

Universidade Federal de Lavras – UFLA
Centro de Educação à Distância – CEAD

Curso de Graduação em Filosofia

TEORIA DO CONHECIMENTO

Roney Wagner Vieira

LAVRAS/MG

2015



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição-
NãoComercial-CompartilhaIgual 4.0 Internacional.

Ficha Catalográfica Preparada pela Divisão de Processos Técnicos da
Biblioteca da UFLA

Vieira, Roney Wagner.

Curso de graduação em filosofia: teoria do conhecimento /
Roney Wagner Vieira. – Lavras : UFLA, 2015.

82 p.

Uma publicação do Centro de Educação a Distância da
Universidade Federal de Lavras.

Bibliografia.

1. Formação de professores. 2. Racionalismo. 3. Empirismo.
Criticismo. I. Universidade Federal de Lavras. II. Título.

CDD – 121

Governo Federal

Presidente da República: Dilma Vana Rousseff

Ministro da Educação: Aloizio Mercadante

Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES)

Universidade Aberta do Brasil (UAB)

Universidade Federal da Lavras

Reitor: José Roberto Soares Scolforo

Vice-Reitora: Édila Vilela Resende von Pinho

Pró-Reitora de Graduação: Soraya Alvarenga Botelho

Centro de Educação a Distância

Coordenador Geral: Ronei Ximenes Martins

Coordenador Pedagógico: Warley Ferreira Sahb

Coordenador de Projetos: Cleber Carvalho de Castro

Coordenadora de Apoio Técnico: Fernanda Barbosa Ferrari

Coordenador de Tecnologia da Informação: André Pimenta Freire

Departamento de Ciências Humanas

Filosofia (EaD)

Coordenador de Curso: André Chagas Ferreira Souza

Coordenador de Tutoria: João Geraldo Martins da Cunha

Coordenador Adjunto: Roney Wagner Vieira

Revisora de conteúdo: Léa Silveira

Revisor textual: Benedito Fernando Pereira

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	6
UNIDADE 1 - O RACIONALISMO CARTESIANO.....	9
1.1 DESCARTES E A FUNDAÇÃO DA FILOSOFIA MODERNA.....	10
1.2 AS REGRAS DO MÉTODO	13
1.3 O CETICISMO METODOLÓGICO	15
1.4 A SUPERAÇÃO DA DÚVIDA.....	18
1.5 DEUS E A CIÊNCIA.....	20
1.6 O MECANICISMO	26
UNIDADE 2 - HUME: O EMPIRISMO CÉTICO	29
2.1 O EMPIRISMO DE HUME	30
2.2 ORIGEM E CONEXÃO DAS IDEIAS	32
2.3 O PRINCÍPIO DE CAUSALIDADE E O PROBLEMA DE HUME.....	35
2.4 A SOLUÇÃO DO PROBLEMA	40
2.5 A CRENÇA E A EXISTÊNCIA DOS OBJETOS E DO EU	42
2.6 CRENÇA E PROBALILIDADE.....	49

UNIDADE 3 - A FILOSOFIA CRÍTICA DE KANT	53
3.1 A REVOLUÇÃO COPERNICANA	54
3.2 ESPAÇO E TEMPO	57
3.3 O “EU PENSO” E OS CONCEITOS PUROS DO ENTENDIMENTO	60
3.4 A CAUSALIDADE E A DIALÉTICA DA RAZÃO	73
REFERÊNCIAS... ..	81

APRESENTAÇÃO

A preocupação do homem com a compreensão do mundo e com a explicação do seu funcionamento remonta aos primórdios da sua existência. O mito, a magia e a religião foram, durante milênios, os principais recursos com os quais o homem se localizava diante da realidade e compreendia sua dinâmica. O problema do conhecimento, no entanto, sempre foi decisivo para a definição da filosofia em relação a outras formas de pensamento. Desde o seu surgimento, a filosofia se propõe uma tarefa que parte dela mesma, por vezes, chegou a considerar impossível: garantir a verdade daquilo que julgamos saber sobre a realidade e sobre o nosso próprio poder de conhecer. Para os que julgam possível o conhecimento verdadeiro, a chave para a compreensão do mundo e do próprio homem é a faculdade da razão. A constatação de uma ordem na disposição das coisas e a presença em nós da capacidade do pensamento permite afirmar que o mundo possui uma racionalidade e que podemos conhecer seu funcionamento na medida em que somos seres racionais.

Desde a Grécia antiga a investigação sobre a natureza do conhecimento propõe questões que ainda hoje estão na pauta do pensamento filosófico: O que é o conhecimento? Como é possível conhecer? Existe algum modo de garantir sua verdade diante dos argumentos do ceticismo?

Este guia de Teoria do Conhecimento pretende apresentar a apropriação e o desenvolvimento dessa investigação na modernidade. A partir do paradigma científico iniciado no século XVII, propomos acompanhar o que concomitantemente é considerado como uma verdadeira revolução filosófica. Se as descobertas astronômicas retiraram a terra do centro do universo, também permitiram libertar o homem das ilusões ou dos equívocos com os quais havia até então fundado o seu conhecimento a respeito do mundo e sua posição no universo. Inicia-se um processo de secularização da consciência do homem e, em oposição ao objetivismo típico da concepção aristotélica e medieval do

conhecimento, destaca-se a sua subjetividade essencial. O ideal da vida exclusivamente contemplativa é superado por uma exigência de aproximação cada vez maior entre *theoria* e *práxis*. À contemplação da natureza, impõe-se a necessidade de dominá-la e de controlar o mecanismo de conexão dos fenômenos para os fins do homem. Com a antiga concepção do *cosmos*, caem também por terra a indiscutibilidade de antigos conceitos como os de um universo finito e hierarquicamente ordenado segundo conceitos de valor como o de perfeição ou de harmonia das esferas e a divisão da realidade em mundos distintos, com funcionamentos distintos. O conhecimento deve ter justificativas que lhe garantam validade universal e deve ser acessível a todos os homens.

Do século XVII até os nossos dias a discussão sobre o conhecimento envolve inevitavelmente a íntima relação entre a filosofia e o método científico. O que é o conhecimento científico, como ele é possível, de que faculdades fazemos uso para conhecermos, qual a relação entre o conhecimento e mundo, que consequências práticas e morais podem decorrer das descobertas científicas, são alguns dos problemas que nortearão a investigação filosófica a partir de então.

O conteúdo desse guia começa pelo racionalismo cartesiano. De acordo com o espírito revolucionário de seu tempo, Descartes é o mentor da noção moderna de um método baseado na razão que permite separar, entre os conteúdos presentes na mente, aquilo que é certo e seguro daquilo que é incerto e duvidoso. Sua teoria do conhecimento assume como critério de verdade o princípio da clareza e da distinção dos conteúdos da consciência, tal como se dá na demonstração das evidências matemáticas.

A segunda parte é dedicada ao empirismo de Hume. Sua crítica ao princípio de causalidade como guia para a compreensão e para a previsão dos fenômenos da natureza colocam a razão em crise. Sua preocupação com o conhecimento da natureza humana expõe, por meio da dúvida cética, a importância da experiência para a condução do raciocínio e também a pouca

eficácia da razão em oferecer a segurança necessária à regularidade das leis da natureza.

Na terceira parte, o criticismo kantiano é apresentado como a síntese e, ao mesmo tempo, como a crítica das posições antagônicas do racionalismo e do empirismo. Novamente se associa a filosofia à ideia de uma revolução no conhecimento. O estudo das faculdades do sujeito do conhecimento opera um novo giro copernicano e consagra a subjetividade como tema central do pensamento moderno. A razão confronta-se consigo mesma e declara sua própria limitação. A experiência dos objetos, por sua vez, revela a estrutura subjetiva inevitável como constituinte daquilo que é conhecido. A maior extensão dessa unidade é proporcional à magnitude dessa filosofia, tanto em relação ao contexto de sua construção e às concepções do conhecimento que a precederam, quanto em sua importância para a questão do conhecimento na posteridade.

Razão, experiência, pensamento, percepção, intuição, imaginação, sensibilidade, representação, verdade, lei, ciência. As significações que esses termos recebem na sucessão aqui apresentada constituem o arcabouço temático de que se serve toda discussão contemporânea a respeito do que podemos de fato conhecer.

UNIDADE 1 - 0
RACIONALISMO
CARTESIANO

1.1 DESCARTES E A FUNDAÇÃO DA FILOSOFIA MODERNA

Para Descartes, filosofia e ciência são inseparáveis. Como pensador do século XVII, sua filosofia está intimamente envolvida com a atmosfera revolucionária que promoveu a demolição da antiga concepção do homem e do universo. Desde a publicação do *De Revolutionibus* de Nicolau Copérnico em 1543, até os *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* de Isaac Newton, em 1687, compreende-se o período comumente designado com a expressão “revolução científica”. Na esteira da chamada revolução astronômica, que de Copérnico até a física newtoniana foi alimentada, por exemplo, pelas descobertas de Tycho Brahe, Kepler e, sobretudo, Galileu; a filosofia vê-se diante da necessidade de questionar os fundamentos da cosmologia aristotélico-ptolomaica e das concepções de homem e de Deus resultantes da assimilação tomista do pensamento de Aristóteles. A concepção tradicional de conhecimento era marcada pela confiança no caráter definitivo das teorias aristotélicas. Agora, tanto as categorias do pensamento, os princípios causais e a noção de um saber filosófico como o saber das *essências*, como a orientação teológica da busca pelo saber, tornam-se objeto de dúvida e de crítica.

A discrepância entre a cosmologia aristotélica e os conhecimentos alcançados a partir de uma nova concepção de conhecimento, que implicava a união da teoria com a prática ou da ciência com a técnica, colocava em questão a relação tradicional entre o pensamento filosófico e a investigação científica. A nova forma de saber devia ser pública, progressiva e controlável através do experimento que se tornava cada vez mais rigoroso graças à precisão cada vez maior de novos instrumentos de medida.

Segundo Franklin Leopoldo e Silva, “a tarefa de Descartes será a de refazer o caráter sistemático do saber, unindo novamente ciência e filosofia,

física e metafísica”¹. Era preciso ir aos fundamentos. E, para isso, Descartes desenvolve um método que visa fornecer regras simples que tornem impossível tomar o falso pelo verdadeiro e, aperfeiçoando a ciência, levem ao conhecimento de tudo o que se possa conhecer. A unidade das ciências remete à unidade da razão e esta à unidade do método. A razão, *a coisa mais bem distribuída do mundo*, é a faculdade de bem julgar, que permite distinguir o verdadeiro do falso, é o bom senso naturalmente igual em todos os homens. Para ele, era necessário encontrar novos princípios que rompessem com a tradição aristotélica e medieval e permitissem erigir o conhecimento racional da totalidade do real, pelo menos em suas linhas essenciais.

Embora a maior parte de sua obra seja dedicada às pesquisas científicas, Descartes não concorda que elas sejam suficientes em si mesmas. Nos *Princípios da Filosofia*, ele constrói uma imagem da relação entre as ciências e a filosofia que traduz o empreendimento que se propunha realizar:

Assim, toda a filosofia é como uma árvore, da qual as raízes são a metafísica, o tronco é a física e os ramos que surgem desse tronco são todas as outras ciências, que se reduzem a três principais, ou seja, a medicina, a mecânica e a moral, entendendo aqui como a mais elevada e perfeita a moral que, pressupondo um conhecimento total das outras ciências, é o último grau da sabedoria. Ora, como não é das raízes nem do tronco das árvores que colhemos os frutos, mas somente das extremidades dos seus ramos, a principal utilidade da filosofia depende daquelas suas partes que só aprendemos por último².

¹ O autor lembra a inspiração de Descartes na famosa concepção de Galileu formulada na obra *O ensaiador*: “a natureza está escrita em linguagem matemática. Isso significa que contamos com um poderoso instrumento de conhecimento, plenamente adequado à decifração da realidade natural: a matemática. Essa ciência não se opõe à física como a quantidade se opõe à qualidade (conforme pensavam os aristotélicos), mas a própria natureza é tal que se presta naturalmente a um tratamento matemático. Essa concepção galilaica se transformará no ponto central do método de Descartes, cujo aspecto principal consiste na extensão do modelo de conhecimento matemático a todos os objetos. É por esse caminho que Descartes tentará encontrar os novos fundamentos para o conhecimento não apenas da natureza, mas também de Deus e da alma” (SILVA, F. L. Descartes: a metafísica da modernidade. São Paulo: Moderna, 2005.)

² DESCARTES, R. *Apud* REALE G./ANTISERI D. História da Filosofia, vol. II, São Paulo: Paulus, 1990, p. 361.

Descartes dedica-se, então, a avaliar o que poderia buscar na matemática e na lógica tradicionais para elaborar um método que permitisse construir um sistema do conhecimento, completo e coerente com as exigências dos novos tempos. A lógica é considerada uma disciplina absolutamente estéril, pois apesar de alguma contribuição dos estudiosos da Idade Média, ainda se resumia à doutrina silogística de Aristóteles. Mesmo que permita expor com rigor conhecimentos já dados, pois opera deduzindo conhecimentos particulares a partir dos universais, o mecanismo do silogismo não contribui para que se possam encontrar novas verdades.

A matemática, embora estivesse limitada aos números e às figuras, possuía a noção de *evidência*, ainda que esta se resumisse às operações aritméticas e à geometria. Mas a evidência seria para Descartes “aquilo que o espírito humano pode apreender de mais certo; o método consistirá em captar a razão dessa certeza para que se possa estendê-la a outros campos do conhecimento³”. Nem a turbulência do renascimento, nem o ceticismo podiam relativizar as demonstrações incontestáveis da matemática. Na medida em que opera sob os requisitos da ordem e da medida, ela atinge um alto grau de evidência. E esses requisitos mostram-se fundamentais não apenas para ela, mas para todo o pensamento.

A superação das incertezas exigia um novo ponto de partida e um *caminho* radicalmente oposto àquele relativo à visão medieval do mundo. As múltiplas e vagas opiniões deviam dar lugar a certezas científicas universais. Essa preocupação com a natureza incerta do conhecimento da época e com a necessidade de se encontrar o método correto para a ciência não é exclusiva do pensamento cartesiano. O pensamento moderno se nutrirá a partir de então de duas concepções de método científico que caracterizaram a investigação filosófica do século XVII: uma delas é a perspectiva empirista, proposta por Francis Bacon (1561-1626) cujo método é fundado na observação, na experimentação e no procedimento indutivo. Descartes consagra a via oposta,

³ SILVA, F. L., *op. cit.*, p. 30.

que inaugura o racionalismo moderno. A inspiração matemática de seu método significa que a certeza científica a que sua época aspira só pode ser encontrada no poder crítico e demonstrativo da razão.

1.2 AS REGRAS DO MÉTODO

O princípio fundamental e normativo do método é a evidência. Descartes a encontra na intuição intelectual, na clareza da ideia presente na consciência e que reflete a "*luz da razão*" sem qualquer mediação.

Por intuição entendo, não a convicção flutuante fornecida pelos sentidos ou o juízo enganador de uma imaginação de composições inadequadas, mas o conceito da mente pura e atenta tão fácil e distinto que nenhuma dúvida nos fica acerca do que compreendemos; ou então, o que é a mesma coisa, o conceito da mente pura e atenta, sem dúvida possível, que nasce apenas da luz da razão e que, por ser mais simples, é ainda mais certo do que a dedução (...). Assim, cada qual pode ver pela intuição intelectual que existe, que pensa, que um triângulo é delimitado apenas por três linhas, que a esfera o é apenas na superfície, e outras coisas semelhantes, que são muito mais numerosas do que a maioria observa, porque não se dignam aplicar a mente a coisas tão fáceis⁴.

Nas *Regras para a Direção do Espírito*, obra que ficou inconclusa, Descartes chega a enumerar vinte e uma regras. No *Discurso do Método*, elas são reduzidas a quatro preceitos metodológicos que, se firmemente observados, evitariam os vícios e defeitos que se encontravam no tradicional exercício da filosofia, da lógica e das matemáticas, preservando ao mesmo tempo suas vantagens:

O primeiro era o de nunca aceitar algo como verdadeiro que eu não conhecesse claramente como tal; ou seja, de evitar cuidadosamente a pressa e a prevenção, e de nada fazer constar de meus juízos que não se apresentasse tão clara e distintamente a meu espírito que eu não tivesse motivo algum de duvidar dele. O segundo, o de repartir cada uma das dificuldades que eu analisasse em tantas parcelas quantas fossem possíveis e

⁴ Regras Para a Direção do Espírito, Lisboa: Edições 70, 1989, p. 11.

necessárias a fim de melhor solucioná-las. O terceiro, o de conduzir por ordem meus pensamentos, iniciando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para elevar-me, pouco a pouco, como galgando degraus, até o conhecimento dos mais compostos, e presumindo até mesmo uma ordem entre os que não se precedem naturalmente uns aos outros. E o último, o de efetuar em toda parte relações metódicas tão completas e revisões tão gerais nas quais eu tivesse a certeza de nada omitir⁵.

Portanto, a evidência é alcançada sem ambiguidades através da decomposição analítica do problema em questão, à qual se segue a síntese como reconstrução da totalidade das partes envolvidas, agora de maneira transparente, de modo a corresponder à realidade efetiva. Essa decomposição inspirada no procedimento da geometria deve ser aplicada aos problemas de qualquer natureza, para que se proceda corretamente e se evitem equívocos. Desse modo, em relação às coisas percebidas pelo entendimento, “chamamos simples só àquelas cujo conhecimento é tão claro e distinto que o entendimento não as pode dividir em várias outras conhecidas mais distintamente; tais são a figura, a extensão, o movimento, etc.”⁶. À decomposição deve seguir-se a recomposição da ordem de raciocínios que, se não está dada, deve ao menos ser suposta como hipótese para expressar a realidade. O objeto recomposto estará então mediado pelo conhecimento, transparente ao pensamento. A primeira regra estabelece o princípio normativo fundamental que preserva a evidência de qualquer dúvida possível. Ou seja, todo conteúdo do pensamento que se mostrar claro e distinto, é também evidente⁷. E a quarta prescreve o cuidado de evitar precipitações que possam levar a erros. Os quesitos da

⁵ DESCARTES, R. Discurso do Método, São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 50.

⁶ Regras Para a Direção do Espírito, *op. cit.*, p. 45.

