

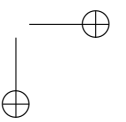
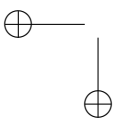
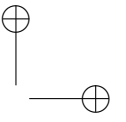
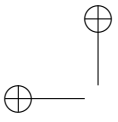
O Transcendentalismo de Kant e a Ontologia



Américo Pereira

2009

www.lusosofia.net





LUSOSOFIA:PRESS

Covilhã, 2009

FICHA TÉCNICA

Título: *O Transcendentalismo de Kant e a Ontologia*

Autor: Américo Pereira

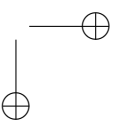
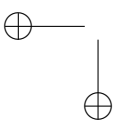
Colecção: Artigos LUSOSOFIA

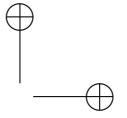
Design da Capa: António Rodrigues Tomé

Composição & Paginação: Filomena S. Matos

Universidade da Beira Interior

Covilhã, 2009





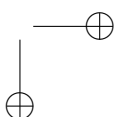
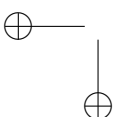
O Transcendentalismo de Kant e a Ontologia*

Américo Pereira

Índice

O impasse humeano	3
A tábua-rasa	8
A questão da intuição intelectual	14
O transcendental kantiano	17
Sensibilidade	20
Imaginação	25
Entendimento	27
Razão	31
A ontologia	33

*A partir de uma lição-conferência final, no âmbito da disciplina de “Ontologia”, Mestrado Integrado em Teologia, UCP, Lisboa, 2008. Utilizaremos, para as citações, a tradução portuguesa: KANT Immanuel, *Crítica da razão pura*, tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, Introdução e Notas de Alexandre Fradique Morujão, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, [1985], segundo a Edição Crítica de Raymund Schmidt, confrontada com a Edição da Academia de Berlim e com a Edição de Ernst Cassirer. Confrontámos com a Edição de Wilhelm Weischedel, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998.



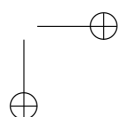
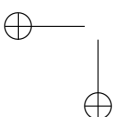


O impasse humeano

Como se sabe, a situação epistemológica, na época de Kant, era condicionada por uma forma de pensamento em filosófica triunfante moda, o empiricismo radical, de origem anglo-saxónica, que impedia qualquer possibilidade de estabelecimento de qualquer conhecimento com valor de realidade, precisamente no sentido epistemológico-realista do termo, ficando todo o possível universo das possíveis afirmações, acerca de uma possível realidade qualquer, simplesmente reduzido a um caótico não-universo de simples átomos de meros instantes de activação da sensibilidade, entendida como possibilidade de afectação material de entidades vivas, nomeadamente do ser humano. Não só não era, assim, possível o estabelecimento de uma qualquer ciência como não era possível qualquer discurso articulado acerca de coisa alguma, isto é, não era possível a constituição de um mundo, qualquer que fosse. Qualquer ontologia tornou-se impossível no seio deste ambiente de pensamento.

A posição empiricista não se limita a destruir a possibilidade da ciência, destrói a possibilidade do ser como correlato de uma intuição qualquer, mesmo que dita sensível, pois, a única forma de intuição que tal posição permite esgota-se na sua mesma instantânea e *irrelacionável presença* e presença meramente físico-material-sensível. O esquema “ontológico” empiricista pode ser sumariado do seguinte modo: um nada absoluto inicial, a que se segue, não se sabe ou pode saber como, uma intuição sensível, isto é, material, a que se segue, de modo semelhantemente ignoto, um nada absoluto. Isto é, temos um nada absoluto, “depois” temos uma intuição sensível, “depois” temos um nada absoluto (note-se que não é possível definir o que se entende por «depois»).

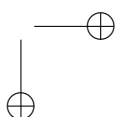
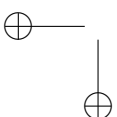
Quer isto dizer que cada intuição sensível é necessariamente precedida por um nada absoluto e seguida por um nada absoluto, dado que apenas pode haver intuição sensível, que é sempre necessariamente pontual. Tal esquema não permite mais do que o





que acabou de ser sumariado. Não permite sequer qualquer discurso empiricista e, no entanto, ele ou um seu qualquer sucedâneo existe. Poder-se-ia dizer que há um suporte para que tais actos de intuição sensível existam, na forma da mesma sensibilidade, sensibilidade como “faculdade”. Mas como é que se sabe algo acerca da sensibilidade ou de algo em geral, se apenas é possível haver intuições sensíveis, necessariamente pontuais: como se pode falar em algo de tipo “facultário” ou estável, se o único modo de referência é necessariamente pontual, essencial e necessariamente não-estável, impedindo, assim, qualquer referência honesta a algo como uma faculdade? Como é que a “sensibilidade” sabe de si própria? Como o pode saber em seu mesmo único acto atómico de “intuição”? A resposta empiricista, intelectual e racionalmente impossível, irá ser dada de modo mágico. Ora, como a moderna e contemporânea ciência se tem esforçado por se manter a flutuar epistemologicamente sobre esta impossível fundação e fundamentação, toda ela tem uma base fundacional mágica. Varrer o horizonte fundacional ontológico da ciência, em toda e qualquer das suas formas, tem como necessária consequência epistemológica e ontológica, recorrer, para que não morra, a formas de pensamento mágico.

À parte alguns grandes momentos nas mais elevadas disciplinas, formal e logicamente, devido à mesma grandeza pessoal de seus cultores, a ciência moderna e contemporânea tem sido, deste modo, um empreendimento mágico. Assim se explica com maior clareza quer o seu eficaz pendor tecnologista de aprendiz de feiticeiro quer o seu fácil alinhamento com as posições dos senhores oligarcas ou tiranos do momento, alinhamento que uma ciência que busque mesmo o saber pelo saber nunca aceitaria. Tudo isto são consequências do logicamente infundado capricho empiricista de redução de toda a possibilidade de intuição ao modo sensibiliba-materialista, no que foi a maior traição intelectual ao verdadeiro sentido próprio ontológico da valência empírica-sensível do real,



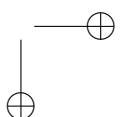
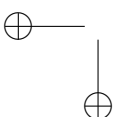


presente, por exemplo, em Aristóteles (e em todas as escolas dele dependentes, variegadamente).

A inultrapassável inexistência, no esquema empiricista, de qualquer estrutura ontológica que suporte uma qualquer possível relação entre quaisquer duas possíveis intuições sensíveis faz com que *qualquer relação seja impossível*, tornando, assim, isso que seria a construção de um qualquer universo tarefa à partida necessariamente impossível. O recurso mágico a pseudo-categorias como o hábito ou outras não é liminarmente aceitável, pois não se pode enquadrar no esquema que necessariamente suporta a afirmação empiricista. A radicalidade empiricista torna mesmo a famosa *metáfora da «tábua-rasa»* impertinente, pois nada pode haver para além da instantânea presença da intuição sensível, necessariamente a nada relativa, pois *de mais nada há intuição* senão do que cada uma dessas intuições sensíveis é e todas elas são absolutamente o que são e mais nada, sem qualquer relação possível entre si, relação que faria com que houvesse algo mais do que aquilo que pode ser suportado pelo esquema empiricista.

É, pois, neste clima epistemológico e ontológico que Kant vive, percebendo perfeitamente os efeitos catastróficos que tal forma de pensamento necessariamente consigo carrega. O último grande representante desta escola e o mais radical de entre os seus cultores, Hume, reduz toda a humana possibilidade de acesso à eventual realidade própria das coisas que possivelmente possam existir numa qualquer extra-interioridade humana à chamada «representação», facto “mental” devido à exclusiva virtude da necessária mediação única da sensibilidade, entendida não como uma forma parcial de uma inteligência mais vasta, de que seria o meio apropriado às coisas físicas materiais, mas como a sua mesma totalidade, negando, deste modo, a possibilidade de qualquer contacto não mediado por esta sensibilidade, capaz apenas da física material.

Deste modo, negava também qualquer possibilidade de afirmação positiva de qualquer entidade extra-sensível, extra-material,

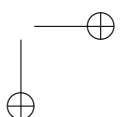
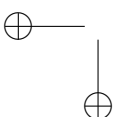


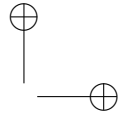


extra-física, isto é, propriamente metafísica. Uma qualquer experiência possível sem qualquer possível referência fundacional a uma estrutura metafísica nunca pode ser senão um *átomo experiencial*, entre dois nada absolutos, átomo imediatamente absurdo, pois *absolutamente inexplicável*, pelo menos de forma racional, não mágica. O transcendentalismo de Kant vai tentar suprir esta ausência empiricista de um suporte metafísico, criando um esquema arquitectónico notável, se bem que irreal: todo o esquema arquitectónico kantiano não passa de um *complexo átomo lógico*, incapaz de suprir a falta de uma estrutura ontológica substantiva que possa evitar o esquema nada-intuição sensível-nada.

