



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Ciências Sociais
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Fabricio Borges Macedo


**Uma crítica fenomenológica à tese de Kant sobre o Ser: da
linguagem-utensílio à linguagem-constituição**

Rio de Janeiro

2011

Fabricio Borges Macedo

**Uma crítica fenomenológica à tese de Kant sobre o Ser: da linguagem-utensílio à
linguagem-constituição**



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título Mestre, ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de Concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Orientador: Prof. Dr. Ricardo José Corrêa Barbosa

Rio de Janeiro

2011

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/ BIBLIOTECA CCS/A

K16 Macedo, Fabricio Borges.
Uma crítica fenomenológica à tese de Kant sobre o Ser: da
linguagem-utensílo à linguagem-constituição/ Fabricio Borges
Macedo. – 2011.
128 f.

Orientador: Ricardo José Corrêa Barbosa.
Dissertação (mestrado) - Universidade do Estado do Rio de
Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
Bibliografia: f. 127-128.

1. Kant, Immanuel, 1724-1804. 2. Filosofia alemã – Teses. I.
Barbosa, Ricardo José Corrêa. II. Universidade do Estado do Rio
de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III.
Título.

CDU 1(430)

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta
dissertação.

Assinatura

Data

Fabricio Borges Macedo

**Uma crítica fenomenológica à tese de Kant sobre o Ser: da linguagem-utensílio à
linguagem-constituição**

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de Concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Aprovada em: 28 de fevereiro de 2011.

Banca examinadora:

Prof. Dr. Ricardo José Corrêa Barbosa (Orientador)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UERJ

Prof. Dr. Marcos Gleizer
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UERJ

Prof. Dr. Giorgia Cecchinato
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG

Rio de Janeiro

2011

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, aos meus pais, por tudo (mas também por, sem quaisquer reservas, acolher a mim e Vanessa durante os sete primeiros e atribulados meses de 2009 - sem isso, as dificuldades ter-se-iam triplicado);

À minha avó Miriam, por todo o apoio que tem dado (sempre se disponibilizando e movendo o possível por mim e por todos os seus familiares);

À minha mulher Vanessa Destri, antes de tudo, simplesmente por estar aqui; sua importância na minha vida não se deixa exprimir sem mais.

Devo também sublinhar que sua paciência (como sei que foi preciso!) e infinito entendimento foram fundamentais para a realização deste trabalho;

Ao meu orientador Ricardo José Corrêa Barbosa, antes de tudo pela amizade, não importando se no consenso ou no dissenso; mas também, é claro, pelos ensinamentos - suas aulas durante o mestrado já funcionavam, elas mesmas, como orientação.

Ao professor Marcos André Gleizer, meu orientador na monografia do curso de graduação, por se fazer atencioso durante o preparo da mesma e por estar presente também agora, participando da banca avaliadora desta dissertação, fazendo comentários e objeções sempre proveitosos;

À professora Giorgia Cecchinato, por aceitar participar desta banca e pelas observações críticas sempre muito bem vindas - sua carta mais que detalhada me fez rever e melhorar vários pontos.

Ao amigo Elmo “Von Stockenhausen” - em lembrança -, por sua grandeza de caráter.

Finalmente, à agência de fomento CAPES por viabilizar financeiramente este trabalho.

RESUMO

MACEDO, Fabricio Borges. *Uma crítica fenomenológica à tese de Kant sobre o Ser: da linguagem-utensílio à linguagem-constituição*. Rio de Janeiro. 2011. 128 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

Este trabalho visa realizar os primeiros passos de um projeto mais longo, cujo objetivo é determinar o sentido daquilo que entendemos como “pergunta pelo sentido do ser”; junto a isso, se tem aqui igualmente o propósito de pensar a metodologia que acaso venha a ser adequada, isto é, o tratamento específico que possa alguma vez dar a tal questionamento um desenvolvimento legítimo. O caminho por nós adotado partirá de Kant por motivos estratégicos, principalmente pela razão de encontrarmos aí uma tese declarada sobre “ser”, que lhe concede um sentido unitário: ao comentá-la, reconstruindo-a por meio da apresentação de alguns de seus momentos, estaremos nos utilizando da mesma para apontar aquilo que acreditamos constituir uma corrupção de sentido nas suas próprias bases, permitindo compreender as dificuldades lançadas pela questão que, assim nos parece, são as mesmas que terminam por gerar as confusões que perfazem a própria história da metafísica. Isto significa que nossa discussão do caso kantiano - embora vise diretamente a filosofia crítica e todo projeto de uma teoria das faculdades - deverá cunhar resultados mais amplos, já mesmo porque, a partir dela, viremos mesmo a afirmar a *total inadequação de uma abordagem do sentido do ser sob o ponto de vista do comportamento teórico*. Por oposição a ele, procuraremos demonstrar que *ser* só pode ser abordado no interior de um campo de sentido que se apresente como o que chamaremos de *atividade descritiva* ou, poderíamos igualmente dizer, uma atividade de *mostração*. Este último ponto, conclusivo somente quanto à parte do caminho que nosso projeto mais geral nos exige percorrer, será explicitado com a ajuda de alguns dos conceitos apresentados por Husserl em suas *Investigações Lógicas*.

Palavras-chave: Pergunta pelo sentido do ser. Teoria das faculdades. Metodologia da ontologia. Fenomenologia.

ABSTRACT

This work attempts to realize the first steps of a broader project, whose goal is to determine what we may call the “question about the sense of Being”; along with that, we confront ourselves also with the problem of an adequate methodology for that questioning, i.e., the specific treatment that could possibly render its development legitimate. The argument we propose here will start, for strategic reasons, from a discussion of the philosophy of Kant’s, mainly because we can find there a thesis on “being” which gives to it a unitary sense as “position”: commenting and reconstructing that thesis in some of its elementary moments, will render it possible for us to point to what seems to be - according to our terminology - a “sense corruption”, present in its own fundamentals. That, in turn, will allow us to comprehend the difficulties faced by the so called “question about the sense of Being” which, we think, are the same difficulties that end up generating the confusions that constitute the history of metaphysics itself. That means that our discussion of Kant’s philosophy - though directly concerned with its specific views and with the project of a theory of faculties in general - allows us to arrive at further conclusions, with larger results, since we believe we will be then in the position to claim that all *theoretical* approach concerning the sense of Being must be inadequate. In opposition to this, we will try to demonstrate that Being can only be approached under a treatment whose proper sense is that of a “showing”, *descriptive activity*. This point - which concludes our discussion here and presents only a part of our broader project - will be best explained with the help of some of the concepts we can find in Husserl’s *Logical Investigations*.

Keywords: Question about the sense of Being. Theory of faculties. Ontology’s methodology. Phenomenology.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	8
1	A TESE DE KANT SOBRE “SER” EM <i>O ÚNICO ARGUMENTO...E NA CRÍTICA DA RAZÃO PURA</i>	12
1.1	A tese negativa “existência não é um predicado real”	13
1.2	A tese de Kant sobre “ser” como <i>posição</i> e o conceito de <i>existência</i> como modalidade de “ser”: “existência é a posição absoluta”	24
1.3	Repetição em novo contexto: a tese de 1763 na <i>Crítica da Razão Pura</i> e seu desenvolvimento como ontologia crítica	32
1.4	<i>Reflexão, Gemüt e analogia</i>: “onde” se deve procurar pelos termos ontológicos?	65
1.5	Conclusão do capítulo: de como a admissão do caráter analógico da reflexão nos deve abrir caminho para a <i>epoché</i> fenomenológica	75
2	CONSIDERAÇÕES PREPARATÓRIAS DE NOSSAS CONCLUSÕES ACERCA DA ESPECIFICIDADE DA QUESTÃO SOBRE O SENTIDO DO SER. ESCLARECI-MENTO DE CONCEITOS FENOMENOLÓGICOS FUNDAMENTAIS, RUMO AO CONCEITO DE <i>INTUIÇÃO CATEGORIAL</i>	87
2.1	Primeiros esclarecimentos	87
2.2	A relação signo-significação-intuição	97
2.3	A intuição categorial	104
3	CONCLUSÃO	113
	REFERÊNCIAS	127

INTRODUÇÃO

Este escrito começou como uma tentativa de pensar a tese kantiana sobre o sentido de “ser”. Para tanto, ele haveria de estabelecer um diálogo com o pequeno texto de Heidegger, datado de 1963, onde se aborda diretamente este assunto¹. A princípio, quisemos chamá-lo *Os Limites da Tese de Kant sobre o Ser* e, apropriadamente, seu conteúdo deveria fechar-se em torno do apontamento de certa inadequação do domínio conceitual, cunhado pela filosofia kantiana, para o tratamento da questão. Isto quer dizer que, no início, ainda em etapa de projeto, tinha-se fundamentalmente a intenção de, por meio dele, oferecer somente os resultados negativos que aqui viemos a introduzir com a noção de *analogia*, discutida na seção 1.4. No entanto, aquela inadequação já se fazia pensar, insistentemente, a partir das indicações de Heidegger que dizem respeito à relação entre a questão sobre o sentido do ser – tal como ele a concebe – e a interpretação por ele dada à noção grega de *lógos*. Ou seja, nos pressionava sempre – pedindo por consideração – a *relação entre ser e linguagem*. Assim, rompemos com nossos limites iniciais e resolvemos ampliar um pouco a discussão. Por conta disso, muito se hesitou para dar a este escrito a forma que terminou por ganhar, dando-se o mesmo com seu título e, mais ainda, o subtítulo que diz “da linguagem utensílio à linguagem constituição”, o que, findos os pudores, foi mantido por indicar muito claramente a questão da linguagem como um ponto de especial importância.

Mas, sobre isso, se poderia perguntar: o que exatamente é aí visado com o esclarecimento da dita relação entre ser e linguagem? O que, para nós, faz desse ponto algo tão importante? Numa palavra, ele é fundamental para a questão maior que, sem dúvida, no fim das contas veio a constituir o tema mais próprio do texto, a saber: a *legitimidade* da chamada *pergunta pelo sentido do ser em geral* e a *possibilidade de sua colocação*. Podemos formulá-lo também – de acordo com os usos terminológicos vigentes ao longo do trabalho – como um questionamento sobre a *possibilidade da ontologia*. Pensando em retrospecto, não demorou muito para que viesse a ser esse o nosso interesse principal, aquilo que daria o tom de nossa abordagem do diálogo que Heidegger procura traçar com Kant: ele estava estampado

¹HEIDEGGER, Martin. “A tese de Kant sobre o Ser”. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 2000. (Coleção Os Pensadores)

antes mesmo da última versão de nosso projeto, quando já fizemos constar no interior do texto, com especial destaque, os mesmos conceitos que, no fim, vieram a figurar até no subtítulo.

Dito isso, observe-se agora que, com essa troca de objetivos – e ao contrário do que ocorreu com os textos kantianos – terminou-se quase por não abordar diretamente o texto heideggeriano supracitado. É claro que, mesmo na atual perspectiva, seria possível que o mantivéssemos ainda como nosso texto-base, cuja abordagem mais direta talvez viesse a elucidar, em grande parte, o que queremos. No entanto, haveria um problema nesse modo de proceder: é que, dado o caráter muito amplo e vago das indicações mais importantes de *A Tese de Kant sobre o Ser*, todo e qualquer trabalho que pretendesse explicar em pormenores e formalmente o que ali está escrito cairia, certamente, no projeto enorme de ter que elucidar todo o caminho do pensamento de Heidegger até essa obra tardia, de modo que seria preciso considerar tudo, com perdão da citação, “through phenomenology to thought²”. Isto não poderia, de forma alguma, ser a pretensão de nosso projeto, cujo tamanho apropriado e tempo de pesquisa concedido não poderiam dar para tanto. Por essa razão, optou-se por esclarecer o assunto da melhor forma que se pudesse através de elucidações das *bases fenomenológicas* do pensamento de Heidegger: malgrado possíveis discordâncias, elas são aqui afirmadas como o ponto de partida fundamental para que se possa entender com o mínimo de formalidade – digo, com distinção conceitual – seu tratamento da questão do ser. Isto significa que, embora o texto de Heidegger permaneça sempre no horizonte de nossas discussões, sua abordagem mais direta acabou por ceder lugar a uma estratégia, a princípio, mais eficiente.

O que acabamos de dizer é importante, pois não deve parecer inapropriado que, em um texto que seria “sobre Kant” e, em primeiro lugar – na medida em que passou a perguntar pela legitimidade da questão pelo sentido do ser em geral –, um texto “sobre Heidegger”, se fale tanto de fenomenologia em geral e se discuta tanto os conceitos que dão as bases fenomenológicas – especificamente husserlianas – da produção de Heidegger: o caso é que, dado o caráter hiperbólico que poderia tomar conta do projeto, resolvi ir somente àquilo que julgo mais essencial e que poderia ser discutido de forma pormenorizada no espaço cabível;

²RICHARDSON, William J. *Heidegger through phenomenology to thought*. 4 ed. New York: Fordham University Press, 2003.

desse modo, a possível exigência de se ir da fenomenologia ao “pensamento”, ficou somente na fenomenologia, até porque, devo confessar, esta última – tal como proposta nas *Investigações Lógicas*³ – se me apresentou como o núcleo verdadeiramente indispensável para a abordagem da questão que nos toca, permitindo as considerações necessárias para que se compreenda suficientemente o projeto de Heidegger e seu modo de colocação da pergunta pelo sentido do ser.

