

O TRANSCENDENTAL EM KANT

Dagmar Manieri¹

RESUMO:

O objetivo desse artigo é estudar a categoria de transcendência em Kant. Categoria esta que procura resolver as antinomias entre fenômeno e entendimento, bem como entre o sensível e o juízo de gosto. O campo transcendental tem sido objeto de análise em diversos filósofos contemporâneos, como Deleuze e Habermas, entre outros. Daí sua importância para o pensamento Pós-moderno.

Palavras-chave: Idealismo, Moral, Razão, Transcendência.

ABSTRACT:

This article intends to study the category of transcendence in Kant, category which tries to resolve the antinomies between phenomenon and understanding, as well as between the sensitive and the opinion's judgment. The transcendental has been an object of analysis to many contemporary philosophers, like Deleuze and Habermas, as others. This shows its importance to the Pos-modern thinking.

Key words: Idealism, Moral, Reason, Transcendence.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Para a crítica marxista, o sistema kantiano representa a expressão de uma fase bem definida do pensamento ocidental. O racionalismo Iluminista de Kant mostra, assim pensam Adorno/Horkheimer, “a insuficiência e a eterna limitação” do pensamento. Este não consegue penetrar no “ser”, não conhece nada de novo, pois o pensamento já reproduz aquilo que a razão colocou no objeto. Daí porque Adorno/Horkheimer afirmam que “sujeito e objeto tornam-se ambos nulos” em Kant. O sujeito é um substrato da racionalidade. Kant, então, prepara a “submissão de todo ente ao formalismo lógico”.

Nesse sentido, a filosofia kantiana já traria uma submissão do pensar que, posteriormente, terá seu desfecho no positivismo. Aqui, o pensar se conforma ao “imediatamente dado”. Adorno/Horkheimer percebem que em Kant o poder da razão contém

¹ Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Professor Adjunto de História (Teoria da História) da Universidade Federal do Tocantins (UFT).

algo de ilusório; ontologicamente é o “imediatamente dado” que prevalece sobre a razão. É neste ponto, como podemos notar, que Kant se assemelha ao conjunto da filosofia dos Iluministas: ela não deixa de estar associada à “essência da ordem existente”. Em Kant o novo é banido – e com ele, também, a “esperança” – sendo que uma nova etapa (o além) deve estar predeterminada para que possa ser pensada. Estar e não-estar no mundo; a salvação do “sujeito transcendental” como resguardo do que é humano.

Já em Lukács, o kantismo recebe uma atenção especial em sua *História e consciência de classe*. Aqui, Kant é a mais alta expressão do racionalismo Iluminista que rompeu a antiga “ligação simplesmente natural” (e irracional) com o mundo externo. Mas, por outro lado, a própria filosofia levantou ao redor de si, “nesta realidade criada por eles próprios (...) uma espécie de segunda natureza, cujo desenrolar se lhes opõe com a mesma impiedosa conformidade às leis que outrora as tornavam forças naturais irracionais” (LUKÁCS, 1974, p.145). Como haviam observado Adorno/Horkheimer, também em Lukács o formalismo kantiano elimina a “intervenção do sujeito”, pois transforma cada vez mais o conhecimento numa contemplação metodologicamente consciente dos conjuntos formais.

Mas Lukács identifica um ponto positivo em Kant: seu pensamento expressa o impasse entre forma e conteúdo. O dilema da “liberdade e da necessidade” em Kant recebe uma determinação puramente formal – fica, por assim dizer, insolúvel. A liberdade, que tem sua realidade no interior do homem, encontra-se separada da vida objetiva, externa:

A grandeza filosófica de Kant é não ter dissimulado, em ambos os casos, o caráter insolúvel do problema com uma decisão dogmática e arbitrária, fosse a que sentido fosse, mas ter, rudemente e sem lhe esbater a forma, salientado este caráter insolúvel (Ibid., 152).

Para Lukács essa dualidade insuperável se liga ao problema da “consciência reificada”. Aqui, a dualidade adquire rigidez lógica insuperável. Para amenizar essa “contradição”, Kant reintroduz na filosofia a teoria das idéias, onde salva a objetividade do pensamento sem ter que ir buscar tal medida no mundo empírico dos objetos. Assim, comenta Lukács, a teoria do pensamento é levada para além do próprio pensamento – como metafísica, teoria da alma, etc. O problema, nesse sentido, não é resolvido, mas desdobrado ou triplicado.

Não há dúvida que o terror de Auschwitz marcou uma nova virada na interpretação de Kant. Lyotard, um típico pensador da condição pós-moderna, afirma que: “depois de Auschwitz não é mais possível pensar a política, a arte, a ciência e a filosofia como antes se fazia” (Apud GUALANDI, 2007, p. 23). O otimismo do século das Luzes se

converteu num mal-estar do pensamento; a modernidade é lida, agora, de forma negativa. Da teoria crítica à perspectiva foucaultiana, o progresso - tão prometido pelo Iluminismo - é pensado em sua dimensão ilusória. Agora, Iluminismo se conjuga com normalização (em Foucault) ou como racionalização dominadora (em Adorno). Esse é o renovado contexto intelectual de onde emerge uma nova leitura de Kant; não mais o “Kant triturador de tudo”, como afirmou Mendelssohn em 1785 ou o pensador que escandalizou Reinhold, Hamann e Herder com a dualidade dos troncos do entendimento e sensibilidade. Pensar Kant, hoje, se converteu numa reflexão sobre os descaminhos do pensamento como razão instrumental, bem como uma possibilidade de se ingressar na condição pós-moderna com relativa segurança epistemológica.

O JUÍZO ESTÉTICO

Ao se referir à faculdade do juízo (de gosto), Kant se interroga sobre sua validade universal, ou seja, como pode um juízo singular que expressa uma conformidade a fins subjetivos ser “proclamada como regra para todo outro”. Esse juízo singular apresenta uma validade universal *a priori*, sem que se funde, absolutamente, sobre conceitos já que não é um conhecimento.

