

O TRANSCENDENTALISMO DE KANT E A ÉTICA UM CEPTICISMO QUE BUSCA A SUPERAÇÃO NA CONTRADIÇÃO

KANT'S TRANSCENDENTALISM AND ETHICS A SCEPTICISM SEARCHING TO OVERCOME ITSELF IN CONTRADICTION*

AMÉRICO JOSÉ PINHEIRA PEREIRA**
UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA, PORTUGAL

Resumo: A experiência é apenas um estado instantâneo de impressão sensível nisso que tem a experiência. Esta expressão resume a substância epistemológica do que constitui a posição empiricista polarizada na forma de pensamento paradigmática por David Hume e acriticamente aceite por Immanuel Kant. Tal posição, ao invés da tese aristotélica, impede qualquer modo trans-sensível, logo, trans-material de pensamento. A metafísica torna-se impossível. Kant procura ultrapassar esta impossibilidade através da criação de uma construção lógico-epistemológica que designa como arquitectónica transcendental. O mundo em que o transcendentalismo kantiano pôs a intelectualidade a viver é um mundo reduzido a um jogo lógico, insubstante para além de si próprio, num solipsismo que condena o ser humano a viver definitivamente alienado de uma realidade que não seja a de seu próprio pensamento. A sua proposta de superação deste novo impasse através de uma teoria da acção cai na contradição de postular teoricamente algo que a razão nunca pode postular, pois não há ou pode haver qualquer referência empírica. A verdade da razão teórica impede a verdade quer da razão prática quer da razão estética.

Palavras-chave: Kant; Hume; transcendentalismo; ética; contradição

Abstract: Experience is just an instantaneous state of sensitive impression occurring within that which has that experience. Thus may be resumed the epistemological substance of that which constitutes the empiricist stand polarized in the form of thought whose paragon is David Hume and that was non-critically accepted by Immanuel Kant. Such position, contrary to the Aristotelian thesis, prevents any trans-sensitive, thus, trans-material, mode of thought. Metaphysics becomes impossible. Kant procures to overcome this impossibility through the creation of a logic-epistemological construction that he designates as transcendental architectonics. The world within which Kantian transcendentalism obliged the intellectuality to live is a world reduced to a logic game, lacking any substance other than itself, a solipsism that condemns the human being to living definitely alienated from a reality different from the one of the mere thought. His overcoming proposal for this new standstill by means of a new theory of action labours in the contradiction of theoretically postulating something that reason

* Artigo recebido em 16/06/2015 e aprovado para publicação pelo Conselho Editorial em 25/07/2015.

** Doutor em Filosofia pela Universidade Católica Portuguesa (Lisboa). Membro investigador do CEFi, Centro de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa (Lisboa). Coordenador da Área Científica de Filosofia da FCH-UCP. E-mail: a.j.p.pereira@fch.lisboa.ucp.pt.

can never postulate for there is not and there cannot be any empirical reference. The truth of theoretical reason prevents the truth of practical or aesthetical reason.

Keywords: Kant, Hume, transcendentalism, ethics, contradiction.

Do ponto de vista do que o ser humano é como acto de inteligência, acto que coincide com tudo o que ele é enquanto possível e real unidade de sentido, de «logos», diriam os antigos, é sobre *isso que seja* o acto intuitivo que recai todo o peso lógico e ontológico. A intuição, nas suas várias formas, é o acto que absolutamente nos põe em relação com o que constitui, sem mais, o sentido. Este «sem mais» significa que o sentido constitui mesmo um absoluto, cuja possível alternativa teórica única é o nada, também absoluto. Um nada de sentido, bem entendido, mas que, como tal, é indiscernível do nada absoluto enquanto tal, pois não há nem pode haver qualquer referência ou notícia seja do que for sem que haja uma qualquer forma de intuição. Para o ser humano, ou a intuição, seja ela o que seja, ou nada, absolutamente.

A intuição é, por definição, um conhecimento directo e imediato de algo. Não interessa, aqui, neste momento lógico, saber se há e quais sejam as mediações de que se serve *isso que não se sabe o que é* para que haja intuição. O que interessa é que ou há intuição, como esse tal conhecimento directo e imediato, essa presença lógica que se confunde com a mesma matriz do acto lógico do ser humano, ou não há coisa alguma, pois não há inteligência alguma seja do que for.

Assim, todo o conhecimento, isto é, neste âmbito, todo o acto de intuição corresponde à presença de algo precisamente como sentido e sentido na forma da mesma interioridade em acto vígil do ser humano. Mesmo um eventual «inconsciente» só pode ter alguma referência, em termos absolutos, se corresponder, deixando, assim, de ser inconsciente, à sua eventual anterior, e então desconhecida, realidade: houve um inconsciente, que, agora, porque dele há notícia, já não é inconsciente.

Sem o sentido acima referenciado, não há ser humano, pois não há meio de o constituir como a unidade, mais ou menos conseguida, de um acto intuitivo que o vai construindo como o que é, no que melhor se pode dizer como o absoluto de uma presença inteligente que, a cada abstracto instante, o põe a si e consigo põe todo o ser possível, isto é, passível de ser posto.

Deste modo, entende-se que a questão do ser humano, visto como coisa inteligente em acto de inteligência é, sobretudo, uma questão de possibilidade, não uma questão de

factualidade. É sobre esta possibilidade quer no campo puramente teórico quer nos campos estético e ético e religioso que Kant vai centrar a sua reflexão de tipo criticista. Kant não é fundamentalmente um pensador de factos, mas de possibilidades e de suas condições, a partir de pressupostos muito próprios, infelizmente redutores.

Nunca se poderá saber exactamente quem foi o primeiro ser humano, do ponto de vista de uma historiografia séria, pois não há meio de encontrar monumento que carregue consigo a prova de que «isso» é um monumento de um ser humano e de que tal monumento corresponde mesmo ao que foi o primeiro da espécie, não porque não haja espalhada uma monumentalidade com semelhanças físicas – e não mais do que físicas, pois outras não são acháveis – um pouco por todo o globo terrestre, mais ou menos antiga, mas porque, mesmo que surgisse um monumento muito semelhante fisicamente ao que é um ser humano do ponto de vista físico, tal nunca passaria de uma semelhança física, análoga à que se encontra entre um ser humano e um cadáver humano, que não é um ser humano, mas um monumento do que foi um ser humano.

