

*A crítica kantiana do cogito de Descartes**

(sobre o §25 da Dedução Transcendental)

Jean-Marie Beyssade

Proponho-me a discutir a crítica de Kant ao que se convencionou chamar de “*cogito*” cartesiano. Buscar o que ele recusa, mas também talvez, e sobretudo, o que ele preserva no “*cogito*”, como se diz habitualmente. Com efeito, a expressão tornou-se tão tradicional quanto convencional para designar um percurso e seu resultado: o percurso que propõe como primeira proposição garantida a afirmação de minha própria existência, *Eu sou, eu existo* (*ego sum, ego existo*), e de minha própria existência como coisa que pensa, de minha própria existência tornada certa pela experiência do meu pensamento, do meu ato de pensar, o que exprime a formulação francesa de Descartes “*Je pense, donc je suis*”. Como vemos, não existe na verdade “*cogito*” nos textos cartesianos. Mas essa ausência não é obstáculo para tratar da crítica que Kant propõe em relação a ele. É que Kant não é um historiador da filosofia no sentido que conferimos hoje a essa expressão. Kant preocupa-se apenas moderadamente com a exatidão histórica das posições que ele discute. Ele é frequentemente aproximativo na apresentação que fornece para elas. Ou antes, ele hoje não pode deixar de nos aparecer como aproximativo, porque nós nos formamos sobre a base de um outro tipo de abordagem.

Dedicarei a primeira metade de minha exposição a elucidar essa aparência de inexatidão. Pois Kant tem uma outra exatidão, a qual terei que precisar de saída a fim de poder colocar a questão tal como tentarei tratá-la na segunda metade do trabalho.

Duas considerações ajudarão a elucidar a outra exatidão, a que se acha em curso no empreendimento crítico.

1 - Primeira consideração: Kant, filósofo, se interessa mais pela história da razão pura do que pela história dos filósofos e por suas filosofias. Ele não se interessa prioritariamente pelo que pensou tal autor situado em tal momento da história, pela maneira segundo a qual esse autor pensou o que pensou e o exprimiu em tal texto específico. Ele quer sobretudo determinar, a fim de o recolocar no conjunto do sistema crítico, cada momento da razão pura, cujo autor em questão é tido como seu representante. Portanto, não devemos nos surpreender com algumas lacunas que pareceriam hoje pouco aceitáveis. Tratando de

* Este texto foi originalmente publicado em Ramond, Ch. (ed.), *Kant et la pensée moderne : alternatives critiques*, Presses Universitaires de Bordeaux, Bordeaux, 1996, p. 47-61. Agradecemos a gentileza da editora, que nos autorizou a realizar a tradução do artigo e publicá-la nesta revista.

Descartes, Kant jamais se preocupa em discutir tal passagem, em compará-la com outras passagens paralelas, em seguir a ordem das razões que se organiza de modo diferente em obras diferentes. Suas referências a Descartes não correspondem necessariamente à letra do texto cartesiano, como bem o revela, sobre o problema que nos ocupa, uma conhecida passagem da *Dialética Transcendental* na primeira *Crítica*:

O 'eu penso' é, como já foi dito, uma proposição empírica e contém em si a proposição 'eu existo'. Não posso, contudo, dizer "tudo o que pensa existe", pois então a propriedade do pensamento tornaria todos os seres que a possuem, noutros tantos seres necessários. Por isso, a minha existência também não pode se considerar deduzida da proposição "eu penso", como Descartes julgou (pois de outra forma deveria supor-se, previamente, "tudo o que pensa existe"), mas é-lhe idêntica. (AK III, 275-6, Pl. I, 1062-63n); B423^{NT1}.