⁷ Segundo Raul Landim Filho, um conhecimento é considerado evidente quando é expresso em um juízo indubitável. Uma ideia pode ser clara e distinta como forma do pensamento, tornando o sujeito consciente dos seus “estados subjetivos”, e também como representação de um objeto: “Clara é uma ideia que torna patente a presença do objeto, do qual é ideia, à consciência atenta de um sujeito. Distinta é a ideia completamente clara, isto é, é a que apresenta o seu objeto de uma maneira suficientemente clara e precisa para que ele possa ser distinguido de qualquer outro objeto”. (LANDIM FILHO, R. L. Evidência e Verdade no Sistema Cartesiano, São Paulo: Loyola, 1992, p. 101).

enumeração e da revisão verificam respectivamente se a análise está completa e se é correta a execução da síntese.

Ao contrário da filosofia aristotélica e medieval, não se trata mais de encontrar o universal por meio da abstração das diferenças. Trata-se agora de encontrar as naturezas simples que são objetos da intuição. As meras aproximações ou generalizações imperfeitas do conhecimento tradicional são suplantadas pelo rigor da pesquisa conduzida segundo a restrita obediência às regras e pode-se assegurar a infalibilidade do conhecimento adquirido, na medida em que a pesquisa se orienta pelo critério da *clareza* e da *distinção*.

1.3 O CETICISMO METODOLÓGICO

Nas *Meditações Metafísicas*, Descartes aplica as determinações do método ao saber tradicional em busca de uma verdade clara e distinta, portanto, evidente, a partir da qual se possa reconstruir o edifício do saber iluminado pela razão. Nesse percurso, Descartes exerce racionalmente um ceticismo estabelecido segundo a regra da decomposição. A suspensão do juízo começa naquele que parece ser o nível mais imediato do saber, o conhecimento sensível, e adentra naqueles que se experimenta pelo uso exclusivo do intelecto, a matemática e as ideias. Como determina a primeira regra, nenhum resquício de dúvida pode incidir sobre uma afirmação qualquer que possa ser considerada um ponto de partida para o encadeamento correto de raciocínios e que signifique um fundamento para o saber em relação a todas as coisas:

o menor indício de dúvida que eu nelas encontrar será suficiente para impelir-me a repelir todas. E, para isso, não é indispensável que analise cada uma em particular, o que requereria um esforço imenso; porém, visto que a destruição dos alicerces provoca inevitavelmente o desmoronamento de todo o edifício, no início irei me aplicar nos princípios sobre os quais todas as minhas antigas opiniões estavam assentadas⁸.

⁸ *Meditações Metafísicas*, São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 250.

A experiência sensível é a base de tudo o que até então considerara verdadeiro. Mas, por vezes, os sentidos mostraram-se enganosos. Exemplo disso é a nitidez e a impossibilidade de dúvida sobre experiências que, apesar de toda aparência de realidade, podem ser vividas durante os sonhos. Ainda que estes sejam povoados por coisas e formas completamente distintas do que experimentamos quando estamos despertos, ao menos alguma semelhança devem ter com as coisas que consideramos reais e verdadeiras. Por mais que o conteúdo do nosso pensamento possa ser fantástico e imaginário, sua composição se dá a partir de outras coisas que são, a princípio, realmente existentes. Independente de ser real ou fictícia, todas as imagens que experimentamos são formadas da composição de algumas cores verdadeiras, por exemplo. A natureza dos objetos corpóreos em geral pertence a esse mesmo gênero. Todas as coisas físicas apresentam uma extensão e uma figura, uma quantidade, ocupam um lugar no espaço e possuem uma duração no tempo. Assim, o objeto pode ser duvidoso quanto à sua realidade, mas essas propriedades são indubitavelmente verdadeiras e delas não se pode prescindir mesmo na criação de uma pintura. Assim pode-se afirmar a segurança e a incerteza de tipos distintos de conhecimento:

Talvez seja por isso que nós não concluamos mal se afirmarmos que a física, a astronomia, a medicina e todas as outras ciências dependentes da consideração das coisas compostas são muito dúbias e incertas; mas que a aritmética, a geometria e outras ciências desta natureza, que só se dedicam a coisas bastante simples e gerais, sem se preocuparem muito se elas existem ou não na natureza, encerram alguma coisa de certo e incontestável. Portanto, quer eu esteja acordado, quer esteja dormindo, dois mais três formarão sempre o número cinco e o quadrado jamais terá mais do que quatro lados, e não parece possível que verdades tão evidentes possam ser suspeitas de alguma falsidade ou dúvida⁹.

Mas, na verdade, a força corrosiva da dúvida metódica permite colocar sob suspeita até mesmo as ciências consideradas puras ou não empíricas.

⁹ *Idem*, p. 252.

Segundo o rigor da regra, pode-se argumentar que não é impossível que um Deus absolutamente poderoso tenha nos criado de tal maneira que somos levados a sentir os objetos sensíveis, a terra, o nosso corpo, sua extensão, sua figura, seu lugar ou sua duração; sem que de fato nada disso exista. Segundo seus desígnios, que ignoramos, pode ser que esse Deus tenha desejado que nos equivoquemos todas as vezes que realizamos uma soma, ou quando enumeramos os lados de um quadrado ou de um triângulo. Como ele permitiria que nos enganássemos algumas vezes, não é absurdo supor que, para o nosso bem, nos levasse a nos enganar sempre com relação ao conhecimento que julgamos ter sobre todas as coisas.

A demolição em série das certezas tradicionais não as impede de retornarem frequentemente ao espírito e determinarem-lhe a crença. Como apesar de duvidosas, elas permanecem bastante prováveis, Descartes insiste que o livre exercício da dúvida, fingindo que todas elas são falsas e imaginárias, permite avaliá-las cuidadosamente a fim de evitar que exerçam sobre seus juízos alguma má influência. Como não se trata do âmbito do agir, mas de investigar o nosso conhecimento, o esforço em enganar a si mesmo permite suspender provisoriamente todas as antigas opiniões sem que essa via resulte em imprudência prática. A decisão de manter-se no caminho que pode conduzir ao conhecimento da verdade exige a radicalidade do método de duvidar. O pleno exercício da dúvida a eleva ao plano metafísico e culmina com a maior objeção cética possível às verdades conhecidas: a possibilidade de que não um verdadeiro Deus, mas um gênio maligno tão poderoso quanto enganador nos tivesse criado, não para nos equivocarmos em relação a apenas algumas coisas, mas para que nada pudéssemos de fato conhecer. Que tudo que julgamos existir, como nosso próprio corpo, nossos sentidos e mesmo as proposições da matemática e da geometria não passem de ilusões arditosamente criadas para que acreditássemos ingenuamente na realidade do mundo, das coisas que o compõem e também no conhecimento das coisas mais

simples e gerais, objetos das ciências puras. Segundo a convicção de que nada se pode saber com certeza, resta-nos, no máximo, a suspensão do nosso juízo.

1.4 A SUPERACÃO DA DÚVIDA

A dúvida, enquanto um recurso metodológico, visa logicamente um fim. Na segunda meditação, Descartes lembra Arquimedes que “a fim de tirar o globo terrestre de seu lugar e transportá-lo para outro, não pedia nada mais que não fosse um ponto fixo e certo¹⁰”. A exigência de que nada que possa ser objeto de dúvida seja admitido no espírito e de que somente aquilo que se apresentar clara e distintamente esteja contido em nosso juízo, remete à definição do que Descartes entende por *evidência*. Como vimos, Descartes a encontra na *intuição*. E por intuição ele entende “o conceito da mente pura e atenta tão fácil e distinto que nenhuma dúvida nos fica acerca do que compreendemos”. A intuição é um ato fundamental do conhecimento porque se trata de uma verdade que independe de qualquer mediação dos sentidos. É da ordem exclusiva do pensamento. E pelo termo pensamento Descartes entende

tudo aquilo que existe em nós de tão factual que sejamos imediatamente conscientes dele, como, por exemplo, todas as operações da vontade, do intelecto, da imaginação e dos sentidos são ‘pensamentos’. E acrescentei ‘imediatamente’ para excluir tudo aquilo que disso deriva: assim, por exemplo, um movimento voluntário tem como seu ponto inicial o pensamento, mas ele próprio não é pensamento¹¹.

Portanto, qualquer que seja o ponto fixo que se possa alcançar diante da possibilidade de todas as nossas certezas terem sido plantadas em nós pelo gênio maligno, ele terá que ser uma verdade tal que nenhuma dúvida seja possível e que se apresente clara e distintamente ao puro pensamento. E então, mesmo admitindo a hipótese do gênio maligno, Descartes conclui:

¹⁰ *Idem*, p. 257.

¹¹ Descartes, *apud* Reale G. & Antiseri D., *op. cit*, p. 367.

Mas eu me convenci de que nada existia no mundo, que não havia céu algum, terra alguma, espíritos alguns, nem corpos alguns, logo, não me convenci também de que eu não existia? Com certeza não; sem dúvida eu existia, se é que me convenci ou só pensei alguma coisa. Mas existe alguém, não sei quem, enganador muito poderoso e astucioso, que dedica todo o seu empenho em enganar-me sempre. Não há, então, dúvida alguma de que existo, se ele me engana; e, por mais que me engane, nunca poderá fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa. De maneira que, depois de haver pensado bastante nisto e analisado cuidadosamente todas as coisas, se faz necessário concluir e ter por inalterável que esta proposição, eu sou, eu existo, é obrigatoriamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito¹².

Aqui a dúvida cessa, pois não há argumento que possa questionar a clareza de tal evidência. Dos dados dos sentidos às grandezas matemáticas nada resiste ao recurso da dúvida, a não ser a constatação firme do *cogito*.

Dos atributos da alma é o pensamento o que se mostra inalienável pela dúvida metódica: “Nada sou, então, a não ser uma coisa que pensa, ou seja, um espírito, um entendimento, uma razão”¹³. Descartes define a natureza de sua existência como *res cogitans*, ou uma realidade pensante e uma identidade entre pensamento e ser. Trata-se do pensamento em ato. É a conquista de uma verdade primeira que se revela clara e distinta e relativa à sua própria existência. Essa verdade retorna e confirma as regras que, agora fundamentadas, são assumidas como norma para a aquisição de qualquer saber. A partir de agora, toda verdade que se possa alcançar deve trazer consigo essa mesma marca. A filosofia se torna a doutrina do conhecimento, gnosiologia. A clareza e a distinção, estabelecidas como garantia de verdade, dispensam quaisquer outras garantias e justificações. O *cogito* é um princípio autoevidente que revela a transparência da consciência para si mesma e qualquer verdade só poderá ser admitida após se mostrar adequada e coerente com essa evidência:

ao notar que esta verdade: eu penso, logo existo, era tão sólida e tão correta que as mais extravagantes suposições dos céticos não seriam capazes de lhe causar abalo, julguei que podia considerá-

¹² *Meditações Metafísicas, op. cit.*, p. 258.

¹³ *Idem*, p. 260.

la, sem escrúpulo algum, o primeiro princípio da filosofia que eu procurava.¹⁴

Descartes, portanto, promove uma revolução na filosofia. O modelo aristotélico-tomista é suplantado pelo método da análise, da síntese e da verificação. A partir de agora, o critério de verdade é a clareza e a distinção com que um conhecimento se apresenta ao intelecto, como a certeza de nossa existência como *res cogitans*.

1.5 DEUS E A CIÊNCIA

A primeira certeza, ou o princípio fundamental que a aplicação das regras do método permitiu alcançar é a consciência de si como *res cogitans*. Cabe então, a partir desta certeza, analisar o *cogito* e o conteúdo que ele apresenta a fim de descobrir se a clareza e a distinção que apresenta podem ser também atributos de um possível conhecimento do mundo, ou seja, daquilo que não é identificável com a própria consciência. Como uma intuição intelectual, o *cogito* é absolutamente certo e indubitável. Mas outros pensamentos o povoam na medida mesma em que se trata de ser ele uma realidade pensante.

Às formas de cada um dos pensamentos Descartes chama *ideias*. A ideia é que expressa o caráter fundamental do pensamento graças ao qual ele é, sem mediação alguma, sabedor de si mesmo: "E assim, não dou o nome de ideia às simples imagens que são pintadas na fantasia, (...) mas somente na medida em que enformam o próprio espírito¹⁵". O eu de Descartes revela-se o lugar das ideias. Estas não são meras essências ou arquétipos do mundo sensível, mas são presenças reais na consciência. As imagens da fantasia são resultantes de combinações diversas feitas pela imaginação, a partir de ideias originárias ou de percepções sensíveis cuja referência a uma existência fora do espírito é ainda duvidosa. Mas sua presença como forma do pensar, independente de sua origem, faz das ideias a forma do próprio eu enquanto aquilo que é intuído.

¹⁴ Discurso do Método, *op. cit.*, p. 62.

¹⁵ DESCARTES, R. Razões. São Paulo: Nova Cultural, 1987, p. 101.

No itinerário da dúvida metódica, Descartes lançara mão da possibilidade de que algum Deus lhe tivesse criado com uma natureza tal que o levaria a enganar-se sempre que afirmasse qualquer certeza, mesmo em relação às coisas que considerasse mais patentes. Portanto, a dúvida sobre a existência dos objetos dos sentidos, sobre a existência do próprio corpo e também sobre as proposições matemáticas permanece mesmo depois da certeza de si mesmo como ser pensante¹⁶. A despeito do caráter hipotético do argumento do Deus enganador, somente com sua superação é que o caminho seguro para a ciência das coisas e do mundo pode se abrir:

Visto que não tenho razão alguma para crer que exista algum Deus que seja embusteiro, e mesmo que ainda não tenha considerado aquelas que provam que existe um Deus, a razão de duvidar que depende somente desta opinião é bastante frágil e, por assim dizer, metafísica. Porém, para poder afastá-la totalmente, devo analisar se existe um Deus, tão logo surja a oportunidade; e, se concluir que existe um, devo também analisar se Ele pode ser embusteiro: já sem o conhecimento dessas duas verdades, não vejo como eu possa ter certeza de coisa alguma. E para que eu possa ter a oportunidade de analisar isto sem interromper a ordem de reflexão que me propus, que é de passar gradativamente das noções que encontrar em primeiro lugar no meu espírito para aquelas que aí poderei achar depois, é necessário que eu separe aqui todos os meus pensamentos em certos gêneros e avalie em quais deles existe verdade ou equívoco.¹⁷

¹⁶ Landim Filho argumenta que a caracterização cartesiana da ideia como *tudo aquilo que é imediatamente percebido pelo espírito* demonstra sua ruptura com a concepção realista da filosofia escolástico-tomista. O objeto formal do intelecto não são as “coisas mesmas” nem as quiddidades, ou as formas das coisas materiais. Sob essa concepção repousa a tese fundamental da acessibilidade imediata aos atos de consciência pelo sujeito e o caráter problemático do acesso às coisas que existem fora do pensamento: “A dúvida do sonho e a dúvida metafísica puseram em questão a existência das coisas particulares, a realidade efetiva (no vocabulário cartesiano, a realidade atual ou formal) das próprias coisas, mas nem por isso foram postos em questão os atos de consciência: existindo ou não antes “fora do pensamento”, é indubitável que o sujeito pensante tem consciência de que algo aparece *na* consciência. Obviamente, o que está presente (ou o que aparece) na consciência não são as “coisas mesmas”. O que é então percebido? São as *ideias de coisas*. Mesmo após ter sido eliminada a dúvida do sonho e a dúvida metafísica, mesmo quando já tiver sido demonstrado que os corpos exteriores existentes são causas (ocasionais) das ideias sensíveis, “ter consciência de algo” (ou simplesmente “perceber”) significará ainda ter uma *ideia de algo* (LANDIM FILHO, *op. cit.*, p. 56).

¹⁷ *Meditações Metafísicas, op. cit.*, p. 271.

Descartes identifica no espírito três tipos de ideias. Elas podem ser *adventícias*, vindas de fora e remetentes a coisas diversas ao eu; podem ser *factícias*, construídas pelo próprio eu, e podem também ser *inatas*, surgidas juntamente com a própria consciência. A realidade subjetiva dos três tipos de ideias é inegável. Porém, quanto à realidade objetiva, nem todas são absolutamente seguras. As ideias factícias, por serem construídas pela própria consciência, são quiméricas, ilusórias e, portanto, descartadas. As ideias adventícias só podem ser consideradas objetivas com a condição de que o mundo externo, assim como as faculdades sensíveis que possibilitam a sua percepção e a própria memória que permite conservá-la no eu, sejam inegavelmente objetivos. O caráter objetivo das faculdades e do mundo externo vai depender então do terceiro tipo de ideias, as ideias inatas, ou, de uma possível ideia adventícia que tenha como origem algo distinto dos dados dos sentidos.

Rejeitando os juízos do senso comum sobre a objetividade das ideias na conformidade com o mundo e vice-versa, Descartes opta pela análise das ideias mesmas. Se o juízo do senso comum arvora-se a apontar a origem das ideias no mundo externo, mesmo que seja essa a origem, ele não garante a correspondência ou a semelhança da ideia com o objeto, uma vez que podemos ser enganados a todo instante por um Gênio Maligno. Assim, tomadas as ideias como formas do pensar, todas parecem provir do próprio ser que pensa. Mas tomadas como imagens é fácil concluir que elas diferem entre si. Aquelas que representam substâncias contêm mais realidade objetiva, ou possuem graus maiores de ser ou de perfeição do que as ideias que representam modos ou acidentes. Seu exemplo:

Aquela pela qual eu concebo um Deus soberano, eterno, infinito, imutável, onisciente, onipotente e criador universal de todas as coisas que estão fora dele; aquela, digo, tem com certeza em si mais realidade objetiva do que aquelas pelas quais as substâncias finitas me são representadas¹⁸.

¹⁸ *Idem*, p. 276.

A luz natural, ou, a evidência das ideias claras e distintas que o *cogito* revelou, ensina que deve haver tanta realidade na causa quanto em seu efeito, pois o efeito só pode tirar sua realidade da causa. E a causa só pode comunicar tal realidade ao efeito contendo-a em si mesma. É com o princípio de causalidade que Descartes chega à prova da existência de Deus pelo efeito:

Pelo nome de Deus entendo uma substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente, onipotente e pela qual eu próprio e todas as coisas que são (se é verdade que há coisas que existem) foram criados e produzidos. Ora essas vantagens são tão grandes e tão importantes que, quanto mais cuidadosamente as considero, menos me convenço de que essa ideia possa haver-se originado apenas de mim. E, portanto, é necessário obrigatoriamente concluir, de tudo o que foi dito antes, que Deus existe; porque, mesmo que a ideia da substância esteja em mim, pelo próprio fato de ser eu uma substância, não teria a de uma substância infinita, eu que sou um ser finito, se ela não tivesse sido colocada em mim por alguma substância que fosse de fato infinita¹⁹.

