KANT E O CETICISMO

ZELJKO LOPARIĆ

Universidade Estadual de Campinas

É comumente sustentado que o triunfo sobre Hume almejado por Kant foi uma nova fundamentação da metafísica tradicional entendida como ciência do supra-sensível. O presente artigo mostra que tal visão deve ser rejeitada. Ele estabelece em primeiro lugar que, longe de tentar diminuir o impacto da crítica da metafísica por Hume, Kant efetivamente a generalizou e radicalizou. Se Kant pode ainda ser chamado um fundamentalista no domínio da filosofia teórica é porque ele estabelece fundamentos do conhecimento empírico e não do metafísico.

Uma segunda tese deste artigo é que Kant tampouco pode ser visto como um fundacionalista tradicional por estabelecer fundamentos metafísicos da ação livre. Pois estes fundamentos estão baseados num novo conceito de significado das idéias práticas que é inteiramente diferente daquele da referência a um objeto dado.

A metafísica prática de Kant é, portanto, uma teoria completamente diversa da metafísica tradicional, requerendo a reconsideração de todos os princípios tradicionais.

It is commonly held that the triumph over Hume aimed at by Kant was a new foundation of traditional metaphysics undestood as science of the supra-sensible. The presente article shows that this view must be rejected. It establishes, in the first place, that far from trying to diminish the impact of Hume's critique of metaphysics Kant actually generalized and thus radicalized his criticism. If Kant can still be called a fundationalist in the domain of theoretical philosophy, it is because he has laioud foundations of empirical and not of metaphysical knowledge. A second tenet of the article is that Kant cannot be viewed as a traditional foundationalist on grounds of his attempt to establish metaphysical foundations of free action either. For these foundations are based on a new concept of meaning of practical ideas which is entirely different from that of reference to a given object. Kant's practical metaphysics is therefore a theory completely at variance with traditional metaphysics requiring the rethinking of all traditional first principles.

1. *O Projeto Kantiano da Domesticação do Ceticismo*

Freqüentemente se pensa que Kant tentou erradicar o ceticismo da filosofia, recolocando a metafísica sobre fundamentos novos e inabaláveis. Esse teria sido o triunfo sobre Hume por ele almejado. Na realidade, as coisas são bem diferentes. Kant não tentou expurgar o ceticismo mas, pelo contrário, levá-lo às últimas conseqüências para poder, depois dessa radicalização, domesticá-lo definitivamente. Não um novo fundamentalismo mas a demonstração cabal da impossibilidade de todo fundamentalismo filosófico no domínio do conhecimento humano foi a meta que Kant se propôs na sua fase crítica. Num primeiro momento do percurso, ele transformou o ceti-

Manuscrito, XI, 2 (1988), pp. 67-83.

cismo, esse tradicional *princípio de ignorância* ("que mina os fundamentos de todo o conhecimento para, se possível, não deixar em parte alguma uma confiança no conhecimento e uma certeza nele" (*CRP*, B 451), em um *exercício preliminar* para despertar a prudência da razão e disciplinar o raciocínio. Descartes foi um dos que se dedicaram de modo exemplar a essa prática perfeitamente racional. O seu idealismo problemático, embora refutável, está de acordo, sublinha Kant, "com uma maneira filosófica de pensar bastante meticulosa, a saber, não permitir juízo decisivo algum sem que antes tenha sido encontrada uma prova suficiente"(*CRP* B 275). Igualmente bem-vinda é a prática humeana que submete "os fatos da razão a um exame e conforme o caso à repreensão" (*CRP*, B 788). A dúvida metódica cartesiana e a censura humeana da razão representam com efeito um notável avanço em relação a uma mera constatação empírica da nossa ignorância, pois apontam para insuficiência da nossa capacidade cognitiva como tal.

Mas, para Kant, o estudo da nossa ignorância não podia nem devia parar aí. Precisava ainda ser prolongado em uma ciência geral sobre o alcance máximo do nosso poder cognitivo, ou seja, os limites externos da nossa razão, ciência fundada em máximas firmes e de comprovada universalidade. Trata-se, diz Kant, "de submeter a uma avaliação não os fatos da razão, mas sim a própria razão segundo toda sua faculdade e aptidão para conhecimentos puros e a priori". E continua: "Isto constitui não a censura, mas sim a *crítica* da razão, mediante a qual são provados a partir de princípios, e não simplesmente presumidos, não somente as *barreiras*, mas sim os *limites* determinados da razão, não só a ignorância referente a um ou outro ponto, mas sim a ignorância referente a todas as questões possíveis de uma certa espécie" (*CRP*, B 789). Tal é o objetivo da sua crítica: qualquer que seja a questão da razão, decidir com todo o rigor demonstrativo se ela é solúvel ou não. Como se vê, o problema aqui não é o de achar soluções para todas as questões, mas o de determinar de um modo inapelável quais tipos de questões necessárias da razão pura admitem solução e quais não. Esse objetivo, que é o de resolver o *problema de decisão* com respeito a todas essas questões, não é uma mera pretensão ilusória mas sim uma meta cuja exeqüibilidade é baseada na própria natureza dessas perguntas: "Com efeito, todos os conceitos, ou melhor, todas as perguntas que a razão pura nos apresenta situam-se não na experiência, mas sim tão somente na razão e, em virtude disso, têm que poder ser resolvidas e concebidas segundo a sua validade ou nulidade" (*CRP*, B 791). Vale lembrar aqui mais uma afirmação sobre a solubilidade do problema de decisão das proposições metafísicas, talvez ainda mais explícita que a citada acima. Tem que ser possível à razão, diz Kant, "alcançar uma certeza quanto ao saber ou não saber dos objetos, isto é, ou decidir sobre os objetos de suas perguntas ou sobre a capacidade ou incapacidade de a razão julgar algo a respeito deles; portanto, ou ampliar com confiança a nossa razão pura ou impor-lhe limites determinados e seguros" (*CRP*, B 22).