A crítica a Descartes é aqui explícita: "minha existência também não pode se considerar deduzida da proposição 'eu penso', como Descartes julgou". Ela parecerá ao leitor de Descartes claramente inapropriada, pois nos textos para nós canônicos (mas que Kant aparentemente jamais leu, ou que ele desconsidera), Descartes recusou expressamente fazer do axioma "tudo o que pensa existe" a maior de um silogismo do qual o "eu penso" seria a menor, e cuja afirmação de existência "eu sou" seria a conclusão. Se um moderno historiador da filosofia se interessa pelo verdadeiro Descartes, ele se perguntará se as duas proposições, "Eu penso" e "Eu sou", são para ele idênticas: e ele dará razão a Kant, a resposta é não. Ele se perguntará se Descartes realmente acreditou, como afirma Kant, que minha existência pode ser considerada como deduzida da proposição "Eu penso". E a resposta é sim, Kant ainda tem razão. Mas então Descartes admitiu, a fim de que essa dedução seja legítima, que seria necessário a fazer preceder da maior "tudo o que pensa existe"? A resposta agora começa a ficar mais incerta. Pois sim, com efeito, é necessário (segundo os *Princípios da Filosofia* I, artigo 10, por exemplo) que eu apreenda uma ligação necessária, o axioma "para pensar é preciso ser", se quero poder inferir "Eu penso, portanto, eu existo". Mas não se trata absolutamente de uma maior que coloco de saída, no início de um silogismo, como uma proposição universal aplicando-se a uma pluralidade de existentes dados. De onde a não-pertinência da crítica inicial: "não posso dizer "tudo o que pensa existe"; pois nesse caso, a propriedade do pensamento tornaria seres necessários todos os seres que a possuem". Para Descartes, o percurso é inverso. Apreendo a ligação, universal e necessária, entre pensar e existir apenas em meu caso singular e por ocasião dele. É a partir de minha própria experiência de pensamento que esse axioma se descobre. Não é necessário que eu pense. Ocorre apenas que, no empreendimento da dúvida, o fato de que penso se manifesta como incontestável nesse ato mesmo de pensar que é a dúvida. A posição de minha existência, necessária sob essa condição, não é, portanto, a posição de uma existência necessária. Apenas Deus é um ser necessário. A propriedade do pensamento não torna necessários todos os seres que a possuem. Apenas o sujeito que pensa, e no momento em que realiza essa experiência de pensamento, pode ter a certeza (mas não colocar a necessidade) de sua existência, e colocar a necessidade (mas condicional, pois "talvez eu cesse de ser se eu parar de pensar") de seu juízo de existência (e não de sua existência).

NT1 Tradução extraída de I. Kant (2008).

Insisti um pouco nesse exemplo, que nos põe no centro de nosso objeto de estudo, apenas para mostrar o que devemos e o que não devemos exigir de Kant em matéria de exatidão. Ele estabelece com rigor categorias filosóficas – aqui, uma certa forma de construção metafísica que ele denomina psicologia racional - cujos paralogismos ele procura demonstrar. Os autores convocados – aqui, por exemplo, Descartes - não são considerados de antemão na verdade efetiva e histórica de seu percurso, mas como índices para determinados momentos especulativos que lhes ultrapassam. Daí a possibilidade, e por vezes o interesse, de buscar no autor criticado o que pode resistir à crítica kantiana, e mesmo aclarar certos momentos do percurso de Kant, não para os criticar, mas para os compreender e interpretar. Pois talvez Kant, criticando um cartesianismo que não é todo o cartesianismo de Descartes, possa nos ajudar a revelar um outro Descartes que ele ignorou, um cartesianismo que venha a esclarecer o próprio Kant.

2 – Segunda consideração, concernente à discrepância, não mais entre filosofia e história da filosofia, mas, no interior da história da filosofia, entre as diferentes imagens que diferentes épocas produzem de um mesmo autor ou, o que é equivalente, entre os diferentes perfis que elas retêm deles. Lá onde vemos uma inexatidão de Kant, Kant pode ser de uma exatidão perfeita; fiel, mas fiel a um outro aspecto do autor, a outras referências que não as nossas, a textos que já não são nossos textos canônicos.

Para me fazer melhor compreender, permito-me trilhar por um momento as sendas de Geneviève Brykman, e sob seu controle, retomando o Apêndice dos *Prolegômenos* (AK IV 374):

A tese de todos os idealistas genuínos, desde a escola eleática até o bispo Berkeley, está contida nesta fórmula: ‘todo o conhecimento a partir dos sentidos e da experiência nada mais é do que ilusão, e a verdade unicamente existe nas ideias do entendimento puro e da razão pura’.^{NT2}

Poderíamos nos surpreender ao ver atribuída a Berkeley uma posição que parece o exato oposto de tantas passagens em que ele defende a verdade das coisas sensíveis e da experiência, em que ele se interroga sobre a própria existência de um entendimento puro. Recorrer-se-á, como faz o admirável conhecedor de Kant que foi J. Rivelaygue, à posição especulativa de Kant, para quem, por exemplo, Berkeley foi, *ainda que ele não admita*, incapaz de fundar a objetividade do conhecimento empírico, por não ter estabelecido o estatuto crítico do espaço, do tempo e das categorias. E remeter-se-á com ele à sequência do texto que, com efeito, prossegue nesse sentido (PL II 1433 nota 1 na p. 162). Mas antes de recorrermos a esse tipo de consideração, uma observação se impõe. Kant engana-se tão pouco sobre Berkeley que ele cita quase palavra por palavra... o §264 da *Siris*:

... os sentidos e a experiência nos familiarizam com o curso e com a analogia das aparências ou efeitos naturais. O pensamento, a razão, o intelecto nos introduzem ao conhecimento de suas causas... As aparências sensíveis... tornam mais difícil, por um impedimento precoce, a tarefa ulterior do pensamento... é certo que os princípios científicos não são nem os objetos dos sentidos, nem os da imaginação, e que o intelecto e a razão são os únicos guias seguros que conduzem à verdade.^{NT3}

NT2 Tradução extraída de I Kant (1988), p.176.

NT3 Minha tradução.

O Berkeley de Kant é o bispo de Cloyne, aquele que publicou a *Siris* em 1744, *Siris* cuja tradução alemã teve grande eco, ainda que para nós as obras do jovem Berkeley, aquele que ainda não era bispo, tenham podido eclipsar a obra tardia.

Retornemos a Descartes. Para os homens da segunda metade do século XVII e do século XVIII, ele é um físico e um sábio, tanto ou mais que um metafísico. É o autor dos *Principia Philosophiae II, III e IV* ou do *Tratado do Homem* tanto ou mais do que das *Meditações Metafísicas* ou dos *Principia I*. Nisso Kant não difere de seus contemporâneos. Escolho um exemplo que, novamente, me parece em relação direta com a crítica ao “*cogito*” cartesiano que nos ocupa hoje. Se remontarmos para antes do período crítico até os *Sonhos de um Visionário explicados por Sonhos Metafísicos*, lemos no capítulo I da parte I (AK II 325-326):

A causa que faz com que se acredite sentir a alma pensante sobretudo no cérebro é talvez esta: toda meditação requer a mediação dos *sinais* para as ideias a ser despertadas... Se então a evocação desses sinais, chamados de *ideae materiales* por Descartes, é propriamente uma excitação dos nervos para um movimento semelhante àquele que a sensação provocou antes, então, na meditação, a teia do cérebro será forçada sobretudo a vibrar harmonicamente com impressões anteriores, e com isso ficará fatigada.^{NT4}

Certamente ficaremos surpresos de ver atribuída a Descartes a doutrina das ideias materiais, e mesmo a expressão “ideias materiais”, que serviriam para justificar a crença numa localização, real ou aparente, da alma no cérebro. Dir-se-á, com Fr. Courtès¹ que “é bastante difícil para um leitor francês atribuir a Descartes uma tal aliança de termos... “ideia material” é uma expressão possível apenas quando não se é Descartes, para designar o que ele chama de imagens das coisas materiais”^{NT5}. Mas se, ainda com F. Courtès, observamos mais de perto, encontramos toda uma tradição que veicula e define essa noção de *idea materialis*². Essa tradição transmitiu-a a Kant. E essa noção está, com efeito, enraizada no trabalho e na terminologia de Descartes, mas do Descartes autor dos textos de fisiologia ou de psicofisiologia como o *Tratado do Homem* (AT XI 176-177) ou as *Paixões da Alma* (segunda parte, artigo 136). Ele fala de ideias gravadas no cérebro, admite nas *Regulae* a equivalência entre “figuras ou ideias” que vêm dos sentidos externos para se gravarem na fantasia ou na imaginação, que é uma parte do corpo (AT X 414). E se não encontramos a expressão “ideia material”, encontramos duas vezes seu equivalente exato, ideia corpórea, *idea corporea* (AT X 419 e 443).

Portanto, Kant não é sempre inexato lá onde ele nos parece, sob o nome de Descartes, descrever o que não é mais, para nós, a verdade do cartesianismo. Pela intermediação de uma tradição interpretativa que não é a nossa, ele se mostra por vezes atento a um outro Descartes, e a textos que para nós acabaram passando ao segundo plano. Ele se mostra aqui atento às origens cartesianas de uma psicologia empírica, e não racional. Pois aquilo que, na árvore cartesiana do saber, é a promessa de uma ciência derivada tornar-se-á, por intermédio dos médicos mecanicistas, a começar por Régius, discípulo e adversário, uma etapa na constituição da psicologia no século XVIII.

NT4 Tradução extraída de I. Kant (2005).

1 *Rêves d'un visionnaire. Texte et commentaire*, (1967), n. 10, p. 127-129/.

NT5 Minha tradução.