Quer isto dizer que o que faz o ser humano não é a mesma matéria que se encontra num cadáver de um ser humano precisamente acabado de morrer, em tudo semelhante fisicamente à presente no ser humano, mas a que lhe falta isso que é estar vivo e em acto propriamente humano, que é dado num e por um acto de inteligência: isso que qualquer ser humano pode sempre ter, mesmo que em estado de não viglância, como durante um sono sem representações ou num estado comatoso que se pensa estar sem representações, é precisamente um acto de inteligência, que o põe como ser humano, não como coisa, não como cadáver ou monumento estritamente físico. Lembremos que um monumento só é monumento para *uma intuição humana* que o põe como tal.

A história da humanidade, perspectivada como história da intuição que faz da coisa material humana propriamente um ser humano, é exactamente a história do pensamento humano e do ser humano como pensamento, como «logos» em acto. Assim, não admira que, desde muito cedo, desde que podemos perceber sem margem para dúvidas que estamos a lidar com monumentos humanos, o ser humano se debruce sobre si próprio como acto de pensamento e comece a pensar sobre o que pensa, sobre o sentido do pensamento, não como coisa epifenoménica, mas como acto que o constitui e constitui, ele e com ele, tudo, todo o mundo do ser.

O que parece intrigar quem contempla Lascaux e Altamira, por exemplo de entre todos os monumentos antigos em que surge a presença da mão humana como obreira de representações que pensam o ser, é que tais trabalhos sejam paradoxalmente entrópicos de um ponto de vista puramente material: tais seres tão fragilmente expostos a todas as inclemências de um ambiente para o qual a natureza não os preparara, para que gastam energias a sujar paredes com tinta em sítios remotos, quando deveriam poupar tais forças a fim de obter a matéria de que necessitam economicamente para poderem sobreviver?

Ora, do ponto de vista do «logos» que faz do ser físico com aspecto humano um ser propriamente humano, tal actividade não só não é entrópica como é sumamente anti-entrópica, pois é ela que permite, como labor sobre o sentido possível do ser, encontrar meios propriamente humanos e não já meramente bestiais de prover alimento. Estas obras de arte são o cimento ontológico, por via da manifestação de algo que transcende a pura materialidade, do que, assim, é a nascente comunidade humana. A humanidade descobre-se como coisa de possibilidades, de fins, de sentido possível: é esta possibilidade de sentido, distante da materialidade que serve esse sentido, que faz do ser humano o que é propriamente como ser humano.

O que vemos em Altamira e Lascaux não são factos narrados historicamente, mas monumentos à possibilidade: aí, estão postas nas paredes da caverna as vias intuídas acerca do possível para o fundamental comum de tais pessoas que lá as puseram, tendo mesmo assinado tais monumentos algumas delas, através da imposição da sombra lacunar de sua mão, no que é, já, uma afirmação incoativa da pessoalidade, marcada pelo símbolo da ligação de seu acto próprio ao seu labor. Tal acontece significativamente no seio integrador de uma comunidade.

Mas o que está nas paredes das cavernas não são simples registos materiais, isso é a parte geológica das mesmas, não-humana, mas um ensaio de mensagens constituído por registos materiais de *intuições acerca do possível*: por isso sabemos que são propriamente humanas e não bestiais, pois as bestas, em sua inteligência própria, nisso perfeita, de tal não são capazes, ou seriam propriamente humanas.

Deste ponto de vista, podemos perceber que todo o esforço lógico e lógico-racional operado pela humanidade ao longo do que foi a sua história própria é nada mais do que a história da relação lógica, isto é, segundo o «logos», da humanidade com o ser. A um nível já muito mais elaborado, toda a história do pensamento de que temos monumento manifesta esta mesma relação lógica, de formas multimodamente variadas, que vão desde os mitos mais

antigos, em busca de um «logos» narrativo para o ser, até às formas mais abstractas e, pelo menos aparentemente, depuradas dos modelos mítico-narrativos das modernas e contemporâneas ciências.

Os mitos antigos são, assim, o primeiro lugar lógico em que podemos encontrar explicitamente a busca de uma forma de intuição logicamente concatenada do que seja a presença do ser em geral ao ser humano, dada em forma narrativa, precisamente aquela que permite estabelecer uma linhagem lógica entre as sucessivas presenças intuitivas, no que constitui uma tentativa de relato sem soluções de continuidade da transiência do que se vai manifestando à intuição.

Com as intuições arquetípicas dos primeiros filósofos, marca-se a descoberta de um absoluto que ancora, num princípio presente no seio da intuição de tal transiência, esta mesma mutação do intuído. Parménides marca definitivamente o absoluto da diferença entre o haver ou não haver intuição, dado que «o “mesmo”¹ é ser e pensar»,² «intuir», diríamos nós, segundo o ponto de vista aqui utilizado. Heraclito toma este absoluto e situa-o para lá de toda a transiência, numa transcendência absoluta que tudo sustenta a partir de uma imobilidade que é o eixo imutável de toda a mutabilidade de ser e pensar: o «Logos».

Platão marca as grandes áreas de possibilidade de intuição, subdividindo esta em três: a intuição sensível, a intuição noética, a intuição híper-noética (de tipo místico). A inteligência humana, ou seja, a humana capacidade de intuir recobre todos os níveis possíveis: o material, com a sensibilidade; o não-material, com a intuição noética; o puramente noético, com a intuição de tipo místico capaz do acesso directo ao bem, ao absoluto.

Aristóteles, se bem que procurando desviar-se do mestre, acaba por usar um esquema semelhante, pois propõe uma inteligência sensível para o contacto com a materialidade da natureza, uma inteligência noética para a apreensão dos primeiros princípios que, sendo físicos, como presentes na natureza, não são materiais, uma inteligência puramente contemplativa para o sábio que contempla a grandeza teórica do acto puro.

¹ É um «mesmo» que não é um «igual», pois o ser não se reduz ao pensar, mas, para o ser humano, no seio da relação de intuição, há uma coincidência lógica entre o surgir do ser como pensamento e essa mesma relação. O ser é, assim, o absoluto que surge na relação que constitui o acto de intuição. Não estamos muito longe de Santo Agostinho e de seu discreto seguidor, René Descartes. O pensamento é o absoluto que põe o ser como acto de relação, algo que David Hume parece não ter querido entender e que Kant procurou explicar como forma de relação com um suposto incognoscível em si mesmo. A ausência deste suposto logicamente necessário implica imediatamente uma qualquer forma de idealismo.