O juízo de gosto na medida em que não é determinável por conceitos, funda-se unicamente “sobre a condição formal subjetiva de um juízo em geral”. É a faculdade de julgar que corresponde à condição subjetiva de todos os juízos e requer a concordância da imaginação com o entendimento. Ora, se não encontramos nenhum conceito de objeto que fundamente o juízo, então “ele somente pode consistir na subsunção da própria faculdade da imaginação à condição de que o entendimento em geral chegue da intuição a conceitos” (KANT, 2005, p. 133). Forma-se, assim, um sentimento que permite ajuizar o objeto segundo a conformidade final da representação junto à promoção da faculdade de conhecimento.

A questão do juízo de gosto oscila, na interpretação de Kant, do empírico ao *a priori*. É empírico, pois ajuízo um objeto com prazer; é *a priori* na medida em que o considero belo. É o que Kant denomina de “prazer no gosto”. Há, nesse sentido, uma condição formal da faculdade de juízo que é puro, pois não está mesclado nem com conceitos

(do objeto), nem com as sensações. Eis então que esse *a priori* funda o universalismo (estético):

Ele afirma somente que estamos autorizados a pressupor universalmente em cada homem as mesmas condições subjetivas da faculdade do juízo que encontramos em nós, e ainda, que sob estas condições subsumimos corretamente o objeto dado (Ibid., p. 137).

O reconhecimento do belo é um prazer da simples reflexão. As faculdades de conhecimento em sua liberdade apresentam a “sensação de prazer” no estado da representação. Aqui, o sentimento pode ser universalmente comunicável e sem a mediação dos conceitos.

Kant remete ao senso comum (*sensus communis*) a dimensão do gosto; o juízo estético apresenta um sentido comunitário, pois o gosto é definido como a “faculdade de ajuizamento daquilo que torna o nosso sentimento universalmente comunicável em uma representação dada, sem mediação de um conceito” (Ibid., p. 142). Nesse horizonte, a faculdade da imaginação não fica solta, em sua plena liberdade; ela “desperta” o entendimento e este, sem conceitos, desloca a faculdade da imaginação para um jogo regular. Assim, essa ação de fundo - que realiza o entendimento - pode potencializar a faculdade de ajuizar *a priori*: o gosto é esta faculdade que alcança a comunicabilidade dos sentimentos.

Mas o filósofo alemão adverte que a passagem do gosto desse *a priori* para o interesse (que nos remete ao social) ainda não pode se realizar. A ordem do gosto no social implica um interesse empírico por objetos do gosto; aqui, “o gosto se entrega à inclinação” e se confunde com as inclinações e paixões sociais. Portanto, estamos mais no campo da moral que propriamente da estética na medida em que há uma “equivoca passagem do agradável ao bom”. Por isso, Kant introduz nessa passagem sua concepção de Esclarecimento (*Aufklärung*) para mostrar a configuração do homem com base em três princípios: pensar por si; pensar no lugar de qualquer outro; pensar sempre de acordo consigo próprio. Respectivamente temos o entendimento, a faculdade do juízo e, finalmente, a razão. O social kantiano não suprime o homem em seu momento subjetivo (universal); pelo contrário, na era da Ilustração, “o homem agora é mais do que uma máquina, segundo a sua dignidade” (KANT, 1995, p. 19).

Há umnexo, então, entre a arte bela e a comunicação em sociedade. Ao deixar de ser simples “sensação sensorial”, essa arte bela torna-se um prazer da reflexão que promove a cultura das faculdades do ânimo no interior da comunicabilidade social. A arte bela é este

prazer que é universalmente comunicável sem se fundar em conceitos. Na interpretação de Luc Ferry, há nessa ordem do juízo estético a seguinte idéia:

Esta é a razão pela qual a definição kantiana do objeto belo como o objeto que reconcilia a natureza e o espírito, anuncia as teorias românticas (FERRY, 1994, p. 129).

E mais do que essa reconciliação entre natureza e espírito, o belo kantiano “desperta uma idéia necessária da razão que é, enquanto tal, comum à humanidade” (Ibid., pp. 130, 131). O juízo de gosto permite que o homem amplie a esfera da subjetividade pura ao visar uma partilha (em comunidade) da experiência estética.

O que Kant denomina de “idéia estética” é um princípio que vivifica a alma e “põe em movimento as forças do ânimo”. A “idéia estética” é uma representação da faculdade da imaginação sem que qualquer pensamento (conceito) possa ser-lhe adequado. A faculdade da imaginação deseja escapar de uma “experiência trivial”; remodelamos essa experiência “segundo princípios que se situam mais acima da razão”. Aqui, temos o homem no uso livre da lei da associação que permite uma reelaboração da matéria da natureza, produzindo “aquilo que ultrapassa a natureza”.

Assim, a “idéia estética” apresenta uma aparência (positiva) da realidade objetiva, sem que qualquer conceito lhe sirva de intuição interna. A “idéia estética” transcende as barreiras da experiência e através da imaginação ousa tornar sensível uma completude que não se encontra na natureza.

A faculdade da imaginação, em sua tarefa de criação, põe em movimento a faculdade de idéias intelectuais (a razão). São representações que acionam o pensar e o elevam mais do que “pode ser apreendido e distinguido”. Como podemos notar, Kant situa a imaginação numa região bem próxima ao uso do conceito; ela produz (de forma espontânea) uma matéria rica (e não elaborada) para o entendimento. A imaginação atua subjetivamente ao vivificar as faculdades de conhecimento e, portanto, está presente indiretamente no conhecimento.

Em relação ao juízo de gosto, Kant desenvolve uma antinomia. Tese: o juízo de gosto não se funda sobre conceitos; antítese: o juízo de gosto funda-se sobre conceitos. Na resolução dessa contradição, o filósofo conclui a impossibilidade de se achar uma solução definitiva: “A algum conceito o juízo de gosto tem que se referir, pois do contrário ele não poderia absolutamente reivindicar validade necessária para qualquer um. Mas ele precisamente não deve ser demonstrável a partir de um conceito, (...)” (KANT, 2005, p. 184).

