

A TEORIA DO CONHECIMENTO NA MODERNIDADE: UM PERCURSO TEÓRICO

Vicente Eduardo Ribeiro Marçal¹

Resumo

O acesso à informação na contemporaneidade gera uma falsa ilusão de que acúmulo de informação é conhecimento. A Filosofia nos possibilita um olhar crítico e questionador que impede tal ilusão, contudo precisa, constantemente, responder à questão: como se dá o conhecimento? Nossa intenção, no presente artigo, pauta-se em reconstruir a trajetória da Teoria do Conhecimento na Modernidade, como um percurso teórico, que nos permite compreender o pensamento filosófico em que a Razão e Subjetividade ocupam a centralidade e também são criticadas. Pois, acúmulo de informação não é sinônimo de conhecimento; existe uma necessidade de fundamentar de forma coerente um conhecimento possível que tenha implicações para o mundo da vida.

Palavras-Chave

Razão; Subjetividade; Conhecimento; Modernidade.

Résumé

L'accès à l'information crée aujourd'hui une fausse illusion que l'accumulation de l'information est la connaissance. La philosophie nous permet un questionnement critique et qui empêche de telles illusions, mais il doit sans cesse répondre à la question: comment le savoir? Notre intention dans cet article est guidé de reconstituer la trajectoire de la théorie de la connaissance dans la modernité comme une trajectoire théorique qui nous permet de comprendre la pensée philosophique que la raison et la subjectivité occupent la place centrale et sont également critiquées. L'accumulation de l'information n'est pas synonyme de connaissance, il existe un besoin pour justifier de connaissances cohérente peut avoir des implications pour le monde de la vie.

Mót-clés

Raison ; Subjectivité ; Connaissance; Modernité.

INTRODUÇÃO: RAZÃO E SUBJETIVIDADE COMO ELEMENTOS DA MODERNIDADE

A Modernidade é um movimento que apresenta grande complexidade. Traz em seu nascedouro uma ruptura com a tradição, principalmente no que tange à compreensão da racionalidade, além de ser um momento de mudanças históricas consideráveis.

Seu surgimento pode ser fixado em meados do século XVI, momento em que a Europa Ocidental passa por mudanças profundas no que diz respeito a suas relações humanas (política, sociedade, religião etc.), como nos afirma Hansen:

¹ Professor Assistente do Departamento de Filosofia da Fundação Universidade Federal de Rondônia. E-mail: vicente.marcal@unir.br.

[...] a formação de centros comerciais e culturais provocaram uma gradativa alteração da mentalidade advinda da Idade Média. O Feudalismo entra em colapso em vários países da Europa e, com isso, os papéis sociais passaram por redefinições drásticas: o servo da gleba, por exemplo, perde a segurança do sistema feudal, embasada num sistema de obrigações mútuas entre servo e senhor; precisa, se adaptar, então, às novas condições de trabalho, migrando para as cidades e se inserindo no trabalho artesanal e semi-artesanal das manufaturas (HANSEN, 1999, p. 35).

Essas mudanças têm como raiz o fato de que, desde seus primórdios, a Modernidade valorizou a Razão como seu aspecto primordial, ou seja,

A Razão é, de fato, o elemento comum a todos os seres humanos e, por isso, assume a condição de fundamento a partir do qual o mundo deve ser organizado. É ela quem deve, a partir de agora, dar unidade e sentido a todas as esferas que compõem a existência humana. Tudo quanto pretenda ter legitimidade para existir necessita, pois, de submeter-se ao crivo da Razão (HANSEN, 1999, p. 37).

Na Modernidade, o grande tribunal que determina a validade, a verdade e a existência do conhecimento é a Razão. Todas as mudanças que o período histórico apresenta têm consequências marcantes para tal fato. O aumento de cidades, as navegações que fazem com que a circulação de pessoas por toda a Europa e mundo conhecido seja intensificado e trazem consigo todo o conhecimento que adquiriam nas mais fantásticas viagens, maravilhando aqueles que os ouvem e trazendo a necessidade de que tais conhecimentos possam ser averiguados. A Razão, para a Modernidade, terá papel fundamental em todo esse processo, levando aos teóricos de seu tempo à célebre pergunta pelo fundamento último do Conhecimento.

Tal questionamento também vai suscitar, mediante a Razão, outro elemento constitutivo da Modernidade: a Subjetividade, i. e., a característica própria do sujeito na qual a Razão se manifesta.

Com esses dois elementos, que consideramos fundamentais para constituição da Modernidade em seus primórdios: Razão e Subjetividade; buscamos compreender a Teoria do Conhecimento na Modernidade, enquanto um percurso teórico. Assim, num primeiro momento, analisaremos o Empirismo de Bacon, para em seguida analisar o Racionalismo de Descartes, como bases do nascedouro da Modernidade, em seguida, analisaremos a Crítica Cética de David Hume, até chegarmos ao Criticismo de Immanuel Kant, que consolidam a Modernidade. Tal empreitada nos será útil para compreendermos que a Teoria do Conhecimento pode fundamentar de forma coerente um conhecimento possível que tenha implicações para o mundo da vida.

1. O EMPIRISMO DE FRANCIS BACON

O filósofo inglês Francis Bacon (1561 – 1626) trabalha uma crítica à Tradição, apontando como infrutífera toda a produção filosófica desde Aristóteles, incluindo a deste, pois esta careceu de uma metodologia que lhe propiciasse dar frutos práticos. É um crítico atroz afirmando que toda a Tradição poderia ser desconsiderada, para dar novo alento à Filosofia iniciando-se com a mente purificada.

Já em seu primeiro aforismo, Bacon demonstra entender o homem como aquele que pode interpretar a natureza. Tal interpretação se dá mediante a observação fenomênica ou pelo labor intelectual orientado pela ordem da natureza. Em suas palavras:

O homem, ministro e intérprete da natureza, faz e entende tanto quanto constata, pela observação dos fatos ou pelo trabalho da mente, sobre a ordem da natureza; não sabe nem pode mais (BACON, 1999, p. 33).

Na compreensão baconiana, o homem conhece mediante o uso de sua Razão orientado por uma metodologia que o guia na observação da natureza. Demonstrando sua repugnância ao conhecimento até então produzido, pela sua inutilidade, Bacon intenta reconstruí-lo a partir de sua praticidade, ou seja, dos resultados práticos à sociedade que tais conhecimentos podem gerar. Conforme Hansen:

[...] sobre tal inspiração, [Bacon] vai desenvolver a ideia de que ‘saber é poder’, de sorte que o conhecimento não tem um sentido em si próprio, mas deve proporcionar resultados concretos ao ser humano, principalmente no sentido de permitir domínio e poder sobre a natureza (HANSEN, 1999, p. 42).

Seu intuito estava na busca de construir uma sociedade organizada sob os auspícios da Razão, fundamentalmente orientada pela ciência empírica. Nessa empreitada, Bacon vislumbra dois grandes momentos de sua obra. Um caracterizando-se pela destruição dos elementos constitutivos do empecilho ao desenvolvimento da ciência moderna e o outro, construtivo, consistindo numa catalogação sistemática da evolução das ciências, expondo o método adequado ao seu desenvolvimento e na realização dos primeiros axiomas advindos de tais experimentos.