Note-se que o sentido aqui transmitido pelo termo «metafísica» não se pode restringir a uma qualquer redução de tipo “religioso”, pelo que o sentido de «metafísica» aqui engloba não apenas aquilo contra o qual o empiricismo ideologicamente combate, por exemplo, «Deus», mas também tudo aquilo de que nunca houve, não há e nunca poderá necessária e naturalmente haver como dado em qualquer intuição sensível, como, por exemplo, todas as relações, nenhuma delas em si mesma e como tal sensível. Assim, e por exemplo, nada na matemática, ciência pura de puras relações, é sensível ou pode ser dado por meio de uma intuição sensível. Ora, Kant foi, entre outras coisas, professor de matemática. Deste modo, sendo a matemática algo de real em seu mesmo modo próprio, como poderia explicar-se, sendo que por meio da sensibilidade e sobretudo da sensibilidade como paradigmática pelo empiricismo não era possível fazê-lo de modo intelectualmente honesto?

Sublinhe-se, pois, desde já, que a posição empiricista, insistindo em pensar como pensa, nega imediatamente a realidade extramanência humana de qualquer entidade de tipo não material, o que é interessante para as suas finalidades anti-teológicas, mas é ridículo, como já visto, no que diz respeito, por exemplo, às realidades de tipo lógico ou matemático, de que não há ou pode haver qualquer acesso sensível, que não têm qualquer dimensão material



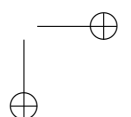
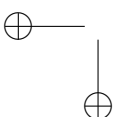


ou física, em seu mesmo sentido empiricista. Tal não era, como sabemos, a posição daquele que é o maior inimigo eleito pelo e do empiricismo, Aristóteles, este sim verdadeiramente empirista, não porque recusasse qualquer realidade a qualquer possível entidade não física-sensível, mas porque tivera a *humildade epistemológica* de observar o real em sua mesma *grandeza total observável*, em seu tempo e modo próprios, e tinha percebido que *há modos diferentes de a actualidade real das coisas estar em acto*, uns de tipo físico outros de tipo metafísico. As realidades compostas de acto e potência ou forma e matéria pertenciam àquele vastíssimo mundo em constante progresso para uma sempre maior e inatingível perfeição, mas outras havia em que não se encontrava qualquer dimensão de potencialidade, pertencendo essas a um domínio não progressivo, antes já perfeito, eternamente perfeito, como tinha mostrado seu Mestre Platão. Destas não há qualquer possibilidade de intuição sensível. Seria profundamente estulto pensar-se numa possível intuição do Acto Puro, da sua unidade, grandeza própria, etc., mas também da unidade numérica, por exemplo.

O que distingue fundamentalmente o empirismo de Aristóteles do empiricismo britânico é o facto de o primeiro encontrar um lugar ontológico próprio para o sensível no quadro de uma realidade transcendentemente muito mais vasta quer em acto quer em potência, isto é, em possibilidade ontológica, ao passo que o segundo reduz *a priori* e sem razões de fundamentação válidas toda a possibilidade ontológica à possível validação de um crivo gnoseológico sensível: é a questão da famosa metáfora da tábua de rasa cera, em toda a sua amplitude e profundidade, metáfora que não pode ser avaliada superficialmente.

A tábua-rasa

Para o empiricismo vário, o acesso ao real dá-se segundo um modo que pode ser analogado, na falta de melhor, segundo a metáfora vi-

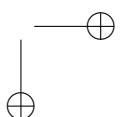
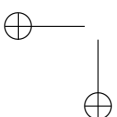


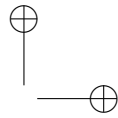


sual de uma tábua-rasa de cera virgem, que nada mais é do que precisamente *algo de impressionável* por meio de uma qualquer paixão de origem necessariamente exterior, isto é, por meio de uma qualquer acção exterior, totalmente exterior à mesma tábua-rasa: esta mais não é do que uma donzela coisa sem qualquer outra virtude que não seja a de poder ser escrita, impressa passivamente. Para o conhecimento, para o acesso a isso que seja algo possível de uma possível eventual realidade fora de si, a tábua-rasa contribui apenas com o estar aí, pronta a ser impressionada. Mais nada. Nada se diz acerca da origem da tábua-rasa, no que é a substituição de uma posição metafísica por uma posição mágica: a tábua-rasa existe sem qualquer razão racionalmente fundada.

O acesso ao conhecimento e, através dele, ao que possa ser o eventual ser de algo extra-tábua-rasa é totalmente independente da mesma tábua-rasa no sentido activo: a tábua-rasa está no processo, mas é como se não estivesse. é, na realidade lógica, epistemológica e também ontológica da metáfora e de isso de que é metáfora, um mero *suposto lógico passivo*, de etiologia desconhecida, para que possa haver algo como uma qualquer intuição, nomeadamente sensível, para que se possa explicar que há algo e não o nada absoluto, sendo que este algo é apenas o produto da impressão na tábua-rasa e nada mais. Note-se que a tábua-rasa não tem ou pode ter intuição de si própria, deixando o fundamento passivo de toda a possibilidade de conhecimento sem qualquer possibilidade de fundação gnoseológica.

Todo o possível conhecimento e todo o possível ser de que supostamente é conhecimento se reduzem a esta mesma impressão na tábua-rasa. Quer isto dizer que, em acto, todo o conhecimento e todo o eventual ser de que supostamente é conhecimento se reduzem a esta mesma impressão na tábua-rasa. O que há, do ponto de vista da tábua-rasa, é apenas uma impressão, em si passiva, recebida, que corresponde, neste mito (podemos já perceber que se trata de um mito, pela falta de ligação com a realidade que sen-

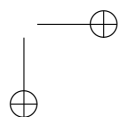
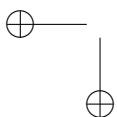




timos, nós próprios, das “coisas”), a toda a realidade possível e actual existente. Quer isto dizer que não há positivamente mais do que isto: *o “mundo” é isto e apenas isto: uma impressão na tábua-rasa, proveniente de algo alheio.* Mas uma única impressão. única, pois não há como saber o que possa ter havido antes ou se houve algo antes, dado que nada mais há ou pode haver do que esta mesma única impressão, sob pena de todo o edifício empiricista colapsar por causa da introdução de algo que transcenda a mera impressão instantânea a que o empiricismo reduziu a possibilidade de acto do conhecimento. única, pois não há como saber como é que a tábua-rasa é «desimpressionada» desta única impressão, que não pode ser dita «primeira», pois não se sabe como é que uma «segunda» é possível, a fim de ficar, de novo, como que “virgem”, capaz de nova impressão. Só esta possibilidade poderia permitir que tivesse havido uma outra antes e possa haver uma outra, depois. Também não pode haver, como é óbvio, antes ou depois, pelo que não pode haver movimento, sucessão e tempo.

E tal não é possível, pois, por definição dos autores deste mito gnoseo-ontológico, a tábua-rasa nada mais é do que esta mesma capacidade de ser afectada desde fora, o que impede, se se for intelectualmente honesto, de ver nela qualquer outra possibilidade, sobretudo a possibilidade de interferir activamente num processo que se quer, por definição, totalmente passivo e dependente das acções externas materiais, não fazendo qualquer sentido que possa ser algo de externo que proceda a essa mesma “limpeza”, dado que não se sabe ou pode saber se há qualquer algo de externo que “limpe” coisas como tabuínhas de cera... Relembremos que em cada instantânea intuição sensível nada mais há do que isso mesmo que é presente na e como isso que é essa mesma intuição sensível. Mais nada. é bom ter-se sempre esta condição presente, pois só assim se pode ter presente a gravidade deste mito gnoseológico e suas consequências.