² Este fragmento, suposto pertencer ao espólio noético de Parménides, chegou até nós por mérito inicial de Clemente de Alexandria (*Strom.* VI, 23) e de Plotino (*Enéadas*, V, 1, 8): «to gar auto voein estin te kai einai» (cf. G. S. KIRK, J. E. RAVEN, M. SCHOFIELD, *Os filósofos pré-socráticos*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1994, p. 257).

A próxima grande contribuição será dada por Agostinho, quando aponta para o absoluto do acto de pensamento, mesmo quando este se pondera a si próprio em sua mesma fragilidade, pois, ainda que podendo ser um mundo de erros, nem por tal deixa de *ser necessário* para que tais erros possam ser. Está posta a necessária transcendentalidade do acto de pensamento, que Descartes irá detalhar e que servirá de base especulativa à modernidade e contemporaneidade, mormente a Kant.

Descartes toma a sério a descoberta de Agostinho, procurando demonstrar o carácter absoluto do acto de pensamento propriamente como um acto intuitivo diferenciado, mas absoluto enquanto propriamente acto intuitivo. Sabemos o trajecto que impôs a tal demonstração, partindo precisamente da evidência da falibilidade dos modos de intuição, em busca de um ponto arquimediano que facultasse a evidência da sua absolutidade actual, mesmo que universal e necessariamente exposta à possibilidade do erro. Descartes fecha o ciclo de meditação sobre o absoluto da intuição que se pode sintetizar na máxima: «ou o absoluto da intuição ou o absoluto do nada».

A posteridade cartesiana, em boa parte por causa de incompreensão do seu pensamento, é um manancial de posições acerca do carácter ontológico que o pensamento assume. Discussão vastíssima e muito problemática e em que aqui propositadamente não entraremos. É como ápice desta discussão que Kant (1724-1804) vai surgir, já no terço final do século XVIII.

É suposto que Kant esteja intelectualmente situado algures entre as baías constituídas pelo racionalismo de Christian Wolff e o cepticismo empiricista de David Hume. Mas o grande interlocutor imediato³ de Kant é este último.

O verdadeiro empirismo de Aristóteles não tinha resolvido a questão da apreensão dos primeiros princípios⁴ no contacto com a natureza física. A experiência, que, em Aristóteles, não é o simples contacto único com o dado da natureza, mas se constitui de uma forma complexa, ficou, assim, infundada, pois não se sabia (e, ainda hoje não se sabe) como é que se

³ O interlocutor mediato é Platão, de quem herda o sentido transcendental, mas reduzindo o âmbito da transcendentalidade a um simples aparato (arquitectónico) lógico, suspenso num vazio ontológico total, devido à abolição da possibilidade de uma intuição intelectual, fundadora da metafísica. Querendo retroair a forma kantiana aos primeiros pré-socráticos e às suas «arkhai», diremos que, para Kant, o princípio é a própria arquitectónica lógica, limite lógico para a razão-sentido transcendental. Esta estrutura tem de ser eterna e “incriada”, isto é, sem explicação racional possível: «é assim!».

⁴ ARISTÓTELES, *Organon. Les seconds analytiques*, Traduction nouvelle et notes par J. Tricot, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1979, especialmente 19 «L’appréhension des Principes», pp. 241-247. Ver também nosso estudo: «A experiência em Aristóteles e a questão da apreensão primeira do sentido» in http://www.lusosofia.net/textos/pereira_americo_a_experiencia_em_aristoteles.pdf.

dá a passagem do dado presente na natureza e que entra em relação com a capacidade de intuição humana e esta. Quando muito, sabe-se que a intuição assume a *forma* dos dados que a constituem, cuja origem se supõe ou se postula, mas cuja mediação escapa. A questão é, ainda hoje, esta: *como é que do dado físico se passa ao sentido intuitivo? Como se constitui o sentido, que é a própria intuição?* Como se constitui a coisa, qualquer seja, e o mundo das coisas e o mundo da intuição em sua mesma interioridade como sentido? Se o sentido não é a coisa, a coisa também não é o sentido. Então, como se relacionam, qual e como é a mediação? Honestamente, ninguém sabe.

Mas Kant procurou saber. A situação em que a filosofia de David Hume deixava o mundo do conhecimento era a de uma total impossibilidade de fundar a ciência, pois não era possível, a partir da intuição como Hume a definia, de forma redutora, encontrar qualquer forma de pensamento que pudesse ser dito universalmente e necessariamente válido. Ora, sem tal, a ciência não é possível. Mas Kant, como professor de ciências, sabia que tal não passava de uma estranha afirmação teórica, pois, a ciência que ensinava, o paradigma novo, trabalhado por Newton, produzia o que se afirmava cada vez mais como verdadeira ciência, pois permitia até previsões de acontecimentos reais, a partir do simples tratamento teórico das questões.

Por outro lado, e de forma fundamental, as descobertas da ciência como paradigmaticamente por Newton aplicavam-se universalmente: a força da gravidade ou outra força física qualquer e os parâmetros matemáticos que as enquadram funcionam do mesmo modo em Inglaterra como em França como na Lua ou no Sol e também no restante universo acessível na altura à intuição humana. E esta universalidade é acompanhada por uma necessidade: funciona-se sempre assim: é necessário que os graves se atraiam, em espaço e tempo físicos, independentemente de espaço e tempo históricos, particulares, antropológicos.

Então, *como é que é possível haver ciência, não sendo possível fundá-la teoricamente?* É a esta questão a que Kant vai procurar responder.

O problema fundamental em Hume reside na definição do âmbito do que pode ser considerado experiência e este âmbito é reduzido à sensibilidade: apenas através da sensibilidade pode haver intuição; *não há intuição que não seja sensível*; outras formas de intuição não são aceitáveis. Trata-se de restringir o âmbito da experiência possível apenas ao que é dado e pode ser dado por meio dos cinco sentidos sensíveis. A inteligência não pode intuir

sem que seja através dos cinco sentidos. O que surge na realidade da intuição é apenas algo que pode ser dado na metáfora da tábua rasa ou da também rasa tabuinha de cera.⁵

Este adjectivo «rasa» tem um significado gnosiológico e ontológico muito claro: isso que tem a experiência sensível, isso onde ela se dá, mais não é do que uma *pura capacidade receptiva*. Absolutamente mais nada. Deste modo, nem sequer podemos, em termos linguísticos, ir para lá da utilização do termo «isso», pois, qualquer outro já imprime um carácter substancial qualquer a «isso», carácter que é totalmente inaceitável neste modo de pensar a experiência.

Assim, o que é a experiência, segundo este modo de pensar?

A experiência é apenas um estado instantâneo de impressão sensível nisso que tem a experiência.

