

ENSAIO SOBRE A POSSIBILIDADE DE UMA PSICOLOGIA TRANSCENDENTAL [ESSAY ON THE POSSIBILITY OF A TRANSCENDENTAL PSYCHOLOGY]

*Felipe Arruda Sodré**

I — O LUGAR DA PSICOLOGIA NA *CRÍTICA DA RAZÃO PURA*.

Trabalhar com o conceito de *Psicologia* na *Crítica da Razão Pura* (CRP) é unir, em torno de uma mesma questão, várias frentes de disputa metafísica. De certa forma, isso se dá pela própria natureza da obra de Kant que em si mesma representa o ponto de convergência das principais questões filosóficas da sua época. Assim, o *corte epistêmico* proporcionado pela ênfase dada ao *psicologismo* determina que investiguemos, sem perder o contexto holista da obra, uma única questão, a saber: existe uma Psicologia Transcendental?

Realmente, os fundamentos da preocupação filosófica de Kant para com a Psicologia passam tanto pelo debate metafísico do lugar do *empirikós* para com o conhecimento, quanto pelo *status* de ciência da *Psychologia rationalis* supostamente legitimado por Christian Wolff. Mas, como entender que essas duas frentes de disputa metafísica possam habitar uma mesma base filosófica, se tratam respectivamente do mundo exterior (*experiência*) e do mundo interior (*alma*)?

Ora, é apenas na medida em que, o *princípio da harmonia preestabelecida* não é mais pressuposto por Kant², a *abstração* e a *indução* não podem fornecer nenhuma garantia de objetividade³, nem se pode ter em conta “um deus fiador” como queria Descartes⁴; que se pode então considerar a existência real de uma dicotomia entre o *sujeito* e a experiência sensível. Isto é, para a tradição filosófica anterior a Kant o problema da objetividade do conhecimento não se dava propriamente pela necessidade de superação da diferença entre a “interioridade” e a “exterioridade”, essa questão só é radicalmente posta por Kant⁵. Não obstante, isso somente foi possível pela descoberta do *Método Transcendental*, ou seja, apenas quando se partem dos princípios sintéticos da *Razão Pura* é que se pode executar a mais difícil das suas tarefas, a do conhecimento de si mesma e da constituição de um tribunal que lhe assegure as pretensões legítimas e, em contrapartida, possa condenar-lhe todas as presunções infundadas; e tudo isso, não por decisão arbitrária, mas em nome das suas leis eternas e imutáveis⁶.

Assim, é o descobrimento do *Transcendental* que permitirá à Razão o movimento de autodeterminação do qual resultará uma *propedêutica*, uma *legislação*, pela qual institui-se o “tribunal” capaz de julgar a legitimidade do que pode ser conhecido *a priori*: a filosofia transcendental é a idéia de uma ciência para a qual a crítica da razão pura deverá esboçar arquitetonicamente o plano total, isto é, a partir de princípios, com plena garantia da perfeição e solidez de todas as partes que constituem esse edifício. [A filosofia transcendental] é o sistema de todos os princípios da razão pura. (...) À crítica da razão pura pertence, pois, tudo o que constitui a filosofia transcendental; é a idéia perfeita da filosofia transcendental, mas não é ainda essa mesma ciência, porque só avança na análise até onde exige a apreciação completa do conhecimento sintético *a priori*. (...) Por isso, a filosofia transcendental outra coisa não é que uma filosofia da razão pura simplesmente especulativa⁸.

De fato, a filosofia transcendental nada mais é do que o *método* que permite o estabelecimento de toda *crítica*, enquanto esta, por sua vez, constitui apenas um conjunto de *leis* derivadas dos *princípios* transcendentais da Razão que regulam todo o conhecimento sintético *a priori*. Por esse motivo, a filosofia transcendental, na medida em que é o sistema completo de todos os conceitos e princípios da Razão pura, consegue definir aquilo que pode ser conhecido *a priori*, prescindindo de qualquer objeto dado (“exterioridade”). Assim, *conhecimento* transcendental é aquele que a *crítica* proporciona quando expõe as *leis* que, ao legitimar as pretensões teóricas da Razão⁹, ao mesmo tempo impede a extensão indefinida de todo conhecimento sintético *a priori* (“interioridade”)¹⁰; precaução que não é seguida pela ontologia tradicional.

Portanto, se na *Crítica da Razão Pura* encontra-se tudo o que pertence à filosofia transcendental, então deveríamos descobrir no índice dessa obra pelo menos algum tópico que contenha a expressão “Psicologia Transcendental”. Mas isso não ocorre¹¹.

Ainda assim, esse fato não passa de um mero indício, e como tal, não pode ser considerado como uma simples resposta negativa e intransigente à nossa questão principal. Mesmo porque, inversamente, também constitui um mero indício de igual grandeza que o anterior, o fato de que possamos identificar, em vários momentos e durante toda a obra de Kant, a sua preocupação com a psicologia de um modo geral¹² e, especificamente, com a *Psychologia rationalis*.

Na verdade, Kant dedica um capítulo inteiro na segunda parte da *Lógica transcendental* para mostrar porque os conhecimentos da *Psicologia Racional* não são legítimos. Esse capítulo se encontra justamente na parte da *CRP* onde Kant trata das *aparências transcendentais* e mostra que

*les idées et les principes de la raison conduisent à des contradictions (des antinomies, des paralogismes) lorsqu'on en fait un usage “transcendant”, qui dépasse l'expérience et s'applique à des objets suprasensibles, au lieu d'en faire un usage “immanent”, comme “régulation” de l'application de l'entendement dans la cohérence systématique de l'expérience*¹³.

Assim, os *Paralogismos da Razão pura* são a primeira classe dos raciocínios de natureza dialética e, como tais, determinam uma doutrina negativa, uma vez que sua função consiste unicamente em purificar a Razão de uma forma de raciocínio viciosa que lhe é inerente, mas

não insolúvel. Esses raciocínios enganosos são derivados justamente da idéia transcendental de *alma* que é necessária à Razão e que constitui precisamente o objeto da *Psicologia Racional*. A solução para esses raciocínios dar-se através da pedra de toque transcendental, isto é, mesmo que seja necessária a possibilidade dessa disciplina, ela não pode se estabelecer como uma ciência especulativa porque se baseia apenas na auto-abstração sistêmica da Razão, e não têm como ser exibida numa intuição pura, já que não existe uma intuição intelectual¹⁴. Por isso, a idéia transcendental de um *sujeito substancial* é *regulativa* e atende apenas ao caráter sistêmico da própria Razão.

Sem dúvida, o capítulo dos Paralogismos é — naquilo que se refere à psicologia — o momento mais importante da *CRP*, seja por conta da extensão e da argumentação minuciosa, seja porque nele se encontra a concepção mais alta a que então tinham chegado os filósofos anteriores a Kant com relação à idéia de uma Psicologia Racional. Não bastasse isso, os Paralogismos ainda são um excelente exemplo dos “lucros” da filosofia kantiana.

