptos a estabelecer estados cognitivos a nós mesmos devemos estar seguros a atribuir estados cognitivos a outros”.

Mas nesse caso, estaremos satisfeitos com nossos argumentos, se e somente se, o cético estiver disposto a dialogar conosco, sendo impossível tal questão ficaremos sós com nossos argumentos, sem nenhum valor epistemológico. Porém, se em contrapartida nosso interlocutor estiver disposto a obter respostas e aceitar o princípio da inferência, bem como se deixa convencer por ele, e deseja uma justificação para certas crenças, nossos argumentos transcendentais obteriam sucessos e força anticética.

Os argumentos transcendentais cujos exemplos podemos perceber claramente na “*Análise Transcendental*” da segunda parte *Crítica da Razão Pura*, está relacionado a certa modalidade de argumentos que, de uma forma ou de outra partem de nossas experiências que podemos considerar como indubitáveis e apodíticas; elas partem então na direção de uma premissa final (conclusão) mais forte que diz respeito à natureza do sujeito ou sua relação no mundo. Esse movimento é conhecido como argumentação regressiva, cuja conclusão mais

forte terá essa característica (ser forte) se e somente se, o fato indubitável da experiência “for possível”, sendo assim, ele tem de ser possível⁶⁷.

Desta maneira é que vamos observar nosso autor, na “dedução Transcendental”, iniciar com a seguinte afirmação que podemos apresentar resumidamente, isto é, temos de ser capazes de distinguir no interior da experiência uma ordem de coisas objetiva de uma ordem meramente subjetiva. Em termos kantianos quando tal distinção não ocorre, a razão incorre em erros ou ilusão, que ele denomina “ilusão transcendental”.

Desde já podemos inferir que sem tal pretexto não é possível ou não teríamos experiência, esta sempre pressupõe objeto, do contrário cairíamos no meramente experienciável, mas não teríamos *algo* para experienciar, o que é absurdo ou contraditório; seria impossível requerer uma percepção ou apreensão necessária, de modo que aquilo que se passa em nós constitua *experiência* no sentido aqui proposto. Como diz TAYLOR:

Os argumentos transcendentais, portanto, são cadeias de reivindicações apodíticas de indispensabilidade que concernem à experiência, achando-se em consequência ancorados em elementos indisputáveis. Aquilo *para que* eles mostram que as coisas são indispensáveis não pode ser desdenhado (TAYLOR, 2000, p. 41. grifos do autor).

O argumento transcendental, portanto se baseia tão somente na possibilidade de experiência. A dedução transcendental mostra bem essa preocupação de Kant. As categorias possibilitam a experiência enquanto essa confere objetos dáveis. O argumento de Kant é que sempre temos que partir de uma realidade que é dada ao agente.

O agente só percebe pela experiência. A intuição como condição de experiência, possibilita ver o mundo como algo dado; assim, o sujeito percebe o mundo e representa em suas formas puras da intuição ou pelas categorias formando síntese. O sujeito quando percebe, percebe seu mundo que lhe é dado pela intuição. Assim expondo parece que nos falta um questionamento sobre tais argumentos: o que revela esse tipo de argumento e de que maneira fazem isso.

É um pouco problemático tratá-los dessa forma, visto que nenhum ser humano consegue provar que não possui experiência. Mas nesse caso, não estamos pensando naqueles truísmos do senso comum como de não poder ver algo quando me destitui da visão ou de não pensar se me encontro em debilidade cerebral. Eles provam coisas fortes no que diz respeito ao sujeito da experiência e da posição desse no mundo; esse tipo de argumento até se funda na

⁶⁷ TAYLOR, 2000, p. 33. Taylor segue a mesma linha de investigação da tese da ação corporificada a partir da natureza da percepção de Merleau-Ponty. Segundo Taylor, o argumento que ele pretende empreender é também uma tentativa de prova a partir da primeira Crítica de Kant.

experiência ou na sua natureza. Contudo, permanece uma dificuldade última de cunho ontológico, a saber, se esses argumentos possibilitam ter um conhecimento das coisas em si.