No primeiro momento, o destrutivo, Bacon vai utilizar a noção de ídolo para criticar falsas concepções tidas por conhecimento.

O ídolos e noções falsas que ora ocupam o intelecto humano e nele se acham implantados não somente o obstruem, a ponto de ser difícil o acesso à verdade, como, mesmo depois de seu pórtico logrado e descerrado, ressurgirão como obstáculos à própria instauração das ciências, a não ser que os homens, já precavidos contra eles, se cuidem o mais que possam (ANDRADE, 1999, p. 12).

Segundo Bacon, os ídolos são:

Ídolos da Tribo: assim chamados por referenciar à natureza humana, ou à sua raça, ou à sua pertença à constituição social denominada tribo. Tal ídolo alude ao conhecimento, tido por verdadeiro pelo homem, advindo de seus sentidos, não considerando que as suas sensações podem estar apresentando uma realidade parcial. Nas palavras de Bacon: “[...] É falsa a asserção de que os sentidos do homem são a medida das coisas [...]” (BACON, 1999, p. 40). Para Bacon, o intelecto humano reflete, como um espelho, de forma distorcida e corrompida. Bacon considera que os conhecimentos advindos do ídolo da tribo têm sua origem nos seus preconceitos e limitações e em sua contínua instabilidade.

Assim, para Bacon pautar o conhecimento nos ídolos da tribo leva a uma compreensão parcial do universo apreendendo-o de uma maneira simplória, ficando muito aquém da verdade que este expressa, levando até mesmo a credices e superstições descabidas.

Ídolos da Caverna: numa alusão clara à alegoria da Caverna de Platão², Bacon critica o conhecimento adquirido mediante a subjetividade individualista e absolutizada, pois

[...] cada um — além das aberrações próprias da natureza humana em geral — tem uma caverna ou cova que intercepta e corrompe a luz da natureza: seja devido à natureza própria e singular de cada um; seja devido à educação ou conversação com os outros; seja pela leitura dos livros ou pela autoridade daqueles que se respeitam e admiram; seja pela diferença em ânimo equânime e tranquilo [...] Por isso, bem como proclamou Heráclito que os homens buscam em seus pequenos mundos e não no grande ou universal (BACON, 1999, p. 40).

A crítica de Bacon dirige-se especificamente àqueles que fazem de seus conhecimentos os únicos possíveis e, quando partem para uma investigação mais apurada, já estão tão envolvidos por suas fantasias que não conseguem desvencilhar-se delas, impondo-as a si mesmo e a outros. Bacon cita o exemplo de Aristóteles em seu aforismo de número LIV afirmando que este “[...] de tal modo submete a sua filosofia natural à lógica que a tornou quase inútil e mais afeita a contendas” (BACON, 1999, p. 45).

Ídolos do Foro: problemas advindos da linguagem. Bacon vai afirmar que os homens se associam devido à linguagem³, contudo, aponta que, se usada de forma inadequada a

² Alusão clara, contudo metafórica, pois o sentido não é correspondente.

linguagem produz bloqueios ao intelecto. Bacon afirma que nem os mais doutos com suas explicações e definições podem restituir a ordem das coisas em certos domínios que foram perturbados pelo uso incorreto da linguagem. A utilização da linguagem de forma inadequada pode trazer grandes prejuízos ao conhecimento. Essa afirmação está pautada no fato de que muitas de nossas elucubrações situam-se de maneira estranha à própria construção da língua, e que afetam a compreensão daquilo que estamos querendo falar. Seguindo assim a compreensão de Bacon, ao falar sobre os ídolos do foro.

Bacon vai mais longe e afirma:

Os ídolos do foro são de todos os mais perturbadores: insinuam-se no intelecto graças ao pacto de palavras e de nomes. Os homens, com efeito, crêem que a sua razão governa as palavras. Mas sucede também que as palavras voltam e refletem suas forças sobre o intelecto, o que torna a filosofia e as ciências sofisticadas e inativas. [...] E mesmo as definições não podem remediar totalmente esse mal, tratando-se de coisas naturais e materiais, visto que as próprias definições constam de palavras e as palavras engendram palavras (BACON, 1999, p. 46).

Ídolos do Teatro: para Bacon toda a Tradição apresentou ao espírito humano doutrinas e filosofias que se pretendiam, ou pior, auto-afirmavam-se como verdadeiras, mas que não passavam de imaginações, ilusões, falsos conhecimentos, e por isso são denominados de ídolos do teatro, pois iludiam ao espírito humano em vez de conduzi-lo à verdade. Apesar de dirigir essa severa crítica à Tradição, Bacon não se limita apenas a criticá-la, mas estende sua crítica aos conhecimentos produzidos por seus contemporâneos que seguem esses mesmos modelos. Bacon continua sua argumentação quanto aos ídolos do teatro afirmando que os mesmos não são inatos, muito menos foram se infiltrando às escondidas, pelo contrário, foram abertamente construídos, inculcados e recebidos por meio das fábulas e sistemas derivados do que ele chama de as pervertidas leis da demonstração (BACON, 1999, p. 48).

Portanto, segundo Bacon, não chegamos à verdade nova alguma, pois sempre partimos de uma verdade já pré-estabelecida, sem submeter esta verdade e a nossa hipótese ao teste da observação e do experimento.

No segundo momento, o construtivo, Bacon não consegue levar ao fim tal intento, apenas quanto à metodologia adequada para a construção da ciência moderna é que ele apresentou um trabalho mais elaborado.

³ No aforismo XLIII, do *Novum Organum*, Livro I, Bacon se refere ao termo discurso, que aqui estamos optando pelo termo linguagem.

Parte do aforismo LXXXII do Livro I do *Novum Organum* apresenta de forma resumida a concepção que Bacon (1999, p. 64) tem da metodologia que norteia a observação e o experimento, ele afirma:

[...] a experiência pura e simples que, quando ocorre por si, é chamada de acaso e, se buscada, de experiência. Mas essa espécie de experiência é como uma vassoura desfiada, como se costuma dizer, mero tateio, à maneira dos que se perdem na escuridão, tudo tateando em busca do verdadeiro caminho, quando muito melhor fariam se aguardassem o dia ou acendessem um archote para então prosseguirem. Mas a verdadeira ordem da experiência, ao contrário, começa por, primeiro, acender o archote e, depois, com o archote mostrar o caminho, começando por uma experiência ordenada e medida — nunca vaga e errática —, dela deduzindo os axiomas e, dos axiomas, enfim, estabelecendo novos experimentos.