Dadas essas observações, podemos seguir com o início das discussões, introduzindo a questão tal como, *inicialmente*, veio a ser abordada por Kant – isto é, não como questão sobre o sentido *do ser*, mas como questão sobre o sentido da palavra “ser”. Contudo, vale ressaltar ainda que, embora o texto comece como um comentário, nosso primeiro capítulo não tardará a revelar sua dimensão crítica, chegando mesmo a adiantar algumas considerações de caráter fenomenológico já na seção 1.3, antes mesmo de falarmos sobre a questão da analogia. Tal expediente se mostrou proveitoso por duas razões, primeiramente por permitir entrever já ali relações que, não estando confinadas ao espaço teórico da filosofia de Kant, são, contudo, aquelas que puderam permitir que ele viesse a investigar o ser (isto é, aquilo que é passível de expressão por meio da palavra “ser”) como *uma única função sintética com diferentes momentos*. Isto, por si só, deve apontar para a legitimidade de se falar sobre o sentido do ser como constituindo *um só tema específico e delimitado*, contra as objeções que, surgindo por meio da análise da linguagem, flagram *na palavra* diferentes sentidos, procurando destituir de precisão e correção toda e qualquer investigação que fale do ser como constituindo um tema unívoco. A outra razão é que – por um lado, sem se comprometer com as bases da filosofia kantiana e, por outro, ainda que sem realizar uma apresentação formal do terreno investigativo específico sobre o qual se desenvolvem – aquelas considerações já deixarão entrever claramente que a questão assim expressa (como “questão sobre o sentido do ser”) *não* trata realmente – pelo menos não em primeiro lugar – do(s) sentido(s) *da palavra* “ser” em seu uso corrente. Perde-se isso de vista quando se aborda a questão enxergando-se unicamente o caráter do que mais adiante chamaremos de linguagem-utensílio e que, não obstante, é realmente um aspecto possível pelo qual a linguagem se deixa compreender; *contudo, a intenção deste texto é deixar claro que a questão sobre o sentido do ser em geral só pode ser*

³HUSSERL, Edmund. *Logical Investigations*. Translated by J. N. Findlay. New York: Routledge, 2001.

realmente compreendida quando nos permitimos enxergar aquele outro aspecto que chamaremos de linguagem-constituição⁴.

⁴Esses dois termos que cunhamos não se confundem com aquilo que, respectivamente, chamaremos neste texto de “suporte signitivo de significação” e de “significação” propriamente dita. São, antes, termos que exprimem a linguagem como um todo – suporte signitivo e significação, *tomados em conjunto* –, ora de um ponto de vista “natural” – Heidegger diria: “ôntico” –, ora de um ponto de vista ontológico. Neste último, deverá ficar claro que só faz sentido falar de objetos enquanto apresentações que já sempre possuem um caráter significativo: falando aqui do que poderíamos chamar de “relação entre significação e referência”, procura-se mostrar que *a própria referência já deve sempre incluir – deve trazer consigo –, como elemento necessário de seu apresentar-se intuitivo, momentos de significação*; quer dizer, o objeto já deve se dar, também, sempre como significação, de modo que não podemos pensar os objetos meramente como referência intuitivas “nuas” sobre as quais se pusesse ainda uma “vestimenta significativa”, por meio da qual a linguagem, “de fora”, se referiria àquelas apresentações nuas. A linguagem não se instaura “posteriormente” a apresentações possíveis, como se fosse simplesmente um sistema referencial que visasse comunicá-las, procurando apreendê-las por meio da instituição de um relativamente pequeno conjunto de palavras que, numa “economia do pensar”, dariam um pequeno número de termos gerais capazes de fazer referência a um grande número de coisas, reunindo-as por suas características comuns e constituindo, enfim, um utensílio eficiente de comunicação. Veremos que o reconhecimento disso é fundamental para se compreender a questão sobre o sentido do ser, sendo necessária até mesmo para que se compreenda essa maneira de formulá-la, que se opõe a uma questão sobre o sentido de “ser”, isto é, aquela que incide sobre os usos da palavra “ser”.

1 A TESE DE KANT SOBRE “SER”⁵ EM O ÚNICO ARGUMENTO... E NA CRÍTICA DA RAZÃO PURA

Como é largamente sabido, Kant desenvolve sua tese sobre “ser” de maneira explícita somente no contexto de uma refutação daquilo que – através de nome dado por ele mesmo⁶ – veio a ficar conhecido como o *argumento ontológico*. Em sua obra, a tese nunca recebe um caráter sistemático que lhe determinasse o lugar específico nela ocupado: parecendo evidente demais ao seu autor – que, quando de sua explicação, teme estar “se demorando demais em algo totalmente simples” –, ela permanece sempre episódica, marginal. Ele a introduz em texto de 1763, intitulado *O Único Argumento Possível para uma Demonstração da Existência de Deus*⁷, apresentando-a por meio de duas formulações.

A primeira, uma formulação negativa, diz que a existência (o “ser” com o sentido de existência: *Dasein*) “*não é um predicado real*”⁸; a segunda, positiva, afirma que ele é somente “*a posição absoluta*”⁹ de uma coisa. Fala-se até aí, portanto, somente desse “ser” com o sentido de existência; porém, Kant também irá observar que “ser” pode ainda assumir o caráter do que será chamado de *posição relativa*, onde um predicado é *posto* em relação com um sujeito: ele afirma que há aí, portanto, um outro sentido de “ser”, diferente da existência, da assim chamada posição absoluta, já que esta última se dá quando simplesmente dizemos que algo *é*, com o sentido de: “algo *existe*”. A partir disso, o ser em geral – nos dois modos

⁵Neste título, ponho aspas na palavra de modo a ressaltar que a tese pré-crítica incide propriamente sobre o sentido da palavra “ser”. Ao contrário, toda vez que faltarem as aspas – como no título geral deste trabalho –, quer-se indicar com isso que a tese ultrapassa e não incide, *em primeiro lugar*, sobre os usos correntes da palavra “ser” ou de um correlato lingüístico qualquer que expressasse o(s) sentido(s) aí assumido(s). Neste caso, temos então – como sustentaremos que ocorre na *Crítica da Razão Pura* – uma investigação sobre termos que, caracterizando-os aqui ainda de forma muito geral e insuficiente, dariam os “conceitos constitutivos” de um sentido aí assumido como primordial ou, ao menos, de um sentido técnico especial, aí proposto de antemão. Aproveite-se a ocasião para dizer que utilizamos, neste trabalho, o termo “ontologia” de forma restrita, para significar esse tipo de *investigação sobre os conceitos constitutivos de algo como algo*, quer dizer, *conceitos expressivos daquilo que “faz de algo” o que ele é*. Nesta nota, contudo, teremos que deixar ainda em aberto o que “conceitos constitutivos” pode querer dizer.

⁶KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. (A 591/ B 619).

⁷KANT, Immanuel. *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*. English and German. Translation and introduction by Gordon Treash. Nebraska, Lincoln: University of Nebraska Press, 1994.

⁸Ibidem, p. 56.

⁹KANT, Immanuel. op. cit., nota 7, p. 58.

discernidos, relativo e absoluto – será afirmado como *somente posição*, não podendo constar como um predicado real.

Para que entendamos com precisão o que isso quer dizer, será conveniente abordar separadamente as duas teses, passando primeiramente pela formulação negativa (ser não é um predicado real), tendo-se em vista a vantagem que esta nos dá quando, na posse de sua compreensão, seguimos com o esclarecimento de sua parte positiva (ser é somente posição). Todavia, para que se compreenda suficientemente a parte negativa, apresentaremos, ainda que de forma sucinta, o assim chamado argumento ontológico, cabendo ressaltar que ele não será aqui abordado como algo que, por si só, constituísse o real objeto de nossos interesses: ele aparecerá somente para tornar inteligíveis nossos esclarecimentos.

Assim, as seções 1.1 e 1.2 da primeira parte desta investigação terão um caráter meramente explicativo dos conteúdos relevantes para uma correta compreensão da tese kantiana, o que deve ser de especial importância para a discussão crítica que, a partir da seção 1.3, se desenvolverá de modo a culminar na segunda parte do texto. Tentaremos abordar a filosofia de Kant com o máximo de simplicidade, ainda que, de acordo com a necessidade, pormenorizadamente. Mesmo que algumas considerações de cunho introdutório possam parecer enfadonhas para aqueles que conhecem bem sua filosofia e, em especial, a *Crítica da Razão Pura*, parece preferível agir desse modo: é que só assim se poderá dar o mínimo de espaço possível para descaminhos interpretativos que inviabilizariam a correta compreensão do que mais tarde será abordado.

1.1 A tese negativa “existência não é um predicado real”

Começemos então com a apresentação do argumento ontológico. Apesar de ter sido formulado pela primeira vez por Santo Anselmo no *Proslogium*¹⁰, a versão mais conhecida do

¹⁰ANSELM, Saint, Archbishop of Canterbury. *Proslogium*. New York: Oxford University Press, 1998.

argumento parece ser a de Descartes, tal como é formulada na *Quinta Meditação*¹¹. Lá, ele argumenta que, partindo de uma tradição filosófica que costuma separar a essência de um ente de sua existência, a tendência que inicialmente teríamos seria a de convencer-nos de que a existência de Deus poderia ser separada de sua essência, de modo que seria “possível conceber Deus como não existindo atualmente ¹²”. No entanto, ele acredita que, se atentássemos melhor para a idéia que dele temos, deveríamos admitir que seu conteúdo necessário – isto é, sua essência – já traria consigo o conceito de existência e, de fato, seria essa a única idéia que necessariamente envolveria a noção de existência. Por que isso?

O argumento ontológico baseia-se na concepção que se tem de Deus como *o ente perfeitíssimo*, ou seja, o ente que “contém todas as perfeições”, sendo esta admissão a premissa que constitui o primeiro passo do argumento. O segundo se dá com a afirmação de que *a existência é uma perfeição entre outras* e, portanto, pertence ao conceito do ente mais perfeito; daí, a conclusão: “Deus existe”. Para Descartes, tal resultado seria tão necessário quanto, digamos, aquele que concluísse, a partir da idéia de uma figura geométrica fechada formada por três linhas retas, que ela deve então possuir três ângulos internos, que sua soma equivale a dois retos etc.; desse modo, por via de uma imposição lógica, ele compreende que somos obrigados a admitir que, a partir da mera possibilidade do ser perfeitíssimo - isto é, de seu caráter não-contraditório - ele existe necessariamente. Para o autor, se é possível e – além disso – se é necessário pensar em Deus como um ser perfeito, então “esta necessidade é suficiente para me fazer concluir (após reconhecer ser a existência uma perfeição) que este ser primeiro e soberano existe de verdade...¹³” Mas formalizemos agora esse raciocínio, tomando emprestada uma formulação que Heidegger faz do mesmo ao comentar a tese de Kant sobre o ser, em sua obra intitulada *Problemas Fundamentais da Fenomenologia* :

Premissa Maior: Deus, segundo o seu conceito, é o ente mais perfeito.
Premissa Menor: A existência pertence ao conceito do ente mais perfeito.

¹¹DESCARTES, René. “Meditações”. In: *Coleção Os Pensadores*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

¹²Ibidem, p. 306.

¹³Ibidem, p. 308.

Conclusão: Portanto, Deus existe.¹⁴

Para um homem de nosso tempo, o raciocínio acima dificilmente soa convincente; principalmente a caracterização de Deus como o ente perfeitíssimo parece, no mínimo, um tanto vaga. Essa é uma sensação que talvez só pudesse ser desfeita se conseguíssemos esclarecer, com o detalhe exigido por uma apreciação crítica honesta, o sentido aí propriamente visado com a idéia de Deus e com os conceitos de perfeição e existência.

De modo a compreendermos o que está sendo imediatamente pressuposto e mesmo com qual sentido se fala aqui de *Deus*, será de grande utilidade nos servirmos de uma imagem proposta por Allen W. Wood em seu livro *Kant's Rational Theology*¹⁵: ele propõe aí a figura de um “espaço ontológico”, um “todo do ser”, a “esfera de todo o real” que – numa interpretação monista-panteísta – seria *ela mesma* o Deus ou – numa interpretação teísta – a esfera criada por Deus, o domínio do que ganha realidade somente através do ato divino de criação. Essa representação oferece uma apresentação sensível (imaginativa) com a qual W. Wood procura ilustrar aquilo que Kant chamará “o conceito de determinação completa”; este, por sua vez, parte do chamado *princípio de determinabilidade*¹⁶, isto é, daquilo que se entende como o princípio lógico que afirma convir a um conceito – indeterminado com relação àquilo que nele não está contido – somente um elemento de qualquer par dado de predicados contraditoriamente opostos. Assim, tomando como modelo um juízo categórico¹⁷, deve ser afirmado de um sujeito S ou que ele é P ou $\sim P$: entende-se, assim, que o princípio de determinabilidade expressaria meramente os princípios de não-contradição e do terceiro excluído.

¹⁴HEIDEGGER, Martin. *Basic Problems of Phenomenology*. Bloomington: Indiana University Press, 1982.

¹⁵WOOD, Allen W., *Kant's Rational Theology*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1978.

¹⁶A discussão kantiana desse princípio se encontra na *Crítica da Razão Pura* (A571/B599).

¹⁷Em toda esta seção, e também em 1.2, fala-se naturalmente a partir dos termos da lógica kantiana, quer dizer, usa-se naturalmente uma terminologia pré-fregeana em lógica, distinguindo-se entre juízos categóricos, hipotéticos e disjuntivos. Optou-se por isso pela utilidade destes termos para o comentário de Kant, de modo que, mesmo posteriormente – em momentos de maior incisão crítica, em que talvez houvesse maior tendência a abandoná-los – eles aparecerão vez por outra. Isto não significa, contudo, que se dá aqui o aval para estas distinções como sendo logicamente relevantes.