Mais nada. Note-se, o que é muito importante, que Hume não é suficientemente radical em sua forma de pensar, pois ainda mantém um carácter substancial a isso que experiencia, precisamente como uma anterioridade ontológica de isso que experiencia relativamente à própria experiência que tem.

Ora, que pode observar-se a partir de fora desta experiência, relativamente a ela, precisamente enquanto experiência em acto? Apenas que se dá uma impressão, mais nada. Antes de esta experiência se dar, não há experiência e, não havendo experiência, onde está isso em que a experiência acontece? Como lhe aceder, se o único acesso é dado pela própria experiência em acto?

Poder-se-ia argumentar que o observador externo observa isso em que a experiência se dá, melhor, onde a experiência se pode dar, antes de ela se dar. Mas que é isso que ele observa, independentemente da experiência? O que é e onde está, isso que só é quando é na forma da experiência que nele se dá? E este é precisamente o drama da inteligência humana, assim perspectivada, enquanto coisa puramente actual, pois, sem o mesmo seu acto em acto, não há ou pode dela haver qualquer notícia, em absoluto.

Pode ainda argumentar-se que isso é análogo à tábua de cera, que é não apenas logicamente, mas também ontologicamente anterior à experiência: está aí, sem ser activada, rasa, passível, mas não activa. Quando é impressionada passa a haver experiência, constituída pela relação entre isso que tem a experiência e a mesma experiência. Mas este é precisamente o

⁵ Ver nosso estudo «Comentário à “Section II. Of the origin of ideas”, de An enquiry concerning human understanding, de David Hume», in http://www.lusosofia.net/textos/pereira_americo_comentario_a_section_ii_of_the_origin_of_ideas.pdf.

erro de David Hume, o não se levar a sério a si próprio, ao pressupor que pode haver algo de anterior à experiência em que esta se dê.

Como é que Hume sabe que há uma tal coisa anterior à experiência?⁶ Através de uma intuição de que tipo? Através de uma intuição sensível? Bem, pode haver uma intuição sensível de uma tabuinha de cera, mas não estamos a falar do símbolo analógico, mas da coisa mesma em causa e que é isso em que a experiência se dá. Qual é o sentido sensível que nos dá tal intuição sensível? Não podemos, aqui, invocar sentidos interiores, ao modo de Aristóteles e suas Escolas, pois, aqui não há outros sentidos que não sejam os cinco sensíveis canónicos: toca-se isso com a pele, cheira-se isso, saboreia-se isso, vê-se isso, ouve-se isso? Não, então, onde se vai buscar a intuição que permite que se afirme que há algo de anterior à experiência sensível e onde esta se dá?

Argumentar-se-á, ainda, que não é por meio de uma intuição sensível ou de uma intuição intelectual, totalmente inaceitável neste ambiente lógico, mas através de uma dedução, uma “intuição dedutiva” ou uma “dedução intuitiva”, digamos assim. Mas, então, não se tinha escolhido afirmar como premissa fundamental e indiscutível que nada mais há senão o que nos é dado pela intuição sensível? Sim? Então, não há mais coisa alguma e o sistema tem de funcionar apenas e sempre com intuições sensíveis e com nada mais.

Ora, é evidente que tal esquema implica que nada mais possa haver do que instantes de sensação, simples ou complexos, infinitos que sejam, mas todos desligados uns dos outros, apresentando esta visão da experiência algo que se pode representar ou apenas como um instante sensível e mais nada absolutamente ou como, eventualmente, mais do que um, infinitos, talvez, mas sem que possam saber uns dos outros, digamos assim, apenas passíveis de ser integrados, em total contradição com o pressuposto anti-metafísico matricial, por uma intuição não sensível e necessariamente infinita no último caso que, de fora, os intuísse, em sua mesma separação e, assim, por meio desta intuição, os integrasse num conjunto de infinitas, agora, partes já não-disjuntas. Mas entre si nunca comunicariam directamente, comunicando apenas indirectamente através da intuição de tal observador. Esta seria uma imagem metafísica da realidade e tal observador assemelhar-se-ia estranhamente a certas representações de divindades, o que é algo de totalmente inaceitável neste ambiente epistemológico.⁷

⁶ *Como é que se sabe*, dado que é uma questão transcendental e não fisiológica?

⁷ Este esquema difere do de Leibniz em que, segundo a monadologia deste último, se todas as separadas mónadas são, no universo que lhes é próprio, separadas, são inteligidas pela Mónada divina, sempre e

Mas Hume recorre a formas de relacionamento entre os diferentes momentos de experiência? É verdade que recorre (na sequência da obra citada), mas fá-lo entrando imediatamente em conflito com o pressuposto fundamental de que parte. De imediato, a própria forma da objecção é incorrecta, segundo esse mesmo pressuposto: uma qualquer expressão como a utilizada, «diferentes momentos de experiência», ou uma sua equivalente, implica uma forma de visão externa e de tipo metafísico como aquela a que se aludiu acima. Tal não é possível neste contexto. Relembremos que, neste contexto, apenas há impressões sensíveis, que são tudo o que pode haver, em sua mesma necessária e radicalíssima atomicidade absoluta. Apenas uma intuição segundo esta forma em que fosse dada uma relação entre experiências concomitantes poderia ser aceite.

Mas como é que pode haver uma intuição sensível de uma relação, algo que não é, em si mesmo, sensivelmente observável? Pode ser dado na intuição sensível um conjunto de dados, mas a sua relação não é dada, apenas a sua conjunta presença, absolutamente mais nada. No limite, uma intuição sensível infinita em acto, dentro destes parâmetros, que implicam sempre instantaneidade, seria algo como uma infinita presença de dados sem qualquer forma de os relacionar.

E se observarmos a intuição sensível e a experiência que dá, a partir não de fora, mas de “dentro”, isto é, em sua própria estrutura e funcionamento, como é em sua mesma realidade imanente? Que se vê? O que se vê é isso que em acto está dado na forma de uma impressão sensível ou intuição sensível. Mais nada. Não há transcendência possível para lá destes dados absolutamente imediatos. Não há qualquer referência a uma qualquer matriz suporte, lógica ou ontologicamente anterior. E este é o retrato que a filosofia de Hume nos dá da realidade.