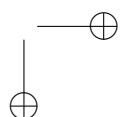
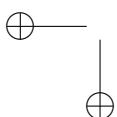
Assim sendo, o mundo possível neste mito reduz-se a uma





única e definitiva impressão da tábua-rasa, desta tábua-rasa. Definitiva não num sentido temporal, que é impossível, ou num sentido intemporal-eterno, de que não pode haver intuição sensível e que não faz, portanto, qualquer sentido, mas num sentido terminalista: definitivo, isto é, final, finito, absolutamente finito e, assim, “morto”. Quando muito, é possível dizer-se especulativamente que há ou pode haver infinitas tábuas rasas que funcionam assim, mas tal não nos dará mais do que um conjunto infinito não de entidades gnoseológicas num mesmo mundo, mas de, precisamente, diferentes e discretos e incomunicáveis mundos, definidos, cada um deles, por uma destas tábuas rasas de sua mesma exclusiva e única impressão. Do ponto de vista daquilo que é a racionalidade de que o homem é capaz, e é capaz a partir de sua mesma experiência, este mito não faz qualquer sentido, dado que não é, de modo algum, esta a experiência que o ser humano tem, que o ser humano, mais propriamente é. Ora, *deveria ser sempre esta mesma experiência que qualquer escola científica ou ontológica deveria respeitar, sem reduções ou mitificações quaisquer.*

É claro que Hume tenta emendar manhosamente esta falta de lógica interna do sistema que propõe, e que não se destina manifestamente a fabricar um mito irrazoável, mas a impor um novo sentido fabricado para o mundo, socorrendo-se, não já de uma estrita lógica parente daquela com que construiu o mito fundado na metáfora analógica da tábua-rasa, mas na psicologia: o mundo funda-se em supostos mecanismos psicológicos de continuidade e de contiguidade, que produzem «hábitos», hábitos psicológicos esses que são, afinal, o fundamento gnoseológico, epistemológico e ontológico da afirmação da existência de um mundo. Magicamente, pois não é fornecida qualquer explicação racional para o movimento impressionista da tábua-rasa, isto é, da mesma tábua-rasa diferentemente e sucessivamente impressa. Surgem continuidades supostamente ontológicas, nomeadamente as de tipo causal, que mais não são do que manias pseudo-rationais, sem qualquer





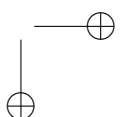
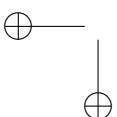
fundamento ontológico. O mundo mais não é do que uma ilusão, pois o que existe apenas são impressões sensíveis, que, para Hume, ainda são de algum modo – mágico – entre-referíveis; *o mundo é um grande hábito mágico*.

Mas é mais radical do que isto a consequência do «tábua-rasismo» empiricista, pois, como já vimos, o único mundo logicamente possível é aquele que se resume à única, dita «primeira», impressão sensível sobre isso que pode receber impressões sensíveis. Nada mais. Nem mesmo a magia do “hábito” salva a possibilidade da construção gnosiológica de um qualquer mundo a partir da tábua-rasa empiricista.

Mas a própria tábua-rasa não faz qualquer sentido precisamente em termos propriamente empiricistas: *em que intuição sensível se baseia o empiricismo quer para a metáfora da tábua-rasa quer para isso que a metáfora quer transmitir? Onde é que na intuição sensível é dada a tábua-rasa? Onde é que na intuição sensível é dado isso, essa qualquer “coisa” que supostamente sente? Na intuição sensível não é dado qualquer suporte lógico ou ontológico para o facto de se sentir empiricamente, apenas é dado isso que é o sentir empiricamente não enquanto estrutura que sente, mas enquanto algo que é dado como intuição sensível: isso que há e que há apenas é um conteúdo sem qualquer continente. Há uma intuição, sem mais: sem suporte, sem continente, sem condição, sem tempo, sem espaço, sem passado ou futuro, sem qualquer outra dimensão possível que não seja a sua mesma dimensão de conteúdo. Mais nada. Sem qualquer possível relação que não consigo própria. O mundo, o ser, o acto, isso que é absolutamente nada mais é do que este conteúdo absolutamente atómico e absolutamente irreferenciável para além de suas mesmas internas fronteiras de conteúdo auto-contido. Nada mais há e tudo o que há e que é isto é absurdo em sua mesma existência possível e actual.¹*

A situação em que Hume se encontra é semelhante à situação

¹ Não admira, assim, que o ultra-kantiano que é Sartre acabe por cair numa

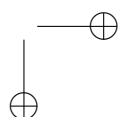
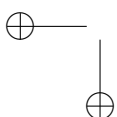




em que o Agostinho das *Confissões* se encontra antes de aprofundar o absoluto presente de sua mesma condição de acto de inteligência até ao seu mais profundo fundo possível, até às suas últimas consequências lógicas e, depois e no respeito pela lógica, ontológicas, percebendo que não é possível, sem magia e sem mito mágico, explicar o como desta sua presença entre dois absolutos nadas *sem o lógico recurso a um acto infinito suporte que impeça precisamente aqueles dois nadas*. Esta mesma situação ontológica leva necessariamente Agostinho a fazer o percurso que, depois, Descartes vai copiar e publicar como meditação sobre o *cogito*. *A Hume falta a radicalidade lógica e ontológica de Agostinho*. Como é óbvio, a descoberta de um necessário acto infinito suporte de toda a possibilidade gnoseológica e ontológica implica uma qualquer forma monadológica de entendimento da realidade, forma que Hume tinha historicamente disponível no contacto com a filosofia de Leibniz, mas que evidentemente não entendeu. Não se quer com isto dizer que deveria ter adoptado a precisa solução proposta por Leibniz, mas que *deveria ter percebido que tem de haver uma ligação real, portanto ontológica, qualquer entre as «percepções» para que possa não só haver um mundo no sentido gnoseológico do termo, mas para que possa haver um bem real David Hume qualquer*. A todo o empiricismo e a toda a tentativa epistemológica que sobre ele se construa falta sempre o carácter de profundidade necessário para que seja possível escapar a uma necessária superficialidade de tipo senso-comum, sempre muito mais comum do que senso, forma plebeia de substituição da ciência por formas políticas de satisfação de desejos de pão e de circo por parte precisamente de quem necessita de pão, mas não consegue intelectualmente mais do que uma inteligência própria de frequentador de circo romano.

É este mundo epistemológica e ontologicamente impossível, que Kant herda de Hume, e é contra esta situação de caotização

posição de sentido não só do absurdo como algo transcendente, mas do absurdo do próprio sentido, sentido imanentemente absurdo.



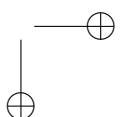
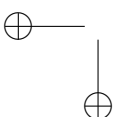


epistemológica e ontológica que Kant se vai erguer e trabalhar, Kant que era professor de, entre outras coisas, matemática e que sabia, portanto, que não era verdadeiro o mito da absoluta pobreza activa da tábua-rasa, dado que, por exemplo, as matemáticas não se podem explicar de modo algum através da metáfora em causa, pois não pode haver qualquer impressão sensível das entidades matemáticas. Como é sabido e é óbvio, sendo a matemática algo de puramente relacional, não há, nunca houve e nunca haverá qualquer intuição sensível de uma relação, dado que estas não têm qualquer índice próprio material: quem vê coisas, vê coisas e, entre as coisas, nunca vê outras “coisas” que correspondam a relações: estas são puramente intuitivas de forma não sensível, como é óbvio. Não há relações físicas, as relações são todas metafísicas. Daqui deriva imediatamente o carácter puramente não material ou, se se quiser, puramente espiritual das matemáticas (incluímos aqui a lógica, que mais não é do que uma outra forma de relacionabilidade (profunda) e seu estudo).

A questão da intuição intelectual

Insertos neste ambiente intelectual puramente sensível, não é possível aceitar qualquer outra forma de intuição senão uma intuição de tipo sensível. Tenhamos em conta que, em nome da honestidade intelectual, não é mesmo possível outra qualquer forma de intuição, pelo que qualquer afloramento de uma outra qualquer forma de intuição é inaceitável, segundo estes mesmos moldes.

O que vai ser discutido no seio deste paradigma epistemológico e ontológico não é a validade real da redução de toda a intuição possível ao tipo sensível – discussão que arruinaria a própria redução, que tem de ser dogmática, a fim de poder sobreviver –, mas, dentro deste preciso tipo, qual a tipologia funcional diferenciada existente, isto é, *que formas de intuição sensível há e como operam*.

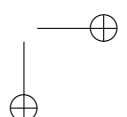
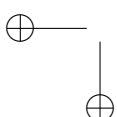




O próprio Kant vai ser arrastado por e para esta moda epistemológica e vai proceder, não só na *Crítica da Razão Pura* (*KrV: Kritik der reinen Vernunft*), mas em todas as *Críticas* como se se situasse no ápice de uma super-intuição sensível do todo do universo transcendentalmente – em seu próprio sentido de «transcendental» – possível, observando-o com um também super-olho super-sensível, ditando, depois, os protocolos da observação, sendo que cada um destes protocolos constitui precisamente cada uma das suas *Críticas*.