Já o princípio de determinação completa – indo além – afirma que, dado um conceito e a exigência – pelo menos como exigência possível, ideal¹⁸ – de sua *determinação total*, temos como condição de possibilidade dessa determinação que ele venha a ser comparado com cada par possível de predicados contraditoriamente opostos. Com isso, tal princípio representa, além do princípio de determinabilidade, um *todo da possibilidade* enquanto um *conjunto exaustivo de predicados*; ele enceta o conceito de uma totalidade que é, portanto, o conjunto mesmo do possível. De acordo com esse princípio, para cada sujeito S cujo conhecimento pleno fosse visado, dever-se-ia pô-lo em comparação com cada um dos predicados possíveis, isto é, com todo *termo geral* que, não sendo contraditório, apresentasse, portanto, um conteúdo, uma realidade: aqueles que conviessem ao sujeito seriam dele predicados e aqueles que não conviessem, receberiam a marca da negação - seriam $\sim P$ com relação a S. Por sua vez, é desse modo que a negação vem a ser aí entendida como a *mera limitação* de um conceito inserido no todo da realidade: a determinação desse conceito deve ser, assim, o “espaço” positivo, o tanto de realidade que lhe cabe na medida em que é limitado frente ao restante da realidade total. W. Wood diz:

Representemos ‘o real’ como uma grande área (an expanse) daquilo que devemos chamar ‘espaço ontológico’. Diferentes graus ou magnitudes de realidade devem ser representados como volumes limitados desse espaço, partes dele que devem diferir entre si em tamanho, forma e localização. Cada um dos tipos de realidade deve ser pensado como uma região específica desse espaço, ocupando uma localização definida no espaço ontológico como um todo e estando em uma relação determinada com cada uma das outras regiões.¹⁹

Aproveitando ainda mais essa imagem, o autor sugere que pensemos que, ao ser tematizada, cada coisa possível – na medida em que deve encerrar um conjunto de predicados positivos – venha a ser representada por “uma certa porção ‘acesa’ do espaço ontológico,

¹⁸Para Kant, ela é mesmo uma exigência *necessária* da razão teórica, desempenhando aí, contudo, um papel apenas regulador, mediante o qual se prescreve ao entendimento seu uso exaustivo.

¹⁹ WOOD, Allen W., op. cit., nota 15, p. 34, tradução nossa. No original: “Let us picture ‘the real’ as an expanse of what we may call ‘ontological space’. Different degrees or magnitudes of reality may be pictured as limited volumes of this space, portions of it which may differ in size, shape, and location. Each of the ‘kinds’ of reality may be thought of as a specific region of this space, occupying a definite location within the ontological space as a whole, and standing in a determinate relation to each of the other regions.”

ficando o restante desse espaço deixado na ‘sombra’ ou ‘escuridão’²⁰”: tal restante não seria trazido à tona justamente por não representar realidades possíveis que fossem predicados da coisa possível por ora em questão.

Munidos dessa imagem, fica um pouco mais fácil compreender o que está em jogo quando se diz que “Deus é o ente mais perfeito”: por esse enunciado se compreende que ele encerra a idéia de um ser que abarca todas as coisas, que é a condição incondicional de tudo que é real justamente por oferecer o todo desse real que, por sua vez, torna possível as coisas limitadas que nele participam; ao contrário das coisas geradas, limitadas em sua realidade, Deus possuiria em si ou sob si todo o conteúdo, toda a matéria dos predicados possíveis das coisas, sendo sua condição suprema – dele se afirma, portanto, que é o ente sumamente real.

Bem, pelo que acaba de ser dito, ressaltam como possuidoras de um papel de destaque nessa explicação as expressões “ente mais perfeito”, “toda a matéria dos predicados” e “ente sumamente real” – por conta disso, podemos ver que o importante aqui é entendermos a relação entre os termos “perfeição”, “realidade” e “predicação”. Lançando maior clareza sobre isso, se deve mostrar que, nesse contexto teológico, tais termos se correlacionam de modo a intimar basicamente o *mesmo significado*: aqui, a diferença mais relevante diz respeito à adequação dos dois primeiros termos ao domínio do discurso que se ocupa de questões de natureza “ontológica²¹”, em oposição ao terceiro, do qual se costuma lançar mão no domínio das considerações sobre a *Lógica*. De todo modo, são termos utilizados como diferentes expressões – cada qual com seu respectivo “foco”, proporcionando nuances de sentido – daquilo que constitui, fundamentalmente, a mesma significação; quer dizer, eles expressam o mesmo, embora cada um tenda a intimar maior atenção para determinadas relações travadas por essa significação, na medida em que ela se deixa abordar em diferentes domínios de consideração no discurso.

Vejamos, então, como esses diferentes usos terminológicos, equivalentes entre si, se deixam instaurar por meio de uma associação que não é difícil de enxergar: primeiramente, devemos ver que o termo “perfeição” é aqui compreendido como “ausência de privação”. Um

²⁰WOOD, Allen W., op. cit., nota 15, p.34, tradução nossa. No original: “... a certain ‘lighted’ portion of ontological space, with the remainder of this space left in ‘shadow’ or ‘darkness’.”

²¹Uso aspas aqui por ter em vista possíveis diferenças de sentido no uso desse termo, por uma tradição teológica de pensamento, em comparação com aquele que daremos para o mesmo no presente texto.

exemplo, mesmo que ingênuo, pode nos esclarecer isso: costuma-se dizer que a essência do homem, aquele atributo sem o qual ele não pode ser homem, é o pensamento; ora, isto equivale a dizer que o homem, pelo seu conceito, é um ser pensante. Sendo assim, entende-se que o homem mais plenamente humano seria então aquele que realizasse as potencialidades do próprio pensamento: por conta disso, poder-se-ia atribuir-lhe o predicado “sábio”, significando, por esse meio, que ele é “homem até a perfeição do humano”; inversamente – seguindo esse uso lingüístico –, se poderia dizer também: “se a alguém falta sabedoria, este sofre a falta de algo que, não obstante, lhe é próprio” – quer dizer, ele sofre de uma *privação*; ele está *limitado*, em algum grau, quanto à posse desse predicado que lhe é devido por definição. É por essa via que “*perfeição*” vem a ser entendida como a *presença de uma realidade* em algo, concebida como uma *característica* ou *propriedade* de algo; e, igualmente, passa a ser compreendida também como a presença do que se entende como o *correlato lógico* da noção de *característica*, isto é, a presença de um *predicado* que seria próprio da coisa.

Mas, qual seria *expressamente* o significado uno que, como dissemos, nos possibilitaria os três termos como intimadores de algumas de suas diferentes nuances ou, por assim dizer, de seus diferentes *aspectos*²²? Nesse contexto – em que é visado o todo da *possibilidade* –, tais termos se encontram reunidos de acordo com a seguinte noção: *a de algo que, como um não-contraditório, deve possuir algum conteúdo*, de maneira que “perfeição”, “realidade” e “predicação” terminam por remeter quase que indistintamente para a noção de “conteúdo significativo” (ou, dito com menos rigor, conteúdo “conceitual”) para os quais algum conteúdo intuitivo²³ correlato adequado (seja imaginativo ou perceptual) vem ou não a ser dado. Numa palavra, “perfeição/realidade/predicação” procuram expressar uma significação una que bem poderia ser expressa pelo termo “*entidade*”, no sentido de *vigência*, *coisidade*, *conteúdo de consciência em geral*. Com isso, se diz que *algo é mais perfeito*

²²Uso o termo aqui de forma ampla, de modo a aplicar-se mesmo a significações: ao longo do texto esse procedimento ocorrerá mais de uma vez até que o possamos esclarecer devidamente com a apresentação do conceito fenomenológico de *Abshattung*, na primeira seção do segundo capítulo.

²³Em várias ocasiões a expressão “intuição” aparecerá neste escrito, de modo que convém já delimitar seu sentido fundamental, de acordo com o uso técnico tradicional utilizado por Kant, pelo qual significa “apresentação imediata de conteúdos sensíveis”. Porém, seu uso restritivo para tais conteúdos sofrerá discussão no início de nosso segundo capítulo com a introdução da noção de *intuição categorial*, de modo que deverá ganhar uma certa “ampliação”.

quanto mais realidade – entidade – possuir; e, o que aqui dá no mesmo, trocando o termo “realidade” pelo que se entende como seu “correlato lógico”: algo é mais perfeito quanto mais predicados estiverem contidos em seu conceito. Desse modo, podemos entender porque se diz que Deus, como o ente que tem em si (formulação monista-panteísta) ou sob si (formulação teísta) aquele “espaço ontológico” – isto é, o conteúdo total da realidade, do qual deve em alguma medida participar todo e qualquer ente –, é “o ente mais perfeito”.

Tendo delimitado adequadamente, para os propósitos de nossa discussão, o sentido em que se utiliza aqui as palavras “Deus” e “perfeição”, se esclarece então o sentido da premissa maior. Em seguida, esclareceremos a premissa menor, abordando o conceito de existência. Contudo, ressaltamos antes que, para Descartes, ele vem a ser um predicado (uma perfeição) entre outros predicados possíveis; de fato, é somente por meio dessa pressuposição que o argumento ontológico pode vir a ser proposto. Entenderemos melhor o que isto quer dizer, já apresentando a crítica kantiana que, procurando mostrar uma falha na tese de Descartes, deverá realizar a discussão – que é o objetivo principal desta seção – sobre se existência é ou não é, como Kant coloca o problema, um predicado real.

Com efeito, aquilo que, num enunciado, aparece como o predicado de um sujeito, se refere a uma característica ou determinação encontrada naquilo que é considerado pelo discurso²⁴. Grosso modo, os termos que assim, no enunciado, dão os predicados de um sujeito lógico, nos dão significações pelas quais os conteúdos intuitivos do ente vêm a ser visados; por sua vez, o próprio ente é abordado junto à significação que, no enunciado, é expressa pelo termo que ocupa a posição de sujeito lógico. Por exemplo, num enunciado como “essa parede é áspera”, o termo dado como predicado (a palavra “áspera”) nos intima uma significação pela qual uma outra (expressa pelo termo “parede”) vem a ser abordada, visando-se nisso, em última instância, a abordagem de um conteúdo intuitivo correspondente a essa última significação que, no enunciado, é abordada na função de conceito-sujeito: é isto o que, ao menos, já que oferece só um pouco mais de distinção, deve ser compreendido quando, adotando o vocabulário impreciso da discussão teológica acima apresentada, se diz, por

²⁴Contudo, *por meio de mera análise lógica*, isto não significa que o conceito de predicção nos dê o mesmo que o de *notas características*, já que – na perspectiva dessa análise - o último seria mais amplo, englobando também as descrições definidas. Mas isso será discutido em detalhes na seção 1.3, onde já se indicará que, *apesar de corretas*, essas distinções não vão ao ponto nem mesmo do que, ainda que de forma inadequada, está sendo discutido nesse contexto da metafísica tradicional. Temos o intuito de mostrar, ao final, que ela requer outro tipo de crítica.

exemplo, que “os predicados de um ente devem constar no mesmo” e que “eles constituem as realidades que se reúnem no ente”, porque nele “aparecem”, dando sua especificidade etc. A segunda parte de nosso texto deverá nos presentear com maior capacidade de decisão sobre a correção desses usos terminológicos, já mesmo ao oferecer uma limpeza conceitual que deve ser decisiva para a clarificação das questões que nos são importantes. Por ora, adotemos o vocabulário dado pelo trio “realidade/predicação/perfeição” que valerá, sem maiores distinções, como idêntico às noções de “determinação” ou “característica” dos entes.