Esse aforismo com o qual Bacon descreve a metodologia da experiência, explicita a necessidade de iniciar o caminho ao acender o archote, aqui temos a hipótese tomada que norteia o trabalho científico e, por conseguinte, norteia também a verificação da mesma a partir de observações apuradas e documentadas da experiência que trará bases sólidas para a compreensão do fenômeno que a hipótese procura explicar, é o alumiar e seguir do caminho. Assim, com persistência e zelo chegar-se-á aos axiomas que, por sua vez, orientarão novas experiências e observações para que o progresso da ciência siga seu rumo. É interessante notar que em seu começo, o aforismo mostra uma experiência sem metodologia, que tateia no escuro em busca de seu caminho. Ela nem mesmo tem consciência de que pode esperar clarear o dia para poder seguir o caminho certo e, muito menos, que pode servir-se de meios como um archote para que cumpra sua missão. Vemos aqui, mais uma vez, Bacon criticando a Tradição como aquela que tateia em busca da verdade.

Assim, vemos que para Bacon a metodologia é algo que difere radicalmente do que até então se vinha propondo para o desenvolvimento do conhecimento. E, por isso, não adianta esforçar-se por acrescer conhecimento a esse modelo decadente, mas haveria a necessidade radical de se mudar a maneira de se fazer ciência. Isso porque a base que a Tradição lançou está completamente equivocada.

Bacon apresenta a necessidade de se reestruturar a ciência desde seus fundamentos, voltando os esforços investigativos aos fenômenos e fatos concretos oriundos da experiência para se chegar às formas gerais constituintes das leis e causas.

Por mais que não tenha alcançado seus reais objetivos, o projeto baconiano de reforma do conhecimento lançou os alicerces sobre os quais a ciência moderna pode ser edificada, pois

buscou reformular tanto a estrutura quanto os estatutos do conhecimento que a Tradição havia formulado até então.

Entretanto, Bacon não consegue se desvencilhar totalmente da Tradição. Ao admitir que a natureza teria um *status* ontológico, anterior à Razão, cuja regularidade o homem deve procurar apreender pelo método por ele exposto e assim dominá-la, aponta para uma postura metafísica presente em seu pensamento.

E não só essa compreensão ontológica da natureza, mas a compreensão de verdade apresentada por Bacon não difere da noção de verdade da Tradição, afirmando ser, ainda, uma adequação do intelecto ao objeto. Afinal, seu método conduz a experiência à constatação da verdade já contida nos objetos e, “[...] caso existam conflitos interpretativos ou diferentes ‘verdades’ é porque ainda não desenvolvemos instrumentos suficientemente precisos para atingir a verdade [...]” (HANSEN, 1999, p. 50-51).

Portanto, são duas fortes âncoras que prendem o pensamento baconiano à Tradição, impedindo que sua audaciosa reformulação do conhecimento e ruptura da Medievalidade para a Modernidade se concretize.

2. O RACIONALISMO DE DESCARTES

Os primórdios da Modernidade apresentam, na Inglaterra, Francis Bacon e seu Empirismo, a partir de sua cosmovisão bem distinta da Idade Média. No continente, poderemos apontar para René Descartes (1596 – 1650) como aquele que trará, também, uma nova visão de mundo bem distinta da Tradição, alicerçada na Razão e Subjetividade, assim como a baconiana, contudo, sob um outro aspecto.

O grande objetivo do Racionalismo Cartesiano, assim como do Empirismo Baconiano, era de “[...] fundar uma nova ciência, um novo sistema do saber a substituir o antigo [a Tradição]” (SANTIAGO, 2000, p. XIII).

Descartes afirma que a Razão é algo inerente ao homem, as diferenças existentes em termos de conclusões se dão pelo fato de a Razão não ser utilizada da mesma maneira por todos, ou seja, “[...] não é suficiente ter o espírito bom, o principal é saber aplicá-lo bem. [...]” (DESCARTES, 1982, p. 29). Descartes aponta para a Razão como algo distintivo entre o homem e os animais. É esse valor atribuído à Razão que coloca Descartes, junto a Bacon, nos primórdios da Modernidade.

Mas não só isso, a subjetividade será algo profundamente marcante na metafísica cartesiana. Uma subjetividade que aponta para uma Razão autônoma, ou seja, que independe da experiência ou mesmo de pressupostos advindos de emanções de entidades divinas ou míticas. Ao contrário, Descartes aponta com sua metafísica para o fato de o homem, de forma autônoma e solitária, questionar sobre os fundamentos últimos de sua existência, pois “[...] não julgaria dever contentar-me, um só momento, com as opiniões de outrem, se não me propusesse empregar o meu próprio juízo em examiná-las [...]” (DESCARTES, 1982, p. 44).

Como nos diz Hansen (1999, p. 45):

A autonomia da razão é fundamental para o conhecimento e para a existência, pois somente uma razão despojada de pressupostos e livre das amarras sócio-culturais pode colocar tudo sob discussão, de sorte a não aceitar coisa alguma como verdadeira sem antes dissecá-la nos mínimos detalhes.

Tal dissecamento será proposto por Descartes a partir de seu método, que se constitui em⁴:

1. Regra da *evidência*: consiste em jamais admitir coisa alguma como verdadeira se não a reconhecer evidentemente como tal; a não ser que se imponha como evidente, de modo claro e distinto, não permitindo a possibilidade da dúvida;
2. Regra da *análise*: consiste em dividir cada uma das dificuldades em tantas parcelas quantas forem possíveis para se reduzir a complexidade do problema em seus componentes simplificados;
3. Regra da *síntese*: consiste em concluir, por ordem, os pensamentos, começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de serem conhecidos para, aos poucos, chegar-se aos mais complexos. A partir da regra dois, ir resolvendo os problemas e remontando até se chegar à solução do problema complexo que foi decomposto;
4. Regra do *desmembramento*: consiste em fazer enumerações as mais exatas possíveis a ponto de estar certo de nada ter omitido.

A justificativa para a utilização do método cartesiano se pauta em estendê-lo da Matemática, que sempre se utilizou dessa metodologia, para fora de seu âmbito, tornando-o um modelo para o conhecimento universal.

⁴ A descrição do método cartesiano está baseada em sua apresentação do mesmo no “Discurso do Método” e a denominação das partes do método usamos as de Japiassú (2002, p. 105).

Aplicando seu método ao saber tradicional, Descartes preocupa-se em primeiro lugar a averiguar se realmente lhe é permitido estendê-lo para tais conhecimentos, fora do âmbito da Matemática. Desse modo, procura descobrir, ao aplicar seu método, se existe uma verdade que tenha as características da clareza e da distinção, em outras palavras, uma verdade indubitável para lançá-la como fundamento do saber.

Ao aplicar seu método ao saber tradicional, Descartes se depara com a ruína do mesmo, pois nenhuma verdade resiste ao método e esmorece diante da dúvida. Como afirma Descartes:

[...] aplicar-me-ei seriamente e com liberdade a destruir em geral todas minhas antigas opiniões. Ora, não será necessário, para atingir esse desígnio, provar que são todas falsas, o que talvez nunca levasse a cabo; mas, visto que a razão já me persuade de que não devo menos cuidadosamente impedir-me de crer nas coisas que não são inteiramente certas e indubitáveis do que naquelas que nos parecem manifestamente ser falsas, o menor motivo de dúvida que aí encontrar bastará para fazer-me rejeitar todas. E para tanto não é preciso que eu examine cada uma em particular, o que seria um trabalho infinito; mas, porque a ruína dos fundamentos arrasta necessariamente consigo todo o resto do edifício [...] (DESCARTES, 2000, p. 30).