Assim, pelo que vimos acima, podemos pensar que só existem três maneiras de se testar a hipótese da “Psicologia Transcendental” na *CRP*: a) assumindo o lugar da psicologia em geral; b) assumindo o lugar dos paralogismos da *Psychologia rationalis*; e c) assumindo o lugar da filosofia transcendental. Em “a” e “c” o uso da expressão “Psicologia Transcendental” implica uma série de questões particulares que parece tornar inadequada a sua aplicação, mas em “b” — onde a aplicação é autorizada por Kant¹⁵ — aprendemos que os paralogismos da Psicologia Racional fornecem um conhecimento negativo que caracteriza algumas das fronteiras (*Schranken*) transcendentais da Razão.

Por outro lado, testemunha contra “c” o fato de Kant não ter dado um uso mais abrangente ao termo *Transzendentalpsychologie*, mas isso não significa muita coisa, já que esse argumento de autoridade não deixa claro se realmente, como queria Strawson, as faculdades que compõem a estrutura da *crítica* transcendental à metafísica especulativa podem ser tomadas como elementos de uma psicologia¹⁶, que é o que nos interessa saber. Além disso, segundo a teoria funcionalista de Kitcher, Strawson não teria tratado de apurar dignamente as referências dos processos psicológicos que Kant teria deixado na *CRP*, conseqüentemente “he [Strawson] not read the book [*CRP*] psychologically, but as an analytical argument.”, por isso “(...) psychological topics are raised only to be dismissed.”¹⁷. Isso significa que, não só Kitcher acredita que a filosofia transcendental pode ser vista tal qual uma psicologia metafísica, como, na prática, Strawson teria dado os primeiros passos em direção a essa teoria, apesar de não a ter levado a sério.

Nesse sentido, kitcher defende que “transcendental psychology is an abstract study; it addresses only very general questions.”, como por exemplo, “What faculties are required for representation, judgment, and other tasks involved in cognition?”¹⁸, ou seja, ela acredita que a “Psicologia Transcendental” representa no contexto geral da *CRP* o *método transcendental* de Kant¹⁹. Mas, se isso é possível, então por que a *Dedução Transcendental das Categorias* não pode ser um exemplo de *Paralogismo*, perguntaria Ameriks²⁰?

Ora, aqui chegamos à essência de nossa pesquisa. Se sabemos que aquilo que se prende ao empírico não pode ser de forma alguma transcendental como acontece em “a”²¹, e, como ocorre

em “*b*”, o conhecimento transcendental dos paralogismos pode ser chamado de “Psicologia Transcendental” como faz o próprio Kant²², então, é em “*c*” que devemos concentrar a nossa atenção. Especificamente, devemos verificar se a tese da Kitcher é capaz de invalidar a *Dedução Transcendental*, o que mostraria que a sua perspectiva da *CRP* resulta na substancialização do sujeito transcendental. Para tanto, basta recorrer ao arcabouço da *crítica* kantiana do sujeito cartesiano para descobrir se as faculdades transcendentais podem ser tidas psicologicamente. Mas antes precisamos detalhar melhor a tese de Kitcher.

II — A TESE DE KITCHER DA PSICOLOGIA TRANSCENDENTAL.

De acordo com Kitcher, desde o início a *CRP* foi vista e popularizada de maneira psicológica. De fato, Karl Reinhold (1758 – 1823) e Jakob Fries (1773 – 1843) “offer fairly direct psychological readings of Kant”, mas isso só foi motivado por conta da maneira como tentou-se entender o termo “*Representação*” (*Vorstellung*), uma vez que Reinhold acreditava que o esclarecimento de tal termo dependia de um princípio auto-evidente que não podia ser uma fórmula, um conceito ou uma definição, mas que “could only be a description of a self-revealing fact”, proporcionando a dedução “of all the psychological machinery of the *Critique*”²³. Percebe-se, então, o quanto a psicologia já estava relacionada ao empirismo, justamente porque, como pretendeu Fries, que continuou as pesquisas de Reinhold, o princípio a ser encontrado deveria caracterizar-se através da abstração de fatos empíricos da consciência (representações) até chegar em suas pré-condições (faculdades), explicando assim a origem das nossas capacidades transcendentais²⁴.

Aqui, já se pode alcançar a base comum das interpretações psicologistas da *CRP*. É surpreendente o quanto o empirismo nasce para responder à pergunta sobre a origem genealógica dos conceitos filosóficos, e que, após a descoberta da subjetividade, avança a tese de que o conhecimento nada mais é do que a elaboração mental, por meio de capacidades do pensamento — também reveladas pela experiência²⁵ — de dados sensíveis. Isso faz com que as abordagens psicologistas da *CRP* censurem o fato de não se encontrar nela a explicação das origens de nossas capacidades cognitivas. Mas, realmente o objetivo de Kant não é mostrar como geneticamente surgem os conceitos, mas sim como esses conceitos se tornam expressões objetivas de toda experiência, ou, o que é o mesmo, como a experiência é constituída objetivamente *mediante tais conceitos*²⁶. Mesmo assim, contra todos os protestos de Kant, os psicologistas continuaram tentados a explicar as origens transcendentais da subjetividade.

Isso explica porque a *CRP*, nos seus primeiros cem anos, foi na maioria das vezes interpretada psicologicamente por filósofos do porte de Jürgen Meyer e Kuno Fischer.

No entanto, Kitcher quer chamar atenção para o fato de que até Gottlob Frege (1848 – 1925) o psicologismo não era tido como necessariamente ruim para a Filosofia em geral, mas “was Frege who made the sin of psychologism unforgivable in a serious philosopher.”²⁷. Para Frege, a Psicologia é uma disciplina empírica e, dessa maneira, não pode contribuir em nada para a Lógica, mas, se ao contrário, a Lógica tivesse alguma relação com a Psicologia, então isso tornaria as suas leis meramente prováveis e contingentes.

Contudo, qual o significado que estaria implícito quando se acusa um filósofo de psicologista? Kitcher responde que “‘psychologism’ is a blanket condemnation for importantly different types of arguments. In its central usage, ‘psychologism’ refers to the fallacy of trying to base normative principles on factual premises.”²⁸. Embora isso acarrete uma forte acusação de imprecisão — pecado que para um filósofo é considerado venal desde que Platão se contrapôs aos Sofistas — Kitcher acredita que a influência que o posicionamento de Frege teve na História da Filosofia no século XX ocasionou a injustiça de ter “banido” completamente a maneira psicológica de fazer metafísica.

Segundo Kitcher, existiria ainda uma maneira psicologista de fazer filosofia que não cairia na falácia do “*psychologism*” e que se caracterizaria por um mirante de observação filosófica privilegiado. Esse lugar pode ser indicado através de uma pergunta: “can we hope understand the nature of thought or the limits of knowledge — or to prescribe methods for improving our reasoning practices — without having some understanding of the capacities that make cognition possible?”²⁹. Isso significa que é apenas quando entendermos (gênese) *algo* das capacidades (faculdades) que tornam a cognição possível, que entenderemos os limites do conhecimento (a natureza do pensamento). Este é, precisamente, o ponto em que Kitcher se apoia — chamado por ela de “Weak Psychologism” — para defender a sua tese da “Psicologia Transcendental”³⁰.