A diversidade da ideia de Deus em relação às coisas externas só pode vir ao pensamento graças à causa mesma dessa diversidade, ou seja, graças a Deus. Se assim não fosse, toda a perfeição da ideia de Deus teria que estar em nós mesmos, o que faria de nós deuses, e que a nossa finitude desmente.

Também nas *Meditações*, Descartes formula ainda uma prova ontológica de Deus. Segundo ele, uma vez que a existência é parte integrante da essência de Deus, não é possível ter a ideia de Deus, ou a ideia de sua essência, sem admitir também a sua existência. A existência de Deus pertence clara e distintamente à sua natureza e, segundo Descartes, causa tanta repugnância conceber um ser soberanamente perfeito que, no entanto, não exista, quanto conceber uma montanha sem vale. Portanto, Deus verdadeiramente existe.

Assim Descartes apresenta duas provas da existência de Deus obtidas pelo método racional. A razão se impõe como guia fundamental do homem na busca do conhecimento. O método é garantia saber que constitui um verdadeiro

¹⁹ *Idem*, p. 281.

sistema da razão que permite alcançar a verdade de Deus na fundamentação lógica e ontológica, como causa da ideia que habita sua consciência e na medida em que a definição de sua essência é garantia necessária da sua própria existência.

Mas, apesar da existência de Deus estar claramente provada, poderia ser Ele um embusteiro? A própria análise da ideia de um ser absolutamente perfeito implica em que Ele não é, como a substância finita, carente de nada. É ato puro e nada em sua realidade indica qualquer necessidade ainda a se efetivar. E como a mentira ou o embuste indicam, segundo a razão, alguma necessidade, fraqueza ou malícia, é patente, portanto, que ele não é enganador.

Mas é inegável que erramos. E se o método aqui apresentado pretende ser o caminho para a superação da ilusão e do engano e a via segura de todo conhecimento possível, resta ainda a tarefa de demonstrar qual a origem do erro.

Segundo Descartes, o equívoco é uma privação de algum conhecimento que a princípio se deveria ter. E não se pode atribuir a Deus uma obra que não contivesse também toda a perfeição que nele se encontra. Pode ser que, segundo seus indecifráveis desígnios, o erro da criatura finita seja o mais conveniente na absoluta e inegável perfeição do todo. Mas os enganos testemunham a imperfeição do próprio ser finito e a análise desses enganos mostra que sua ocorrência depende de duas causas conjuntas que são atributos do homem: a capacidade de conhecer e a capacidade de escolher ou o livre-arbítrio. Trata-se da convivência em nós de duas faculdades distintas: o entendimento e a vontade. O entendimento é a faculdade de conceber as ideias relativas às coisas. Mas a afirmação ou negação dessas ideias é decisão da vontade. Nesse sentido, o entendimento não é a fonte do erro. Pode lhe faltar o conhecimento de muitas coisas, mas o fato de lhe faltarem tais ideias não significa que Deus tivesse lhe dado uma capacidade menor do que a devida.

Também não há razão para lamentar que sua vontade ou seu livre-arbítrio sejam estreitos demais para evitar o engano, pois o que essa faculdade

revela é justamente o oposto, uma visível ausência de limites. Dentre todas as faculdades que possuímos, o entendimento, a imaginação ou a memória, demonstram sempre nossa limitação em relação aos atributos divinos. Mas nenhuma se apresenta mais ampla e extensa do que a vontade. O que demonstra como nenhuma outra faculdade a imagem e semelhança que temos com o Criador. No entanto, é justamente nessa discrepância entre o alcance da vontade e o poder do nosso entendimento que se encontra a origem do erro. Incapaz de conter a vontade nos limites do entendimento, o homem não hesita muitas vezes em estendê-la para além das coisas que de fato compreende e escolhe o mal e o falso em detrimento do bem e do verdadeiro:

Então, se evito exprimir meu juízo a respeito de uma coisa, quando não a concebo com bastante clareza e distinção, é evidente que o emprego muito bem e que não estou equivocado; porém, se decido negá-la ou afirmá-la, então não emprego como devo meu livre-arbítrio; se garanto o que não é verdadeiro, é evidente que me equivoco, e mesmo que julgue de acordo com a verdade, isto não acontece a não ser por acaso e eu não deixo de errar e de empregar mal meu livre-arbítrio; pois a razão nos ensina que o conhecimento do entendimento deve sempre vir antes da determinação da vontade. E é nesse mau emprego do livre-arbítrio que se encontra a privação que constitui a forma do engano²⁰.

O fato de não ter dotado o homem da sua própria onisciência não é uma imperfeição de Deus. Não cabe censurá-lo por não ter nos criado de tal modo que nunca errássemos, pois se não sabemos a ordem da totalidade do mundo, nada impede que nosso conhecimento avance cada vez mais desde que respeitemos as determinações do método e que usemos nosso entendimento com responsabilidade:

todas as vezes que mantenho minha vontade dentro dos limites do meu conhecimento, de tal maneira que ela não formule juízo algum a não ser a respeito das coisas que lhe são clara e distintamente representadas pelo entendimento, não lhe pode acontecer que eu me equivoque; pois toda concepção clara e distinta é, com certeza, alguma coisa de real e de positivo, e, assim, não pode se originar do nada, mas deve ter

²⁰ *Idem*, p. 298.

obrigatoriamente Deus como seu autor; Deus, que, sendo perfeito, não pode ser causa de equívoco algum; e, por conseguinte, é necessário concluir que uma tal concepção ou um tal juízo é verdadeiro.²¹

Por fim, a própria concepção tradicional de que toda verdade estaria pronta e dada por Deus nas escrituras e de que toda ciência possível seria restrita aos limites do que uma teologia tradicional estabelecia como legítimos, cai por terra. A ideia de Deus em nós, como mostra Descartes, sugere a capacidade inegável do homem de conhecer o verdadeiro em relação a si mesmo, ao mundo e à imutabilidade das leis que o governam. O ser pensante, sua primeira certeza, só pode relacionar-se com um mundo externo na medida em que as ideias adventícias, resultantes da experiência sensível, se mostram dignas de aprofundamento por meio do próprio método da razão. É graças à indiscutível objetividade da ideia de Deus e, portanto, à sua inegável existência, que este mundo se torna resistente à dúvida. O deus enganador e o gênio maligno são eliminados e o mundo se abre como objeto passível de um conhecimento verdadeiro. Deus é, portanto, uma certeza da razão a partir da qual todas as outras se fundam. E não cabe ao homem, ser racional, duvidar de sua existência e de sua absoluta perfeição.

1.6 O MECANICISMO

Vimos que entre os tipos de ideias que se encontram na consciência, Descartes enumera, além das ideias inatas como a de Deus, aquelas que são fruto das operações da imaginação e as ideias adventícias, que seriam causadas pelas coisas que poderiam existir fora da consciência. A imaginação e as faculdades sensórias são passivas e se caracterizam por receber estímulos e sensações. E uma vez demonstrada a existência e a veracidade de Deus, ambas encontram-se, portanto, isentas de dúvida e plenamente reabilitadas. E essas faculdades atestam a existência do mundo físico. Embora não devamos admitir

²¹ *Idem*, p. 301.


sem critério todas as informações que recebemos dos sentidos, também não há mais motivos para recusá-las sumariamente, como se fossem necessariamente suspeitas. Desde que sejam observados os critérios da clareza e da distinção que o método prescreve, podemos evitar os enganos e conhecer o que de fato é verdadeiro.

O que os sentidos nos mostram do mundo externo apresenta sempre, e de maneira clara e distinta, a propriedade de ser extenso. Tudo o que se pode atribuir aos corpos pressupõe a característica essencial da extensão e nenhuma outra propriedade dos corpos se apresenta de modo tão universal e necessário. Outras propriedades como a cor, o peso, o som ou o sabor são todas secundárias. Assim, se o ser pensante é nomeado *res cogitans*, o mundo sensível é *res extensa*. Toda a realidade se divide entre essas duas esferas²². O universo é composto de matéria e do movimento que Deus aplicou ao mundo no ato da criação. Portanto, a teoria atomista do vácuo não pode se sustentar. Tudo o que acontece é causado pelo choque entre as partículas que movem umas às outras. Essa dinâmica universal seria a razão do magnetismo, do crescimento das plantas, das funções fisiológicas involuntárias nos homens e nos animais, do calor, da luz, etc. O mundo é compreendido como um imenso relógio mecânico, e o movimento de suas partes torna-se previsível, segundo leis constantes como o *princípio de conservação*, que afirma a constância da quantidade de movimento, que pode apenas ser transmitido, mas nunca degradado ou ampliado no mundo; e o *princípio da inércia* que diz que qualquer mudança de direção só pode se dar através da impulsão de outros corpos.

Tanto o corpo humano como os organismos animais são pensados segundo essas leis. São máquinas e, portanto, objetos de análise científica.

²² Segundo Reale e Antiseri, essa proposição possui uma força devastadora em relação às concepções animistas típicas do renascimento, para as quais tudo era permeado de espírito e que explicavam as interações entre os fenômenos naturais. Não existem realidades intermediárias entre a *res cogitans* e a *res extensa*. O corpo humano, o reino animal e o mundo físico em geral são plenamente explicáveis segundo as leis da mecânica, sem que se precise recorrer a qualquer doutrina mágica ou ocultista (REALE G. & ANTISERI D., *op. cit.*, p. 377).

Com o modelo mecânico de interpretação da natureza, graças à simplicidade de seus elementos teóricos, torna-se viável a construção de instrumentos técnicos de pesquisa. E o conhecimento teórico pode ser aplicado na transformação prática do mundo. O espírito humano converte-se da ciência contemplativa à ciência ativa, da *teoria* à *práxis*. E alcança, por fim, a unidade entre experiência e evidência racional.

	Leituras obrigatórias
	<ol style="list-style-type: none"> 1. DESCARTES, R, <i>Meditações metafísicas</i>. Coleção <i>Os Pensadores</i>. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 1999 (primeira a quarta meditações). 2. LANDIM FILHO, R. F. <i>Evidência e verdade no Sistema Cartesiano</i>. São Paulo: Loyola, 1992, pp. 99-116 (Capítulo quinto: Evidência e verdade).
	Leituras complementares

FORLIN, E. *O papel da dúvida metafísica na constituição do cogito*. São Paulo: Humanitas, 2004.

SILVA, F. L. *Descartes: A Metafísica da modernidade*. São Paulo: Moderna, 2005.

**UNIDADE 2 - HUME:
O EMPIRISMO
CÉTICO**

2.1 O EMPIRISMO DE HUME

Vimos na unidade anterior como Descartes funda a modernidade e lança as bases do racionalismo moderno. Seu método para distinguir o verdadeiro do falso é claramente inspirado na regra da evidência matemática e o rigor das regras que enumera implica em que a certeza científica deve ser encontrada no poder crítico e demonstrativo da razão.

Vimos também que não era exclusiva do pensamento cartesiano a preocupação com a natureza incerta do conhecimento e com a necessidade de se encontrar o método correto para a ciência. Duas concepções de método científico caracterizaram a investigação filosófica do século XVII: A concepção racionalista de Descartes e a perspectiva empirista, proposta por Francis Bacon, cujo método é fundado na observação, na experimentação e no procedimento indutivo.

Hume é claramente inspirado pela posição empirista de Francis Bacon. Mas, levando o método experimental às mais extremas consequências, seu empirismo resulta paradoxalmente na renúncia ao poder da razão em colocar sob seus desígnios o curso imprevisível da natureza. Depois da construção newtoniana da mais sólida expressão do funcionamento da natureza física, cabe, segundo Hume, aplicar o mesmo método não apenas ao objeto do conhecimento, mas precisamente à natureza humana ou ao sujeito do conhecimento. Trata-se de investir radicalmente no método empírico para fundar de uma vez por todas, em bases experimentais, a *ciência do homem*.

Por mais que pareça haver exceções, como a metafísica, todas as ciências têm alguma relação com a natureza humana. Da ciência do homem dependem todas as outras, inclusive a matemática, a física ou a religião natural. São os homens, com seus poderes e faculdades, que julgam todos os objetos de seu conhecimento. O conhecimento das forças e da extensão do nosso entendimento permitiria um avanço tal nas ciências que mal se pode mensurar. O homem não é apenas um ser que raciocina, mas é também um dos objetos

sobre os quais raciocina. Nas ciências acima, a dependência em relação ao conhecimento do homem é notável. Mas em áreas como a lógica, a moral e a política, essa ligação com a natureza humana é ainda mais evidente. A lógica pretende explicar a natureza de nossas ideias e os princípios e operações de nossa faculdade de raciocínio; a moral investiga a natureza dos sentimentos e do gosto; e a política trata da dependência mútua entre os indivíduos, na medida em que convivem numa sociedade. O aperfeiçoamento da mente humana é possível, em grande medida, pelo conhecimento que essas disciplinas nos oferecem.

Eis, pois, o único recurso capaz de conduzir nossas investigações filosóficas ao sucesso: abandonar o método moroso e entediante que seguimos até agora e, ao invés de tomar, vez por outra, um castelo ou aldeia na fronteira, marchar diretamente para a capital ou centro dessas ciências, para a própria natureza humana; estando nós de posse desta, podemos esperar uma vitória fácil em todos os outros terrenos. Partindo de tal posição, poderemos estender nossas conquistas a todas as ciências que concernem de perto à vida humana, e então proceder calmamente à investigação mais completa daquelas que são objetos da pura curiosidade. Não existe nenhuma questão importante cuja decisão não esteja compreendida na ciência do homem; e não existe nenhuma que possa ser decidida com alguma certeza antes de conhecermos essa ciência. Portanto, ao pretender explicar os princípios da natureza humana, estamos de fato propondo um sistema completo das ciências, construído sobre um fundamento quase inteiramente novo, e o único sobre o qual elas podem se estabelecer com alguma segurança²³.

Nos tempos modernos, os moralistas ingleses – Locke, Mandeville, Shaftesbury, Hutcheson e Butler –, munidos do método experimental introduzido por Bacon na fundação da ciência da natureza, dotaram a ciência do homem dessa nova base. O único fundamento sólido possível à ciência do homem é dado pela experiência e pela observação. Por meio de experimentos precisos e da observação dos efeitos que resultam das diferentes situações em que se pode encontrar a mente humana, a ciência pode vir a nos dar a exata

²³ HUME D., Tratado da Natureza Humana. São Paulo: Nova Cultural, 1999 p. 21.

noção da extensão de seus poderes. Mas, para tornar acessíveis todos os princípios da mente, devemos nos ater à experiência. Somente através dela podemos explicar todos os efeitos pelo menor número de causas simples e ainda tornar todos os nossos princípios o mais universais possível.

2.2 ORIGEM E CONEXÃO DAS IDEIAS

Todas as percepções da mente humana podem ser reduzidas a dois gêneros que Hume denomina *impressões* e *ideias*. As primeiras são as percepções dos sentidos e as últimas são percepções da ordem do pensamento. Há duas diferenças básicas entre ambas: a força ou a vivacidade com que se apresentam à mente, e a ordem temporal com que são experimentadas por nós. A primeira diferença pode ser constatada numa simples comparação entre a experiência sensível do calor que pode gerar no sujeito o sentimento de dor ou de prazer segundo sua intensidade; e a recordação posterior dessa sensação na memória ou sua antecipação pela imaginação. Memória e imaginação podem reproduzir as percepções dos sentidos, mas não podem dotar sua reprodução da mesma vivacidade e força da impressão original: “O pensamento mais vivo é sempre inferior à sensação mais embaçada”²⁴. Mesmo as cores que nosso pensamento emprega quando reflete sobre sensações e impressões já vividas anteriormente são menos nítidas do que os objetos reais quando efetivamente sentidos numa experiência real.

Quanto à ordem temporal com que as experimentamos, diz Hume, todas as ideias ou percepções menos vivas que chegam à nossa mente são cópias das nossas impressões ou percepções mais fortes. Assim como para Descartes, as ideias não são como pensavam os platônicos, os arquétipos originais a partir dos quais se formariam as coisas do mundo sensível. Porém, para Descartes, a certeza que o sujeito possa ter com relação aos conhecimentos referentes ao

²⁴ HUME, D. Investigação Acerca do Entendimento Humano. São Paulo: Nova Cultural, 1999 p. 35.

mundo externo depende totalmente da constatação da existência de Deus e da certeza de que Ele não é um embusteiro. Mas a existência e a veracidade de Deus resistem à dúvida metódica que suspeita das ideias resultantes das impressões dos sentidos e também das ideias da imaginação porque a ideia de Deus é uma *ideia inata*. Para Hume, não existem ideias inatas, somente as impressões são originárias:

O que se entende por inato? Se inato é equivalente a natural, então se deve conceder que todas as percepções e ideias do espírito são inatas ou naturais, em qualquer sentido que tomemos este último termo, seja em oposição ao que é insólito, artificial ou miraculoso. Se inato significa contemporâneo ao nosso nascimento, a discussão parece ser frívola, pois não vale a pena averiguar em que momento se começa a pensar: se antes ou depois de nosso nascimento. Demais, parece-me que Locke e outros tomam o termo em sentido muito vago, tanto indicando nossas percepções, sensações e paixões, como nossos pensamentos. Ora, neste sentido eu gostaria de saber o que é que se quer dizer quando se afirma que o amor-próprio ou o ressentimento por injúrias sofridas ou a paixão entre os sexos não é inata? Mas admitindo-se os termos *impressões* e *ideias* no sentido exposto acima e entendendo por *inato* o que é primitivo ou não copiado de nenhuma percepção precedente, podemos então afirmar que todas as nossas impressões são inatas e que nossas ideias não o são²⁵.

O primeiro princípio da natureza humana exprime a necessária derivação das ideias daquilo que as precede necessariamente, a experiência. A diferença entre ambas é a mesma que podemos apontar entre um modelo e sua respectiva cópia.

As impressões podem ser simples, como a experiência da cor verde, do frio ou do quente, por exemplo. E podem ser complexas, como a impressão de uma maçã, que traz, em conjunto, sensações diversas como a cor, o cheiro e o sabor. Simples ou complexas, as impressões são dadas imediatamente como se apresentam aos sentidos. As ideias complexas, por sua vez, podem ser derivadas das impressões complexas ou podem ser resultantes das combinações

²⁵ *Idem*, p. 39.

que ocorrem em nosso intelecto por meio da memória ou da imaginação. Assim como as impressões complexas, as ideias complexas podem ser divididas em partes, que são ideias simples para as quais existem sempre as impressões correspondentes. Hume desafia os críticos desse princípio da semelhança universal a apresentarem uma ideia simples que não tenha uma impressão correspondente.