2 Wolff na sua *Psychologia Rationalis*, no §112, Baumgarten no §560 de sua *Metaphysica*.

Essas duas considerações explicam como podemos colocar o problema que vocês me convidaram a tratar. Há um texto canônico em que Kant se dedica especialmente a desconstruir o que chamamos de “*cogito*” cartesiano: o capítulo sobre os Paralogismos da Razão Pura, na *Dialética Transcendental*. Lá, sob a denominação de “psicologia racional”, Kant investe contra a pretensão cartesiana de estabelecer, sobre um Eu que, nomeado de alma, é objeto do sentido interno - esse mesmo Eu que é também objeto de uma disciplina empírica denominada psicologia -, um conjunto de verdades racionais, universais e necessárias que nos fariam conhecê-lo tal como ele é em si. Mas essa pretensão não esgota o “*cogito*”. Ela talvez perca essencialmente algo que precede a disjunção entre uma metafísica ilusória e presunçosa da substância pensante e a disciplina empírica que pena para se constituir como verdadeira ciência. Algo que Kant, mais do que ninguém, quer salvar alguém das duas instâncias de conhecimento (possível ou impossível) que a crítica circunscreve com rigor arquitetônico. Se Kant tivesse um interesse que ele não tem, o interesse de investigar como se articulam em Descartes dois lugares que uma tradição bem estabelecida lhe informava serem cartesianos, ele teria sido remetido ao que se passa efetivamente nas duas primeiras *Meditações*, anteriormente a qualquer inserção em um saber constituído. Pois antes de qualquer sistema de conclusões demonstradas, antes da metafísica constituída, e *a fortiori* antes dos desenvolvimentos de uma psicofisiologia empírica, antes da prova de Deus e da distinção real ou de substância entre a alma e o corpo, antes do desdobramento de sua união numa psicologia empírica futura e por demais eventual, o percurso cartesiano da segunda *Meditação* nos fornece uma certeza. Ele nos põe em presença de um *ego*, em presença de um *sum* e de um *cogito* ao mesmo tempo, de um *sum res cogitans*. Eu sou uma coisa que pensa, coisa que a partir desse momento, sem que a palavra substância jamais seja empregada, recebe, entre outras denominações, a de *intellectus*, entendimento ou inteligência. Essa certeza inicial escapa a muitas das determinações metafísicas tradicionais do cartesianismo instaurado. Sabemos como certas filosofias ou certos filósofos contemporâneos, como a fenomenologia de Michel Henry, confrontam essa forma inaugural do Cogito e do cartesianismo com seus desenvolvimentos ulteriores. Eu gostaria de investigar, de forma um tanto análoga, se algumas das mais importantes teses de Kant, que estão na base do edifício mesmo da *Crítica da Razão Pura*, não se deixam ler como uma ressurgência, e não como uma crítica desse “*cogito*” das duas primeiras *Meditações*, anterior a qualquer psicologia, seja racional ou empírica. Como uma maneira pela qual Kant repetiria - sem o conhecer e, portanto, sem o reconhecer, mas lhe atribuindo seu mais preciso estatuto no momento mesmo em que rejeita aquele *cogito* constituído que lhe veiculara a tradição wolffiana - um movimento inicial, já desviado e talvez mesmo pervertido pelo próprio Descartes.

*

Para fazer isso, examinarei, na segunda edição da *Dedução Transcendental*, a de 1787, o parágrafo central dedicado à consciência de si, o §25 (AK III 123-124, Pl. I, 870-872) (B157-158). Parece-me que ele fornece, no coração da *Analítica*, como que uma crítica ao pseudo-conhecimento de si como coisa em si: ele oferece, portanto, já o primeiro esboço de uma crítica que se desdobra nos Paralogismos. Mas ele também deixa aparecer, talvez melhor do que qualquer outra passagem, aquilo que, no interior do *cogito* kantiano, ultrapassa a distinção clássica entre fenômeno e coisa em si, ou noumeno. Aqui se exprime uma consciência privilegiada do *ego* pensante e de sua existência, e ela vai ao encontro do primeiro *cogito* cartesiano, aquele que, alguém da ciência constituída, descobre o privilégio de um *ego* ainda indeterminado ontologicamente.

Sigamos esse parágrafo frase a frase, ou melhor, linha a linha^{NT6}.