Segundo Kant, eles não podem evitar tal questão. Mas aqui como parece ser em qualquer argumento filosófico pairam dúvidas; podemos até afirmar categoricamente que um argumento transcendental válido é apodítico, porém resta saber quando é que temos um. Mas se por força da razão, instarmos como um argumento desse tipo prova o que prova, temos nada mais que uma combinação paradoxal: eles articulam uma apreensão do sentido de nossa atividade que não podemos deixar de ter, e suas formulações aspiram ser evidentes por si mesmas.

Que dúvidas pairam sobre os argumentos transcendentais? De que maneira podemos entrelaçar seu alcance com a doutrina kantiana? Até onde podemos ir com os argumentos transcendentais visto ser possível que eles articulam conexão no interior de nosso esquema conceitual? Esses argumentos nos apresentam condições de prova, mas quais as condições dessa condições? Aqui esbarram diretamente no ceticismo e por mais que as barreiras kantianas se instalem, é preciso mostrar que para algum ceticismo ele não tem força, e até fracassa.

Podemos ainda ilustrar mais precisamente o tipo de argumento na passagem de Strawson (2008, p. 19), pois, assim ele argumenta: um filósofo de tendência a usar argumentos desse tipo se satisfaz em apresentar uma premissa que o cético não pode duvidar, por exemplo, que o sujeito é capaz de experiência e de pensamento autoconscientes, e continua argumentando “que uma condição necessária à possibilidade dessa experiência é, digamos, o conhecimento da existência dos objetos externos ou dos estados mentais de outros seres”.

4.1.2 Argumentos transcendentais e sua força diante do ceticismo.

Todo esse arcabouço engendra aquilo que se mostrou essencial no projeto de metafísica descritiva de Strawson, o qual denominou de “esquema conceitual”, para o qual os argumentos transcendentais não teriam mais que certa modéstia, ou seja, serviriam para conectar no interior do sistema, logo eles não teriam validade nenhuma para o ceticismo. Essa denominação foi postulada por Strawson devido as objeções de Stroud ao perceber uma espécie de verificacionismo presente na solução de vários problemas tratados por Strawson.

Porém o verificacionismo não se mostra inadequado para um tratamento do ceticismo⁶⁸. Strawson aceita a crítica e desfaz a tentativa de refutar o ceticismo por meio dos argumentos transcendentais. Assim, retoma essa discussão

Identificamos um argumento transcendental do modo como Strawson propõe em coerência kantiana. Kant busca uma refutação ao ceticismo acreditando que ele mina e destrói toda argumentação dogmática. Claramente se percebe seu esforço na sua “doutrina Transcendental do método”, na primeira *Crítica*. A argumentação kantiana fica expressa na passagem intitulada “*Da impossibilidade em que se encontra a razão pura, em desacordo consigo própria, de encontrar a paz no ceticismo*” (A 758, B 786, p. 608); esta seção mostra claramente o que ele queria dizer ao concluí-la:

E assim o cético é o vigilante que conduz o raciocinador dogmático a uma saudável crítica do entendimento e da própria razão. Desde que este a alcance não tem nenhum ataque mais a temer, pois distingue então a sua posse de tudo aquilo que está completamente fora dela sobre o qual não tem nenhum direito e não pode entrar em disputas. Em verdade, o método cético, em si mesmo, para as questões da razão, não é satisfatório, mas preliminar; serve para lhe despertar a cautela e indicar-lhe os meios sólidos que possam assegurar-lhe a legítima posse (KANT, A 769, B 797, p. 615. grifos de Kant).

Indicamos na passagem anterior que o ceticismo de vertente empirista tem algumas razões em não aceitar qualquer justificação que não possa ser justificada. O cético não é a rigor, aquele que recusa, ele propõe uma dúvida no interior do problema; como nos diz Strawson (2008, p. 12) “não é alguém que nega a validade de certos tipos de crenças, mas alguém que questiona, ainda que apenas inicialmente e por razões metodológicas, a adequação dos fundamentos de que nos valemos para sustentá-las”. Em outras palavras, como já deixamos claro, o cético não nega que os objetos não existam independentemente da percepção. Sua questão é outra, a saber, como é possível justificar a crença na existência contínua dos objetos.

