

ORIGEM DA ACEPÇÃO DO DOGMATISMO em Kant

THE BEGINNING OF THE CONCEPT OF DOGMATISM in Kant

Claudio Sehnem *

Data de recepção do artigo: set./2011

Data de aprovação e versão final: out./2011

Resumo: *O objetivo deste trabalho é averiguar a origem do conceito de dogmatismo atribuído por Kant à filosofia do Iluminismo, sobretudo àquela de origem leibniziana. A idéia é que, já nos textos do período pré-crítico encontramos inúmeros elementos que fazem de Kant um pensador original, antes mesmo do surgimento da Crítica da Razão Pura. Observando as críticas que Kant faz a Mendelssohn e a Eberhard, vislumbra-se aqui um percurso do pensamento kantiano, que procura seguir de perto as indicações do próprio Kant, na medida em que ele mesmo menciona uma mudança não apenas na história da razão pura, mas também em seu próprio pensamento, a saber: houve um período dogmático, um outro cético e finalmente o percurso final com a crítica. Com isso é possível contestar a idéia muito corrente, de que houve no pensamento kantiano este período cético, ocasionado pela leitura de Hume.*

Palavras-chaves: *Dogmatismo, ceticismo, criticismo, lógica, matemática*

Abstract: *The goal of this paper is to analyze the beginning of the concept of dogmatism attributed by Kant to the Enlightenment, particularly that one that begins with Leibniz. The idea is that we can find many elements, already presented in the pre-critical period, that make Kant an original thinker even before the appearance of the Critique of Pure Reason. Analyzing the comments made by Kant to Mendelssohn and Eberhard, it is revealed here a route of the kantian thought, that tries to follow closely the indications of the very Kant, in*

* Mestrado em Filosofia pela Universidade de São Paulo - USP. Professor substituto da Secretaria de Estado da Educação do Paraná. m@il: anfibolia@gmail.com

Problemata: R. Intern. Fil. Vol. 02. No. 02. (2011), pp. 240-262

ISSN 1516-9219.

the sense that Kant himself mentions a shift not only in the history of pure reason, but also in his own thought, that is: there was a dogmatic period, another skeptical and finally the critical one. Based on this, it is possible to contest the current notion that there was this skeptical period in the kantian thought occasioned by the reading of Hume's works.

Keywords: *Dogmatism, skepticism, criticism, logic, mathematics*

O conceito de dogmatismo

No texto redigido ao fim de sua vida em que Kant procura responder à questão da Academia de Berlim – quais são os reais progressos da metafísica na Alemanha desde Leibniz e Wolff –, ele procura demonstrar que os passos dados na metafísica ocorreram com plena confiança em seus resultados, mas sem antes se estabelecerem questionamentos acerca das condições a priori de possibilidade do conhecimento empírico e, também, sem delimitar o uso da razão com relação ao conhecimento para o qual se volta, por sua própria exigência: o conhecimento do supra-sensível. Esse percurso da razão em direção aos seus fins últimos sem que tenha sido estabelecida uma crítica da razão pura, que clarifica e constitui um sistema dos conhecimentos a priori, é o que Kant denomina de dogmatismo.

A filosofia tradicional, racionalista, representada na Alemanha principalmente por Leibniz e Wolff, ainda que procedesse sistematicamente, e ainda que tivesse por fim uma doutrina metafísica que ascendesse ao conhecimento do supra-sensível, tinha por base um método realizado sem um discernimento completo de suas possibilidades de, inclusive, existir como ciência. Por meio de simples conceitos e guiados por princípios ontológicos a priori, os metafísicos racionalistas pretendiam encontrar na metafísica, com relação à seus fins, a possibilidade de operar com o mesmo rigor que a matemática: «O conhecimento – dizia Kant – se devia regular pelos objetos; porém, todas as tentativas para descobrir a priori mediante conceitos, algo que ampliasse nosso conhecimento, malogravam-se com este pressuposto» (KANT, 1997a, BXVI).

Na filosofia racionalista, o conhecimento se dava mediante simples conceitos do entendimento ou intelecto. De

acordo com Kant, Leibniz intelectualizara a intuição, de modo que se falava dos objetos simplesmente mediante conceitos do entendimento. A diferença entre as coisas se reportava somente às distinções feitas pelo entendimento, isto é, apenas pela descrição de conceitos. A comparação entre as coisas – os objetos dos sentidos – eram julgadas no entendimento idênticas ou diversas. Leibniz não reconhecia a necessidade de submeter seu princípio dos indiscerníveis à uma intuição pura, já que o conhecimento deveria proceder somente mediante conceitos do entendimento: «É certo que, se conheço uma gota de água como uma coisa em si, em todas as suas determinações internas, não posso considerar nenhuma gota diferente de outra se o conceito daquela for idêntico ao desta» (KANT, 1997a, B328). Uma vez que não havia o reconhecimento de uma intuição dos objetos dos sentidos que devia sua forma à representação pura do espaço e do tempo, considerava-se que era possível falar das coisas elas mesmas, e que a razão operava seu conhecimento através de conceitos do entendimento. Leibniz admitia que as coisas elas mesmas continham em si intrinsecamente a diferença com relação a outras coisas, sendo que tais diferenças eram no entanto definidas conceitualmente pelo entendimento: «A monadologia de Leibniz – diz Kant – não tem outro fundamento que não seja o do filósofo ter representado a diferença entre o interno e o externo apenas em relação ao entendimento» (KANT, 1997a, B330). As mônadas contêm em si o estado das representações que não podem se referir nem a lugar, figura ou movimento, já que todas são relações exteriores, e que portanto não dizem nada ainda sobre as coisas elas mesmas. Desse modo o tempo e o espaço intelectualizados são considerados como a ordem das relações de representações das substâncias e as séries dinâmicas dos seus estados respectivamente: «Assim, o espaço e tempo eram a forma inteligível de ligação das coisas em si mesmas. As coisas, porém, eram substâncias inteligíveis (substantiae noumena)» (KANT, 1997a, B332). Inicialmente o dogmatismo consiste portanto, na tentativa de, conhecer as coisas através de conceitos a priori do entendimento (intelecto) referidos às coisas elas mesmas, sem apreendê-las mediante as representações do espaço e tempo em uma intuição pura.