Assim, a *KrV* surge como se se tratasse do relatório protocolar da observação pelo cientista Kant da estrutura arquitectónica transcendental e seu funcionamento, a partir desta mesma arquitectónica, no acto sintético da produção não apenas de conhecimentos atómicos e irreferenciáveis, à maneira da velha tábua-rasa empiricista, mas de um autêntico mundo integrado, sumamente integrado e sumamente unificado, transcendentalmente, isto é, segundo a mesma arquitectónica transcendental kantiana. Como esta unificação última é dada pela ideia racional transcendental de Deus, tal significa que o agente redactor do protocolo se situa numa cátedra observacional empírica superior ao próprio unificador transcendental máximo, que observa e porque o observa. Querendo ou não, o que é transcendental e epistemologicamente irrelevante, Kant assume o papel de uma entidade super-transcendental, superior ao próprio Deus, como ideia racional, talvez algures no meio caminho anselmiano entre a imagem máxima de Deus do momento, momento sempre qualquer, e isso que é o Deus sem imagem possível... Mas, ironicamente, tudo isto não pode deixar de ser fruto de uma intuição intelectual, dado que, sem ironia, não há nem pode haver qualquer intuição sensível do plano transcendental. As descrições ou quase-narrações que Kant abundantemente faz na *KrV* das estruturas e funcionamento da arquitectónica transcendental, descrições que divide entre «metafísicas» e «transcendentais»,² nenhuma

² Descrição a que Kant chama “exposição” (“Erörterung”). Nas palavras do



pode ser objecto de qualquer intuição sensível, pelo que, não havendo outra possível, são fruto de uma qualquer intuição intelectual. Ficaré sempre por esclarecer se estamos perante uma mera ingenuidade lógica se perante uma artimanha irracional.

A afirmação anterior não é uma acusação anti-kantiana, antes a constatação do lugar lógico que a si mesmo Kant teve de outorgar para que a sua tarefa pudesse ter aparente bom sucesso. Mas o mesmo já não se pode dizer de alguma posteridade que percebeu perfeitamente o lugar que o filósofo neste âmbito epistemológico poderia atribuir a si próprio, tendo-o mesmo feito. O caso mais flagrante é o de Comte, não casualmente pai de todos os assumidos positivismos quaisquer, precisamente as doutrinas que levaram ao paroxismo teórico e prático as doutrinas de Hume. Comte, como se sabe, fundou a sua própria religião, tendo-se posto como ápice de valor e poder da dita, cumprindo quer o papel da ideia de Deus kantiana, como ápice, quer a de super-Deus, como isso que se põe a si próprio em tal fundamental lugar. A posteridade de Comte está ainda bem viva, num terreno Olimpo de variegados deuses positivistas, oligarquia poderosíssima, que tudo se esforça por controlar em termos epistemológicos, na tentativa de construir uma ontologia alternativa, ontologia necessariamente mágica, pelas razões já aduzidas.

Toda esta perene moda epistemológica depende apenas da *abolição arbitrária da possibilidade de o ser humano ser capaz de intuição intelectual*, isto é, de um conhecimento directo e imediato

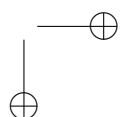
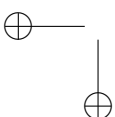
Autor: “[Entendo, porém, por *exposição* (expositio) a apresentação clara (embora não pormenorizada) do que pertence a um conceito; a exposição é *metafísica* quando contém o que representa o conceito enquanto dado *a priori*.], §2, p. 64; ainda: “Entendo por *exposição transcendental* a explicação de um conceito considerado como um princípio, a partir do qual se pode entender a possibilidade de outros conhecimentos sintéticos *a priori*. Para este desígnio require-se: 1. – que do conceito dado decorram realmente conhecimentos dessa natureza. 2. – que esses conhecimentos apenas sejam possíveis pressupondo-se um dado modo de explicação desse conceito.”, §3, p. 66.



de realidades que não se apresentam sensivelmente, exactamente porque não se podem apresentar senão intelectualmente. O âmbito da experiência humana possível fica restringido apenas ao possível contacto com realidades materiais capazes de interagir com os “receptores” materiais da nossa inteligência, isto é, com os cinco sentidos. Mesmo algo como o «sentido interior» de Aristóteles é impossível, sendo substituído pela tal irracional composição de impressões que, por necessariamente atómicas, são irrelacionáveis. O sentido interno servia precisamente para unificar o diferente da sensação, tendo uma realidade inteligente actual própria, realidade que o estrito sensismo material aboliu. Realidades humanamente óbvias, desde que a humanidade delas foi capaz – o que é historicamente impossível de saber com exactidão quanto a tempo e lugar e sujeito ou sujeitos, mas ocorreu ou não estaríamos aqui a discutir isto –, simplesmente desapareceram. Não admira que o primeiro trabalho crítico do Kant, professor de matemática, consista precisamente em recuperar a possibilidade da matemática, logo no início temático da *KrV*, exactamente quando trata do tempo e, obviamente, na parte dedicada à sensibilidade: «Estética transcendental». Não se trata, portanto, de qualquer coincidência ou tonto acaso.

O transcendental kantiano

No seu sentido filosófico clássico, o transcendental dizia respeito a algo de positivamente infinito que infinita, absoluta e coerentemente acompanhava quer o acto próprio do acto positivamente infinito que, mesmo desconhecido enquanto tal, explicava o não haver nada, isto é, haver algo, quer o próprio ser, isto é, a intuição humana de isso que é a parte daquele acto de que o ser humano é capaz. Assim, dizia-se que o transcendental «acompanhava» ontologicamente o acto e o ser, querendo dizer que todo o acto, enquanto considerado na sua própria positividade ontológica actual, era in-



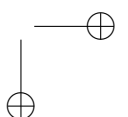
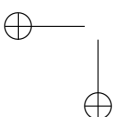


finitamente também isso que os transcendentais sobre ele afirmavam e era-o de forma necessária. Aparecem aqui as características transcendentais de universalidade e necessidade que tão importantes vão ser no pensamento crítico de Kant.

Transcendentais eram, portanto, as características do ser que necessariamente acompanhavam o acto, quer dizer, isso que do acto se sabia ter de o acompanhar necessariamente quer enquanto puro acto infinitamente positivo quer enquanto isso que é manifesto no acto de participação que dá cada um e todos os entes que se manifestam no âmbito da experiência humana.

Deste modo, por exemplo, a beleza era um transcendental porque se intuía que todo o acto em sua mesma e própria positividade era dado como belo, sendo a beleza como que o resplendor ontológico do acto, o índice sensível, num sentido pleno não redutível ao material, da sua mesma absoluta grandeza ontológica, exactamente por oposição ao nada, o *absolutamente não belo*, porque destituído de qualquer realidade ontológica. A transcendentalidade neste sentido relaciona-se sempre com a necessária grandeza – que não é «universal», apenas, mas actualmente infinita – de isso que, em acto, se opõe à possibilidade do nada. Traduz, para a inteligência humana, isso que é, em cada nova intuição do acto na forma do ser, o absoluto infinito presente em tudo, mas presente de uma forma não monótona. *Os transcendentais são o modo paradigmático de o diferente do acto infinito se manifestar ordenadamente à inteligência humana.* Modos paradigmáticos objectivos de a inteligência humana poder aceder ao acto na forma do ser, isto é, do correlato da inteligência.

Esta realidade ontológica absolutamente positiva do acto, presente em qualquer acto, mesmo no material, mas a ele não redutível, por contraposição à absoluta negatividade ou absoluta impresença do nada, constituía precisamente aquilo que a intuição na forma do ser dava como sendo a «bondade» do acto. O acto é bom porque é isso que se opõe infinitamente ao nada, «mal» absoluto,





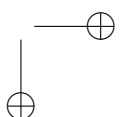
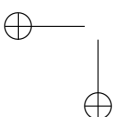
por absoluta ausência de realidade. Assim, a bondade ou o bem é um outro transcendental, precisamente aquele que marca em cada nova intuição o absoluto da diferença entre isso que esse acto intuído é e a sua alternativa absoluta, o nada. Em termos absolutos, bem é *não ser nada*, é ser algo. *Perceber isto é precisamente ser capaz da intuição intelectual do ser e do bem*. Pode é isto não ser percebido. Tal incapacidade é muito mau fundamento para se construir qualquer filosofia.

Semelhantes considerações se podem tecer acerca de «verdade», «unidade», deste ponto de vista, transcendentais óbvios, e relativamente a outros talvez menos óbvios, mas que sempre acompanham o acto em sua manifestação perante a humana inteligência.

Esta transcendentalidade assegurava algo de muito mal compreendido ao longo da história do pensamento, mas que é absolutamente necessário para que haja «mundo», no sentido de uma unidade ontológica sem qualquer solução de continuidade de qualquer tipo, solução de continuidade que implica sempre a introdução do absoluto do nada. Trata-se da questão da *univocidade do acto matriz de tudo*, sem a qual se cai necessariamente no esquema da metáfora atomista das tábuas-rasas. A transcendentalidade do acto garante que há um e um só universo ontológico,³ se bem que tal universo possa ser infinitamente diferenciado, mas onde não é possível uma estulta compossibilidade com o nada, destruidora de toda a coerência ontológica, sem a qual não há mundo algum, por mais mitos ou ficções mágicas que se produzam com a finalidade de estancar a hemorragia do sentido ontológico provocada pela introdução do nada.