Na verdade, o “Weak Psychologism” não cairia na falácia do “*psychologism*” justamente por seu caráter transcendental, o que faz com que as propriedades inerentes à filosofia transcendental — como sua contraposição radical à psicologia empírica — sejam supostamente transmitidas à Psicologia Transcendental de Kitcher. Inversamente, se a Psicologia Transcendental em questão apresentar qualquer aspecto empírico, então, o projeto de Kitcher cai por terra.

A expressão “Weak Psychologism” representa uma particularidade que merece ser esmiuçada e desenvolvida. O adjetivo “weak” do termo acima — que caracteriza e evita que o “Psicologismo Fraco” caia na falácia do “*psychologism*” — designa uma moderação em relação ao grau de compreensão que devemos ter da gênese das faculdades que tornam a cognição possível em nós. Mas, quais são as conseqüências dessa moderação? 1) Esse comedimento *simula* a descoberta transcendental de que o alcance especulativo da Razão possui *fronteiras* (*Schranken*) e não *limites* (*Grenzen*)³¹, abrindo espaço para o lugar da *Psicologia Dialética*³². Assim, tal comedimento representa uma *petitio principii* no argumento, porque a compreensão limitada (fraca) que teríamos da gênese de nossas faculdades é, ao mesmo tempo, limitação das pretensões especulativas da Razão. 2) Isso mostra que, por mais sofisticado que seja, a composição de um sistema de frenagem que matizaria o desígnio da psicologia metafísica em buscar a genealogia máxima das faculdades, não é suficiente para evitar o *Realismo Transcendental*³³.

Portanto, não se pode deixar de considerar que, se a “transcendental psychology analyzes cognitive tasks to determine the general specifications for a mind capable of performing those tasks”³⁴, então o “Weak Psychologism” também torna moderado os nossos conhecimentos possíveis. Isso que dizer que, como não podemos entender completamente as nossas faculdades cognitivas, igualmente só podemos ter um conhecimento *fraco* e imperfeitamente objetivo; o que para Kant é um contra-senso³⁵.

Neste momento é importante ter em vista que a fundamentação kantiana do conhecimento objetivo é consequência direta da sua teoria da *formação de conceitos*³⁶ que, por sua vez, se contrapõe à teoria clássica — herdada de Aristóteles pelos Escolásticos —, pois subverte a habitual relação entre a experiência e o conceito ao professar o seguinte princípio:

No tocante aos objetos, na medida em que são simplesmente pensados pela razão — e necessariamente — mas sem poderem (pelo menos tais como a razão os pensa) ser dados na experiência, todas as tentativas para os pensar (pois têm que poder ser pensados) serão, conseqüentemente, uma magnífica pedra de toque daquilo que consideramos ser a mudança de método na maneira de pensar, a saber, que só conhecemos *a priori* das coisas o que nós mesmos nelas pomos³⁷.

Ora, segundo a teoria tradicional, o conceito é o resultado final de um longo processo de *abstração* exercido sobre uma grande quantidade de dados sensíveis, cabendo ao *intelecto* a função de isolar as características relevantes das que são irrelevantes. Todavia, para Kant, o conceito não pode ser retirado da experiência pela atividade intelectual, ao contrário, só se pode distinguir o *objeto* (*Gegenstand*) na experiência quando reconhecemos na intuição as *notas características* do conceito, possuindo assim *a priori* o *critério* que permite encontrar no sensível as suas semelhanças com respeito a um conceito determinado, ou seja, a forma lógica do conceito deixa de ser compreendida unicamente como a *essência* do *objeto* (*Objekt*) do conhecimento, e passa a ser tomada como um produto da capacidade *espontânea* do Entendimento que só possui objetividade quando aplicado e reconhecido na experiência, o que pressupõe uma regra de *síntese* que promoveu antes de tudo a unidade das representações sensíveis³⁸.

Nesse ponto, é interessante perceber que para Strawson a teoria kantiana da *formação de conceitos* não lhe parece muito clara por conta da sua abordagem analítica da *CRP*:

*La teoría de la síntesis, como cualquier outro intento de la psicología trascendental, se expone a la objeción ad hominem de que no podemos exigir conocimiento empírico alguno de su verdad, ya que esto sería tanto como postular un conocimiento empírico de aquello que se toma como la condición antecedente de ese conocimiento empírico. La creencia en que se da el proceso de síntesis como una condición antecedente de la experiencia y la creencia en que las impresiones inconexas que son el material para que comience a ponerse en marcha el proceso tienen lugar previamente, se apoyan y son mutuamente necesarias. La experiencia, sin embargo, no puede, por hipótesis, apoyar ninguna de las dos creencias, y puesto que ninguna de ellas es necesaria a la argumentación estrictamente analítica, podemos considerar toda la teoría como una de las aberraciones a las que el modelo explicativo de Kant le condujo inevitablemente.*³⁹

Ocorre que a “aberração” que Strawson encontra na exposição kantiana tem sua origem na argumentação apagógica⁴⁰ da *Idealidade Transcendental do Espaço e do Tempo*, que é um passo fundamental para compreender a regra de síntese na *Dedução Transcendental* das Categorias.

De fato, Kitcher tem razão quando afirma que Strawson confundiria uma suposta “Psicologia Transcendental” com a Psicologia Racional⁴¹, fazendo com que toda a discussão sobre a possibilidade da existência da primeira fosse resumida ao problema da possibilidade da segunda, que é o conceito de psicologia dialética em Kant⁴². A questão mesmo é saber se a Filosofia Transcendental pode ser tida como uma “Psicologia Transcendental”.

Por outro lado, aquilo que parece estranho para Strawson é mal compreendido por Kitcher, na medida em que toma como princípio mais famoso em apoio à sua Psicologia Transcendental o de que “all alterations take place in conformity with the law of the connection of cause and effect” e o contrapõe à Lógica, elegendo-o como princípio metafísico⁴³.