As ideias simples, por sua vez, podem se agregar umas às outras segundo certos princípios de associação que parecem ser independentes da época ou do lugar. Esses princípios são os de *semelhança, de contiguidade e de causa ou efeito*.

Embora outros filósofos como Locke possam ter tentado enumerar os princípios possíveis de associação entre as ideias, Hume recorre a exemplos que podem assegurar a correção e a completude dessa enumeração. Segundo a intenção que tem ao produzir sua obra, um poeta ou um historiador deve unir na imaginação os eventos que relata, por alguma espécie de laço ou elo, para que formem uma unidade que permita situá-los em um único plano ou ponto de vista como objeto e objetivo final do autor. Assim, as ações dos deuses na obra de Ovídio são apresentadas segundo o plano modelado segundo o princípio de semelhança. Uma ideia nos remete a outra que seja semelhante como uma fotografia que faz a mente ser remetida à pessoa ou à paisagem que ela representa. A unidade de uma narrativa histórica seria orientada pela conexão de contiguidade entre os eventos de uma determinada porção do tempo e do espaço que se queira descrever. Uma ideia remete a outra que se apresenta à mente como habitualmente ligada à primeira, como a referência ao número de endereço de uma casa se permite localizar na medida em que lembra o endereço imediatamente anterior ou posterior.

Porém a mais comum das espécies de relação entre eventos distintos é a de *causa e efeito*. Tanto o historiador quanto o poeta, em nome da unidade de ação de sua narrativa, remetem às fontes remotas de um determinado evento quanto procuram descrever suas consequências:

Ele sabe que o conhecimento de causas não é apenas o mais satisfatório, já que esta relação ou conexão é mais forte do que todas as outras, mas também mais instrutivo, pois é unicamente por este conhecimento que somos capazes de controlar eventos e governar o futuro²⁶.

2.3 O PRINCÍPIO DE CAUSALIDADE E O PROBLEMA DE HUME

Hume também divide em dois gêneros distintos todos os objetos da razão ou da investigação humanas: são sempre relações de ideias ou relações de fatos. Ao primeiro tipo pertencem ciências como a geometria, a álgebra e a aritmética. São compostas de asserções intuitivamente e demonstrativamente certas:

Que o quadrado da hipotenusa é igual à soma do quadrado dos dois lados, é uma proposição que exprime uma relação entre estas figuras. Que três vezes cinco é igual à metade de trinta exprime uma relação entre estes números. As proposições deste gênero podem descobrir-se pela simples operação do pensamento e não dependem de algo existente em alguma parte do universo. Embora nunca tenha havido na natureza um círculo ou um triângulo, as verdades demonstradas por Euclides conservarão para sempre sua certeza e evidência²⁷.

Esse tipo de proposições é obtido com base apenas no *princípio de não contradição*. Se se admite a definição de triângulo de Euclides, é necessário admitir a validade do teorema mencionado. Assim como, dada a significação atual dos números, seria contraditório afirmar que três vezes cinco é diferente da metade de trinta. A essa classe de proposições, Kant chamará *juízos analíticos*. Não se referem ao que possa existir ou não no mundo, mas apenas operam com base em conteúdos ideais.

Já as relações entre fatos não são determinadas do mesmo modo. O contrário de um fato qualquer não implica em contradição e é, portanto,

²⁶ *Idem*, p. 42.

²⁷ *Idem*, p. 47.

plenamente possível. Pode ser concebido como se se encontrasse em pleno acordo com a realidade: *Que o sol não nascerá amanhã* é tão inteligível e não implica mais contradição do que a afirmação de *que ele nascerá*²⁸. O nosso intelecto pode concebê-lo distintamente e, por outro lado, não pode demonstrar sua falsidade. A relação de causa e efeito parece fundar todos os raciocínios que se referem aos fatos. Por isso Hume propõe investigar qual a natureza da evidência que nos assegura a realidade de uma existência e de um fato que não estão atualmente ao alcance dos nossos sentidos e nem registrados em nossa memória. É por meio da relação de causa e efeito que ultrapassamos os dados dessas faculdades e supomos que há uma conexão entre o fato presente e outro fato que inferimos dele.

O famoso problema lançado por Hume diz respeito justamente a essa passagem, operada pela nossa razão, e que concerne ao objetivo maior da pesquisa científica: a previsão dos fenômenos segundo o princípio de causalidade. O conhecimento que temos da relação de causa e efeito provém inteiramente da experiência, na medida em que observamos a conjunção constante entre os objetos. Mas nenhum objeto revela aos nossos sentidos as causas que o produziram nem os efeitos que dele surgirão. Todo efeito é um fato distinto daquele que chamamos sua causa e podemos imaginar a ocorrência de um sem a do outro. E nossa razão é incapaz de fazer tal inferência sem o auxílio da experiência. Porém, a experiência não nos dá qualquer fundamento que assegure a vigência para todo o sempre da relação que observamos no passado.

A causa é uma ideia absolutamente distinta da ideia do efeito. Nem a mais detalhada análise da primeira nos permite descobrir *a priori* o efeito a ela correspondente. Não se pode atribuir à razão a descoberta das causas e dos efeitos. O poder explosivo da pólvora ou a atração do imã, não poderiam ser conhecidos por meio de argumentos lógicos. Estamos tão acostumados com certas sucessões de eventos que nos parece possível prever seus efeitos sem o

³⁶ *Idem*, p. 48.

recurso da experiência. Se diante de um objeto desconhecido tivéssemos que nos pronunciar sobre os efeitos que dele resultarão, o máximo que poderíamos fazer seria inventar ou imaginar arbitrariamente um outro objeto como consequência. Pois o efeito é totalmente diferente da causa e não pode ser descoberto nela. Se uma bola de bilhar atinge outra bola, parece que poderíamos inferir que a primeira impulsionaria a segunda. Mas, no movimento da primeira bola não há o menor indício do possível movimento da segunda. E mesmo que me ocorresse deduzir o segundo movimento do primeiro, muitos outros resultados poderiam me ocorrer como possíveis. As bolas poderiam permanecer ambas em repouso; ou a primeira poderia retroceder após o choque. São possibilidades concebíveis e portanto compatíveis com o evento inicial. Nenhum raciocínio puro pode justificar por que rejeitamos umas possibilidades e preferimos outra.

Quando raciocinamos *a priori* e consideramos um efeito ou uma causa, tal como aparece ao espírito, ou seja, independente de toda observação, jamais poderia sugerir-nos a de um objeto distinto, como, por exemplo, seu efeito, e menos ainda mostrar-nos a inseparável e inviolável conexão entre eles. É preciso que um homem seja muito sagaz para poder descobrir através do raciocínio que o cristal é o efeito do calor e o gelo o efeito do frio, sem estar previamente familiarizado com o funcionamento destes estados dos corpos²⁹.

Ao ver a água pela primeira vez, Adão não poderia jamais inferir *a priori* que ela tem o poder de sufocá-lo e conseqüentemente afogá-lo.

Mas, segundo Hume, se nossos raciocínios sobre os fatos se fundam na relação de causa e efeito, e se nossas conclusões sobre a relação causal se fundam na experiência; então, *qual é o fundamento de todas as nossas conclusões derivadas da experiência?* A resposta de Hume é que nossas conclusões de experiência não se fundam sobre raciocínios ou sobre qualquer outro processo do nosso entendimento:

²⁹ Investigação Acerca do Entendimento Humano, *op. cit.*, p. 53.

Se nos fosse mostrado um corpo de cor e consistência análogas às do pão que havíamos comido anteriormente, não teríamos nenhum escrúpulo em repetir o experimento, prevendo com certeza que ele nos alimentará e nos sustentará de maneira semelhante. Ora, eis um processo do espírito e do pensamento cujo fundamento gostaria de conhecer. Toda a gente está de acordo que não se conhece nenhuma conexão entre as qualidades sensíveis e os poderes ocultos e, por conseguinte, o espírito não é levado a tirar uma conclusão sobre a conjunção constante e regular daquelas, tendo por base algo que possa conhecer na natureza destas. Pode-se admitir que a *experiência* passada dá somente uma informação *direta* e *segura* sobre determinados objetos em determinados períodos do tempo, dos quais ela teve conhecimento. Todavia, é esta a principal questão sobre a qual gostaria de insistir: por que esta experiência tem de ser estendida a tempos futuros e a outros objetos que, pelo que sabemos, unicamente são similares em aparência. O pão que outrora comi alimentou-me, isto é, um corpo dotado de tais qualidades sensíveis estava, a este tempo, dotado de tais poderes desconhecidos. Mas, segue-se daí que este outro pão deve também alimentar-me como ocorreu na outra vez, e que qualidades sensíveis semelhantes devem sempre ser acompanhadas de poderes ocultos semelhantes? A consequência não me parece de nenhum modo necessária³⁰.

A inferência que o exemplo aponta, demonstra que há um processo do pensamento, ou um passo dado para além da experiência efetiva, para o qual o simples uso da razão não pode dar explicação. A afirmação de que um objeto tem sido acompanhado por um certo efeito, não é idêntica à afirmação de que outros objetos semelhantes a este serão necessariamente acompanhados por efeitos também semelhantes. Se se tratasse de uma inferência feita por meio de uma cadeia de raciocínios, deveria haver um termo médio que permitisse a passagem da primeira à segunda afirmação. E tal termo médio não existe. Do fato de o sol ter nascido todos os dias no passado, não há por que inferir com certeza que ele voltará a nascer amanhã. O termo médio requerido deveria garantir que as conexões já experimentadas entre o que chamamos de causa e o seu respectivo efeito, são necessárias e infalíveis e que o futuro deverá repetir o

³⁰ *Idem*, p. 54.

passado. Não é contraditório imaginar que eu coma o pão e tenha como efeito a minha sensação de fome aumentada ou inalterada.

Se os raciocínios que envolvem relações entre ideias são demonstrativos, estes que envolvem relações de fatos não podem ser demonstrados por nenhum tipo de argumento. Não envolve contradição alguma a constatação de que o curso da natureza pode se modificar. Um objeto dotado das mesmas qualidades sensíveis de outros já experimentados, pode trazer efeitos diferentes ou mesmo contrários. Que o sol não nascerá amanhã ou que o fogo resfriará o ar em seu entorno são possibilidades que não carecem de clareza e de distinção apenas pelo fato de não serem acontecimentos corriqueiros. Sua falsidade não pode ser demonstrada por raciocínios *a priori* ou por argumentos demonstrativos.

Mas é um fato que, de causas semelhantes, esperamos efeitos também semelhantes. E se nem o argumento demonstrativo, nem mesmo o argumento provável podem provar a semelhança entre o passado e o futuro. Então, a experiência não possui autoridade alguma e é completamente inútil para garantirmos que uma vez dotados das mesmas qualidades sensíveis os objetos estejam impedidos de trazerem consigo efeitos ou propriedades ocultas completamente distintas.

Não há motivo para que se dispense o valor da experiência enquanto pessoas que agem. Mas, como filósofo, Hume considera legítimo perguntar qual o processo de raciocínio que poderia nos assegurar a falsidade de qualquer conjectura, mesmo a mais estranha. Qual o fundamento dessa inferência. A experiência ensina à criança que o fogo queima e a lembrança da sensação de dor ao tocar a chama de uma vela a leva a esperar um efeito semelhante daquilo que apresenta as mesmas qualidades sensíveis da chama que a queimou. Contudo, se alguém afirmar que foi por algum processo de argumento ou de raciocínio que a criança chegou a tal conclusão, é justo que se peça para apresentar tal argumento. Dizer que é muito complexo não é aceitável, já que para uma simples criança seria evidente.

Na relação causa-efeito estão presentes dois elementos essenciais: primeiramente, a *contiguidade* e a *sucessão* dos objetos que são de fato experimentadas. E ainda a *conexão necessária* entre esses objetos. Essa conexão não é experimentada, mas somente inferida. Como vimos, para Hume, essa inferência é um salto ilegítimo de nossa razão, pois não há como garantir qualquer certeza em relação a ela.

2.4 A SOLUÇÃO DO PROBLEMA

Segundo Hume, constatamos a regularidade da contiguidade e da sucessão na experiência. Assim, uma vez presente a causa, esperamos pelo efeito. Portanto, inferimos a conexão necessária pelo fato de termos adquirido um *hábito* ou um *costume* ao experimentar a conexão constante no passado:

Visto que todas as vezes que a repetição de um ato ou de uma determinada operação produz uma propensão a renovar o mesmo ato ou a mesma operação, sem ser impelida por nenhum raciocínio ou processo do entendimento, dizemos sempre que esta propensão é o efeito do costume. Utilizando este termo, não supomos ter dado a razão última de tal propensão. Indicamos apenas um princípio da natureza humana, que é universalmente reconhecido e bem conhecido por seus efeitos. Talvez não possamos levar nossas investigações mais longe e nem aspiramos dar a causa desta causa; porém, devemos contentar-nos com que o costume é o último princípio que podemos assinalar em todas as nossas conclusões derivadas da experiência³¹.

O costume é o que nos permite ir além do que se apresenta imediatamente na experiência. Mas todas as proposições que se referem ao futuro permanecem sem qualquer fundamento. Por isso, de uma grande quantidade de casos semelhantes, tiramos uma conclusão que não somos capazes de tirar de um único caso. Não se trata de um processo de raciocínio. As conclusões que a razão tira ao analisar um círculo são as mesmas a que chegaria se analisasse todos os círculos do mundo, mas de uma única

³¹ Investigação Acerca do Entendimento Humano, *op. cit.*, p. 61.

observação de uma bola de bilhar ser impulsionada por outra, ninguém poderia inferir que todos os outros corpos se moveriam ao receberem um impulso semelhante. Sem o costume, toda a nossa experiência seria inútil. Não saberíamos escolher os meios segundo os fins e toda ação, assim como toda especulação, teriam fim. Ele é, portanto, *o grande guia da vida humana*.

É sempre necessário que um fato esteja presente aos sentidos ou à memória para que possamos, a partir dele, tirar quaisquer conclusões. Do contrário, os nossos raciocínios permaneceriam puramente hipotéticos. A razão por que dizemos acreditar em algum fato que podemos relatar a outros é sempre um outro fato conectado ao primeiro. Mas, se tal conexão não termina em um fato presente aos sentidos ou à memória, não há fundamento que justifique a crença em sua realidade.

Mas o costume, embora seja o nosso guia em questões de fato, não explica inteiramente o porquê de inferirmos de uma causa presente o efeito que ainda não se deu. A experiência que temos da conexão constante entre a chama e o calor, por exemplo, nos determina a esperar novamente o calor quando tivermos nova experiência da chama. A repetição nos leva a *acreditar* que esta conjunção existe necessariamente. Esta *crença* é uma operação da alma tão inevitável quanto o motivo que nos leva a sentir amor por quem nos beneficia ou ódio por quem nos comete uma injustiça. Trata-se muito mais de uma espécie de instinto natural do que de resultados de um processo do entendimento e do pensamento, ou seja, “a crença é mais propriamente um ato da parte sensitiva que da parte cogitativa de nossa natureza³²”.

Por mais que nossa imaginação possa combinar, separar ou dividir ilimitadamente as ideias nascidas das impressões sensíveis e inventar uma série de eventos conectados com toda a aparência de realidade, nem por isso somos levados a crer que essa construção corresponda a algo de existente no mundo ou na história. Não se trata de uma decisão de nossa vontade crer no que nos interessa mais. A diferença entre a ficção e a crença encontra-se em algum

³² Tratado da Natureza Humana, *op. cit.*, p. 217.

sentimento ou maneira de sentir que se encontra ligado a uma e não à outra. Como os outros sentimentos, é a natureza que desperta em nós a crença:

Todas as vezes que um objeto se apresenta à memória ou aos sentidos, pela força do costume, a imaginação é levada imediatamente a conceber o objeto que lhe está habitualmente unido; esta concepção é acompanhada por uma maneira de sentir ou sentimento, diferente dos vagos devaneios da fantasia. Eis toda a natureza da crença. Visto que nossa mais firme crença sobre qualquer fato sempre admite uma concepção que lhe é contrária, não haveria, portanto, nenhuma diferença entre nosso assentimento ou rejeição de qualquer concepção, se não houvesse algum sentimento distinguindo uma da outra³³.

Assim, a solução do problema da causalidade está num *sentimento*, a crença, e não na capacidade do raciocínio. Ou seja, o fundamento da causalidade é irracional, subjetivo, e não uma conexão necessariamente objetiva.

2.5 A CRENÇA E A EXISTÊNCIA DOS OBJETOS E DO EU

A noção clássica de substância, tanto dos objetos físicos quanto do sujeito pensante, também resulta em nada mais do que numa crença. No Tratado, Hume se propõe a investigar as causas que nos levam a crer na existência dos corpos: “por que atribuímos uma existência CONTÍNUA aos objetos, mesmo quando estão separados dos sentidos? E por que supomos que possuem uma existência DISTINTA da mente e da percepção?”³⁴. Nós só possuímos em nossa mente as impressões e as ideias. Todo conhecimento que temos dos objetos externos não passa de percepção. Não possuímos sequer uma vaga noção de algo distinto das próprias ideias e das impressões. Por mais que

³³ Investigação Acerca do Entendimento Humano, *op. cit.* p. 65.

³⁴ Tratado da Natureza Humana, *op. cit.*, p. 221.

nossa imaginação divague, ela não dá um passo além de nós mesmos, qualquer que seja o conteúdo imaginado.

Os sentidos são incapazes de nos dar a noção de uma existência contínua de seus objetos quando estes não estão mais presentes para eles. Eles só podem nos dar uma impressão singular de cada vez e não nos permitem pensar em algo para além do que nos aparece imediatamente. Se as impressões dos sentidos se apresentassem como realmente externas e independentes de nós, então nós mesmos e os objetos seríamos claramente distintos para essa faculdade. Necessitaríamos saber até que ponto nós somos objetos para os nossos sentidos. À primeira vista, parece não ser necessária nenhuma outra faculdade para nos convencer da existência externa dos corpos. Mas essa inferência apresenta algumas aporias. Primeiramente, o que entendemos como sendo o nosso corpo? Quando olhamos para os nossos membros, mãos, etc., não nos referimos a nada além de certas impressões que entram pelos sentidos. Mas a atribuição de uma existência real e corpórea a essas impressões ou a seus objetos é um ato da mente extremamente difícil de explicar. Em segundo lugar, os sons, sabores e aromas que atribuímos às coisas, não nos parecem existir dentro do que chamamos o conceito de extensão, não podem aparecer aos nossos sentidos como realidades externas aos corpos. E terceiro, nem mesmo a nossa visão pode nos informar da distância ou da exterioridade de algo em relação a nós mesmos sem o concurso de algum raciocínio e da experiência.