Tanto Strawson quanto Kant concordam nesse ponto. Assim, a doutrina da “Dedução” kantiana não é suficiente para refutar ou mesmo se livrar da dúvida cética. Segundo Strawson, toda tentativa de fundamentar a experiência a partir de categorias não nos garante que o cético

⁶⁸ STRAWSON, 2008, p. 33. Já nesse momento o autor rejeita a garantia de que os argumentos transcendentais seriam uma resposta satisfatória ao ceticismo. Segundo ele, Stroud sugeriu que esses argumentos repousassem em um certo verificacionismo, porém esses não pressupõem crença ou caráter argumentativo nenhum e, que portanto, toda questão cética permanece intocável. Por essa inabilidade Strawson propõe o naturalismo moderado como solução, mas de negação cética. O naturalismo, segundo Strawson, deveria não superar o cético, mas superá-lo. O naturalismo é proposto na vertente de Hume e também de modo diferente o segundo Wittgenstein.

deixe de argumentar. Pois pode parecer que o cético nem se manifeste, isto é queira dialogar sobre se possuímos ou não um esquema conceitual.

A Dedução como Kant propôs estaria diretamente ligada ao problema cético, mas este não pode ser solucionado simplesmente porque o cético não nega que temos experiência. Da mesma forma, parece não ser suficiente a solução strawsoniana em propor um esquema transcendental ao qual o cético não poderia negar, visto ser o esquema parte mesmo de todo discurso. O cético, em última instância nem se preocupa com essa questão, o que ele põe como dúvida é se podemos racionalmente justificar tais afirmações.

O que queremos significar com essa interpretação, se ela logra algum resultado, é o fato de Kant prevê o mal entendido quanto esse ponto. Por isso, na segunda edição da primeira crítica ele propõe a refutação do idealismo que, segundo H. Allison, garante segurança à dedução transcendental. A Dedução transcendental das categorias tem por objetivo a prova de que elas seriam condições de possibilidade da experiência, por conseguinte, dos objetos da experiência (KANT, op. cit., A 94, B126). Numa excelente passagem da primeira Crítica, Kant apresenta um argumento que parece desmontar o empirismo de vertente humeana.

Hume não via êxito em estabelecer o princípio de causalidade como coerente num sistema de crença; ele não via conexão necessária no fato de por um evento acontecer outro pode dar-se por conhecido *a priori*. Contudo ele estava seguro que esse princípio só se efetiva no hábito ou costume. Pelo lado de Kant, a causalidade não seria um princípio do hábito, mas uma categoria da nossa faculdade de conhecimento. Portanto se há uma causalidade, ela é enquanto idéia. Existe no interior do nosso esquema conceitual. Assim, por conseguinte, todas as nossas experiências do mundo não acontecem na nossa cabeça, mas na realidade objetiva, como existindo no mundo fora de nós, o qual havia Hume negado. Na tentativa de provar a possibilidade da experiência, Kant procura provar que o objeto da experiência sensível está necessariamente sujeito às categorias:

Porém, a possibilidade, mesmo a necessidade destas categorias, repousa sobre a relação que toda a sensibilidade, e com ela todos os fenômenos possíveis, têm com a apercepção originária, na qual tudo necessariamente deve estar conforme às condições de unidade completa da autoconsciência, isto é, deve estar submetido às funções gerais da síntese, a saber, da síntese por conceitos, na qual unicamente a apercepção pode demonstrar *a priori* a sua identidade total e necessária. Assim, o conceito de uma causa não é outra coisa a não ser uma síntese (do que segue na série temporal com outros fenômenos) operada *por conceitos* e sem unidade desse gênero, que tem as suas regras *a priori* e submete a si os fenômenos, não se encontraria a unidade completa e geral, portanto necessária, da consciência do diverso das percepções (KANT, 2008, A 111-112).

