

Revista Filosófica de Coimbra

vol.16 | n.º31 | 2007

Henrique Jales Ribeiro
Fernanda Bernardo
Mafalda Faria Blanc
Jacinto Rivera de Rosales
Jürgen Hengelbrock
Pedro Parcerias
Alexandre Franco de Sá
Thiago S. Santoro

O FENÓMENO DO MUNDO E A “REFUTAÇÃO DO IDEALISMO”. HEIDEGGER VERSUS KANT^{1*}

JACINTO RIVERA DE ROSALES

1. A ideia heideggeriana de mundo

Este artigo centra-se na consideração dos Princípios dinâmicos estudados na *KrV* (= *Crítica da razão pura*), a saber, as “Analogias da Experiência” e os “Postulados do Pensar Empírico”, e fá-lo-á concretamente segundo o fio das críticas de Heidegger à concepção kantiana de mundo, sobretudo do primeiro Heidegger. A pergunta é se a interpretação heideggeriana representa realmente, segundo o seu próprio propósito, “um regresso positivo em direcção ao passado, no sentido de uma apropriação produtiva dele”,² ou em que medida pode ser, pelo contrário, uma visão que em grande parte restringe as possibilidades dum *Andenken* ou releitura da obra kantiana: e desfigura o que ali quis ser pensado, de modo que libertar Kant de alguns aspectos da mesma, “suavizar a tradição [desta vez heideggeriana] endurecida e dissolver os encobrimentos produzidos por ela”,³ continua a ser hoje um bom modo de renovar a filosofia kantiana e de resgatá-la para o nosso pensar.⁴

* Tradução de Nuno Ricardo Silva.

¹ Este artigo também pretende ser uma resposta ao que foi publicado pelo Prof. Alejandro Escudero na revista *Éndoxa. Series Filosóficas* 18 (2004), pp. 141 – 170, intitulado “El idealismo transcendental y el problema del mundo exterior”, no qual se defende com grande força a posição heideggeriana contra a de Kant.

² Heidegger, *SZ* (= *Ser e Tempo*), § 6, GA 2, 29.

³ Heidegger, *SZ* § 6, GA 2, 30. “Este encobrimento enquanto «desfigurar» é o mais frequente e perigoso, porque aqui as possibilidades de engano e extravio são especialmente tenazes” (o. c., 48).

⁴ No artigo “La aportación ontológica de Kant. Un diálogo abierto con Heidegger”, publicado no livro *Aktuelnost y buduchnost Kantove filozofie. Ysjod jedne mejdunarodne*

Como é bem sabido, na analítica levada a cabo por Heidegger no seu livro *Ser e Tempo*, o ser-no-mundo aparece como a estrutura fundamental do Dasein ou Existente. Dela parte a referida analítica, se bem que existam outros existenciários tão originários como este, por exemplo o ser-com (*Mitsein*). O repto que aqui interessa ao filósofo consiste em adquirir uma ideia adequada do “mundo”, pois, segundo Heidegger, ninguém a teve, incluindo Kant⁵. Nem o “mundo”, nem o “em” nem o “si mesmo” do Dasein podem ser compreendidos no modo de ser da coisa ou dos entes intramundanos. O Dasein não é um sujeito que tenha de sair fora de si para conhecer objectivamente o mundo, mas está sempre já fora, na forma de um “cuidar de” (*Besorgen*) em relação às coisas e de uma “solicitude” (*Fürsorgen*) em relação com os outros Dasein, ao passo que a atitude teórica e objectivante é secundária. No “cuidar de”, os entes não aparecem primariamente como coisas, mas como prágmatas ou utensílios, e o seu ser é um “estar à mão” (*Zuhandensein*). É somente quando aparece o inutilizável que o ente se converte numa mera coisa que está aí diante dos olhos, em algo meramente presente (*das Vorhandene*), que é o modo de ser que os objectos têm na consideração teórica. Ao falhar a utilizabilidade, torna-se além disso expressa a referência (*Verweisung*) do utensílio e, com isso, também o todo de referências como algo constante e prévio ao utensílio e, com esse todo, o mundo. A totalidade da conformidade (*Bewandtnis*) da utilidade dos entes intramundanos em relação ao poder ser (*Seinkönnen*) do Dasein é prévia a esses entes, e não é senão a compreensão que deles tem o Dasein enquanto ser-no-mundo. A referida compreensão é para Heidegger o fenómeno “mundo”, aquilo que permite o referir e o fazer face aos entes como utensílios; um utensílio isolado é ontologicamente impossível. A compreensão mantém as relações, as quais constituem o mundo como mundo, num prévio estar aberto. Essa referência é o significar, e o todo das significações, conexão de referências ou significatividade (*Bedeutsamkeit*) constituem a estrutura do mundo ou

filozofske ankete povodom dvestogodinischnie Kantove smrti (1804 – 2004) [Actualidad y futuro de la filosofía de Kant. Questionario internacional con ocasión del 200 aniversario de la muerte de Kant], dirigido pelo Prof. Danilo Basta da Universidade de Belgrado (Editorial Guteniergov Alaksia, Belgrado, 2004, pp. 239-250 – pp. 251-263 para a sua tradução do sérvio –), concentrei-me na questão do ser, para também a libertar da estreita interpretação que Heidegger faz do tema na obra de Kant, e isto porque a reiterada pergunta de Heidegger pelo ser continua a ser digna de ser escutada, inclusive dentro do universo kantiano.

⁵ Heidegger, SZ § 11, GA 2, 69 – 70.

mundaneidade, e fundam a palavra e a linguagem. Mas este mundo também é constituído pelo espaço segundo o modo da espacialidade do Dasein⁶, que é mais um colocar, ou seja, um compreender espacial segundo a conformidade do utensílio, embora Heidegger não mencione a corporalidade própria do Dasein, a qual não poderia ter deixado de desempenhar um papel importante na sua compreensão do fenómeno mundo⁷.

O mundo dos utensílios (assim como o da palavra e da linguagem), próprio do ser-no-mundo, faz referência aos outros que os utilizam, os possuem, os vendem, etc. “O mundo do Dasein é um mundo-com (*Mitwelt*). O ser-em [o mundo] é um ser-com os outros. O ser em si intramundano destes [outros] é um *Mitdasein*”⁸. O primeiro semblante, o da quotidianidade, que o Dasein tem neste mundo compartilhado é o de ser um entre muitos (*das Man*)⁹. Pois bem, este “impessoal” é o que desenha a interpretação imediata do mundo e do ser-no-mundo, e articula o conjunto de referências da significatividade a partir do seu para quê, a partir do seu *Worum-wille*. A exegese ontológica segue primariamente esta interpretação do *Man*, considerando o Dasein como um ente intramundano ou sujeito, e o sentido do ser como um mero estar presente (*Vorhandenheit*), dado que o Dasein se encontra aí voltado sobre as coisas e não é capaz de ver o fenómeno do mundo¹⁰. Compreende-se então o ser-em do ser-no-mundo como um comércio entre um sujeito e um objecto, ambos segundo o modo de ser coisal

⁶ “O sujeito ontologicamente bem compreendido, o Dasein, é espacial” (Heidegger, SZ, GA 2, 149).

⁷ Refiro-me a SZ §§ 22 – 24. Aqui Heidegger procede de uma maneira mais “idealista” do que Fichte, por exemplo, visto que este último deduz o corpo como necessária espacialização do Eu (veja-se o meu artigo “Reflexión transcendental sobre el cuerpo propio. Kant, Fichte y Schelling” no livro *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*, coord. Jacinto Rivera de Rosales y M^a Carmen López Sáenz, UNED, Madrid, 2002, sobretudo as pp. 48 – 60). Por último, Heidegger não sabe qual é o modo de ser do espaço; só diz dele o que ele não é (GA 2, 151).

⁸ Heidegger, SZ § 26, GA 2, 159. A passagem do utensílio à realidade do outro encontramos-la já em Fichte, *Ética* de 1798, § 18, III, e Schelling volta a recolhê-la dois anos depois no seu *Sistema del idealismo transcendental*.

⁹ Penso que a primeira consciência que alguém tem de ser um Dasein não é propriamente a de ser “impessoal”, mas a significatividade única ou a sua ausência na relação familiar e de amizade, entre as quais sobressai a visada e o cuidado afirmadores (ou negadores) da figura materna. É sobre esse fundo de afirmação particular, ou no ambiente desse círculo privado, que se abre a possibilidade do “impessoal” como derivada.

¹⁰ Heidegger, SZ § 27.

do que está presente (*vorhandenen*). Não basta neste caso dizer que o Dasein é o ser deste “entre” (*Zwischen*), que é como Heidegger interpreta o transcendental kantiano em *Que é uma coisa?*¹¹, pois já se desfez previamente o fenómeno em pedaços¹².

Pelo contrário, para Heidegger o primário não é que o sujeito se abra ao objecto e saia até ele, mas que o “Da” do Dasein, o “aí” do “ser-aí” é já abertura essencial ou *Lichtung*. Esta abertura acontece certamente na facticidade do encontrar-se (*Befindlichkeit*) e do estar aí lançado (*Geworfenheit*) que se anuncia na disposição afectiva (*Stimmung*) e na responsabilidade de ser. Esta “disposição afectiva” é prévia a todo o conhecer e querer, e constitui uma abertura maior que a que estes permitem. Não é uma vivência psíquica concreta, nem vem de fora ou de dentro, mas surge somente como modo do ser-no-mundo, como momento originário afectivo desta compreensão na sua facticidade; ela é o que patenteia a realidade do mundo, e possibilita que os sentidos sejam afectados, mas também que o Dasein se entregue às coisas e desfigure o seu modo de ser (*das Verfallen*) ao sentir-se ameaçado¹³.

A abertura propriamente dita do Dasein é o compreender (*Verstehen*)¹⁴. Este parte certamente da facticidade e, portanto, é sempre afectivo (*gestimmt*). Também parte do *Worumwille* (do por mor de quê) do Dasein, pois é a compreensão deste “por mor de quê” que abre a significatividade do mundo¹⁵, e a si mesmo como projecto (*Entwurf*). Por isso o compreender é abertura de possibilidades, abertura das possibilidades dos seres intramundanos e do próprio Dasein, que é primariamente possibilidade responsável e lançada. Estas possibilidades articulam-se na interpretação por meio da fala e da linguagem. Sobre esta compreensão funda-se qualquer outro ver, incluindo o intuir e o pensar¹⁶,

¹¹ Heidegger, GA 41, 118; trad. Alfa, Buenos Aires, 1975, p. 210.

¹² Heidegger, SZ § 28, GA 2, 176.

¹³ O. c., § 29 e 38, GA 2, 183-185, 233 ss. Sobre uma função ontológica semelhante do sentimento em Fichte pode ver-se o meu artigo “La relevancia ontológica del sentimiento en Fichte”, em *Fichte 200 años después*, ed. Virginia López-Domínguez, Editorial Complutense, Madrid, 1996, pp. 45-73.