1. *Ao contrário, tenho consciência de mim próprio na síntese transcendental do diverso das representações em geral, portanto na unidade sintética originária da apercepção, não como apareço a mim próprio, nem como sou em mim próprio, mas tenho apenas consciência que sou.*

Consciência, e não conhecimento, eis aqui a restrição essencial. Ao contrário do que será a ilusão transcendental dos Paralogismos, não pretendo conhecer o Eu tal como ele é em si; nem mesmo, de resto, o ou os fenômenos. Não pretendo conhecer absolutamente nada. Diríamos na língua de Descartes que essa consciência não é uma ciência, ela não diz respeito à verdade da coisa, *rei veritas*, o que fica garantido como conclusão pela veracidade de Deus. Ela é da ordem de minha percepção, do dar-se ou aparecer para si mesmo.

Mas a restrição tem uma contraparte. Essa consciência que tenho de mim mesmo precede a fronteira, decisiva e insuperável para o conhecimento, entre mim tal como apareço para mim e mim tal como sou em mim mesmo. Ela é apenas consciência de que sou. Não sei ainda qual eu sou, trata-se de uma falta. Nessa consciência, não atinjo nenhuma determinação do que eu sou, do *quid*. Mas essa falta é também um ganho: ela evita que o *quod*, o fato de ser ou de existir, fique preso na moldura do fenômeno. Nessa consciência, atinjo a existência comum ou indivisa, uma e a mesma, que, uma vez determinada, será a existência do eu como fenômeno (quando me conhecerei como determinado no tempo e pela experiência interna) e seria (mas jamais a conhecerei como tal, pelo menos na esfera teórica) a existência do eu tal como ele é em si, o eu suprassensível.

Esse eu que assim se apreende, numa consciência de ser que é aqui uma consciência de existir, não o faz numa experiência ou numa intuição específica, mas *na síntese transcendental* do diverso de representações *em geral*. Não numa simples apercepção empírica, como consciência empírica de um momento do tempo, mas *na unidade sintética originária* da apercepção. Dito de outro modo, falamos do *Ich denke* introduzido no §16, que “tem que poder acompanhar todas as minhas representações”. É precisamente essa função de objetividade, que sustenta todo o sistema da ciência e da experiência, todo o edifício das categorias, que se mostra sujeito da consciência de que eu sou.

2. *Essa representação é um pensamento, e não uma intuição.*

Essa consciência de si é, evidentemente, uma representação: nela eu me apresento e represento a mim mesmo. Ou melhor ainda, a função unificante, que é originária e princípio de uma síntese transcendental, aí se faz sujeito ao se aperceber a si mesma como um eu, e um eu que existe. Sou eu quem pensa, e eu sou.

Essa representação não poderia ser um conhecimento, isto é, a concordância regrada, determinada ou determinável de uma intuição com um conceito. Essa representação (a saber, a simples consciência de que eu sou) é muito ou muito pouco para isso.

Ela é aqui dita um pensamento: ela é mais do que um conceito e mesmo do que uma ideia. Reencontraremos mais tarde essa representação, no final dos Paralogismos, mas como uma intuição. Ela será então chamada de intuição empírica indeterminada (AK III: 276, Pl. I, 1063 n.); pois todo pensamento supõe o diverso de uma intuição sensível a ser unificado, e o Eu penso acompanha qualquer uma. Mas com essa percepção e a sensação que ela implica, é um elemento sensível que doravante servirá “de fundamento a essa proposição de existência”. Ficamos então condenados à moldura fechada do fenômeno. Com a

NT6 A partir de AK III: 123 - B157.

disjunção das duas faces do *ego*, entre psicologia racional e psicologia empírica, somos forçados a escolher. Ou bem a função lógica, mas sem a experiência: “na consciência de mim mesmo, no simples pensamento, sou o *próprio ser* (B429; AK III: 279, Pl.I, 1067)”; mas esse ser mesmo, *das Wesen selbst*, ainda é existencial (cf. *ibidem* nota 1 p.1682)? Ou bem a proposição “eu penso” significa “eu existo pensando”; mas então a intuição empírica, mesmo indeterminada, dando-nos a existência nos impõe, no mesmo movimento, o fechamento, “e conseqüentemente também o objeto pensado como fenômeno”, “simplesmente como fenômeno” (B429; *ibidem* Pl., I-1067-1068).