A crítica kantiana dá assim um novo passo no caminho do autoconhecimento da razão. Ela não reconhece apenas a nossa ignorância com relação a tais ou quais objetos, e tampouco se restringe, como faz o ceticismo-tradicional, a moderar essas ou aquelas pretensões cognitivas. O exercício de prudência e de disciplina, para o qual o duvidar cético nos convida, leva a razão humana até um lugar de descanso (*Ruheplatz*), diz Kant, "onde ela pode refletir sobre a sua peregrinação dogmática e fazer um esboço da região em que se encontra, a fim de no futuro poder eleger com maior segurança o seu caminho" (*CRP*, B 789). Entretanto, sublinha Kant, por meio de tal exercício não se chega até uma morada (*Wohnplatz*) da razão, apropriada para a sua estada permanente. Essa só se pode encontrar, diz ele, numa certeza plena, "seja quanto ao conhecimento dos próprios objetos, seja quanto aos limites dentro dos quais se encerra todo o nosso conhecimento de objetos" (*CRP*, B 789). Radicalizando o ataque cético, Kant fecha portanto o conhecimento dentro de limites comprovadamente intransponíveis. Esses limites determinam ao mesmo tempo uma esfera de certeza cujo raio é estabelecido "pela curvatura do arco de sua superfície" (*CRP*, B 790), isto é, pelo alcance dos princípios filosóficos a priori, que não são outros que os do entendimento. O alcance desses princípios é a experiência possível, ou seja, o âmbito das intuições possíveis tanto puras quanto empíricas, e nada mais. Dentre todos os objetos pensáveis, só os intuitivamente acessíveis podem ser conhecidos com certeza no domínio da razão teórica. Apenas as perguntas que utilizam os conceitos intuitivamente significativos podem, portanto, ser respondidas.

A crítica kantiana da razão teórica é, portanto, tudo menos um novo fundacionalismo filosófico que visasse salvar a metafísica tradicional. Enquanto conhecimento do supra-sensível, esta última fica definitivamente descartada. Os princípios do entendimento que poderiam parecer desempenhar o papel de pontos de partida da nova metafísica *à la* Kant, não merecem, adverte Kant, o nome de uma ontologia, pois são meramente princípios de exposição dos fenômenos; ou seja, não enunciam conhecimentos sintéticos a priori sobre as coisas em geral e sim condições a priori de significatividade e de decidibilidade de todos os outros conhecimentos sintéticos (tanto a priori quanto a posteriori) dos objetos sensíveis. Na filosofia teórica, o orgulhoso nome de ontologia deve ceder o lugar à mera analítica do entendimento puro (*CRP*, B 303) que declara ser toda metafísica um empreendimento sem significação cognitiva.

Essa doutrina essencialmente anti-metafísica dos limites do conhecimeto teórico não proíbe, entretanto, que perguntas relativas aos objetos meramente pensáveis sejam levantadas pela nossa razão e até mesmo respondidas a título de mera especulação. Ainda no âmbito da razão teórica, Kant autoriza de fato a indagação sobre o incondicionado na natureza (sobre substâncias, causas e totalidades incondicionadas e por isso incogoscíveis) por meio de construções ideais e sem referência empírica. A condição de legitimidade dessas ficções ideais é a de elas possuirem valor heurístico

na obtenção e elaboração do saber empírico. A mesma doutrina tampouco proíbe que perguntas sobre o incondicionado (que de fato são impostas à nossa razão pela sua constituição a priori, sendo portanto necessárias) sejam respondidas por meio de conceitos cuja significância não é estabelecida pela referência aos dados intuitivos sensíveis. A teoria kantiana do conhecimento prático está aí para desmentir tal conclusão. A fronteira entre o teoricamente cognoscível e o teoricamente incognoscível não separa a razão da obscuridade, mas passa pelo meio da própria razão fazendo a divisória entre o saber teórico e prático. Os limites do primeiro são assim apenas a porta de entrada para o domínio do segundo. Esse último abrange os seres submetidos ao comando inapelável dos imperativos da razão prática, seres cuja existência no mundo empírico é um fim em si. Fazendo da necessidade virtude, Kant transforma a certeza irrecusável da nossa ignorância que, em última análise, decreta a redução da razão teórica a uma razão instrumental e técnica (redução equivalente a sua queda na escravidão de nossas paixões), na condição do maior triunfo da razão: o de ter um domínio de legislação autônomo, ou seja, o de ser lei suprema e incondicional da nossa liberdade, sem precisar de aval ou de reforço por parte de Deus ou da Natureza. Entretanto, não é mais exercida por meio de conceitos intuitivamente e, em última análise, empiricamente significativos, mas sim através de idéias práticas. A significatividade dessas idéias não é assegurada pelo conhecimento a priori da sua relação com os objetos. Ela resulta, antes, do conhecimento igualmente a priori da forma da lei moral e das condições da sua validade. Aqui a razão não se move mais no âmbito de uma teoria a priori da referência intuitiva das representações e sim no quadro de uma teoria a priori da determinação do nosso sentir e querer puros pelas idéias da razão.

2. *Censura Humeana da Razão*

Na sua tentativa de radicalizar o ceticismo, Kant parte de Hume e não de Descartes. Apesar do extremismo da dúvida hiperbólica, este último rendeu-se depressa demais às aparentes evidências da razão e não conseguiu pôr em questão o valor objetivo do princípio de causalidade. É nele que repousa toda sua metafísica, bem como a de Locke e Leibniz. O ataque humeano ao princípio da causalidade pôs fim a esse tipo de teorização na filosofia. A faísca que ele produziu acendeu a luz na qual Kant foi capaz de avistar a esfera finita da certeza filosófica. Mas, para tanto, foi preciso ser mais radical que Hume.