¹⁴ “O modo fundamental de toda a abertura conforme ao Dasein, o compreender” (o. c., § 36, GA 2, 226).

¹⁵ Heidegger, SZ § 31, GA 2, 190. Encontramos aqui um eco da primazia kantiana do prático sobre todos os demais âmbitos.

¹⁶ “Intuição e pensar são ambos derivados já distantes do compreender” (Heidegger, SZ § 31, GA 2, 196).

mas também o falar e o escutar¹⁷. A proposição ou juízo, que é onde a filosofia, inclusive Kant, quis usualmente encontrar o lugar primário da verdade, não é senão um modo derivado da interpretação, no qual o utensílio passa a ser um objecto provido de propriedades, ou seja, no qual o ser à mão se converte em algo simplesmente presente e a partir deste nivelamento se interpreta. O Dasein toma-se então como um eu-sujeito isolado na forma do presente, como um objecto entre objectos, que é a interpretação ontológica própria do “impessoal”, ou seja, do Dasein no seu estado de “quedada”¹⁸.

Ora bem, a unidade de todas as estruturas do ser-no-mundo não se obtém mediante uma justaposição dos elementos, mas por meio de um fenómeno originariamente unitário. E dado que o encontrar-se e o compreender constituem o modo de ser da abertura, o fenómeno procurado será um encontrar-se que compreende (*eine verstehende Befindlichkeit*), no qual o Dasein se abre a si mesmo: o fenómeno da angústia. Nele se descobre a totalidade originária do ser do Dasein como cuidado (*Sorge*), no qual se fundam os fenómenos da vontade, do desejo, da inclinação e do impulso. Assim como o medo se tem perante um ser intramundano, a angústia surge frente ao mundo e perante si mesmo como possibilidade. Ela faz aparecer a insignificatividade do intramundano, e abre o mundo como tal e o Dasein como poder ser e singularidade, o que não quer necessariamente dizer que o Dasein consiga compreendê-la correctamente na sua primeira interpretação pré-ontológica. Isso é o que ocorre em Kant.

2. O sujeito isolado de Kant e o problema da realidade do mundo

A compreensão pré-ontológica do ser abre o Dasein ao mundo, a si mesmo e aos entes intramundanos. Mas devido ao seu estado de queda, o Dasein compreende-os e [compreende-se] a si mesmo como algo simplesmente presente, *Vorhanden*. O ser tem aqui o sentido de realidade, e a determinação fundamental deste ser é a substancialidade, à qual se referem os demais modos. Pois bem, é neste esquema que surge a pergunta pela realidade do mundo, pela demonstrabilidade

¹⁷ “Falar e ouvir fundam-se no compreender” (Heidegger, SZ § 34, GA 2, 218). Diferentemente da fala (*Rede*), que é tão originária como o compreender e o encontrar-se, os três existenciários primordiais do ser do “af” (o. c., § 34, GA 2, 213 e 239).

¹⁸ O. c., § 38, GA 2, 237-238.

da realidade do mundo exterior, e pela possibilidade de chegar a conhecê-lo. Quando, pelo contrário, se capta o Dasein na sua estrutura fundamental de ser-no-mundo, vê-se que carece de sentido que ele se questione se existe um mundo e se se pode provar o seu ser; pois “o mundo está essencialmente aberto com o ser do Dasein”¹⁹. Só se pode perguntar pelo real e apenas tem cabimento que algo esteja oculto, sobre a base de um mundo já aberto. A questão pela realidade do mundo surge, pois, quando não se elucidou o fenómeno do mundo.

Isto é o que ocorre em Kant e na sua “Refutação do Idealismo”, a que aparece na sua *KrV*²⁰, sustenta Heidegger. Nela toma-se a “existência”, tanto a minha como a dos objectos, na forma coisal do presente. A prova não é, felizmente, um raciocínio causal – não deduz os objectos externos como causas das impressões internas –, mas “Kant dá uma espécie de prova ontológica a partir da ideia de um ente temporal”²¹, e segue na realidade o esquema cartesiano: pretende provar a existência de entes intramundanos partindo de uma determinação interna ao sujeito. Na realidade, prova-se que o mutável e o permanente vão a par no modo de ser do presente, mas não que essa relação valha também para a conexão entre o “em mim” e o “fora de mim”, entre um sujeito e um objecto. Em todo o caso, mesmo que se tivesse conseguido [provar] esta última, a conjugação do físico e do psíquico é algo inteiramente diferente do fenómeno do ser-no-mundo, que é o pressuposto da mesma [conexão] e que torna imediatamente desnecessária a referida prova. “O «escândalo da filosofia» não consiste em que ainda falte esta prova [como pensa Kant²²], mas em que ainda se espere e intente continuamente semelhantes provas”²³. Pois estas tentativas partem de uma compreensão ontológica insuficiente do Dasein e do mundo, como de duas coisas presentes (*Vorhandenen*) e exteriores umas às outras, e são desnecessárias, dado que o Dasein já é no a priori prévio do cuidado o que as demonstrações lhe querem proporcionar; as quais, portanto, chegam demasiado tarde.

Rejeitar a referida prova e apelar a uma fé na realidade do mundo exterior, ou a esta realidade como um pressuposto necessário do sujeito, também faria com que “continuasse em jogo o pressuposto construtivo

¹⁹ Heidegger, SZ § 43, GA 2, 269.

²⁰ *KrV* B 274.

²¹ Heidegger, SZ § 43, GA 2, 270.

²² *KrV* B XXXIX nota.

²³ Heidegger, SZ § 43, GA 2, 272.

de um sujeito isolado [...] pressupondo um sujeito carente de mundo, ou não seguro do seu mundo”²⁴. E isto é o que ocorre em Kant (e em Husserl), que parte de um sujeito a priori, isolado, separado do mundo²⁵ – uma objecção que já se iniciou em Hegel –, porque continua ancorado numa concepção clássica do ser como ousia e presença²⁶. Mas “jamais se dá um mero sujeito sem mundo. Nem por último tão-pouco se dá imediatamente um eu isolado dos outros”²⁷. Esta separação é um fenómeno derivado. O primeiro é a abertura do Dasein ao mundo enquanto estrutura primária do mesmo, que não pode provar-se, mas que é a possibilidade de qualquer petição de prova. Mas o Dasein “tem a tendência para enterrar o «mundo externo» na nulidade, primeiramente «de maneira gnoseológica», para depois ressuscitá-lo mediante provas. O fundamento disto encontra-se na queda do Dasein [no «impessoal» *Man*] e na deslocação (*Verlegung*) – motivada por ela – da compreensão primária do ser em direcção ao ser como presença”²⁸; e isto ocorre tanto no realismo como no idealismo. Isto desfaz o fenómeno original do ser-no-mundo em pedaços, e surge então a tarefa, já irresolúvel, de voltar a juntá-los. Por conseguinte, os conceitos de sujeito e objecto não garantem a colocação adequada dos problemas.

A realidade do mundo tão-pouco se capta estabelecendo-a a partir da vontade, do impulso e da vida, como resistência, conforme fazem Dilthey ou Scheler. Isto também é possível pela abertura primária do Dasein ao mundo, de modo que impulso e vontade são modificações do cuidado²⁹. O que mantém a unidade dos ingredientes constitutivos do cuidado (existência, facticidade e queda) é a *Selbstheit* (mesmidade, “ser si mesmo”). Este ser si mesmo está normalmente perdido no «impessoal», “devido à queda do Dasein, que foge diante de si mesmo em direcção ao impessoal”³⁰ e se interpreta ontologicamente a si mesmo como ser intramundano ou como sujeito. Nos “Paralogismos” da *KrV*, Kant desmontou acertadamente a errónea explicação

²⁴ O. c., 273.

²⁵ O. c., §§ 23, 24, 26, GA 2, 147, 149, 158.

²⁶ O. c., § 6.

²⁷ O. c., § 25, GA 2, 155.

²⁸ O. c., § 43, GA 2, 273-274.

²⁹ O. c., § 43, GA 2, 277-280. Veja-se para todos estes modos não-heideggerianos de aproximação à existência do mundo o § 24 dos *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (GA 20, 293-306).

³⁰ Heidegger, SZ § 64, GA 2, 426.

ôntica do eu levada a cabo pela psicologia racional, que o concebia como uma alma simples e substancial mas, “ainda que Kant trate de fixar com mais rigor que os seus percursores o conteúdo fenoménico do dizer eu, recai contudo de novo na mesma ontologia inadequada do substancial”³¹. Embora tenha mostrado a impossibilidade de reduzir o eu a uma substância, e que o “eu penso” é a mera estrutura formal do representar, não se liberta na realidade de um pensamento substancializador ao concebê-lo como sujeito. Embora Heidegger não esqueça a característica do eu transcendental na sua função de “eu unifico”, compreende o eu de Kant como um *hypokeimenon* que está mais além da acção de unificar, e ainda que mencione o “eu actuo”, reduz o eu de Kant ao “eu penso”, “sem [nem sequer] pôr, na verdade, o mesmo «eu penso» no seu completo conteúdo essencial de «eu penso algo»”³², compreendendo-o, por isso, como *res cogitans*, tal como em Descartes. Quer dizer, em ambos os casos o eu kantiano aparece a Heidegger como algo substante, “pois o conceito ontológico de sujeito não caracteriza a mesmidade do eu *qua si* mesmo, somente a mesmidade e constância de algo já sempre presente [...]. O ser do eu é entendido como realidade da *res cogitans*”³³. Kant afirma, certamente, que o eu não é nada se não acompanha as representações e a elas se refere, mas não mostra, segundo Heidegger, a forma de ser desse acompanhar e, “no fundo, compreende-a como uma co-presença constante do eu e das suas representações”³⁴. Consequentemente, Kant não viu o fenómeno do mundo, que “eu” visa sempre “eu sou no mundo” como cuidado e, em consequência, separou as representações do eu a priori, o qual se compreende como “um sujeito isolado que acompanha as representações de um modo ontológico completamente indeterminado”³⁵.

³¹ O. c., 422.

³² O. c., 425.

³³ O. c., 423-424. Veja-se também Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* §§ 23 e 30, GA 21, 292-293 e 355-356, onde nos diz: “nesta concepção particular do a priori como *ens* no sentido da *cogitatio*, a posição kantiana remonta a Descartes. Kant jamais superou a posição cartesiana, e no fundo tão-pouco a questionou” (p. 292; pode ver-se a sua tradução em Heidegger, *Lógica. La pregunta por la verdad*, Alianza, Madrid, 2004, p. 233). Heidegger sustenta a sua posição apelando a “esse curioso fragmento” da primeira *Crítica* intitulado “Refutação do idealismo”, que é “o mais radical que Kant pôde dizer a partir da sua posição sobre o problema do ser no mundo em relação com o Dasein ou sujeito”, pois levou-o a cabo justamente sobre o fio condutor do fenómeno do tempo (o. c., p. 293).