É que o juízo de gosto é entendido como uma “representação singular intuitiva”, referida ao sentimento de prazer; é, portanto, um juízo privado. Mas no juízo de gosto há algo da representação do objeto que faz nascer a semelhança de juízos como necessária para qualquer um, havendo um conceito como fundamento. Esse conceito é considerado como o racional puro do supra-sensível. É um conceito a partir do qual nada pode ser conhecido e provado acerca do objeto; é um conceito inadequado para o conhecimento. Mas é através desse conceito que o juízo de gosto alcança validade universal. É o que Kant denomina de “substrato supra-sensível da humanidade”. Nesse sentido, o filósofo indica a presença do conflito e mostra o princípio subjetivo como portador da “idéia indeterminada do supra-sensível”. Assim como nas duas críticas (a da “razão pura” e da “razão prática”), a antinomia da faculdade do juízo estético coage “a contragosto a olhar para além do sensível e a procurar no supra-sensível o ponto de convergência de todas as nossas faculdades *a priori*, pois não resta nenhuma outra saída para fazer a razão concordar consigo mesmo” (Ibid., p. 186).

O “além do sensível” (ou a não correspondência a uma determinada experiência) nos leva ao campo transcendental. É nesse ponto de convergência que as antinomias são eliminadas. Tanto as “idéias da razão” quanto às “idéias estéticas” situam-se nesse campo. A primeira apresenta um conceito sem intuição; a última uma intuição da imaginação sem conceito (de conhecimento). Então, a faculdade de gosto nos permite a descoberta de uma “natureza no sujeito”. Na ordem subjetiva há um “substrato supra-sensível de todas as faculdades” que o conceito de entendimento não alcança. Kant vê no homem a presença de um princípio subjetivo que é válido universalmente. Como ele salienta na *Crítica da faculdade do juízo*, ocorre “a solução da antinomia por idéias transcendentais” (Ibid., p. 190).

Há de se considerar nesse horizonte das reflexões kantianas a crítica de Terry Eagleton. Partindo de uma crítica de fundamentação marxista, Eagleton apreende o pensamento kantiano à luz do “sujeito burguês”. Essa perspectiva explica a contradição que é evidente no filósofo alemão: adota-se um mundo objetivo, mas com uma “alteridade” que é intolerável para o sujeito. Eagleton pretende aprofundar a crítica adorniana ao visualizar em Kant um instante da dominação burguesa.

A estética de Kant, acrescenta Eagleton, apreende no homem uma “subjetividade universal” e vislumbra uma comunidade utópica de sujeitos. A ordem cultural promove um consenso não-coercitivo entre os cidadãos com base na mais íntima subjetividade. Assim como no mundo moral, a dimensão estética kantiana realiza uma configuração por demais abstrata do homem. Ela mistifica e legitima as reais condições

sociais de dominação. Em Kant, o ideal nunca toca a experiência concreta. A estética kantiana tem por função imaginar a liberdade de forma não-redutiva ao mundo empírico; ela “centra o sujeito humano numa relação imaginária com uma realidade plasmável e cheia de propósito, assim garantindo para ele o sentimento agradável da coerência interna e confirmando seu estatuto como agente ético” (EAGLETON,1993, p. 76).

Assim, para Eagleton a estética kantiana procura reconciliar os indivíduos numa experiência imediata, mostrando a possibilidade da lei racional (e universal): “Ela permite ao específico e ao universal uma coabitação misteriosa, sem necessidade de mediação conceitual” (Ibid., p, 76). A crítica de Eagleton vê na estética kantiana a produção de um paradigma ideológico; ela se endereça menos à solução que indica o campo transcendental e mais, essencialmente, ao estético como um todo - “o estético é o ideológico” - dirá ele. Também está implícita nessa postura crítica a própria concepção marxista da filosofia como “resolução triunfante das contradições sociais”.

É evidente que se perde muito da própria riqueza da reflexão kantiana sobre a estética quando ela passa pelo crivo da crítica totalizante. Esta última não visualiza um “conteúdo de verdade” na filosofia, conteúdo esse que pode servir ao pensamento contemporâneo. Há sem dúvida nesse marxismo uma presunção teórica que menospreza o momento abstrato e universal do kantismo. Esse horizonte kantiano é concebido, por tal crítica, como uma “solução desesperada” que implica em “cindir o sujeito ao meio, escondendo a liberdade em uma profundidade tão inalcançável que ela se torna ao mesmo tempo inviolável e ineficaz” (Ibid., p. 77).

A POSSIBILIDADE DO CONHECIMENTO

Uma das conclusões que se pode auferir do kantismo é que “toda realidade tem seu grau (...)” (KANT, 1989, p. 190). Esta afirmação implica todo um pensamento sobre a possibilidade do conhecimento. É o que Kant denomina de “crítica” e mais especificamente sua *Crítica da razão pura*. Há explicitamente nesta obra um debate que envolve a metafísica, bem como o empirismo inglês. Kant quer mostrar que a sensibilidade ao mesmo tempo em

que realiza o entendimento, o reduz. Como o filósofo bem explica numa carta a Garve, a *Crítica da razão pura* trata de erigir uma “ciência nova e até agora não investigada: a crítica de uma razão julgando *a priori*” (Apud LEBRUN, 2002, p. 32). A antiga metafísica não era transparente a si mesma, ela se vangloriava de um Absoluto que hoje carece de fundamento. Cabe à filosofia como crítica, estabelecer os limites possíveis desse conhecer. Em Kant, há sempre um além que ultrapassa as possibilidades do conhecimento. Do lado da razão pura (*a priori*), os conceitos são vazios se não se reportarem a um objeto empírico. Esses conceitos só adquirem “validade objetiva” quando são expressos em seu uso necessário para objetos da experiência. Portanto, os conceitos agora são julgados de acordo com a possibilidade da experiência: é esta que confere uma “realidade objetiva” a esses conceitos. Já do lado da experiência, para que a percepção se transforme em conhecimento é necessário um apriorismo. Há no homem essa capacidade de criar juízos sintéticos, longe de qualquer experiência e que reporta a “um conhecimento da experiência possível em geral”. Sem essa síntese que se realiza no campo transcendental, fica impossível a percepção do objeto como fenômeno. Este último, nesse sentido, já é um instante do real que traz a marca das possibilidades humanas do conhecimento.