Agora, para que possamos entender a tese kantiana com alguma clareza, imaginemos um ente qualquer e tentemos conceber nele as *determinações* (as realidades, predicados...) que pudermos²⁵: digamos que ele é esférico, azul, sua superfície é toda constituída pelo material que conhecemos como couro que, por sua vez, está disposto em um número específico de tiras pentagonais costuradas umas às outras. Poderíamos ainda especificar o número de costuras e mais toda uma quantidade indeterminada de outras realidades nesse ente imaginado que, até aqui, se assemelha muito a uma bola qualquer produzida para a utilização em alguma prática desportiva. Tomemos esse ente imaginado – por enquanto meramente possível – e concedamos ainda, para além de todas as determinações até agora pensadas, que ele de fato existe. Perguntemos agora: há alguma diferença entre o conteúdo constitutivo das determinações desse ente simplesmente imaginado e o ente existente ou, pelo contrário, imaginamos exatamente o mesmo ente – os dois possuindo as mesmas determinações –, com a única diferença de que um deles é imaginado enquanto um algo que me seria dado como objeto para os sentidos externos numa intuição sensível e o outro, imaginado como um ente simplesmente possível? Agora, se imaginarmos esta bola azul e imaginarmos também que, além de tudo que já dissemos, ela possui ainda uma inscrição vermelha que representa o nome da empresa que a produziu, pensaremos então em dois entes distintos: o primeiro não possui o “predicado” – a característica ou a determinação – da inscrição vermelha, mas o segundo sim. Desse modo, devemos dizer que eles claramente possuem uma diferença entre si, pois uma característica foi acrescentada àquele ente. Mas se compararmos uma bola sem inscrição – simplesmente imaginada – com uma bola *também* sem inscrição, *mas existente*, comparamos

²⁵No entanto, a experiência que segue nos dá ainda de forma muito grosseira a distinção que a tese kantiana procura elucidar, fazendo-o também de modo igualmente insuficiente. Apesar disso, ela deve ser aceite para nossos propósitos mais imediatos, isto é, como meramente expressiva da tese de Kant, procurando situar o leitor que porventura não tenha maior familiaridade com ela.

na verdade dois entes com exatamente as mesmas características, de maneira que nada é alterado no conteúdo especificado. Conclusão: que um ente seja existente não seria uma *determinação real* como “azul”, “esférico”, “dotado de tais e tais inscrições na cor vermelha” etc. Um ente não seria mais nem menos determinado, isto é, *especificado em seu conteúdo*, se disséssemos que ele é um possível ou um existente. “Azul” ou “esférico” seriam determinações na medida em que se apresentariam como parte do conteúdo da coisa, delimitando-a frente aos outros conteúdos possíveis. Ao contrário, o possível e o existente, não sendo *predicados determinantes*, seriam meros *predicados lógicos*²⁶ que diriam respeito ao modo pelo qual tal conteúdo pertencente à coisa se nos apresenta. Algo apresentado como um possível, tal como os seres meramente imaginados, diferiria de algo existente não com relação aos conteúdos apresentados, mas com relação à forma de apresentação desses conteúdos. Destarte, todo ente X possível só seria distinto de todo ente X existente com relação à *forma pela qual tal ente X vem a ser apresentado*, ou melhor, só seria distinto com relação ao *tipo de apresentação que temos desse ente*. Tal diferença não traria consigo mudança alguma para o conteúdo que a ele propriamente pertence. Em *O Único Argumento Possível para uma Demonstração da Existência de Deus*, Kant toma como exemplo a figura de Júlio César para tecer o mesmo argumento, se utilizando ainda da idéia de um Deus leibniziano que concebe os mundos possíveis e escolhe somente um único entre eles, criando somente o melhor:

O ser que deu existência ao mundo e àquele herói <Júlio César> neste mundo, conheceria todos esses predicados sem uma única exceção e, ainda assim, o teria como algo meramente possível, que não existiria a não ser por seu decreto.²⁷

Antes da criação, o intelecto divino já teria que conhecer, *com todas as suas determinações*, Júlio César e todo o mundo ao qual pertence, concebendo este – que por

²⁶Kant usa essa expressão para designar os conceitos modais que, como tais, exerceriam uma função de predicação apenas no sentido gramatical do termo.

²⁷KANT, Immanuel. op. cit., nota 7, p.56, tradução nossa. No original: “Das Wesen, welches dieser Welt und diesem Helden in derselben das Dasein gab, konnte alle diese Prädicate, nicht ein einiges ausgenommen, erkennen und ihn doch als ein blos möglich Ding ansehen, das, seinen Rathschluss ausgenommen, nicht existiert.”

enquanto é simplesmente possível – como sendo ou não o melhor dos mundos. Sua simples criação, portanto, não deveria alterar em nada seu conteúdo, antes já *completamente determinado* no intelecto divino. Assim, ainda com o exemplo de Júlio César e o mundo ao qual pertence, temos:

Quem poderia negar (...) que na idéia (die Vorstellung) que tem deles o ser supremo, não há qualquer determinação faltando e, ainda assim, a existência (das Dasein) não está entre elas, pois que Ele somente as conhece como coisas possíveis.²⁸

Isso visa demonstrar com clareza que *existência* não está entre os predicados do melhor mundo possível concebido pelo intelecto divino – ainda que completamente determinado nesse intelecto –, simplesmente porque *existência não é uma determinação*, que é o que se quer dizer com o enunciado “existência não é um predicado real”. Temos assim o estabelecimento de uma diferença entre os ditos predicados reais das coisas – que mais propriamente deveríamos chamar de determinações – e os predicados modais; estes, enquanto tais, *não* representariam características encontradas em algo (como a cor, o tamanho, o cheiro etc.), mas sim conceitos dos *modos de apresentação* de algo: tal apresentação pode ser simplesmente aquela dada pela imaginação, pela qual podemos afigurar algo que nunca tenha sido apresentado exatamente como tal para os sentidos externos numa intuição, quer dizer, que nunca tenha sido dado como uma percepção; mas pode também ser deste último tipo, devendo, ao menos em princípio, dar-se como algo percebido – no primeiro caso, ele é apenas um *possível*; no segundo, diz-se que ele é *existente*. Assim, que comumente se diga que a existência pertence a um ente, assim como se diz que uma característica tal como a cor vermelha pertence também a um ente qualquer, deve, de acordo com Kant, ser considerado uma inconveniência lingüística pela qual podemos nos enganar, não atentando para tal diferença entre *predicados modais* e *predicados reais*:

²⁸KANT, Immanuel. op. cit., nota 7, p.56, tradução nossa. No original: “Wer kann in Abrede ziehen, (...) dass in der Vorstellung, die das höchste Wesen von ihnen hat, nicht eine einzige Bestimmung ermangele, obgleich das Dasein nicht mit darunter ist, denn es erkennt sie nur als mögliche Dinge.”

Nos casos ordinários do uso discursivo, em que a existência é encontrada como um predicado, ela não é tanto um predicado da coisa mesma, quanto bem mais do pensamento que se tem dela <da coisa>.²⁹

A explicação acima, é claro, diz respeito à tese negativa – “existência *não* é um predicado real” – que visa criticar o argumento ontológico. Mas nela já se delinea o que Kant quer dizer com a tese de que ser é somente a posição de algo: se existência – assim como a mera possibilidade – não é um predicado real, isso é assim, antes de tudo, porque o “simplesmente ser” é entendido como o mero “apresentar-se” de algo, não sendo, ele mesmo, um predicado – um *conteúdo apresentado* – entre outros. Portanto, existência ou possibilidade, como modos de ser – isto é, como modos ou tipos de apresentação –, não podem se dar, elas também, como conteúdo apresentado, sendo antes somente conceitos da própria apresentação de algo. Agora, se, além disso, pensarmos a palavra “apresentado” no sentido mais próximo do etimológico de *vorgestellt*, do que é *posto à frente*³⁰, a coisa já começa a esclarecer-se: modos do ser são então modos do apresentar (*vorstellen*) concebido como um “*pôr* diante de si” ou, como Kant denomina, modos da posição. Ser = apresentação = posição. Ser é “mera” (pura, no sentido de “somente”: *blosse*) posição porque, enquanto apresentação do apresentado (*posição do posto*), não se dá ele mesmo como um apresentado (isto é, não está posto). Por sua vez, este último é concebido como algo da ordem do que é colocado à frente como conteúdo que se apresenta; portanto, da ordem daquilo que – de acordo com o explicado mais acima –, pudemos entender como predicados reais.

Até aqui, o importante é que tenhamos compreendido como a tese kantiana veio a ser, antes de tudo, traçada negativamente a partir do modelo fornecido por aquilo que – seja de modo imaginativo ou perceptual – se dá intuitivamente de maneira sensível, figurativa. Mas passemos agora à discussão mais pormenorizada do aspecto positivo da tese que, embora em

²⁹KANT, Immanuel. op. cit., nota 7, p.56, tradução nossa. No original: “Es ist aber das Dasein in den Fällen, da es im gemeinen Redebrauch als ein Prädicat vorkommt, nicht sowohl ein Prädicat von der Ding selbst, als vielmehr von dem Gedanken, den man davon hat.”

³⁰A palavra *Vorstellung* do alemão comumente significa simplesmente *imaginação*, mas pode também possuir, no uso verbal, o sentido de *apresentar* – no contexto em que, por exemplo, se apresenta uma pessoa X a alguma outra, pode-se dizer: “lass mich dir X *vorstellen*” (“permita-me que te apresente X”). Assim, a palavra tende a ressaltar o imaginar como um “ter diante de si”, um *apresentar para si* como um *pôr* (*stellen*) diante de si (*vor*).

consonância com o argumento que acabamos de dar, será apresentado de outro modo, já que Kant o introduzirá a partir de uma análise dos sentidos da palavra “ser” nos juízos.

1.2 A tese de Kant sobre “ser” como *posição* e o conceito de *existência* como modalidade de “ser”: “existência é a posição absoluta”

Como já dissemos, a tese de Kant sobre “ser”, em sua formulação negativa, se complementa com a formulação positiva que diz: ser é somente posição. Para Kant, dizer que algo *é* significa: algo está *posto*; e, ainda, tudo que *é* – no sentido de “tudo o que *existe*” – quer dizer: está *posto absolutamente*. A presente seção, ao esclarecer o que significa “posição”, deverá ressaltar que esse uso terminológico é revelador da postura filosófica de Kant que, *mesmo antes* da *Crítica da Razão Pura*, já costuma pensar as capacidades do homem e seus limites: no contexto de sua tese da posição, isto é flagrado nas formulações em que aponta os diferentes *usos* do verbo “ser”, fazendo menção necessária às limitações dos recursos lingüísticos do falante; mas, veremos, já há aqui também uma referência às capacidades de compreensão e de conhecimento do homem – quer dizer: aborda-se não somente a questão sobre suas capacidades lingüísticas, mas também epistemológicas. Quanto às primeiras, a discussão que procurou mostrar que existência “não é um predicado real” nos revelou a inadequação de certas formulações dos juízos de existência, de modo que se pôde detectar nos usos indevidos da linguagem a origem do problema de se confundir “ser” como expressivo de mais um predicado possível das coisas. Quanto às últimas, durante a exposição da parte positiva da tese, Kant veio a experimentar uma resistência ao desenvolvimento de sua explicação, o que lhe bastou para julgar que estava diante de uma espécie de barreira dada pelos limites de nossa capacidade de compreensão, dado que o caráter fundamental e inteiramente simples de certos conceitos não nos permitiria avançar ainda mais na tentativa de

esclarecê-los: eles forçariam o entendimento a deles extrair sua satisfação última, dada a impossibilidade de se retroceder a conceitos ainda mais simples que lhes dessem os fundamentos. Para Kant, isso ocorre com o conceito de posição³¹:

O conceito de posição (*Position*) ou posicionar (*Setzung*) é totalmente simples e um e o mesmo com o conceito de ser em geral. Agora, algo pode ser posto como meramente relacional, ou melhor, pode-se pensar meramente a relação (*respectus logicus*) de algo a uma coisa enquanto uma nota característica (*Merkmal*) - daí que o ser, isto é, a posição dessa relação, nada mais seja que o conceito de ligação em um juízo. Que não seja meramente essa relação, mas a coisa nela mesma e para si mesma que seja vista como posta, então é esse ser o mesmo que existência.³²

Temos assim que, desse conceito “totalmente simples”, se diz apenas que pode assumir duas formas: uma relacional e uma que põe a “coisa nela mesma e para si mesma”. A primeira forma se nos apresenta sem maiores mistérios: ela é “ser” como verbo de ligação, tal como se dá exemplarmente entre um conceito-sujeito e um conceito-predicado nos chamados juízos categóricos, isto é, nos juízos de forma X é Y. Vê-se claramente que a palavra “ser³³” não pode exibir aí conteúdo algum, pelo menos não como aqueles exibidos pelos próprios conceitos que – como se costuma dizer – fornecem a *matéria* do juízo; ela somente *põe* um conceito em relação com o outro. Já a segunda forma tende – principalmente em formulações como a da passagem acima – a oferecer uma possibilidade interpretativa desastrosa para aquele que está acostumado com a terminologia da *Crítica* e está se entendendo pela primeira vez com o texto pré-crítico em questão. Deve ficar claro que, dado o contexto, a posição de algo “nele mesmo e para si mesmo” *nada tem a ver com o conceito kantiano de coisa-em-si*. Aqui, ser posto em si mesmo e para si mesmo significa: ser posto, com todas as suas

³¹Quanto a isso, a citação que segue no texto ainda não será suficiente para ilustrá-lo: contudo, isso será realizado devidamente com a apresentação da próxima citação, da qual já nos aproximamos.

³²KANT, Immanuel. op. cit., nota 7, p.58, tradução nossa. No original: “Der Begriff der Position oder Setzung ist völlig einfach und mit dem vom Sein überhaupt einerlei. Nun, kann man etwas als bloß beziehungsweise gesetzt, oder besser bloß die Beziehung (respectus logicus) von etwas als einem Merkmal zu einem Dinge gedacht werden, und dann ist das Sein, das ist die Position dieser Beziehung, nichts als der Verbindungsbegriff in einem Urteile. Wird nicht bloß diese Beziehung, sondern die Sache an und für sich selbst gesetzt betrachtet, so ist dieses Sein so viel als Dasein.”

³³Que aí não esteja escrita exatamente a palavra “ser”, mas a palavra “é”, como sua forma conjugada na terceira pessoa do singular, é uma observação de ordem meramente gramatical, sem importância seja do ponto de vista da análise lógica ou da consideração ontológica.

características, como algo que, em princípio, pode ser dado para os chamados “sentidos externos”. A posição de algo, nesse sentido, é a afirmação de que, em princípio, ele pode ser exibido, pode ser dado – ele mesmo, tal como já antes pensado com todas as suas características – numa apresentação pela qual se encontraria diante de nós de modo perceptual, sendo fornecido como *objeto numa experiência*. Com isso, o “ser” do segundo caso diz respeito ao uso lingüístico que simplesmente afirma que a coisa *é*, no sentido de: ela existe. Kant chama a esse modo da posição, de *posição absoluta* (“*Das Dasein ist die absolute Position eines Dinges*”³⁴). Uma observação: acabamos de dizer que aquilo que, no sentido da existência, é posto, o é como algo “já antes pensado com todas as suas características” – isto significa simplesmente: a própria posição absoluta (a exibição, apresentação absoluta) da coisa não lhe adiciona nota alguma; ela somente a toma, conforme havia sido anteriormente pensada, já com todas as suas notas – e, portanto, com todos os seus predicados – e a afirma como algo que, em princípio, pode ser dado objetivamente numa experiência, significando com isso que é algo que pode se dar numa exibição para os nossos cinco sentidos naturais.