³⁴ Heidegger, SZ § 64, GA 2, 425.

³⁵ *Ibidem*.

Pelo contrário, a mesmidade e a constância do si mesmo do Dasein há-de ser entendida a partir do cuidado e da resolução como poder ser, “na singularização originária da resolução silenciosa e dada à angústia”³⁶, que não diz “eu, eu”, mas que guarda silêncio. Pois bem, “a unidade originária da estrutura do cuidado encontra-se na temporalidade”³⁷, e é propriamente ela que possibilita o fenómeno do mundo e a estrutura inicial do ser-no-mundo³⁸. A temporalidade abre o “aí” do Dasein, e com isso o mundo, porque “a temporalidade, enquanto unidade *ekstática*, tem algo assim como um horizonte”³⁹. Este horizonte temporal é também histórico. “Se não existisse nenhum Dasein, não haveria aí nenhum mundo”⁴⁰. O mundo não é algo presente nem algo à mão, mas é aí na temporalidade, e permite que lhe façam frente entes que por isso se chamam intramundanos. Não existe um sujeito que saia para o mundo para lhe fazer frente, pois este não é um objecto. “Se se concebe o «Sujeito» ontologicamente como um Dasein existente, cujo ser se funda na temporalidade, então deverá dizer-se: o mundo é subjectivo. Mas este mundo subjectivo é então, enquanto temporalmente transcendente, «mais objectivo» que todo o «objecto» possível”⁴¹.

³⁶ O. c., p. 427.

³⁷ O. c., § 65 GA 2, 433. Penso que é mais ao contrário: a temporalidade funda-se nessa acção de percorrer e de retrotrair-se, que é um acção subjectivo-transcendental. A temporalidade como tal não é nenhuma acção que funde uma unidade conforme ao Dasein, mas antes o resultado dela. É a acção de compreensão do Dasein que abre a temporalidade. O pré-ser-se não se funda no futuro, antes o inverso: porque o Dasein ou eu compreende o seu ser como tarefa e dever ser, abre-se um futuro diante ele. Do mesmo modo que o espaço surgia porque o Dasein era um “colocador”, o tempo surge porque o Dasein é um “temporalizador”. Não é primeiro o futuro e é ele que torna possível o pré-ser-se, antes o inverso, porque o Dasein é *vorlaufend, entwerfend*, consegue abrir a temporalidade. Esta é um existenciário, tal como o fenómeno originário do espaço. Os “ekstasis” da temporalidade são na realidade um existenciário, um fenómeno da existência. O tempo não temporaliza, somente o Dasein no seu compreender. E somente porque nesse compreender se abre à infinitude ideal, compreende a sua facticidade e a sua finitude real.

³⁸ O. c., § 69, GA 2, 464.

³⁹ O. c., 482.

⁴⁰ O. c., 483.

⁴¹ O. c., 484. Veja-se também os §§ 74-76 de *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, (GA 29/30, 507-532).

3. O quarto Paralogismo da primeira edição da *Crítica da Razão Pura*

Que podemos dizer sobre esta crítica heideggeriana a Kant? Em primeiro lugar, fazer notar que para Kant a demonstração da realidade do mundo não foi um problema primário, nem uma tarefa necessária para o seu modo de pensar ou para fundar o seu sistema, mas que, como já é usual advertir, Kant inseriu a sua “Refutação do Idealismo” na segunda edição da sua *KrV* devido à acusação de idealista subjectivo que Feber e Garven lhe lançaram na sua resenha de 1782, na revista *Göttinger gelehrte Anzeiger*. Kant não começa, como Descartes, pondo em dúvida a existência do mundo e da ciência, e fechando-se no eu, num eu substante⁴². Nem tão-pouco procede Kant como Hume, cortando pontes entre o mundo exterior e o pensamento, mas avança desde o início com confiança no conhecimento objectivo do mundo e na ciência natural (como o fará com a moral ou a estética), analisando os elementos que os possibilitam, e assinalando, isso sim, os limites ontológicos desse modo de ser. Para Descartes, sim, será uma tarefa a de demonstrar a realidade do mundo através de um Deus não mentiroso, que resista à figura do génio maligno, e por meio do sentir e do imaginar, conforme podemos ver na sua Sexta Meditação. Hume, pelo contrário, deixará claro, ao longo do primeiro livro do seu *Tratado sobre a Natureza Humana*, que a razão não é capaz de demonstrar a realidade do mundo, no que é consequente, há que dizê-lo, se nos colocarmos no seu ponto de vista e nos deixarmos conduzir pelo seu método. Kant, pelo contrário, em virtude da sua exposição, não necessita da demonstração dessa realidade externa – como tão-pouco dela precisará o racionalista Spinoza, por outras razões –, mas sim os seus leitores pré-críticos, os que foram educados nas filosofias racionalistas e empiristas. E a prova de que não necessita dela é que na primeira edição da *Crítica* não elabora, nem na Estética nem na Analítica transcendentais, nenhuma demonstração a seu respeito.

Jacobi foi quem mais agudizou o problema a partir dos seus interesses fideístas, segundo os quais a realidade do mundo não pode alcançar-se a partir da razão, mas somente a partir da fé. No “Anexo.

⁴² Certamente que nem sequer esse eu cartesiano é tão isolado como ao início parece, pois, ao analisá-lo mais detidamente, damo-nos conta de que não pode ser compreendido sem Deus e sem mundo, ou ao menos isso é o que defende o próprio Descartes.

Sobre o Idealismo Transcendental” ao seu livro *David Hume. Sobre a Fé, ou Idealismo e Realismo. Um Diálogo* (1787), interpreta Kant numa óptica humeana (o que continua a suceder ainda hoje, assim como interpretar Kant a partir de Descartes, aplanando assim as suas diferenças essenciais para tornar mais fácil a compreensão e, sobretudo, o ataque), interpretação a que dão sustento, há que reconhecê-lo, não poucas expressões do mesmo Kant, ao menos se lidas por um público ainda não educado pela *Crítica*⁴³. Segundo esta perspectiva, todos os fenómenos são representações da consciência, desde que esta seja propriamente compreendida como o que Kant chamaria o sentido interno. A referida consciência, portanto, encontra-se fechada sobre si mesma, de maneira que os objectos do mundo externo, procurados e afirmados pelos realistas, seriam, para o idealista, coisas em si incognoscíveis, situadas mais além do painel empírico das suas impressões ou sensações. E conclui Jacobi, de maneira provocatória: “por conseguinte, o idealista transcendental deve ter a coragem de ensinar o idealismo mais forte que alguma vez se tenha ensinado, e não se amedrontar nem sequer perante a censura de egoísmo especulativo”⁴⁴. A minha interpretação de Kant é a contrária: o que os realistas concebem como objectos externos alheios à subjectividade, Kant descobre que são fenómenos, isto é, objectos não independentes da subjectividade transcendental enquanto objectos, e que só graças a isto podem ser conhecidos⁴⁵. Isso é o novo, o legado da filosofia crítica, sem que tal nos leve a negar que há em Kant expressões que recordam o paradigma pré-crítico empirista. Não é fácil fazer uma revolução tão notável de uma maneira limpa e completa, tal como Atena saiu da cabeça de Zeus; já não é pouco ter assinalado o

⁴³ Um exemplo: “Pelo contrário, no nosso sistema essas coisas exteriores, a saber, a matéria e todas as suas figuras e transformações, não são senão meros fenómenos, quer dizer, representações em nós, de cuja realidade (*Wirklichkeit*) temos consciência de maneira imediata” (*KrV* A 371-372). Mas tudo isto há que interpretar-se dum ponto de vista transcendental, como veremos. Uma tentativa nesse sentido é o artigo de Allen Wood, “Qué es el idealismo transcendental” (*Éndoxa* 18 (2004), pp. 27-43).

⁴⁴ Jacobi, J. H., *Werke*, Hrsg. Von F. Roth und F. Köppen (reprografischer Nachdruck von der Ausgabe Leipzig 1819), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1968, tomo II, p. 310. Recolham-se aqui objecções de Hamann sobre o idealismo crítico de Kant, e de Reid sobre Hume. Encontramos uma versão actual dessa posição, por exemplo, no realismo interno de Putnam.

⁴⁵ Isso foi o que desenvolvi nos capítulos 1 e 2 do meu livro *El punto de partida da metafísica transcendental. Un estudio crítico de la obra kantiana*, UNED, Madrid, 1993.

caminho, antes é o essencial. Ora bem, parece mais interessante reformular o antigo através do novo e não ao contrário; há que interpretar Kant, portanto, não a partir de onde vem e dos restos que disso permanecem na sua filosofia, mas em direcção aonde vai, pois assim abrimo-nos a um modo de pensar verdadeiramente inovador.

É já um lugar comum na literatura kantiana assinalar que o tema recolhido na “Refutação do Idealismo” da segunda edição aparecia no quarto dos Paralogismos da primeira⁴⁶. É importante assinalar que a discussão não se situava então na “ilha da verdade”⁴⁷, quer dizer, na Estética ou na Analítica, visando uma necessária fundamentação da teoria, mas na Dialéctica, no lugar da polémica tendente a descobrir a ilusão transcendental, ou seja, é preciso evidenciar que a sua função é a de afastar os mal-entendidos por parte daqueles que ainda não se elevaram ao ponto de vista transcendental. Nos Paralogismos trata-se de desmontar as más interpretações feitas acerca do modo de ser do “Eu penso” ou sujeito transcendental. O quarto Paralogismo, que é o que aqui nos interessa, surge das categorias modais, porque nele se tenta pensar o Eu transcendental de tal maneira encerrado substantivamente em si mesmo, e exclusivamente identificado com o sentido interno, que a existência (segunda categoria modal) dos objectos externos se lhe tornaria duvidosa. Isto é assim porque, uma vez aceite a perspectiva deste encerramento empírico no sentido interno, só poderíamos saber dos objectos externos enquanto causas das nossas percepções, mas essa inferência causal é muito insegura (já o tinha relevado Hume), dado que um efeito pode ser produto de diferentes causas⁴⁸. Disto se aproxima inevitavelmente o por Kant denominado realista transcendental, quer dizer, aquele que defende a total independência dos objectos externos relativamente ao sujeito. Devido a esta ruptura inicial de enlace (= independência), o realista transcendental cai inevitavelmente ou no cepticismo assinalado ou, certamente, num realismo empírico, ou seja, na afirmação de que a consciência fica então desvinculada desses objectos externos e não pode chegar a conhecê-los (Hume), ou inclusivamente permite-se negá-los sem mais (idealismo dogmático de Berkeley).

Não ocorre o mesmo ao idealismo transcendental, pois não pensa que os objectos externos sejam totalmente independentes da subjec-

⁴⁶ *KrV* A 366 ss.

⁴⁷ *KrV* A 235-236, B 294-295.