A verdade, então, é uma adequação do conhecimento ao objeto. Há aqui uma margem de erro, uma incerteza que é inerente ao próprio processo de conhecimento. A certeza que antes se projetava na dimensão objetiva, agora é uma condição subjetiva. Eis a revolução que empreende Kant (juntamente com Descartes) e que corresponde à gênese da epistemologia moderna:

Isto é, as leis da natureza são as minhas leis, o meio em que tudo aparece é o meu plano transcendental; as ligações, sínteses nesse meio, no espaço e no tempo, são feitas segundo as minhas categorias (MARQUES, 2003, p. 50).

Desaparece com Kant a antiga objetividade das coisas. Esta implicava numa “lógica que suportava o todo de particularidades que entre si entravam numa situação de harmonia” (Ibid., pp. 50, 51). Com Kant aparece essa fenda (*lücke*) ao ressaltar que há algo na natureza que não é redutível às leis do entendimento – isto obriga a filosofia a realizar uma auto-reflexão da racionalidade moderna. O que é meramente empírico não fornece base alguma para alcançar uma “validade universal”; é necessário que haja um *a priori*. A realidade objetiva necessita ser precedida de uma realidade subjetiva – o apriorismo. Nesse sentido, a tarefa do entendimento não é “tornar clara a representação dos objetos, mas tornar possível a representação de um objeto em geral” (KANT, 1989, p. 207).

Kant percebe que a saída que dava a antiga metafísica representa uma ilusão. As proposições sintéticas não eram representadas empiricamente. Com a “crítica”, as categorias realizam a mediação necessária que faltava para dar realidade às proposições sintéticas. Com o “uso experimental do entendimento”, a explicação dogmática cai por terra. Em Kant as categorias não adquirem só um significado lógico; através da experiência possível adquirem uma “realidade objetiva”. O transcendental, neste caso, representa uma “verdade” que se expressa *a priori* e implica “as relações das percepções em toda experiência”. É uma unidade sintética que representa a “forma de uma experiência em geral”. A fonte de toda a verdade está no apriorismo transcendental. É nele que encontramos o princípio da possibilidade da experiência. O transcendental só ganha validade se se reporta a um objeto (da experiência): o transcendental é “forma”, “síntese”, “universalismo”.

Percebe-se que Kant não procura mais uma solução lógica para conferir realidade aos conceitos. A não-contradição do conceito não prova mais a “possibilidade de uma coisa”. É a intuição (sensível) que dá fundamento real ao conceito. Por isso ele afirma que é problemático um conceito que não contenha contradição – a solução lógica é dogmática. E mesmo os princípios transcendentais necessitam de uma crítica (que Kant denomina de “dialética”) para delimitar a “aparência transcendental”. O transcendente é quando ultrapassamos os limites da experiência e se avizinha a aparência:

Nesse contexto, a dialética transcendental deverá contentar-se com descobrir a aparência de juízos transcendentais, evitando ao mesmo tempo que essa aparência nos engane (Ibid., p. 269).

O campo transcendental corresponde à totalidade absoluta na síntese das condições e só termina no absolutamente incondicionado. Aqui, Kant visualiza o reino da liberdade. Se o próprio homem é fenômeno e, portanto, apresenta um “caráter empírico”, então o transcendental vai representar uma causa inteligível: “(...) temos sempre de dar ao pensamento um objeto transcendental por fundamento aos fenômenos, conquanto nada saibamos daquilo que ele é em si” (Ibid., pp. 421, 422). A liberdade situa-se entre o “realismo” transcendental e o empirismo. Daí o motivo do próprio Kant se denominar como um “idealista transcendental”. Admite-se a existência da matéria, mas os corpos são, para mim, simples fenômenos; portanto, “também nada mais do que uma espécie das minhas representações, cujos objetos só por estas representações são alguma coisa, mas não são nada fora delas” (Ibid., p. 316, 317). Assim, a matéria converte-se em fenômeno e este, conseqüentemente, em

“representações em nós”. Nega-se uma “realidade objetiva” fora do homem, sendo que o único refúgio que lhe resta é proclamar a “idealidade de todos os fenômenos”.

Na *Crítica da razão pura*, parte-se do mundo do conhecimento para, depois, pensar o campo transcendental. No primeiro momento da obra, o conhecimento torna-se o grande objeto de reflexão: suas possibilidades, seus limites, etc. Quando há “concordância do conhecimento com o seu objeto” (Ibid., p.93), então estamos mais próximos da verdade. Há que se distinguir bem os objetos – afirma o filósofo - pois “um conhecimento é falso quando não concorda com o objeto a que é referido”. Sem o domínio da lógica analítica, que é “a pedra de toque da verdade”, não há a possibilidade de êxito na produção de uma “verdade positiva”. Esta implica no exercício correto do conhecimento, ou seja, quanto à sua forma, bem antes de se investigar o seu conteúdo.

Como já afirmamos acima, Kant não nega a presença da imaginação no processo de conhecimento. O que ele denomina de “síntese” é um efeito de tal imaginação que ocorre no ser humano de forma espontânea. É ela que “reúne os elementos para o conhecimento e os une num determinado conteúdo” (Ibid., p. 106). Nota-se o cuidado do filósofo ao analisar o universo que ultrapassa as fronteiras da experiência possível. No conceito de “dedução transcendental”, vê-se um guia seguro, pois estamos numa condição em que a intuição sensível não entra em jogo. Como ele afirma, a intuição *a priori* não apresenta objeto algum sobre o qual possa fundamentar sua síntese anterior a toda experiência. “Espaço” e “dedução transcendental” são as bases seguras para pensarmos nos conceitos puros:

Em verdade, esses conceitos puros determinam os objetos, não por predicados da intuição e da sensibilidade, mas pelo pensamento *a priori* e referem-se aos objetos em geral sem qualquer condição da sensibilidade (Ibid., p. 116).