Para exemplificar da melhor maneira, convém recorrer à

algumas observações de J. Eberhard, adepto da tradição wolffiana. Para Eberhard, o tempo concreto, aquele que sentimos (*empfinden*), é a sucessão das representações dos elementos simples. Mas estes elementos simples não podem ser sentidos, pois por serem simples, não possuem partes e portanto nem extensão. O tempo é a percepção do sentido interno que se refere às relações entre os elementos. Se as relações entre os elementos simples não são sentidas pelo sentido interno, eles são «sempre sentidos junto com algo que os antecede e lhes sucede» (GIL, 1992, p.54) seja, uma vez que as relações de tempo (e também do espaço) são relações entre características intrínsecas das representações dos elementos simples, e que, no entanto, o sentido interno do sujeito só pode sentir as modificações compostas, há a necessidade de se reconhecer que «antes de mais, há algo objetivo inerente à imagem do tempo» (GIL, 1992, p.54).

Quanto ao espaço, dirá Eberhard, os primeiros elementos do composto são simples, da mesma forma que no tempo, e portanto fora do alcance dos sentidos. «São entes intelectuais», que, no entanto, constituem-se como o verdadeiro objeto. Além disso, ao se pensar o espaço, só se o faz conjuntamente com o conceito de corpo. Na verdade, um conjunto (*Inbegriff*) de fenômenos. O corpo é, portanto, um conceito-síntese de fenômenos cujos limites no espaço são determinados pelas representações intrínsecas de suas partes simples.

Ora, é contra isso que Kant se insurge. Ao não se admitir uma intuição pura a priori das representações de espaço e tempo, o que ocorre é que se tenta falar de características que supostamente constituem as partes simples do objeto, como se fosse possível chegar até elas: «Os elementos simples do tempo concreto encontram-se fora da esfera da sensibilidade – disse Eberhard – e Leibniz, com sua habitual profundidade filosofou sobre isso» (GIL, 1992, p.55). De fato, eles não se dão no âmbito da experiência, e portanto nada se poderia dizer acerca de supostas «qualidades intrínsecas» das coisas em si mesmas. A representação do espaço – dirá Kant – não pode ser extraída da experiência, visto que não é possível apreender um objeto sem que ele ocupe já um lugar no espaço que precisa se dado previamente. Uma vez que não é possível conhecer as coisas

somente mediante conceitos do entendimento que se remetem à características intrínsecas de relação, a representação do espaço não pode ser extraída por experiência externa mediada por essas relações entre as coisas em si mesmas. O que se conhece na intuição pura é o fenômeno, dado na intuição sensível e estabelecido seu lugar na intuição pura do espaço. O sentido externo se constitui no sujeito com propriedade formal de ser afetado por objetos. De maneira semelhante, o tempo é uma representação que não é retirada da experiência, mas constitui-se numa representação a priori na intuição, e uma vez que todas as coisas exteriores são determinações de espírito e portanto do estado interno, o tempo é a condição formal a priori de todos os fenômenos.

Kant não aceita a idéia de que o tempo pertença simplesmente às coisas como sua propriedade, mas sim, que todos os objetos devem estar submetidos à intuição do tempo. Assim Kant procura demonstrar que o método de construção das possibilidades de conhecimento feito pelos racionalistas falha, porque indica uma perspectiva errada quando considera que o conhecimento se dá mediante simples conceitos que se referem à relações intrínsecas das coisas mesmas, e que o tempo e o espaço são conceitos do entendimento que se reportam à estas relações.

Outro passo importante na crítica ao racionalismo é a refutação da idéia de que a filosofia deve ser passível de mesmo rigor que a matemática: «Na matemática, com efeito – diz Kant – a razão consegue conhecer a priori a constituição das coisas muito para além de toda expectativa dos filósofos; porque não haveria de caber à filosofia o mesmo êxito?»(KANT, 1997b, p.16).

Para Kant, uma distinção errônea entre os juízos sintéticos e analíticos é a causa da confusão em se tomar a filosofia como passível de fundamentação lógico-matemática: «Os raciocínios matemáticos – diz Kant – eram todos processados de acordo com o princípio da contradição e por conta disso seus axiomas também o eram e de maneira analítica» (KANT, 1997a, B15). A matemática procede segundo juízos sintéticos a priori, construindo conceitos e os representando na intuição pura.

Mas Kant alerta para a distinção entre filosofia e

matemática, já que não se pode tomar as duas como passíveis de um mesmo método. Primeiro, porque a matemática, se ela trata somente de grandezas, é devido à sua forma na intuição pura, visto que as qualidades são representações da intuição empírica. E também pelo fato de que não é possível realizar certas operações geométricas justamente por conta da representação intuitiva do espaço. Por exemplo, se se desenhar na superfície de uma esfera dois triângulos retângulos com um dos catetos em comum, simplesmente não é possível encaixá-los um no outro. Eles são iguais mas são côncavos. E isso decorre da forma de representação do espaço. A lógica formal, por tratar apenas da forma dos conceitos, não dá conta de solucionar o problema. E se a lógica formal trata apenas dos conceitos do intelecto, a matemática, que não pode ser reduzida a ela, não pode assim ter lugar no entendimento. Portanto a intuição pura é conteúdo necessário para o conhecimento matemático, mas é extra-lógico: «De resto – dirá Kant – a filosofia trata tanto de quantidades como a matemática, por exemplo, da totalidade da infinidade» (KANT, 1997a, B743). Além do fato de que a matemática se reporta necessariamente à intuição pura, o modo de conhecimento operante em seu interior é através de juízos sintéticos e não analíticos. O conhecimento matemático se realiza mediante construção sintética de conceitos que se reportam à intuição pura, enquanto que a filosofia opera a análise dos conceitos do entendimento sem haver necessidade de recorrer à intuição.