Também podemos prescindir da razão para atribuirmos existência contínua e distinta aos objetos. Mesmo que tenhamos à disposição argumentos filosóficos consistentes para produzir a crença na existência dos objetos independentes da mente, esses argumentos são pouco conhecidos quando pensamos que a maior parte da humanidade atribui objetos às impressões.

Pois a filosofia nos informa que tudo que aparece à mente não é senão percepção, e possui uma existência descontínua e dependente da mente; o vulgo, ao contrário, confunde percepções e objetos, atribuindo uma existência distinta e contínua às próprias coisas que sente ou vê. Essa opinião, portanto, por ser inteiramente irracional, tem que proceder de uma outra faculdade que não o entendimento. Podemos acrescentar que, enquanto

tomamos nossas percepções e objetos como a mesma coisa, jamais podemos inferir a existência destes da existência daquelas. E tampouco formar um argumento baseado na relação de causa e efeito, a única capaz de nos assegurar a respeito de questões de fato³⁵.

Mesmo se distinguimos nossas percepções dos objetos relativos a elas, ainda assim, não é possível raciocinarmos partindo da existência das primeiras para a concluirmos sobre a existência dos últimos. Portanto, a nossa razão não fornece certeza alguma sobre a existência distinta e contínua dos corpos.

A opinião da continuidade e da independência dos objetos deve ser atribuída somente à nossa *imaginação*. Toda impressão é subjetiva, pois é percepção. Como as impressões apresentam normalmente uma certa constância e uma certa coerência, a imaginação é levada a supor a existência dos corpos como causa das impressões. Se saímos de um ambiente do qual tivemos certas impressões e retornamos a ele depois de um intervalo de tempo, ou se fechamos os olhos e voltamos a abri-los diante de um mesmo objeto ou cenário, temos impressões iguais ou parcialmente diferentes, embora coerentes com as anteriores. O que acontece é que a imaginação preenche o intervalo de tempo em que estivemos ausentes ou com os olhos fechados. A correspondência ou a coerência das novas impressões com as anteriores levam-nos a supor que elas correspondem a uma existência real e independente dos objetos em questão. Ao procedimento da imaginação, acrescenta-se o trabalho da *memória*, que dá a essas impressões aquela vivacidade típica de uma impressão recente que ora é retomada. Essa vivacidade leva à crença na existência dos objetos externos correspondentes à percepção.

Ao examinar o fundamento da matemática, observei que a imaginação, quando envolvida em uma cadeia de pensamentos, tende a dar continuidade a ela, mesmo na falta de seu objeto; e, como uma galera posta em movimento pelos remos, segue seu curso sem qualquer novo impulso. Afirmei ser essa a razão pela qual, após considerar diversos critérios aproximados de igualdade, e corrigi-los uns pelos outros, passamos a imaginar,

³⁵ *Idem*, p. 226.

para essa relação, um critério tão correto e exato que não é passível do menor erro ou variação. O mesmo princípio faz com que formemos facilmente essa opinião da existência contínua dos corpos. Os objetos já possuem uma certa coerência assim como aparecem aos nossos sentidos; mas essa coerência será muito maior e uniforme se supusermos que têm uma existência contínua; e como a mente já vem observando uma uniformidade entre esses objetos, ela continua naturalmente, até tornar a uniformidade o mais completa possível. A simples suposição de sua existência contínua basta para esse propósito, dando-nos a noção de uma regularidade muito maior entre os objetos do que aquela que vemos quando não olhamos para além de nossos sentidos³⁶.

Também a noção que temos do “nosso EU” como uma substância espiritual, dotada de uma existência contínua, idêntica a si mesma e autoconsciente, resulta enganosa. Descartes, por exemplo, não considera sequer necessário que se busque uma prova de sua realidade, pois se duvidarmos dessa evidência inquestionável, não haverá mais nada de que possamos ter alguma certeza. Para Hume, no entanto, não possuímos qualquer ideia de eu como se costuma descrevê-lo. Se tentarmos responder de que impressão deriva essa ideia, caímos inevitavelmente em contradições e absurdos insuperáveis. Toda ideia deriva de uma impressão; porém o eu não é uma impressão, mas apenas aquilo a que supostamente se referem nossas impressões e ideias. A impressão que pudesse dar origem a essa ideia do eu para si mesmo teria que permanecer invariavelmente a mesma ao longo de toda a vida. Mas, nenhuma impressão é constante e invariável. As paixões e as sensações que parecem acometê-lo são sucessivas, nunca ocorrem todas simultaneamente. Assim, não é dessas impressões que deriva a ideia do eu. Tal ideia, ao contrário do que afirmam Descartes e outros filósofos, não existe:

À parte alguns metafísicos dessa espécie; porém, arrisco-me a afirmar que os demais homens não são senão um feixe ou uma coleção de diferentes percepções, que se sucedem umas às outras com uma rapidez inconcebível, e estão em perpétuo fluxo e movimento. Nossos olhos não podem girar em suas órbitas sem fazer variar nossas percepções. Nosso pensamento é ainda mais

³⁶ *Idem*, p. 231.

variável que nossa visão; e todos os outros sentidos e faculdades contribuem para essa variação. Não há um só poder na alma que se mantenha inalteravelmente o mesmo, talvez sequer por um instante. A mente é uma espécie de teatro, onde diversas percepções fazem sucessivamente sua aparição; passam, repassam, esvaem-se, e se misturam em uma infinita variedade de posições e situações. Nela não existe, propriamente falando, nem simplicidade em um momento, nem identidade ao longo de momentos diferentes, embora possamos ter uma propensão natural a imaginar essa simplicidade e identidade. Mas a comparação com o teatro não deve nos enganar. A mente é constituída unicamente pelas percepções sucessivas; e não temos a menor noção do lugar em que essas cenas são representadas ou do material de que esse lugar é composto³⁷.

Segundo Hume, a ideia de uma mente humana é a ideia de um sistema de diferentes percepções ou existências encadeadas segundo a relação de causa e efeito. As impressões originam ideias correspondentes e estas, por sua vez, produzem outras impressões. Os pensamentos atraem e excluem outros pensamentos, se substituem uns aos outros. Assim, uma pessoa pode variar suas impressões e ideias e manter sua identidade. A relação de causalidade mantém conectadas as suas partes por mais que sofra mudanças. Ao fazer com que conheçamos a extensão e a continuidade da sucessão de percepções, a memória pode ser considerada a fonte da “identidade pessoal”. Sem essa faculdade, não teríamos noção alguma de causalidade e nem da cadeia de causas e efeitos que constituem nosso eu. De posse da noção de causalidade, estendemos naturalmente a identidade de nossa pessoa para além da própria memória e fazemos com que ela abarque tempos e circunstâncias de que sequer nos lembramos mais e que, no entanto, supomos terem existido. De fato, a memória mais revela do que produz nossa identidade pessoal, pois nos lembramos efetivamente de muito poucas ações do passado. Mas, mesmo quando não nos lembramos dos eventos de uma determinada data posterior ao nosso nascimento, temos como certa a nossa existência, apesar da ausência de

³⁷ *Idem*, p. 285.

lembranças. As questões relativas à identidade pessoal parecem insolúveis e talvez devam ser vistas mais como dificuldades gramaticais do que filosóficas.

Mas sentimos uma forte propensão a considerar os objetos segundo a maneira como nos aparecem. A experiência é um princípio que nos informa sobre as conjunções dos objetos no passado, o hábito nos determina a esperar a mesma conjunção para o futuro. Ambos atuam sobre a imaginação e nos fazem formar algumas ideias de maneira mais vívida do que outras. O que leva a mente a conceber algumas ideias com mais vivacidade do que outras não é, portanto, a nossa razão. E, sem essa capacidade, não poderíamos sequer pensar em nada além daqueles objetos presentes a nossos sentidos. Sequer poderíamos atribuir a esses objetos alguma existência para além da impressão presente. Mesmo em relação à sucessão de percepções que constitui nosso eu como pessoa, só poderíamos admitir as percepções imediatamente presentes à consciência: “A memória, os sentidos e o nosso entendimento são todos, portanto, fundados na imaginação, ou na vividez de nossas ideias”³⁸.

Não temos, pois, nenhuma impressão de eu ou substância como de algo simples e individual, portanto, nenhuma ideia de eu ou substância que se sustente. Tudo o que é distinto é separável pelo pensamento ou pela imaginação. Como são concebíveis todas as percepções como separadamente existentes, sem que haja contradição, não é absurda a proposição que diz que os objetos existem de maneira distinta e separada sem que tenham em comum qualquer substância simples. E assim como é válido tal raciocínio no tocante às percepções, também deve sê-lo em relação à nossa noção de identidade pessoal: “Quando volto minha reflexão para mim mesmo, nunca consigo perceber esse eu sem uma ou mais percepções, e não percebo nada além de percepções. É a combinação destas, portanto, que forma o eu”³⁹. Assim como

³⁸ *Idem*, p. 298.

³⁹ *Idem*, p. 673. Segundo Gilles Deleuze, a subjetividade em humeana nada mais é do que “impressão de reflexão” que procede das impressões da sensação. É preciso partir dos princípios, como os de associação, e começar pela impressão para encontrarmos o processo de constituição do *eu*: “Não se trata de perguntar se, em Hume, o sujeito é ativo ou passivo. A alternativa é falsa. Se a mantivéssemos, teríamos de insistir muito mais na passividade do que

não temos nenhuma ideia de uma substância externa, distinta das ideias das qualidades particulares, também não podemos ter uma ideia da mente que seja distinta das percepções particulares.

2.6 CRENÇA E PROBABILIDADE

Para tratar do mecanismo psicológico que permite fixar na imaginação o que chamou de crença, Hume assume a divisão de todos os argumentos, feita por Locke, entre demonstrativos e prováveis. Os argumentos demonstrativos são próprios daquelas disciplinas que se baseiam nas simples relações de ideias, como a matemática. Como vimos, por ser baseada no princípio de não contradição, essa ciência produz um tipo de conhecimento dotado de certeza absoluta, produzido totalmente a priori, e não apresenta os problemas já apontados sobre todo o conhecimento que se funda nas relações de fatos. No que diz respeito aos raciocínios prováveis, Hume faz uma distinção entre as noções de *prova* e de *probabilidade*. Cada uma oferece um grau diferente de segurança em suas conclusões.

As provas são argumentos de experiência que apresentam um grau de segurança maior na medida em que oferecem um tipo de evidência superior. São baseados na relação de causa e efeito, que a experiência aponta como invariável, e são considerados livres de dúvida. Que “o sol vai nascer amanhã” ou “que todos os homens devem morrer” são proposições que não tiveram, ainda, nenhum testemunho contrário da experiência. Apesar de vir da

na atividade do sujeito, pois ele é o efeito dos princípios. O sujeito é o espírito ativado pelos princípios: essa noção de ativação ultrapassa a alternativa. À medida que os princípios mergulham seu efeito na espessura do espírito, o sujeito, que é esse próprio efeito, devém cada vez mais ativo, cada vez menos passivo. Ele era passivo no início, é ativo no fim. Isso nos confirma que a subjetividade é um processo, e que é preciso fazer o inventário dos diversos momentos desse processo. Para falar como Bergson, digamos que o sujeito é primeiramente uma marca, uma impressão deixada pelos princípios, mas que se converte progressivamente em uma máquina capaz de utilizar essa impressão” (DELEUZE, G. Empirismo e subjetividade: Ensaio Sobre a Natureza Humana segundo Hume. São Paulo: Editora 34, 2001, p. 127).

experiência a única certeza que temos em relação a elas, pareceria ridículo alguém que dissesse se tratar de acontecimentos meramente prováveis.

Já os argumentos prováveis, também resultantes da experiência, possuem um grau menor de segurança. Isso se dá quando a conexão entre a causa e o efeito é impossível de detectar ou quando ela não apresenta a regularidade dos argumentos das provas. Podem ser fundamentados em dois princípios: o da *chance* e o da *causa*. A chance é concebida sem a inferência baseada na relação de causa e efeito. Nela opera o acaso, como negação de qualquer causa, que opera deixando a imaginação totalmente indiferente no tocante à existência ou inexistência de determinado objeto. Nesse caso, é impossível dar superioridade a uma chance em comparação com a oposta. Qualquer inclinação maior para um lado envolveria a influência de uma possível causa: “Ali onde nada limita as chances, todas as noções que a fantasia mais extravagante é capaz de formar estão em pé de igualdade”⁴⁰. Se um dado tivesse quatro faces impressas com o número três, e as duas restantes com o número cinco, seria mais provável que ao ser lançado apresentasse o número três. Mas, se tivesse mil faces, e apenas uma fosse diferente das restantes, a probabilidade seria muito maior de apresentar uma das faces repetidas. Por uma disposição natural, inexplicável, nossa crença ou expectativa seria mais firme e mais convicta. O maior número de ocorrências leva a crença a dar primazia ao evento que ocorre com maior frequência. Vimos que a crença consiste na concepção mais firme e mais forte de um objeto do que daquelas ficções exclusivas da imaginação. Ora, essa mesma imaginação, depois de várias inspeções repetidas de um mesmo objeto, é impressa com a ideia mais vigorosa ou mais forte e dá origem à segurança maior em relação a uma crença ou opinião.

A probabilidade das causas apresenta a mesma divisão. Há causas que são uniformes e se apresentam constantes como o fogo em relação ao poder de


⁴⁰ Tratado da Natureza Humana, *op. cit.*, p. 159.

queimar ou a vigência da gravidade como uma lei universal. Mas há outras causas que não apresentam a mesma regularidade. Um determinado remédio, por exemplo, pode levar pessoas diferentes a experimentarem efeitos distintos quando o consomem. Ou a mesma pessoa, quando o consome em momentos diferentes. Pode-se argumentar que essas irregularidades não pertencem à natureza, mas resultam da incidência de causas desconhecidas. No entanto, consideramos tais eventos como se não fossem regulados por um princípio infalível. Quando o passado se mostrou regular e uniforme, transferimos para o futuro a expectativa de sucessão e o fazemos com a máxima segurança. Mas, se eventos diferentes costumam surgir como efeitos da mesma causa aparente, todos eles devem ser considerados como possibilidades ao determinarmos a probabilidade futura. Mesmo que preferamos um efeito a outros, por ser mais comum, devemos atribuir a cada um dos outros efeitos possíveis um determinado peso, na medida da frequência em que têm ocorrido. Transferimos ao futuro todos os eventos que assistimos na experiência, na mesma proporção com que têm aparecido no passado. A crença é engendrada na medida em que um maior número de ocorrências de uma possibilidade a fortificam na imaginação:

Há vários tipos de probabilidades de causas, mas todos derivam da mesma origem: a associação de ideias a uma impressão presente. Como o hábito que produz a associação nasce da conjunção freqüente de objetos, ele deve atingir sua perfeição gradativamente, adquirindo mais força a cada caso observado. O primeiro caso tem pouca ou nenhuma força; o segundo acrescenta alguma força ao primeiro; o terceiro torna-se ainda mais sensível; e é assim, a passos lentos, que nosso juízo chega a uma perfeita certeza. Antes de atingir tal grau de perfeição, porém, passa por diversos graus inferiores; e em todos eles deve ser considerado apenas uma suposição ou probabilidade. Portanto, a gradação que vai de probabilidades a provas é, em muitos casos, insensível; e a diferença entre esses tipos de evidência é mais facilmente percebida nos graus mais afastados que naqueles mais próximos ou contíguos.⁴¹

⁴¹ *Idem*, p. 163.

Podemos concluir com Hume que, se entendermos que conhecimento verdadeiro significa certeza, demonstração ou prova, então não é possível um conhecimento científico da natureza. A crença, que é a base de toda projeção futura dos eventos naturais, não possui nenhuma fundamentação lógica. Ela é um sentimento, portanto, é absolutamente irracional e destina sua influência àquilo que realmente interessa aos homens: sua sobrevivência. Mas o endereço da crítica humeana está além do procedimento científico. Sua teoria do conhecimento tem como alvo as concepções metafísicas que afirmavam uma ordem do mundo e dos fenômenos estabelecida com base na infinita potência de Deus. A existência de Deus poderia, segundo a tradição, ser provada pela análise da ideia de perfeição, como faz Descartes por meio das chamadas ideias inatas. Mas ele o faz servindo-se de procedimentos demonstrativos que são legítimos apenas na matemática, pois ela não precisa postular a existência concreta dos objetos de suas ideias. Também se julgava poder chegar à prova da existência de um criador pela exigência de uma causa primeira, da qual decorreriam todas as outras causas dos fenômenos da experiência. Esse argumento exige a objetividade da lei da causalidade como motora do mundo físico. Para Hume, ambos os argumentos são falaciosos. Todas as ideias têm origem na experiência sensível e a influência do hábito sobre a imaginação leva à crença na causalidade como lei do mundo e não como um princípio de associação meramente subjetivo.

	Leituras obrigatórias
	<ol style="list-style-type: none"> 1. HUME, D. Investigação acerca do entendimento humano. Coleção <i>Os Pensadores</i>. São Paulo: Nova Cultural, 1999, pp 25-73 (Seções I a VI). 2. _____ Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio aos assuntos morais. São Paulo: Unesp, 2009, pp. 220-251 (Livro 1, Parte 4, Seção 2: Do ceticismo quanto aos sentidos).
	Leituras complementares
	<p>COVENTRY. A. M., A existência dos objetos externos. In: <i>Compreender Hume</i>. Petrópolis: Vozes, 2009, pp. 182-194.</p> <p>DELEUZE, G. Empirismo e subjetividade: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume. São Paulo: Editora 34, 2001.</p>

UNIDADE 3 - A
FILOSOFIA CRÍTICA
DE KANT

3.1 A REVOLUÇÃO COPERNICANA

A época de Kant, o século XVIII, é herdeira de todo o desenvolvimento das ciências da natureza que levou à superação da concepção aristotélico-ptolomaica do universo, resultante da revolução científica liderada por nomes como Copérnico, Galileu, Kepler e Newton. Também no pensamento filosófico, obras como a de Descartes, Bacon, Locke, Leibniz e Hume definiram as linhas gerais da discussão em torno da noção de método científico, do papel da subjetividade e da experiência no conhecimento e estabeleceram a especificidade do pensamento moderno em relação à tradição. A disputa entre racionalistas e empiristas pode ser avaliada nas diferenças entre os autores das duas unidades anteriores. Descartes encontra na subjetividade, na evidência do *cogito*, o fundamento do conhecimento. Seu método, como vimos, destaca a confiança no poder da razão de distinguir o falso do verdadeiro e de chegar ao conhecimento seguro da natureza, da alma e da essência divina. Hume aponta a experiência como origem da nossa noção de causalidade e critica a confiança exagerada em nossa razão, que se mostra incapaz de justificar nossas inferências sobre os eventos futuros com base na experiência passada. O princípio que explica nossa confiança na regularidade dos fenômenos naturais é nada mais do que um sentimento, a *crença* resultante do hábito ou do costume, que é absolutamente irracional.