Esta visão da realidade impossibilita qualquer forma de mundo que não seja a de um instante absolutamente irrelacionável seja com o que for. O empiricismo redundante, assim, independentemente das suas afirmações quanto às suas intenções, no mais radical ceticismo possível, pois elimina definitivamente a possibilidade de relacionamento entre possíveis diferentes intuições sensíveis. Numa palavra, deixa de haver propriamente mundo. Não se compreende o que é que um empiricista pensa que está a acontecer enquanto precisamente pensa: é que nem ilusão se lhe pode chamar, pois a própria ilusão não é possível em seu sistema epistemológico.

infinitamente – acto de intuição que, assim, as põe em um «universo» –, também cada uma delas tem presente em si uma imagem, mais ou menos nítida, de todas as outras, nela posta incoativamente por Deus, deste modo se encontrando com elas relacionado de forma indirecta, através do acto criador e harmonizador de Deus.

Mas o mais grave é que este seu sistema epistemológico não permite qualquer sistema epistemológico, pelo que se nega a si próprio como possível.⁸ E, no entanto, existe...

É com este cenário, devastador do ponto de vista epistemológico e também cosmológico, que Kant se vai deparar e que vai procurar contornar, assumindo, também ele, o pressuposto empiricista, a que justapõe um artifício lógico, a aquitectónica transcendental, autêntico *deus ex machina* epistemológico.

Como professor de ciências que era, Kant bem sabia que a moderna ciência, iniciada com as especulações de homens como Nicolau Copérnico, Nicolau de Cusa, Galileu Galilei, Tycho Brahe, Johannes Kepler, entre outros grandes pioneiros, e que tinha aportado à magistralmente bem congeminada síntese lógico-matemática da física universal elaborada por Newton nos seus *Principia Mathematica*, ciência que já se tinha implantado universalmente nas grandes academias de seu tempo, funcionava de uma forma impressionantemente eficaz.

Matematicamente, desde que se soubesse medir com precisão as grandezas físicas sobre as quais se operasse, era possível não apenas explicar o que se tinha observado, como antecipar o que se poderia observar, e confirmar experimentalmente a validade de tais previsões. A medição e a confirmação são conformes ao pressuposto axiomático do empiricismo, pois respeitam integralmente o mandato de se confinarem à intuição sensível. Mas a parte matemática já não respeita tal imperativo epistemológico, pois nada há na pura matemática que seja de nível empírico.

De onde, então, vem esta capacidade, pois da pura intuição sensível não só não vem como não pode, de modo algum, vir?

Se recorrermos à analogia da tabuinha de cera, podemos perceber o que está em causa. O que importa perceber é que, nesta analogia, *há uma tabuinha de cera*. Este é um dado absoluto e incontornável, sob pena de não haver qualquer possibilidade epistemológica. Tal significa que tem de se pressupor uma *qualquer estrutura substantiva* para que se possa fazer qualquer afirmação relativamente ao que a experiência seja. Há um absoluto que tem de ser postulado

⁸ Note-se que é a posteridade desta forma de pensar que, através da hegemonia obtida, sobretudo após a segunda guerra mundial, pelos Estados Unidos da América do Norte, a nível científico e, sobretudo tecnológico, hegemonia já em franco declínio, mas que espalhou os seus erros epistemológicos pelos quatro cantos do mundo, que governa os sistemas científicos, impondo modelos que estão desde que nasceram eivados de inconsistências lógicas que os viciam de modo irrecuperável e que nunca deveriam sequer ter existido quanto mais imperado.

como base lógica, mas que, na sua forma lógica, funciona como base ontológica,⁹ para que possa haver algo a que se possa sequer chamar «experiência».

É este postulado mudo que permite a Hume contornar aparentemente as impossibilidades lógicas a si próprio impostas pelo seu sistema. É que a tabuinha não é nada: *é algo*. E é algo de estruturado e de estrutural: é a sua capacidade, que não é nada, mas algo, de receber impressões sensíveis que permite que estas possam ser, em absoluto, recebidas: é a sua estrutura própria, oculta como tal no sistema manifesto de Hume, que permite os jogos relacionais que mimetizam em representação o que um eventual mundo transcendente à tabuinha possa ser. Numa palavra, é a estrutura própria da tabuinha que permite a ciência. Sem esta estrutura, não é possível a ciência, não é possível, neste âmbito epistemológico, um discurso acerca de um eventual mundo transcendente à tal pura impressão sensível instantânea e irrelacionada.

O imenso trabalho de reflexão racional que Kant realiza todo ele será uma resposta a Hume e à sua infundamentada opção sensista. O que Kant busca é uma possível estrutura racional que possa justificar filosoficamente e epistemologicamente a existência de conhecimento, isto é, que possa explicar como é que se pode chegar a algo como a ciência proposta por Newton. Pondo a questão no quadro da metáfora da tabuinha rasa: que estruturas possui esta tabuinha que permitem que, a partir do diverso atómico das sensações que impressionam tal tabuinha, constituir algo que se revela tão poderoso em termos de conhecimento quanto a teoria física elaborada por Newton? Por outras palavras, como é possível a teoria física de Newton não ser apenas uma especulação sem relevância real, mas, antes, uma estrutura racional que permite não só explicar o que já está dado, mas também antecipar possíveis dados, ainda não observados?

Há um outro modo de expressar esta interrogação: sabendo-se que os juízos podem ser analíticos ou sintéticos, sendo que nos primeiros o predicado apenas explicita o que já se encontra no sujeito e nos segundos o predicado acrescenta algo ao sujeito; tendo em conta que estes juízos podem ser *a priori* ou *a posteriori*, quer dizer, independentes da experiência ou

⁹ O que acontece com Kant e a sua arquitectónica transcendental é que toda a ontologia real e possível vai ser restringida a um plano puramente lógico: a ontologia transcendental é puramente uma restrição lógica do real. Passa a ser ontologicamente real o que for logicamente redutível segundo o modo conformador da arquitectónica transcendental. O antigo sentido de «real», isto é, um real transcendente ao modo de acesso cognitivo ou inteligível, cessa, e tudo o que esse «real» poderia significar é reduzido, também, a um puro suposto lógico: para que haja activação da capacidade sensível transcendental – sensibilidade em acto –, tem de haver algo que tal promova. Sobre este algo, transcendentalmente nada mais pode ser dito. Se podemos encarar a arquitectónica transcendental e seu funcionamento como uma lógica directa, a velha «Ding an sich» terá de ser designada como algo que depende de uma lógica indirecta e que funciona apenas como um suposto lógico, indirecto.

dela dependentes; considerando que todos os juízos analíticos são *a priori*, pois não têm necessidade da experiência e que todos os juízos que dependem da experiência empírica são sintéticos, será que são possíveis *juízos sintéticos a priori*, isto é, juízos em que o predicado acrescenta algo ao sujeito, mas sem o recurso à experiência? Tais juízos seriam necessários e universais, como todos os *a priori*, mas não dependeriam da experiência sensível. É em busca desta possibilidade que Kant vai empreender a sua caminhada de exploração daquilo que é o domínio transcendental, ou seja, o domínio do pensamento puro *a priori*. Transcendental, em Kant, significa, pois, a possibilidade de conhecimento independente da experiência, mas significa mais: significa a possibilidade de estabelecer parâmetros estruturais de possibilidade de conhecimento que sejam necessários e universais, isto é, válidos em qualquer iteração, em qualquer momento, como o único modo possível.