Entretanto, Kant não terá esquecido que ele encontrara essa mesma representação com a existência e sem a restrição fenomênica: “Uma percepção indeterminada significa aqui apenas alguma coisa de real, que é dada, mas somente para o pensamento em geral, portanto, não como fenômeno, nem tampouco como coisa em si (númeno), mas como algo que de fato existe e é designado como tal na proposição ‘eu penso’ ” (B423; AK III: 276, Pl. I, 1063). Ele a encontrara no §25 da *Analítica*. Mas lá ela fora caracterizada como pensamento, não como intuição, mesmo indeterminada. E como pensamento puro, além da representação “Eu” (“uma representação puramente intelectual”, *ibidem*), ela continha também a consciência de *que eu sou*. Que certamente é uma consciência *de existir*, como o prova a frase seguinte.

3. *Ora, como para o conhecimento de nós próprios, além do ato do pensamento que leva à unidade da percepção o diverso de toda a intuição possível, se requer uma espécie determinada de intuição, pela qual é dado esse diverso, a minha própria existência não é, sem dúvida, um fenômeno (e muito menos simples aparência), mas a determinação da minha existência só pode fazer-se, de acordo com a forma do sentido interno, pela maneira peculiar em que é dado, na intuição interna, o diverso que eu ligo; sendo assim, não tenho conhecimento de mim tal como sou, mas apenas tal como apareço a mim mesmo.*

Essa longa frase não oferece nenhuma dificuldade. Ela marca a passagem da consciência ao conhecimento (de si), com suas inelutáveis conseqüências.

Um *plus*, o ganho da determinação: conheço-me, posso enfim determinar o indeterminado, saber o que sou. Assim produz-se também a determinação de minha existência, e a existência se torna uma categoria. O que ela ainda não era na simples consciência:

... a existência, neste caso, ainda não é uma categoria, pois a categoria está relacionada, não com um objeto dado indeterminadamente, mas com um objeto de que tem um conceito e do qual objeto se quer saber se está posto ou não também fora desse conceito. (B423; AK III, 276, Pl. I-1063 n.)

Mas esse ganho de determinação custa muito caro: doravante encontro-me comprometido com a moldura do fenômeno. Conheço-me tão somente a título de fenômeno, pela experiência interna e sob a forma do tempo. A condenação da ilusão metafísica cartesiana já está, portanto, de antemão proferida: é paralogismo crer que se possa conhecer no tempo tal como se é em si.

Resta explicar uma referência de nota, longa nota, à fórmula: determinação de minha existência. Essa nota explicitará o único ponto ainda enigmático da frase. Acabamos de ler que minha existência (minha existência, e não a determinação de minha existência, minha própria existência, *mein eigenes Dasein*, antes da introdução da determinação, da disjunção e do fechamento) não é nem fenômeno, nem aparência. Uma fórmula cujo eco encontramos

no final do Paralogismos (B428-9; AK III: 279, Pl.I,1067). Uma vez operada a disjunção, a existência do eu como objeto determinado, ou pelo menos determinável, de uma experiência interna e de uma psicologia empírica não é, a bem da verdade, uma simples aparência, *Schein*, mas é incontestavelmente a existência de um simples fenômeno, *Erscheinung*. Quanto ao objeto da psicologia racional, ele é, a bem da verdade, por definição, mais do que fenômeno, mas é ilusório imaginar que não possamos conhecer algo dele, mesmo a existência: a ilusão transcendental é essa crença mesma. Com o §25, situamo-nos antes da disjunção e, numa consciência que não é conhecimento, apreendemos, sem que se trate de uma ilusão a denunciar, a existência indivisa de um eu duplo, que é mais do que fenômeno.

Passemos então à nota.

Ela confirma o que dissemos a propósito da consciência de existir, e ela opera uma nova saída um novo avanço para fora da moldura fenomênica.

4. *O 'eu penso' exprime o ato de determinar a minha existência. A existência é portanto, com isso, já dada...*

Confirma-se aqui que o *Eu sou*, na consciência pura de que eu sou, é um *Eu existo*. É a existência que é *com isso já dada* (*dadurch... schon gegeben*). Com isso o quê? Não se trata, como na *Dialética*, de uma intuição interna, empírica e sensível, que precederia o ato de determinação fornecendo a existência a determinar. Acabamos de excluir toda intuição para considerar apenas o pensamento em seu ato originário, e uma existência fundada na intuição sensível chegaria a esse pensamento em ato não com isso (*dadurch*), mas a partir de algo outro. A existência é certamente dada (*gegeben*) e já (*schon*) dada pelo ato originário e sintético. Esse ato é ao mesmo tempo duplamente determinante (ele determina tanto o sistema da experiência em sua integralidade quanto minha própria existência) e originariamente doador (ele já deu a existência, minha existência, ou talvez a existência como minha). Mas isso não é demais? Um ato de determinação que dá ao mesmo tempo a existência não é uma intuição intelectual? E, no entanto, Kant não é Fichte.