⁴⁸ Este argumento repete-o na “Refutação do Idealismo” da segunda edição da *Crítica* (B 276).

tividade, mas ligados à idealidade transcendental, de maneira que está tão seguro deles como da existência do próprio eu (tanto na auto-consciência transcendental como no sentido interno), e fala deles como de representações. Temos então de tomar o termo “representações” (*Vorstellungen*) não num sentido meramente empirista, humeano, e limitado ao sentido interno, como se costuma fazer, pois nesse caso não teríamos avançado nada com Kant, mas há antes que interpretá-lo num sentido transcendental. Segundo este, tanto o objecto como as minhas percepções internas são representações, quer dizer, dependem da subjectividade, pois o que compreendemos como objectos do mundo perante a nossa subjectividade já estão interpretados pela acção subjectiva transcendental (idealismo transcendental), à qual eles certamente respondem de maneira positiva (realismo empírico); caso contrário não seriam conhecidos e não poderíamos falar deles. Esta acção transcendental, e não o sentido interno, é o “mim” e o “nós” que se assinala quando se diz que os fenómenos são representações que se encontram em nós, ainda que o sentido interno também seja necessário para a referida experiência, como veremos no ponto seguinte. Assim como sucede com o termo “representações” e “nós”, também “a expressão «fora de nós», diz-nos o mesmo Kant, sofre de uma ambiguidade inevitável, já que tanto significa o que existe independentemente de nós ou coisa em si mesma [o exterior em sentido transcendental], como o que meramente pertence ao fenómeno externo”⁴⁹, ou seja, o exterior em sentido empírico, os objectos do mundo. No primeiro sentido, o “fora de nós” significa aquilo que não corresponde ao modo de ser dos objectos, enquanto o segundo significado aponta para os diversos objectos que vemos na experiência: esta mesa, essa paisagem, aquele pássaro, que são considerados como coisas em si pela consciência empírica ou quotidiana, mas que se revelam como fenómenos para a reflexão transcendental. Há, portanto, duas maneiras de ser fenómeno ou representação, que correspondem aos dois sentidos, ao interno e ao externo, desde que se diga isto visando esclarecer os termos, que depois irão sendo justificados.

Os fenómenos externos distinguem-se dos internos, mas são ambos objectos empíricos para o Eu transcendental e conformes a uma mesma experiência. Por isso Kant *não necessita de provar*, como tão-pouco Heidegger, a realidade do mundo, somente desfazer o mal-entendido da ilusão dialéctica, e assim o declara o mesmo Kant: “relativamente

⁴⁹ *KrV* A 373.

à realidade (*Wirklichkeit*) dos objectos externos tenho tão pouca necessidade de inferi-la (*schließen*), como em relação à realidade do objecto do meu sentido interno (dos meus pensamentos), pois em ambos os casos não são outra coisa senão representações, cuja percepção (consciência) imediata é ao mesmo tempo uma prova suficiente da sua realidade”⁵⁰. O texto do quarto Paralogismo da primeira edição da *KrV* não avança além deste apelo reiterado à imediatez da percepção⁵¹: “percepções externas demonstram imediatamente uma realidade (*Wirklichkeit*) no espaço”⁵². Mas um leitor atento desta mesma *Crítica* sabe que isso não é suficiente, e sabe-o pelo que leu na “Analítica dos Princípios”. Ainda que Kant utilize nestes Paralogismos o termo *Wirklichkeit*, correspondente à segunda categoria de modalidade, não incorpora na sua argumentação o que hão-de acrescentar as categorias de relação e suas correspondentes “Analogias da Experiência” para a determinação da *Wirklichkeit*, permanece somente na simples percepção como critério de realidade, a qual nos remete à *Realität*, à simples categoria de qualidade, insuficiente para determinar a realidade efectiva do mundo externo, pois também os sonhos produzem sensações. Isso é o que é superado na segunda edição, a de 1787.

4. A “Refutação do Idealismo” na segunda edição da *Crítica da Razão Pura*

Antes desta segunda edição da *Crítica*, os *Prolegómenos* (1783) seguem neste assunto fundamentalmente a primeira edição da *KrV*. Colocam a questão no final dos Paralogismos, no § 49, e voltam a usar a percepção como o critério da realidade objectiva do mundo. Mas Kant acrescenta aí que a realidade do que existe no espaço pode ser provada (*bewiesen*), e para isto faz referência à conexão dessas percepções externas segundo as leis da experiência, as quais diferenciam os sonhos da realidade. Estas leis da experiência que determinam a conexão entre os fenómenos são as “Analogias da Experiência”, recurso que utilizará e desenvolverá na segunda edição da *KrV*.

Passemos imediatamente à “Refutação do Idealismo”, uma peça da *KrV* que aparece na sua segunda edição. Está colocada como

⁵⁰ *KrV* A 371.

⁵¹ *KrV* A 373-377.

⁵² *KrV* A 376-377.

cólofon do segundo dos Postulados do pensar empírico em geral, o qual corresponde à segunda categoria modal, a existência (*Dasein*) ou realidade do fenoménico (*Wirklichkeit*). Na verdade, estes Postulados tratam da realidade de todo o fenoménico, como corresponde às categorias de modalidade, tanto a do sentido externo como a do interno, e não somente dos objectos externos. Segundo este princípio, para ser um fenómeno real (*wirklich*) não basta ser simplesmente dado de modo imediato na percepção (categoria de qualidade), mas o objecto (presente ou não) tem que estar também conectado aos demais objectos segundo as “Analogias da Experiência” (e as leis particulares ou empíricas que elas regem), além de está-lo directa ou indirectamente com a percepção, pelo que podemos chamar *wirklich* também a um objecto não actualmente presente aos nossos olhos, ou que inclusivamente teve a sua existência no passado, como os dinossauros; e o mesmo ocorre com os fenómenos do sentido interno (inclusive os sonhos) duma maneira que teremos de ver na parte seguinte. Isto é o que se acrescenta na *Wirklichkeit* relativamente à categoria de qualidade ou *Realität*, e o que faltava na argumentação da primeira edição da *KrV*. O contrário da *Wirklichkeit* não é a negação (*Negation*) ou ausência de *Realität* de um objecto, mas a mera possibilidade da objectividade em geral, que se funda na acção e nas formas da subjectividade transcendental. Graças a esta contraposição modal entre possibilidade (*Möglichkeit*) e realidade (*Wirklichkeit*) distingue-se o subjectivo transcendental do objectivo em geral, o sujeito cognoscente e o objecto conhecido. E contudo não é isto que se leva a cabo na parte que Kant intitula “Refutação do Idealismo” – o que deu origem a alguns mal-entendidos –, nela somente se nos recorda a relação necessária que existe entre o sentido interno e o sentido externo, ou seja, entre uma classe de fenómenos e a outra, baseando-se a referida argumentação na primeira categoria de relação e no seu Princípio correspondente, a primeira das “Analogias da Experiência”, a saber, a necessária implicação e distinção entre o que se muda e o que permanece. Deslocámo-nos, pois, para outro grupo de categorias, e a nossa interpretação estará consciente deste desajuste.

Com efeito, para Kant a subjectividade transcendental não é o mesmo que o sentido interno e, portanto, a sua relação com o mundo externo não pode ser compreendida do mesmo modo, com as mesmas categorias. E tão-pouco se dá uma sem o outro, mas estão enlaçados, mesmo por uma certa identificação; Descartes, seduzido por esta identificação, não os distinguiu convenientemente, e por isso o seu eu ficou primariamente isolado do mundo. Kant esclarece a diferença

entre eles nos §§ 18, 24 e 25 desta edição B, correspondentes à “Dedução Transcendental das Categorias”. Enquanto pela Apercepção transcendental estou consciente de que (*daâ*) sou, no meu sentido interno conheço o que (*was*) sou enquanto fenómeno. Mas esta distinção torna-se-nos ainda mais clara se olharmos para a “Analítica dos Princípios”. A Apercepção transcendental é o fundamento do princípio supremo de todos os juízos sintéticos e, como tal, está presente em todo o sistema dos princípios do entendimento puro⁵³. Mas, dentro deste sistema, é nas categorias da modalidade que toda a sua engrenagem é distinguida da realidade fenoménica, como possibilidade da realidade. As categorias modais, diz Kant, não acrescentam nada ao conceito do objecto, somente o põem em relação (e distinção) com a faculdade cognoscitiva em geral⁵⁴. Os dois primeiros grupos de categorias, as de quantidade e as de qualidade, compõem o homogéneo do fenoménico na sua forma e matéria sensível, enquanto os outros dois, as categorias dinâmicas ou regulativas, conectam o diverso⁵⁵, ou seja, conectam distinguindo (isto é essencial para o nosso tema). Primeiro, nas de relação, diferenciam-se e relacionam-se os fenómenos entre si, e aparecerá então diante do Eu uma primeira distinção entre o subjectivo e o objectivo empíricos, a saber, o fluir das transformações nos objectos (sentido externo) e o fluir das percepções do sentido interno, ambos portanto situados no mundo fenoménico. Aí assenta a “Refutação do Idealismo”. Depois, nas categorias de modalidade, o sujeito transcendental distingue-se de todo o objectivo, incluindo o sujeito empírico, como o possível relativamente ao real.

No âmbito das Analogias, o sujeito empírico deve também aparecer enquanto fenómeno para que seja possível a experiência e, dessa maneira, o sujeito empírico e o sentido interno são transcendentemente deduzidos: “a experiência interna pertence à investigação da possibilidade de toda a experiência, investigação que é, em qualquer caso, transcendental”⁵⁶. É a esta necessidade transcendental que retorna a “Refutação do Idealismo”. Mas Kant vai fazendo sistema

⁵³ *KrV* A 154-158, B 193-197. Também o seria do princípio supremo de todos os juízos analíticos se tivéssemos em conta que a toda a análise precede uma síntese que a torna possível, e que a lógica transcendental é a *ratio essendi* da lógica formal, como o vemos na passagem que se dá da tábua dos juízos à dedução metafísica das categorias, ou na nota B 134.

⁵⁴ *KrV* A 219, B 266.

⁵⁵ *KrV* B 201-202.

⁵⁶ *KrV* A 343, B 401.

enquanto caminha – isso faz com que seja o fundador, o que é de longe o mais difícil –, embora nem sempre consiga percorrer todo o caminho – será que alguém poderia fazê-lo? Com efeito, ele coloca a referida Refutação no segundo Postulado, pois em ambos (nesse Postulado e na Refutação) se fala da *Wirklichkeit* (categoria também determinada pelo enlace do fenoménico segundo as Analogias, como vimos). Ora bem, na Refutação não se intenta demonstrar a realidade de todo o fenoménico frente ao sujeito transcendental, que é ao que se refere esse Postulado, mas somente resolver a problematicidade de uma parte da experiência, a que se tinha posto em dúvida várias vezes ao longo da história da filosofia, a correspondente aos objectos do mundo externo, apoiando-se na outra parte nunca questionada da experiência, a do sentido interno. Por conseguinte, aqui não se está a considerar o mundo em geral, cujo conhecimento a idealidade transcendental possibilita, mas unicamente uma parte a partir da outra parte do mesmo, assim como para Heidegger o psíquico também pertence aos entes intramundanos. Daí que Kant também denomine o seu texto “refutação do idealismo psicológico”⁵⁷. Ou seja, a realidade do mundo externo não é um problema para o eu transcendental enquanto tal, nem para o método transcendental de filosofar, mas para o filósofo que parte da coisidade do eu empírico, nela se fecha e elabora a partir daí um idealismo empírico.