Sem dúvida, Hume já tinha mergulhado muito fundo na dúvida cética. A sua crítica da demonstrabilidade do princípio da causalidade põe em xeque não apenas toda a metafísica mas também toda a ciência natural. Por um lado, sem o princípio de causalidade não há mais provas da existência de Deus, da liberdade ou da imortalidade da alma, três objetos do maior interesse, se não para a razão teórica, pelo menos para a determinação do

nosso fim supremo. Esse resultado é definitivo, admite Kant. De acordo com o seu próprio ceticismo radicalizado não há conhecimento especulativo algum de coisas em si (cf. *KPV*, p. 169) e os referentes dos conceitos de Deus, liberdade e imortalidade são coisas em si. Por outro lado, sem o princípio de causalidade, as leis causais empíricas também perdem a sua universalidade e necessidade. Em conseqüência disso, não é mais possível fornecer explicações ou previsões *dedutivas* na ciência da natureza. De onde se segue, concluiu Hume acertadamente, que só nos resta a possibilidade de esperar, no futuro, casos semelhantes aos do passado com base em argumentos por analogia feitos de acordo com as regras da imaginação (*KPV*, pp. 117-8 e 166-7), ou seja, de acordo com os princípios de associação fundados no hábito[1].

Aqui, Kant se separa decididamente de Hume. Da impossibilidade de provar o princípio de causalidade a priori, a partir de conceitos, não se segue que a sua origem esteja na imaginação. Esse primeiro erro levou Hume a um segundo: o de concluir que não havia outros métodos de prova, capazes de estabelecer o princípio de causalidade e os restantes princípios da metafísica. Estimulado por essa falha de Hume, Kant concentrar-se-á sobre o problema da prova na metafísica e descobrirá, assim, a possibilidade de nela aplicar o método de prova por análise e síntese, tradicionalmente utilizado na geometria. As suas deduções transcendentais, por exemplo, resultam da aplicação desse método nos casos em que se trata de estabelecer condições semânticas necessárias da *significatividade dos conceitos* dados a priori e da *verdade de proposições* sintéticas a priori nas quais esses conceitos ocorrem.

Hume teria cometido um outro grande erro ainda: o de não ter sido sistemático. Ele não viu que a conexão causal faz parte de um sistema de conexões a priori por meio das quais interligamos as coisas. Faltava a Hume um fio condutor, até mesmo para adivinhar a existência de um tal sistema quanto mais para investigá-lo satisfatoriamente. Aqui, também, o empirismo revela-se mau conselheiro da pesquisa. Isso é verdadeiro, sobretudo, com respeito à lógica. Hume não foi capaz de ver que as operações de formação de juízos (ou proposições) e de argumentos a priori dadas, e que podem ser exaustivamente enumeradas e descritas de modo inteiramente formal (sintático, diríamos nós hoje), permitem a formulação da questão da tota-

[1] Monteiro (1984, p. 93 ss.) critica Kant por não ter qualificado o termo "imaginação" ao falar de Hume. Pode-se responder que Kant se dirigia a leitores avisados de Hume. Ademais, queremos sublinhar contra Monteiro que Kant não está preocupado em primeira instância com a questão da *origem* do conceito de causalidade mas com a questão da *prova* do princípio de causalidade. Essa prova é de natureza semântica e, portanto, lógica e não empírica. O empirismo naturalista de Hume leva necessariamente ao ceticismo, tanto com respeito à lei da causalidade como, de resto, com respeito a leis causais particulares.

A complacência com o naturalismo caracteriza também o último trabalho de Strawson (1985) sobre o ceticismo.

lidade de conexões entre as coisas a priori pensáveis e cognoscíveis. Foi sobretudo por isso que Hume não foi capaz de passar da mera censura da razão e elaborar uma crítica do poder demonstrativo da razão em geral. O empirismo de Hume está, ademais, conjugado com o desconhecimento da verdadeira natureza da matemática e da lógica. Dos mais graves teria sido o seu equívoco quanto a natureza das verdades matemáticas: segundo ele, as proposições da aritmética e da geometria são analíticas, e não sintéticas a priori. Isso o impediu de perceber um paralelo entre as proposições sintéticas a priori da filosofia e as da matemática e, por conseguinte, de poder indagar se as primeiras não seriam demonstráveis por meio de métodos análogos aos usados nas provas das segundas. Essa questão ganha em importância quando se observa que, desde Tales, a matemática possui procedimentos de prova inatacáveis graças aos quais tomou o caminho certo do progresso científico ininterrupto.

O que Kant mais objeta a Hume não é, portanto, o seu ceticismo, mas a sua *preguiça cética*, demonstrada pela desatenção quanto aos resultados da história da razão especulativa e aos aspectos gerais do seu problema. Desatenção a que se soma a despreocupação para com o efeito devastador do seu ceticismo sobre o interesse da razão em determinar o fim supremo da vontade. A *vantagem negativa* que trouxe para a razão (por ter moderado suas pretenções especulativas, livrando-a assim de conflitos infindáveis porque insolúveis) fê-lo perder de vista os *danos positivos* para o exercício da liberdade humana. Hume se mostra, de fato, inteiramente conformado com a impotência da razão em determinar o nosso fim último, ao escrever a sua famosa frase: "Reason is and ought only to be the slave of the passions and can never pretend to any other office than to serve and obey them" (*Treatise on Human Nature*, p. 415). Presa nos domínios das verdades de fato e lógico-matemáticas, a razão fica reduzida a um mero instrumento, perdendo os seus privilégios de soberania e autonomia. Conseqüência das mais graves segundo Kant, pois o empirismo das normas e dos fins morais é a morte da moral e da imputabilidade.

3. *Teoria Kantiana dos limites internos da razão.*

Segundo Kant, a filosofia é a única disciplina que conhece limites (*Grenzen*) internos. A matemática e a ciência da natureza conhecem apenas restrições (*Schranken*). Por essa última afirmação, Kant quer dizer que, de direito, a matemática e a ciência da natureza tratam apenas de uma parte das entidades pensáveis, a saber, dos fenômenos, e excluem da sua esfera de interesse todas as entidades não sensíveis. Com efeito a primeira é restrita, sempre segundo Kant, ao campo das intuições puras e a segunda ao das intuições empíricas.