Moses Mendelssohn parece ser o alvo de Kant quando este afirma na Crítica da Razão Pura: «Aqueles que julgaram distinguir a filosofia da matemática, porque diziam da primeira, que tinha simplesmente a qualidade por objeto e a última apenas a quantidade, tomaram o efeito pela causa» (KANT, 1997a, B742). Afinal, Mendelssohn afirmava em 1764, no texto *Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral*, que a matemática, fundada no princípio da contradição, tem por seu objeto a quantidade e a extensão. A geometria supõe o conceito abstrato de extensão e, através do princípio de contradição, liga-se a esse conceito tudo o que se afirma naquela ciência. No conceito de extensão se encontra, por exemplo, a possibilidade interna de que um espaço seja

limitado por três linhas e, que da figura aí formada, se ela contém um ângulo reto, tira-se daí que ela necessariamente traz consigo que o quadrado da hipotenusa é de determinada natureza. Mendelssohn pretende validar sua verdade para a matemática em geral, pois a extensão não é mais que a quantidade contínua. Ao não se admitir uma intuição pura, para onde são reportados os conceitos da matemática, o espaço e o tempo são tomados como meros conceitos do entendimento mensuráveis e dispostos pela lógica formal. Como havíamos mostrado anteriormente, o espaço e o tempo eram, para os racionalistas, representações das relações entre as partes simples da substância, as mônadas. Mesmo que não se possa ter as partes simples sob os sentidos, como teria filosofado Leibniz, ainda assim falava-se delas utilizando-se, na lógica, o método analítico que se atribuía à matemática. Espaço e tempo enquanto simples conceitos do entendimento, referidos às relações das coisas mesmas entre si, eram deduzidos a partir do conceito de quantidade, do qual se deduziria por exemplo outro conceito, o de extensão:

«Pois a extensão não é mais que uma quantidade contínua, cujas partes se encontram uma ao lado da outra. Não sendo a quantidade contínua, ou ignorada como tal, suas, ciência será a aritmética. Sigam-se as partes da quantidade, não uma ao lado da outra, mas uma após a outra – neste caso aparece a medição do tempo» (MENDELSSON, 1971).

Uma vez que a qualidade e a quantidade são propriedades unidas nos objetos da experiência, então, é possível tomar a filosofia como tendo o mesmo método da matemática. Tendo em vista o uso da matemática como modelo de investigação na filosofia e também a consideração de que o conhecimento se dê através dos simples conceitos do intelecto, é possível vislumbrar aquilo que Kant designa como o primeiro estágio da metafísica, que é a parte teórico-dogmática ou ontologia propriamente dita.

Qual a posição de Kant ante esse primeiro estágio da metafísica, o dogmatismo? Em uma nota do prefácio à segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, Kant propõe que seja feita uma distinção entre dois pontos de vistas sobre os objetos: «Por

um lado, como objetos dos sentidos e do entendimento na experiência; por outro, como objetos que apenas são pensados, isto é, como objetos da razão pura isolada e que se esforça por transcender os limites da experiência» (KANT, 1997a, BXX). Ou seja, distinguem-se dois modos diferentes de se compreender o objeto (Objekt): como fenômeno (Erscheinung) e como coisa em si. O fenômeno é todo objeto dos sentidos que se reporta à intuição pura do espaço. A coisa em si é o objeto do qual não é possível ter nenhuma intuição sensível, não podendo ser objeto da experiência. A razão teórica apenas dá conta dos objetos da experiência sensível. Essa distinção feita por Kant é uma tentativa de mostrar que é possível falar das coisas elas mesmas, mas pensando-as enquanto fenômenos, enquanto coisas efetivas que aparecem na intuição pura, sendo ali referidas pelos conceitos do entendimento.

Ao mesmo tempo em que é um acerto de contas com o dogmatismo, essa distinção também é a tentativa de Kant para responder à questão posta por Hume em seu texto *Investigações acerca do entendimento humano*. Hume questionou o direito de a razão, mediante conceitos a priori, poder pensar «que uma coisa pode ser de tal modo constituída que, uma vez posta, se segue necessariamente que uma outra também deva ser posta» (KANT, 1987, p14). Com efeito, Hume questionou o racionalismo afirmando que «todo efeito é um evento distinto de sua causa» (HUME, 1999, p 51). Para Hume todas as relações de causa e efeito são descobertas pela experiência e a razão se ilude com esse conceito, imaginando que ele em si contém já as condições de sua possibilidade. Os racionalistas trataram do conceito de causa e efeito de maneira analítica e julgaram encontrar no objeto os elementos de suas causas e de seus efeitos: «E é tão grande a influência do costume que, onde ela (a experiência) se apresenta com mais vigor, encobre, ao mesmo tempo nossa natural ignorância e a si mesma» (HUME, 1999, p 51).

Através da análise, a razão busca encontrar uma causa primeira ao mesmo tempo em que admite a infinitude do mundo. O exemplo de Kant sobre a liberdade é mais esclarecedor:

«Não existe liberdade, mas tudo no mundo acontece segundo a necessidade natural. Com efeito, na série dos efeitos, em relação às suas causas, impera totalmente o mecanismo natural, isto é, toda a mudança é determinada pelo estado anterior. Por outro lado, a esta afirmação universal opõe-se à antítese: certos eventos devem poder pensar-se como possíveis pela liberdade e não podem submeter-se todos à lei da necessidade natural porque, de outro modo, tudo teria lugar só condicionalmente, e por conseguinte, nada de incondicionado se encontraria na série das causas» (KANT, 1997b. p.59).