A realidade externa - o mundo sensível - aparece em Kant como uma área indefinida. Esse mundo (externo) possui realidade, mas sua ordem (ou verdade) não pode ser representada independentemente do entendimento. A intuição, que é uma representação antes de qualquer pensamento, faz esse papel intermediário entre o entendimento e o mundo empírico. Mas na medida em que uma intuição já está preenchida por um objeto dado, ela “já é para mim” e pertence a uma autoconsciência. Se a “consciência empírica” é dispersa e não se refere à identidade do sujeito, algo superior deve realizar a síntese esperada:

Só porque posso ligar numa consciência uma diversidade de representações dadas, posso obter por mim mesmo a representação da identidade da consciência nessas representações (Ibid., p. 124).

Nota-se a importância da “consciência” para a produção de uma representação que ultrapasse a “diversidade de representações dadas”. Antes mesmo da “consciência da síntese das representações”, surge a “autoconsciência” como um pensamento que a diversidade das representações (na intuição) me pertence. Kant deixa claro que a materialidade (o mundo empírico) não se associa à racionalidade:

Entretanto, a ligação não está nos objetos, tampouco pode ser extraída deles pela percepção e, desse modo, recebida primeiramente no entendimento. Ao contrário, é unicamente uma operação do entendimento, o qual não é mais do que a capacidade de ligar *a priori* e submeter a diversidade das representações à unidade da apercepção (Ibid., p. 125).

Assim, tanto nos conceitos quanto nas representações, já há uma “consciência”, ou seja, um trabalho prévio realizado – a síntese. Para que se dê o conhecimento, exigem-se algumas condições prévias; no ato, obtenho sinteticamente uma ligação determinada da diversidade dada. Mas essa “unidade” (que promoveu a ligação) é, simultaneamente, a unidade da consciência:

A unidade sintética da consciência é uma condição objetiva de todo conhecimento, que não me é necessária simplesmente para conhecer um objeto, mas também porque a ela tem de estar submetida toda a intuição, para se tornar objeto para mim, porque de outra maneira e sem esta síntese a diversidade não se uniria numa consciência (Ibid., p. 128).

É esse Eu idêntico que oferece as condições para que se realize todo o processo de conhecimento. Há um real fora do homem; pela sensação, ele intui o objeto. Mas para que este mesmo objeto se transforme em conhecimento é necessária a mediação das categorias. Então, temos nesse caso um “conhecimento empírico (a experiência)”. Sem essa abertura para o mundo sensível, ficamos apenas no nível transcendental – o puramente intelectual. Ocorre que a “realidade objetiva” é uma possibilidade das categorias; os objetos do mundo sensível se apresentam como fenômenos. “Só intuimos objetos na medida em que somos afetados exteriormente”. Como o objeto “é em si”, isto nos escapa:

A experiência real, que é a soma da apreensão, da associação (da reprodução) e, por fim, da reconhecimento dos fenômenos, contém neste momento último e supremo –

reconhecimento dos elementos simplesmente empíricos da experiência – conceitos, que tornam possível a unidade formal da experiência, e com ela toda validade objetiva – verdade – do conhecimento empírico (Ibid., p. 156).

Entre natureza e entendimento, há uma limitação recíproca. Aquilo que “assenta a natureza em geral” limita a capacidade do entendimento puro de prescrever leis *a priori*; já este último (o entendimento puro) limita a possibilidade de apreensão da consciência empírica: “Toda percepção possível depende da síntese da apreensão”. Mas as categorias no pensamento possuem “campo ilimitado”, já que “só o conhecimento daquilo que pensamos, a determinação do objeto, necessita da intuição” (Ibid., p. 158). Nesse sentido, o que a experiência (e, conseqüentemente, seu objeto) limita é a capacidade do conhecimento (a prescrição de leis) e nunca as “intuições puras” ou “conceitos puros do entendimento”. Nesses últimos, Kant desvincula a limitação da experiência.

A MORAL KANTIANA

O mundo moral representa para Kant uma espécie de segunda natureza, chamada de “natureza supra-sensível”, cuja causalidade é a liberdade. Nesse mundo moral, a razão teórica fica impedida de fundamentar a prática. Ao que parece, não há uma “entidade moral” substantiva no homem, muito menos objetivamente. O respeito à lei é a própria moralidade e não sua causa. Então, a moralidade está na lei, em sua autoridade; fora do homem, portanto, fato este que lhe proporciona autoridade sobre si. Kant comenta sobre a “lei moral objetiva” - portanto, exterior ao homem.

Há, sem dúvida, uma precaução do filósofo ao conceber o homem como liberto das restrições morais. O homem, esse ser frágil, está cercado por coações. Kant não admite o “individualismo moral”, já que neste último se antevê uma prática do bem por puro prazer. Nesse sentido, ao nos referirmos à moral, a concepção de homem acha-se intrinsecamente ligada a um sujeito que busca realizar seus desejos; enfim, um ser motivado pelas causas físicas. Como o próprio Kant afirma, o perigo está na “legalidade da ação” (KANT, 1994, p. 107). Ao mesmo tempo, ele não procura inferiorizar o homem. Este apresenta um fim em si mesmo; a própria condição de liberdade como um de seus atributos mostra que ele é “sujeito da lei moral”. O ser racional que implica o homem equivale à autonomia:

Não submeter o mesmo a qualquer intenção que não seja possível, segundo uma lei que possa originar-se na vontade do próprio sujeito que sofre e, portanto, não empregá-lo jamais simplesmente como meio, mas ao mesmo tempo também como fim (Ibid., p. 110).

Há no homem, então, uma “sublimidade em sua natureza”, mas ao mesmo tempo uma insuficiência em conformidade com sua conduta. Essa tensão entre uma natureza inteligível (superior) e uma ação pautada pelo mundo sensível, permanece insolúvel em Kant. A sublimidade do homem está em sua “existência supra-sensível”, restando para a vida aqui em baixo uma “natureza patologicamente afetada”. Kant não fixa o homem numa determinada condição moral. Entre a “imoralidade da alma” e a “santidade”, há uma escala progressiva. O homem, portanto, está sujeito a essa evolução moral, ao progresso da “alma”.