O trabalho ontológico de Kant – e nisto é um trabalho fundamentalmente ontológico, não fundamentalmente gnoseológico ou de outro tipo qualquer – consiste em procurar um novo sentido de transcendentalidade que, dentro do paradigma modal que aceita

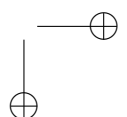
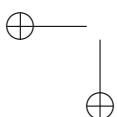
³ Que não se deve confundir com o “universo” físico, ínfima parte daquele, infinito em acto.





como válido, precisamente o de Hume, por si criticado, mas não rejeitado liminarmente, *possa suprir, de modo novo, a função unificadora desempenhada pelos velhos transcendentais clássicos*, agora rejeitados por implicarem uma intuição intelectual, incompatível com tal paradigma na moda.

O plano transcendental kantiano vai, pois, substituir, como forma *a priori* arquitectónica do modo humano de aceder a uma eventual realidade eventualmente acedível, como unificador lógico-epistemológico-gnoseológico, o papel de unificador transcendental-univocista ontológico, isto é, como único unificador do diferente, outromodo atómico da experiência humana. Se a transcendentalidade ontológica do acto, nos seus modos humanamente acedíveis, unificava interiormente os seres, univocamente nesta mesma união universal, fazendo com que todos participassem de um mesmo acto basal, o transcendental kantiano vai proceder a uma unificação sucedânea, externa ao ser das coisas percebidas, como que amarrando-as exteriormente pela imposição ao diverso do sensível – expressão já de Kant – de um modelo logicamente real, mas cuja *realidade própria não é mais do que lógica*, agindo como uma espécie de estrutura ao mesmo tempo intra-específica humana, pois, pertence à lógica gnoseológica própria de toda a espécie humana, mas também super-humana, pois enquadra de uma forma transcendental o universo dos humanos. Ora, este último sentido de transcendental corresponde ao sentido clássico do termo e o plano transcendental de Kant só o pode ser, isto é, só pode ser transcendental e não meramente psicológico porque não se esgota em qualquer sujeito possível, mas abarca-os a todos possivelmente, o que faz dele um transcendental à maneira clássica. Estranhas filosóficas ironias... Kant é um ontólogo clássico, afirmando precisamente o contrário.

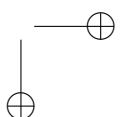
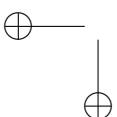




Sensibilidade

Antes de mais, há que recordar que as faculdades aqui em causa, de que a sensibilidade é apenas uma, segundo Kant, não são faculdades humanas concretas, pessoais, num sentido comum do termo, mas faculdades transcendentais, isto é, puras *condições lógicas de possibilidade de conhecimento (na forma de operadores sucessivos de unificação do diverso)* e nada mais. É claro que, de um ponto de vista crítico à crítica de Kant, é fácil perceber que estamos perante um substituto logicamente hipostático do velho sentido ontológico, isto é, o transcendental supostamente não-ontológico de Kant mais não é do que uma nova forma de ontologia, que visa substituir a antiga, supostamente substancialista e intelectualista, por uma nova, transcendentalista, em que a ontologia possível é absolutamente determinada pelo crivo e crise transcendental, ficando todo o possível universo ontológico reduzido ao que for determinável por meio da estrutura transcendental, meramente lógica. Trata-se, pois, de uma redução da ontologia possível a uma lógica e a uma lógica construída a partir do postulado improvado da impossibilidade da intuição intelectual, postulado que não pode senão provir precisamente de uma intuição intelectual, dado que, na intuição sensível, nada há acerca da possibilidade ou impossibilidade de uma intuição intelectual, pois a intuição sensível é, por definição, incapaz de sobre tal se pronunciar.

O grande erro de Kant consistiu em ter aceite incriticamente o postulado empiricista da ausência de realidade e de possibilidade de uma intuição intelectual, o que é imediata e obviamente falso, dado que há, na humana experiência, intuições que nunca poderiam ter uma qualquer origem sensível, nomeadamente tudo o que diz respeito a princípios lógicos universais, entidades meramente relacionais – como, por exemplo, os números – que nunca caem ou podem cair sob qualquer tipo de intuição sensível, antes são por esta necessariamente pressupostas. Exemplos: nunca se percebeu ou se poderá perceber algo como a unidade, o infinito



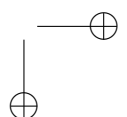
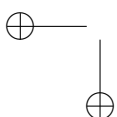


ou a relação de amor de uma mãe para com seu filho. Tais evidências são indesmentíveis, sob pena de desonestidade intelectual, que arruína qualquer possibilidade de construção de qualquer ciência.

Ora, assim, a sensibilidade em Kant não é, portanto, uma faculdade física, biológica ou algo de semelhante, mas simplesmente a possibilidade lógica, transcendental, de ser possível explicar que algo se manifeste na forma da experiência humana: se há uma experiência humana qualquer, então essa experiência humana há-de ter uma base material qualquer, capaz de suscitar o uso e aplicação das formas transcendentais necessárias para explicar a experiência como a temos, isto é, como algo de não-caótico, de ordenado. Esta matéria, independentemente do que seja em si, é isso de necessário que e com que se inicia o processo transcendental do conhecimento.

Sem mais, há, pois, uma qualquer matéria que se dá, não se sabe como, ao processo transcendental de produção de conhecimento. Essa matéria, que não se pode confundir com a vulgar matéria do senso comum, tem como contra-parte transcendental uma faculdade básica de contacto com ela que se chama sensibilidade. *A sensibilidade é, pois, isso de logicamente estrutural que é capaz de se relacionar com a matéria básica necessária para que possa haver um conhecimento qualquer.* Mas nada mais é do que uma estrutura lógica transcendental. Ela própria não corresponde a qualquer matéria. é uma pura forma lógica-transcendental, o primeiro momento formal da arquitectónica transcendental necessária para que possa haver conhecimento, para que seja possível, segundo Kant, explicar que haja conhecimento.

A sensibilidade é, assim, composta por duas formas *a priori*, ou seja, que não dependem da experiência, antes a informam logicamente, que são a forma *a priori* «espaço» e a forma *a priori* «tempo» e por uma outra estrutura formal, que, embora Kant não o diga assim, é de tipo também facultário, a «imaginação», imaginação não psicológica, mas transcendental, puramente formal e



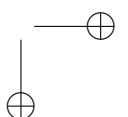
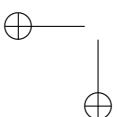


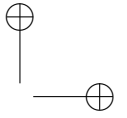
lógica: «a imaginação pertence à *sensibilidade*», embora numa aparente co-pertença ao entendimento, ambiguidade não resolvida e que deixa a imaginação com um estatuto indefinido, insustentado e teoricamente insustentável (*KrVa*, §24 «Da aplicação das categorias a objectos dos sentidos em geral», trad. port. p. 151).⁴

A forma *a priori* espaço tem como função e finalidade a primeira síntese transcendental possível relativa ao diverso da matéria, no sentido exposto acima, permitindo a entre-referência posicional sincrónica entre esse diverso, permitindo que esse diverso possa simplesmente ser dado, isto é, que possam coexistir sincronicamente os elementos desse mesmo diverso, sem o que a matéria do conhecimento só poderia aceder a uma outra qualquer sensibilidade de um modo puramente atómico, sem qualquer possível coexistência. Esta é a função do espaço, tornar possível a relação lógica entre o diverso da matéria dado num mesmo acto.

Sem esta primeira síntese, dada na e como possibilidade de coexistência do diverso da matéria, não seria possível qualquer pro-

⁴ «A *imaginação* é a faculdade de representar um objecto, mesmo *sem a presença deste* na intuição. Mas, visto que toda a nossa intuição é sensível, a imaginação pertence à *sensibilidade*, porque a condição subjectiva é a única pela qual pode ser dada aos conceitos do entendimento uma intuição correspondente; na medida, porém, em que a sua síntese é um exercício da espontaneidade, que é determinante, e não apenas, como o sentido, determinável, pode determinar *a priori* o sentido, quanto à forma, de acordo com a unidade da apercepção; é portanto uma faculdade de determinar *a priori* a sensibilidade; e a sua síntese das intuições, *de conformidade com as categorias*, tem de ser a síntese transcendental da *imaginação*, que é um efeito do entendimento sobre a sensibilidade e que é a primeira aplicação do entendimento (e simultaneamente o fundamento de todas as restantes) a objectos da intuição possível para nós. Sendo figurada é distinta da síntese intelectual, que se realiza simplesmente pelo entendimento, sem o auxílio da imaginação. Mas, na medida em que a imaginação é espontaneidade, também por vezes lhe chamo *imaginação produtiva* e assim a distingo da *imaginação reprodutiva*, cuja síntese está submetida a leis meramente empíricas, as da associação, e não contribui, portanto, para o esclarecimento da possibilidade de conhecimento *a priori*, pelo que não pertence à filosofia transcendental, mas à psicologia.”, pp. 151-152.