Claro que, em Descartes, a dúvida não se assemelha à dúvida dos céticos, que duvidam por duvidar sem contribuir em nada para o conhecimento, somente suspendem o juízo pelo simples fato de pôr em dúvida a tudo. Descartes utiliza a dúvida para alcançar a verdade e, por isso, é denominada de dúvida metódica. Vemos, então, que há em Descartes duas posições, uma de fundar um novo saber em substituição à Tradição e outra a de combater o ceticismo que tem por prazer a tudo duvidar sem nada oferecer para satisfação da dúvida.

Todo esse movimento realizado por Descartes o levará à primeira certeza indubitável: *eu penso, logo existo*. Ao se por a duvidar, consciente e metodicamente, Descartes se depara com a seguinte possibilidade: “[...] adverti que, enquanto eu queria assim pensar que tudo era falso, cumpria necessariamente que eu, que pensava, fosse alguma coisa.” (DESCARTES, 1982, p. 46), ou seja, chega à conclusão de que a dúvida é um ato de consciência que nos oferece a certeza indubitável da existência da *res cogitans*. Pois, nas próprias palavras de Descartes: “[...] o que é que sou então? Uma coisa que pensa. O que é uma coisa que pensa? Isto é uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente” (DESCARTES, 2000, p. 47-48).

Assim, Descartes fundamenta seu método de pesquisa “[...] na certeza adquirida de que o nosso ‘eu’ ou a consciência de si mesmo como realidade pensante se apresenta com as características da clareza e da distinção.” (REALE e ANTISERI, 1990, p. 368). E, a partir dessa certeza indubitável, é que todo o conhecimento deverá se fundamentar. Ou seja, a verdade de uma proposição deverá obedecer aos critérios da clareza e da distinção, assim como a verdade primeira o faz. Desse modo, a filosofia não é mais a ciência do ser, mas sim Teoria do Conhecimento. E como nos afirma Hansen:

A razão autônoma parece ter finalmente triunfado frente às concepções metafísicas que a atrelavam a conteúdos externos a si própria; a subjetividade superou as amarras da superstição e da magia [...] Eis o tão sonhado reino da razão desmistificada (HANSEN, 1999, p. 48).

Uma Razão desmistificada, pois a fundamentação desta está nela mesma, não sendo necessário nenhum elemento externo ou anterior, em outras palavras, ocorre como autofundamentação, na qual, de maneira autônoma, sustenta a si própria.

Hansen aponta duas questões muito interessantes e que, para nosso intuito aqui, devemos considerá-las:

[...] a certeza que o eu tem de si próprio é confirmada apenas no instante em que o ato da dúvida está ocorrendo. Como, então, garantir a unidade das experiências e dos atos de consciência (duvidando, por exemplo)? Ou ainda, como garantir a objetividade do conhecimento? (HANSEN, 1999, p. 52).

Segue argumentando que Descartes, consciente dessas questões, irá trabalhar para que as mesmas possam ser sanadas. É aqui que vemos que a intenção de ruptura com a Medievalidade para a Modernidade será tênue, pois Descartes, para resolver essas duas questões, recorrerá a um argumento muito utilizado na Idade Média e consagrado por Santo Anselmo: o Argumento Ontológico.

Em seu *Discurso do Método*, Descartes retoma o Argumento Ontológico ao afirmar que não lhe é possível, por ser um ser imperfeito e por estar num mundo imperfeito, possuir a ideia de perfeição, contudo tal ideia existe. Ora, sendo imperfeito essa ideia não pode ter sido gerada em si mesmo, e não pode ter sido apreendida do mundo sendo este, também, imperfeito. Portanto, deve existir um ser que, além de possuir a perfeição como atributo, possa ter comunicado tal ideia a mim, este ser é Deus. Descartes, a partir de ideia de perfeição e do Argumento Ontológico, conclui que existem ideias inatas, colocadas no “eu” por Deus e que garantiria a unidade das experiências de consciência e, vai além delas, garantindo, assim, a objetividade do conhecimento que o “eu” pode possuir do que lhe é exterior, pois a Razão

poderá “[...] dispensar o material advindo da experiência, porque a *res cogitans* apresenta em si um arcabouço suficientemente consistente para deduzir a partir de si própria a *res extensa*” (HANSEN, 1999, p. 53).

Vemos, então, em Descartes, que o emprego do Argumento Ontológico e da noção de Deus para se garantir, com as ideias inatas, a validade dos atos de consciência da *res cogitans*, a unidade das experiências e a objetividade do conhecimento da *res extensa* vai atenuar a ruptura, fazendo com que Descartes permaneça preso à Tradição, principalmente no que diz respeito à Metafísica.

Não podemos negar a contribuição desses pensadores para o advento da Modernidade. O Empirismo e o Racionalismo trouxeram grandes avanços para o pensamento, principalmente pelas críticas que se seguiram a eles que possibilitou a consolidação da Modernidade, o que veremos adiante na crítica cética de David Hume, numa tentativa de síntese entre Empirismo e Racionalismo e no Criticismo de Immanuel Kant, desperto do sono dogmático por David Hume.

3. A CRÍTICA CÉTICA DE DAVID HUME

David Hume (1711 – 1776) traz para o nosso contexto, preciosas críticas que são contribuições inestimáveis para a consolidação da Modernidade. Tais críticas são dirigidas ao Racionalismo e ao Empirismo, este último como sendo a corrente filosófica à qual Hume assume-se como partícipe, apesar de seus contemporâneos, e mesmo os críticos posteriores a ele, o considerarem um cético.

Em sua obra *Investigações sobre o entendimento humano* (1999), sob a qual estaremos baseando nossos comentários aqui, Hume expõe argumentos no sentido de apontar para os equívocos cometidos pelo Racionalismo e o Empirismo. Sua principal preocupação consiste em aproximar as duas correntes filosóficas, como nos afirma Hansen (1999, p. 56):

Assim, o intento de Hume é superar a postura de racionalistas e empiristas, quebrando com o aparente antagonismo irreconciliável de ambos, e chegar deste modo a desenvolver uma nova filosofia, mais adequada às exigências históricas de sua época.

Podemos ver, então, que as críticas de Hume buscam elaborar uma nova filosofia que se propõe como síntese entre Racionalismo e Empirismo, deixando de lado os equívocos cometidos por ambos e buscando conciliar seus acertos. O próprio Hume afirma que:

[...] Ficaríamos felizes se pudéssemos unir as fronteiras das diferentes correntes de filosofia [Racionalismo e Empirismo], reconciliando a investigação profunda com a clareza e a verdade com a originalidade. E mais felizes ainda se, raciocinando desta maneira fácil, pudéssemos destruir os fundamentos da filosofia abstrusa, que até agora apenas parece haver servido de refúgio à superstição e de abrigo ao erro e ao absurdo (HUME, 1999, p. 34-35).