Outro fato de grande relevância da reflexão kantiana sobre a moral é o nexo da felicidade com a moralidade. Aquilo que, de certo modo, encontra-se cindido em muitos pensadores, em Kant acha-se em estreita relação. A dimensão transcendental salva a felicidade de uma contaminação puramente terrena. Há uma possibilidade de se buscar a felicidade independente da ordem moral; a relação da felicidade com a ordem moral ocorre num plano distinto da natureza. Nesta, ocorre uma “concordância exata entre a felicidade e a moralidade” (Ibid., p. 152). Assim, todo esse plano moral só tem sentido com a existência de Deus – a causa suprema da natureza. É nessa dimensão transcendental, divina, que Kant vê a possibilidade da realização do “sumo bem” no mundo. Essa é a diferença da moralidade moderna quando comparada a dos gregos. Esses últimos realizaram uma reflexão em torno da vontade do homem (em sua liberdade) sem a existência de Deus. Daí o motivo de Kant aderir ao cristianismo em sua construção moral:

A moral cristã, ao estabelecer seu preceito (como deve ser feito) com tanta pureza e severidade, tira do homem a confiança em seu poder de ser completamente adequado a si, pelo menos na vida presente, ela também encoraja, por outro lado, essa confiança ao nos permitir esperar que, se agirmos tão bem quanto estiver em nosso poder, o que não está ainda em nosso poder nos será concedido como acréscimo, saibamos ou não de que maneira (Ibid., p. 155).

Por outro lado, essa moral encoraja a confiança numa forma de ação que implica na seguinte perspectiva: se agirmos tão bem referente a tudo aquilo que estiver em nosso poder, receberemos algo além do pertencimento presente. No fundo é essa “pureza e severidade” da moral transcendente que Kant vê como algo positivo no cristianismo.

Se observarmos com atenção, há um momento no pensamento kantiano que o homem se vê numa encruzilhada; em outra perspectiva, sua filosofia se depara com um obstáculo intransponível. O homem como ser racional aparece como “um fim em si mesmo”. Aqui, uma humanidade moderna pode ser percebida no homem, humanidade como realização em si. Certa objetividade nasce do próprio homem – sua vontade livre, sua determinação em si; mas por outro lado, temos as “leis universais” e toda uma objetividade transcendente que deve concordar com essa “vontade livre”. Em outras palavras, minha vontade só é livre se concordar com essa objetividade transcendente; só nela me afirmo como homem de fato. Então, “liberdade” conjuga-se com “submissão” e “dever”.

O homem de Kant é um ser com rédeas curtas. Há todo um cuidado para não se fincar uma determinação última sobre o si mesmo, dando-lhes poderes exagerados. Portanto, o imanente que se encontra na razão prática apresenta-se com certa carência:

De fato, não conhecemos com isso nem a natureza de nossa alma, nem o mundo inteligível, nem o ser supremo, como são em si mesmos, mas somente reunimos seus conceitos no conceito prático do sumo bem, como objeto de nossa vontade, e isso completamente *a priori* pela razão pura, mas unicamente por meio da lei moral e também somente em relação com essa lei a respeito do objeto por ela ordenado (Ibid., p. 160).

Há, assim, toda uma precaução em fundamentar a ação humana, jogando-a para uma esfera “pura”. O homem no mundo é um ser apegado ao sensível. A dignidade do “ser humano” está em fugir dessa determinação terrena, sensível, numa elevação a entidades desprendidas do binômio prazer/dor. Podemos tomar o exemplo do caráter: é na “moral pura” que encontramos sua determinação. Há também nessa entidade “pura” um momento pedagógico:

(...) ensina ao homem a perceber sua própria dignidade, confere ao espírito uma força que nem ele próprio esperava, permitindo-lhe desvincular-se de todo apego sensível, mesmo que este tivesse tendência em se impor, e encontrar na independência de sua natureza inteligível e na grandeza de alma para a qual se vê destinado uma compensação mais que suficiente pelos sacrifícios que faz (Ibid., p. 178).

Aqui, percebe-se o homem kantiano: esse ser entre dois mundos e que deve ser conduzido, como numa forma de “sacrifício”, às esferas do mundo inteligível. Esse homem está aberto a uma série de possibilidades; há nele uma propriedade que o torna propenso a aceitar essa “moral pura”. Então, se pedagogicamente há um caminho possível para essa

ascensão, podemos encontrar um método seguro que recaia sobre o momento subjetivo. Mostrar simplesmente (Kant cita o exemplo da educação infantil) a ação nobre conduz a uma contradição, pois ao entusiasmar o aprendiz a certa atitude meritória, isto não o faz desprender ainda do “amor de si”. Kant afirma que essa educação conduz as crianças a se tornarem “verdadeiras sonhadoras”.

É a “consciência da lei moral” que deve ser despertada, ou seja, a possibilidade humana de alcançar essa moralidade pelo “dever”. Em minha individualidade, essa “lei” deve aparecer como digna de maior respeito; ela deve ser “perseguida sem cessar, pelo temor de uma recaída” (Ibid., p. 184). Nesse sentido, a força subjetiva deve nascer dessa observância constante, da submissão à “santidade do dever”, cuja consciência reconhece como um mandamento a ser realizado – a “nossa própria razão o reconhece”. Nesse estágio, o homem se eleva “acima do próprio mundo sensível”.

Assim, o método ideal seria aquele que suscitasse em nós a “esperança” dessa realização. Em ensaios e exercícios apropriados, vai-se despertando no homem o interesse moral puro. O que se observa nessas reflexões kantianas é todo um esforço em fundamentar a razão como uma âncora segura no homem:

(...) portanto é somente nessa ordem de coisas que a razão pode ficar tranqüila com o poder que ela tem a determinar *a priori*, segundo princípios, o que deve acontecer (Ibid., p. 187).