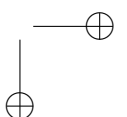
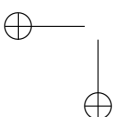




cesso de conhecimento. Mas este não termina aqui ou nada mais teríamos do que uma coexistência totalmente inerte daquele diverso, um como que instante absoluto de coexistência sem mais. É à forma *a priori* tempo que compete a segunda síntese, síntese que não é segunda segundo o tempo, mas logicamente segunda, pois é necessário que haja uma primeira para que esta possa exercer-se. O que a forma tempo permite é a possibilidade transcendental e lógica de haver mais do que uma daquelas primeiras sínteses do diverso da matéria. Por outras palavras, a forma *a priori* tempo é o que permite que possa haver aquilo a que podemos chamar sucessão. Esta é possível porque a forma *a priori* tempo é o que permite a relação entre uma primeira síntese da matéria segundo o espaço e uma segunda, etc. Sem a forma *a priori* tempo, nunca haveria esta possibilidade de relação e não haveria o processo correspondente à nossa experiência. Nada mais seria possível do que átomos de síntese, dos quais nenhum “saberia” dos outros, pois não estariam relacionados, uma vez que apenas a forma *a priori* tempo permite a sua relação. Na ontologia que Kant diz não ter feito, *o tempo é o cimento ontológico da possibilidade do movimento*, ontologicamente entendido.

Mas Kant afirma ainda que a forma *a priori* espaço é a forma transcendental que faz a primeira síntese de todo o diverso da matéria relativo à exterioridade enquanto tal e a forma *a priori* tempo a forma transcendental que faz a segunda síntese, compósita, como síntese interior de tudo o que se refere ao exterior, isto é, unifica interiormente a própria síntese do espaço, interiorizando a síntese espacial. Mas esta forma também unifica como síntese tudo o que diga respeito apenas à própria interioridade, isto é, tudo o que não tem qualquer referência possível à exterioridade.

O que esta «interioridade» possa ser em termos transcendentais é que não é possível perceber em termos precisamente puramente transcendentais, pois não faz qualquer sentido transcendentemente esta distinção, dado que, em termos da pura transcendentalidade,



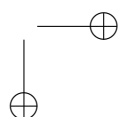
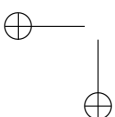


só há o âmbito imanente à mesma arquitectónica transcendental lógica, trata-se, portanto, quando muito, de uma interioridade lógica, isto é, de uma simples construção lógica, logicamente auto-contida, sem qualquer possibilidade de referência para além da sua mesma lógica auto-contenção. É esta «auto-contenção» que poderá ser chamada de «interioridade», mas não é possível, transcendentalmente, qualquer confusão com o que se entende extra-transcendentalmente por «interioridade», algo como uma «alma» ou um «espírito», por exemplo. Assim, quando o mesmo Kant e a posteridade que toma a sua herança e a assume, mais ou menos criticamente, fala, por exemplo, de «espírito» não está a falar senão de algo que, em última análise, mais não é do que a tal necessária auto-contenção lógica transcendental. Como nos admirarmos se se cair necessariamente numa qualquer forma de «idealismo»?

Há, aqui, um cartesianismo mal resolvido e que não é admissível, segundo os estritos termos próprios do transcendentalismo, como definido por Kant, que obriga a suspender qualquer referência a algo que não possa ser reduzido à pura imanência transcendental, sob pena de se cair em intuição intelectual. Mas este é o grande mal estrutural de todo o trabalho de Kant, que, todo ele, depende de intuições intelectuais abscondidas.

Imaginação

Mas estas duas primeiras sínteses lógicas transcendentais não são o bastante para explicar a existência do conhecimento tal como o experienciamos: falta um terceiro momento lógico que possa unificar algo que ainda é diverso, atómico, e que ainda não pode constituir base alguma coerente para que se possa constituir posteriormente algo como um «mundo», por exemplo. Se as duas primeiras sínteses produzem aquilo que Kant designa como o «fenómeno», este ainda é um simples isolado, sem qualquer ligação lógica na sua literal diversidade: um fenómeno não relacionável com qualquer

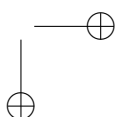
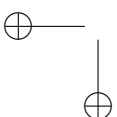




outro fenómeno, por falta de estrutura lógica que promova tal relação, não é mais do que isso mesmo e sobre um único isolado fenómeno não é possível construir um qualquer mundo que não coincida necessária e unicamente com esse mesmo fenómeno.

A imaginação, embora seja, nas palavras de Kant, uma «função cega» (*blinden*) (§10, p. 109) é a responsável pela «síntese em geral» (*ibidem*), isto é, pela unificação relacional coerente do diverso fenoménico em um mesmo quadro lógico que enquadra o diverso fenoménico relativo a um mesmo conjunto de fenómenos que possa ser, enquanto tal, submetido ao labor lógico do entendimento, por meio de juízos e conceitos. Mas como tal trabalho lógico da imaginação pressupõe um qualquer modelo de possibilidade de coerência lógica de cada possível unidade do diverso do fenómeno, o que é nada mais do que a necessidade de existência de um *modelo teleológico* com que se compare o diverso a possivelmente unificar, único modo de verificar e autenticar a sua mesma coerência, Kant nunca explica detalhadamente como é que tal mecanismo lógico funciona. Ora, nestes âmbitos, necessariamente exaustiva e minuciosamente técnicos e não meramente retóricos ou mesmo mágicos, não expor e explicar totalmente o funcionamento necessário de um necessário mecanismo tem o mesmo resultado que nada dizer acerca dele. Tal implica que haja um *momento mágico* na estrutura transcendental como formulada por Kant. As consequências gnoseológicas e ontológicas são obviamente tremendas.⁵

⁵ O “esquematismo” transcendental não resolve a questão, pois a sua explicação, meramente retórica, não ajuda na compreensão do mecanismo que tem de necessariamente subjacente, melhor, imanente à produção do enquadramento do diverso do fenómeno numa imagem coerente, isto é, lógica e transcendentalmente coerente. Dizer que “Esta representação mediadora deve ser pura (sem nada de empírico) e, todavia, por um lado *intelectual* e, por outro, *sensível*. Tal é o *esquema transcendental*.” (Lógica transcendental, Analítica dos princípios, Capítulo I, p. 182) de nada serve, pois não dá o pormenor de uma estrutura que, para ser e para ser eficaz, tem de ser real na sua transcendentalidade própria e assim conhecida em todo o seu pormenor. Por outro lado, a citação que se segue mostra bem o carácter “misterioso” desta “funcionalidade” transcenden-



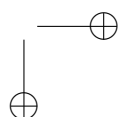
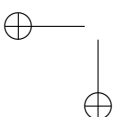


Com o produto transcendental da síntese da imaginação, nesta ambígua terra-de-ninguém entre sensibilidade e entendimento, o diverso da imaginação, isto é, o diverso do fenômenos nas imagens, ganha coerência transcendental, agora na forma de imagens, encontrando-se pronto para ser submetido a uma nova síntese, a respeitante à faculdade transcendental do entendimento, sede própria do conhecimento.