Isso significa que, se se imagina que todas as coisas possuem uma causa, então não há nada que seja incondicionado, isto é, não haveria por exemplo, a possibilidade da existência de Deus, já que ele é a causa incondicionada de tudo. No entanto, uma vez que se admite a existência de um incondicionado, acaba sendo necessário colocá-lo na série de condicionados, o que representa visível contradição. Se todas as coisas são necessariamente submetidas à lei natural, então não há liberdade, e tudo deve mudar em conformidade com o estado determinado anteriormente. E se se fizer como Eberhard, acusado por Kant no textos sobre os *Progressos da Metafísica* (p.42) de reduzir o princípio da razão suficiente ao princípio de contradição, então procede-se de tal modo dogmaticamente, que não haveria possibilidade para a liberdade. Se o princípio da razão suficiente é também um juízo analítico, isto é, se é possível descobrir nas coisas elas mesmas suas causas e seus efeitos, e se além disso reduzirmos esse princípio ao da não contradição, seria eliminada toda a possibilidade, já que toda causa teria necessariamente um determinado efeito, o que condicionaria a razão a permanecer presa à lei da causalidade natural que é simplesmente mecânica.

O que Kant pretende demonstrar nesse segundo estágio da metafísica – o ceticismo – é que a razão possui a necessidade de pensar uma causa primeira para a série dos condicionados. É uma necessidade da razão que ela procure pelo fundamento primeiro, porque é necessário encontrar um caminho para a liberdade, fugindo do mecanismo natural que se impõe a ela. Por outro lado, é uma contradição da razão admitir um

incondicionado na série condicionada.

É necessário lembrar que o procedimento dos racionalistas consistia na possibilidade de se compreender as relações entre as coisas elas mesmas, e que tais relações eram reportadas diretamente aos conceitos do entendimento. O conceito de causa e efeito, de causa primeira e mesmo os princípios de contradição e de razão suficiente são conceitos do entendimento que se referem diretamente àquelas relações que as coisas mantêm entre si, segundo propriedades que elas possuem intrinsecamente. Ou seja, nas coisas e nas relações que há entre elas é que se encontra a possibilidade de, mediante conceitos do entendimento, se falar das coisas primeiras ou das causas dos efeitos, como se nos objetos mesmos já estivesse presente sua causa e seu efeito.

O que Hume apontou para Kant, segundo a história contada pelo autor na introdução aos *Prolegômenos*, foi a possibilidade de que tal relação de causa e efeito fosse de fato, não um juízo analítico, mas um juízo sintético. Ao questionar o racionalismo, e ao se perguntar com que direito se podia dizer que, em um fato dado, necessariamente existe seu efeito ou sua causa, Kant compreendeu que a filosofia racionalista, através do método que operava, não daria conta de responder à questão humiana. E aqui, retornamos à nota do segundo Prefácio à *Crítica da razão pura*. Para os dois modos de se compreender os objetos, dois destinos diferentes. No plano teórico, falamos apenas dos fenômenos: fenômenos que nos são dados na intuição pura, que contêm as representações do espaço e do tempo. Quanto à coisa em si, são elas objetos (Objekte) que podem ser pensados pelo entendimento, ainda que enquanto indeterminadas. Isso significa que, se não posso ter a experiência da finitude ou infinitude do mundo, da causa primeira, de Deus ou da liberdade, posso ao menos ter tais conceitos enquanto idéias da razão sobre os quais nada de teórico se pode dizer. Ali, Kant teve de «suprimir o saber para encontrar lugar para a crença» (KANT, 1997a, BXXX).

Kant, após a leitura de Hume, teria, portanto, acordado do «sono dogmático». Com efeito, Kant levou a sério o desafio de Hume à filosofia tradicional e procurou responder à questão de com que direito a razão podia afirmar que é possível tomar o

princípio de causalidade como um juízo analítico. Kant compreendeu com Hume que talvez não sejam os sentidos que iludem à razão e que ela teria condições de proceder com o mesmo rigor lógico da matemática, mas que, na verdade, é através dos sentidos e da experiência que conhecemos verdadeiramente as coisas e é a razão que cria necessariamente sua ilusão, com respeito ao conhecimento do supra-sensível. Hume, como já foi citado, entendia que a razão se iludia com o hábito proporcionado pela experiência, uma vez que ele não aceitava o princípio de causalidade analiticamente, tal como os racionalistas. Kant percebeu o problema apontado por Hume e descobriu que, até então, segundo o método tradicional, a questão não poderia ser respondida sem que fosse uma revolução no modo de se pensar a possibilidade do conhecimento. Quando Kant nos propõe os dois modos de se conceber o objeto, a saber, como fenômeno e como coisa em si, e também de aceitarmos que os fenômenos nos são dados pelos sentidos na intuição pura, temos que, das coisas em si pensadas como simples conceitos do entendimento, dos quais nada se tem de empírico, é necessário tomá-los como conceitos na idéia e que podem constituir-se como finalidade, a ser alcançada pela ação prática, na obediência do imperativo categórico do dever-ser. A finalidade é o conceito na idéia que se refere à um modo de compreender a natureza, não como simples relação mecânica de causalidade, mas como um sistema do conhecimento empírico, isto é, como um sistema cujas relações de causa e efeito possam ter um sentido lógico. Então «a forma da natureza contém uma finalidade lógica, ou seja, de uma concordância com as condições subjetivas do juízo quanto à conexão possível de conceitos empíricos no todo de uma experiência» (KANT, 1995, p.53). A natureza procede mecanicamente segundo as relações de causa e efeito, e, deste modo, nada há na natureza que possa indicar por ela mesma o fim a que ela poderia se propor. Não há como encontrar no questionamento teórico da natureza uma possível causa primeira, o incondicionado. Ou seja, não é possível descrever as relações naturais pensadas enquanto mera natureza e daí discorrer sobre uma causa externa a ela. A finalidade das formas da natureza, ainda que seja um conceito extraído da experiência, na verdade não possui nada de

empírico e deve ser posto na idéia. A finalidade é pensada meramente enquanto forma possível do fim de uma ação prática.