A Refutação parte da experiência interna, não do sujeito transcendental, de uma experiência que é indubitável para Descartes, a fim de mostrar a esses cépticos (não esqueçamos a intenção polémica do texto) que a experiência externa é igualmente indubitável e *imediata*⁵⁸. A prova da Refutação é estritamente transcendental e, ao mesmo tempo, ensina-nos em que deve consistir esse modo de pensar. Ela expõe-nos o seguinte raciocínio:

- I – requer-se a realidade ou objectividade da experiência externa para que seja possível a experiência interna e a consciência de si,
- II – é assim que tenho consciência da minha própria existência e realidade temporal,
- III – logo, o mundo externo é real.

⁵⁷ *KrV* B XXXIX nota.

⁵⁸ “Em consequência, os idealistas aceitam transformações no sentido interno ou experiência interna, e se se pretende portanto refutá-los, isso não pode ocorrer de outra maneira que mostrando-lhes que essa experiência interna, ou o que é o mesmo, a consciência empírica da minha existência, pressupõe percepções externas” (Reflexão 6311, Ak. XVIII, 610).

A fim de mostrar a maior (I) (pois a menor parece evidente até mesmo aos cépticos) lança-se mão das leis que unem e separam os fenómenos entre si: as Analogias. E procede-se do seguinte modo:

I, 1 – A primeira das Analogias da experiência diz-nos que é unicamente sobre o tapiz do permanente (ainda que do relativamente permanente) que é possível apreciar a transformação e a determinação temporal⁵⁹.

I, 2 – Ora bem, os cépticos em relação ao mundo externo não duvidam da sua própria existência, nem tão-pouco da sua determinação temporal, não põem em dúvida que antes estavam pensando numas coisas e agora noutras e, portanto, que neles há um devir ou fluxo de representações, afectos, sensações, etc. Não obstante, só são capazes de determinar esse fluxo temporal

(a) sobre a base de algum outro fenómeno que permanece, (b) este fenómeno tem que ser distinto do fluxo das representações no sentido interno para que experimente o contraste necessário à consciência, e

(c) essoutro só pode ser algo que permanece no espaço, no mundo exterior, que está assim ligado à consciência da minha existência, formando uma só experiência.

I, 3 – Logo, a mesma consciência de si empírica, temporal, é já prova suficiente da realidade do mundo exterior, pois esta realidade é uma condição ou exigência transcendental da consciência.

Mais ainda, o que se mostra aqui é que a realidade do mundo exterior não chega à consciência ou sujeito mediante uma inferência do sentido interno, como pretende assinalar Heidegger, nivelando desse modo Descartes e Kant, mas, ao contrário, para o Eu “a experiência externa é propriamente imediata (*eigentlich unmittelbar*)”⁶⁰, enquanto a interna o é mediatamente. Se bem que a reflexão filosófica faça aqui o caminho inverso para derrotar os cépticos no seu próprio terreno, dá-lhe justamente uma reviravolta na argumentação, a fim de desfazer o seu mal-entendido de base. Consciência de si e consciência da realidade do mundo externo pertencem ao mesmo acto sintético originário, e condicionam-se mutuamente, sem que um elemento possa anular ou substituir o outro, tal como o pretende Heidegger com os elementos que configuram a estrutura primária do ser-no-mundo. Os possíveis enganos acerca da realidade ou não de certas

⁵⁹ *KrV* A 182-183, B 224-226.

⁶⁰ *KrV* B 276.

percepções externas podem dilucidar-se somente sobre a base dessa consciência originária da realidade do mundo⁶¹.

Neste momento, Kant dá-se conta de que não basta o tempo do sentido interno, elaborado no Esquematismo transcendental, para conferir significado objectivo às categorias, mas que precisa também do espaço dos objectos externos, e assim o deixa consignado na sua “Observação geral sobre o sistema dos princípios”⁶²: “mais digno de nota é ainda que, para compreender a possibilidade das coisas seguindo as categorias e para mostrar a realidade objectiva destas, se precisem não simplesmente de intuições, mas também sempre de intuições externas”⁶³. Por exemplo, para fornecer algo permanente à intuição necessitamos de uma intuição no espaço, volta a repetir Kant. Mas isso mesmo ocorre também na categoria de causa, pois “toda a transformação pressupõe algo permanente na intuição, tão-simplesmente para ser percebida como transformação”⁶⁴. E de igual modo na terceira das categorias de relação, a da comunidade ou relação recíproca, que engloba em si as outras duas, e igualmente nas categorias de quantidade. Observação esta, conclui Kant, muito importante “para confirmar a anterior refutação do idealismo”⁶⁵. A esta mesma conclusão podia ter chegado Kant com a sua ideia de que apenas nos podemos representar o tempo objectivo traçando uma linha no espaço⁶⁶. É de lamentar, contudo, que esta observação, tão crucial, não tenha tido influência retrospectiva no Esquematismo transcendental, a acção imaginativa que outorga o dito significado objectivo às categorias, onde só se menciona o tempo e, ademais, entendido como mera forma do sentido interno. Isso significaria uma segunda revolução copernicana no seu sistema, pois teria compreendido que o sujeito empírico ou sentido interno não podia ser meramente temporal, mas também chegaria a ter uma certa espacialidade ou corporalidade vivida, deduzindo com isso o corpo próprio (*Lieb*) como gonzo entre ambos os tipos de fenómenos, os externos e os internos⁶⁷. Mas então também

⁶¹ *KrV* B XLI nota e 278-279.

⁶² *KrV* B 288 ss.

⁶³ *KrV* B 291.

⁶⁴ *KrV* B 292.

⁶⁵ *KrV* B 293.

⁶⁶ *KrV* A 33, B 50; B 154, 156, 292.

⁶⁷ Esse corpo subjectivado, uma vez encontrado, não só teria jogado um papel na acção da liberdade, transformadora do mundo, mas também na compreensão da natureza orgânica (“Crítica do Juízo Teleológico”).

teria que ter atribuído a estes fenómenos ou sentido externo não unicamente a forma a priori do espaço, como defendeu na “Estética Transcendental”, mas também a de uma temporalidade própria. Com isso ter-se-ia distanciado ainda mais claramente de Hume, distinguindo com maior clareza ambos os tipos de fenómenos pela sua ordem e cruzamento, o regido pelas mesmas “Analogias da Experiência”. Teremos de dar conta de tudo isto no ponto seguinte, ainda que com brevidade.

5. Proposta de reformulação da “Refutação do Idealismo”

Nesta peça kantiana, ainda que magnífica e indicadora de novas formas de pensar, há contudo algumas insuficiências que o próprio Kant talvez sentiu e que o fizeram voltar ao tema no mesmo “Prólogo” à segunda edição da *Crítica* e em algumas *Reflexões* posteriores aos anos 90⁶⁸. Essas deficiências pedem uma reelaboração da mesma, guardando não obstante o seu núcleo correcto. Quais são?

1º- Já assinali a ambiguidade que confere à “Refutação do Idealismo” a sua situação deslocada, ou seja, o facto de estar colocada na segunda categoria de modalidade, de tal modo que, pela sua argumentação, pertence à primeira categoria de relação e ao seu princípio correspondente, a primeira das “Analogias da Experiência”.

2º- Outra insuficiência é que na Refutação se relaciona a transformação do sentido interno com a permanência do sentido externo, enquanto esta distinção entre ambos os sentidos não aparece (nem deve aparecer ainda) na primeira Analogia, a que trata da permanência e da transformação, que é a base da argumentação. A distinção dos sentidos só surge na segunda Analogia, mas unicamente a partir do tema da transformação. Isto faz com que se produza um certo desconcerto quando aparece de um modo diferente na Refutação, sem que seja justificada essa diferença.

3º- Na consideração da transformação só se teve em conta a transformação subjectiva das percepções, mas não a temporalidade dos objectos, a transformação (e não somente a permanência) dos fenómenos exteriores segundo a categoria de causalidade⁶⁹.

⁶⁸ Refiro-me às Reflexões 6311-6316 (Ak. XVIII, 607-623), às quais há que acrescentar as Reflexões 5653 e 5654 (Ak. XVIII 306-313) ao longo da segunda edição da *KrV*.

⁶⁹ A algo disto aponta o próprio comentário de Heidegger quando diz que “esta coordenação dos entes presentes nem sequer afirma ainda a presença conjunta de sujeito e objecto” (SZ § 43, GA 2, 271).

4º- É possível indicar, por último, que o que se transforma e o que permanece guardam, segundo a primeira categoria de relação, a usada na Refutação, uma relação entre si de acidente e substância, mas as percepções não podem ser consideradas acidentes dos objectos externos no idealismo transcendental e, portanto, não se vê bem como se ligam os fenómenos do sentido interno com os fenómenos do sentido externo, quer dizer, como estes determinam a temporalidade daqueles segundo essa primeira Analogia e enquanto fenómenos da mesma experiência.

Creio que estas deficiências obscurecem ou dificultam Kant pelo facto de ele repartir – no meu modo de ver, de maneira rígida e inadequada – as formas a priori da sensibilidade entre os dois sentidos ou tipos de fenómenos, atribuindo o espaço exclusivamente ao sentido externo e o tempo ao interno, de tal modo que em ambos os tipos de fenómenos há espacialidade e temporalidade específicas, ainda que entrecruzadas. Apenas deste modo distinguem e formam ao mesmo tempo uma só experiência. Como disse, Kant acabou por ver que a espacialidade era necessária para a significação objectiva das categorias, mas não tirou partido suficiente da sua descoberta. Por isso tão-pouco prestou atenção suficiente a estes detalhes que estamos considerando agora. Teria que reescrever parte da sua obra. Por exemplo, na “Estética Transcendental” Kant não teria que atribuir o espaço ao sentido externo nem o tempo ao interno, mas aos fenómenos em geral, pois ambos os sentidos só são diferenciados na terceira das Analogias da Experiência.