Como podemos observar a categoria da causalidade não pode ser demonstrada empiricamente, pois se assim fosse, segundo Kant ela seria vã e inútil. Mas ela deve ser prescrita pelo entendimento puro. Esse problema, contudo não é fácil de resolver, pois podemos mostrar em outras palavras que ele possui uma proximidade ou conexão da Dedução com o ceticismo; estaria em jogo aqui não apenas a possibilidade de justificação de juízos de experiência a partir do que aparece na forma sensível, mas também entraria em cena o estatuto peculiar do princípio de causalidade.

Se Hume achava que a universalidade e a necessidade expressa pela conexão de causa e efeito na forma de leis empíricas reduzidas ao hábito simplesmente, estabelecido pela associação de idéias⁶⁹, em Kant a questão é outra: ele estava satisfeito em poder fornecer uma justificação para a validade objetiva do princípio de causalidade, provando que nossas categorias se alargam necessariamente ao que nos aparece à intuição sensível.

Podemos, portanto ilustrar mais uma vez o caráter apelativo dos argumentos transcendentais e perceber seu fracasso imediato. Nunca sabemos ao certo em Kant se espaço e tempo são tomados em sentido real ou no sentido da intuição pura. Se são sensíveis ou não, isso dificulta uma justificação de validade de seus argumentos transcendentais. Estes garantem certo estatuto no argumentar, mas possuem sua fraqueza e limitação.

⁶⁹ Vide capítulo 2 do presente trabalho.

5 CONCLUSÃO

Chegados ao final de nossa investigação, podemos constatar que neste trabalho procurou-se pesquisar, analisar e apresentar o processo da filosofia transcendental de Kant tendo como embasamento a filosofia empirista/naturalista de Hume, bem como, a concepção do racionalismo dogmático de corrente wolffiana.

Vimos que Kant tem, em sua filosofia, as advertências do primeiro, enquanto procura corrigir alguns pontos vulneráveis; por outro lado, extrapola as concepções mais básicas desse filosofar para apresentar sua filosofia propriamente dita. Se o empirismo tinha na experiência simplesmente a matéria essencial para o conhecimento, Kant vai procurar mostrar que, somente por esse viés, a investigação filosófica cai em debilidade, portanto em ceticismo, e que nem mesmo conhecimento não é possível.

Por outro lado, estabelecemos que o racionalismo não logra o todo do conhecimento. Aceitamos que Kant tinha plena certeza que o conhecimento puramente racional, é capenga, débil. Só o pensamento não garante conhecimento. Pois o conhecimento é uma composição da experiência com os conceitos. Por isso, deixamos claro com Kant que pela experiência (sensibilidade) os objetos nos são dados e pelo entendimento (conceitos, categorias) os objetos são pensados. Mostramos que, com esse argumento, nosso autor solapa todas as pretensões das inconciliáveis teorias filosóficas.

Ao mesmo tempo nossa pesquisa tentou mostrar que para se ter uma concepção de filosofia transcendental, temos que pressupor uma crítica da razão que consiste em analisar os processos cognitivos do ser humano, a maneira como ele opera e com que elementos ele opera.

Toda filosofia kantiana está estruturada na concepção de que o sujeito, enquanto consciência, é um ser razoável. O ser humano é um ser cognoscente. Portanto o pensamento é uma atividade livre e de realização do próprio agente do conhecimento. Contudo, nosso conhecimento se estrutura dentro de possibilidades e de limites. Aquelas podem ser entendidas como categorias *a priori* de entendimento; já os limites podem muito bem entender como nossas intuições puras *a priori*, isto é, no tempo e no espaço. A filosofia transcendental, como a nova metafísica deve procurar responder às questões que estão ao seu alcance, por mais que seja árdua sua pesquisa.

Vimos que Kant não se esquivava dos problemas de seu tempo. Ele trabalha com classes de problemas como tentativa de justificar uma ciência segura, a saber, a metafísica. A filosofia que tem como pressuposto a crítica, deve enfrentar os problemas que ela mesma põe, sendo que estes só nascem do interior da razão mesma. É nessa perspectiva que estabelecemos como resgate uma espécie de argumento transcendental.