Kant reconhece o mérito de Hume por tê-lo despertado do que chamou de “sono dogmático”, ou seja, da confiança acrítica na capacidade da razão humana de conhecer os fundamentos últimos do mundo e dos objetos. Mas também encontra limitações na perspectiva empirista do conhecimento e no ceticismo de Hume. Sua filosofia é chamada filosofia crítica na medida mesma em que procura desvencilhar o conhecimento humano do que ele considera serem os erros tanto do racionalismo quanto do empirismo. Sua investigação coloca a razão como decisiva na construção do saber, mas também limitada quanto ao que pode de fato conhecer.

Os interesses gerais da razão são expostos por Kant na *Crítica da Razão Pura* em três questões que envolvem tanto o seu uso teórico quanto o seu uso prático: *Que posso saber? Que devo fazer? Que me é permitido esperar?*⁴². As respostas a essas questões precisam necessariamente começar pela primeira delas. Nosso dever e nossa expectativa em relação à felicidade só podem ser determinados após um profundo exame das condições e do alcance do conhecimento humano.

Investindo sobre a relação que se estabelece entre o sujeito e o objeto do conhecimento, Kant propõe na *Crítica* uma nova noção de experiência:

Não resta dúvida de que todo o nosso conhecimento começa pela experiência; efetivamente, que outra coisa poderia despertar e pôr em ação a nossa capacidade de conhecer senão os objetos que afetam os sentidos e que, por um lado, originam por si mesmos as representações e, por outro lado, põem em movimento a nossa faculdade intelectual e levam-na a compará-las, ligá-las ou separá-las, transformando assim a matéria bruta das impressões sensíveis num conhecimento que se denomina experiência?⁴³

Segundo Kant, há dois troncos do conhecimento humano que são a *sensibilidade*, pela qual nos são dados os objetos, e o *entendimento*, pelo qual os objetos são pensados. As ciências em geral são divididas por Kant entre puras e empíricas. Todas são constituídas por tipos de juízos que Kant divide entre *juízos analíticos* e *juízos sintéticos*. Os juízos analíticos se fundam no princípio de não contradição e, embora sejam sempre verdadeiros, não dizem no predicado nada além do que já está contido no conceito do sujeito. A afirmação de que “todos os corpos são extensos” não diz nada mais do que uma definição do próprio conceito de corpo, imediatamente ligada à noção de *extensão*. Já os juízos sintéticos não podem fundar-se apenas sobre a análise do conceito do sujeito. Quando se diz que “alguns corpos são pesados” algo é acrescentado, que não está pensado na definição de corpo. Por isso, os juízos

⁴² KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994, A 805/B 833.

⁴³ *Idem*, B1.

sintéticos aumentam nosso conhecimento, pois vão além do mero desmembramento de um conceito e afirmam algo que independe do princípio de contradição. Como já vimos com Hume, a respeito dos juízos de experiência, eles afirmam estados de coisas ou fenômenos que são contingentes e cuja afirmação do juízo oposto não resulta em contradição.

Os juízos sintéticos sempre foram entendidos como sendo necessariamente *a posteriori*. Seriam todos empíricos e a experiência não nos oferece em relação a eles nenhuma necessidade. Aqui estaria o cerne da possibilidade da crítica de Hume. Mas, segundo Kant, existe um segundo tipo de juízo sintético: os juízos sintéticos *a priori*. A matemática, segundo o próprio Hume, seria constituída de juízos meramente analíticos, como o que diz que “três vezes cinco é igual à metade de trinta”. Mas Kant discorda. Para ele, todos os juízos matemáticos são sintéticos. E são sempre *a priori*, pois possuem uma necessidade que não pode vir da experiência. A proposição $7 + 5 = 12$ parece analítica: o último termo resultaria da simples repetição do conceito da soma dos dois primeiros. No entanto, o conceito da soma de 7 e 5 só compreende a reunião destes números em um só, mas o conceito de 12 não está pensado imediatamente nessa reunião. É preciso sinteticamente acrescentar as unidades que compõem o cinco àquelas que são dadas, numa intuição, ao conceito de sete. A matemática, assim como a física teórica, são exemplos inegáveis da objetividade dos juízos sintéticos puros ou *a priori*. A revolução copernicana do pensamento, como Kant chamou sua *Crítica da Razão Pura*, resulta da pergunta fundamental, de cuja resposta depende o destino da metafísica, disciplina fundada em juízos puros; mas, para que se acrescente algo ao conhecimento, os juízos devem ser sintéticos. Kant pergunta, então: *Como são possíveis os juízos sintéticos a priori?*⁴⁴

Copérnico colocou o sol no centro do universo e fez a terra girar em torno dele. A revolução kantiana consiste na inversão dos polos do conhecimento. Se o conceito tradicional de conhecimento fazia o sujeito se

⁴⁴ *Idem*, B19.

ajustar ao objeto e era regulado por este, agora é o objeto que se regula pelas faculdades cognitivas do sujeito. A coisa não pode ser conhecida tal como é *em si*. Conhecemos o *fenômeno* ou representação da coisa segundo o funcionamento das capacidades que o sujeito possui *a priori*. A revolução copernicana pretende determinar como é possível o conhecimento científico sem que se precise recorrer a conceitos transcendentais. Se as coisas não podem ser conhecidas como são em si mesmas, isso não quer dizer que não possamos ter um conhecimento seguro da natureza. Dizer que o conhecimento se regula pelo sujeito significa fundar aprioristicamente a ciência. A teoria do conhecimento kantiana limita o conhecimento humano ao alcance possível para nossas faculdades, mas sua investigação em torno da nova noção de experiência e da estrutura cognitiva do sujeito pretende eliminar a imprecisão e a insegurança que até então caracterizavam a polêmica em torno da metafísica ou do que Kant chamou de uso dogmático da razão.

3.2 ESPAÇO E TEMPO

Na introdução da *Crítica da Razão Pura*, Kant define: “Chamo *transcendental* todo conhecimento que em geral se ocupa menos dos objetos, que do nosso modo de os conhecer, na medida em que este deve ser possível *a priori*”⁴⁵. Conhecimento transcendental é o conhecimento das capacidades que definem as condições de possibilidade do sujeito para conhecer e, em seu conjunto, permitem definir a capacidade e os limites da razão.

A capacidade de receber representações (receptividade), graças à maneira como somos afetados pelos objetos, denomina-se *sensibilidade*. Por intermédio, pois, da sensibilidade são-nos *dados* objetos e só ela nos fornece *intuições*; mas é o entendimento que *pensa* esses objetos e é dele que provêm os conceitos.⁴⁶

⁴⁵ *Idem*, B25.

⁴⁶ *Idem*, B31

Na *Estética Transcendental*, Kant expõe a ciência de todos os princípios *a priori* da sensibilidade, a faculdade pela qual, passivamente, o sujeito recebe as sensações e é modificado pelo objeto. A sensação é essa modificação ou a impressão que o sujeito recebe quando sente frio ou calor, o doce e o salgado ou vê as cores.

O modo como o objeto afeta o sujeito, a impressão causada por ele é denominada *intuição*. A intuição é exclusiva da sensibilidade. Ao contrário do que pensava Descartes, por exemplo, nosso intelecto não intui, apenas reflete sobre os dados que são fornecidos pela sensibilidade. Na intuição sensível o sujeito não capta o objeto tal como é em si mesmo, mas tal como ele aparece ou como *fenômeno*.

O fenômeno é composto de *matéria* e *forma*. A matéria é dada pelas sensações e é, portanto, *a posteriori*. Quando as sensações estão presentes, temos um conhecimento sensível que Kant chama *intuição empírica*. A forma da sensibilidade, na medida em que prescindir da matéria das sensações se chama *intuição pura*. A forma não vem da experiência, mas é o modo de funcionamento da sensibilidade, que precede a sensação, pois se encontra *a priori* no sujeito. As formas *a priori* da sensibilidade são o *espaço* e o *tempo*.

No espírito da revolução copernicana, Kant subverte a tradicional concepção do espaço e do tempo como realidades absolutas, conhecidas *a posteriori*, em que os objetos se localizavam ou se sucediam objetivamente. Com Kant, ambos se tornam princípios do conhecimento sensível, próprios do sujeito. O sujeito não precisa sair de si mesmo para conhecê-los. Ele só pode captar as coisas como espacial e temporalmente determinadas.

O espaço é a forma do sentido externo. Portanto, não é uma representação extraída da experiência, mas ao contrário, a experiência só é possível mediante a sua representação:

O espaço é uma representação necessária, *a priori*, que fundamenta todas as intuições externas. Não se pode nunca ter uma representação de que não haja espaço, embora se possa perfeitamente pensar que não haja objetos alguns no espaço. Consideramos, por conseguinte, o espaço a condição de

possibilidade dos fenômenos, não uma determinação que dependa deles; é uma representação *a priori*, que fundamenta necessariamente todos os fenômenos externos.⁴⁷

O tempo é a forma do sentido interno. Também não deriva da experiência. A simultaneidade e a sucessão só surgem na percepção porque pressupõem o tempo como o seu fundamento *a priori*. Nesse sentido, até mesmo as representações no espaço estão contidas nele:

O tempo é a condição formal *a priori* de todos os fenômenos em geral. O espaço, enquanto forma pura de toda intuição externa, limita-se, como condição *a priori* simplesmente aos fenômenos externos. Pelo contrário, como todas as representações, quer tenham ou não por objeto coisas exteriores, pertencem, em si mesmas, enquanto determinações do espírito, ao estado interno, que, por sua vez, se subsume na condição formal da intuição interna e, por conseguinte, no tempo, o tempo constitui a condição *a priori* de todos os fenômenos em geral; é, sem dúvida, a condição imediata dos fenômenos internos (da nossa alma) e, por isso mesmo também, mediatamente, dos fenômenos externos.⁴⁸

Na medida em que não são inerentes às coisas, mas apenas formas da nossa intuição sensível, o espaço e o tempo possuem o que Kant chama de “idealidade transcendental”, ou seja, são condições *a priori* de toda intuição sensível. E possuem também uma “realidade empírica”, justamente na medida em que nenhum objeto pode ser dado aos nossos sentidos sem estar submetido a eles; são constitutivos das sensações⁴⁹. A geometria e a matemática são construções *a priori*, pois não se fundam em nenhum conteúdo da experiência,

⁴⁷ *Idem*, B39.

⁴⁸ *Idem*, A34.

⁴⁹ Segundo Deleuze, o problema de como os objetos podem ser submetidos ao sujeito, se não são produzidos por nós, ou, de como um sujeito passivo pode ter uma faculdade ativa à qual se submetem as afecções que ele experimenta, é resolvido na medida em que se torna um problema de uma relação entre as faculdades subjetivas que são distintas por natureza: “Poderia parecer que o problema da submissão do objeto pudesse ser facilmente resolvido do ponto de vista de um idealismo subjetivo. Mas seria uma solução muito distante do kantismo. O *realismo empírico* é uma constante na filosofia crítica. Os fenômenos não são aparências, mas tampouco são produto de nossa atividade. Eles nos afetam enquanto somos sujeitos passivos e receptivos. Podem nos ser submetidos, precisamente porque não são coisas em si.” (DELEUZE, G. Para Ler Kant, São Paulo: Editora 34, 2001, p. 28).

mas apenas na forma, ou seja, na intuição pura do espaço e do tempo. Sua universalidade e necessidade são absolutas porque essas formas são estruturas do sujeito e não dos objetos. Todas as proposições, postulados e teoremas da geometria se dão na intuição pura do espaço. Podemos construir um triângulo a partir de três linhas determinando sinteticamente o espaço na intuição. Também as operações matemáticas de somar, subtrair, dividir, multiplicar, são possíveis no acrescentar ou diminuir as unidades em uma sucessão temporal.

As intuições puras do espaço e do tempo constituem um dos dados exigidos para resolver o problema central da filosofia transcendental de *como são possíveis os juízos sintéticos a priori*. Encontrando aquilo que pode ser descoberto *a priori* não num determinado conceito, mas na sua intuição correspondente, e que pode estar ligado sinteticamente a esse conceito. Por essa razão, esses juízos não podem ultrapassar os objetos dos sentidos. E valem apenas para os objetos de uma experiência possível.

Nenhuma destas qualidades tem primazia sobre a outra. Sem a sensibilidade, nenhum objeto nos seria dado; sem o entendimento, nenhum seria pensado. Pensamentos sem conteúdo são vazios; intuições sem conceitos são cegas. Pelo que é tão necessário tornar sensíveis os conceitos (isto é, acrescentar-lhes o objeto na intuição) como tornar compreensíveis as intuições (isto é, submetê-las aos conceitos). Estas duas capacidades ou faculdades não podem permutar suas funções. O entendimento nada pode intuir e os sentidos nada podem pensar. Só pela sua reunião se obtém conhecimento.⁵⁰

3.3 O “EU PENSO” E OS CONCEITOS PUROS DO ENTENDIMENTO

Na parte da *Lógica transcendental* intitulada *Analítica Transcendental*, Kant trata da origem dos conceitos puros do entendimento, ou das categorias. Como procura demonstrar Kant, as categorias do entendimento caracterizam-se

⁵⁰ Crítica da Razão Pura, *op. cit.*, B75.

pela capacidade de reunir numa unidade a multiplicidade vinda da intuição sensível. Mas, para que surja um diverso da intuição, é necessária a pressuposição da sua própria unidade. Todas as representações, puras ou empíricas, venham de onde vierem, pertencem sem exceção ao sentido interno, ao tempo. Todos os nossos conhecimentos, portanto, devem ser ligados, ordenados e postos em relação a ele. Para que a unidade de toda intuição surja desse diverso é necessário percorrer os elementos diversos e compreendê-los num todo. A essa operação Kant chama *síntese da apreensão*. Essa síntese deve ser possível também *a priori*, pois as representações do espaço e do tempo podem ser produzidas pela síntese do diverso que a própria sensibilidade fornece em sua receptividade originária. Há, portanto, uma síntese pura da apreensão.

Os fenômenos não são as coisas em si mesmas, mas apenas o jogo das representações que pertencem todas ao sentido interno. Mesmo as representações puras possuem uma ligação do diverso. A ligação de um diverso em geral não pode ser dada pelos sentidos. Não está contida na forma da intuição porque é um ato de espontaneidade da faculdade de representação. Seja uma ligação de um diverso da intuição ou de vários conceitos, seja intuição sensível ou não, toda ligação é um ato exclusivo do entendimento. Assim, também a análise ou a decomposição da representação em elementos a pressupõe, pois o entendimento só pode desmembrar o que ele previamente ligou. Além do conceito do diverso e de sua síntese, o conceito de ligação contém também o da unidade desse diverso. A ligação é a representação da unidade sintética do diverso.

No juízo já estão pensadas a ligação e a unidade de todos os conceitos dados. E como todas as categorias têm por fundamento as funções lógicas dos juízos, elas já pressupõem a ligação. A unidade sintética deve ser buscada onde se encontra o fundamento da unidade dos diversos conceitos no juízo e da possibilidade do uso lógico do entendimento. Todo diverso da intuição tem relação necessária com o *eu penso* que deve poder acompanhar todas as

representações. Esta representação é um ato de espontaneidade do sujeito. Kant a chama de *apercepção pura*.

O *eu penso* deve *poder* acompanhar todas as minhas representações; se assim não fosse, algo se representaria a 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. A representação que pode ser dada antes de qualquer pensamento chama-se *intuição*. Portanto, todo o diverso da intuição possui uma relação necessária ao *eu penso*, no mesmo sujeito em que o diverso se encontra. Esta representação, porém, é um ato da *espontaneidade*, isto é, não pode considerar-se pertencente à sensibilidade. Dou-lhe o nome de *apercepção pura*, para distinguir da *empírica* ou ainda da *apercepção originária*, porque é aquela autoconsciência que, ao produzir a representação *eu penso*, que tem de poder acompanhar todas as outras, e que é una e idêntica em toda a consciência, não pode ser acompanhada por nenhuma outra. Também chamo à unidade desta representação a unidade *transcendental* da autoconsciência, para designar a possibilidade do conhecimento *a priori* a partir dela.⁵¹

Na medida em que pertencem a esta autoconsciência é que as diversas representações dadas numa intuição são *minhas* representações. Mas apenas acompanhar todas as representações não é suficiente para estabelecer uma referência à unidade do sujeito. É preciso que o eu acrescente uma representação a outra e tenha consciência da síntese. A representação da identidade da consciência só é possível para o eu na medida em que se pode ligar numa consciência um diverso de representações dadas. A unidade analítica da consciência pressupõe uma unidade sintética:

Uma representação, que deve pensar-se como sendo comum a *coisas diferentes*, considera-se como pertencente a coisas que, fora desta representação, têm ainda em si algo *diferente*; por conseguinte, tem de ser previamente pensada em unidade sintética com outras representações (ainda que sejam apenas representações possíveis), antes de se poder pensar nela a unidade analítica da consciência que a eleva a um *conceptus communis*. E, assim, a unidade sintética da *apercepção* é o ponto mais elevado a que se tem de suspender todo o uso do entendimento, toda a própria lógica e, de acordo com esta, a filosofia transcendental; esta faculdade é o próprio entendimento.⁵²

⁵¹ *Idem*, B132.

⁵² *Idem*, B134.

O princípio de todo conhecimento humano encontra-se na capacidade do entendimento de ligar *a priori* e reunir o diverso das representações sob a unidade da apercepção. Quando tomo como minhas um conjunto de representações, sou consciente de um eu idêntico, ou seja, tenho consciência de uma síntese *a priori* dessas representações que Kant chama de unidade sintética originária da apercepção.

O princípio supremo de todo uso do entendimento determina a submissão de todo o diverso da intuição às condições dessa unidade. Por mais que o princípio da unidade necessária da apercepção seja em si mesmo analítico, ele sempre pressupõe como necessária a síntese do diverso da intuição. Sem ela, a identidade da autoconsciência é impensável. O diverso só pode ser dado na intuição. O eu como representação é vazio. É o ato da ligação que torna o diverso pensável. Como o nosso entendimento não intui, pode apenas pensar o que a sensibilidade intuiu. O entendimento é a faculdade do conhecimento e este consiste na relação determinada de representações dadas a um objeto. O objeto é aquilo em cujo conceito está reunido o diverso de uma intuição dada. A reunião das representações exige a unidade de consciência na síntese. Essa unidade de consciência é o que constitui a relação das representações a um objeto por si só. Consiste na validade objetiva das representações, que as converte em conhecimentos. É o que torna possível o próprio entendimento.