Na dedução de teoremas ou na resolução de problemas, a matemática sempre se vale do apoio de construções na imaginação pura. Na explicação e previsão dos fenômenos naturais, a ciência tampouco abandona o que é

empiricamente real. Restritas às aparências, as duas ciências são também incompletas, no sentido de sempre poderem ser ampliadas pelo acréscimo de novos conhecimentos. Essa ampliação, entretanto, pode progredir indefinidamente, *sem quaisquer limites internos*.

A filosofia, por outro lado, não é restrita a nenhum campo específico de entidades, pois abrange de direito tudo que pode ser pensado. Em contrapartida, ela se depara com limites internos intransponíveis de ampliação do conhecimento filosófico teórico, além da esfera dos objetos fenomenais. Na Analítica Transcendental, esses limites são concebidos como limites de significação objetiva dos conceitos e das proposições. De acordo com a semântica de Kant, uma proposição sintética *não filosófica* é significativa (e, em conseqüência disso, decidível) se e somente se ela é possível, isto é, diz respeito a objetos que possam ser dados na intuição sensível e expostos por meio de conceitos devidamente constituídos. A semântica desses conceitos que Kant tem em vista é em parte empírica e em parte pura. O ingrediente central da parte pura é o esquematismo das categorias, ou seja, o conjunto de regras pelas quais são atribuídos referentes intuitivos puros a esses conceitos dados a priori. Um pressuposto necessário dessa semântica das categorias é a idealidade das formas do espaço e tempo e, por conseqüência, de todos os objetos empíricos, o que constitui o essencial do idealismo transcendental. Nessa perspectiva, o idealismo kantiano não é outra coisa que o resumo de pressupostos da sua teoria a priori da referência objetiva das categorias do entendimento.

Os princípios de entendimento arrematam a teoria dizendo que as categorias podem ser aplicadas não apenas às determinações (formas) puras do tempo e do espaço, mas também a complexos de sensações organizados por meio dessas formas, os quais são chamados, em virtude disso, de objetos empíricos.

Resta ainda a questão da significatividade objetiva das proposições filosóficas elas mesmas. A resposta kantiana é a seguinte: uma proposição filosófica tem realidade objetiva (e pode, portanto, ser provada) se e somente se enunciar as condições de significatividade e de decidibilidade de outras proposições sintéticas, tanto a priori quanto a posteriori. Em outras palavras, a Analítica Transcendental de Kant reduz a filosofia teórica a uma teoria semântica a priori da referência intuitiva dos conceitos e da verdade e decidibilidade das proposições sobre objetos sensíveis.

Essa teoria da significação objetiva das proposições sintéticas permite a Kant especificar, de um modo absolutamente geral, os limites internos da razão filosófica. Eles são determinados, como dissemos, pelo alcance dos princípios filosóficos a priori, isto é, dos princípios do entendimento. Esses princípios abraçam apenas o campo da experiência possível, portanto, apenas uma parte, aliás a menos interessante, do domínio de objetos pensáveis. A filosofia possui limites internos porque há objetos no campo do seu legítimo interesse que não são acessíveis por meio de proposições objetivamente significativas.

A teoria kantiana dos limites da razão concerne, portanto, apenas aos limites internos das teorias metafísicas. Kant desconhecia por completo a existência de limites internos de outros tipos de teoria, como, por exemplo, os das teorias formais, demonstrados somente no nosso século por Gödel[2]. Apesar disso, é a Kant que se deve atribuir o mérito de ter elaborado uma primeira teoria dos limites necessários do conhecimento, iniciando assim uma linha de investigação que visa internalizar o ceticismo na teoria do conhecimento e dessa forma domesticá-lo definitivamente.

4. *Refutação do Idealismo*

Dissemos que o quadro geral em que Kant demonstra os seus teoremas da significatividade e da decidibilidade de proposições filosóficas (e matemáticas) é o idealismo transcendental. Aqui surge uma questão à primeira vista embaraçosa: como é possível conciliar esse idealismo com a refutação kantiana do idealismo, oferecida na segunda edição da primeira *Crítica*? A resposta é simples: Kant refuta o idealismo material e não o idealismo formal ou semântico.

O idealismo material é aquele que duvida da existência das coisas exteriores ou a nega. O primeiro, diz Kant, é o "idealismo *problemático* de Descartes, que declara indubitável apenas uma afirmação empírica, a saber, *eu sou*; o *segundo* é o idealismo *dogmático* de Berkeley, que declara o espaço, com todas as coisas às quais adere, como condição inseparável, algo impossível em si mesmo e, exatamente por isso, também considera as coisas no espaço como simples ficção" (*CRP*, B 274). O idealismo formal ou transcendental, por outro lado, não duvida de nada nem nega nada. Ele é, como vimos, teoria da referência objetiva dos conceitos, e, em particular, das categorias, cujo pressuposto básico é a tese da idealidade dos referentes objetivos estabelecida na Estética Transcendental. Essa parte da primeira Crítica encarregou-se de demonstrar que "tudo o que é intuído no espaço e no tempo, portanto, todos os objetos de uma experiência possível para nós, não passam de fenômenos, isto é, meras representações, que, tal como são representados, como entes extensos ou séries de mudanças, não possuem uma existência fora de nossos pensamento e fundada em si" (*CRP*, B 518-9). Esse idealismo, elaborado, insistimos, para servir de fundamento de uma semântica a priori de conceitos do entendimento, tanto puros como empíricos, permite dizer que os objetos de uma intuição externa são realmente tal qual intuídos no espaço, e que todas as mudanças no tempo são tal qual o sentido interno as representa. Contra Berkeley, vale a tese da idealidade de espaço e tempo; contra Descartes, vale a mesma tese, associada à observação de que o nosso conhecimento do mundo exterior não repousa sobre uma inferência mas sim sobre uma percepção. O conhecimento reivindicado não é,

[2] Esse paralelo entre Kant e Gödel já foi notado por Scholz (1961, p. 367n).

portanto, o das coisas em si mas o das aparências que possuem apenas uma realidade "formal", ou seja, relativa às nossas representações. Por isso mesmo, tal conhecimento não é indireto mas direto.