Com efeito, penso que para compreender a diferença e conexão dos fenómenos internos com os externos, nas quais se apoia a Refutação, temos que recorrer à terceira Analogia, a correspondente à categoria da relação recíproca, na qual se põem em jogo as três ao mesmo tempo, criando volume na nossa experiência objectiva do mundo, abrindo-nos ao conjunto da natureza nas suas permanências, transformações e simultaneidades, com as suas conexões e diferenças básicas; entre elas conta-se a distinção entre sentido interno e sentido externo, assim como dos seus respectivos fenómenos, segundo a sua própria temporalidade e espacialidade entrecruzadas entre cada um deles. É possível, portanto, reformular a Refutação a partir da terceira Analogia da Experiência, pois é a partir dela que se recupera todo o seu sentido e são explicados todos os seus termos. Nessa terceira Analogia compreendemos, em virtude da mútua e necessária contraposição,

1º- que há transformação e permanência no tempo, e agora podemos acrescentar – com uma certa permissão kantiana – que também as há no espaço, ou seja, no espaço-tempo dos objectos.

2º- Conseguimos ver do mesmo modo que a transformação nos fenómenos se objectivou segundo a lei da causalidade, a segunda categoria de relação, a que determina a temporalidade objectiva, e que, por conseguinte, para que dois fenómenos sejam objectivamente simultâneos – o modo de temporalidade que se acrescenta na terceira categoria de relação – devem estender-se e permanecer em espaços diferentes e deve haver entre eles um certo influxo de um sobre o outro, uma comunidade ou acção recíproca, pela qual determinem mutuamente a sua temporalidade objectiva, tanto a sua simultaneidade como as suas transformações objectivas. Com isto determinam-se o tempo e o espaço dos objectos, situamo-los nessas duas coordenadas, não a partir do tempo e do espaço absolutos, que são imperceptíveis isso repete-o Kant uma e outra vez nas provas das três Analogias –, mas graças à acção recíproca e fenoménica dos fenómenos entre si determinam uns aos outros o seu espaço e o seu tempo objectivos. Ora bem, reside aqui um ponto essencial para o nosso tema, embora Kant não repare, ou não repare suficientemente,

3º- se queremos compreender essa temporalidade e essa espacialidade (essas transformações e essas permanências) como objectivas, temos que ligá-las e contrapô-las com uma temporalidade e com uma certa espacialidade subjectivas e fenoménicas (estamos nas Analogias, unindo fenómeno com fenómeno e distinguindo-os entre si). Estas são o conteúdo e o modo de ser do chamado sentido interno, ao qual há que acrescentar (Kant não o faz) a própria corporalidade vivida. Ambos são compreendidos como contrapostos e ao mesmo tempo ligados ao conteúdo do sentido externo, formando com ele uma só experiência.

Num segundo momento, será também necessário contrapor o sujeito transcendental a toda a experiência objectiva no seu conjunto, mas isso, como vimos, é o que o sujeito realiza nas categorias de modalidade. Como o próprio Kant o indica ao falar da transformação e da permanência, somente na contraposição há consciência determinada, e se constroem a subjectividade e a experiência; caso contrário, existe confusão e dissolução. Este princípio, e o facto de que a consciência se dá, são o núcleo da prova, também na “Refutação do Idealismo”, para mostrar a existência do mundo dos objectos, e não “uma espécie de prova ontológica que parte da ideia de um ente temporal”, como pensa Heidegger⁷⁰.

⁷⁰ SZ § 43, GA 2, 270.

A fim de ilustrar estas ideias e de torná-las intuitivas, colhamos o exemplo kantiano da visita a uma casa⁷¹, que ele coloca na explicação da segunda Analogia e que eu poria na terceira, que é o que agora vou fazer. Com o exemplo, Kant quer fazer-nos ver que há que distinguir entre a sucessão subjectiva da apreensão de uma casa e a sucessão objectiva dos fenómenos⁷², quer dizer, que é preciso distinguir o sentido interno do externo e ligá-los de tal modo que aquele dependa deste, tal como o requer a “Refutação do Idealismo”. Mas eu colocaria o referido exemplo na terceira Analogia, posto que nele estamos obrigados a pensar que todos as divisões da casa são objectivamente simultâneas, enquanto o mesmo não ocorre com as minhas representações internas, e esta temporalidade, a simultaneidade (*Zugleichsein*), é o esquema da terceira categoria de relação⁷³, esquema pelo qual ela virá a ser elaborada na terceira das Analogias. Com efeito, suponhamos que estamos visitando uma casa. As percepções que tenho das suas partes, dos seus quartos e móveis, são sucessivas, conforme vou passeando nela e vou fixando a minha atenção aqui e além. Não obstante, sou capaz de distinguir regradamente, capacidade que se expressa nas categorias de relação, a simultaneidade de todas as partes e móveis da casa, por um lado, e a sucessão particular das minhas percepções da mesma, por outro⁷⁴. Em algumas *Reflexões* dos anos noventa, Kant diz-nos que captamos essa simultaneidade objectiva e a sua diferença em relação ao fluxo subjectivo das percepções porque na multiplicidade externa posso ir adiante e atrás, enquanto no sentido interno tudo é sucessivo⁷⁵. Distingo, desta maneira, a ordem espacial e temporal dos objectos externos em relação à sucessão temporal própria do sentido interno, e graças a esta distinção surge à consciência e compreendo-os a ambos como tais, ao primeiro como objectivo, ao segundo como subjectivo e como uma mera representação. É dessa representação do sentido interno, compreendida como *mera* representação, *distinta* dos objectos externos, que parte por exemplo Hume, representação que ele toma como algo absolutamente primeiro,

⁷¹ *KrV* A 190 ss., B 235 ss.

⁷² *KrV* A 189 ss., B 234 ss.

⁷³ *KrV* A 144, B 183-184.

⁷⁴ No § 26 da *Crítica do Juízo*, e tratando o tema do sublime matemático, Kant conceptualiza essa distinção entre duas operações: a apreensão da multiplicidade (*Auffassung, apprehensio*) e a da captação dessa multiplicidade numa unidade (*Zusammenfassung, comprehensio*).

⁷⁵ *Reflexões* 6312 e 6314 (Ak. XVIII, 612 e 616).

sem se dar conta de todos estes e outros actos transcendentais, dos quais deriva e que portanto possibilitam o seu próprio discurso.

Na análise do nosso exemplo, porém, faltam-nos ainda alguns elementos essenciais que não aparecem tratados na *KrV*. Compreendo as meras representações ou fenómenos internos como subjectivos porque dependem da minha atenção e da minha posição particular dentro da ordem espacial e temporal dos objectos. Ora bem, para que esta posição particular seja possível, tenho de me ter identificado com um corpo ou corporalidade, tema que Kant não abordou até ao *Opus postumum*, mas que já encontramos apontado numa Reflexão datada do princípio dos anos noventa: “somos previamente para nós mesmos objecto do sentido externo pois, caso contrário, não perceberíamos o nosso lugar no mundo, e não poderíamos intuir-nos estando em relação com as outras coisas. Por isso a alma, enquanto objecto do sentido interno, não pode perceber o seu lugar no corpo, está somente no lugar onde está o homem”⁷⁶. Esta corporalidade vivida e sentida é uma certa espacialidade e permanência que têm o subjectivo e os fenómenos internos (a alma), ou seja, o sujeito empírico. Ela serve de ponte entre as duas ordens ou tipos de fenómenos pelo seu carácter dual, o de ser sujeito-objecto, e possibilita o cruzamento necessário entre as temporalidades e espacialidades dos dois tipos de fenómenos, o que permite distingui-los e que configurem ao mesmo tempo uma única experiência. Graças a essa corporalidade posso passear de divisão em divisão, posso modificar a minha posição, compreendê-la como dependendo de mim, das minhas forças (dado que é um corpo sentido), situá-la na ordem objectiva, na da temporalidade e espacialidade dos objectos externos, e tomar consciência da minha perspectiva empírica, diferenciar as relações recíprocas que os objectos externos têm entre si (relações físicas, químicas e biológicas) das relações psicológicas que as minhas percepções guardam entre si, e na diferença compreendê-las enquanto tais.

Nesta construção da objectividade, e pelas mesmas razões aduzidas de necessária distinção para a consciência, também é necessário introduzir aqui uma pluralidade de corpos vividos, isto é, uma intersub-

⁷⁶ Reflexão 6315 (Ak. XVIII, 619; o mesmo em 620). O Kant pré-crítico também o tinha visto assim: “Aquele corpo cujas transformações são as minhas transformações, esse corpo é o meu corpo, e o lugar do mesmo é ao mesmo tempo o meu lugar” (*Sonhos de um Visionário*, Ak. II, 324). O mesmo se diz em “Que Significa Orientar-se no Pensar?”, de 1786: para me orientar no mundo uso o sentimento que tenho entre a minha mão esquerda (ou parte esquerda do meu corpo) e a mão direita (Ak. VIII, 134-135).

jectividade objectiva dos corpos, graças aos quais os outros sujeitos também têm as suas perspectivas empíricas, que são não obstante temporalmente inter-cambiáveis, como quando dizemos ao outro: “vê aqui”, e nos ratificamos ou corrigimos mutuamente, pois ambos partilhamos com os nossos corpos a ordem espaço-temporal dos objectos. Se o mundo objectivo não fosse partilhado deste modo, não se elevaria muito além do sonho. Apontemos finalmente apenas que, nesse partilhar o mundo, não só é necessária a pluralidade de corpos e a distinção entre sentido externo e sentido interno e seus fenómenos correspondentes, como também a comunicação (cultura) e a acção.

Dizia que o corpo próprio serve de ponte entre os dois tipos de fenómenos necessários para que ambos cheguem à consciência. Graças ao corpo posso ligar os dois sentidos distinguidos numa única experiência. Marco a sucessão das minhas sensações da casa na ordem objectiva das suas partes ou divisões, quer dizer, tomo consciência da temporalidade (e espacialidade) da minha existência sobre o fundo da ordem temporal e espacial dos objectos, como pretende a Refutação, pois são os fenómenos entre si que se atribuem o lugar e o momento que ocupam, segundo se argumenta nas Analogias. Pois bem, quando se quer compreender objectivamente essa relação entre os dois sentidos e, concretamente, a relação de dependência do sentido interno⁷⁷ relativamente ao externo (assinalada também na Refutação), não se tem outro remédio senão lançar mão da segunda categoria de relação para objectivar essa dependência, dizendo que os objectos afectam os sentidos da minha corporalidade e provocam as sensações ou impressões⁷⁸. É no quadro das “Analogias da Experiência” que aparece a referida afecção que, enquanto caso concreto de aplicação das categorias de causa e efeito, só pode ser compreendida, dentro da moldura transcendental, como uma afecção empírica do objecto empírico no sujeito empírico através da sua objectiva-subjectiva corporalidade, e não como a afecção de uma coisa em si em não se sabe que sujeito. Depois terá que comparecer a reflexão filosófica para

⁷⁷ Estamos centrando-nos na vertente objectivante do sentido interno, nas sensações e percepções utilizadas como elementos do conhecimento objectivo. Nele existem outros “sentimentos” relacionados com a parte prática ou com o estético, que aqui não são tratados.