É nesse horizonte de preocupações, é nessa busca de uma filosofia que fosse uma síntese entre Racionalismo e Empirismo que ocorrerão as contribuições mais significativas de Hume para a consolidação da Modernidade, principalmente no que diz respeito à Teoria do Conhecimento.

Hume, ao traçar seu itinerário crítico sobre o Racionalismo e Empirismo, trabalha a sua Teoria do Conhecimento iniciando por uma argumentação sobre a origem das ideias. Nesse ponto se mostra profundamente vinculado à corrente empirista, visto defender que todo conhecimento procede da experiência. Isso porque, para Hume, são as impressões as geradoras das ideias e estas são mais fracas que aquelas, nos dizeres do próprio Hume (1999, p. 35-36):

[...] Podemos, por conseguinte, dividir todas as percepções do espírito em duas classes ou espécies, que se distinguem por seus diferentes graus de força e de vivacidade. As menos fortes e menos vivas são geralmente denominadas *pensamentos* ou *ideias*. A outra espécie não possui um nome em nosso idioma e na maioria dos outros, porque, suponho, somente com fins filosóficos era necessário compreendê-las sob um termo ou nomenclatura geral. Deixe-nos, portanto, usar um pouco de liberdade denominá-las *impressões*, empregando essa palavra num sentido de algum modo diferente do usual. Pelo termo *impressões*, entendo, pois, todas as nossas percepções mais vivas, quando ouvimos, vemos, sentimos, amamos, odiamos, desejamos ou queremos. E as impressões diferenciam-se das ideias, que são as percepções menos vivas, das quais temos consciência, quando refletimos sobre quaisquer das sensações ou dos movimentos acima mencionados.

O que Hume afirma pode ser sintetizado da seguinte maneira: as ideias que temos são provenientes das impressões, estas se dão pela experiência (externa ou interna) que temos. Em outras palavras, as ideias simples são produto de suas impressões correspondentes. Portanto, nós só temos ideias depois de termos impressões, e somente estas são originárias. As ideias

complexas Hume (1999, p. 36) afirmará que são formadas mediante o poder criador de nossa mente, ou seja,

[...] embora nosso pensamento pareça possuir esta liberdade ilimitada [de criar], verificaremos, através de um exame mais minucioso, que ele está realmente confinado dentro de limites muito reduzidos e que todo poder criador do espírito não ultrapassa a faculdade de combinar, de transpor, aumentar ou de diminuir as matérias que nos foram fornecidos pelos sentidos e pela experiência.

Toda essa argumentação de Hume poderia levá-lo a um empirismo ingênuo, em que se veria impossibilitado de explicar a validade dos conhecimentos geométricos ou matemáticos, pois estes são independentes de qualquer experiência para comprovarem-se como válidos e verdadeiros.

Para sair desse impasse, Hume trabalha com conceitos que são fundamentais para compreender sua obra. Primeiramente, Hume trabalha a *conexão das ideias* que se dão por três princípios: semelhança (similitude—distinção), contiguidade (espaço—temporal) e causalidade (causa—efeito). Esses três princípios regem as ligações que se estabelecem entre as ideias/pensamentos.

Num segundo momento, Hume trabalha as *relações de ideias* e as *questões de fato*. Essas são duas classes de objetos investigados pelo entendimento humano. As relações de ideias diz ser “[...] toda afirmação que é intuitivamente ou demonstrativamente certa [...] As proposições deste gênero podem descobrir-se pela simples operação do pensamento e não dependem de algo existente [...]” (HUME, 1999, p. 47-48). Elas obedecem ao princípio lógico da não-contradição.

Assim, Hume consegue desvencilhar-se da problemática sobre os conhecimentos lógico-formais, como a Geometria e a Matemática, cuja validade e verdade independem da experiência.

As questões de fato, por sua vez, compreendem os objetos da razão humana que não podem ser determinados como os anteriores, pois estes podem, sem problema algum, diz Hume, ter contradições. Contrariando, assim, o princípio lógico da não-contradição. Segundo Hume, isso se dá, pois “[...] os raciocínios que se referem aos fatos parecem fundar-se na relação de causa e efeito [...]” (HUME, 1999, p. 49).

A concentração maior de Hume se dá com as questões de fato, haja vista que para ele as relações de ideias apresentam uma estrutura analítica, em assim sendo, não acrescentam novos elementos ao conhecimento que a Razão já possui.

As questões de fato oferecem novos elementos ao conhecimento que a Razão possui. Contudo, trazem em si uma complicação, sendo este o primeiro grande golpe desferido contra as concepções metafísicas vigentes até então. Tal complicação se pauta em demonstrar que o princípio da causalidade, até então sustentado como condição *a priori* do entendimento, se constituirá “[...] como princípio relacional oriundo da experiência [...]” (HANSEN, 1999, p. 59).

Ao apontar a causalidade como oriunda da experiência, Hume tem de responder como isso se dá e, desta feita, ele apresenta o conceito de Hábito, ou Costume, como solução para a questão. Assim sendo, a causalidade deixa de ser um elemento *a priori* do entendimento, como também um elemento que poderia estar contido no objeto, podendo ser extraído deste pela Razão para, segundo o próprio Hume, ser uma conjunção costumeira.

Assim, as experiências vividas pelos seres humanos, transformadas em hábito ou costume, vão sendo consolidadas historicamente a ponto de fazer crer que tais hábitos são, na verdade, leis deduzidas da natureza de maneira apriorística e, assim, todas as inferências tiradas da experiência são efeitos do hábito e não do raciocínio.

Os argumentos humeanos são mais contundentes contra a metafísica vigente, pois não só colocam em jogo o conceito de causalidade, mas vão além, atingindo os conceitos de substância e identidade.

Para Hume, nós captamos parcialmente as impressões e ideias. Em virtude da constância com que captamos essas impressões e ideias parciais, somos levados a imaginar a existência de um fundamento de coesão entre essas percepções. Contudo, tal fundamento não é uma impressão obtida na experiência, somente uma maneira que imaginamos a realidade externa a nós.

Do mesmo modo, Hume critica a existência de uma substância espiritual, um EU “[...] entendido como realidade dotada de existência contínua e autoconsciente, idêntica a si mesma e simples” (REALE e ANTISERI, 1990, p. 569). O argumento humeano aponta para o fato de que se houvesse uma ideia de EU, esta derivaria de uma impressão que fosse imutável, contudo, não existe nenhuma impressão que não seja mutável, portanto, para Hume, a ideia de EU enquanto categoria ontológica não existe, somos apenas uma coleção de percepções parciais de impressões e ideias.

Desse modo, não é difícil chegarmos à conclusão de que Hume descarta por completo a Metafísica vigente em sua época, por ela não se posicionar de maneira coerente diante de questões complexas que ele levanta em sua obra. Hume se contrapõe justamente ao fato dos

autores metafísicos recorrerem a pressupostos externos ao sistema para poderem justificar suas respostas, tendo na figura de Deus o principal sustentáculo lógico-argumentativo para tal.