Eis a prova de Kant, um pouco abreviada:

(1) Eu tenho consciência empírica da minha existência como determinada no tempo.

(2) Ora, toda a determinação temporal pressupõe algo permanente na percepção.

(3) Este permanente não pode, porém, ser uma intuição em mim.

(4) Portanto, a percepção deste permanente só é possível por uma coisa fora de mim.

(5) Logo, a consciência empírica da minha própria existência é simultaneamente uma consciência empírica (perceptiva) da existência de outras coisas fora de mim.

(6) Logo, existem outras coisas fora de mim.

Essa prova deve ser interpretada como conduzida dentro dos pressupostos do idealismo transcendental. Por conseguinte, a frase "fora de mim", usada na conclusão e na linha (4), não deve ser interpretada no sentido do realismo dogmático como significando uma relação externa entre mim e alguma outra coisa, mas no sentido transcendental, expressando o fato de certas intuições minhas (excluindo, contudo, a minha intuição de mim mesmo enquanto determinado no tempo), serem conceituadas pelas relações especiais. Do mesmo modo, o permanente na percepção, pressuposto em (2), deve ser entendido como uma substância no sentido kantiano, ou seja, *substância phaenomenon*, que é condição de possibilidade da determinação da duração e da mudança temporal. Ademais, o sentido em que se diz aqui que eu existo e que outras coisas fora de mim existem, não é qualquer um mas aquele definido pelo segundo postulado do pensamento empírico. Esse postulado diz que é real ou existente aquilo que é dado na percepção ou que se interconecta com alguma percepção do real segundo as analogias da experiência. Neste caso também, não há nenhuma brecha para o realismo material, pois o domínio das percepções e das analogias é o das aparições. A prova estabelece o realismo sim, mas apenas o *realismo empírico*, e não o realismo dogmático do senso comum e da metafísica tradicional[3].

Ademais, a conclusão da prova que é o juízo existencial

Existe x (x é uma coisa e x está fora de mim)

---

[3] Essa refutação do idealismo não tem nada a ver com o problema da indução. Esse problema, de resto, ao contrário do que se pensa habitualmente, é inteiramente estranho ao âmbito da Analítica Transcendental. De fato, o idealismo refutado, permanecem duvidosas não apenas todas as proposições sobre objetos particulares como também, e *a fortiori*, todas as proposições que enunciam leis empíricas além, é óbvio, de tudo que possa vir a ser afirmado sobre as coisas em si, incognoscíveis em princípio, segundo o ceticismo transcendental de Kant.

não implica nenhuma conseqüência sobre uma coisa particular no espaço fora de mim. A questão de saber a quais intuições dadas correspondem coisas fora de mim e quais são simples efeitos de imaginação decide-se examinando "suas determinações particulares e pelo seu acordo com os critérios de toda a experiência real" (*CRP*, B 279). Sabemos que esses critérios, tal como propostos por Kant, são tudo menos infalíveis. Eles de fato se reduzem essencialmente às analogias da experiência (pressupostas também pelo postulado da realidade), e as analogias da experiência não são algoritmos para constituição ou construção a priori de objetos reais mas apenas regras de pesquisa experimental e, portanto, falível, desses objetos.

À luz dessa análise deve-se concluir que a famosa tentativa de Moore de refutar todo e qualquer idealismo levantando os dois braços e dizendo: "Aqui há dois braços", repousa sobre um desconhecimento da natureza do problema kantiano da realidade do mundo exterior. Esse problema não é empírico, ele não diz respeito a fatos de percepção, mas filosófico: concerne à natureza das coisas, ou melhor, ao modo de ser das coisas. A proposição "Aqui há dois braços", por indubitável que seja, não decide entre o idealismo e o realismo transcendentais. Defensores de ambas as doutrinas podem muito bem concordar quanto ao número de mãos exibidas por Moore e assim mesmo continuar arguindo sobre o sentido do ser. Segundo Kant, nem mesmo a Analítica Transcendental oferece uma refutação decisiva do realismo formal. A refutação dada por ele é de fato indireta, sendo baseada nas antinomias da razão especulativa. É possível, portanto, escolher racionalmente entre o realismo e o idealismo transcendentais, mas não por meio de provas de proposições sobre objetos empíricos particulares.

Strawson comete, portanto, um engano quando pensa que o argumento kantiano usado na refutação do idealismo possa estabelecer uma metafísica realista inatacável pelo ceticismo (1959, p. 35). Tudo o que o argumento de Kant prova é que não se trata de inferir a proposição de que o mundo externo existe sem mais nem menos, mas de concluir que a operação bem sucedida da percepção interna pressupõe a exeqüibilidade da operação da percepção externa. Longe de afastar o ceticismo, o argumento só procede se assumirmos o idealismo transcendental e portanto todo o ceticismo nele embutido[4].