Kant distingue os dois modos de se compreender a natureza, para evitar que se realize no campo das ações práticas o «uso abusivo da razão», uma vez que se tentava aplicar à moral, à liberdade e a Deus o mesmo método de conhecimento que se aplicava aos objetos da natureza. Quando se realiza essa distinção, e quando se passa a tomar o princípio da razão suficiente com sendo um juízo sintético, abre-se caminho para o terceiro estágio da metafísica: o criticismo. A crítica deve realizar todo um inventário dos elementos da razão que possibilitam o conhecimento, e questionar os princípios a priori, quanto as suas possibilidades de fundamentarem a metafísica. A metafísica deve ser uma ciência na idéia e limitada quanto ao seu objeto. Ela deve se constituir sempre a partir dos princípios que independem absolutamente da experiência, e deste modo ela adquire condições de alcançar, sempre no âmbito prático, aquilo de que a experiência nada pode dizer: a liberdade, Deus, a imortalidade da alma e a infinitude do mundo; tendo o conceito de finalidade como a forma destas possibilidades contida na idéia da razão pura.

Segunda Parte – Os textos pré-críticos

A crítica realizada por Kant, visando a refutação da filosofia racionalista tradicional, embora adquira sua forma mais completa quando do surgimento da *Crítica da Razão Pura* em 1781, pode ser remontada em alguns de seus elementos principais a partir da leitura de alguns textos escritos a cerca de vinte anos antes, no momento em que Kant teria tomado conhecimento das *Investigações sobre o entendimento humano* de David Hume. Segundo o próprio Kant, Hume personifica um outro procedimento sistemático na filosofia, o ceticismo, que, conforme já descrito acima, teria apontado para Kant a possibilidade de que a razão seja vítima de uma ilusão, ao julgar que necessariamente todas as coisas contém em si sua causa e seu efeito com base no princípio de contradição. Talvez seja isso

o que Kant pretendia expressar, quando afirmou na introdução aos *Prolegômenos* que a leitura de Hume o teria acordado do «sono dogmático». De acordo com isso, alguns intérpretes viram em Hume o principal apoio da crítica de Kant ao dogmatismo. Em conformidade com isso, Philonenko, por exemplo, afirma que, a partir da leitura de Hume, no início dos anos de 1760, a filosofia kantiana desta época poderia ser chamada de «fase empirista do pensamento pré-crítico» (PHILONENKO, 1975, p. 38).

No entanto, o que se pretende demonstrar aqui, após o levantamento das principais razões da recusa de Kant ao dogmatismo racionalista, é que em momento algum Kant adere ao empirismo por conta dessa leitura de Hume e do desafio à razão feito por ele. Antes disso, o diálogo que Kant mantém é principalmente com a obra de Newton e é a partir daí que podemos observar alguns elementos que irão constituir a evolução da construção crítica que Kant realizará para desmontar o racionalismo dogmático e responder ao ceticismo humiano.

No texto de 1764 intitulado *Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral*, Kant pretende demonstrar que a matemática e a filosofia procedem de maneiras distintas na operação de seu conhecimento. A matemática, como já observado na primeira parte deste texto, constrói suas definições a partir de juízos sintéticos. Os conceitos da matemática são explicados a partir da definição. A filosofia, ao contrário, não consegue construir uma definição sem antes analisar o conceito dado. A filosofia procede de modo discursivo, através da reflexão. O conceito de coisa, de tempo ou de espaço, por exemplo, ainda restam por definir, isto é, demarcar com precisão os limites destes conceitos. Segundo Kant, a matemática lida normalmente com conceitos que em filosofia carecem de definições, admitindo-os a partir de sua representação clara e comum: «É ofício da filosofia desmembrar conceitos que são dados de maneira confusa, torná-los minuciosos e determinados; é ofício da matemática, porém, conectar e comparar conceitos dados de grandezas, que são claros e seguros, para ver o que daí se pode inferir» (KANT, 2005, p.107).

Não é assim que procede Mendelssohn, no texto já citado anteriormente, homônimo ao de Kant. Os conceitos de espaço e tempo, por exemplo são derivados do conceito de extensão, ou ainda do de quantidade. A partir daí tem-se que é possível tomar o tempo e o espaço como condições objetivas, uma vez que o conceito de corpo deve conter também o de extensão. É aí que Mendelssohn mostra que filosofia e matemática devem caminhar juntas, pois não se poderia falar sobre o conceito de corpo e de suas qualidades (os objetos da filosofia) se já não houvesse implícito ali o uso do conceito de extensão e o de quantidade (objeto da matemática). «A partir desta consideração, percebe-se o exato parentesco e a ligação recíproca entre filosofia e matemática. Pois visto ser a primeira uma ciência das qualidades, e a segunda, das quantidades, é impossível, então ser um forasteiro em uma dessas ciências e dispor de conceitos minuciosos na outra, pois qualidades e quantidades encontram-se inseparavelmente ligadas» (MENDELSSON, 1971). Desta maneira, Mendelssohn pretende demonstrar também que, a partir do conceito de quantidade, é possível atribuir sentido às ações morais, através do método emprestado da matemática, tomando as ações morais como passíveis de serem medidas como «grandezas não-extensivas», ou seja, as ações morais deveriam ser capazes de expressar uma grandeza capaz de ser mensurada com a maior precisão possível. O princípio de razão suficiente, segundo o qual tudo tem necessariamente sua causa, é reduzido por Mendelssohn à sua fundação no princípio da contradição (da mesma forma que Eberhard fará posteriormente). Com isso, as ações morais, por exemplo, que como tudo também têm necessariamente suas causas, estão sujeitas à uma determinação permanente, o que suprime a liberdade de escolha. Se em todos os atos já estão contidos suas causas ou seus efeitos e isso de modo necessário, por conta do princípio da contradição, então o que há é uma absoluta sujeição à mecânica da natureza. Não há liberdade. No entanto, para Mendelssohn, todas as coisas são contingentes, tendo sua razão na existência de um ser necessário. As coisas são contingentes porque sua existência não é uma propriedade de sua possibilidade interna, de sua essência, porque a efetividade de uma coisa não pode ser compreendida a não ser a

partir de outra efetividade, conforme o princípio de razão suficiente: «A existência (*Dasein*) de uma tal coisa não pertence à sua possibilidade interna, à sua essência, tampouco a suas propriedades, sendo por isso, uma simples contingência (modus), cuja efetividade não pode ser compreendida senão a partir de uma outra efetividade» (MENDELSSON, 1971).