O que se apresentou até aqui poderia, assim, resumir tudo o que a filosofia pré-crítica de Kant parece poder dizer sobre o sentido do ser e, com isso, sobre o uso absoluto da palavra “ser”, pelo qual adquire o sentido de *existência*:

Esse conceito é tão simples que nada pode ser dito para seu desenvolvimento, a não ser assinalar a cautela de que ele não seja confundido com a relação que as coisas têm com suas notas características.

Quando se vê que todo nosso conhecimento, contudo, finalmente termina em conceitos indissolúveis, então se compreende também que há alguns conceitos que são quase indissolúveis, isto é, aqueles em que as notas características são somente muito pouco mais claras e simples do que a própria coisa. Este é o caso com nosso esclarecimento da existência. Confesso de boa vontade que através dele o esclarecido se torna mais claro apenas em um grau muito pequeno. É somente que a natureza do objeto com relação às capacidades de nosso entendimento não permite um grau maior.³⁵

³⁴KANT, Immanuel. op. cit., nota 7, p. 58.

³⁵KANT, Immanuel. op. cit., nota 7, p.58, tradução nossa. No original: “So einfach ist dieses Begriff, dass man nichts zu seiner Auswicklung sagen kann, als nur die Behutsamkeit anzumerken, dass er nicht mit den Verhältnissen, die die Dinge zu ihren Merkmalen haben, verwechselt werde.

Wenn man einsieht, dass unsere gesammte Erkenntnis sich doch zuletzt in unauflöslichen Begriffen endige, so begreift man auch, dass es einige geben werde, die beinahe unauflöslich sind, das ist, wo die Merkmale nur sehr wenig klärer und einfacher sind, als die Sache selbst. Dieses ist der Fall bei unserer Erklärung von der Existenz. Ich gestehe gerne, das durch

É fácil enxergar aqui a tendência acima aludida de um pensamento que se volta para as capacidades de apreensão do sujeito e os limites de seu entendimento: a simplicidade do conceito está associada ao que seria nossa incapacidade de compreender para além dele e ver seus fundamentos. Nessa medida, o conceito de existência é concebido como um conceito *quase* fundamental. Contudo, se o texto de 1763 ainda o caracteriza assim, a *Crítica* não deixará espaço para o “quase”: a *existência* fará parte das categorias do entendimento, sendo, portanto, compreendida como um conceito puro *a priori*, não havendo qualquer conceito que lhe seja anterior e mais simples, de modo a poder oferecer *explicações* acerca dela.

Mas, antes de adentrar a *Crítica*, reflitamos mais um pouco sobre o quanto a própria noção de posição já deve estar remetida aqui, naturalmente, para as ditas “capacidades de nosso entendimento” ou, falando de forma mais geral e adequada, para as capacidades do *pensamento em sentido amplo* (abarcando tudo que pudesse ser entendido como parte das “capacidades que me dão um conteúdo de consciência”): assim concebido, o “*pensamento*” *deverá ser compreendido como a instância que põe*. Deve estar claro que, desse modo, a posição será afirmada como dada por meio de um agente, o *homem em geral* como agente da posição. Com relação a isso, cabe aqui aduzir duas passagens de Heidegger em *A Tese de Kant sobre o Ser* que, lidas em conjunto, serão de grande utilidade. A primeira nos mostra Heidegger comentando a passagem da *Crítica* em que Kant afirma sobre “ser” que, “No uso lógico, ele é simplesmente a cópula de um juízo³⁶”. Fala-se aqui de *uso* (no caso, o uso relativo de “ser”, em oposição ao seu uso absoluto). Heidegger nota:

O fato de Kant falar de um ‘uso lógico’ do ser permite supor que existe ainda outro uso do ser. Nesta passagem aprendemos, ao mesmo tempo, já algo essencial sobre o ser. Ele é usado no sentido de: utilizado. O uso é realizado pelo entendimento, pelo pensamento.³⁷

Em outra passagem, quase imediatamente anterior:

dieselbe der Begriff des Erklärten nur in einem sehr kleinen Grade deutlich werde. Allein die Natur des Gegenstandes in Beziehung auf die Vermögen unseres Verstandes gestattet auch keinen höhern Grad.”

³⁶HEIDEGGER, Martin. op. cit., nota 1, p. 231.

³⁷HEIDEGGER, Martin. op. cit., nota 1, p. 231.

...nossa palavra alemã *Setzung* é dotada da mesma plurivocidade que a latina *positio*. Esta pode significar: 1) Pôr, colocar, dispor enquanto ação. 2) O que foi posto, o tema. 3) O caráter de ser posto, a situação, a constituição. (...) ³⁸

Em cada caso, a caracterização do ser como posição manifesta uma plurivocidade que não é accidental e que não nos é desconhecida. Pois ela tem seu papel importante no âmbito daquele pôr e colocar que conhecemos como representar. (...) No ato de representação representamos algo de tal modo que se oponha a nós enquanto assim colocado (posto), enquanto objeto. Ser como posição indica a qualidade de ser posto de alguma coisa na representação que põe. ³⁹

Em primeiro lugar, o sujeito pensante “*usa o ser*” por meio da linguagem, sendo que a palavra deve possuir aí o sentido de “qualidade de ser posto de alguma coisa na representação que põe”. Com isso, já se remete o conceito de posição ao de representação e, assim, para o de pensamento (naquele sentido mais amplo); dessa maneira, uma investigação mais aprofundada da posição consistirá na elucidação do *modo* pelo qual esse pensamento põe aquilo que para ele é objeto. Numa palavra: um discurso que procure elucidar a posição deverá perguntar pelo modo no qual o homem, com suas capacidades específicas de pensamento, põe para si mesmo aquilo que é objeto de sua consciência. Com isso, já desponta o terreno crítico de investigação que, quase vinte anos após *O Único Argumento...*, aprofundará assim o discurso sobre a posição por meio de um inventário da razão.

É claro que só isso não é suficiente para estabelecer, por si só, o caminho realizado por Kant em direção àquilo que é fundamental para o projeto da filosofia crítica, a saber, a chamada *revolução copernicana*, que é a hipótese que definitivamente nos coloca no interior desse projeto: resumidamente, ela consiste na afirmação de que não somente as chamadas qualidades secundárias das coisas, tais com cor, cheiro, gosto... dependeriam das disposições do sujeito do conhecimento – ainda que de um modo especial, *também dele dependeriam as qualidades primárias da extensão e duração*: a diferença é que, enquanto as primeiras dependeriam das condições sensíveis de cada sujeito em particular – portanto, das disposições propriamente fisiológicas, empíricas de cada um –, as qualidades primárias dependeriam das capacidades não deste ou daquele sujeito, *mas do sujeito humano em geral, como espécie*. Isto significa também que, não sendo da ordem daquilo que Kant entende por sentidos externos,

³⁸Veremos novamente, para outras considerações, esta mesma passagem no início da seção 1.4.

³⁹HEIDEGGER, Martin. op. cit., nota 1, p. 230.

elas não são, tampouco, dadas por aquilo que ele compreende como “sentido interno”, isto é, a capacidade de experienciar nossos próprios estados de consciência, de percebermos as disposições da própria consciência, suas afecções e representações; por mais que tais capacidades sejam, grosso modo, praticamente as mesmas em todos os homens, admitem sempre pequenas diferenças, variando conforme a disposição do corpo de cada um, isto é, conforme condições empírico-fisiológicas. Ao contrário, as capacidades humanas segundo as quais os objetos se apresentariam para o homem e que dariam as qualidades primárias das coisas, não variariam, segundo a doutrina kantiana, de acordo com o corpo de cada um, mas seriam uma característica rigorosamente universal e necessária do modo pelo qual o homem põe para si seus objetos. Para Kant, essas capacidades não são orgânicas e não residem nos olhos, no tato etc., mas antes naquilo que ele obscuramente entende por *Gemüt*, e que costuma ser traduzido por *ânimo* ou até mesmo *espírito*. Mas isso só poderá ser mais bem compreendido posteriormente, depois que tivermos tratado da permanência e do aprofundamento da tese da posição na própria *Crítica da Razão Pura*.

Contudo, antes de nela adentrarmos, será de grande valia fazermos ainda uma última observação; introduzamo-la com a seguinte pergunta, ressaltando um ponto fundamental na tese da posição: mesmo depois de tudo o que dissemos sobre o conceito de posição, seria possível afirmar que, para Kant, em vez de expressar dessa maneira o sentido de “ser”, seria indiferente defini-lo com outros termos, como aqueles que utilizamos, no final da seção 1.1, no lugar da palavra “posição”, quais sejam, os termos “exibição” ou “apresentação”?

A princípio, com o mesmo sentido, se poderia igualmente dizer – grosso modo – que “*ser*” *expressa somente a exibição de uma coisa, ou a apresentação de uma coisa*: simplesmente posicionar, exibir, apresentar uma coisa, não adiciona nada ao seu conteúdo. Porém, ao contrário dos outros dois termos, há na “posição” um matiz de sentido que se perderia: exibir ou apresentar significa somente mostrar para si uma coisa no sentido de *dá-la, de modo sensível, a si mesmo*; já o “pôr de algo”, se, por um lado, também é apropriado para designar esse apresentar sensível (que pode ser perceptual, como no caso da posição absoluta, ou imaginativo, como deve ser o caso com as coisas fictícias que, embora não existam,

todavia *são*⁴⁰), por outro lado, ele – digo, o “pôr” – é igualmente apropriado para a abordagem dos juízos, permitindo falar também em uma posição relativa, dando conta também, portanto, das simples afirmações carentes de conteúdo afigurativo: pelo uso relativo de “ser”, antes de tudo, ligo somente *conceitos*, não me apresentando *necessariamente* – isto é, nem sempre me apresentando – coisa alguma na imaginação⁴¹. Equivale a isto a afirmação óbvia de que, por meio de conceitos, eu propriamente *concebo*, isto é, *entretenho significações* e não necessariamente (o que já não é óbvio), as acompanho de intuições; estas, por sua vez, se dão como conteúdo de consciência não propriamente ao modo da concepção, mas ao modo da imaginação ou da percepção. Porém, é fundamental notar que esses dois elementos assim discernidos – se dados sozinhos e separados – não são suficientes para me fornecer uma *significação exibida*, isto é, ilustrada intuitivamente, *unicamente pela qual um objeto se me dá à consciência*⁴².

Ora, na medida em que, como vimos com o comentário da parte negativa da tese, Kant pensa o sentido de “ser” em oposição àquilo que, dotado de significação, se apresenta – isto é, em oposição àquilo que está posto diante de nós, o objeto –, só poderia propor-se como adequado um conceito que abrangesse esses dois aspectos necessários do posto, com relação aos quais a posição vem a ser marcada por uma falta de conteúdo. Assim, ao contrário dos outros termos, somente a noção de posição permite englobar, como *atos instituidores de um objeto* (no sentido de “*significação para a qual haja apresentação sensível adequada, mesmo que apenas imaginativa*”), tanto o “afigurar algo” (ato intuitivo) quanto o “conceber e o ajuizar sobre algo” (estes últimos, atos de significação e não de intuição): no uso de “ser” como posição relativa, eu não me exibio – pelo menos, não necessariamente – apresentações sensíveis adequadas ao conceito-sujeito mobilizado pelo discurso, nem apresentações adequadas ao conceito-predicado: por meio do juízo, eu simplesmente *ponho um conceito em*

⁴⁰Embora não seja assim discernido no texto pré-crítico, de acordo com a própria tábua das categorias na *Crítica* (com as noções de modalidade), esse deve ser o sentido de “ser” como *possibilidade*. De acordo com ele – tendo aqui em vista os elementos intuitivos que aí têm lugar –, *todo conceito possível dado deve permitir-se uma apresentação imaginativa que lhe seja adequada*. Isto seria o suficiente para que ele tivesse alguma *objetividade (forma de objeto)*, concebida aí como *conteúdo de consciência não meramente significativo, mas ao mesmo tempo intuitivo, figurativo*.

⁴¹Caso haja dúvida quanto a isso, cabe dizer que procuraremos demonstrá-lo em nossa discussão sobre as relações entre intuição e significação no segundo capítulo do texto.

⁴²É exatamente essa admissão que permite a Kant (ou, antes, exige) a famosa formulação da *Crítica*, no início da *Lógica Transcendental*: “pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas”. Ver KANT, Immanuel, op. cit., nota 6, p. 89 (A 51/B 75)

relação com o outro, sem necessariamente trazer à tona de forma sensível conteúdos intuitivos que lhes sejam adequados.