⁷⁸ Pois a questão não é a da união da alma com o corpo, mas “a conexão das representações do sentido interno com as modificações da nossa sensibilidade externa e a de como se enlaçam umas às outras segundo leis constantes, de modo que estejam unidas numa experiência” (*KrV* A 386).

pôr limites a essa interpretação objectivante da subjectividade, inclusivamente da subjectividade empírica.

Tem então ainda menos cabimento encerrar a subjectividade transcendental nessa subjectividade empírica e converter os fenómenos externos em coisas em si independentes de toda a subjectividade, distanciando sujeito e mundo. A filosofia transcendental reflecte a partir dum lugar que Hume não vê, pois está nas suas costas, ou no subsolo do seu discurso. A coerência e constância do mundo externo não se reduzem à minha memória, ao meu costume imaginativo ou à constância ou não das minhas impressões, quer dizer, ao sentido interno, mas em grande parte contrapõem-se como dois tipos de fenómenos, pois aquelas são compreendidas e configuradas de acordo com as “Analogias da Experiência”, ou seja, segundo a compreensão transcendental da objectividade⁷⁹. Por isso, se acontece algo inesperado, como, no meu retorno a casa, ter desaparecido a mesa, ou que amanhã não nasça o sol, tentarei compreender esse novo fenómeno segundo as referidas estruturas de compreensão da objectividade, perguntando-me pela sua causa, procurando a sua ligação com os outros fenómenos, etc. e não de maneira mágica. Os objectos externos, que aparecem como independentes de toda a subjectividade para a consciência quotidiana, são já algo interpretado pelas nossas formas espaço-temporais, pela nossa imaginação transcendental e pelas categorias, e constituem o pano de fundo sobre o qual vamos desenhando a pintura mais consciente do nosso sentido interno⁸⁰. Não há mundo sem interpretação, e as linhas mestras desta são as estruturas transcendentais, como o é o “mundo” para o Dasein heideggeriano. Portanto, esta pintura primária (idealismo transcendental) não é arbitrária, mas regrada, segue esquemas, e é ademais correspondida pela realidade do objecto (realismo empírico). A imaginação, quando

⁷⁹ Se o meu conhecimento contasse somente com as impressões do sentido interno para falar da realidade, porquê e como me daria conta de que são somente impressões e não objectos? Platão, pelo contrário, afirmava que os escravos amarrados à caverna, ao verem apenas sombras e não podendo contrastá-las com as coisas reais, tomavam essas sombras pelas coisas mesmas.

⁸⁰ “Que a imaginação seja um ingrediente necessário da própria percepção, nisso ainda não pensou nenhum psicólogo. Isso deve-se em parte a ter-se limitado essa faculdade somente às reproduções [ou seja, só se tinha descoberto a imaginação reprodutiva ou empírica, mas não a sua função transcendental], e em parte porque se pensava que os sentidos não nos proporcionam apenas impressões, também as unificam e produzem imagens dos objectos, para o que, sem dúvida, além da receptividade das impressões faz falta algo mais, a saber, uma função que as sintetiza” (*KrV* A 120 nota).

constrói o objecto, não o cria *ex nihilo*, de maneira que somente interpretasse o dado; não o molda fisicamente, mas traça idealmente as suas linhas para ordenar a sua *realitas* sensível, e as próprias sensações do sentido interno. Os objectos são realmente assim como os conhecemos, o nosso conhecimento não é ilusão, pois a acção de conhecê-los não é uma acção real que os molde ou deforme realmente, mas uma acção ideal, lógico-transcendental, que os soletra (*buchstabieren*), que lhes confere sentido e os objectiva. Nos objectos empíricos o espaço e o tempo são empiricamente reais, não inventados, e compreendidos como tais graças à idealidade transcendental dos mesmos; precisamente quando falta aquela realidade empírica, temos de dar-nos conta que ficámos com meras idealidades, se não queremos cair na ilusão transcendental. E inversamente, quando a consciência comum pensa os objectos como coisas em si independentes da subjectividade, como seriam por exemplo os dinossauros, que viveram antes do aparecimento do homem, apenas abstrai da subjectividade empírica, e não se dá conta que continua necessariamente a pensar a objectividade segundo as estruturas transcendentais da mesma. De que outra maneira, se não dessa, dado que não haveria presença empírica para constatá-lo?

Consequentemente, não vemos aqui, nas “Analogias da Experiência”, e portanto tão-pouco na “Refutação do Idealismo” que se apoia nelas, nada dum sujeito isolado e pré-mundano, mas totalmente o contrário, um sujeito que, a este nível, se descobre como sendo um fenómeno dual, externo e interno, conforme a sua corporalidade e o seu sentido interno, um fenómeno no meio do mundo, do qual em grande parte depende, enlaçado com os demais fenómenos mediante as categorias de relação, e a partir de cuja perspectiva particular ele os contempla. Tão-pouco se pode dizer que esta Refutação chega “demasiado tarde”⁸¹, no sentido em que não lograria conectar ao mundo um sujeito que teria estado previamente desligado dele, enquanto a abertura do Dasein ao mundo seria o pressuposto da mesma pergunta filosófica sobre a sua realidade. Não ocorre assim, porque aqui apenas se leva a cabo uma clarificação das relações originárias entre fenómenos distintos, e a este nível mostra-se (não se afirma só, que é às vezes a única coisa que faz Heidegger, mas dá-se razão disso) que a relação dos objectos com a subjectividade empírica é constitutiva desta, e por si constitutiva de ambos. E, por último, não é tão-pouco possível qualificar de pseudo-problema mostrar a neces-

⁸¹ Heidegger, SZ § 43, GA 2, 273.

sidade transcendental da realidade do mundo, que é como mostrar as acções e as exigências transcendentais que implicam as categorias, e em concreto as de relação, e a outro nível as de modalidade; é um passo filosófico semelhante ao que Heidegger leva a cabo quando explicita a complexa estrutura do ser-no-mundo.

Mais ainda, nem sequer é possível dizer que o movimento probatório tenha necessariamente que ir de dentro para fora, do sentido interno ao externo, como afirma Heidegger para aplanar o modo de pensar kantiano e assim poder assimilá-lo ao de Descartes. É certo, como já disse, que na Refutação o filósofo toma essa direcção para convencer os cartesianos e mostrar-lhes, por meio da reflexão transcendental, os pressupostos desconhecidos da sua própria posição, como também os pressupostos de Hume: se dizemos que apenas ficamos com meras representações, é porque já as distinguimos do outro e a partir do outro, e esse outro teve de ser também conhecido. Mas com os mesmos argumentos poderíamos circular em sentido contrário e ir de fora para dentro contra aqueles – nada escassos na filosofia de hoje – que queiram converter o sujeito num simples fantasma, causado ou criado pelo mundo (seja qual for a figura que este tome), por fluxos ou pregas da linguagem, ou vestígios do poder, etc., pois sem uma distinção real do sentido interno em relação ao externo, do subjectivo frente ao objectivo, este nem sequer teria surgido à consciência, dado que os dois se co-implicam de igual modo, e somente na sua distinção ligada surgem os dois na experiência. Por isso as duas direcções são igualmente válidas, do mesmo modo que poderíamos ir do permanente à transformação, e inversamente, pois não há primazia de um sobre o outro, dado que no fenómeno tudo são relações e não há nada simples que pudesse constituir um começo absoluto. Se isto é assim, também não podemos dizer, com Kant, que a experiência imediata do Eu é a externa, enquanto a interna é somente mediata e, em concreto, através da externa⁸². Isto é um modo parcial de falar. As duas surgem ao mesmo tempo, como vimos, ambas são imediatas e ao mesmo tempo mediatizadas entre si, pois formam parte indissolúvel de um mesmo acto sintético que chamamos categoria de relação recíproca⁸³.

⁸² *KrV* B 276-277.

⁸³ Ainda que Kant não reflecta sobre isso, é fácil de ver que a dita categoria de relação recíproca tem três modulações que seria preciso estudar nas suas especificidades. Uma é a relação recíproca dos objectos ou fenómenos externos entre si. A segunda é a que mantêm os fenómenos do sentido interno entre si mediante leis psicológicas. E por último as relações recíprocas que existem entre esses dois tipos de fenómenos.

O sujeito compreende-se aqui certamente como um *Vorhanden* ou ente presente, ou como diz Kant, como um fenómeno, mas isso o que mostra é que a análise kantiana da subjectividade não está ainda concluída⁸⁴. O sujeito transcendental, que já não é fenómeno nem algo *Vorhanden*, aparece ligado e contraposto ao mundo nas categorias de modalidade e nos seus princípios correspondentes, os Postulados do pensar empírico em geral, como já vimos. Aqui já não se estabelece uma relação entre fenómenos (interno e externo), mas entre sujeito cognoscente, transcendental, e todos os fenómenos em geral, incluindo também o sujeito empírico. A distinção entre sujeito e objecto estabelece-se geralmente em virtude da diferença que existe entre a possibilidade e a existência ou realidade, enquanto a relação ou união reside em que a realidade também encerra em si a possibilidade, ou dito de outra maneira, em que a Apercepção transcendental com todas as suas formas a priori há-de elaborar a partir de si todo o real objectivo para que se converta em objecto; sem isso não se daria nem sujeito nem experiência objectiva ou mundo em geral. Aqui voltamos, portanto, ao primeiro princípio dos juízos sintéticos, a fim de articulá-lo e diferenciar nele os três modos da sua relação com a realidade objectiva. Por isso, estes Postulados expressam “igualmente restrições de todas as categorias ao uso meramente empírico, não permitindo nem autorizando o uso transcendental”⁸⁵. Também por esta razão, Kant limita-se nestes Postulados à tradução do primeiro princípio em termos de possibilidade, existência e necessidade⁸⁶, e não inclui prova ou demonstração dos mesmos, ao contrário do que ocorre nos três princípios anteriores, pois os Postulados exprimem o quadro no qual é possível qualquer demonstração relativa à objectividade, incluindo os três princípios anteriores.

Por isso também não encontramos aí uma demonstração da existência do mundo. A existência tem que estar já dada, e não pode ser posta ou deduzida sem mais a partir da possibilidade ou do conceito, como tenta fazê-lo, por exemplo, a prova ontológica acerca da existência de Deus, que confunde possibilidade e existência, assim como os critérios das mesmas. A existência objectiva não se encontra na

⁸⁴ Por si não terminará até à revolução moral interior (graças à qual o eu se compreende realmente a si mesmo e aos outros como liberdade e não como coisa), à obra do génio e ao projecto da paz perpétua.

⁸⁵ *KrV* A 219, B 266.