Mas, como vimos, de acordo com Kant, quando encontramos um exemplo para o conceito, não fazemos mais que conhecer na intuição aquilo que só sabíamos *a priori* e discursivamente, ou repetindo as palavras de Kant: *só conhecemos a priori das coisas o que nós mesmos nelas vemos*. Assim, se tomarmos o princípio da Psicologia Transcendental que foi descrito acima, deveremos proceder da mesma maneira, pois, como explicita Kant, as novidades da filosofia transcendental vão de encontro às certezas do empirismo porque:

Quando, pois, sabemos, pela experiência, que algo acontece, pressupomos sempre que alguma coisa antecede, à qual o acontecimento segue, segundo uma regra. Caso contrário, não diria do objeto que ele se segue, porque a simples sucessão, na minha apreensão, não sendo determinada por uma regra em relação a algo precedente, não legitima uma sucessão no objeto. Portanto, converto sempre em objetiva a minha síntese subjetiva (da apreensão), pela referência a uma regra, segundo a qual os fenômenos, na sua sucessão, isto é, tal como acontecem, são determinados pelo estado anterior, e unicamente com esse pressuposto é possível a experiência de algo que acontece.⁴⁴

Por isso, vale ressaltar que a síntese que em si mesma na forma pura (intelectual) é sempre *a priori* (nesse caso é uma síntese empírica) mas nem por isso é *a posteriori* e em nada se confunde com o sensível, mas, ao contrário, dá suporte às regularidades que subjetivamente e indutivamente encontramos nas impressões sensíveis de que tomamos consciência. Assim, o conceito chave aqui é ‘regra’, que pode-se perceber sem muito esforço é o elo entre as leis lógicas do *Entendimento* (Categorias) e as condições de possibilidade de toda experiência (*Espaço e Tempo*); ‘regra’ que — em nome de uma psicologia transcendental — não pode ser apenas metafísica e deixar de ser lógica. O modo como Kant trata o princípio da *causalidade* na passagem seguinte exemplifica o ponto em questão:

Na verdade, isto [a conversão da síntese subjetiva (apreensão) em objetiva através da referência a uma regra] parece contradizer as observações que sempre se fizeram acerca da marcha do uso do nosso entendimento, segundo as quais, só depois de percebidas e comparadas as seqüências concordantes de vários acontecimentos, em relação a fenômenos que os precedem, somos levados a descobrir uma regra, segundo a qual, certos acontecimentos se sucedem sempre a certos fenômenos e assim tivemos, primeiramente, ocasião de formar o conceito de causa. Sobre tal base, este conceito seria meramente empírico e a regra, que ele fornece, de tudo o que acontece tem uma causa, seria tão contingente como a própria experiência; a sua universalidade e necessidade seriam então simplesmente fictícias e não teriam verdadeira validade universal, porque não estariam fundadas *a priori*, mas apenas sobre a indução. Passa-se no entanto com estas o mesmo que com outras representações puras *a priori* (o espaço e o tempo, por exemplo), que só podemos extrair da experiência como conceitos claros, porque os tínhamos posto na experiência e portanto a constituímos, precisamente mediante tais conceitos⁴⁵.

A experiência precisa ser constituída objetivamente segundo regras *a priori* e não há como fazer isso empiricamente, mas só subordinando as leis e os conceitos do *Entendimento* à *Sensibilidade* como princípio transcendental.

Contudo, como se pode compreender que o princípio de *causalidade* não pode ser lógico, uma vez que é derivado da categoria de *Causa e Efeito* e representa uma lei lógica do *Entendimento*? Esse é o tendão de Aquiles de Kitcher; é o momento que se revela a premissa metafísica oculta na sua defesa de uma psicologia transcendental.

Como todo psicologismo, a psicologia transcendental de Kitcher não poderia aceitar que as leis do *Entendimento* são puramente lógicas, porque desse modo, as explicações das origens de nossas capacidades cognitivas — o surgimento genético das faculdades — são impossíveis de serem deduzidos transcendentalmente, já que pertenceriam ao “eu” numênico. Por outro lado, sustentar que “transcendental psychologism must be empirical” e fenomenal — por conta da distinção kantiana entre fenômeno e númeno⁴⁶ — não é glorificar a psicologia empírica, mas é ainda um compromisso para tentar chegar até a *causa eficiente* e última do pensamento. Consequentemente, a psicologia transcendental de Kitcher, ou é uma forma de *paralogismo*, ou entra em contradição com o “Weak Psychologism”.

A Psicologia é filha do conceito filosófico de subjetividade com o compromisso aristotélico de uma ontologia das causas primeiras. Portanto, a psicologia metafísica defendida por Kitcher representa para Kant uma ilusão transcendental que, por sua vez, invalidaria a *Dedução Transcendental das Categorias*, pois a condenaria a uma fundamentação dogmática.

Mas, se tanto a Psicologia Racional, quanto a Psicologia Transcendental são impossíveis — cada uma a sua maneira, é verdade, mas ainda assim impraticáveis —, então como a *Dedução Transcendental das Categorias (DTC)* pode se constituir legitimamente? É preciso ainda provar, por último, que a *DTC* é possível logicamente, sem recorrer a nenhum caráter psicológico.

III — O ARCABOUÇO DA CRÍTICA KANTIANA DO SUJEITO CARTESIANO.

Ameriks considera que os *Paralogismos* não são, ao contrário do que foi vulgarizado nos manuais de Filosofia, um capítulo kantiano anti-cartesiano. Ele acredita que apenas uma leitura superficial e limitada desse episódio da *Dialética Transcendental* poderia deixar de perceber que — como pensou Strawson — existe uma íntima relação entre a *DTC* e os *Paralogismos*⁴⁷. De fato, nem a *DTC*, nem os *Paralogismo* constituem por si mesmos apenas uma crítica ao dogmatismo cartesiano, porque na verdade o exame da subjetividade cartesiana encontra-se espalhado por toda a *CRP*. No entanto, não somente esse exame de Kant pode ser reduzido a um núcleo forte chamado *Idealismo Transcendental*, como, uma vez apresentado, constituirá o arcabouço da base comum que relaciona e torna possíveis estes dois momentos importantes da *CRP*. É precisamente a descrição desse arcabouço que provará contra Kitcher que a *DTC* é possível metafísica e logicamente.

O *Idealismo Transcendental* só pode ser uma subjetividade transcendental que, por sua vez, é o resultado do procedimento crítico da Razão para consigo mesma. Desta maneira, se Descartes é o responsável pela descoberta do *cogito* e, consequentemente, pela inauguração da subjetividade filosófica, o mérito de Kant está em subverter o preceito cartesiano do *cogito ergo sum*, fazendo com que ele se desdobre através de sua própria crítica. De fato, a princípio, Kant

concordaria que o *cogito* cartesiano expressa um tipo de certeza interior, no entanto, para saber a natureza dessa certeza, ele é obrigado a perguntar pelas condições específicas que determinam a sua aquisição, mais do que isso, Kant afirma que, apesar de ser uma certeza evidente, o acesso ao *cogito* não pode ser imediato, como pensou Descartes, uma vez que para tanto é preciso um ato de reflexão⁴⁸, ou seja, se para Descartes o *cogito* é uma *coisa-em-si* adquirida a partir da consciência contingente do ato de pensamento individual, para Kant ele é o produto da pura ação de reflexão, sendo, por isso, a consciência do puro ato do pensamento. Assim, a certeza do *cogito* só pode representar

(...) a maneira pela qual o espírito é afetado pela sua própria atividade, a saber, por esta posição da sua representação, por consequência, por ele mesmo, isto é, num sentido interno considerado na sua forma. Tudo o que é representado por um sentido é sempre, nesta medida, um fenômeno; e, por tanto, ou não se deveria admitir um sentido interno, ou então o sujeito, que é o seu objeto, só poderia ser representado por seu intermédio como fenômeno e não como ele se julgaria a si mesmo se a sua intuição fosse simples espontaneidade, quer dizer intuição intelectual⁴⁹.