Devemos ressaltar que o pensamento humeano está sujeito a diversas críticas. Apontamos aqui a que Hansen (1999, p. 63) salienta, ou seja, o fato de o mesmo ter negligenciado pontos importantes à temática da Teoria do Conhecimento como os *a priori* e, assumimos também com Hansen, o inegável valor que Hume tem para a Modernidade.

Hume traz uma contribuição decisiva para a consolidação da Modernidade, pois fornece todos os elementos necessários para uma verdadeira revolução no pensamento de então.

4. O CRITICISMO DE IMMANUEL KANT

Numa continuidade explícita em se compreender o processo de consolidação da Modernidade, principalmente no que tange à Teoria do Conhecimento, não poderíamos deixar de abordar a contribuição que o filósofo prussiano Immanuel Kant (1724 – 1804) nos deixou. Bem vale lembrar que foi em “[...] Kant, por cujo questionamento lógico-transcendental a teoria do conhecimento atingiu pela primeira vez consciência de si mesma [...]” (HABERMAS, 1987, p. 26).

A obra kantiana é extremamente complexa. Ele “[...] discriminava três faculdades da mente humana: conhecer, julgar, querer. [...]” (FREITAG, 1992, p. 46), pois a sua preocupação está em compreender todo o processo do conhecimento humano e como este influi no cotidiano. Não podemos aqui simplesmente dividir a obra kantiana para que possamos abordar um aspecto que nos pareça relevante, isso, com certeza, fará com que nossa interpretação seja parcial e incorreta. O trabalho desse filósofo se dá nessas três vertentes e sob elas é que deve ser interpretado.

É nosso objetivo aqui analisarmos a Teoria do Conhecimento de Kant, para que possamos chegar a uma compreensão profunda da mesma. Teremos em mente que ela não está dissociada das Teorias Moral e Estética e apontaremos, quando se fizer necessário, as relações estabelecidas por Kant em sua tríade conceitual.

Kant inicia a introdução da Crítica da Razão Pura afirmando que

Não há dúvida de que todo o nosso conhecimento começa com a experiência; do contrário, por meio do que a faculdade de conhecimento

deveria ser despertada para o exercício senão através de objetos que toquem nossos sentidos e em parte produzem por si próprios representações, em parte põem em movimento a atividade do nosso entendimento para compará-las, conectá-las ou separá-las e, desse modo, assimilar a matéria bruta das impressões sensíveis a um conhecimento dos objetos que se chama experiência? (KANT, 1983, p. 23)

Ele afirma que todo conhecimento tem início na experiência, contudo, vai mais longe que Hume, aquele que o despertou do sono dogmático, acrescentando que isso não implica necessariamente que todo conhecimento provenha da experiência, mas que poderia muito bem “[...] acontecer que mesmo o nosso conhecimento de experiência seja um composto daquilo que recebemos por impressões e daquilo que a nossa própria faculdade de conhecimento [...] fornece de si mesma [...]” (KANT, 1983, p. 23). Assim, Kant chega à conclusão de que temos três possibilidades de juízos: analíticos, sintéticos a priori e sintéticos a posteriori. Sua concentração maior se dará em demonstrar a existência dos juízos sintéticos a priori. Como nos afirma Hansen:

O movimento argumentativo kantiano tem por objetivo demonstrar a imperiosidade dos juízos sintéticos a priori, posto que os mesmos são os únicos a possuírem o caráter de universalidade e necessidade que evitam a forçosa assunção de uma atitude falibilista e relativista com relação ao conhecimento. Ademais, graças ao seu caráter sintético, eles garantem o progresso do conhecimento e afastam a possibilidade do dogmatismo baseado em verdades absolutas e conhecimentos imutáveis (HANSEN, 1999, p. 66).

A grande questão que Kant vai colocar é: “[...] o verdadeiro problema da razão pura está contido na pergunta: como são possíveis juízos sintéticos a priori?” (KANT, 1983, p. 30). Vemos, então, já na introdução de sua obra, que Kant pretende ir além da Metafísica tradicional, como também das correntes filosóficas predominantes de seu tempo, tais como Racionalismo, Empirismo e Ceticismo (que já vimos anteriormente) aproveitando as contribuições que essas correntes modernas da Filosofia lhe legaram, principalmente da Crítica Cética de David Hume, levando às últimas consequências e sendo radicalmente distinto desta. Kant (1983, p. 30-31) diz que

[...] David Hume, que dentre todos os filósofos mais se aproximou desse problema [responder à questão dos juízos sintéticos a priori] sem contudo sequer de longe pensá-lo determinado o suficiente e em sua universalidade, mas se detendo apenas na proposição sintética da conexão do efeito com suas causas (*principium causalitatis*), creu estabelecer que tal proposição a priori fosse inteiramente impossível; [...]

Essa afirmação de Kant aponta para a limitação de que Hume não tenha compreendido a questão em sua universalidade e que se seu argumento fosse válido, não teria possibilidades de haver uma ciência que contivesse juízos sintéticos a priori, como a Matemática e a Física (chamada, por ele, de ciência da natureza).

Para Kant, as ciências em geral trabalham com juízos sintéticos a posteriori, pois acrescentam elementos ao conhecimento advindos da experiência, ou mesmo por juízos analíticos, ou tautológicos, utilizados para explicitar conteúdos já presentes no objeto estudado e que desta feita não acrescentam novos conhecimentos ao objeto. Atuando dessa forma, as ciências podem chegar a novas conclusões, de caráter limitado e contingente, pois seus resultados não são universais nem necessários por estarem dependentes da experiência, sendo sempre passíveis de modificação.

Contudo, Kant destaca a Física e a Matemática de seu tempo como modelos de conhecimento, pois tais ciências possuem em seu cabedal teórico proposições sintéticas a priori. Pretensão essa que a própria Metafísica almejava. Com nos diz Chauí (1983, p. IX) “[...] Kant vinculou essa conclusão ao fato de que a matemática e a física apresentavam-se constituídas por verdades indiscutíveis, enquanto que a metafísica pretendia a mesma validade”.

Dessa forma, Kant toma a Física e a Matemática de seu tempo como modelos de conhecimento, pois conseguiram cercar com maestria seu objeto de estudo. Isso é tão forte em Kant que o mesmo tenta empregar esse modelo de conhecimento para a Metafísica, apontando para as antinomias da Razão, ou seja, para os enganos e contradições que a Razão pode encontrar ao tentar falar de temas que estão além de seus limites tais como: Deus, liberdade, imortalidade da alma. Temas que vão além das possibilidades do conhecimento humano. Como nos afirma Hansen (1999, p. 68) “[...] A Crítica da Razão Pura busca demarcar os limites dentro dos quais é possível o conhecimento humano e, por conseguinte, a própria Metafísica enquanto forma de conhecimento”.