O ponto fundamental de toda a reflexão kantiana reside na sua decisão de aceitar como bom o pressuposto segundo o qual apenas há intuição de tipo sensível, isto é, de que apenas por meio da sensibilidade a humana razão pode entrar em relação com algo que a transcenda e cuja transcendência é um outro pressuposto fundamental. Assim, a situação basal de que se parte na filosofia teórica kantiana é aquela segundo a qual há dois pressupostos: que *há algo que transcende a razão* e que esta, existindo, só pode entrar em contacto com aquela transcendência por meio da sua capacidade sensível. Por outras palavras, *o único meio possível para que a razão entre em contacto com o que pressupostamente a transcende é a sensibilidade*.

Não há outro qualquer meio possível. Isso que pressupostamente transcende a razão é, precisamente, apenas um pressuposto lógico teórico. Mas é um pressuposto lógico teórico necessário, pois, sem esta pressuposição lógica, não pode haver qualquer processo, em absoluto, ou seja, para que haja conhecimento, tem de haver um pressuposto lógico qualquer a que tal conhecimento se refira ou referir-se-ia a nada, o que é o mesmo que dizer que não teria referência alguma, o que equivaleria a dizer que não é possível. Esta possibilidade, isto é, a realidade desta possibilidade implica que tenha de haver logicamente algo que sirva de pólo referencial necessário ao que é o processo imanente transcendental.

É deste modo, segundo a pura lógica transcendental, que Kant resolve o magno problema cartesiano da relação entre o *cogito* como pura realidade objectiva ou interna do pensamento e outra eventual realidade que exteriormente o transcenda. Descartes usa a presença de uma ideia especial nos conteúdos objectivos do pensamento, a ideia de perfeição, para despoletar o processo que o conduz à evidência da necessidade da existência de algo

exterior a que essa mesma ideia corresponda: Deus, agora sabido, em termos da pura realidade objectiva da sua ideia (acto de pensamento), como perfeito, e que, por tal, não pode permitir que haja engano de cada vez que se pensa com clareza e distinção. Mas tal ideia especial corresponde ao que Hume não quer aceitar: uma intuição não sensível, intelectual, portanto, e, assim, inaceitável.

Kant vai, então, aceitar o pressuposto fundamental de Hume segundo o qual não há qualquer forma de intuição possível para além da intuição sensível. Não, há, portanto, possibilidade de haver uma intuição intelectual. Tal quer dizer que, do ponto de vista lógico, epistemológico e ontológico, nada mais há, de facto, do que um diverso sensível que é o abstracto lógico de todo o conhecimento possível. Ora, tal diverso não constitui conhecimento, mas apenas um desagregado caótico de sensações atômicas e totalmente irrelacionadas e irrelacionáveis enquanto tais. Anteriormente, a conexão era assegurada por algo de tipo metafísico, como a alma ou o mundo, como um todo, ou Deus, de que não pode haver qualquer forma de intuição sensível e que, deste modo, eram considerados fruto de uma intuição intelectual. Kant, que não pode usar tais resultados por não serem produto de uma intuição sensível, mas, tendo de encontrar uma forma estrutural qualquer, vai postular a existência de uma tal estrutura como forma substantiva, mas puramente lógico-transcendental, de enquadramento unitivo do diverso sensível.

Assim, Kant postula a existência do que designa como «plano transcendental», ou seja, a estrutura lógica de possibilidade de conhecimento *a priori*, quer dizer sem qualquer dependência da experiência, logo, da própria sensibilidade. Esta estrutura arquitectónica de possibilidade de conhecimento, através das suas estruturas puramente lógicas de integração do diverso da sensibilidade, em sucessivas sínteses lógicas, numa dialéctica que procede mecanicamente a uma síntese ascensional cada vez mais vasta e que integra cada vez mais elementos hauridos na e pela sensibilidade, pondo-os numa relação lógica necessária e tendencialmente universal ou, pelo menos universalizante, é o que substitui as antigas estruturas de tipo metafísico e que apenas podiam ser acedidas através de uma intuição intelectual.

Assim sendo, o que eram as estruturas metafísicas anteriores ao criticismo teórico kantiano são, por meio deste, substituídas por estruturas chamadas transcendentais, não porque acompanhem, ao modo dos transcendentais clássicos, o ser como suas formas universal e necessariamente análogas e intermutáveis, servindo diferentes pontos de vista

intelectuais sobre o ser em seu absoluto, mas porque acompanham universal e necessariamente *toda a possibilidade de conhecimento*: é no seio da matriz lógica transcendental que pode dar-se o conhecimento. E unicamente.

A realidade do conhecimento deixa de ser algo relativo ao que as coisas, universalmente entendidas, sejam, mas apenas ao que é possível afirmar-se acerca da presença de dados sensíveis em processamento na estrutura transcendental e em que há uma necessária, irreduzível e inamissível, portanto, referência a uma exterioridade em que, eventualmente e por estrita necessidade lógica transcendental, deva logicamente haver algo a que a presença sensível se refira, sem o que, do ponto de vista lógico-transcendental, tal presença, com tal nota de referencialidade exterior, não faria qualquer sentido lógico: a realidade em si das coisas passa a ser transcendentalmente apenas uma necessidade lógica transcendental. Não se sabe o que eventualmente tal *em si* das coisas transcendentais ao domínio transcendental seja ou possa ser. Sabe-se, sim e apenas, o que é isso que é o produto transcendental do exercício mecânico dos operadores transcendentais sobre isso que supostamente se refere a tal algo de transcendente.

Repare-se que o transcendentalismo kantiano continua sendo uma forma de ceticismo ontológico, pois, aceitando acriticamente o postulado matricial de Hume, não pode senão eliminar a possibilidade de saber o que as coisas são em si mesmas.