5. *(A existência é pois, assim, já dada), mas não ainda a maneira pela qual devo determiná-la, isto é, pôr em mim o diverso que lhe pertence. Para tal, requer-se uma intuição de si mesmo, que tem por fundamento uma forma dada a priori, isto é, o tempo, que é sensível e pertence à receptividade do determinável.*

A sinalização de que o pensamento, a saber, sua discursividade essencial, exige um preenchimento intuitivo reconduz, portanto, na nota (como o faz no texto mesmo do parágrafo depois da chamada da nota), ao que se passa numa vertente, e apenas numa, a da psicologia empírica: o preenchimento pela matéria empírica do sentido interno na forma pura sensível do tempo, com o ganho (a determinação e a passagem ao conhecimento) e a perda (o fechamento fenomênico). E na outra vertente, a do eu determinante e não determinável? Falta aqui a intuição de si mesmo? Sim. Todo conteúdo fica irremediavelmente ausente? Não completamente, talvez. Continuemos.

6. *"Se eu não tiver ainda outra intuição de mim mesmo que dê o que é determinante em mim, da espontaneidade do qual, e somente dela, tenho consciência, e que o dê antes do ato de determinar, assim como o tempo dá o determinável, não poderei determinar a minha existência como a de um ser espontâneo"*^{NT7}

NT7 Beyssade não registra o grifo de Kant.

A frase é importante e complexa, descobrimos nela três teses.

(1) o que seria necessário que eu tivesse para me conhecer como coisa em si, em minha existência determinada de ser determinante: a intuição (intelectual) do determinante em mim, e dada antes do ato de determinação, enfim, um dom (prévio ao ato de pensamento) de minha espontaneidade de pensador. Por essa intuição intelectual, a coisa em si seria conhecida como númeno, o eu inteligível não seria mais apenas consciente, mas também cognoscente, ele se conheceria tal como é, e não tal como aparece para si.

(2) essa outra intuição, uma outra intuição de que preciso ainda para conhecer a coisa em si (como númeno), além da intuição sensível do determinável no tempo, essa eu não tenho. Portanto, jamais poderei colocar como uma verdade demonstrada, como uma conclusão da ciência, que eu sou uma substância, distinta do corpo, una e idêntica a si mesma, livre etc. Em suma, na ausência da intuição intelectual que ela exige, uma psicologia racional de estilo cartesiano está de saída condenada ao paralogismo.

(3) resta que eu tenho consciência (apenas consciência, *nur bewusst*, e não conhecimento, mas ainda assim consciência) de minha espontaneidade. No ato originário de unidade sintética, o eu determinante se percebe ou se apercebe a si mesmo como determinante. De que sou aqui consciente? De que existo, sabemos-lo desde o início da nota, a existência já é dada com isso. Descobrimos agora algo mais: sou com isso consciente também de ser um ser espontâneo, *eines selbsttätigen Wesens*. Não posso conhecer essa espontaneidade em mim, não tenho a intuição dela, não se diz sequer que ela me é dada. Daí a referência que segue à modéstia de uma consciência que é uma simples representação.

7. ...mas eu represento-me somente a espontaneidade do meu pensamento, isto é, do meu ato de determinação e a minha existência fica sempre determinável apenas de maneira sensível, isto é, como a existência de um fenômeno.

Simple representação significaria aqui, sobre a afirmação de minha espontaneidade, ilusão de consciência? Remetidos que somos ao que a *Dialética* chamará de “predicados” sensíveis (B431; AK III: 280, Pl. I, 1069) para qualificar o eu no momento em que se trata de determinar sua existência, será que não temos então nada a reter da consciência de espontaneidade obtida na presente etapa? Sim, temos.

8. *Todavia é essa espontaneidade que permite que eu me denomine inteligência.*

A última frase da nota, pela violenta ruptura do *Doch* inicial, restabelece o equilíbrio. A consciência fica legitimada em sua contribuição. Não sendo conhecido como substância, o eu se enriquece de um substantivo que ele guardará, assim como a existência, como um bem indiviso, quando ele será conhecido ou cognoscível como fenômeno do sentido interno. Após o *quod*, a afirmação de existência, vem então o *quid*, a qualificação, mesmo a determinação de essência. O que sou eu, eu que sou? Um ser espontâneo, ou seja, uma inteligência. No final do §25, cujo texto cesso agora de comentar, essa nova aquisição fica integrada e consolidada. Não se diz mais aí que “eu me represento somente a espontaneidade de meu pensamento”. Afirma-se simplesmente que “eu existo como uma inteligência que é consciente unicamente de sua atividade de ligação”. Definitivamente incorporada ao eu, essa qualidade de inteligência permanece, na posição de substantivo e de sujeito, quando ele vem a se conhecer a si mesmo como fenômeno: “essa inteligência... só pode se conhecer tal como ela aparece para si mesma na visada de uma intuição (que não pode ser intelectual)”.