Uma existência dependente não pode no entanto ser o atributo de um ser perfeito. Se, do ponto de vista da lógica formal, tudo o que é efetivo, o é por não conter contradição e, se todas as realidades são afirmadas a partir da «essência perfeitíssima», e ela não pode conter contradição, negando-se todas as deficiências, esta teria que ser portanto necessária e efetiva (*wirklich*). Deus continua sendo a garantia da possibilidade do conhecimento, e é contra essa prova ontológica, de origem cartesiana, que Kant irá demonstrar as diferenças entre os métodos da matemática e da filosofia.

Para Kant, a matemática tem o seu objeto de maneira clara e rigorosa, procedendo mediante juízos sintéticos, ampliando seu conhecimento e tendo como seu objeto signos concretos de suas representações. O mesmo não ocorre em filosofia, onde os signos sobre os quais ela discursa são abstratos e carecem de definições precisas. Como afirmou Santo Agostinho, citado por Kant na Investigação sobre a evidência (pg.116): «Sei muito bem o que é o tempo, mas se alguém me interroga, deixo de o saber».

Por conta disso, temos já em vista o «único método para alcançar a máxima certeza possível na Metafísica»: a primeira regra consiste em não se começar pelas definições, mas sim em inicialmente tomar no objeto aquilo que é imediatamente certo; e a segunda regra é: «assinalem-se, em particular, os juízos imediatos sobre o objeto, em vista do que primeiramente se encontra nele com certeza, e depois que se esteja certo de um não estar contido no outro, antecipem-se esses juízos, qual os axiomas da geometria, como a base para todas as inferências» (KANT, 2005, p. 119). Ou seja, de um modo bem simples, devemos partir daquilo que conhecemos de modo seguro sobre o objeto, sem no entanto tomarmos o objeto como sendo a fonte de suas próprias particularidades. Ainda que a causa suficiente seja um princípio necessário à razão, não se pode supor que com

isso devemos necessariamente encontrar no objeto os elementos de sua causa ou se seu efeito possível. Mas também, a metafísica precisa conduzir sua pesquisa através de uma consciência imediata e evidente, de uma segura experiência interior.

Isto significa que o método do conhecimento operado na metafísica precisa ser vinculado às operações da razão, com relação ao que se sabe sobre o objeto da experiência. É por conta disso que Kant propõe uma distinção entre «razão lógica» e «razão real», entre pensar e conhecer.

Em um texto de 1763, *Ensaio para introduzir a noção de grandezas negativas em filosofia*, Kant tenta trazer à luz da razão um âmbito efetivo, que a lógica formal, por sua própria natureza – ela opera apenas com conceitos do intelecto – não poderia dar conta de explicar com o maior rigor possível. Na «razão real», uma força negativa só o é em relação à uma outra força que lhe seja oposta e que a suprima. De certo modo, todas as forças são positivas e elas podem ser pensadas pela razão sem que haja a menor contradição lógica. O resultado é – se essas forças opostas forem iguais – o equilíbrio, ou «zero», o que é diferente de nada ou de uma contradição absoluta, esta sim objeto da lógica formal. Uma coisa não pode ser clara e escura ao mesmo tempo, mas pode estar submetida a duas forças opostas e disso mostrar uma consequência efetiva:

«Um corpo em movimento é alguma coisa, um corpo que não está em movimento é também qualquer coisa (*cogitabile*), mas um corpo que estivesse em movimento, e no mesmo entendimento, igualmente não estivesse em movimento, não é nada *ist gar nichts*» (KANT, 1977, p.783).

De maneira semelhante, o vício não é simplesmente ausência de virtude, mas uma virtude negativa, algo sobre o qual é possível efetivamente dar um valor ainda que negativo. Quando se disse anteriormente que, as oposições reais deveriam ser positivas, isto significa que mesmo aquilo considerado negativo, como o vício, o ódio ou a aversão, não é simples contradição lógica, mera ausência de virtude ou amor. Com efeito, Kant irá se referir novamente a isso na *Crítica da Razão*

Pura, nas Anfibolias da Reflexão, comentando o racionalismo de Leibniz: «Segundo este princípio – as realidades nunca se contradizem logicamente – todos os males, por exemplo, são apenas consequência dos limites das criaturas, ou seja, negações, porque só estas são a única coisa contraditória com a realidade» (KANT, 1997a, B329).

Para Philonenko, a distinção entre lógica real e lógica formal aproxima Kant do empirismo, uma vez que, como dito anteriormente, deve-se partir na metafísica daquilo que sabemos sobre o objeto. Um exemplo de Philonenko é dado com uma citação de Kant das Observações sobre o sentimento do belo e do sublime, texto de 1764: «Os princípios da virtude não são regras especulativas, mas a consciência de um sentimento vivo em cada coração humano... eu creio resumir tudo ao dizer: é o sentimento da bondade e da dignidade da natureza humana» (, p.45). Para Philonenko, tratava-se de fundamentar uma moral em considerações psicológicas, extraídas da experiência. «Assim a reflexão sobre a moralidade se aprofunda no primado da experiência oposta à razão ligada à lógica formal». (PHILONENKO, 1975, p.45). Mas esse «sentimento», que Philonenko julga ser psicológico, não é de origem empírica, apenas se reporta à natureza. Se não se pode ter nenhuma experiência efetiva da existência de Deus, então este só pode ser referido à uma finalidade.¹ Se Deus é necessário, não poderia pois, ser concebido neste mundo, uma vez que as coisas contidas nele são dependentes (de acordo com o princípio de razão suficiente); se Deus é eterno, ele é atemporal, porque concebe o presente, o passado e o futuro como um todo não essencialmente diferentes entre si; se Deus é onipresente, também não se encontra no espaço percebido pela razão e portanto não pode, da mesma maneira que em relação ao tempo, ser objeto de experiência possível. Por isso a questão formulada no texto de 1763, O único fundamento possível para uma demonstração da existência de Deus, a saber: há um Deus?, deverá ser conduzida ao âmbito da filosofia prática, que busca fundamentar as ações morais em princípios universais, de uma razão que a priori contém em si a necessidade de uma referência à finalidade da natureza. Ou seja, Deus é possível adequando-o à um fim, que compete à razão alcançar através da ação prática.