Contar com um conceito que abarque tanto essa dimensão do ajuizamento quanto da exibição intuitiva será de extrema importância, pois somente tomando-as como modos da posição, se poderá conceber ambas como *dois modos do mesmo* (a posição em geral), já se desenhando, assim, em terreno pré-crítico, uma relação de imbricação entre o que, doravante, chamaremos de um “*pôr relacionante de significações*” e um “*pôr exibitório/afigurativo*”, “*ilustrativo de significação*”: o faremos para marcá-los como *correlatos críticos* dos dois sentidos de posição analisados no escrito pré-crítico, respectivamente a posição relativa e a absoluta. Ressaltar esta diferença – até mesmo nesse nível “superficial”, meramente terminológico – nos será relevante, já que o lugar por eles ocupado na *Crítica* não será somente (e, é certo, não em primeiro lugar) aquele do *uso* da linguagem: com a *Crítica*, o próprio Kant passará a considerar – sem maiores avisos quanto a isso – uma dimensão muito distinta da linguagem, diversa daquela pela qual é concebida como mero *utensílio de expressão*: do escrito de 1763 à *Crítica da Razão Pura*, ele trilhará um caminho que irá da investigação daquilo que, bem mais à frente, chamaremos “*linguagem-utensílio*” (nas análises pré-críticas dos usos da palavra “*ser*”), para a investigação, ao seu modo, do aspecto lingüístico que entenderemos como “*linguagem-constituição*”.

Veremos que essa noção pré-crítica de um *pôr* que se desdobra em dois tipos já abre o caminho – ainda que, de início, sem muita clareza – para um entrelaçamento *entre o ajuizar e o exibir/apresentar* que virá a ser essencial para o projeto filosófico da *Crítica*, levando Kant para a elucidação das *formas essenciais comuns do ajuizar e do exibir* que, operando *sempre conjuntamente*, virão mesmo a *constituir* o objeto da experiência, em um aprofundamento investigativo que deverá deslindar as complexidades – ainda aparentemente insuspeitas no escrito anterior – do outrora dito “*simples*” conceito de posição: aí, ele será mais explicitamente compreendido como capacidade humana de *pôr*, dada por aquelas “*formas essenciais comuns*”.

1.3 Repetição em novo contexto: a tese de 1763 na *Crítica da Razão Pura* e seu desenvolvimento como ontologia crítica.

Façamos primeiramente algumas observações acerca de nosso procedimento nesta seção, de modo a permitir que se entenda sua função e importância especiais: aqui, nós começaremos mostrando, simplesmente através da adução de algumas passagens da *Crítica* – pertencentes à seção intitulada *Da Impossibilidade de uma Prova Ontológica da Existência de Deus* (A592/ B 620) –, que a tese pré-crítica sobre “ser” se mantém no contexto da filosofia crítica, aí encontrando plena continuidade. Esse ponto não impõe dificuldades, já que Kant dá nessas passagens claramente os mesmos argumentos do escrito pré-crítico. Após isso, deveremos mostrar também como a tese sobre a posição se enriquece com a “parte positiva” do empreendimento crítico, a chamada *Doutrina dos Elementos*. Tal discussão tomará o caminho de uma clarificação do texto de Kant que já se desenvolverá, a um só tempo, como um aprofundamento crítico, incidindo sobre aspectos fundamentais de sua filosofia, tais como, por exemplo, sua distinção entre juízos analíticos e juízos sintéticos. Isto deverá se realizar de tal modo que chegará o momento em que seremos obrigados a adiantar algumas considerações – que só poderão ser devidamente explicitadas em sua especificidade metodológica em nosso segundo capítulo – sobre a própria *significação em geral e suas relações com as apresentações intuitivas* e com as *palavras como suportes signitivos das significações*. Vale ressaltar que também ganharão lugar, aqui e ali, algumas distinções lógicas que, como observações de ordem crítica que tiveram de faltar a Kant, terminaram por moldar, pela falta, o caminho específico trilhado pela *Crítica da Razão*.

Mas há ainda que somente abordando o tema do enriquecimento da tese sobre “ser” na *Crítica* – e conduzindo a discussão da maneira acima mencionada – poderemos ressaltar devidamente que ela, *além* de nos dar uma epistemologia, nos dá, *também*, fundamentalmente uma ontologia⁴³. Só por meio disso será possível, mais à frente (na seção 1.4), introduzirmos devidamente uma tese de fundamental importância para este trabalho, onde se afirma que, como ontologia, a filosofia kantiana, por meio do conceito de reflexão, só pode constituir-se

⁴³Tese que dá ensejo à famosa discussão entre Heidegger e Cassirer em Davos.

como um *discurso analógico*: uma vez voltada a atenção para isso que chamarei de uma *analogia ontológica* – que se encontra nas bases da *Crítica da Razão* –, poderemos ver o quanto ela, além de ser relevante mesmo para uma avaliação da filosofia crítica, deverá nos proporcionar algo que acredito ser bem mais importante: depois de termos compreendido suficientemente o sentido específico no qual, abordando Kant, se falará aqui em ontologia, a consciência dessa analogia deverá nos fazer admitir a necessidade da conquista de um domínio investigativo específico, somente no interior do qual o projeto do que se entende aqui por ontologia poderá, de forma legítima, ter livre curso. Em suma, ela nos deverá levar para o terreno que, acredito, é o *mesmo* que aquele dado pela *epoché* fenomenológica de Husserl, desde que bem compreendida e desenvolvida em toda sua envergadura. A princípio, tal analogia, apesar de sua importância, não só não é admitida, mas *nem é mesmo tematizada* – permanecendo aparentemente indetectada por Kant – quando da introdução do conceito de *reflexão* no capítulo da *Crítica* sobre a *Anfibolia*.

Para que possamos realizar aqui nosso primeiro intuito – qual seja, mostrar que a *Crítica* constitui um *aprofundamento* da tese da posição –, convém antes tornar manifesto que, já de início, se deve ao menos conceder sua continuidade, sua permanência, pois que ela claramente adentra a filosofia crítica sem apresentar – pelo menos na “superfície da letra” – qualquer alteração substancial desde o escrito pré-crítico. Constando da seção intitulada *Da Impossibilidade de uma Prova Ontológica da Existência de Deus*, a seguinte citação vale a pena porque, apesar de longa, é bastante clara e sintetiza muito bem a tese pré-crítica, mostrando inegavelmente o que queremos:

Ser não é, evidentemente, um predicado real, isto é, um conceito de algo que possa acrescentar-se ao conceito de uma coisa; é apenas a posição de uma coisa ou de certas determinações em si mesmas. No uso lógico é simplesmente a cópula de um juízo. A proposição *Deus é onipotente* contém dois conceitos que têm os seus objetos: Deus e onipotência; a minúscula palavra *é* não é um predicado a mais, mas tão somente o que põe o predicado *em relação* com o sujeito. Se tomar pois o sujeito (Deus) juntamente com todos os seus predicados (entre os quais se conta também a onipotência) e disser *Deus é*, ou existe um Deus, não acrescento um novo predicado ao conceito de Deus, mas apenas ponho o sujeito em si mesmo, com todos os seus predicados e, ao mesmo tempo, o objeto que corresponde ao meu conceito. Ambos têm de conter exatamente o mesmo; e, em virtude de eu pensar o objeto desse conceito como dado em absoluto (mediante a expressão: ele é), nada se pode

acrescentar ao conceito, que apenas exprime a sua possibilidade. E assim o real nada mais contém que o simplesmente possível.⁴⁴

Depois dos comentários que realizamos nas seções 1.1 e 1.2, é certo que não necessitamos, neste ponto, de maiores esclarecimentos acerca do que aqui é dito e, por conseguinte, podemos, sem dúvida, admitir a permanência da tese em questão na filosofia crítica. Portanto, sigamos.

A seção anterior procurou ressaltar no escrito pré-crítico as remissões feitas por Kant ao homem tanto como agente da fala, quanto como agente do conhecimento – de fato, procurou-se fazer notar que tais remissões já devem estar aí em virtude da própria noção de posição que, nesse contexto, já aponta para o homem em geral como instância passível de especificação, pelo menos no que diz respeito à sua capacidade de pensar; por conseguinte, deve ser frente a essa capacidade que aquilo que está posto, está posto. Embora isso ainda não nos coloque no território da *Crítica*, é, contudo, um ponto importante: vemos aí que os traços mais fundamentais do que está por vir já começam a se desenhar. Assim, embora faltem ainda alguns passos decisivos para que Kant venha a realizar o pensamento que nos dá a *revolução copernicana*, temos que, quanto a este ponto, nossas discussões devem ter indicado que um direcionamento nesse sentido já vinha tomando forma naquela época. Mas apesar da relevância disso, deve-se ter em foco ainda outra coisa, igualmente digna de nota nesse direcionamento, a saber, aquilo que chamei de “um entrelaçamento entre juízo e exibição”, já no seio da noção de posição, que será de ordem fundamental para o projeto crítico. Veremos que esse entrelaçamento se faz mais acirrado ao passo que se vai adentrando no campo da filosofia crítica; ele começa mesmo a ganhar formas mais bem definidas a partir da década de 1770, com a distinção que Kant faz entre *juízos analíticos* e *juízos sintéticos*. Falemos um pouco sobre isso.

⁴⁴KANT, Immanuel. op. cit., nota 6, p. 504(A 598/ B 626). Convém ressaltar que, na última frase da citação, contrariando seu uso terminológico mais comum do termo “realidade” – tal como consta, por exemplo, na própria tábua das categorias –, Kant fala aqui de “real” com o sentido mais restrito do que ele mesmo – quando fala de forma mais exata – costuma chamar de “realidade objetiva”, significando “existência”: nesse uso terminológico mais preciso, ele a distingue do meramente possível, que é mais propriamente identificado com o real em geral. De melhor acordo consigo mesmo, seria mais apropriado se tivesse dito: “E assim o *objetivamente* real nada mais contém que o simplesmente possível”. O mesmo vale para A 599/ B 627, quando compara os “táleres reais” aos meramente possíveis.

Para Kant, os chamados “juízos analíticos” são de uma ordem *meramente explicativa*, já que eles se caracterizam pela simples extração de predicados de um conceito, ou seja, *apenas pela distinção daquilo que nele já deve estar presente de antemão*: eles seriam o resultado do trabalho de análise que distinguisse os outros conceitos que estariam confusamente imiscuídos no que é por ora abordado⁴⁵. Para vermos isso de forma mais clara, utilizemos os termos cartesianos que se tornaram canônicos no que diz respeito às qualidades que devem ser exigidas de um conceito quando da atividade científica – a *clareza* e a *distinção*. Por exemplo, um conceito tal como o de “corpo” pode possuir clareza: pelo menos, no contexto em que alguém dissesse que “um corpo caiu em direção ao solo com velocidade X”, se poderia entender facilmente o que está sendo dito, não havendo, a princípio, a necessidade de se perguntar pelo sentido em que se usa aí a palavra “corpo”. Mas, por outro lado, isso não significa que o conceito possua distinção: ela só se faria presente caso se procedesse a uma separação cuidadosa daquilo que se compreende como estando já contido necessariamente no conceito. No caso do conceito de corpo, se poderia dizer que só é possível entreter algum sentido com ele se aí já pensarmos, ainda que de forma confusa, o conceito de extensão. Para Kant, como ele bem ressalta na introdução à *Crítica*, o mesmo já não ocorreria, ainda em relação com o conceito de corpo, com o conceito de peso:

Quando digo, por exemplo, que todos os corpos são extensos, enuncio um juízo analítico, pois não preciso de ultrapassar o conceito que ligo à palavra corpo para encontrar a extensão que lhe está unida; basta-me decompor o conceito, isto é, tomar consciência do diverso que sempre penso nele, para encontrar este predicado; é pois um juízo analítico. Em contrapartida, quando digo que todos os corpos são pesados, aqui o predicado é algo de completamente diferente do que penso no simples conceito de um corpo em geral. A adjução de tal predicado produz, pois, um juízo sintético.⁴⁶

⁴⁵Quando se fala em uma admissão “confusa” de conceitos que estariam “imiscuídos”, já se pode, por isso mesmo, entrever que o critério de Kant para a distinção dos juízos em analíticos e sintéticos não diz respeito simplesmente ao que poderíamos chamar de *conhecimento definicional*, abrangendo também, sem fazer distinção, o *conhecimento no seu caráter psicológico*. Certamente, isso torna muito discutível o estabelecimento do que é ou não analítico, quando predicamos algo de um conceito qualquer. Na fenomenologia, em situação apenas aparentemente semelhante – em que se tenta pensar os traços mais gerais de um conceito dado qualquer – só se consegue algum esclarecimento (e com grande dificuldade) por experiências que seriam chamadas de *variações eidéticas*: elas são tentativas pelas quais procuramos pensar o que pode permanecer como parte dos traços fundamentais de um conceito, relacionando-o com outros e oferecendo-lhe ilustrações por meio de variações imaginativas, jogando-o, por assim dizer, em confronto com diferentes situações e possibilidades concretas, nos permitindo obter aos poucos – e sempre rapsodicamente, isto não será visto como um problema – o que deve ser concedido necessariamente ao conceito em questão, se por ele ainda quisermos pensar em algo capaz de ser ilustrado intuitivamente, ou, dito de forma mais ampla, que ainda possua alguma concretude fenomenal.

⁴⁶KANT, Immanuel. op. cit., nota 6, p. 43(B 11).