⁸⁶ *Ibidem*. Veja-se também a explicação de Heidegger em *Die Frage nach dem Ding* (Ga 41, 184; trad. *La pregunta por la cosa*, Alfa Argentina, Buenos Aires, 1975, p. 206).

análise do conceito ou da possibilidade. Em absoluto, o mundo poderia não se dar, não existir, porque a não existência não é contraditória (dado que não está incluída no conceito). Mas a sua existência, sim, é uma exigência transcendental do eu, pois no caso de não se dar, tão-pouco existiria a consciência, dado que a subjectividade transcendental não é uma coisa isolável e pré-mundana, mas a acção de conhecer o mundo, ainda que não se esgote nessa acção, como tão-pouco o Dasein, visto que existem outros âmbitos da consciência, como por exemplo a moral. Por conseguinte, dado que a consciência existe, então podemos afirmar com segurança que também o mundo existe, ao ser este uma condição de possibilidade da mesma, e seria uma contradição transcendental (outros entendê-lo-iam como uma contradição pragmática) afirmar de facto que o mundo não existe. Este é o modo de raciocinar da filosofia transcendental, segundo já vimos.

Esta distinção entre possibilidade e existência tão-pouco a faz o eu transcendental segundo raciocínios, a não ser mediante um acto originário, fundador de sentido, que Kant chama categorias (todas elas o são). Ou o sujeito o faz a partir de si ou se afunda na confusão completa e não consegue construir-se. Seria impossível ensiná-la ou raciociná-la, pois essa distinção é, como as demais categorias, a base de qualquer aprendizagem ou raciocínio ou comunicação. Essa diferença modal entre possibilidade e realidade é o último passo que permite o surgimento da consciência reflexiva, a que se expressa no juízo – originariamente sintético –, no qual se distinguem e se unem o sujeito e o predicado, sendo o predicado a regra ou possibilidade, com a qual se identifica a acção idealizante do eu cognoscente, enquanto o sujeito do juízo é o caso, o objecto real e existente. Desde o escrito pré-crítico *Sobre o único fundamento possível para a demonstração da existência de Deus* (1763), Kant explicou essa diferença recorrendo à análise do juízo e dos dois significados diferentes da cópula: como enlace (possibilidade) e como existência ou posição absoluta do sujeito com todos os seus predicados possíveis.

6. A síntese enquanto ser-no-mundo

Heidegger pensa que, para Kant, “a essência do conhecimento se encontra na intuição”⁸⁷, e isso afirma-o contra o neokantismo, que a

⁸⁷ *Einleitung in die Philosophie* § 34, GA 27, 259. Tão-pouco seria correcto dizer que “a essência do conhecimento se encontra na imaginação transcendental” (o. c., 269)

colocava no pensar. Eu opino que a essência do conhecimento em Kant está na síntese, sem a qual não haveria nenhum tipo de conhecimento, nem o intuitivo nem o intelectual, nem eu nem mundo. A síntese é a origem de todo o conhecimento no que toca ao seu conteúdo, diz-nos Kant no § 10 da *Crítica*, no início da dedução metafísica das categorias⁸⁸ e, além disso, debaixo de toda a análise, que parece ser a outra fonte do conhecimento, há uma síntese, da qual ela parte para ver os seus diversos componentes⁸⁹.

A primeira parte da *KrV*, que é de longe a mais extensa, apresenta-se como uma “Doutrina Transcendental dos Elementos”, e concretamente dos elementos que configuram o conhecimento objectivo do mundo, nenhum dos quais seria suficiente para o mesmo, mas somente a conjugação sintética de todos eles. Mas o próprio da síntese subjectiva é que os referidos elementos não se confundem entre si nessa união, que não desaparecem ou se diluem como tais, pois caso contrário não haveria consciência, dado que esta requer distinção. Por isso os elementos guardam uns relativamente aos outros a sua própria figura, e isso torna possível e necessária a análise de cada um no que tem de específico, que é o que Kant leva a cabo também no texto da *Crítica*, assim como Heidegger analisa os elementos ou existenciários, do mesmo modo originários uns em relação aos outros, que dão lugar à estrutura fundamental do ser-no-mundo. Mas em nenhum momento temos de perder de vista a unidade e pensar, por exemplo, que Kant separa a sensibilidade do entendimento (como fazem Husserl e Zubiri), de modo que seja possível um conhecimento sensível anterior à espontaneidade regrada do sujeito, ou que algum outro elemento, por exemplo, o sujeito transcendental, possa ser algo isolado e anterior aos demais, ou pré-mundano⁹⁰. Nisto Kant inicia a viragem coperniciana da filosofia contemporânea relativamente à primazia que o simples teve na filosofia moderna em todas as ordens, a ontológica (as mónadas), a epistemológica (as impressões e ideias simples), a ético-política (o indivíduo).

de maneira que a intuição a priori “seja no fundo a imaginação transcendental” (o. c., 272). Os dois elementos só se dão juntos, mas não confundidos, nem podem reduzir-se uns aos outros sem criar confusão e destruir com isso a consciência e a subjectividade. Daí que nem sequer se possa afirmar que a imaginação seja a raiz da sensibilidade e do entendimento.

⁸⁸ *KrV* A 77-78, B 103.

⁸⁹ *KrV* § 15, B 130.

⁹⁰ “A unidade da consciência de mim mesmo não pode ter lugar sem uma consciência dos objectos fora de mim” (Ak. XXI, 149-150).

Não é na “Refutação do Idealismo”, mas no conceito de síntese que há que dilucidar a proximidade ou distância de Kant em relação à estrutura básica do Dasein heideggeriano como ser-no-mundo, pois é ela que serve de fio condutor na filosofia de Kant. Esse acto engloba e possibilita todos os demais elementos. Se depois a análise, por exigência do discurso, há-de ir tratando-os um após outro, esta separação é só *idealiter*. Mais ainda, a síntese como fio condutor não se esgota no âmbito teórico que, para Kant, como se sabe, é secundário, fenoménico, mas estende-se a toda a subjectividade, a todos os seus âmbitos, a toda a nossa experiência, tanto teórica, como prática e estética, o que a aproxima ainda mais da estrutura do ser-no-mundo. Não há que confundir a análise da especificidade dos elementos, por exemplo da liberdade na *KpV*, necessária para a própria construção e desenvolvimento da subjectividade em geral e da filosofia em particular, com uma substancialização e fechamento coisal dos mesmos; a liberdade deve realizar-se no mundo, e não é outra coisa a consciência do dever em Kant, o projecto de paz perpétua, o de uma igreja racional ou o do “reino de Deus na terra”. A própria terceira *Crítica* apresenta-se como uma tentativa de pensar como será possível a dita realização, a síntese entre liberdade e natureza. Todos os elementos a priori vistos nas três *Críticas* e no resto da obra kantiana devem ser compreendidos como elementos necessários para a construção sintética da subjectividade, de modo que o conhecimento teórico não se daria sem a acção prática, pois a liberdade é a pedra angular de ambos, nem estes dois sem o que é estudado na terceira *Crítica*. O facto de que esta síntese nunca se dá plenamente, o de que as exigências da subjectividade, tanto as teóricas, como as práticas e as estéticas, se encontrem continuamente com deficiências, fazem com que estejamos sempre a caminho, em tensão e acção, que o modo de ser da subjectividade se mostre como tarefa de fundo moral ou, nas palavras de Heidegger, como cuidado.

Que a síntese seja o primeiro não se prova, mas a partir dela se demonstra todo o demais e, por último, a sua verdade fica assegurada pelo êxito da empresa da interpretação. Nisto a *KrV* apresenta-se como um experimento⁹¹: se com estas premissas solucionamos a embrulhada em que se tinha metido a metafísica, fica assegurado o nosso pressuposto interpretativo. Nada é isoladamente, e muito menos o eu transcendental, como pretende Heidegger. Ele é justamente deduzido como

⁹¹ *KrV* B XVIII-XXI e notas. O experimento é pressupor que conhecemos fenómenos sintéticos e não coisas simples.

fundamento necessário da unidade da síntese, da unidade qualitativa da mesma⁹². Ele também tem a sua própria especificidade e, como vimos, é cuidadosamente diferenciado por Kant dos demais elementos, incluindo o sentido interno ou sujeito empírico, pois caso contrário não haveria distinção nem consciência. Mas não é por isso que se há-de compreendê-lo como um mero ser presente ou *Vorhandener*, como *res*⁹³, algo que se limita a acompanhar as representações, porventura enquanto *hypokeimenon* das mesmas, segundo o quer ver Heidegger. Muito pelo contrário, esse “Eu penso” não pode ser compreendido em Kant como coisa, nem deste nem doutro mundo, de maneira que a psicologia racional cai em paralogismos, e a psicologia empírica tem por objecto o eu empírico. Não tem, consequentemente, entidade para servir de *hypokeimenon*, e não é possível aplicar-lhe as categorias coisais de realidade ou de substância, pois é uma acção ideal. Ele é a relação necessária da consciência consigo mesma, uma relação que a constitui como tal, e faz com que todo o conhecido ou representado por mim seja *meu*, minha representação e meu conhecimento; “serve tão-só para indicar que todo o pensamento serve à consciência”⁹⁴, o qual converte tudo o demais em subjectivo. Este é o sentido do seu “acompanhar” todo o conteúdo da consciência, e de possibilitá-lo enquanto consciência e síntese, conferindo-lhe unidade e auto-referência subjectiva, sem as quais o objecto tão-pouco existiria. Este é o modo transcendental de resolver o tema da unidade e da pluralidade: as duas são ao mesmo tempo, fazendo-se possíveis entre si.

Não tem cabimento, portanto, fazer enfrentar realismo e idealismo para procurar um terceiro⁹⁵, como se o sujeito e o objecto estivessem frente a frente enquanto coisas exteriores umas às outras. Na realidade, o idealismo transcendental é um realismo-idealismo, como o é, por exemplo, a liberdade, porquanto é uma acção real que sabe de si. Nem o Eu transcendental nem as suas formas a priori, assim como a estrutura do ser-no-mundo, podem compreender-se como fechamento coisal, mas enquanto transparência e abertura, uma abertura que Heidegger, seguindo Husserl, prefere denominar transcendência, e que Kant, reservando esse termo para designar a meta-

⁹² *KrV* § 16, B 132 ss.

⁹³ Heidegger SZ § 64.

⁹⁴ *KrV* A 341-2, B 400.

⁹⁵ “Realismo e idealismo perdem (*verfehlen*) o sentido do conceito grego de verdade com a mesma radicalidade” (Heidegger, GA 2, 45).

física dogmática, prefere denominar transcendental⁹⁶. Por último, caberia referir que mundo em Kant, assim como natureza, se diz de várias maneiras, não somente no âmbito teórico, mas também no prático, no estético e no histórico, mas isto teremos de deixar para outra ocasião⁹⁷.

⁹⁶ “Somente a partir do conceito ontológico de transcendência, correctamente entendido, se torna compreensível o que Kant, no fundo, procurava, quando a transcendência veio, para ele, a ocupar o centro da problemática filosófica, tanto que caracterizou a sua filosofia como Filosofia Transcendental” (Heidegger, GA 24, 423).

⁹⁷ Veja-se também Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, GA 26, 218-238.