Como diz Cassirer: «Aqui se apresenta como a mais adequada <tanto à dignidade como à fraqueza da inteligência humana>, a prova que a existência do criador divino se deve deduzir da ordenação do universo ajustada à um fim» (CASSIRER, 1993, p.76).

Neste texto sobre a demonstração da existência de Deus, Kant apresenta a proposição que parece «surpreendente e sem sentido»: a existência (*Dasein*) não é pois, nenhum predicado ou determinação de coisa alguma: «Tome pois um sujeito (*Subjekt*), qualquer que se queira, por exemplo, Júlio César. Aprenda nele, todos os seus atributos suscetíveis, inclusive o tempo e o lugar, então irá compreender logo que ele existe com todas estas determinações, mas também poderia não existir» (KANT, 1980, p.325). Ao se compreender um objeto, ao tomá-lo como elemento de investigação da experiência, se faz compreendendo-o como existente, e constituindo-o como seus atributos através da cópula realizada no juízo. A realidade (*Realität*) é a pertença do atributo ao sujeito, que se manifesta na sua existência. A existência, é posição absoluta (*absolute Setzung*), é ser (*sein*). «O erro fundamental é confundir o sentido lógico da cópula com seu sentido existencial» (PHILONENKO, 1975, p.39). Dizer por exemplo: «há cavalos alados» não contém nenhuma contradição e é um juízo perfeitamente legítimo, mas apenas do ponto de vista lógico, não, porém, do ponto de vista real.

É necessário perceber que, na verdade, se trata de compreender que, mesmo tendo-se em conta a experiência como fonte do nosso conhecimento teórico, é a razão que possibilita essa compreensão da existência enquanto posição. Essa amplitude da razão permite que seja compreensível agora o conhecimento das forças que atuam sobre a natureza, conduzindo esta compreensão da experiência às leis do entendimento. É o que Newton pretendia fazer quando deduzia tais forças por proposições matemáticas; e lamentava: «Ignorando essas forças, os filósofos tentaram em vão até agora a pesquisa da natureza. Espero, no entanto, que os princípios aqui estabelecidos tragam alguma luz sobre esse ponto ou sobre algum método melhor de filosofar» (NEWTON, 1974, p.4).

A existência é posição absoluta, sinônimo de ser, não

passível de determinação alguma como atributo ou predicado; ela é uma noção cuja efetividade depende da cópula real <real> do juízo. E não é através da lógica formal – por sua própria natureza de lidar com conceitos – que se pode compreender desse modo a existência. A efetividade de uma coisa só pode ser compreendida através da experiência que se funda em condições fornecidas pela razão, não ao modo dos racionalistas – que pretendiam submeter o conhecimento às regras de uma análise lógico-matemática – mas sim ao modo de uma razão real, que compreende a possibilidade de atuação de diversas forças ou grandezas sobre o objeto, inclusive ao mesmo tempo, sem que haja contradição. E Newton novamente pode corroborar essa posição:

«Por isso precavenha-se o leitor de pensar que eu queira definir com essas palavras – referindo-se a <atração>, <impulso>, etc. – uma espécie ou modo de ação, causa ou razão física, atribuindo aos centros forças verdadeiras e físicas, quando digo por acaso, que os centros atraem ou falo de forças de centro» (NEWTON, 1974, p.8).

Newton considera essas forças «não fisicamente, mas matematicamente». E quando Newton diz «matematicamente» isso significa que ele parte de conceitos já dados previamente, que não são tirados da experiência, mas que podem, através da experiência, serem referidos à natureza: «A geometria baseia-se na prática mecânica, e nada mais é que aquela parte da mecânica universal que propõe e demonstra com rigor a arte de medir» (NEWTON, 1974, p.3) e também: «A geometria não no ensina a riscar essas linhas, mas postula-as, dado que exige do aprendiz que primeiramente seja capaz de as traçar com exatidão, antes de atingir o limiar da geometria» (NEWTON, 1974, p.3). Ou seja, a geometria, e, por conseguinte, a matemática, são dados imediatamente como aquilo que é desenvolvido na experiência enquanto mecânica. Mas esse desenvolvimento mecânico se torna no entanto um problema não geométrico: «...em seguida, ensina como por essas operações são resolvidos os problemas, pois ao se traçarem retas e círculos constituem-se problemas, que não são geométricos» (NEWTON, 1974, p.3). Se não são

geométricas, o que são? São problemas daquilo que Newton irá chamar de mecânica racional. Essa distinção permite Kant a adotar na filosofia método semelhante ao que Newton adotou na física. A razão precisa estabelecer as leis sob as quais o conhecimento pode operar na natureza, e isso sem adotar como modelo metodológico a matemática, tal como os racionalistas o faziam e sem se tornar empirista por conta da referência constante a natureza, como pensa Philonenko.

Conclusão

Na «História da Razão Pura», último capítulo da *Crítica da Razão Pura*, Kant mostra que, com relação ao método científico, a história da filosofia é representada pelo método dogmático, pelo método cético e pela via crítica. Os dois primeiros métodos – conforme o percurso mostrado nos *Progressos da Metafísica* –, se constituem nos estágios que a metafísica teve que ultrapassar até chegar à crítica. Segundo Kant, o primeiro método – representado por Leibniz e Wolff – procede dogmaticamente porque não parte de um inventário radical das condições de possibilidade de conhecimento, mas age de acordo com um método preestabelecido, a matemática, imaginando que por conta de sua exatidão ela possa se constituir em fundamento rigoroso para as investigações no campo da ontologia e também no campo da moral ou do supra-sensível.