É claro que isso é discutível, mas o que nos importa no momento não é discutir se algo como o conceito de peso deve ou não estar contido no conceito de corpo, mas sim entender a diferença que Kant procura traçar entre dois tipos de relação predicativa: em uma delas, alguns conceitos já estariam contidos em um outro conceito dado; em outra, teríamos conceitos que, não estando nele contidos, lhe seriam, por assim dizer, “externos” – concedamos, portanto, por mor da explicação, que “peso” não esteja contido no conceito de corpo. A partir dessa admissão, deve-se concluir que, para que saibamos que um corpo é pesado, não basta que analisemos seu conceito: se ele não está aí contido, teremos que procurar em outro lugar o conceito de peso, de forma a fazê-lo constar como um predicado do conceito de corpo. Mas qual seria então esse lugar? Bem, além da investigação conceitual, Kant irá admitir como única possibilidade que investiguemos então *os objetos aos quais o conceito em questão se refere* – somente um tal acesso poderia nos dar a possibilidade de alargar nosso conceito, fazendo constar como algo “atrelado” a ele aquilo que, de acordo com uma *definição* que expressasse o que já deve ser entendido quando o pensamos, vemos que não é *necessariamente* através dele pensado.

A partir disso, efetuemos a seguinte distinção: de um lado, tem-se a tripla associação entre *analiticidade*, *definição* e *necessidade*, numa tríade que, a princípio, constituirá os limites do conceito quando este é reduzido aos predicados mínimos que, pode-se dizer, devem constituir sua *interioridade*: chamemos isso de *necessidade analítica do conhecimento definicional* que, como tal, deveria ser um conhecimento que contasse somente com os predicados que já pomos como dados em um conceito e que devem constar da definição que explicita o que está sendo pensado quando ele vem a ser utilizado. De outro lado, como relação do conceito com toda a *diversidade* de outros conceitos que, em princípio e a princípio, são “estranhos” a ele – e que constituem, portanto, sua *exterioridade* –, temos igualmente uma associação entre sua *ligação* com esse diverso, a *extrapolação* de sua definição e a *possibilidade* (de “adjunções” externas), dada pelo conjunto de predicados possíveis com os quais ele poderia vir a unir-se. Ocorre neste último caso que, em vez de simplesmente extrair algo que já estava lá pensado confusamente, agora tomamos algo extrínseco ao conceito e que por ele se deixa apropriar como por uma ligação que não poderia ter sido anteriormente demonstrada por meio de sua mera definição. Essa inclusão do que outrora não estava no conceito tem a forma de uma “*ligação* entre dois estranhos” e é na experiência – no encontro com os objetos – que Kant procurará o termo que a possibilita:

Ampliando agora o conhecimento e voltando os olhos para a experiência de onde abstraí esse conceito de corpo, encontro também o peso sempre ligado aos caracteres precedentes⁴⁷ e, por conseguinte, acrescento-o *sinteticamente*, como predicado, a esse conceito. É pois sobre a experiência que se funda a possibilidade da síntese do predicado de peso com o conceito de corpo, porque ambos os conceitos, embora não contidos um no outro, pertencem, contudo, um ao outro, se bem apenas de modo contingente, como partes de um todo, a saber, o da experiência, que é, ela própria, uma ligação sintética das intuições.⁴⁸

Mas o que exatamente a experiência nos dá que o conceito por si só não pode? Se admitirmos que as duas únicas fontes na gênese do conhecimento são o conceito e aquilo que poderíamos chamar “as *apresentações imediatas* que nos dão os objetos aos quais o conceito se refere” – isto é, aquilo que se costuma entender por *intuição (Anschauung)* –, então temos que o que caracteriza a experiência são as intuições que temos dos objetos, sendo ela a responsável por aquela extrapolação do conhecimento definicional, somente a partir da qual posso vir a produzir certos juízos que Kant nomeará: *juízos sintéticos*. Se digo que “os patos de José são brancos”, tal conhecimento não me é dado necessariamente pela mera análise conceitual de “pato”, nem mesmo de “patos de José”: pela mera análise desses conceitos não chego de forma alguma ao predicado “branco”. Isso, enquanto processo analítico, só poderia ocorrer se eu de antemão já conhecesse os patos de José, de maneira que pudesse defini-los como “patos brancos” – de todo modo, isso somente seria possível através de uma experiência anterior que me desse os dados intuitivos necessários para tanto. (É importante ressaltar aqui o quanto esta teoria acerca dos juízos torna necessário que os juízos sintéticos precedam logicamente os analíticos, já que somente por meio daqueles posso vir a produzir conceitos empíricos dos quais, posteriormente, posso me servir de forma meramente analítica). Em suma: somente através da intuição nós poderíamos alguma vez ter saído daquilo que já deveria constar anteriormente em nosso conceito de pato, podendo, a partir disso, efetuar sua ligação com o que lhe era exterior e diverso: essa ligação *une, sintetiza* termos que não só *a* princípio, mas *em* princípio, são estranhos: tal reunião do diverso seria realizada pelos juízos que, por oposição aos analíticos – e fazendo jus a seu caráter reunidor – são chamados, portanto, de sintéticos.

⁴⁷Antes da passagem por ora citada, Kant diz: “Posso ainda previamente conhecer o conceito de corpo, *analiticamente*, pelas características da extensão, da impenetrabilidade, da figura, etc., todas elas pensadas nesse conceito.” KANT, Immanuel. op. cit., nota 6, p. 44 (B12).

⁴⁸KANT, Immanuel. op. cit., nota 6, p. 44 (B 12).

Contudo, até aqui se manteve, de um lado, aquela relação entre analiticidade e necessidade, e, de outro, entre a ligação do diverso e o domínio da possibilidade, dado como “campo aberto” das ligações ditas “externas”. Kant – fazendo valer a noção de necessidade em sentido rigoroso – fará constar ainda a noção de *universalidade* no seio daquela necessidade analítica, já que, se o juízo analítico não faz nada além de extrair aquilo que já está pensado no conceito, ele somente faz uso do princípio lógico da não-contradição – ele mesmo entendido como universal e necessário. Um lembrete terminológico: todo conhecimento que respeite essa exigência dupla de universalidade e necessidade, Kant dirá ser *a priori* – nomeará como *conhecimento apriorístico*⁴⁹. Com isso em mente, podemos, neste ponto, apontar a consideração decisiva que nos permitirá compreender devidamente a chamada *revolução copernicana*: Kant afirma haver *conhecimentos que nos são dados por juízos sintéticos e que, não obstante, são a priori*. Em uma passagem bastante conhecida da introdução da *Crítica*, ele diz:

À primeira vista poder-se-ia, sem dúvida, pensar que a proposição $7 + 5 = 12$ é uma proposição simplesmente analítica, resultante, em virtude do princípio de contradição, do conceito da soma de sete e de cinco. Porém, quando se observa de mais perto, verifica-se que o conceito da soma de sete e de cinco nada mais contém do que a reunião dos dois números em um só, pelo que, de modo algum, é pensado qual é esse número único que reúne os dois. (...) No conceito de uma soma de $7 + 5$ pensei que *devia* acrescentar cinco a sete, mas não que essa soma fosse igual ao número doze. A proposição aritmética é, pois, sempre sintética, do que nos compenetrámos tanto mais nitidamente, quanto mais elevados forem os números que se escolherem, pois então se torna evidente que, fossem quais fossem as voltas que déssemos aos nossos conceitos, nunca poderíamos, sem recorrer à intuição, encontrar a soma pela simples análise desses conceitos.⁵⁰

Os juízos da aritmética são, para Kant, sempre sintéticos: antes de tudo, devemos atentar que, para ele, qualquer uma de suas proposições – por exemplo, “ $7 + 5 = 12$ ” – deve ser lida como um juízo da forma “X é Y”. Assim, “ $7 + 5$ ” é o primeiro dos termos dessa proposição; por sua vez – e isso é especialmente importante –, o sinal de igual é a expressão do “é” que ocorre em juízos da forma “X é Y”; e “12”, claro, é o outro termo da proposição. Com isso, deve ficar clara sua explicação: se analiso o primeiro termo, faço, na verdade, um

⁴⁹KANT, Immanuel. op. cit., nota 6, p. 36- 37 (B 2- B3).

⁵⁰KANT, Immanuel. op. cit., nota 6, p. 46- 47(B 15- B16).

desmembramento de suas partes, uma separação de seus conceitos constitutivos; no caso de “7 + 5” eles são “7”, “+”, “5” e... somente isso. Como ele mesmo ressalta, mesmo que eu desse “quais fossem as voltas” em meu conceito de “7 + 5”, mesmo assim não teria achado mais nada. No entanto, “12” aparece como o resultado universal e necessário daquele conceito, com o qual somente “pensei que devia acrescentar cinco a sete”, mas com o qual nunca pensei no número doze. Isso ficaria ainda mais claro no caso dos números elevados, já que dificilmente se afirma saber de antemão o resultado de uma soma como “123.589 + 47.223”; ao efetuarmos uma operação como esta, poderíamos ver o seu resultado como a geração de um novo conceito que, antes da realização da operação, ainda não conhecíamos: para Kant, há aqui, claramente, *a produção de um conhecimento novo*. Concluindo, temos que tais juízos não seriam meramente explicativos de um conceito que já estaria aí, dado de antemão; ao contrário, eles seriam *produtivos*, geradores de um novo conceito, ainda que, para tanto, não tenha sido preciso ir à experiência, pela qual – por meio de intuições que me dessem os objetos adequados ao conceito em questão – se pudesse vir a adquirir novos conhecimentos, unindo ao conceito inicialmente dado ainda outros ou pelo menos um outro que lhe fosse exterior.

Contudo, diante desse modo de ver as coisas, perguntemos, em primeiro lugar: não deveríamos, antes de ler o sinal “=” simplesmente como um “é”, quer dizer, como o correlato aritmético da palavra “ser” no papel de conectivo lógico dos juízos de forma “X é Y” em geral, apontar-lhe a clara especificidade do sentido de igualdade? Digo, não deveríamos antes ler aqui simplesmente uma relação de igualdade entre um conceito e um outro? Que pela expressão “7 + 5 = 12” se procura intimar tal relação de um igualar deve ser inegável, mas permanece obscuro aqui se e em que medida nos é permitido simplesmente intercalar “ser” e “=” como se fossem sinônimos. Isto significa que, de todo modo, nos sobra ainda a pergunta – de início, já importante nem que fosse somente para obtenção de clareza – sobre qual é a natureza da relação entre igualdade e ser.

Kant não faz essa pergunta. Para ele, importa somente que a relação de igualdade (que ele não especifica como tal), que se procura fazer constar através do termo “=”, que segue “7 + 5”, valha como a exigência de efetuação de uma outra função – a soma – dada no interior do conceito “7 + 5”. Com isso, ele afirma que a igualdade – que, veremos, é somente *um* sentido

possível da palavra “ser” – nos dá um resultado que *não* nos havia sido dado de antemão, já que, pelo contrário, tal resultado teria sido *gerado* por meio dessa própria função de igualar. Além disso, já vimos que, com a forma do juízo “X é Y”, Kant pensa a operação de uma *ligação*⁵¹ *em geral* (uso relativo do ser), sem discernir possíveis sentidos dessa ligação. Atentemos, então, para os resultados assim obtidos: dado o não-discernimento entre o que seria um *ser de igualdade* e o *ser em geral* (no uso relativo de “ser” como ligação em geral), Kant vê no juízo aritmético uma evidência de que não só esse “ser” que neles ganha lugar, mas o *ser* nos juízos sintéticos em geral é, *ao mesmo tempo*, um *igualar* e uma *exigência de produção* – quer dizer, ele é, por estranho que pareça, a *ligação realizada por um igualar que exige a gênese de um outro termo*. Ainda: assim concebido como o “é” dos juízos sintéticos *a priori*, esse *igualar-producente* deve ser realizado, como já foi dito, de forma universal e necessária – na linguagem de Kant, isto significa que sua *origem* deve ser *totalmente pura*, isto é, deve dar-se *sem o concurso da experiência*.⁵² Ora, mas há somente, como dissemos acima, duas fontes de conhecimento, isto é, as dadas pelos conceitos e pelas intuições. Até aqui, estas últimas, a princípio, parecem ser somente exhibitórias de conteúdo sensível dado numa experiência – como tais, elas não seriam marcadas pela necessidade e universalidade, de modo que não se poderia *ainda* desconfiar seriamente de que têm algum papel na produção dos juízos sintéticos *a priori*. Por outro lado, como já se pôde observar, o conhecimento advindo meramente dos conceitos só pode extrair o que lá já está, sendo, portanto, meramente analítico. Bem, se é realmente assim, então os juízos sintéticos *a priori* parecem ser impossíveis, já que eles – como juízos sintéticos – necessitam sempre de ir à intuição, somente a partir da qual poderiam os conceitos ganhar um alargamento. No entanto, Kant acredita ter provado, pelos argumentos acima, que esse tipo de juízo é válido. Eis então que,

⁵¹Ver KANT, Immanuel, op. cit., nota 6, p. 58. “Uma coisa pode ser posta apenas de uma maneira relativa...”. Na verdade, dada essa falta de discernimento, Kant compreende nos juízos de forma categórica somente o sentido de predicação.