Uma intuição somente pode tornar-se objeto para mim e só posso unir o diverso desta intuição em minha consciência se o princípio da unidade sintética originária da apercepção atua como condição objetiva de todo conhecimento. A expressão *eu penso* abrange todas as minhas representações como um eu idêntico ao qual elas são atribuídas. Assim, a forma pura da intuição no tempo determina uma unidade subjetiva da consciência enquanto sentido interno. A unidade empírica da consciência, mediante a associação de representações, no entanto, diz respeito ao fenômeno e é, por isso, contingente. Mas a forma *a*

priori do tempo está submetida à unidade transcendental da apercepção, que reúne o diverso dado na intuição em um conceito do objeto. Por isso esta unidade é objetiva. A relação necessária do diverso da intuição no *eu penso* é a síntese pura do entendimento e serve de fundamento para a síntese empírica. No texto da primeira edição, Kant explica o que se entende como um objeto das representações. Esse objeto deve ser algo em geral = X. Imerso na experiência que é o conhecimento, o eu não tem nada além de uma articulação *a priori* dos conhecimentos de modo a concordarem entre si para que possam se reportar a um objeto. Devem possuir a unidade que determina o conceito de um objeto. A unidade que constitui o objeto é da ordem da consciência como unidade formal na síntese do diverso que as representações fornecem. O objeto X é transcendental, e não empírico, pelo fato de que todo fenômeno nada mais é do que uma representação que, como tal, tem seu objeto. Mas como coisa em si, ele não pode ser intuído. O ato consciente do espírito de submeter toda a síntese da apreensão empírica à unidade transcendental é que permite pensar *a priori* a sua identidade no diverso das suas representações no sentido interno. As intuições da consciência de si segundo determinações do sentido interno são empíricas e, portanto, mutáveis. Por meio de dados empíricos não se pode pensar nada que seja numericamente idêntico. O que pode proporcionar uma relação a um objeto qualquer, uma realidade objetiva a todos os conceitos empíricos em geral é este conceito puro de um objeto transcendental. Em todos os conceitos ele é sempre = X. O conceito diz respeito, na realidade, apenas à unidade que tem de poder encontrar em um diverso do conhecimento. Diverso este que está em relação com um objeto. O conhecimento tem um objeto devido a esta unidade necessária *a priori*. A realidade objetiva do conhecimento implica que todos os fenômenos pelos quais nos são dados objetos devem estar submetidos às regras *a priori* da sua unidade sintética. A unidade sintética da apercepção é, portanto, o fundamento da própria intuição empírica.

No parágrafo 19 da *Dedução Transcendental dos Conceitos Puros do Entendimento*, Kant atribui à unidade objetiva da apercepção a própria forma lógica dos juízos, pois todos os conceitos envolvidos no juízo e ligados pela cópula “é” são unidos nela. A relação existente entre os conhecimentos dados segundo leis da imaginação reprodutora possui apenas validade subjetiva, como no caso das leis da associação. Mas quando tal relação é pertencente ao entendimento, o que se encontra no juízo é uma forma de trazer os conhecimentos dados à unidade objetiva da apercepção.

Nos juízos, a cópula “é” atua distinguindo a unidade objetiva de representações dadas da unidade subjetiva. Mesmo num juízo empírico ela indica a relação das representações à unidade necessária da apercepção originária. Todo o diverso dado na intuição empírica é determinado e conduzido a uma consciência em geral, segundo alguma das funções lógicas do juízo. Na medida em que o diverso de uma intuição é determinado em relação às categorias do entendimento, essas funções lógicas remetem às próprias categorias. A elas está submetido todo o diverso de qualquer intuição dada. É por intermédio das categorias que, numa intuição, um diverso é representado pela síntese do entendimento como pertencente à unidade da autoconsciência. Abstraídas as condições empíricas da intuição, resta apenas que o diverso da intuição em geral deve ser dado antes e independentemente da síntese do entendimento. Para o conhecimento de um entendimento que pudesse também intuir, tal uso das categorias sequer seria cogitado. Por si mesmo, o nosso entendimento não conhece nada. Ele apenas liga e ordena a matéria do conhecimento, a intuição. E esta tem de lhe ser dada pelo objeto.

A intuição pode ser pura, pela qual se podem adquirir conhecimentos *a priori* de objetos como na matemática. E pode ser empírica, quando o objeto se dá pela sensação e é representado como real. Em ambos os casos, as formas *a priori* são o espaço e o tempo. O conhecimento dos objetos da matemática se refere apenas à forma, como fenômenos diferentes do objeto da intuição empírica, em que a apercepção é acompanhada da sensação e a realidade do

objeto no espaço e no tempo é dada. Os conceitos puros do entendimento somente proporcionam conhecimento na medida em que as intuições puras possam ser aplicadas a intuições empíricas. A este conhecimento se dá o nome de experiência. As categorias, portanto, só têm validade quando referidas ao objeto de uma experiência possível.

Diferentes do espaço e do tempo, válidos apenas em relação aos objetos, os conceitos puros do entendimento estendem-se a objetos de uma intuição em geral, desde que sensível e nunca de natureza intelectual. Mesmo que se estendam para além da intuição sensível, eles não atuam fora desse limite, pois não há nada a que se possa aplicar a unidade sintética da apercepção e que seja determinado como objeto.

No parágrafo 22, Kant aponta a diferença existente entre pensar e conhecer um objeto. Os conceitos puros do entendimento são puras formas de pensamento, pelas quais não se conhece nenhum objeto determinado. Sem o objeto da intuição em geral, eles não têm aplicação alguma. A síntese, a ligação do diverso desses conceitos à unidade da apercepção é transcendental e puramente intelectual. Ela é o fundamento da possibilidade do conhecimento *a priori*. Uma vez que existe em nós uma intuição sensível *a priori*, o entendimento pode determinar o sentido interno pelo diverso dessa intuição de acordo com a unidade sintética da apercepção. Pode pensar *a priori* essa unidade como condição necessária para todos os objetos de nossa intuição. A realidade objetiva das categorias significa esta aplicação aos objetos da intuição apenas enquanto fenômenos, passíveis de intuição *a priori*.

Além da ligação puramente intelectual, que dispensa o auxílio de qualquer outra faculdade, há ainda a síntese transcendental da imaginação. Imaginação é a faculdade de representar um objeto apesar deste não ser dado na intuição. Como toda nossa intuição é sensível, a imaginação pertence à sensibilidade, pois qualquer intuição correspondente aos conceitos do entendimento só pode ser dada por esta condição subjetiva.

Mas a síntese da imaginação é um ato de espontaneidade. Não é apenas determinável como os sentidos, mas determinante. Ela pode determinar o sentido *a priori* quanto à forma, de acordo com a unidade da apercepção. A síntese transcendental da imaginação permite que ela determine a sensibilidade. Assim, esta síntese é um efeito do entendimento sobre a sensibilidade, pois sua síntese das intuições é feita em conformidade com as categorias. É a primeira aplicação do entendimento a objetos de uma intuição possível. Por ser pura espontaneidade, distinta da imaginação reprodutora, Kant a chama de imaginação produtiva. Sua síntese não se submete a leis empíricas. A síntese da imaginação apenas liga o diverso como ele aparece na intuição. Ela é sempre sensível, mesmo sendo dada *a priori*. Os conceitos puros do entendimento adquirem objetividade na relação do diverso com a unidade da apercepção por meio da imaginação na sua relação com a intuição:

Temos assim uma imaginação pura, como faculdade fundamental da alma, que serve *a priori* de princípio a todo o conhecimento. Mediante esta faculdade, ligamos o diverso da intuição, por um lado, com a condição da unidade necessária da apercepção pura, por outro. Os dois termos extremos, a sensibilidade e o entendimento, devem necessariamente articular-se graças a esta função transcendental da imaginação, pois de outra maneira ambos dariam, sem dúvida, fenômenos, mas nenhum objeto de um conhecimento empírico e, portanto, experiência alguma.⁵³

A síntese figurada é um ato transcendental da imaginação. É uma influência do entendimento sobre o tempo, o sentido interno, que contém a forma da intuição, mas não contém a ligação do diverso dado nela. A síntese é o meio pelo qual o entendimento exerce sua influência. A apercepção é fonte de toda ligação e se dirige como categorias ao diverso da intuição em geral, aos objetos em geral, previamente à própria intuição. O sentido interno apresenta o sujeito a si mesmo, mas apenas na medida em que é afetado.

⁵³ *Idem*, A 124.

Kant se vê diante da questão de como pode o *eu penso* distinguir-se do eu que se intui a si próprio e ainda assim ser idêntico a este último, ser de fato o mesmo sujeito. Como pode o eu enquanto inteligência e sujeito pensante se conhecer a si mesmo como objeto pensado, na medida em que ele se dá a si mesmo na intuição como faz com outros fenômenos, não como é perante o entendimento, mas tal como aparece. Isso se pode demonstrar admitindo-se que o espaço e o tempo são formas puras dos fenômenos externos e internos, respectivamente. Assim como intuímos pelo espaço apenas na medida em que somos afetados exteriormente, também pelo sentido interno só intuímos a nós mesmos na medida em que somos afetados por nós mesmos. Mas não há uma ligação do diverso do sentido interno. Para representarmos o tempo, somente podemos fazê-lo traçando uma linha reta como representação exterior figurada. É o ato da síntese do diverso que permite determinar sucessivamente o sentido interno. A síntese de um diverso no espaço, por um movimento como ato do sujeito e não do objeto, é que produz o conceito de sucessão. O movimento, enquanto descrição de um espaço, é um ato puro da síntese sucessiva do diverso da intuição externa por meio da imaginação produtiva. O tempo e suas determinações só são representáveis espacialmente.

Como sentido interno, ele só permite o conhecimento de si, pelo eu, como mero fenômeno. Mas a consciência de si é possível apenas pela síntese do diverso, nas representações em geral, na unidade sintética originária da apercepção. Não é o conhecimento de si como coisa em si, nem como fenômeno no tempo. Para o eu, é apenas a representação de que ele é. E tal representação é pensamento e não intuição. A existência do eu não é um fenômeno. O *eu penso* exprime o ato de determinar a existência que já está dada. Sua determinação só pode dar-se segundo a forma do sentido interno. O diverso que é dado nesta forma da intuição não permite o conhecimento de si mesmo pelo eu tal como é em si, mas apenas como aparece a si mesmo.

Somente uma intuição que desse ao sujeito sua própria atividade determinante, antes de sua aplicação, lhe permitiria determinar sua existência

como a existência de um ser espontâneo. O diverso que pertence à existência é determinado segundo a intuição possível de si mesmo. Tal intuição tem por fundamento o tempo como forma dada *a priori* da sensibilidade, que pertence à receptividade. No conhecimento empírico de um objeto, é preciso pensar na categoria um objeto em geral. Também para o conhecimento de si o sujeito, que existe como inteligência consciente da faculdade da síntese, além de se pensar como tal, deve ter ainda uma intuição do diverso nele. Mas em relação a esse diverso essa consciência de si está submetida ao tempo como condição restritiva. As relações do tempo condicionam a intuição dessa ligação. A consciência não pode se conhecer como se sua intuição fosse intelectual.

No entanto, no que diz respeito ao conhecimento, é na atividade do entendimento que se encontra o ponto máximo da filosofia transcendental, mais precisamente no que Kant denomina como *unidade sintética da apercepção*. A condição para que certas representações sejam *minhas* representações é a capacidade que tenho de uni-las numa única consciência. Por outro lado, a representação da identidade da consciência só é pensável a partir da ligação dessa diversidade: “Sou, pois, consciente de um eu idêntico, por relação ao diverso das representações que me são dadas numa intuição, porque chamo minhas todas as representações em conjunto que perfazem uma só⁵⁴”. Só há, portanto, consciência de si no próprio ato de representar. Como o entendimento humano só pensa, não intui, o sujeito jamais se identifica em uma intuição intelectual. Ao *eu penso*, que para Descartes era substância, Kant atribui apenas uma função vinculada à aplicação das categorias.

Para o entendimento humano, segundo Kant, o primeiro princípio é, inevitavelmente, o ato da síntese. Como tanto as intuições puras como as empíricas são sensíveis, a unidade das representações em geral é sempre aquela que possível segundo o uso legítimo das categorias do entendimento. Se aplicadas para além das condições da experiência possível, as categorias caem no uso metafísico. A reunião necessária do diverso da intuição no conceito do

⁵⁴ *Idem*, B 135.

objeto possui objetividade, ao passo que as condições empíricas pelas quais o sentido interno possa dar esse diverso determinam apenas uma unidade subjetiva da consciência. O tempo, como forma da intuição interna, permite apenas a intuição do sujeito tal como é afetado por si mesmo. Nesse sentido ele se conhece apenas como fenômeno. No *eu penso* a existência já está dada, mas a maneira como ela se determina depende de uma intuição de si pelo sujeito. Para o conhecimento de si, o sujeito carece, além da consciência ou do fato de se pensar, de uma intuição do diverso nele, pela qual o pensamento se determine. Ele existe apenas como uma inteligência consciente da sua faculdade de reunir o diverso. Em relação ao diverso que deverá ligar, porém, essa faculdade encontra-se submetida a uma condição do sentido interno. Então, ela só pode tornar essa ligação intuível segundo relações de tempo que são estranhas aos conceitos puros do entendimento. Por isso essa inteligência não pode conhecer-se tal como se conheceria se sua intuição fosse intelectual, mas somente como aparece a si mesma com respeito a uma intuição. E esta intuição só pode ser sensível e nunca dada pelo próprio entendimento.

Ainda na primeira parte da *Crítica*, na dedução transcendental do uso empírico em geral dos conceitos puros do entendimento, Kant procura explicar a possibilidade de um conhecimento *a priori* dos objetos que somente podem se oferecer aos sentidos segundo as leis da ligação entre eles. Trata-se da possibilidade de o entendimento prescrever leis à natureza e mesmo de torná-la possível.

A consciência empírica de uma intuição, a percepção, é possível graças à síntese da apreensão, a reunião do diverso desta intuição. A síntese da apreensão do diverso no fenômeno deve ser conforme às representações do espaço e do tempo. Mas, além de formas *a priori* da intuição sensível, o espaço e o tempo são representados como intuições mesmas, que contêm um diverso e também a determinação da unidade desse diverso. Além da unidade da síntese do diverso, portanto, é dada também uma ligação como condição da síntese de toda apreensão. E aquilo que é representado no espaço e no tempo deve estar

em conformidade com ela. Trata-se da unidade sintética da ligação do diverso da intuição em geral, dada numa consciência originária. Essa ligação é conforme às categorias e aplicada somente às intuições sensíveis. A percepção é possível mediante uma síntese que está sempre submetida às categorias. O conhecimento mediante percepções ligadas entre si é o que Kant chama de experiência. Esta, bem como todos os seus possíveis objetos, tem nas categorias sua condição de possibilidade. Uma representação no espaço ou no tempo possui uma unidade sintética do diverso. Mas, abstraída a pura forma do espaço e do tempo, essa unidade sintética tem sua sede no entendimento e se refere àquela categoria correspondente, à qual deve estar conforme aquela síntese da apreensão do objeto.

A natureza, como conjunto dos fenômenos, é regulada pelas categorias. As leis da natureza devem concordar necessariamente com o entendimento e sua capacidade de ligação do diverso em geral. As leis não são inerentes aos fenômenos, mas só existem em relação ao sujeito que os representa. Como representações, eles somente estão submetidos à lei da ligação prescrita pela faculdade que a realiza. O que liga o diverso em toda intuição sensível é a imaginação. E a imaginação está condicionada pelo entendimento em relação à sua síntese intelectual, e à sensibilidade quanto à diversidade da apreensão, a síntese empírica. Toda percepção é condicionada pela síntese da apreensão, que é condicionada pela síntese transcendental e, portanto, pelas categorias. Assim, todos os fenômenos da natureza, todas as percepções possíveis, são determinados quanto à sua ligação pelas categorias do entendimento. A unidade da experiência é a sua forma enquanto encadeamento de todas as percepções conforme a leis, ou a unidade sintética dos fenômenos segundo conceitos. Se, em vez de transcendental, a unidade da síntese segundo conceitos empíricos fosse contingente, não poderíamos, por mais que os objetos nos afetassem, extrair deles nenhuma experiência. Os próprios objetos da experiência são possíveis mediante as condições *a priori* de uma

experiência possível em geral. E a unidade da consciência no diverso das percepções só é possível graças à unidade da síntese por conceitos.

A regra empírica de associação entre dois eventos segundo a causalidade como lei da natureza chama-se *afinidade* do diverso. É o princípio da possibilidade da associação desse diverso inerente ao objeto. A identidade da autoconsciência, entendida como representação transcendental, é dada *a priori*, pois todo conhecimento se dá de acordo com esta apercepção originária. Para tornar-se um conhecimento empírico, esta identidade deve estar presente na síntese de todo o diverso dos fenômenos. Assim, os fenômenos estão submetidos a condições *a priori* e a síntese da sua apreensão deve ser universalmente conforme a elas. A representação de uma tal condição universal é uma regra. E se o diverso da apreensão deve ser posto tal como ela determina, então ela é uma lei. Os fenômenos são, portanto, ligados segundo leis necessárias. Como a natureza não é uma coisa em si, mas apenas um conjunto de fenômenos, não há nenhum absurdo em admitir que ela se regule pelo princípio subjetivo da apercepção e dependa dele devido à necessária conformidade às leis. O encadeamento necessário que o conceito de natureza implica e com ele as proposições sintéticas de uma unidade da natureza, não é extraído da própria natureza, mas é necessário *a priori* e é apenas como tal que essa unidade pode ser conhecida:

Embora pela experiência conheçamos muitas leis, estas são, porém, apenas determinações particulares de leis ainda mais gerais, das quais as supremas (a que estão subordinadas todas as outras) derivam *a priori* do próprio entendimento e não são extraídas da experiência, antes proporcionam aos fenômenos a sua conformidade às leis e por este meio devem tornar possível a experiência. O entendimento não é, portanto, simplesmente, uma faculdade de elaborar regras, mediante comparação entre os fenômenos; ele próprio é a legislação para a natureza, isto é, sem entendimento não haveria em geral natureza alguma, ou seja, unidade sintética do diverso segundo regras; na verdade, os fenômenos, como tais, não podem encontrar-se fora de nós, mas existem apenas na nossa sensibilidade.⁵⁵

⁵⁵ *Idem*, A 126.