5. *O Método Cético*

Segundo os *Prolegomena*, Kant despertou do *sonho dogmático* e veio a conceber a idéia da crítica da razão enquanto teoria da demonstrabilidade das proposições filosóficas, partindo da demolição humeana da prova de

[4] Para outras críticas da reconstrução oferecida por Strawson da argumentação transcendental de Kant, cf. Stroud, B. (1979, 1982 e 1984). Sobre diferentes aspectos semânticos da refutação kantiana do idealismo, cf. Zimmermann (1981).

uma proposição particular, a saber, do princípio de causalidade. Segundo um outro texto, a origem dessa nova ciência teria sido diferente. Numa carta a C. Garve de 21 de setembro de 1798 Kant escreve: "Não iniciei as minhas pesquisas críticas pelo exame da existência de Deus, da imortabilidade, etc., mas pela antinomia da razão pura: 'O mundo tem um começo, ele não tem nenhum começo, etc., até a quarta: Existe liberdade no homem-contra: não há liberdade no homem, mas tudo no homem é necessidade natural'; essa antinomia foi o que começou a me despertar do sonho dogmático' (*sic!*) e me empurrou para a crítica da própria razão a fim de eliminar o escândalo da aparente contradição da razão consigo mesma". Esse texto joga nova luz sobre a radicalização kantiana do problema humeano: não se tratava apenas de encontrar um novo método de prova de proposições metafísicas mas também e, sobretudo, de resolver os paradoxos da razão. Com efeito, por aparentarem levar a razão à contradição, as antinomias apresentam-se como um caso particularmente agudo de não demonstrabilidade: elas atacam não somente os princípios sintéticos a priori mas também os analíticos ou lógicos. Elas não apenas deixam a razão no escuro, elas a paralizam. A contradição necessária é de fato um mal muito pior que a ignorância necessária

Que as antinomias atacam os princípios e leis lógicas do entendimento torna-se claro tão logo consideramos sua estrutura formal. O problema da primeira antinomia, por exemplo, é o de decidir qual lado da seguinte disjunção é verdadeiro: O mundo é finito com respeito ao tempo e ao espaço ou o mundo não é finito mas infinito no tempo e no espaço. Em símbolos

$$Fm_{t,e} \vee (\neg Fm_{t,e} \wedge F'm_{t,e}),$$

onde F designa grandezas extensivas finitas, F' grandezas extensivas infinitas e $m_{t,e}$ mundos temporais e espaciais. Essa disjunção parece ser válida porque segue imediatamente das seguintes leis consideradas válidas pela lógica tradicional

(L_1) $Pa \vee \neg Pa$, e

(L_2) $Pa \vee P'a$.

Como, além disso, ambos os lados da disjunção acima podem ser reduzidos ao absurdo, segue-se necessariamente que ou L_1 ou L_2 não é válida. Na sua solução da primeira antinomia Kant se decide pela segunda alternativa, ou seja, abandona a validade universal do princípio do terceiro excluído com a negação predicativa, sem questionar a validade do mesmo princípio com a negação proposicional. De acordo com isso, não se pode mais dizer que proposições predicativas negativas são equivalentes a proposições predicativas limitativas ou infinitas, construídas das primeiras substituindo-se a negação proposicional pela negação do predicado. Ou seja, o seguinte teorema da lógica tradicional

(L_3) $\neg$ Pa $\leftrightarrow$ P'a

também cai por terra.

É possível mostrar que o realismo transcendental, tal como caracterizado por Kant, implica na validade de L_2 , de sorte que a rejeição desses dois princípios obriga ao abandono desse realismo também[5].

O tratamento kantiano das antinomias é, portanto, um aprofundamento do ceticismo que, desta feita, invade os fundamentos da própria lógica formal. Aqui também, Kant substitui a mera censura da razão por um procedimento sistemático que chama de *método cético*. Esse método solicita-nos a "assistir ou, antes, provocar um conflito de asserções — não para finalmente decidir em benefício de uma ou outra parte mas para investigar se o objeto dele não consiste porventura numa simples ilusão, atrás da qual cada um corre inutilmente e, com respeito à qual, não se poderia ganhar nada, mesmo que não se oferecesse absolutamente nenhuma resistência . . . " (*CRP*, B 451). Está clara a direção em que vai a dúvida metódica de Kant: por trás dos conflitos lógicos ela visa descobrir *subrepções semânticas*. A partir de agora, ela não é mais dirigida, como no ceticismo tradicional, ao conhecimento deste ou daquele princípio, interpretado dentro da atitude realista ingênua ou sofisticada, mas contra as ilusões semânticas em geral, incluindo não apenas as pragmáticas e fatuais, mas também as que são geradas a priori e dizem respeito à natureza dos referentes dos nossos conceitos e idéias, ao significado dos operadores lógicos, etc. A dúvida kantiana diz respeito à significação cognitiva das proposições e à sua decidibilidade.

Nós só podemos concordar com Stroud quando diz que o positivismo lógico é a filosofia *kantiana* dominante deste século e que o seu famoso princípio de significatividade de conceitos e proposições, baseado na verificabilidade, desempenha a mesma função anti-cética com respeito à legitimidade de nossas pretensões cotidianas e científicas ao conhecimento, que a desempenhada pelo idealismo transcendental na filosofia de Kant (Stroud 1983, pp. 432-3). Já em Kant, o problema de fundamentar a priori a metafísica passou a ser o de estabelecer uma semântica a priori de proposições sintéticas em geral, tanto a priori como a posteriori. Os princípios básicos dessa semântica não são outros que os princípios do entendimento. Sabemos que eles não podem ser provados sem que seja possível construir (construir ou pelo menos regulamentar) a priori os objetos sensíveis e as suas propriedades. Requer-se, portanto, a idealidade de todas as aparições. O fato ou mesmo a mera suposição do conhecimento empírico leva, assim, por um raciocínio puramente analítico, à afirmação de idealismo. Mais precisamente, de um idealismo intuicionista ou construtivista. Esse idealismo é chamado de transcendental porque permite a elaboração de uma *semântica* a

[5] Para detalhes, cf. Loparić (1989a).

priori, e o conhecimento a priori de que e como nossas representações (intuições ou conceitos) aplicam-se a objetos é chamado de transcendental (*CRP*, B 80).