Isso significa que a *crítica* kantiana do *cogito* cartesiano é estabelecida a partir da descoberta do âmbito transcendental, justamente porque trata da condição que possibilita que o *sujeito* alcance a si mesmo, condição que não passa de uma auto-afecção da qual se deriva a existência de um sentido interno⁵⁰, do contrário, se fosse possível exercer num mesmo ato a passagem entre o “eu penso” e o “eu sou” (*intuição intelectual*), então não se poderia admitir a existência de um mundo exterior, pois o pensamento se bastaria a si mesmo para formar conhecimento (*solipsismo*). Logo, para Kant,

se a faculdade de ter consciência de si mesmo deve descobrir (apreender) o que está no espírito, é preciso que este seja afetado por ela e só assim podemos ter uma intuição de nós próprios; a forma desta intuição, porém, previamente subjacente ao espírito, determina na representação do tempo a maneira como o diverso está reunido no espírito. Este, com efeito, intui-se a si próprio, não como se representaria imediatamente e em virtude da sua espontaneidade, mas segundo a maneira pela qual é afetado interiormente; por conseguinte, tal como aparece a si mesmo e não tal como é⁵¹.

Dessa forma, segundo esse movimento de auto-*apresentação*, uma nova característica fundamental do *espírito* é explicitada: a *receptividade*. Esta, por sua vez, não deixa de ser uma *passividade* que Kant encontra no interior do *sujeito*, pois ela é a expressão da capacidade humana de só conhecer a partir do modo como somos afetados (ou auto-afetados), ou seja, a descoberta de que a reflexão é a condição da consciência que tenho de mim mesmo — e não um artifício empírico que uso para conseguir uma certeza em si —, exige um descompasso temporal no *eu penso*. Conseqüentemente, a estrutura do *sujeito* é constituída por essa *passividade* que determina toda experiência interna, sendo o desconhecimento dessa nova faculdade do *espírito* aquilo que até então tinha tanto fomentado quanto tornado insolúveis as maiores disputas na Metafísica, a qual, por isso, tornara-se um campo de batalha, levando a Filosofia para o *ceticismo*. Portanto, o *eu penso* concebido como uma *coisa-em-si* não pode desempenhar a função — como queria Descartes — de pedra angular de todos os conhecimentos, justamente porque existe, no *espírito*, a capacidade *subjéctiva* de universalmente receber o diverso e *apresentá-lo* como fenômeno⁵².

Assim, percebe-se através da *crítica à idéia* cartesiana do *cogito*, que Kant, desde o âmbito do transcendental, estabelece que a consciência que tenho de mim mesmo expressa a maneira como o diverso é dado no *espírito*, uma vez que “no homem, esta consciência exige uma percepção interna do diverso, que é previamente dado no sujeito, e a maneira como é dado no espírito, sem espontaneidade, deve, em virtude dessa diferença, chamar-se sensibilidade”⁵³, isto é, dizer que o *cogito* significa a projeção da faculdade espontânea do *espírito* nele mesmo é caracterizar o *sujeito* tanto como algo *ativo* quanto *receptivo*, distinguindo-lhe duas faculdades, que só não são contraditórias, porque são condições mútuas uma da outra. Por isso, a própria constatação de uma faculdade de julgar presente no *espírito* só é possível temporalmente, uma vez que a consciência dessa faculdade exige que a coloquemos diante de nós mesmos através de um movimento reflexivo de auto-*apresentação* que, por isso, não pode expressá-la como uma *coisa-em-si*, mas unicamente como ela se mostra determinada no tempo como um fenômeno. Dessa maneira, a passagem transcendental entre o “eu penso” e o “eu sou” se dá por um descompasso temporal na aplicação do *cogito* às várias manifestações que tenho da minha existência, mas, por outro lado, só foi possível ter consciência de que todas essas representações pertenciam a um mesmo sujeito, porque primeiro se teve consciência de representações exteriores que, por sua vez, estão sendo “recebidas” (“percebidas”) numa mesma subjetividade. Isso quer dizer que só se pode ter consciência da espontaneidade do Entendimento (*cogito*), quando a percebemos projetada como uma *unidade* na sensibilidade, ou seja, na constatação de qualquer afecção somos sempre obrigados a, com isso, associarmos um sujeito a todas as suas representações, o que não deixa de ser um auto-apresentar-se como algo exterior⁵⁴.

Portanto, existe precisamente uma faculdade *receptiva* no *espírito*, unicamente pela qual posso representar-me a mim mesmo e uma vez que toda *receptividade* está sempre voltada para o exterior, ela só pode ser a condição de toda *experiência externa*; por isso, é a capacidade *receptiva* do *sujeito* que nos permite realizar qualquer reflexão, e, na medida em que essa reflexão se realiza, a consciência que tenho desse puro movimento de auto-*apresentação* só pode ser a condição de toda *experiência interna* (a *intuição pura* do tempo). Dessa forma, a esta faculdade, porque é o meio pelo qual o *sujeito* apreende a si mesmo e, por conseguinte, a todas as outras coisas que lhe são exteriores, chama-se Sensibilidade, sendo esta, porque não pode ela mesma ser espontânea, uma *passividade* interior ao *sujeito* que lhe confere temporalidade, exigindo que todo conhecimento seja — de algum modo — uma *apresentação* interior e não, simplesmente, uma contemplação.

Dessa forma, a *Sensibilidade* não é apenas o palco onde tomamos consciência de nossas representações, mas também é a condição de todo o conhecimento humano, ou o que é o mesmo, o fundamento da objetividade da experiência. Isto ocorre, porque só

posso ligar *numa consciência* um diverso de representações dadas, [e] posso obter por mim próprio a representação da *identidade da consciência nestas representações*; isto é, a unidade *analítica* da apreensão só é possível sob o pressuposto de qualquer unidade *sintética*⁵⁵.

Portanto, o alicerce de todos os juízos analíticos — uma vez que é a *unidade sintética das representações* que possibilita a *identidade da consciência* — é a *ligação sintética (conjunctio)* exercida pelo Entendimento na intuição⁵⁶, ou seja, a *síntese* não apenas precede, como também fundamenta a *análise*, de modo que a sensibilidade transcendental deve ser a condição tanto

dos juízos analíticos quanto dos juízos sintéticos; bem como a unidade da apercepção — unicamente possível por conta da *Sensibilidade* — tem que ser o *princípio supremo de todo o conhecimento humano*, isto é,

este princípio da unidade necessária da apercepção é, na verdade, em si mesmo, idêntico, por conseguinte uma proposição analítica, mas declara como necessária uma síntese do diverso dado na intuição, síntese sem a qual essa identidade completa da autoconsciência não pode ser pensada. Com efeito, mediante o *eu*, como simples representação, nada de diverso é dado; só na intuição, que é distinta, pode um diverso ser dado e só pela *ligação* numa consciência é que pode ser pensado. Um entendimento no qual todo o diverso fosse dado ao mesmo tempo pela autoconsciência *seria intuitivo*; o nosso só pode *pensar* e necessita de procurar a intuição nos sentidos. Sou, pois, consciente de um eu idêntico, por relação ao diverso das representações que me são dadas numa intuição, porque chamo *minhas* todas as representações em conjunto, que perfazem *uma* só⁵⁷.