O transcendentalismo kantiano mais não faz do que iludir o problema, recentrando o foco da questão acerca do que a realidade é no pólo das condições matriciais operacionais do modo de conhecer, mas do modo de conhecer como Kant entende que deve ser. É a famosa «revolução copernicana» operada por Kant. Mas a segurança lógica da estrutura mecânica do processo transcendental de constituir conhecimento continua a não dizer o que a realidade é, apenas o que pode ser dito acerca da experiência sensível e apenas no que esta tem de processamento mecânico de dados sensíveis sobre cuja proveniência e relação com tal proveniência nada se sabe e nada se pode saber.

No limite, toda a afirmação produzida a partir da mecânica transcendental kantiana pode recair sob a hipótese cartesiana do «Malin Génie», que teria fornecido, eventualmente, ele próprio, toda a matéria sensível ao mecanismo transcendental, universalmente entendido, que, então, processaria de forma rigorosíssima e segundo a necessidade das suas estruturas lógico-formais toda essa matéria sensível, produzindo uma perfeita síntese, que até passaria por científica, mas que seria relativa a um diabólico embuste.

O produto epistemológico assim obtido mais não seria do que uma grandiosa construção transcendental em que o mundo daí emergente seria transcendentalmente perfeito do ponto de vista lógico-formal transcendental, mas seria também nada mais do que uma perfeita quimera.

Em termos kantianos, não se pode dizer que haja aqui uma qualquer forma de subjectivização da realidade, pois o domínio transcendental não é um domínio subjectivo quer de tipo psicológico quer de tipo doxotético individual: não há o perigo de se cair numa afirmação opinativa individual, mas há, não o perigo, mas a realidade de se alienar para sempre o contacto com o real, substituindo-o por uma mera construção lógica sobre impressões sensíveis cuja presença no seio da sensibilidade será para sempre inexplicável e transcendentamente irreferenciável: cria-se, deste modo, uma espécie de grande sonho epistemológico-transcendental não da humanidade, mas de uma máquina lógica de pensamento.

O risco do solipsismo total que a fase inicial da evidência da substância própria do pensamento em si mesmo como Descartes o descobre, impossível de vencer sem a intuição intelectual da ideia de perfeição e sua exploração lógica agónica, transforma-se, em Kant, por causa da sua aceitação acrítica do postulado fundamental de Hume, numa realidade de que não há fuga possível: o pensamento é um processo mecânico de enquadramento lógico de presenças diversas sensíveis; mais nada.

Mesmo o facto de se lhes chamar sensíveis é um outro momento acrítico fundamental deste percurso, pois, porquê chamar-se-lhes «sensíveis»? Sensíveis porquê? Em relação com o quê? Por distinção com o quê? Se se partir da definição da estrutura transcendental teórica kantiana, como é que se sabe que o diverso presente na e à faculdade «sensibilidade» é algo de «sensível»? «Sensível» porquê? perguntamos de novo. Esta denominação é apenas um nome arbitrariamente escolhido para corresponder ao lugar lógico em que situamos isso a que se refere. Mas poder-se-ia chamar-se-lhe outra coisa qualquer. Nesta fase, perante as formas *a priori* da sensibilidade, «espaço» e «tempo», que há? Há qualquer coisa, sem dúvida, mas que é isso?

Precisamente, antes da síntese primeira entre isso e as formas, que produzirá o fenómeno, não se sabe o que isso seja. Então, como é que é possível, do ponto de vista lógico, chamar-se-lhe seja o que for, menos o vago «isso» ou o vago «diverso indeterminado»? Por outro lado, é evidente que se não se lhe chamar «sensível» não é possível sequer encetar a

análise e síntese transcendentais, pois estas destinam-se não a trabalhar uma coisa qualquer, absolutamente indeterminada, mas a matéria sensível. Só que eu não sei o que é ser sensível, pois, para o saber, tenho de prescindir do pressuposto axiomático fundamental de que só há intuições sensíveis, dado que, para que possa chamar sensível a este totalmente indeterminado material de dados que impressionam a sensibilidade, tenho de usar a intuição intelectual para intuir nesse diverso material algo de já denominado.

Aliás, este mesmo erro lógico-ontológico fundamental encontra-se como base de toda a estratégia de constituição da arquitectónica transcendental, pois, como é que se pode afirmar que há uma tal estrutura senão por meio de uma intuição intelectual, uma vez que não é possível fazê-lo através da intuição sensível? Ou será que há uma intuição sensível da arquitectónica transcendental: vê-se, saboreia-se, tacteia-se, ouve-se, cheira-se tal arquitectónica? Então, como posso saber da sua realidade? Kant deveria ter percebido este erro lógico fundamental e ter procurado resolver o problema suscitado pelo empiricismo britânico de outro modo, modo que tem de necessariamente passar pela resolução da questão que Aristóteles deixou por resolver – ou, se resolveu, tal não surge na sua obra que até nós chegou – relativo à apreensão dos primeiros princípios na experiência, mais correctamente dito, na intuição sensível: o que é isso que se capta das coisas como *logos* próprio e que nos habita como esse mesmo sentido, a nós irreduzível, e que, em Descartes, recebe o nome de «ideia adventícia»?

É, pois, na zona transcendental relativa à faculdade sensibilidade que Kant estabelece a grande separação entre o que seja a realidade em si mesma e o que é, não a representação que dela temos, pois nunca saberemos, segundo este paradigma gnosiológico, se há ou não alguma relação seja com o que for que transcenda o mecanismo transcendental, mas a interacção entre o conteúdo lógico-formal e o conteúdo material da mecânica transcendental.

As sínteses transcendentais posteriores, extraordinárias obras de arte lógica, embora procedam à integração dialéctica superior e cada vez mais geral da síntese primeira da sensibilidade, que é o fenómeno, não resolvem o problema da impossibilidade de referência de tudo o que for sucessivamente trabalhado do ponto de vista lógico a uma eventual realidade em si transcendente ao plano transcendental. Assim, quer a imagem, produto da imaginação transcendental e que sintetiza formalmente segundo formas esquemáticas o diverso fenoménico proveniente da sensibilidade, quer o produto do juízo, que permite juntar em proposições tornadas coerentes, mediante uma categorização lógico-paradigmática, conceitos,

quer a razão que une com suas ideias transcendentais de mundo, alma e Deus, o diverso dos juízos com origem no entendimento, não resolvem a questão da relação com o que seja a realidade em si das eventuais coisas.