Tratamos dos argumentos transcendentais pressupondo que o ser humano, enquanto ser razoável, sabe de que alguma experiência tem do mundo, por mínima que seja a concepção. Esta experiência é possível nos limites das intuições e a matéria bruta fornecida por esta nas condições *a priori* de espaço e tempo. Elas são estabelecidas pelo agente cognoscente, único capaz de conhecimento.

Deixamos estabelecidos que, além da experiência o argumento transcendental deve pressupor as condições que a experiência possa ser justificada. Para isso, Kant introduz a dedução das categorias como pressuposto básico de experiência. Assim, partindo da experiência, somos conduzidos para os objetos que podem ser provados existindo fora de nós.

Contudo, depreendemos que esse tipo de argumento dá conta de alguns problemas empíricos. Mas sobre se de fato, essa experiência não conduziria a outras e assim até o infinito ele não responde. Logo, o método mais eficaz seria o de estabelecer que, um problema como esse, sendo cético, deve ser encarado ou provado indiretamente; isto é não dando uma resposta a ele, mas argumentando. No entanto, o trabalho tentou investigar o fato de que, não sendo aceito um diálogo por parte do cético, todo argumento seria em vão.

Mostramos também que esse tipo de investigação é remontada a trabalhos recentes de filósofos, kantianos ou não. O que fica, portanto evidente é que uma investigação como essa não se esgota aqui. Sobre tal perspectiva há que avançar e nossa pretensão, a partir desse intento, será melhorar os pontos confusos para lograr posteriormente um resultado satisfatório e abrangente.

REFERÊNCIAS

As referências à *Crítica da Razão Pura* de Kant – de acordo com a convenção adotada - são feitas de acordo com a segunda edição (1787) e distinguida pela letra “B”, seguida de número de página. Os trechos que só aparecem na primeira edição (1781) são caracterizados pela letra “A” seguidos de número de página. Os outros textos kantianos serão identificados através do ano de edição e publicação, com páginas correspondentes. A *Crítica da Razão Pura* é conhecida como a primeira *Crítica*, essa terminologia usamos no trabalho.

ALLISON, Henry E. **El idealismo transcendental de Kant: una interpretación y defensa.** Prólogo e traducción de Dulce M. Granja Castro. Barcelona: Anthropos; México: Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, 1992.

AUDI, R. **Dicionário de filosofia de Cambridge.** Tradução de E. A. Royer, João P. Netto. São Paulo, Paulus: 2006.

CASSIRER, Ernest. **Kant, vida y doctrina.** Traducción de Wenceslau Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

CAYGILL, HOWARD. **Dicionário Kant.** Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

DALBOSCO, C. Almir. **O idealismo transcendental de Kant.** Passo Fundo: Ediupf, 1997.

DELEUZE, Gilles. **A filosofia crítica de Kant.** Tradução Germiniano Franco. Lisboa: Edições 70, 2009.

FERRY, Luc. **Kant: uma leitura das três “Críticas”.** Tradução de Karina Jannini. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.

FIORI, Ernani M., *In*. Textos Escolhidos I. **Metafísica e história.** Porto alegre: L&PM, 1987.

GETTIER, E. **É a crença verdadeira justificada conhecimento?** Disponível em: <http://criticanarede.com/html/epi_gettier.html>. Acesso em: 27 jun. 2009.

HUME, D. **Tratado da natureza humana.** Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian 2001.

_____. **Investigações sobre o entendimento humano.** Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Ed. UNESP, 2004.

_____. **Investigações sobre o entendimento humano.** Lisboa: Edições 70, 1985.

KANT, I. **Crítica da razão pura.** Tradução de Valério Rohden São Paulo: Abril Cultural, 1980. Coleção: Os Pensadores.

_____. Tradução de Manoel P. dos Santos e Alexandre F. Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

_____. **Critique of pure reason.** Translated by Marcus Weigelt. London: Penguin Classics, 2007.

_____. **Escritos pré-críticos.** Tradução de Jair Barboza, Joãozinho Beckenkamp, Luciano Codato, Paulo L. dos Santos e Vinícius de Figueiredo. São Paulo: Unesp, 2005.