6. *Os Benefícios da Ignorância*

A ignorância da razão especulativa demonstrada por Kant situa-se fora do domínio (*Gebiet*) da filosofia transcendental mas não fora do campo (*Feld*) da filosofia no seu todo (cf. *KU* p. 245). Objetos a que se referem as idéias da razão teórica bem como aqueles designados pelas idéias práticas, objetos do maior interesse no campo da filosofia tradicional, estão fora do domínio do teoricamente cognoscível. Nem por isso esse campo carece de contornos. Ele é circunscrito pela possibilidade lógica. Tampouco ele é desprezado nas tarefas necessárias da razão. Por um lado, Kant usa as idéias especulativas para definir e resolver problemas de um novo tipo, a saber, problemas sistêmicos da razão (cf. Loparić 1988b). Por outro lado, Kant tenta uma determinação de referentes de idéias práticas por meio de postulados práticos e introduz assim um novo conceito de conhecimento, o de conhecimento prático.

Esse é, como dissemos, o aspecto mais inovador e extraordinário da filosofia kantiana. Consideremos, por exemplo, a determinação do conceito de liberdade por meio da lei moral. Esse lei diz como a liberdade, enquanto uma causa incondicionada, ou seja, pura espontaneidade, deve agir. Mas do dever agir segue-se poder agir, ainda que não possamos fazer um conceito desse poder agir. Conhecemos, portanto, a liberdade, não como ela é em si, mas tal como é determinada pela sua lei primeira e única: o imperativo categórico.

Como o princípio de causalidade natural é um dos princípios do entendimento demonstrados a priori, não poderíamos falar em conhecimento da lei da liberdade se houvesse uma contradição inevitável entre ela e a causalidade natural. Mas essa contradição não existe. Isso é uma conseqüência da resposta negativa ao problema de Hume: o princípio de causalidade não se aplica ao domínio das coisas em si, ou seja, ele é indecidível no domínio a que pertence a nossa liberdade. Essa ignorância necessária deixa aberta a porta por onde pode entrar a causalidade da lei moral. Impondo-se como fato, a lei moral não encontra mais nenhuma resistência, seja prática seja teórica.

Nietzsche tinha, portanto, razão quando dizia que Kant se valia do ceticismo para salvar a moral. Kant nunca escondeu isso. Além do problema da admissibilidade do conceito de liberdade, há muitos outros problemas ainda cuja solução, no domínio prático, pressupõe o ceticismo teórico. A resposta à questão de saber como conciliar a liberdade com a providência divina, por exemplo, baseia-se essencialmente sobre a tese da idealidade do tempo, componente essencial, como vimos, do ceticismo transcendental ou semântico. Uma moral fundada no respeito pela lei também só é possível

porque nos foi recusado o conhecimento de Deus. Longe de nos rebaixar com isso, a natureza conferiu-nos a dignidade ímpar de só podermos chegar ao bem supremo se agirmos de acordo com nossa própria razão e não movidos pelo medo da majestade do ser supremo, como deveria acontecer se tivéssemos um conhecimento certo de Deus (*KRV*, 282-3).

Kant não se valia do ceticismo apenas para franquear as proposições da filosofia prática. Ele teve a ousadia de afirmar o fato da razão prática, isto é, o fato da obrigação do nosso livre arbítrio pela lei moral. Esta afirmação, mais do que qualquer outra tese kantiana, revolucionou a discussão em torno do modo de ser do homem. Com efeito, o fato da obrigação não se dá nem no tempo nem no espaço intuitivos. Ele tampouco obedece ao princípio da causalidade. Por conseguinte, o sentido em que Kant diz que esse fato existe não é o mesmo em que, segundo o próprio Kant, somos autorizados a falar na existência de coisas da natureza. A semântica a priori das categorias especulativas deve, portanto, ser completada pela semântica das idéias práticas. Isso exige, em primeiro lugar, uma especificação cuidadosa do domínio de interpretação. Enquanto a primeira semântica utiliza o domínio de objetos, distinguindo entre objetos que são coisas e os que não são coisas, isto é, entre objetos dos sentidos e diferentes tipos de objetos do pensamento (entes da razão, entes imaginários, etc.), a segunda tem como conceito supremo o ato do livre arbítrio (*CRP*, B 346-9; *MS* 323). As regras que garantem a referência dos conceitos são também diferentes em um caso e noutro. Na Analítica Trancendental elas são baseadas nos esquemas pelos quais as categorias são aplicadas às determinações do tempo e do espaço puros, isto é, às formas sensíveis puras. Na semântica dos conceitos práticos, por outro lado, não há esquemas nesse sentido, porque não há formas sensíveis puras dos atos livres. Essencialmente comprometidos com a intuição, o tempo e o espaço kantianos não podem ser utilizados aqui. Por isso, a aplicação das idéias puras ao múltiplo sensível e sobretudo às ações não se baseia mais sobre uma forma sensível mas, de uma maneira vicária, sobre as leis da natureza. As nossas ações livres são racionalizadas não pelas formas da intuição e sim pelas relações puras entre conceitos.

As considerações kantianas sobre o fato da razão e a nossa existência enquanto seres livres, considerações marcadas pela tensão (tal era a novidade do assunto), ilustram bem as novas técnicas semânticas de Kant. Sabemos que o real admitido e afirmado pela semântica no domínio de objetos é o real empírico. O sentido desse real é determinado, como vimos, pelo segundo postulado do pensamento empírico: o real é o objeto que corresponde a sensações dadas na receptividade do nosso aparelho cognitivo e organizadas pelas relações externas temporais e, no caso dos objetos do mundo externo, também espaciais. Podemos dizer, portanto, lembrando Heidegger, que na filosofia transcendental de Kant o ser (aqui o existir) tem um sentido temporal. No contexto dessa filosofia, quando afirmamos que algo existe com tais ou quais propriedades, queremos dizer que estamos referindo sensações, dadas na nossa receptividade cognitiva e organizadas temporal-

mente, aos mesmos objetos que são designados por conceitos que expressam essas propriedades. Se essa é a interpretação correta das proposições existenciais em Kant, claro está que as coisas em si dadas em puro pensamento não podem ser ditas existentes. Em particular, não posso dizer de mim mesmo que existo *enquanto* ser livre ou causa empiricamente incondicionada submetida apenas à lei moral. Isso porque não me são dadas sensações projetáveis sobre mim mesmo enquanto objeto de uma tal qualificação. Do ponto de vista da razão especulativa, a idéia de liberdade é vazia porque a ela não corresponde nenhuma sensação dada na receptividade de nosso aparelho cognitivo. A minha realidade enquanto ser livre e, por conseguinte, a facticidade da razão prática devem ser pensadas de outra maneira. Como?