A realidade que emerge deste complexo esquema é um mero constructo racional, em que tudo está logicamente concatenado, constituindo uma unidade de sentido transcendental, em que toda a construção obedece aos critérios fundamentais de necessidade e universalidade, mas que corresponde ao momento cartesiano da pura realidade objectiva do pensamento, isto é, ao que o pensamento é puramente enquanto tal em sua mesma absoluta imanência.

Poder-se-á objectar que nada diz que a sensibilidade seja criadora de seus mesmos conteúdos e que, portanto, tem de haver um suposto lógico fundamental que afirme que o que surge na sensibilidade, formal em seu mesmo acto próprio, é uma matéria cuja origem não é a mesma sensibilidade, pois uma pura forma lógica transcendental não é capaz de produzir tal matéria.

Mas o que é que nos garante que esse mesmo diverso material da sensibilidade não é algo de puramente formal também ele? É a questão da relação do pensamento como Descartes o define com a hipótese do «Malin Génie»: não havendo uma garantia independente da estrutura do pensamento sobre a fidedignidade desta mesma estrutura, como é possível garantir tal mesma fidedignidade? Através do uso do plano transcendental como juiz de seu próprio valor epistemológico? Mas tal é constituir um ciclo lógico vicioso.

Como Descartes bem viu, é preciso que algo de independente, em absoluto, do mesmo pensamento possa servir de juiz de validade do mesmo acto de pensamento. Ora, tal não sucede na proposta kantiana e não sucede tal porque, à partida, se impede qualquer relação com uma possível transcendência, salvo a relação puramente lógica da necessária referência transcendente a isso que eventualmente é o correlato em si do que surge como diverso da sensibilidade, a sua mesma matéria.

Mas toda a relação, lógica ou não, não é sensivelmente dada, pelo que depende de uma intuição não sensível, inadmissível neste âmbito definido por Kant.

Assim, procurando combater o mais radical cepticismo, tendo assumido acriticamente como sua a premissa que precisamente constituía o motor de tal cepticismo, Kant acaba por produzir uma forma ainda mais radical de cepticismo, esse que implica que nunca se possa saber o que é a realidade em si, por mais cuidado, preciso e rigoroso que seja o processo mecânico lógico de processamento da matéria da sensibilidade. Neste mesmo processo, Kant

eliminou a realidade em si de espaço, tempo, imaginação, entendimento e razão, bem como de mundo, alma humana e de Deus. Propondo um sistema lógico suposto perfeito em sua mesma arquitectónica racional, Kant elimina a realidade própria das coisas, substituindo-a por um sonho racional em que nos surge um novo hilemorfismo, no qual a própria matéria mais não é do que uma forma lógica como referência possível a algo que é absolutamente improvável.

O mundo em que o transcendentalismo kantiano pôs a intelectualidade a viver é um mundo reduzido a um jogo lógico, insubstante para além de si próprio, num solipsismo que condena o ser humano a viver definitivamente alienado de uma realidade que não seja a de seu próprio pensamento. As correntes idealistas que se seguiram limitaram-se a tirar as consequências que imediatamente decorrem de um tal sistema.

Kant percebeu o que tinha, de facto, feito, ao alienar teoricamente o ser humano da possibilidade de contacto real com a realidade. Para tentar recuperar algo desta relação com as coisas, isto é, com a realidade eventualmente transcendente ao plano transcendental, vai ensaiar, em termos práticos, isto é, na sua teoria acerca da acção humana, uma proposta de recuperação da mesma relação, através da acção. Sem poder, para não ser infiel aos princípios postos na razão pura teórica, prescindir do sentido apriorístico, isto é, de independência total relativamente à experiência, Kant propõe um sistema moral em que apenas o puro cumprimento do dever por amor à lei em seu sentido necessário e universal pode ser considerado moralmente válido ou simplesmente moral, sendo o mais meramente não-moral.

Esta obediência transcendental significa que se obedece à lei não por razão alguma de índole empírica, mas porque a lei moral é transcendental, isto é, é necessária e universal, a todos se impõe como a matriz teórica do que deve ser feito, pois é o princípio que encerra em si a possibilidade transcendental de ser por todos actualizado de modo a que se cumpra o que deve ser cumprido em si e por si.

É este o sentido que em Kant é sucedâneo do sentido clássico do bem, sentido clássico que, como bem comum, em tal necessário e universal, é o único transcendental possível para a acção.

Deste modo, e porque transcendentalmente a ética tem como âmbito lógico próprio não a possibilidade do conhecimento, mas a possibilidade da acção – supostamente transcendente ao pensamento –, recupera-se o âmbito da coisa em si, que passa a ser coisa não teórica, mas prática. O que fica por esclarecer é qual é a forma de intuição por meio da qual se acede a esta

evidência supostamente racional? É por meio de uma intuição sensível? Tal não é possível. Então, como? Kant não responde, porque não pode responder. A teoria exposta na *Crítica da razão pura* invalida à partida os pressupostos quer da *Crítica da razão prática* quer da *Crítica da faculdade de julgar* e seus textos complementares e ancilares.

O Deus supremo juiz supremamente recompensador da prática não é senão um novo suposto lógico transcendental e não é mais real do que a coisa em si suposta pela matéria da sensibilidade; e as finalidades da crítica de tipo estético nada mais são do que supostos lógicos, paradigmas transcendentais sem os quais qualquer comparabilidade teleológica não seria logicamente possível. Mais não fazem do que substituir as ideias inatas cartesianas, que tão criticadas foram, mas a cujo disfarçado auxílio se recorre quando, sem elas, todo o edifício intelectual se revela impossível de ser erguido: já existiam em Hume, duplamente disfarçadas como estrutura oculta da tábua, que, afinal, não era rasa.

A grande tarefa continua a consistir em saber o que é o estranho acto de desmaterialização das coisas quando se nos dão na forma do sentido. Noutras palavras, em responder à singela questão: o que é a inteligência?

Precisa-se, com urgência, de uma nova teoria geral da inteligência.

Universidade Católica de Petrópolis
Centro de Teologia e Humanidades
Rua Benjamin Constant, 213 – Centro – Petrópolis
Tel: (24) 2244-4000
synesis@ucp.br
<http://seer.ucp.br/seer/index.php?journal=synesis>



PEREIRA, Américo. O transcendentalismo de Kant e a ética: Um cepticismo que busca a superação na contradição *Synesis*, v. 7, n. 1, jan/jun. 2015. ISSN 1984-6754. Disponível em: <http://seer.ucp.br/seer/index.php?journal=synesis&page=article&op=view&path%5B%5D=779>. Acesso em: 30 Jul. 2015.