O entendimento é a faculdade da regra segundo a qual a unidade da apercepção é o princípio transcendental da conformidade dos fenômenos às leis na experiência. Como experiências possíveis, eles residem *a priori* no entendimento e têm nele a condição da sua possibilidade formal, assim como, enquanto intuições, residem na sensibilidade e, quanto à forma, são condicionados por ela. Todas as leis empíricas não passam de determinações particulares das leis puras do entendimento.

3.4 A CAUSALIDADE E A DIALÉTICA DA RAZÃO

Na *Crítica da Razão Pura* o estabelecimento dos limites do conhecimento, determinados pelas condições da experiência possível, não significa um limite para o procedimento metafísico da razão. É inevitável para ela extrapolar as condições da aplicação legítima das categorias do entendimento para buscar a síntese última de todos os conceitos na produção das ideias. Na segunda parte, a *Dialética Transcendental*, Kant procede à análise das ideias como horizonte do que ele chama de ilusão inevitável da razão em busca de uma totalidade do conhecimento.

Entendimento e sensibilidade são as únicas fontes de qualquer conhecimento possível. Os sentidos não erram, mesmo porque não produzem juízos que possam ser verdadeiros ou falsos. Por outro lado, enquanto se conforma plenamente com as leis do entendimento, o conhecimento, quanto à sua forma, é sempre verdadeiro. Não é possível que uma força da natureza atue fora de suas próprias leis. Portanto, por si mesmos, nem o entendimento nem os sentidos podem cometer erros. Porém, tanto a verdade quanto o erro são fatos e, como tais, apenas são possíveis na relação do objeto com o entendimento, pois o juízo é efeito exclusivo da atividade deste último. A única possibilidade de origem do erro, portanto, é a influência ilegítima da sensibilidade sobre o entendimento, de modo que os princípios subjetivos do

juízo o desviem dos princípios objetivos. Quando a sensibilidade está devidamente submetida ao entendimento e à aplicação das categorias, o engano não é possível. Se, no entanto, ela passa a influir na atividade de pensamento, o resultado é um juízo errôneo.

Toda aparência resulta de um mau uso das regras do entendimento. Na aparência empírica, o uso empírico das regras é desviado pela imaginação. Mas essa ilusão é facilmente desfeita pelo conhecimento objetivo do fenômeno em questão. A raiz da ilusão da razão é a aparência transcendental, que incide sobre princípios que não se aplicam naturalmente à experiência e que arrasta as categorias para além da sua aplicação empírica. Ela produz, como uma miragem, a sua extensão como um entendimento puro. Os princípios cuja aplicação se mantém dentro dos limites da experiência possível, são imanentes. E aqueles que extrapolam esses limites são transcendentais.

A dialética transcendental não pode extirpar a ilusão ou a aparência transcendental. Pode apenas descobrir a aparência dos juízos transcendentais evitando o engano motivado por elas. A ilusão em que ela consiste é natural e inevitável, fundada na apresentação dos princípios subjetivos como se fossem objetivos.

O conhecimento inicia-se sempre nos sentidos, passa pelo entendimento e completa-se na razão. A razão elabora o material da intuição e o eleva até a mais alta unidade do pensamento. Ela possui um uso que é apenas formal ou lógico, como o entendimento, na medida em que abstrai de todo o conteúdo do conhecimento. Mas possui também um uso real, pois nela se originam conceitos e princípios próprios, que não dependem da sensibilidade ou do entendimento. Há, portanto um uso lógico e outro uso transcendental da razão. E há que se encontrar, pela analogia com os conceitos do entendimento, a chave do seu conceito transcendental a partir de seu conceito lógico. E encontrar a partir do quadro das funções dos conceitos do entendimento, a tábua genealógica dos conceitos da razão.

A razão é a sede da aparência transcendental. Enquanto o entendimento é a faculdade das regras, ela é a faculdade dos princípios. Um conhecimento por princípios é aquele em que o particular é conhecido no universal por meio de conceitos. Em qualquer raciocínio a premissa maior oferece um conceito a partir do qual se pode obter o conhecimento de tudo o que está subsumido nele, segundo um princípio. As proposições universais *a priori* do entendimento também podem ser tomadas como princípios, de acordo com o seu uso possível, na medida em que toda proposição universal pode servir de premissa maior num raciocínio. Mas isso apenas por comparação. O entendimento não pode fornecer conhecimentos sintéticos exclusivamente por conceitos. Seu conhecimento pode apenas preceder a outros sob a forma de princípios, mas os objetos, aos quais ele tem de se referir, não estão submetidos a princípios nem determinados por simples conceitos. Se por um lado o entendimento é a faculdade que unifica os fenômenos por meio de regras, a razão pode ser definida como a faculdade que unifica as regras do entendimento mediante princípios. Ela nunca se dirige imediatamente à experiência, nem a qualquer objeto. Atua apenas sobre o entendimento conferindo unidade *a priori* ao diverso dos conhecimentos desta faculdade. Esta unidade pode chamar-se unidade de razão e é totalmente distinta daquela que o entendimento realiza.

No seu uso lógico, a razão depende inicialmente de uma regra do entendimento como premissa maior. Na condição desta regra subsume-se, em seguida, um conhecimento mediante a faculdade de julgar. Por fim, infere-se uma conclusão, *a priori*, pela razão como um conhecimento determinado pela regra. As diversas espécies de inferências da razão são constituídas pela relação representada na premissa maior, como regra, entre um conhecimento e sua condição. Segundo a maneira como exprimem a relação do conhecimento do entendimento, os raciocínios podem ser categóricos, hipotéticos ou disjuntivos. A finalidade do raciocínio é reduzir ao mínimo de princípios a diversidade de conhecimentos do entendimento e buscar a sua unidade total. A razão organiza os conhecimentos do entendimento em um sistema. Sua função arquitetônica é

mediata. Quando se arvora a operar imediatamente no objeto, ela cai num uso dialético.

Portanto, tal como o entendimento submete a conceitos o diverso da intuição, as regras e a unidade dos princípios da razão aplicam-se ao entendimento. Mas seus princípios não prescrevem leis ao objeto, não fundamentam a possibilidade de seu conhecimento, nem de sua determinação. A reunião dos conhecimentos do entendimento em um número mínimo possível não implica em atribuir à máxima da razão uma validade objetiva. A unidade da razão, portanto, difere da unidade da experiência possível, que é do entendimento. A unidade sintética de dois eventos sob a lei da causalidade, por exemplo, não é prescrita pela razão. Ela não se aplica a intuições, mas a conceitos e juízos. Além disso, a regra do uso lógico da razão, é aquela sob a qual a conclusão é um juízo que se obtém subsumindo a sua condição em uma regra geral, a premissa maior. A razão busca encontrar a condição da condição até reduzir a série a um princípio. Seu objetivo é encontrar o incondicionado que completa a unidade do conhecimento condicionado do conhecimento.

Para a razão, no seu uso puro, esta regra lógica só pode ser um princípio admitindo-se que toda a série incondicionada de condições subordinadas é dada juntamente com o condicionado. Como analiticamente o condicionado se refere sempre à sua condição, um tal princípio da razão pura somente pode ser sintético. E dele devem derivar outras proposições sintéticas, das quais o entendimento puro nada conhece, pois na experiência possível o conhecimento dos objetos e sua síntese são sempre condicionados. Deste princípio supremo da razão pura devem derivar proposições que em relação aos fenômenos são transcendentais, enquanto os princípios do entendimento só podem ter uso imanente. A tarefa da dialética transcendental é investigar se a necessidade do incondicionado não teria sido erroneamente considerada um princípio transcendental da razão pura. Como tal, ela motivaria a busca da integridade absoluta da série das condições nos próprios objetos. Isso levaria a que os raciocínios, cuja premissa maior é extraída da razão pura, se elevassem a essas

condições a partir da experiência. Por isso levariam aos mal-entendidos e às ilusões da razão pura.

No primeiro livro da *Dialética Transcendental*, Kant trata dos conceitos transcendentais da razão pura. Tais conceitos não são jamais obtidos por reflexão, mas por conclusão. Na medida em que são transcendentais, obviamente estes conceitos não se detêm nos limites da experiência. O conhecimento empírico pode ser no máximo uma parte da totalidade que eles representam. Enquanto os conceitos do entendimento atuam no sentido de entender as percepções, os da razão servem para conceber o incondicionado. A razão parte de conclusões extraídas da experiência, mas chega a algo que não pertence à síntese empírica. Enquanto os conceitos do entendimento recebem o nome de categorias, aos conceitos da razão pura Kant atribui o nome de *ideias*. Tal termo tem inspiração platônica por representar, na linguagem de Platão, algo que não apenas não provém dos sentidos como ultrapassa inteiramente a experiência sensível.

A exemplo da analítica transcendental, Kant espera poder encontrar, a partir da forma dos raciocínios, a origem dos conceitos puros da razão, ou das ideias transcendentais, que determinam o uso do entendimento na totalidade da experiência segundo princípios. Na conclusão de um silogismo, um predicado, pensado em toda a sua extensão na premissa maior, é referido a um determinado objeto segundo certa condição. A universalidade é a completude dessa extensão em relação à condição. Na síntese das intuições, ela corresponde à totalidade das condições. O conceito transcendental da razão é o conceito da totalidade das condições em relação a um condicionado. A totalidade das condições só é possível pelo incondicionado e esta totalidade é em si mesma incondicionada. Logo, o conceito puro da razão pode ser definido como o conceito do incondicionado, pois ele contém o fundamento da síntese do condicionado.

Kant se serve do termo *absoluto* para se referir à totalidade da síntese das condições à qual o conceito transcendental da razão se refere, ou seja, ao

incondicionado sem qualquer restrição. A razão se dedica à totalidade absoluta do uso dos conceitos do entendimento. E a unidade sintética da categoria é elevada por ela até o absolutamente incondicionado. Nesse sentido ela prescreve uma orientação da atividade do entendimento para uma unidade da qual o entendimento não possui um conceito. O uso, portanto, dos conceitos puros da razão, é sempre transcendente quanto à imanência dos conceitos puros do entendimento no diz respeito à sua restrição à experiência possível.

Na medida em que tomam o conhecimento da experiência como determinado por uma totalidade absoluta de condições, os conceitos puros da razão são *ideias transcendentais*. Por serem transcendentais não podem encontrar na experiência os objetos a elas correspondentes. Mas, mesmo que não possam dar ao entendimento o conhecimento de qualquer objeto que ele não conheça por si só, as ideias podem conduzi-lo ainda mais longe neste conhecimento.

A razão pode buscar o incondicionado por uma série ascendente dos conhecimentos e inferi-lo pelo lado dos princípios ou das condições de um conhecimento dado. Pode também buscá-lo por uma série descendente que seria o progresso da razão pelo lado do condicionado. Há três espécies de raciocínio dialético, que se referem às três espécies do raciocínio em geral, através das quais pode a razão obter conhecimentos a partir de princípios. As representações, em sua universalidade, somente podem ser pensadas em relação ao sujeito, de um lado, ou ao objeto, seja ele um fenômeno ou um objeto do pensamento em geral, de outro. Assim como são três as espécies de raciocínio dialético, também a relação das representações das quais podemos ter um conceito ou uma ideia é tripla: a relação com o sujeito, a relação com o diverso do objeto no fenômeno e a relação com todas as coisas em geral.

Os conceitos da razão pura se referem à unidade sintética absoluta e incondicionada de todas as condições em geral. Portanto, há três classes de ideias transcendentais: a primeira contém a unidade absoluta do sujeito pensante; a segunda, a unidade absoluta da série das condições do fenômeno; e

a terceira, a unidade absoluta da condição de todos os objetos do pensamento em geral. A razão pura fornece, pois, a ideia de uma doutrina transcendental da alma, a psicologia racional, que tem por objeto o sujeito pensante. Fornece também a ideia para uma ciência transcendental do mundo, a cosmologia racional, que tem por objeto o conjunto de todos os fenômenos. E, por fim, a ideia de uma teologia racional, que visa um conhecimento transcendental de Deus, na medida em que contém este a condição suprema da possibilidade de todo conteúdo possível para o pensamento.

O incondicionado, como se vê, somente poderia ser alcançado pelo movimento ascendente, como a totalidade absoluta da síntese do lado das condições. As ideias transcendentais, por sua vez, manifestam, de modo semelhante ao progresso lógico da razão, que passa das premissas à conclusão, certa coerência e unidade que permite à razão constituir todos os seus conhecimentos em sistema.

As ilusões da razão consistem na consideração das suas ideias como objetos reais pela metafísica. Mas objetos que, enquanto tais, não podem ser dados na experiência. Embora a razão produza necessariamente estas ideias, não é possível para o entendimento qualquer conceito do objeto correspondente. O incondicionado é delimitado por aquilo que ele não pode ser. Ele situa-se no limite entre o fenômeno e a coisa em si.

Os sofismas da razão, os raciocínios dialéticos, apresentam-se em três classes referentes às três ideias transcendentais. Na primeira, ela infere uma unidade absoluta a partir do conceito transcendental do eu, que não possui para tanto nada de diverso. Esta inferência dialética se chama *paralogismo*. Na segunda classe de raciocínios, a razão parte da ideia da totalidade absoluta da série de condições de um fenômeno em geral. Ela alcança um conceito contraditório da unidade sintética incondicionada da série de condições e, desta forma, conclui pela legitimidade de teses opostas. São as *antinomias*. Na terceira classe de raciocínios a razão conclui, a partir da totalidade das condições para pensar os objetos em geral, a unidade sintética absoluta de


todas as condições de possibilidade das coisas em geral. Da ideia, já impossível de ser dada na experiência, conclui pela necessidade de um ser de todos os seres. A este raciocínio Kant chama *ideal* da razão pura. Das três espécies de raciocínios a razão infere unidades. Mas os conceitos dessas unidades simplesmente não podem ser formados.

No prefácio da *Crítica da Razão Pura*, Kant lembra como os próprios fundadores das ciências naturais haviam compreendido por conceitos o fato de que a razão só vê nas coisas aquilo que foi posto por ela mesma, a partir de seus desígnios. A razão só entende aquilo que produz, segundo seus próprios planos. Compreenderam que ela deve se adiantar com princípios que irão determinar seus juízos segundo leis constantes e deve forçar a natureza a responder às suas interrogações em vez de se deixar guiar por esta. A ligação necessária entre os fenômenos depende dessa submissão da natureza à razão e não o inverso, pois, experiências não controladas não podem determinar a razão. Esta deve atuar como um juiz que obriga as testemunhas a responder às suas questões. A relação de correspondência entre a razão e a experiência é o verdadeiro objetivo de Kant. Em uma tal relação, cada um dos termos é posto pelo outro. Tal é o sentido de sua afirmação acerca da sensibilidade receptiva e da espontaneidade do entendimento descritas na *Crítica*. Kant faz questão de tratar separadamente a sensibilidade, objeto da estética, e as regras do entendimento, tratadas na lógica transcendental. Referindo-se à revolução copernicana na observação dos movimentos celestes, afirma que não seria possível conhecer algo *a priori* acerca dos objetos se a razão tivesse que se guiar por eles. Mas, se o objeto é que se guia pela natureza da faculdade de intuição, então não há dificuldade em conceber a possibilidade de tal tipo de conhecimento. Como tais intuições devem reportar-se por sua vez ao seu objeto, que é determinado por elas, somente é possível o conhecimento *a priori* se a experiência for regulada por tais conceitos.

Para Kant, a experiência pela qual são dados os objetos exige a atividade do entendimento, cuja regra deve ser pressuposta no sujeito antes de

Ihe serem dados os próprios objetos. E todos os objetos da experiência devem concordar e se regular pelos conceitos *a priori* que expressam essa regra. O simples pensar os objetos pela razão, que é necessário mesmo que estes não possam ser dados na experiência, é a demonstração dessa mudança de método na forma mesma de pensar, ou seja, que só conhecemos *a priori* das coisas o que nelas colocamos.

Tal método permite provar as leis que *a priori* fundamentam a natureza, entendendo-se por esta o conjunto de objetos da experiência. Assim como esse conhecimento do *a priori* constitui uma primeira parte legítima da metafísica, também leva à conclusão de que sua finalidade máxima se mostra impossível, qual seja, o conhecimento das ideias que ultrapassam os limites da experiência possível. No tocante à primeira parte, a verdade do conhecimento racional *a priori* é dada pela contraprova da experimentação, possível pela limitação desse conhecimento apenas aos fenômenos e nunca às coisas em si que, embora reais, permanecem incognoscíveis.

	Leituras obrigatórias
	KANT, I. Crítica da razão pura. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994, pp. 15-87 (Prefácio da segunda edição, Introdução e Estética Transcendental).
	Leituras complementares
	DELEUZE, G., Para ler Kant. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora S.A, 1976. LEBRUN, G., Da aparência lógica à aparência transcendental. In: Kant e o fim da metafísica. São Paulo: Martins Fontes, 2002, pp. 59-94.

REFERÊNCIAS:

- COVENTRY, A. M., Compreender Hume. Tradução: Hélio Magri Filho. Petrópolis: Vozes, 2009
- DELEUZE, G. Empirismo e subjetividade: Ensaio sobre a natureza humana Segundo Hume. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2001.
- _____ Para ler Kant. Trad. Sonia Dantas Pinto Guimarães. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora S.A, 1976.
- DESCARTES, R. Discurso do método; Meditações metafísicas. Coleção *Os Pensadores*. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- _____ Razões. Coleção *Os Pensadores*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Jr, 4ª edição. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- _____ Regras Para a direcção do espírito. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1989.
- FORLIN, E. O papel da dúvida metafísica na constituição do cogito. São Paulo: Humanitas, 2004.
- HUME, D. Investigação acerca do entendimento humano. Coleção *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- _____ Tratado da natureza humana: Uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio aos assuntos morais. São Paulo: Unesp, 2009.
- KANT, I. Crítica da razão pura. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
- _____ Prolegómenos a toda metafísica futura que queira apresentar-se como ciência. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70 Lda, 2008.

LANDIM FILHO, R. F. Evidência e verdade no sistema cartesiano. São Paulo: Loyola, 1992.

_____ Do *eu penso* cartesiano ao *eu penso* kantiano. In: *Studia Kantiana*, v. I n° 1. Rio de Janeiro, 1998.

LEBRUN. G., Kant e o fim da metafísica. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

REALE, G. ANTISERI, D. História da Filosofia, vol. II. Trad. L. Costa e H. Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1990.

SILVA, F. L. Descartes: A Metafísica da modernidade. São Paulo: Moderna, 2005.