Na *Analítica*, e sem paralogismo, a consciência de si quebra a moldura do fenômeno no ato do pensamento originário e sintético; tenho acesso à dupla certeza de minha existência

e de minha espontaneidade, existo como inteligência; e nada disso se perde quando me engajo na moldura da fenomenalidade para me conhecer, ou tentar me conhecer, apenas tal como apareço para mim.

Para concluir. Não que, de alguma forma, Kant seja cartesiano: essa formulação não teria grande sentido ou grande alcance. Mas Kant revisitou os lugares que lhe foram tradicionalmente apresentados como cartesianos, para redesenhar seu mapeamento, e nessa empresa arquitetônica e crítica ele repetiu, sem o conhecer ou reconhecer, o movimento da segunda *Meditação*. Com isso, sua crítica ao *cogito* de Descartes pode também para nós ser lida como uma autocrítica do cartesianismo.

Kant remontou até a consciência do ato que fornece ao mesmo tempo a existência garantida e a espontaneidade não sensível de meu pensamento. Não é necessário estabelecer a importância dessas teses em Descartes. Em contrapartida, não será nada supérfluo recordar pelo menos uma implicação delas no trabalho de Kant: o recurso à apercepção, no momento de resolver a terceira antinomia, para mostrar no homem o que ultrapassa a moldura da fenomenalidade, antes mesmo que seja invocada a ordem prática dos imperativos (B414; AK III: 271, Pl. I, 1177-1178).

A partir dessa consciência originária, a tarefa mais constante de Kant será negar a proximidade sempre ameaçadora de seu idealismo transcendental com o que ela chama de idealismo de Descartes, material ou psicológico. As fórmulas da carta a Marcus Hertz de 21 de fevereiro de 1772 permanecerão adequadas para o Kant do período crítico:

No sentido interno, o pensamento, ou a *existência* do pensamento, e o meu eu são uma e a mesma coisa. A chave para essa dificuldade reside no seguinte: não há dúvida de que eu não deveria pensar meu próprio estado sob a forma do tempo, e desse modo a forma da sensibilidade interna não me daria o fenômeno das mudanças (AK X 134, Pl. I, 696).

É preciso separar o que Descartes teria reunido. É preciso pensar o eu e seus estados, em seu ser próprio, fora da forma do tempo: mas uma psicologia racional desse tipo é possível? Um Descartes (quimérico, que Kant forja ou herda dos manuais que ele frequenta) teria acreditado nisso, e seus paralogismos, que fariam de todos os seres pensantes seres necessários, são insustentáveis. É preciso conhecer o eu como simples fenômeno, ordenando seus estados na forma do tempo: mas uma psicologia empírica desse tipo pode se constituir como uma ciência autônoma? Um Descartes (real, mesmo que Kant o conheça mais pelos manuais que ele frequenta do que por leitura direta) viu em sua doutrina das ideias materiais a necessidade de passar pelos corpos e pela experiência externa para chegar a construir no tempo o fenômeno das mudanças.

Como esses dois Descartes se reúnem? Kant jamais se preocupou com a ordem cartesiana das razões. Por isso ele teve a total liberdade para elucidar, a um novo preço, a relação entre os dois domínios que Descartes não conhecera, nem um, nem outro, porque para ele não existia nenhuma psicologia, nem racional, nem empírica.

Tradução de Pedro Costa Rego

PPGLM-UFRJ/CNPq

Revisão de Edgar Marques

UERJ/CNPq

RESUMO

Proponho-me a discutir a crítica de Kant ao que se convencionou chamar de “cogito” cartesiano. Buscar o que ele recusa, mas também, talvez, e sobretudo, o que ele preserva no “cogito”, como se diz habitualmente.

Palavras-chave: Kant; Descartes; cogito

ABSTRACT

I propose to discuss Kant's criticism of what is conventionally called the Cartesian "cogito". To seek what he refuses, but also perhaps, and above all, what he preserves in the "cogito", as is commonly said.

Keywords: Kant ; Descartes ; cogito