Assim, como o movimento de autoconsciência só pode ser encontrado nas intuições, o nosso *Entendimento* é obrigado a pensar por meio delas para, então, produzir conhecimento, de modo que a consciência da atividade do pensamento apenas é possível numa consciência de um objeto pensado, ou seja, sempre será necessário que primeiro se *construa* um objeto, para que se encontre por dedução o conhecimento nele envolvido, o que significa que, *verbi gratia*,

a simples forma da intuição externa, o espaço, não é ainda conhecimento; oferece apenas o diverso da intuição *a priori* para um conhecimento possível. Mas, para conhecer qualquer coisa no espaço, por exemplo, uma linha, é preciso *traçá-la* e, deste modo, obter sinteticamente uma ligação determinada do diverso dado; de tal modo que a unidade deste ato é, simultaneamente, a unidade da consciência (no conceito de uma linha), só assim se conhecendo primeiramente um objeto (um espaço determinado)⁵⁸.

Desse modo, o conceito de linha, enquanto é tomado segundo a sua definição, permanece *obscuro*, só se tornando claro para o pensamento — justamente porque *pensar é conhecer por conceitos*⁵⁹ — quando é exposto na intuição do espaço, pois, assim, ele deixa de ser uma mera definição e passa a constituir um objeto no qual agora se pode conhecer a sua *função*⁶⁰. Disso decorre que a *Sensibilidade* — porque é o *princípio supremo da possibilidade de toda intuição* e a apercepção só se dá segundo esse princípio — é o que estrutura toda a dimensão do *sujeito transcendental*, sendo, por conseguinte, o motivo que faz com que a análise dependa da síntese, que o método da Ciência da Natureza dependa da *construção* do objeto (*nexus causal*) e que o pensamento dependa da intuição.

Esse, portanto, é o núcleo do *Idealismo Transcendental* que fornece o sentido para todo o desenvolvimento na *CRP* da reposição em bases transcendentais do sujeito cartesiano, o que ocasionou o estabelecimento das raízes da subjetividade kantiana e sua conseqüente desubstancialização. Aqui, nesse arcabouço estão também os pressupostos que tornaram os *Paralogismos* e a *DTC* compreensivos e significativos, mostrando finalmente que, apesar da interpretação psicologista de Kitcher, o *Método Transcendental* não pode ser tomado como uma “Psicologia Transcendental”.

IV — CONCLUSÃO

A principal questão de nosso estudo foi: existe uma Psicologia Transcendental? Chegamos à conclusão de que pelo menos a “Psicologia Transcendental” e o princípio do “Weak Psychologism” de Kitcher não parecem viáveis, porque já que ambos se apoiam mutuamente, então a psicologia transcendental de Kitcher resultaria, ou em uma forma de *paralogismo*, ou, entra em contradição com o “Weak Psychologism”. Na verdade, Kitcher se depara com uma série de contradições que vai desconsiderando através da aplicação de uma série de argumentos *ad hoc* paralelos a sua exposição. No entanto, para o nosso propósito nessa conclusão, basta-nos a apresentação da sua contradição mais significativa, a saber: “Nothing of substance turns on whether Kant’s new transcendental method is called ‘transcendental psychology’ or ‘transcendental logic.’”⁶¹.

Assim, por último, uma vez que tínhamos mostrado como a Psicologia Racional e a “Psicologia Transcendental” de Kitcher são impossíveis respondemos por que a *Dedução Transcendental das Categorias* não pode se constituir numa base psicologista, mas que só é possível logicamente.

Portanto, a afirmação de que *toda a “Psicologia Transcendental” que se apresente para interpretar a filosofia teórica de Kant estaria destinada ao fracasso*, não é apenas um palpite, mas uma certeza.

RESUMO: O objetivo principal desse ensaio é responder à pergunta: existe uma Psicologia Transcendental? Kant, na *Crítica da Razão Pura*, especialmente na segunda parte da Lógica Transcendental, mostra que os conhecimentos da *Psicologia Racional* não são legítimos. Por outro lado, Kitcher acredita que a *Filosofia Transcendental* pode ser vista tal qual uma *Psicologia Metafísica* que não poderia ser confundida com a própria *Psicologia Racional*. Apesar disso, afirmamos que a *Psicologia Metafísica* defendida por Kitcher representaria, ainda assim, uma *Ilusão Transcendental* que invalidaria a *Dedução Transcendental das Categorias*.

PALAVRAS-CHAVE: Psicologia Transcendental, Paralogismos, Dedução Transcendental, Kant, Kitcher.

ABSTRACT: The main purpose of this essay is to answer the question: is there a Transcendental Psychology? Kant, in his *Critique of Pure Reason*, especially in the second part of the Transcendental Logic shows that the knowledge of *Rational Psychology* are not legitimate. On the other hand, Kitcher believes that the *Transcendental Philosophy* can be seen just like a *Metaphysical Psychology* that could not be confused with a *Rational Psychology*. Nevertheless, we affirm that *Psychology Metaphysics* defended by Kitcher represent yet one *Transcendental illusion* that invalidate the *Transcendental Deduction of the Categories*.

KEYWORDS: Transcendental Psychology, Paralogisms, Transcendental Deduction, Kant, Kitcher.

BIBLIOGRAFIA

- ALLISON, Henry. **El idealismo trascendental de Kant**: una interpretación y defensa. Trad. Dulce María Granja Castro. Barcelona: Anthropos, 1992.
- AMERIKS, K. **Kant' theory of mind**: an analysis of the paralogisms of pure reason. New Edition. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- BONACCINI, J. **Kant e o problema da coisa em si no idealismo alemão**: sua atualidade e relevância para compreensão do problema da Filosofia. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- CASSIRER, Ernst. **El problema del conocimiento**. 4. ed. Trad. de Wenceslao Roces. México: Editora Fondo de Cultura Economica, 1993. vol. II.
- EISLER, Rudolf. **Kant-Lexikon**. Paris: Gallimard, 1994.
- KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. 3. ed. Trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
- _____. **Da utilidade de uma nova crítica da razão pura**: resposta a Eberhard. Trad., introd. e notas de Márcio Pugliesi e Edson Bini. São Paulo: Hemus, 1975.
- _____. **Prolegômenos a toda metafísica futura que queira apresentar-se como ciência**. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.
- KITCHER, P. **Kant's transcendental psychology**. Oxford: Oxford University Press, 1990.
- STRAWSON, P. **Los límites del sentido**: ensayo sobre la crítica de la razón pura de Kant. Trad. de Carlos Thiebaut Luis-André. Madrid: Revista de Occidente, 1975.

NOTAS / NOTES

* Doutor em Filosofia pela UFPE/UFPB/UFRN (2010), Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco (2004), Graduação em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco (2002). Professor Adjunto na Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE). Foi Professor Substituto na Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) e na Universidade de Pernambuco (UPE). Atua principalmente nas áreas de História da Filosofia, Metafísica, Epistemologia e Ética.