A factalidade do dever moral é atestada por dois efeitos da lei moral: a consciência da obrigação moral ou o sentimento moral e a ação livre. O primeiro efeito, o sentimento moral, é a modificação da receptividade do livre arbítrio pela razão prática e a sua lei (*MS*, 531). Essa modificação não é constatada empiricamente mas é conhecida a priori. É possível, segundo Kant, conhecer a priori a relação causal entre o conceito de lei moral e o sentimento de prazer e desprazer que é o sentimento de respeito pela lei moral (*KPV*, 193). O respeito conhecido a priori como efeito necessário da lei moral não é um mero conceito mas uma *sensação* de tipo especial produzida na sensibilidade do livre arbítrio e que difere das sensações produzidas na sensibilidade cognitiva, por não ser projetável sobre objetos empíricos (*KPV*, 216; *MS*, 315 e 315n). O respeito é, por um lado, a *sensação de dor*, de humilhação do nosso amor próprio e do nosso orgulho pela obrigação moral imposta e, por outro lado, a *sensação de prazer* de sermos chamados a seguir a lei moral e, portanto, não fadados a obedecer apenas às causas naturais. Esse sentimento misto de repeito pode, por sua vez, produzir efeitos, a exemplo de outros sentimentos de dor e de prazer de origem empírica e passar a dominar as nossas ações. Assim determinadas, elas vêm a possuir valor moral e a sua facticidade vale como um indicador adicional da facticidade da idéia de liberdade (*KU*, 599). O valor objetivo ou realidade da liberdade é assim demonstrado pelos atos (cf. *KPV*, 107) ou pela experiência (*CRP*, B 831; cf. B 835-6).

Embora o referente dessa idéia não possa ser dito existente no sentido de uma coisa, ou seja, de algo que corresponde a sensações dadas na nossa receptividade cognitiva, pode-se, entretanto, dizer que existe como aquilo que corresponde ao sentimento de respeito e às ações livres. A esse existir não se aplicam as formas a priori da intuição; ele tampouco é regido pela causalidade empírica definida pelo princípio de causalidade. Isso porque o respeito, embora sendo uma sensação, não é uma intuição e por isso não obedece às formas da intuição. Pela mesma razão, esse existir não pode ser detectado por meio de analogias de esperiência. Trata-se de um existir no mundo noumenal, próprio dos referentes representados por meio de idéias práticas e correspondendo, ao nível da experiência, a sentimentos e ações morais. O sentido pelo qual se diz que uma coisa noumenal existe é portanto

radicalmente diferente do sentido em que coisas fenomenais são ditas reais. Os dois sentidos são discriminados por meio da distinção entre dois domínios de dados fenomenais: o domínio dos *qualia* empíricos e o dos *sentimentos puros de dor e de prazer*[6].

REFERÊNCIAS

Bieri, p. *et al.* (orgs.) (1979): *Transcendental Arguments and Science*, Dordrecht: Reidel.

Burnyeat, M. (org.) (1983): *The Skeptical Tradition*. Berkeley: Univ. of California Press.

Hume, D.(1978): *Treatise on Human Nature*. Ed. Selby Bigge. Oxford: Clarendon Press.

Hume, D. (1978): *Treatise on Human Nature*. Ed. Selby Bigge.

Kant, I. (1781): *Crítica da Razão Pura* (A), 2ª ed. Oxford: Clarendon Press. 1787 (B).

——. (1788): *Kritik der Praktischen Vernunft* (*KPR*). Ed. Weischedel.

——. (1791): *Kritik der Urteilskraft*. (KU). Ed. Weischedel.

——. (1797) *Metaphysik der Sitten* (*MS*). Ed. Weischedel.

Loparić, Z. (1983): "Heurística Kantiana", *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, 5, pp. 73-89.

——. (1987): "Kant's Dialetic", *Nous*.

——. (1988): "System-problems in Kant", *Synthese*.

——. (1989a): "Kant's First Antinomy", *Kant-Studien* (em preparação).

——. (1989b): "On Negation and Indirect Proof in Kant", *Journal for History and Philosophy of Logic* (em preparação).

——. (1989c): "O problema do conhecimento prático em Kant", *Anais da ANPOF* (no prelo).

——. (1989d): "Semântica kantiana dos conceitos morais" (em preparação).

Monteiro, J.P. (1984): *Hume e a Epistemologia*. Lisboa: Imprensa Nacional.

Scholtz, H. (1961): *Mathesis universalis*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Strawson, P. F. (1959): *Individuals*. Londres: Methuen.

——. (1985): *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*. New York: Columbia University Press.

Stroud, B. (1979): "The Significance of Skepticism", em Bieri et al. (orgs.) (1979).

——. (1982): "Transcendental Arguments", em Walker, R. C. S. (org.) (1982) pp. 117 ss.

——. (1983): "Kant and Skepticism", em Burnyeat, M. (org.) (1983).

——. (1984): *The Significance of Philosophical Skepticism*. Oxford: Claredon Press.

[6] As teses anunciadas nesta seção são desenvolvidas em Loparić (1989c e 1989d).

Walker, R. C. S. (org.) (1982): *Kant on Pure Reason.* Oxford: Oxford University Press.
Zimmermann, R. (1981): *Der 'Skandal der Philosophie' und die Semantik.* Freiburg: Karl Alber.