Como notamos acima, para ser eficaz essa razão necessita de um campo seguro. Nessa ascese, busca-se certa pureza da vontade, libertando-se – ainda que penosamente – da coação da necessidade. Isto significa uma “consciência da liberdade”, na medida em que coloco minhas determinações num outro nível. Uma nova forma de contentamento aparece quando o homem sente que se livrou da “importuna violência das inclinações”. E não se trata de uma entidade externa, mas um “respeito para conosco mesmos”. O homem deve se sacrificar em nome dele mesmo. Essa autoridade incorporada no coração humano corresponde à sua própria consciência de liberdade. Fugir da corrupção e dos baixos impulsos através desse método é descobrir o próprio homem. Se a ascese protestante visava Deus, a de Kant encontra o próprio homem em meio a um mundo que nos leva à corrupção.

OBSERVAÇÕES FINAIS

Gérard Lebrun comenta em *Kant e o fim da metafísica* que o balanço da filosofia kantiana apresenta um saldo positivo. Lebrun resgata as abordagens de Schelling e Hegel que vêm na filosofia de Kant algo inédito para a cultura ocidental:

(...) ela (a Crítica) não tinha conseguido salvar a metafísica, mas o retorno às fontes que esta tentativa havia exigido não tinha sido em vão, já que ela permitira fazer surgir a idéia de um saber inédito, que não seria mais teoria consagrada a uma objetividade dada, mas ciência dos saberes, cânon dos sistemas; ela havia, pelo menos, liberado a localização desse discurso, cujo título toda metafísica (“antiga” ou projetada) só podia usurpar. Enfim, tornava-se possível não falar mais a respeito do absoluto, mas reconstituir sua linguagem (LEBRUN, 2002, pp. 685, 686).

Segundo a trilogia da crítica kantiana, o filósofo vê o “humano verdadeiro” na função transcendente. A objetividade é, em si, essa humanização do fenômeno. Mas aqui reside um grande problema: o mundo humano fora do homem está ausente de sua reflexão filosófica. Uma objetividade já pensada, produzida e reproduzida nas condições externas ao homem nada representa para Kant. Seu idealismo subjetivo, então, necessita da “transcendência” para não cair no particularismo (subjetivo); este último poderia justificar a *práxis* de um homem ativo e independente – coisa que Kant vê como algo negativo num mundo “contingente”. Daí por que sua liberdade está amarrada (a uma lei moral) e sua vontade vigiada por uma razão prática (que, por sinal, respeita a razão pura).

Na filosofia kantiana há, de forma implícita, essa recusa ao empirismo radical que aparece na filosofia de David Hume. No Prefácio de 1781 da *Crítica da razão pura*, ele expõe sem rodeios sua intenção de reconstruir uma nova metafísica, agora atualizada e em sintonia com o progresso do conhecimento moderno. Uma metafísica que represente “um juízo amadurecido da época” e que não se deixe seduzir por um “saber aparente”. Então, não mais uma metafísica dogmática, mas uma metafísica assentada na crítica (a prática filosófica).

Sem dúvida que a revisão do campo transcendental em Kant tem sido objeto de reflexão nos pensadores contemporâneos. Habermas, por exemplo, admite que hoje a divisão transcendental de Kant não se sustenta mais. Em seu lugar, o pragmatismo formal é obrigado “a procurar outros caminhos para fazer valer o sentido construtivo da moral” (HABERMAS, 2007, p. 59). Habermas propõe uma “razão destranscendentalizada”, agora incorporada a um “realismo interno”. A transcendência em Kant implica num sujeito racional isolado e abstrato.

A destrancendentalização toma os sujeitos como seres socializados, em contextos do mundo da vida.

Para Habermas, a Idéia reguladora kantiana recai na ilusão dialética “de uma ordem do mundo hipostasiada”. A razão teórica, reificada, “confunde o projeto construtivo de um *focus imaginarius* para o andamento da pesquisa com a constituição de um objeto acessível à experiência” (Ibid., p. 38). Sem esse campo transcendental, caem por terra os pares de opostos da filosofia kantiana. Na pragmática de Habermas, passamos da Idéia reguladora para a Idéia constitutiva – a referência a tudo aquilo do qual é possível constatar fatos. A experiência e os juízos se aproximam numa “prática destinada a intervir na realidade”. Nesse novo horizonte pragmático, a “realidade sempre surpreende”. Então, o que é o “real” para Habermas? Para ele “é “real” tudo aquilo que pode ser representado em asserções verdadeiras” (Ibid., p. 41). Na medida em que persistem “estados de coisas asseverados”, então estamos diante do “real”.

A verdade, em Habermas, tem um “sentido veritativo”. Ela não é uma cópia (do real), mas uma representação linguística do conhecimento. Neste ponto, Habermas recomenda seguir o conselho de C. S. Pierce que distingue entre “realidade” representada na linguagem e aquilo que temos de enfrentar, no trato prático, “como “existência” experimentada como resistência em um mundo repleto de riscos”. Percebe-se, nesse caso, a permanência de uma dualidade sem a transcendência kantiana. O pragmatismo deslocou a antiga objetividade kantiana e a introduziu no mundo social. William James comenta sobre essa relação entre “verdade” e “fatos” no pragmatismo:

Desse modo, a elasticidade total da verdade, à medida que rola, é o produto de dupla influência. As verdades emergem dos fatos; esses porém, mergulham de novo nos fatos e trazem acréscimos a estes; os fatos criam de novo ou revelam nova verdade (a palavra é indiferente) e assim indefinidamente. Os “fatos” em si mesmos, nesse meio tempo, não são verdadeiros. Simplesmente são. A verdade é função das crenças que começam e terminam entre eles (JAMES, 1967, pp. 128, 129).