O que se mostrou inicialmente, tendo Mendelssohn e Eberhard como exemplos do racionalismo tradicional, é que Kant questiona toda a estrutura lógico-matemática, mostrando que, primeiro, não é possível, pela forma de sua constituição na intuição pura, reduzir a matemática à uma forma simplesmente lógica, pois que não é possível à lógica dar conta de explicar, por exemplo, como e porque duas forças opostas podem atuar ao mesmo tempo e sobre o mesmo corpo sem que com isso haja alguma contradição. Kant concebe então uma intuição pura, na qual se representam o espaço e o tempo, sendo que a matemática encontra sua forma na intuição do espaço. E em segundo lugar, a matemática mesmo, não procede de modo analítico como a filosofia, mas de modo sintético, por

construção de conceitos na intuição. De modo distinto se procede com a metafísica. Ela deve proceder de acordo com os princípios a priori, independente na experiência, buscando sua realização no âmbito da filosofia prática, da conformidade a fins, cuja forma, como se viu, é de ordem ideal.

O segundo estágio da metafísica é o ceticismo, representado por Hume. As falhas cometidas pelos racionalistas levaram ao questionamento acerca da possibilidade da metafísica e do direito da razão em postular que necessariamente deve haver no objeto sua causa, suas determinações. Questiona-se desse modo a necessidade do incondicionado, ou a efetividade da causa primeira, uma vez que, se todas as coisas possuem uma determinação que lhe antecede, e isso de modo necessário, em conformidade ao princípio de razão suficiente, como conceber nessa série de condicionados um incondicionado que seja efetivo? A solução de Kant passa por estabelecer que a existência não é um predicado ou uma determinação do objeto. Ela é posição. O juízo «há um Deus», é perfeito do ponto de vista lógico, mas não é essa perfeição lógica que dá efetividade ao objeto. Desse modo, tal juízo, embora possa ser *pensado* como real, não é efetivo, pois Deus não se encontra no âmbito da efetividade. Essas soluções que Kant apresenta já podem, como se mostrou, ser encontradas nos textos pré-críticos analisados. Textos do período em que Kant teria realizado a leitura de Hume.

Mas essa história da filosofia contada por Kant nos Progressos da metafísica é corroborada pela própria obra do autor? Segundo Philonenko, como já se viu, Kant passa por uma «fase empirista» durante o período anterior à *Crítica da Razão Pura*, e isso em decorrência da leitura de Hume. O próprio Kant dá apoio a essa interpretação, quando, nos *Prolegômenos* afirma ter sido acordado do «sono dogmático» por Hume.

Mas o que foi mostrado no decorrer na segunda parte do texto, é que em momento algum Kant aderiu ao empirismo por conta dessa leitura. Antes, ele se opõe ao racionalismo tradicional por conta da influência de Newton. A investigação do objeto pode servir de ponto de partida para uma metafísica, desde que sejam respeitadas as condições de possibilidade fornecidas pela razão real. O que é diferente de ser um

empirista. Em suma, a referência aos textos pré-críticos mostra, em direção contrária ao que diz o próprio Kant nos Progressos da metafísica, que, como afirma Lebrun, «a leitura de Hume não produziu em Kant o efeito de um despertador, mas o de uma campanha de alarme» (LEBRUN, 2001, p.10). Ou seja, Kant não abandonou em nenhum momento a razão enquanto reguladora do conhecimento, mas percebeu o perigo representado pelo ceticismo que ganhava mais força cada vez que a razão, operando com o método tradicional, não lograva conhecer o que pretende, o supra-sensível. Supra-sensível que não é objeto da realidade efetiva, mas sim objeto pensado como ideal. Assim é possível pensar o supra-sensível com relação à finalidade, não retirada da natureza, como experiência, mas apenas *referida* a ela.

Bibliografia:

- CASSIRER, E. *Kant, vida y doctrina*. México : Fondo de Cultura Económica, 1993.
- GIL, F. (org.), *Recepção da Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1992.
- HUME, D. *Investigação acerca do entendimento humano*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- KANT, I. *Vorkritische Schriften bis 1768*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.
- _____. *Œuvres philosophiques. Des premiers écrits à la critique de la raison pure*. France: Gallimard, 1980.
- _____. *Textos Pré-críticos*. Lisboa: RES, 1983.
- _____. *Prolegômenos a toda a metafísica futura*. Lisboa: Edições 70, 1987.
- _____. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa : Fundação Calouste Gulbenkian, 1997a.
- _____. *Progressos da metafísica*. Rio de Janeiro: Elfos Ed.; Lisboa : Edições 70, 1997b.
- _____. *Duas introduções à crítica do juízo*. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- _____. *Lógica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.
- _____. *Escritos pré-críticos*. São Paulo: UNESP, 2005.
- LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- _____. *Sobre Kant*. São Paulo : Iluminuras, 2001.
- MENDELSSOHN, M. M. "Abhandlung über die Evidenz", in: *Gesammelte Schriften - Jubiläumausgabe. Stuttgart-Bad Cannstatt: F. Fromann,*

1971. Tradução Vinicius B. de Figueiredo: *Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral (1764)* (no prelo).
- NEWTON, I. *Princípios Matemáticos*. Coleção os Pensadores. São Paulo : Abril Cultural. 1979.
- PHILONENKO, A. *L'Œuvre de Kant. Tome I*. Paris : Vrin. 1975.
- TORRES FILHO, R. "Dogmatismo e antidogmatismo: Kant na sala de aula", in: *Ensaio de filosofia ilustrada*. São Paulo: Iluminuras, 2004.

Notas

- 2 Cabe aqui fazer menção a um texto de 1755, *Nova Dilucidatio*, onde Kant já demonstra a idealidade de Deus: «é certo que estes filósofos apelam à própria noção de Deus na qual postulam que a existência divina se determina a si mesma, mas é fácil verificar que esta operação é de ordem ideal (lat.: *idealiter*, al.: in *Vorstellung*) e não real (*wirklich*)». E pouco adiante: «Se todas as realidades foram reunidas, sem distinção de grau, num determinado ser, esse ser existe. Mas se elas são apenas concebidas como reunidas, então o próprio ser existe como idéia». «Digo isso para aqueles que admitem o argumento de Descartes». (KANT, 1983, p. 46).