Entendimento

O entendimento não é, nas palavras de Kant, «uma faculdade de intuição», sendo «discursivo» (Início da «Primeira secção»: «Do uso lógico do entendimento em geral», p. 102). O entendimento opera por meio de juízos, é uma «*faculdade de julgar*» (*ibidem*, p. 103), tendo em conta certos conceitos *a priori*, transcendentais,

tal: “Este esquematismo do nosso entendimento, em relação aos fenômenos e à sua mera forma é uma arte oculta nas profundezas da alma humana (*verbogene Kunst in der Tiefen der menschlichen Seele*), cujo segredo de funcionamento dificilmente poderemos alguma vez arrancar à natureza e pôr a descoberto perante os nossos olhos. Só poderemos dizer que a *imagem* é um produto da faculdade empírica da imaginação produtiva (nota dos tradutores: Vaihinger propõe que se leia *reprodutiva* em vez de *produtiva*), e que o *esquema* de conceitos sensíveis (como das figuras no espaço) é um produto e, de certo modo, um monograma da imaginação pura *a priori*, pelo qual e segundo o qual são possíveis as imagens; estas, porém, têm de estar sempre ligadas aos conceitos, unicamente por intermédio do esquema que elas designam e ao qual não são em si mesmas adequadas. Pelo contrário, o esquema de um conceito puro do entendimento é algo que não pode reduzir-se a qualquer imagem, porque é apenas a síntese pura, feita de acordo com uma regra da unidade segundo conceitos em geral, e que exprime a categoria; é um produto transcendental da imaginação, referente à determinação do sentido interno em geral, segundo as condições da sua forma (o tempo), em relação a todas as representações, na medida em que estas devem interconectar-se *a priori* num conceito conforme à unidade da apercepção.” (*Lógica transcendental, Analítica dos princípios, Capítulo I, pp. 183-184*) Quanto à estratégia transcendental em causa, esta citação é notavelmente lúcida, falta apenas mostrar, em todo o seu pormenor, como é que isto se passa, sem o que se ficará para sempre na dúvida acerca da sua mesma realidade transcendental.

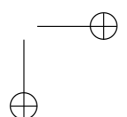
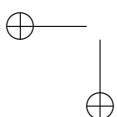




portanto, cuja função é enquadrar logicamente segundo categorias máximas de possibilidade o diverso da imaginação: «os conceitos são funções da unidade entre as nossas representações» (*ibidem*, p. 102). É claro que transcendentemente o uso do termo «nossas» é simplesmente não autorizável, o seu uso por Kant manifesta a dificuldade em jogar com um domínio lógico artificial, que se quer sem qualquer relação material com o humano, mas que serve precisamente para que se possa explicar exactamente isso que é o modo humano universal de conhecer. Não admira que, perante tal dificuldade, a inultrapassável questão da relação entre o transcendental puro e isso que seja o homem, ainda que como mero sujeito possível de uma possível apercepção transcendental, substituto formal da material consciência espiritual humana, certos autores tenham resolvido a questão simplesmente abdicando de qualquer forma possível desta última, tudo reduzindo a um mero jogo interno ao plano transcendental. Deste modo, o que emergiu desta opção não foi propriamente uma qualquer forma de «idealismo», antes formas várias de transcendentalismo puro, isto é, imanentemente auto-reduzido, ou seja, de transcendentalismo imanentista puro.

Segundo a pura arquitectónica transcendental lógica, há só quatro «rubricas» no que diz respeito «apenas à simples forma do entendimento», isto é, puras formas abstraídas de «todo o conteúdo de um juízo em geral» (*Segunda secção*, §9, «Da função lógica do entendimento nos juízos», pp. 103-104), a saber: «*Quantidade* dos juízos», que podem ser «Universais», «Particulares» ou «Singulares»; «*Qualidade*», juízos que podem ser «Afirmativos», «Negativos» ou «Infinitos»; «*Relação*», juízos que podem ser «Categóricos», «Hipotéticos» ou «Disjuntivos»; «*Modalidade*», juízos que podem ser «Problemáticos», «Assertóricos» ou «Apodícticos».

Quer isto dizer que, transcendentemente, todos os juízos possíveis só podem recair e recaem necessariamente sob esta formalização lógica universal a toda a possibilidade de julgar, indepen-

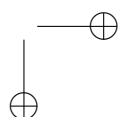
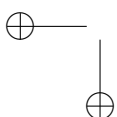




dente de qualquer materialidade empírica. Quer isto também dizer que toda a articulação proposicional possível se encontra formalizada sob esta tabela de possibilidade, pelo que nenhum outro qualquer juízo, que não respeite esta tabela, é transcendentemente possível.

Mas nem só de juízos e suas tabelas se constitui a aquitectónica pura transcendental do entendimento. Sendo a primeira formalização da matéria do conhecimento, a da sensibilidade, ainda produtora de uma primeira síntese também ela de diversos, sendo a segunda síntese segundo a imaginação também incapaz de produzir algo que não seja um diverso, há necessidade de existir ao nível do entendimento um operador formal que desdiversifique, isto é, unifique o diverso das duas primeiras sínteses, produzindo algo como um verdadeiro pensamento articulado, tal como é dado na experiência humana, a que o transcendentalismo tem de necessariamente se referir, sob pena de irrelevância. Deste modo, tem de haver operadores lógicos que permitam aos juízos o seu trabalho de conjugação lógica do diverso não proposicional das imagens num universo verdadeiramente proposicional, já ao nível de um entendimento-pensamento, isto é, de uma unidade superior com sentido e sentido que não se perca numa evanescência meramente atómica, no que seria ainda o estatuto de um mundo meramente proposicional, de proposições atómicas, sem possibilidade de *constituição de séries coerentes de proposições*, na forma de raciocínio e de *um raciocínio que possa ser referido a uma qualquer unidade coerente raciocinadora*, sob pena de estarmos apenas no momento cartesiano em que não há algo que pense, mas apenas um pensamento sem qualquer sujeito atribuível ou sem poder ser atribuível a um qualquer sujeito.

Tal trabalho lógico realiza-se através da presença e acção lógica das «categorias», «conceitos puros do entendimento» (§10 «Dos conceitos puros do entendimento ou das categorias», pp. 108-111). Estes conceitos cumprem uma terceira fase de unificação (verda-

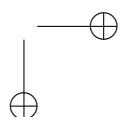
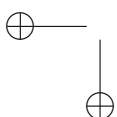




deiramente uma quarta fase), pois, «conferem *unidade* a esta síntese pura [a da imaginação] e consistem unicamente na representação desta unidade sintética necessária, são, [segundo Kant,] o terceiro passo para o conhecimento de um dado objecto e assentam no entendimento.» (*ibidem*, p. 110). Estas categorias são formas lógicas transcendentais de arrumação possível do diverso da síntese pura da imaginação, ou seja, da segunda grande – terceira real – síntese unitiva desde a matéria inicial do conhecimento possível.

É a seguinte a tabela das categorias: «Categorias de *quantidade*»: «Unidade», «Pluralidade» e «Totalidade»; «Categorias de *qualidade*»: «Realidade», «Negação» e «Limitação»; «Categorias de *relação*»: «Inerência e subsistência (*substantia et accidens*)», «Causalidade e dependência (causa e efeito)» – núcleo da resposta a Hume acerca da causalidade – e «Comunidade (acção recíproca entre o agente e o paciente)»; «Categorias de *modalidade*»: «Possibilidade-impossibilidade», «Existência-não-existência» e «Necessidade-contingência»). Como diz Kant, na sequência imediata da apresentação da tabela: «Esta é, pois, a lista de todos os conceitos, originariamente puros, da síntese que o entendimento *a priori* contém em si, e apenas graças aos quais é um entendimento puro; só mediante eles pode compreender algo no diverso da intuição, isto é, pode pensar um objecto dela.» (p. 111). Não pode ser melhor dito.

Mas esta terceira síntese não é, ainda, uma síntese final, pois não pode ser capaz de dar algo mais do que linhas coerentes de raciocínio, ou seja, se se quisesse ver nelas um mundo, seria um mundo à maneira das linhas; poderia mesmo haver infinitas linhas-mundo assim, mas não haveria certamente um mundo como relação necessária entre estas linhas, isto é, é necessária uma ulterior síntese superior que possa permitir referir cada uma destas e todas estas linhas a *unidades gerais universais e necessárias de coerência lógica*, tal como se apresenta na experiência humana, cuja logici-





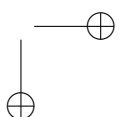
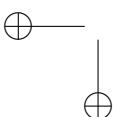
dade e veracidade epistemológica Kant quer fundar precisamente em bases de universalidade e necessidade transcendentais.

São, pois, necessárias outras formas, logicamente e transcendentemente mais elevadas e compreensivas, de modo a ser possível fundar, lógica e transcendentemente, tal necessidade e universalidade do pensamento.

Razão

A fim de dar cabal explicação da existência de algo como um mundo na experiência humana, há que encontrar formas de unificação formal pura, isto é, independentes daquela mesma experiência, transcendentais, isto é, que sejam válidas necessariamente para qualquer experiência possível. Assim, Kant recorre a algo a que chama «Ideias» e que são, nas palavras de Kant, «conceitos puros da razão ou *ideias transcendentais* e que determinam, segundo princípios, o uso do entendimento no conjunto total da experiência» («Dialéctica transcendental», «Livro primeiro: dos conceitos da razão pura», «*Segunda secção: Das ideias transcendentais*», p. 313). Como diz ainda Kant, na imediata sequência discursiva: «A função da razão nas suas inferências consiste na universalidade do conhecimento por conceitos».