Assim, Kant compreende a Razão de forma diferenciada da Tradição que lhe antecedeu e, até mesmo das correntes filosóficas predominantes em seu tempo, pois este estabelece seus limites para o conhecer, gerando na Modernidade um cuidado todo especial quanto à validade dos conhecimentos gerados e sua objetividade. Além de propiciar uma crítica a toda e qualquer tentativa de absolutização e dogmatização de conhecimentos

proferidos tanto pela Tradição quanto para intentos posteriores, Kant (1983, p. 363) afirma que em

[...] todos os seus empreendimentos a razão tem que se submeter à crítica, e não pode limitar a liberdade da mesma por uma proibição sem que isto a prejudique e lhe acarrete uma suspeita desvantajosa.

Assim, Kant compreende que, sem tal crítica, a Razão fica relegada a um estado de natureza (KANT, 1983, p. 369), imperando o conflito. Não assegurando suas afirmações a reivindicações a não ser pela força bruta. Mas a crítica pode, mediante suas regras fundamentais e autoridade, propiciar o apaziguamento desses conflitos. A paz é garantida pela sentença da crítica de que tal conhecimento não violou os limites da Razão.

Tal crítica se dá antes mesmo de se postular um conhecimento adquirido como confiável, exigindo-se que seja certificado “[...] das condições do saber possível, em princípio, naquele contexto. Somente com a ajuda de critérios fidedignos sobre a validade de nossos juízos podemos conferir se há sentido em estarmos seguros de nosso saber” (HABERMAS, 1987, p. 28).

Temos, até o presente momento, duas importantes contribuições de Kant para a consolidação da Modernidade, a saber: a Matemática e a Física como modelos de conhecimento e a Crítica do Conhecimento sob a qual se verificam as condições do saber possível. Mas não poderíamos deixar de mencionar, ainda, outras duas grandes contribuições para tal feito, que são: o conceito de identidade como pressuposto formal e não substancial e o aparato cognitivo que é o *órganon* sob o qual se viabiliza no ser racional o conhecimento.

Para compreendermos a questão do ‘eu penso’ kantiano, vamos recorrer aos argumentos apresentados por Durão, da interpretação de Habermas à Dedução Transcendental de Kant. Diz Durão (1996, p. 13):

Para Habermas, Kant teve o grande mérito de romper com o objetivismo reinante [...] Em lugar de aceitar o primado do objeto sobre o conhecimento, instaura a investigação das condições do conhecimento dos objetos como constituidoras dos objetos.

O que tem sido chamado de revolução copernicana, ou seja, essa virada na ótica da Teoria do Conhecimento proposta por Kant, de se estabelecerem as condições que nos permitem conhecer os objetos, e não os objetos determinando como o conhecimento se dá. Assim, a verdade passa a estar na inter-relação entre o sujeito cognoscível e o objeto que se dá a conhecer e não somente no objeto. Tal revolução se dá, pois o “[...] objetivismo se equivoca

porque ignora justamente esse movimento reflexivo da consciência aceitando o objeto como um dado que se impõe à própria consciência.” (DURÃO, 1996, p. 13). Ou, como nos diz o próprio Kant (1983, p. 85)

O eu penso tem que poder acompanhar todas as minhas representações; pois do contrário, seria representado em mim algo que não poderia de modo algum ser pensado, o que equivale a dizer que a representação seria impossível ou, pelo menos para mim, não seria nada.

Ao considerarmos essa representação, temos de ter em mente que tais atos de consciência são sintéticos e, por isso, a experiência, e todo material cognoscível oferecido por ela, não estão pressupostos por essa estrutura formal. A reflexão, pois, é que consiste na possibilidade do sujeito em captar essas operações sintéticas e propiciar, mediante a autoconsciência, a síntese transcendental. Isso porque, em “[...] referência ao entendimento, o princípio supremo da mesma é: todo o múltiplo da intuição está submetido às condições de unidade sintética originária da apercepção” (KANT, 1983, p. 86).

A reviravolta que Kant propõe com esse conceito está no fato de que o sujeito pensante não é uma substância dada a priori, mas sim uma unidade do pensamento, portanto, formal. Tal problema remonta a Descartes, pois este propõe uma consciência substanciada, pois “[...] Serve somente para a abertura da consciência ao conhecimento da objetividade dos objetos, trata-se apenas de um método que reconhece, na substância pensante, extensa e infinita, a verdade que buscava” (DURÃO, 1996, p. 16). Assim, continua Durão, Habermas vai apontar que Kant não comete o equívoco cartesiano, pois, entende que o objeto só pode ser pensado enquanto tal através das “[...] operações sintéticas do sujeito, que de forma alguma pode ser considerado substância” (DURÃO, 1996, p. 17).

Portanto, o sujeito é esta unidade sintética

[...] que acompanha todas as representações como condição para que possam ser representações de uma única consciência. Sem esta condição as representações não poderiam ser sintetizadas de modo a formar objetos, pois nem sequer se poderia pensá-las como ligadas à mesma consciência (DURÃO, 1996, p. 17).

Em continuidade à reconstrução do pensamento kantiano, no que diz respeito à Teoria do Conhecimento, temos de analisar a contribuição que ele dá quanto ao Aparato Cognitivo. É bem interessante notar que Kant não está preocupado em dar uma descrição precisa sobre o

Aparato Cognitivo, tem em mente somente a intenção de apontar para a existência do mesmo, como nos afirma Hansen (1999, p. 68):

[...] Kant se dedica a duas tarefas: por um lado, procura fazer uma descrição da estrutura da consciência quando do momento em que esta se lança na aventura de conhecer; por outro lado, tenta precisar os elementos que se colocam como condição de possibilidade ao próprio ato de conhecer [...] o próprio Kant vai deixar claro que a tarefa mais importante é a segunda [...] A contribuição mais relevante do filósofo de Königsberg reside no estabelecimento das condições de possibilidade do conhecimento, pois é isso que vai garantir a objetividade do mesmo e permitir até mesmo a consecução de ações racionais e a vivência em sociedade.

Mas, efetivamente, em que consiste esse Aparato Cognitivo? Ele é composto pela sensibilidade e as categorias do entendimento. A sensibilidade se expressa em duas formas: espaço e tempo.

Quanto ao espaço, o próprio Kant (1983, p. 41) diz:

O espaço não é um conceito empírico abstraído de experiências externas. Pois a representação de espaço já tem que estar subjacente para certas sensações se referirem a algo fora de mim [...] O espaço é uma representação a priori necessária que subjaz a todas as intuições externas. [...] O espaço não é um conceito discursivo ou, como se diz, um conceito universal de relações das coisas em geral, mas sim uma intuição pura. [...] O espaço é representado como uma magnitude infinita dada. [...] A representação originária do espaço é, portanto, intuição a priori e não conceito.

Fica claro com essa passagem da Crítica da Razão Pura, que para Kant o espaço não é algo dado pela experiência e, muito menos, algo que surge pela percepção do sujeito cognoscente ao se relacionar com os objetos externos, mas, ao contrário, o espaço é que auxilia ao sujeito cognoscente a intuir os objetos externos a si mesmo e distribuídos espacialmente.