A verdade, agora, apresenta uma “elasticidade”. A verdade “para nós é simplesmente um nome coletivo para processos de verificação”. A verdade surge no curso dos acontecimentos. O núcleo da argumentação não se modifica em demasia de William James para Habermas. Neste último presenciamos a ação prática no agir comunicativo, mas a crítica ao campo transcendental parte da mesma perspectiva. Assim, a crítica ao momento abstrato de Kant (seu idealismo) nos leva, com Habermas, a um pragmatismo formal. A crítica de Kant

ao uso abusivo do conceito transcendente agora se desloca contra o próprio uso transcendental. A diferença em Habermas assenta-se entre a “verdade” e a “aceitabilidade racional”. Essa diferença é fundamental e, ao mesmo tempo, problemática:

Não é possível preencher completamente tal vácuo no âmbito de discursos; porém, é possível superá-lo pragmaticamente por meio de uma passagem, motivada racionalmente, do discurso para o agir (HABERMAS, 2007, p. 43).

A destranscendentalização leva a transformar as idéias da razão em idealizações levadas a cabo por sujeitos providos da faculdade de falar e agir. Essa idealização em Habermas é uma “transcendência a partir de dentro”. Essa crítica ao transcendental de Kant também pode ser encontrada em Deleuze. Seguindo os passos de Bergson, Deleuze mostra que o transcendental de Kant “é a sombra de uma realidade despojada de suas singularidades sensíveis e hipostasiada em um possível abstrato que necessita de um ato transcendente para transformar-se em real” (Apud GUALANDI, 2003, pp. 61, 62). O transcendental de Kant nos leva às condições universais constitutivas da objetividade, da experiência possível. Mas a experiência real fica carente, necessitando “considerar a atividade de conhecimento dentro de seu contexto concreto”. Assim como Habermas (mas num contexto de pensamento diverso), Deleuze traz a Idéia de Kant do transcendental para a vizinhança da vida cotidiana. Ela é “intensidade”, simultaneidades e sucessões; seu ser é “metaestável e pré-individual com diferenças virtuais, ricas de variabilidades, de potencialidades, de duplicidades” (Ibid., p. 67).

Portanto, percebe-se tanto em Habermas quanto em Deleuze, entre outros pensadores contemporâneos, que há uma rejeição ao campo transcendental sem perder de vista o potencial da Idéia. O kantismo revisado torna a Idéia um conceito-chave sem seu pressuposto transcendental. A Idéia torna-se intramundana, já que o transcendental kantiano (na visão de Deleuze) é mais um decalque sobre o empírico que propriamente seu fundamento.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor W. **Dialéctica negativa**. Madrid: Taurus Ediciones, 1992.

_____. **Teoria estética**. Lisboa: Edições 70, 1993.

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialéctica do Esclarecimento: fragmentos filosóficos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

- BICCA, Luiz. **Racionalidade moderna e subjetividade**. São Paulo: Edições Loyola, 1997.
- CASSIRER, Ernst. **Kant, vida y doctrina**. México: Fondo de Cultura Econômica, 1948.
- DELEUZE, Gilles. **A filosofia crítica de Kant**. Lisboa: Edições 70, 1963.
- DUPUY, Maurice. **A filosofia alemã**. Lisboa: Edições 70, 1987.
- DURÃO, Aylton B. **A crítica de Habermas à dedução transcendental de Kant**. Editora da UEL, 1996.
- EAGLETON, Terry. **A ideologia da estética**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.
- FERRY, Luc. **Homo aestheticus: A invenção do gosto na era democrática**. São Paulo: Ensaio, 1994.
- FREITAG, Bárbara. **Itinerários de Antígona: A questão da moralidade**. Campinas: Papirus, 1992.
- GALEFFI, Romano. **A filosofia de I. Kant**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1986.
- GOLDMANN, Lucien. **Origem da dialética: A comunidade humana e o universo em Kant**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.
- GUALANDI, Alberto. **Deleuze**. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.
- _____. **Lyotard**. São Paulo: Estação Liberdade, 2007.
- HABERMAS, Jürgen. **Entre naturalismo e religião: Estudos filosóficos**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.
- _____. **Era das transições**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- _____. **Teoria y práxis: Estudos de filosofia social**. 3. ed. Madrid: Editorial Tecnos, 1997.
- HOFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- HUME, David. **Ensaaios morais, políticos e literários**. Rio de Janeiro: Liberty Fund; Topbooks, 2004.
- _____. **Investigações sobre o entendimento humano**. Lisboa: Edições 70, 1989.
- JAMES, William. **Pragmatismo e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Lidaador, 1967.
- KANT, Emmanuel. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Lisboa: Edições 70, 1995a.
- _____. **Crítica da faculdade do juízo**. 2. Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- _____. **Crítica da razão prática**. Lisboa: Edições 70, 1994.
- _____. **Crítica da razão pura**. 2. Ed. Lisboa: Caluste Gulbenkian, 1989.
- _____. **Da utilidade de uma nova crítica da razão pura**. São Paulo: HEMUS, 1975.
- _____. **A religião nos limites da simples razão**. Lisboa: Edições 70, 1992.
- _____. **Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- _____. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Lisboa: Edições 70, 1995b.
- KREIMENDAHL, Lothar. **Filósofos do século XVIII – Uma introdução**. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2004.
- LEBRUN, Gerard. **Kant e o fim da metafísica**. 2. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. **Uma escatologia para a moral**. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- LOCKE, John. **De la conduite de l'entendement**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1975.
- LUKÁCS, Georg. **História e consciência de classe**. Porto: Publicações Escorpião, 1974.
- _____. **Prolegomenos a uma estética marxista: Sobre la categoria de la particularidad**. México (DF): Editorial Grijalbo, 1965.
- PLÍNIO, Junqueira S. **O ceticismo de Hume**. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

- RAGO, Margareth; ORLANDI, Luiz B. L.; VEIGA-NETO, Alfredo (Orgs.). **Imagens de Foucault e Deleuze: Ressonâncias nietzschianas**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- SCHILLER, Friedrich. **Cartas sobre a educação estética da humanidade**. São Paulo: EPU, 1991.
- ZINGANO, Marco Antônio. **Razão e história em Kant**. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- MARQUES, António. **A filosofia perspectiva de Nietzsche**. São Paulo; Ijuí: Discurso Editorial; Editora UNIJUÍ, 2003.
- WEIL, Eric. **Problèmes Kantiens**. Paris: Vrin, 1970.