2 KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. 3. ed. Trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994; A 390 e B 331; cf. também, KANT, Immanuel. **Da utilidade de uma nova crítica da razão pura**: resposta a Eberhard. Trad., introd. e notas de Márcio Pugliesi e Edson Bini. São Paulo: Hemus, 1975. p. 109 *et seq.*

3 Cf. KANT, 1994, B 127.

4 Cf. *Ibid.*, B 630.

5 O problema de Kant é o da formação da objetividade, já na Tradição, porque confundia-se a natureza lógica do conceito com a objetividade do conhecimento, a questão era a da pura aquisição conceitual pelo *intelecto*. É por isso que Cassirer pode dizer, referindo-se a Kant, que “el concepto formal de los escolásticos queda ahora, por primera vez, definitivamente superado, pues desde el momento en que no son las ‘especies’ de las cosas exteriores las que se desprenden de ellas para crear en nosotros un conocimiento, la forma no sigue significando ya una forma plasmada y fija que se le estampa al ‘sujeto’ como un cuño, sino que significa solamente una *condición* lógica general de la experiencia misma, en la que se separan y enfrentan por vez primera lo ‘interior’ y lo ‘exterior’”. (CASSIRER, Ernst. **El problema del conocimiento**. 4. ed. Trad. de Wenceslao Roces. México: Editora Fondo de Cultura Economica, 1993. vol. II, p. 643.).

6 KANT, 1994, A XI - XII.

7 “chamo *transcendental* a todo o conhecimento que em geral se ocupa menos dos objetos, que do nosso modo de os conhecer, na medida em que este deve ser possível *a priori*.” (KANT, 1994, B 25).

8 *Ibid.*, B 27 - 29.

9 “E aqui faço uma observação cuja influência é extensiva a todas as considerações que se seguem e que convém ter bem presente: é que não se deve chamar transcendental a todo o conhecimento *a priori*, mas somente àquele pelo qual conhecemos que e como certas representações (intuições ou conceitos) são aplicadas ou possíveis simplesmente *a priori*. (Transcendental significa possibilidade ou uso *a priori* do conhecimento.) Eis porque nem o espaço, nem qualquer determinação geométrica *a priori* do espaço são representações transcendentais; só ao reconhecimento da origem não empírica destas representações e à possibilidade de, não obstante, se referirem *a priori* a objetos da experiência pode chamar-se transcendental” (KANT, 1994, B 80 – 81).

10 “The breakthrough was the critical rejection of a supposition common to nearly all his [Kant] modern predecessors, the supposition that self-knowledge is relatively immediate and epistemologically primary.” (AMERIKS, K. **Kant’ theory of mind: an analysis of the paralogisms of pure reason**. New Edition. Oxford: Oxford University Press, 2000; p. 239.).

11 Existe uma exceção: quando “Psicologia Transcendental” é tomada como sinônimo de Paralogismo ou psicologia pura. Cf., por exemplo, KANT, 1994, A 348 – 350.

12 A concepção kantiana da psicologia em geral se contrapõe a da lógica pura, uma vez que para ele psicologia é uma lógica geral aplicada, ou seja, ela é a ordenadora das regras (percebidas empiricamente) do pensamento. Cf. *Ibid.*, B 77 - 78.

13 Verbete *Dialectique Transcendantale* In. EISLER, Rudolf. **Kant-Lexikon**. Paris: Gallimard, 1994, pág. 266.

14 Cf. KANT, 1994, B 72 e B 307.

15 Cf. verbete *Psychologie Transcendantale* In. EISLER, 1994, pág. 874.

16 “Hay muchos lenguajes en los que expresar esta inevitable dualidad. El de Kant es psicológico y consiste en dividir la mente en compartimentos o facultades.” (STRAWSON, P. **Los límites del sentido**: ensayo sobre la crítica de la razón pura de Kant. Trad. de Carlos Thiebaut Luis-André. Madrid: Revista de Occidente, 1975. p. 17 – 18.).

17 KITCHER, P. **Kant’s transcendental psychology**. Oxford: Oxford University Press, 1990. p. 03.

18 KITCHER, 1990, p. 191.

19 “Having located transcendental psychology in the general context of the *Critique [CRP]* — it is the new transcendental method” (*Ibid.*, p. 19.).

20 AMERIKS, 2000; p. 5 – 6.

21 “(...) Mantendo-me o mais perto possível do transcendental e pondo completamente de lado tudo o que possa haver aqui de psicológico, isto é, empírico.” (KANT, 1994, B 829.).

22 “É certo que não se pode dar resposta alguma ao problema de saber que espécie de natureza possui um objeto transcendental, por outras palavras, *o que ele seja*, mas pode-se certamente dizer que o próprio *problema nada é*, pelo fato de não lhe ser dado objeto algum. Por isso se pode responder a todas as questões da psicologia transcendental...” (*Ibid.*, B 506n.).

23 KITCHER, 1990, p. 5 - 6.

24 Para um detalhamento do papel de Reinhold com relação ao termo “*Representação*” na Aetas kantiana cf. BONACCINI, J. **Kant e o problema da coisa em si no idealismo alemão**: sua atualidade e relevância para compreensão do problema da Filosofia. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003. p. 52 *et seq.*

25 Psicologia: “its job is to seek laws governing perceptions observed through introspection.” (KITCHER, 1990, p. 12.).

26 Cf. KANT, 1994, § 15 (B) *et seq.*

27 KITCHER, 1990, p. 8.

28 *Ibid.*, p. 9.

29 *Ibid.*

30 “Kant’s epistemology is clearly weakly psychologistic. (...) Since Kant’s project was to determine our ability to have certain types of knowledge, he naturally began by considering the mental equipment that we standardly have. Despite the venerable and almost reflexive character of the psychologism charge against transcendental psychology, Kant is only guilty of weak psychologism. And that is not automatically a sin.” (*Ibid.*, p. 9 - 10.).

31 “Na matemática e na ciência da natureza, a razão humana conhece certamente fronteiras, mas não limites, isto é, que fora dela há, sem dúvida, alguma coisa onde jamais poderá chegar, mas não que ela possa consumir-se em qualquer lado na sua evolução interior” (KANT, Immanuel. **Prolegômenos a toda metafísica futura que queira apresentar-se como ciência**. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988. A 167.).

32 “Assim, tal como os paralogismos da razão pura lançaram o fundamento de uma psicologia dialética, também a antinomia da razão pura colocará diante dos olhos os princípios transcendentais de uma pretensa ...” (KANT, 1994, B 435.).

33 Apesar de não seguirmos a argumentação de Allison, concordamos com sua tese central sobre como o *Idealismo Transcendental* supera o *Realismo Transcendental*: “Las tesis esenciales de esta interpretación son que todas las filosofías no críticas pueden ser consideradas como realistas en sentido trascendental y que el realismo trascendental puede ser caracterizado en términos de un proyecto o modelo teocéntrico de concepción del conocimiento. Posteriormente usaré estos resultados para construir una interpretación del idealismo trascendental como un proyecto contrastante, o modelo antropocéntrico, del conocimiento. El principal propósito es que esta interpretación nos permita ver claramente la conexión entre idealismo trascendental y la concepción de condición epistémica, lo cual, a su vez, nos permita reconocer la naturaleza no fenomenista y no psicologista de este idealismo.” (ALLISON, Henry. *El idealismo trascendental de Kant*: una interpretación y defensa. Trad. Dulce María Granja Castro. Barcelona: Anthropos, 1992, p. 45.).