Quanto ao tempo, Kant (1983, p. 44-45) afirma:

O tempo não é um conceito empírico abstraído de qualquer experiência. [...] O tempo é uma representação necessária subjacente a todas intuições. [...] Sobre essa necessidade a priori também se funda a possibilidade de princípios apodícticos das relações do tempo, ou de axiomas do tempo em geral. [...] O tempo não é um conceito discursivo ou, como se diz, um conceito universal, mas uma forma pura da intuição sensível. [...] A infinitude do tempo nada mais significa que toda magnitude determinada do tempo só é possível mediante limitações de um tempo uno subjacente.

Como podemos ver, Kant argumenta de forma análoga ao espaço demonstrando que o tempo é uma intuição *a priori*. Pois, o sujeito cogniscente não poderia perceber os objetos de forma sucessiva no tempo se essa sensibilidade não lhe auxiliasse no manejo das informações apropriadas pela experiência.

Assim, teríamos no espaço e tempo, “[...] duas condições sem as quais é impossível conhecer, mas o conhecimento universal e necessário não se esgota neles. É preciso também o concurso dos elementos apriorísticos do entendimento” (CHAUÍ, 1983, p. X).

Kant parte, na Analítica Transcendental, de juízos que ele mesmo classifica em quatro grupos distintos a saber: quantidade, qualidade, relação e modalidade. Cada um desses juízos possui as seguintes categorias correspondentes: **quantidade**: universais, particulares e singulares; **qualidade**: afirmativos, negativos e indefinidos; **relação**: categóricos, hipotéticos e disjuntivos; **modalidade**: problemáticos, assertórios e apodícticos.

Chauí (1983, p. XI) nos auxilia a compreender essa questão com a seguinte argumentação:

[...] O primeiro argumento de Kant em favor da legitimidade das categorias é o de que as diversas representações formadoras do conhecimento necessitem ser sintetizadas, pois de outra forma não se poderia falar de propriamente conhecimento.

Aqui fica claro, também, que o tempo, enquanto elemento formal constitutivo da sensibilidade é muito importante, pois apresenta na consciência da diversidade uma unidade, um eu unificado. Isso é apontado por Kant como fundamental na constituição da unidade sintética da apercepção, ou seja, do eu penso já discutido anteriormente.

Mas isso não foi suficiente para Kant, principalmente por se colocar, após essa argumentação, o seguinte problema: “[...] como é possível que duas coisas heterogêneas, como são as categorias, por um lado, e os fenômenos, por outro, possam ligar-se entre si? ” (CHAUÍ, 1983, p. XII).

Na resposta a esse problema, Kant vai ressaltar ainda mais a importância do tempo como elemento catalisador entre as categorias e os fenômenos, pois “[...] por um lado, é homogêneo ao sensível por ser a própria condição do sensível e, por outro lado, é universal e necessário, enquanto conceito” (CHAUÍ, 1983, p. XII).

Assim, temos a contribuição de Kant quanto ao Aparato Cognitivo, que não tem a pretensão de esgotar a questão, mas simplesmente apresentar que tal aparato é um fato, é formal, ou seja, não substancial e que propicia todo o desenvolvimento posterior da Crítica da

Razão Pura no intento de estabelecer os limites próprios da Razão na busca pelo conhecimento.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No percurso que procuramos seguir, vimos que tanto Bacon como Descartes, ou seja, tanto Empirismo como Racionalismo valorizam a Razão, elevando-a a um patamar de infalibilidade. A primeira que dá a primazia ao objeto e à experiência para a conquista do conhecimento e a segunda que privilegia a Razão como fonte absoluta do conhecimento do mundo que cerca o sujeito epistêmico independentemente da experiência que este possa vir a ter desse mundo. Mesmo em suas posições antagônicas temos na Razão e na Subjetividade papéis fundamentais para a crítica à tradição medieval que trazia na revelação sua principal garantia de validade dos conhecimentos. É uma virada paradigmática fundamental no processo de acesso e construção do conhecimento do mundo que cerca o sujeito, pois antes o verdadeiro vinha de cima, da revelação divina sobre o que é ou não verdadeira. Agora, o próprio sujeito tem condições, a partir de suas estruturas cognitivas de alcançar esse conhecimento do mundo.

Hume com sua crítica cética questiona justamente tal infalibilidade colocando dúvidas sobre as possibilidades da Razão. Principalmente ao colocar em cheque, segundo seu raciocínio argumentativo, conceitos com o de causalidade. Enquanto para a metafísica vigente o conceito era sustentado com um a priori da Razão, a argumentação humeana mostra o equívoco e o coloca como uma simples reação ao hábito de ver a natureza funcionando sempre da mesma maneira, o que não implicaria numa ligação causal necessária entre dois fenômenos, como até então a causalidade era vista.

Mas, é justamente Kant, com sua Crítica da Razão Pura, que posiciona a Razão dentro de seus limites, pois compreende a razão de forma diferenciada da Tradição que lhe antecedeu e, até mesmo das correntes filosóficas predominantes em seu tempo. Estabelece seus limites para o conhecer, gerando na Modernidade um cuidado todo especial quanto à validade dos conhecimentos produzidos e sua objetividade. Além de propiciar uma crítica a toda e qualquer tentativa de absolutização e dogmatização de conhecimentos proferidos tanto pela Tradição quanto para intentos posteriores

Vemos, então, nesse percurso teórico, cujo recorte foi arbitrário e estabelecido por nós para um aprofundamento da pesquisa, que a razão e a subjetividade tiveram papel

fundamental na trajetória da Teoria do Conhecimento na Modernidade e que esta se estabeleceu como fundamento crítico do conhecimento.

Referências Bibliográficas

ANDRADE, J. A. R. D. Vida e Obra. In: ANDRADE, J. A. R. D. *Bacon*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

BACON, F. *Novum Organum*. Tradução de José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

CHAUÍ, M. D. S. Vida e Obra. In: CHAUÍ, M. D. S. *Kant*. São Paulo: Abril Cultural, v. I, 1983.

DESCARTES, R. *Discurso do Método*. São Paulo: Abril Cultural, 1982.

DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*. Tradução de Homero Santiago e Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

DURÃO, A. B. *A crítica de Habermas à dedução transcendental de Kant*. Londrina: EdiUEL, 1996.

FREITAG, B. *Itinerários de Antígona: A questão da moralidade*. Campinas: Papyrus, 1992.

HABERMAS, J. *Conhecimento e Interesse*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

HANSEN, G. L. *Modernidade, Utopia e Trabalho*. Londrina: Edições CEFIL, 1999.

HUME, D. *Investigação acerca do entendimento humano*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

JAPIASSÚ, H. O Realismo Cartesiano. In: REZENDE, A. *Curso de Filosofia*. 11. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Valério Rohdent e Udo Baldur. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

REALE, G.; ANTISERI, D. *História da Filosofia - Do Humanismo a Kant*. São Paulo: Paulus, v. II, 1990.

SANTIAGO, H. Introdução e Notas. In: DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.