Estes dois termos, «total» e «universalidade» são os mais relevantes neste nível de unificação sintética, pois é precisamente a questão da universalidade e da totalidade que está em causa neste nível do plano transcendental: para dar cabal conta racional do que é a experiência humana, há que unificar superiormente e de forma impossivelmente insuperável todo o diverso da matéria de que o conhecimento supostamente é conhecimento. Assim, há que encontrar uma unificação última superior irreduzível para o diverso segundo o espaço, isto é, o diverso referido à experiência com noção de necessidade externa; há que unificar de modo semelhante o diverso segundo o tempo, isto é, o diverso relativo quer à síntese

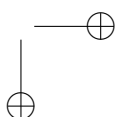
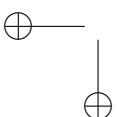




do que na experiência se refere puramente à notação do interior puro, bem como ao que nessa mesma experiência se dá como interiorização segundo o tempo do diverso do espaço, que só é experienciável porque referível, num segundo momento, precisamente o do tempo, a essa mesma interioridade. Mas há também que unificar num único todo coerente isso que, sem esta unificação última, seria sempre um irreconciliável diverso binário de espaço e tempo: há que unificar espaço e tempo e seus diversos próprios numa única unidade transcendental coerente, produzindo, assim, aquilo que é a possibilidade de haver apenas um único âmbito gnoseológico transcendental e não n ou mesmo infinitos âmbitos.

Assim, há três «Ideias puras transcendentais», que nunca são transcendentais: a «Ideia transcendental de mundo», a «Ideia transcendental de alma» e a «Ideia transcendental de Deus». A sua transcendência seria a sua existência como algo em si, como algo de não meramente formal e puro do ponto de vista lógico e da mera arquitectónica transcendental. Kant, com estas ideias, não quer dizer que haja algures um “mundo”, uma “alma” e um “Deus”, mas que tem de haver estruturas lógicas formais puras que realizem o trabalho de suprema unificação dos dados da matéria transcendental relativa a uma eventual exterioridade que transcenda a pura transcendentalidade lógica, o espaço; dos dados relativos à pura interioridade transcendental, o tempo; dos dados relativos à própria articulação transcendental entre o próprio do espaço e o próprio do tempo, precisamente *a totalidade possível da experiência possível*. Não se sabe se há mundo, alma ou Deus. Não se sabe e nunca se saberá, pois a razão estrita trabalha apenas com os dados do entendimento, que já não estão directamente ligados à matéria transcendental. Lida apenas com raciocínios, não com a matéria primeira, a que eles supostamente se reportam. A razão nunca conhece ou pode conhecer. As ideias puras da razão são meros instrumentos lógico-transcendentais, não têm qualquer outra realidade.

Numa arquitectónica triangular, em que a base do triângulo é

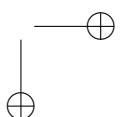
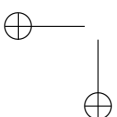




a sensibilidade, o segundo nível, numa perspectiva ascendente, é o entendimento (que se segue a um entre-nível, a imaginação), a razão unifica ultimamente o diverso do entendimento, sendo que a ideia de mundo unifica primeiramente o diverso espacial, a ideia de alma unifica superior e assumidamente o espaço e tudo o resto que transcenda o espaço e se refira à pura interioridade transcendental e a ideia de Deus unifica, como vértice apical do triângulo, isto é, como irreduzível ponto superior, o próprio tempo e, por meio dele, o espaço. Não é possível não ver aqui o recurso kantiano a algo de infinitamente irreduzível, como o Deus transcendente eminente de Descartes da terceira meditação, Deus sem o qual este último não teria conseguido unificar o mundo que queria reconstruir após o trabalho de destruição total que tinha operado anteriormente. Métodos diferentes, mas a mesma finalidade e, por paradoxal que pareça, a mesma intuição intelectual acerca da necessidade de um qualquer absoluto para fundar absolutamente a possibilidade do conhecimento ou do ser. Impossível também deixar de pensar no sorriso irónico de Platão perante tão infantis tentativas...

A ontologia

O que ficou por resolver foi precisamente a questão da realidade ou do modo de realidade transcendental de isso que interiormente unifica o diverso já formalizado, mas não absolutamente unificado da matéria: *há ou não uma referência interna absoluta que sirva de unificação interna não meramente ideal como a ideia de alma?* No parágrafo 16, na «Analítica transcendental» (p. 131), intitulado «Da unidade originariamente sintética da apercepção», diz Kant: «O *eu* penso deve *poder* acompanhar todas as minhas representações; se assim não fosse, algo se representaria em mim, que não poderia, de modo algum, ser pensado, que o mesmo é dizer, que a representação ou seria impossível ou pelo menos nada seria para mim.» Tem Kant toda a razão, mas este «deve poder acompa-

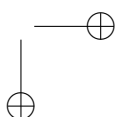
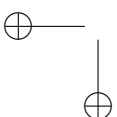




nar» diz o que diz, isto é, que há uma necessidade lógica em tal acompanhamento, para que o conhecimento faça qualquer sentido como referente a um eu que com ele coincida. Mas este «deve», incontornavelmente com odor moral, não tem qualquer relevância transcendental, pois, neste âmbito, nada há senão um jogo puramente lógico. Ora, transcendentalmente, ou há um «eu penso» que «acompanha» ou não há. E este «eu penso» não pode ser senão um «*eu penso*» transcendental. Mais nada. O que confina definitiva e irrevogavelmente toda a realidade de um eventual «eu penso» a uma dimensão meramente lógica e transcendental, isto é, *toda a sua ontologia possível se resume a um estatuto ontológico lógico-transcendental*.

Mas nem esta estrutura meramente formal é garantida. E não o é porque não o pode ser, uma vez que *todo o processo recusa qualquer posicionamento ontológico*. Ora, sem uma intuição que funde a presença deste «eu penso», que não é dado sensível, ao modo dos outros, mas corresponde a uma intuição não sensível, portanto intelectual, e, dado que não há uma terceira possível, *a mera transcendentalidade é incapaz de resolver o problema da realidade do «eu penso»*, pelo que Kant tem razão contra Kant e *nada neste processo faz sentido como conhecimento*, apenas como jogo lógico, a partir de uma restrição ontológica operada por meio de uma redução do âmbito da experiência possível à origem meramente sensível da sua matéria. Foi esta a redução humeana e está aqui precisamente o erro de Kant, ao aceitar como verdade “divina” esta redução, sem se questionar, professor de matemática que foi, acerca de onde é que se poderia ir buscar a intuição dos números na sensibilidade, por um lado, pelo outro, não percebendo que tudo o que diz acerca do transcendental não pode ser haurido numa qualquer experiência sensível, pelo que é fruto necessário de uma intuição intelectual. Mais uma vez suspeitamos de um discreto sorriso platónico...

Deste modo, *Kant legou-nos uma filosofia teórica que impos-*





sibilita qualquer ontologia e impossibilita mesmo a validade das outras *Críticas* que elaborou posteriormente, pois estas em nada podem desmentir os achados teóricos da *Crítica da razão pura*, sob pena de serem teoricamente inválidas. Ora, é precisamente o que acontece, pois, segundo os princípios da primeira *Crítica*, nada que não seja sensível pode ser pensado. Ora, onde está o sensível material nas críticas posteriores? Onde é que, na matéria da acção, está o sensível no puro moral e onde é que, na matéria dessa outra estética, que não a transcendental, está a pura beleza como sensível?

Assim, temos *uma ontologia formal das formas de um jogo intelectual construído a partir da necessidade de produção de uma estrutura teórica artificial* que explicasse o funcionamento de uma redução artificial da experiência humana. A realidade que assim emerge é uma realidade meramente formal, estanque nessa sua formalidade e sem qualquer relação necessária com a experiência humana que tenta formalizar. Kant reduz o ser a um jogo meramente lógico e a actualidade do que é a uma mera formalidade lógica, de outro modo insubstante. O transcendentalismo kantiano é, assim, a forma mais radical, mas também mais nobre nessa mesma radicalidade de formalismo ontológico. Nem se lhe pode chamar «idealismo», pois não reduz o ser à ideia, antes se lhe devendo manter a designação que lhe faz maior justiça de «transcendentalismo», um transcendentalismo que se opõe totalmente ao transcendentalismo dos medievais, de inspiração platónica, que reservava para o transcendental a plenitude absoluta do ser em todas as suas dimensões. Para Kant, o transcendental é uma mera forma lógica e mais nada. Nada mais pode dizer acerca de algo que não de si próprio. É um mundo lógico totalmente fechado, perfeito na sua mesma imanência. Perfeito na sua real inexistência. Mas ironicamente esta mesma inexistente existência é na forma de uma intuição intelectual kantiana.