34 KITCHER, 1990, p. 13.

35 A Física e a Matemática (que é apenas instrumento da primeira) não se tornam menos universais por conta das fronteiras da Razão especulativa: “A extensão dos conhecimentos na matemática e a possibilidade de invenções sempre novas estendem-se até ao infinito; de igual modo a descoberta de novas propriedades da natureza (...). Mas também aqui não devem minimizar-se as fronteiras [*Schranken*], pois a matemática incide apenas nos *fenômenos*, e o que não é objeto de intuição sensível, como os conceitos da metafísica e da moral, encontra-se fora da sua esfera e, nunca aí pode conduzir; mas também não precisa de tais coisas. (...) A ciência da natureza jamais nos revelará o íntimo das coisas...” (KANT, 1988, A 167.).

36 Empregamos aqui esta expressão seguindo o exemplo de CASSIRER, 1993, p. 619 *et seq.*

37 KANT, 1994, B XVIII.

38 “A espontaneidade do nosso pensamento exige que este diverso seja percorrido, recebido e ligado de determinado modo para que se converta em conhecimento. A este ato dou o nome de síntese” (Cf. KANT, 1994, B 102).

39 STRAWSON, 1975, p. 28.

40 O método usado por Kant consiste em partir das conseqüências para chegar às condições que tornam essas conseqüências possíveis (método sintético). Porém, esse método só tem validade negativamente, ou seja, pela aplicação do *Modus Tollens*: “raciocínios que concluem das conseqüências para os princípios não demonstra apenas de maneira rigorosa, mas também com muita facilidade. De fato, basta que se possa extrair uma única conseqüência falsa de um princípio, para este ser falso. Ora, se em lugar de percorrer, numa demonstração ostensiva, a série inteira dos princípios que pode conduzir à verdade de um conhecimento, graças à inteligência da sua possibilidade, pudermos encontrar, entre as conseqüências decorrentes do princípio contrário, apenas uma única falsa, é este contrário também falso e portanto verdadeiro o conhecimento que se tem a demonstrar.” (KANT, 1994, B 819).

41 Aqui também Kitcher afirma, em seu diálogo com Strawson, que discorda de Kant naquilo que se refere à ontologia: “What is transcendental psychology the psychology of? If we adhere to the letter of Kant’s ontology, then there are only two possible answers to this question and both seem unacceptable. Transcendental psychology is a study of the phenomenal self, and hence empirical. It is the study of the unknowable noumenal self, and hence impossible. Following Kemp Smith, Strawson elects the second option and proceeds to reveal the incoherence of maintaining that a timeless unknown self is responsible for important elements in cognition.” (KITCHER, 1990, p. 21.).

42 Strawson não esta necessariamente errado, pois é o próprio Kant que autorizada essa operação como vimos acima. Ele estaria — e essa seria a verdadeira denúncia de Kitcher contra ele — sendo inconsistente com a sua interpretação. Por outro lado, Ameriks parece ter razão ao afirmar que Strawson subestima a importância do *Idealismo Transcendental* transformando a *Dedução Transcendental das Categorias* numa estrutura minimalista da nossa experiência. Cf. AMERIKS, 2000; p. 7.

43 A passagem completa diz: “The principles defended by appeal to transcendental psychology — most famously, ‘all alterations take place in conformity with the law of the connection of cause and effect’ — are not logical, but metaphysical.” (KITCHER, 1990, p. 9.).

44 KANT, 1994, B 240.

45 KANT, 1994, B 240 - 241.

46 “Given his [Kant] own doctrine of noumena, and an exhaustive dichotomy, however, the thinking self must be phenomenal. Hence, transcendental psychology must be empirical, in this sense, even though it is very different from what he regarded as ‘empirical psychology’ (...).” (KITCHER, 1990, p. 22.).

47 AMERIKS, 2000; p. 4.

48 “A *reflexão* (*reflexio*) não tem que ver com os próprios objetos, para deles receber diretamente conceitos; é o estado de espírito em que, antes de mais, nos dispomos a descobrir as condições subjetivas pelas quais podemos chegar a conceitos. É a consciência da relação das representações dadas às nossas diferentes fontes do conhecimento, unicamente pela qual pode ser determinada corretamente a relação entre elas” (KANT, 1994, B 316.).

49 KANT, 1994, B 68.

50 Ameriks desmembra a concepção kantiana de sentido interno em três teorias complementares bastante elucidativas: “Kant calls inner sense form of consciousness which is laid bare when one abstracts from all that is ‘outer’ in consciousness, but this is a very ambiguous characterization. Such ‘outer consciousness’ might mean spatial as opposed to non-spatial consciousness, but it could also mean direct as opposed to reflexive consciousness, or the content of our representations as opposed to the acts of representing. Corresponding to these options, I shall distinguish three main theories of inner sense: the *independent stream theory*, the *reflection theory*, and the *act theory*.” (AMERIKS, 2000; p. 242 - 243.).

51 KANT, 1994, B 69.

52 Cf. KANT, 1994, B 52.

53 *Ibid.*, B 68.

54 Não infligimos aqui a ressalva do § 18 da *DTC*, pois só nos referimos ao sujeito empírico na medida em que ele é indispensável para a refutação do *solipsismo idealista*. Desta maneira, recorreremos as seguintes palavras de Kant: “o pensamento de que estas representações dadas na intuição *me* pertencem todas equivale a dizer que eu as uno em uma autoconsciência ou pelo menos posso fazê-lo; e, embora não seja ainda, propriamente, a consciência da *síntese* das representações, pressupõe pelo menos a possibilidade desta última; isto é, só porque posso abranger o diverso dessas representações numa única consciência chamo a todas, em conjunto, *minhas* representações. Não sendo assim, teria um eu tão multicolor e diverso quanto tenho representações das quais sou consciente” (*Ibid.*, B 134.).

55 KANT, 1994, B 133.

56 “Aqui facilmente nos apercebemos que este ato [da espontaneidade] deve ser originariamente único e deverá ser igualmente válido para toda a ligação e que a decomposição em elementos (a *análise*), que parece ser o seu contrário, sempre afinal a pressupõe; pois que, onde o entendimento nada ligou previamente, também nada poderá desligar, porque só *por ele* foi possível ser dado algo como ligado à faculdade de representação” (*Ibid.*, B 130.).

57 KANT, 1994, B 135.

58 *Ibid.*, B 137 –138.

59 *Ibid.*, B 94.

60 “Todas as intuições, enquanto sensíveis, assentam em afecções e os conceitos, por sua vez, em funções” (*Ibid.*, B 93.).

61 KITCHER, 1990, p. 26.