_____. **Prolegômenos a toda metafísica futura** que Queira Apresentar-se como Ciência. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1987.

_____. **Realidade e existência:** Lições de Metafísica. Introdução e ontologia. Tradução de Armando Rigobello. São Paulo: Paulus, 2002.

_____. **Textos seletos.** Tradução de Raimundo Vier e Floriano de Sousa Fernandes. 3. Ed. Rio de Janeiro: Petrópolis, Vozes, 2005.

_____. **Manual dos cursos de lógica geral.** Tradução de Fausto Castilho. São Paulo: UNICAMP, 2002.

KIRK, G. S., REVEN, J. E., e SCHOFIELD, M. **Os filósofos pré-socráticos.** Tradução de Carlos Alberto Louro da Fonseca. 4. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian; 1994.

LEIBNIZ, GOTTFRIED W. **Discurso de metafísica e outros textos.** Tradução de Marilena de Sousa Chauí. São Paulo: Abril Cultura, 1979. Os Pensadores.

LOCKE, John. **Ensaio acerca do entendimento humano.** Trad. Anoar Aiex. São Paulo: Abril Cultural, 1978. Os Pensadores.

LOPARIC, Zeljko. **A Semântica transcendental de Kant**. 3 ed. Campinas, São Paulo: UNICAMP, 2005.

LUFT, Eduardo. **As Sementes da dúvida**. Investigação crítica dos fundamentos da filosofia hegeliana. São Paulo: Editora Mandarim, 2001.

MAGGE, B. **Confissões de um filósofo**. Trad. Waldéia Barcellos. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MOSER, Paul K.; MULDER, Dwayne H.; TROUT, J. D. **A Teoria do conhecimento**: uma introdução temática. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

MOURA, Carlos A. R. de. **Racionalidade e crise**: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea. São Paulo: Discurso Editorial e Editora da UFPR, 2001.

PASCAL, G. **O pensamento de Kant**. Petrópolis: Vozes, 1999.

POPPER, Sir Karl Raymund. **Conjecturas e refutações**. O progresso do conhecimento científico. Tradução de Sérgio Bath. 3. Ed. Brasília: UNB, 1994.

_____. **O Universo aberto**: argumento a favor do indeterminismo. Tradução de Nuno Ferreira da Fonseca. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1992.

_____. **Conhecimento objetivo**: uma Abordagem Evolucionária. Tradução de Milton Amado. Bahia: Editora Itatiaia; São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo, 1975.

QUINCEY, Thomas de. **Os últimos dias de Immanuel Kant**. Tradução de Heloisa Jahn. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia**. Do humanismo a Kant. São Paulo: Paulus, 1990. Vol. II.

RUSSELL, Bertrand. **Os Problemas da filosofia**. Tradução de Desidério Murcho. Lisboa: Edições 70, 2008.

SELLARS, Wilfrid. **Empirismo e filosofia da mente**. Introdução de Richard Rorty. Tradução de Sofia Inês Albornoz Stein. Petrópolis: Vozes, 2008.

STRAWSON, PETER FREDERICK. **Análise e metafísica**. Uma introdução à filosofia. Tradução de Armando Mora de Oliveira. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.

_____. **Ceticismo e naturalismo**: algumas variedades. Tradução de Jaimir Conte. Porto Alegre: Unisinos, 2008.

STROUD, Barry. O Ceticismo de Hume: instintos naturais e reflexão filosófica. In. *Sképsis*, ano II, nº 3-4, 2008. p. 169-192. tradução de Plínio Junqueira Smith.

TAYLOR, Charles. **Argumentos filosóficos**. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

THOUARD, D. **Kant**. São Paulo: Estação Liberdade, 2004.

WEIL, Eric. **Problemas kantianos**. Tradução de Alejandro García Mayo. Madrid: Escola Y Mayo Editores S. L., 2008.

WITTGENSTEIN, L. **Tratado lógico-philosophicus**. Tradução de M. S. Lourenço. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

WOOD, Allen W. **Introdução a Kant**. Tradução de Delemar J. V. Dutra. Porto Alegre: Artmed, 2008.