⁵²Só isso talvez já bastasse para afirmar que Kant, ainda que não utilize para tanto esses termos, realiza, com a *Doutrina dos Elementos*, uma investigação sobre o ser – isto é, realiza uma *ontologia*: é certo que passamos a aquiescer às linhas fundamentais dessa afirmação se entendemos o que no texto acabamos de afirmar, ao mesmo tempo em que entendemos também o termo “ontologia” de acordo com a tradição filosófica na qual Kant se insere com maior intimidade (como comentarei brevemente em nossa conclusão, acredito que para indicá-lo fortemente, basta que vejamos o sentido que esse termo assume em Baumgarten, autor muito trabalhado por Kant em sala de aula). Mais ainda: deve-se, a partir daí, entender que, no caminho dessa ontologia, a *revolução copernicana* opera como elucidação necessária para abrir o caminho para uma tal investigação que, assim, se deixará realizar por meio de uma análise do próprio homem como instância a dar ela mesma os “conceitos gerais de uma coisa” – no caso da *Crítica da Razão Pura*, se tomará o homem quando assumido no comportamento teórico frente às coisas.

nessa situação de impasse, entram em jogo as considerações que nos entregam praticamente toda a *revolução copernicana*: se, para produzir novos conhecimentos, preciso sair de meu conceito e ir buscá-los na intuição dos objetos; e se, ao mesmo tempo, está provado que posso produzir juízos sintéticos puros *a priori* – por definição, geradores de novos conhecimentos – sem o concurso de intuições dadas numa experiência, então só me sobra uma conclusão: em vez de ir buscar tais intuições na experiência, eu as devo buscar – por estranho que pareça – “*fora*” da experiência: em vez de intuições empíricas, eu só posso estar me utilizando de *intuições puras*.

Acostumado a pensar de acordo com a dicotomia sujeito-objeto – modo de pensar dominante naquilo que se costuma compreender por “modernidade” –, esse resultado talvez já bastasse para que Kant se visse em posição de afirmar, *imediatamente*, que esse caráter puro das intuições em geral deve ser procurado como especificidade do sujeito do conhecimento, consistindo no modo pelo qual suas intuições em geral ocorrem. Mas, contrariando esse modo de proceder, seria possível ainda perguntar: elas, como intuições puras que são, se não me podem ser dadas na experiência, “*onde*” mais posso buscá-las?⁵³ Mantendo-se o guia dado por aquela dicotomia, dois argumentos deverão, finalmente, apontar para o sujeito.

De início, Kant poderia responder a essa pergunta apresentando, formalmente, aquilo que um tal pensamento de orientação dicotômica talvez já estivesse disposto a concluir sem a necessidade de demonstração formal – isso implicaria em explicitar uma primeira observação, que diria: “em toda a esfera do real (da coisidade⁵⁴), temos somente dois tipos de coisas, coisa pensante (sujeito) e coisa pensada (objeto)”. A partir disso, teríamos o que se chamaria, de acordo com a *Lógica* da época de Kant – e de acordo com seu próprio manual sobre o assunto⁵⁵ –, um *argumento dedutivo de forma disjuntiva* que se daria em torno das seguintes linhas: “premissa maior: todo predicado de uma coisa *ou* bem é predicado de coisas pensantes *ou* bem de coisas pensadas/ premissa menor: o predicado X *não* é predicado de coisa pensada/ conclusão: logo, o predicado X é predicado de coisa pensante”. Como, no caso em questão, X é qualquer elemento puro do conhecimento, se assume que X não pode pertencer à coisa

⁵³Atentemos para a importância de se frisar aí o “onde”, com o qual se realiza uma pergunta pelo “lugar” dos termos que dariam as formas do objeto em geral: ele, por si só, já estabelece a corrupção de sentido que discutiremos na próxima seção.

⁵⁴Coisidade no sentido do que se constitui como tema possível.

⁵⁵KANT, Immanuel. *Lógica*. Tradução de Guido Antônio de Almeida. 2 ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

pensada (entendida aqui como objeto da experiência), admitindo-se, então, que X pertence à coisa pensante. Temos assim a forma assumida pelo primeiro argumento. O segundo possuiria um caráter um tanto distinto, realizando-se por *indução* a partir de um indício – uma pista – dado por um outro ponto: primeiramente, se assumiria que, para haver conhecimento sintético *a priori*, também os conceitos pelos quais se pensa as intuições puras não podem ser conceitos meramente empíricos, já que estes possuem sempre a marca da contingência, podendo ou não alguma vez ser concebidos pelo sujeito do conhecimento; portanto, eles devem, igualmente, ser *conceitos puros*. Ora, todo e qualquer conceito (e com eles também os ditos conceitos puros) é facilmente reconhecido como conceito *pensado, coisa gerada no pensamento e pelo pensamento*; soma-se ainda a isso que, como foi visto na seção 1.2, tendo há muito já se habituado a pensar que “todo nosso conhecimento (...) finalmente termina em conceitos indissolúveis⁵⁶”, é natural que, nesse contexto, se admita, sem maiores entraves, a necessidade de concluir que tais conceitos *são “dados” pelo próprio pensamento*, sendo irreduzíveis justamente porque seria a partir deles que o sujeito pensante poderia conceber todo e qualquer conteúdo significativo junto ao qual algo viesse a ser dado como objeto. Como já pudemos ressaltar, essa admissão da vigência de conceitos simples, que dariam minhas capacidades de pensamento, já começa a insinuar-se bem antes da *Crítica*. Assim, eis a dita conclusão por indução: *da mesma forma que os conceitos puros são facilmente conduzidos à sua origem na faculdade subjetiva do pensar, as ditas intuições puras terminam por ser igualmente conduzidas para uma faculdade subjetiva das intuições: a sensibilidade*. Esta deverá, assim como o pensamento, dar os *elementos puros* que, nesse caso, devem ser elementos puros *sensíveis*. Em suma, essas duas razões, em conjunto, terminam por impelir Kant na direção da abertura de uma perspectiva filosófica pela qual se deve investigar no próprio homem a vigência de elementos puros sensíveis, perspectiva que, até então, não poderia ter se apresentado. Juntamente com os elementos conceituais puros, eles dariam a totalidade dos elementos que forneceria as condições de possibilidade dos chamados “juízos sintéticos *a priori*” e, portanto, daquela ligação de um igualar-que-exige-uma-produção realizada pelo “ser” como conectivo lógico. De tudo isso, se aufere com clareza: *enquanto igualar que realiza uma gênese a priori, “ser” deverá ganhar elucidação por meio de uma dedução do*

⁵⁶Ver citação de Kant relativa à nota 35 neste texto.

conjunto de elementos puros da subjetividade humana: definitivamente, eles serão investigados como *elementos do ser*⁵⁷.

É recomendável que, doravante, mantenhamos sempre conosco os pontos mais importantes discutidos até aqui. Um deles – nós acabamos de ver – é essa igualdade das equações numéricas que, ao mesmo tempo em que é sinal de comparação entre dois termos, é entendida como expressão de uma exigência de geração, de uma *produção* do segundo termo pelo primeiro termo da expressão: como já observamos, ela é, estranhamente, ao mesmo tempo o estabelecimento de uma igualdade e de uma gênese. Junto a isso, pudemos fazer notar que, para Kant, a expressão aritmética, tomada enquanto um juízo, apresenta o sinal “=” como seu conectivo lógico, devendo-se admitir que ele lê “ $7 + 5 = 12$ ” como um juízo de forma “X é Y”, isto é, o chamado juízo categórico. Pelo que foi até agora analisado, essa forma de juízos *pode*, certamente, como no exemplo do juízo aritmético, assumir o sentido de um juízo de igualdade, quando o sentido do “é” é o mesmo que o dado pelo sinal de “=”.

Porém, outra coisa também é certa: ele pode assumir o sentido de um juízo predicativo e, de fato, Kant interpreta a forma “X é Y” pura e simplesmente como expressiva de tais juízos, onde o “é” que aí tem lugar tem o sentido de uma atribuição de um conceito a outro, como em “o corpo é pesado”. Isto significa que Kant confunde os juízos de igualdade das expressões aritméticas com juízos predicativos: que ele não tenha parado para refletir sobre essas distinções, fica patente até mesmo na confusão que faz ao dar como exemplo o enunciado “Deus é onipotente”, *tanto no escrito de 1763 quanto na Crítica*, como um caso de predicação. No que segue, ficará claro que um juízo como este também não pode ser interpretado como predicativo e sua expressão correta deveria dizer “Deus é *o* onipotente”, de modo que pudéssemos ver que se trata aí de uma *descrição definida*⁵⁸.

Pois bem, que o sentido do conectivo lógico *não* se esgota na predicação, fica claro nestes exemplos: se digo “água é H₂O”, não atribuo nenhum predicado, isto é, nenhum *termo*

⁵⁷Com essa expressão (“elementos do ser”), já deixo de pôr aspas na palavra “ser”, pois já se tratará aí da investigação transcendental da Crítica da Razão Pura, e não em primeiro lugar de um esclarecimento do conceito a partir dos usos lingüísticos correntes. Nesse contexto, o que será investigado é o ser como função sintética – de origem subjetiva – ponente de objetos, quer essa função seja expressa ou não por um uso lingüístico comum que lhe seja apropriado.

⁵⁸A nenhuma outra idéia, a não ser a de Deus, se poderia atribuir o conceito de “onipotência”: não cabe ao ente supremo qualquer atribuição – qualquer aplicação de termos gerais –, já que, falando com rigor, ele nunca seria simplesmente “bom”, ou “poderoso” etc., mas “*o* sumamente bom”, “*o* onipotente” etc. Teremos ocasião, mais adiante, de falar sobre as descrições definidas.

geral ao conceito de água: “H₂O” é antes um termo que *só pode ser dito em relação à “água” ou a algum outro termo que porventura também designe exatamente a mesma entidade designada pela palavra “água”,* de modo que não é um termo que nomeie um atributo pertencente a ela e que, porventura, pertencesse também a outros conceitos de entidades distintas. Em suma, há uma diferença fundamental de sentido entre, de um lado, enunciados como “a clara dos ovos é transparente”, “tomate é fruta” etc. e, de outro, “água é H₂O”, pois que, diferentemente dos dois primeiros exemplos, neste último “água” vale o mesmo que “H₂O”: um termo pode valer pelo outro. Dito mais rigorosamente, os dois termos nesse enunciado designam a *mesma coisa*, embora, devemos ressaltar, o façam *de modos distintos*: por isso, devem ser reconhecidos como *iguais*, no sentido de “*equivalentes*” ou “*valendo como o mesmo*”, embora não possam ser considerados radicalmente *idênticos*. Mas dizer isto significa que, além da diferença entre *predicação e igualdade*, devemos ter que falar ainda na *noção de identidade como um caso de relação*: ela é mais bem expressa pelos chamados *juízos de identidade*, isto é, aqueles que expressam com rigor a *mesmidade que algo deve possuir consigo mesmo*. Assim, discernimos ainda mais um sentido para o uso do ser como conectivo lógico, bastando para isso que vejamos a diferença entre as proposições “água é H₂O” e “água é água” – esta última, a expressão mais adequada de uma verdadeira identidade, uma tautologia manifesta⁵⁹. Do mesmo modo, “7 + 5 = 12” é, a princípio, somente uma igualdade, ao passo que “7 + 5 = 7 + 5”, uma verdadeira identidade, e isso, *não porque temos aqui, em primeiro lugar, uma identidade óbvia de elementos signitivos* (dos signos

⁵⁹Com as palavras “água” e “H₂O”, temos que a mesma entidade é abordada de modos distintos por termos que, assim, terminam por “valer pela mesma coisa”: isto quer dizer que ambos são designativos de uma mesma entidade, embora “água” seja um termo pelo qual a coisa em questão vem a ser mais propriamente abordada de forma geral e no *sentido* dado por um “comportamento natural” diante dela, que pode ainda ser temático ou utensiliário (neste caso, temos um *contexto de abordagem - ele mesmo o sentido que nos dá “um comportamento diante das coisas”* – onde se diria, adequadamente, “me passe o copo d’água, por favor” e não “me passe o copo de H₂O”, embora este último também fosse inteligível: é que o termo “H₂O” só é realmente apropriado quando o sentido de abordagem da coisa em questão é o teórico/formal oferecido pela perspectiva específica daquilo que entendemos como a ciência da *Química*). Desse modo, se pode ver que “água”, por sugerir um *sentido* distinto, um *comportamento específico frente à coisa em questão*, também não traz *exatamente* – e, certamente, não da mesma maneira – o mesmo significado que “H₂O” e, assim, o enunciado “água é H₂O” põe como iguais – isto é, como referentes à mesma “*significação geral*” que nos dá a entidade abordada – duas variações significativas encetadas a partir de suas respectivas *variações de sentido* ou diferentes “*planos de abordagem*”. Vê-se, portanto, a diferença: “água é H₂O” nos dá uma equivalência entre dois termos que suportam diferentes variações significativas da mesma *significação geral*, enquanto “água é água” ou “H₂O é H₂O” nos dá meramente a mesmidade de um único matiz significativo de uma *significação geral* (que dá a entidade em questão) como idêntico a si mesmo, uma *única* *significação* como idêntica a si mesma. Quanto à noção de sentido – especialmente importante nessa análise –, ainda teremos outras oportunidades para abordá-la de modo a produzir maior clareza sobre o assunto, até porque ela é central para que entendamos devidamente o que significa falar sobre o “sentido do ser em geral”.

numéricos que são idênticos nos dois lados da expressão), mas porque o mesmo uso signitivo nos dois lados implica que há de cada lado a mesma abordagem acerca do mesmo tema: as duas abordam *do mesmo modo – na mesma perspectiva –, a mesma significação*. Neste caso – falando em termos pré-críticos –, flagramos mais um sentido para o uso relativo do ser, totalizando três sentidos distintos: além dos sentidos de *posição relativa predicativa* e *posição relativa de igualdade* temos aqui ainda o ser como *posição relativa de identidade*. Se somarmos a isso o sentido já anteriormente discernido do ser de existência, totalizam-se então quatro sentidos do ser, um da chamada “posição absoluta” e três da chamada “posição relativa”.⁶⁰

Com o que acaba de ser dito, discernimos diferentes sentidos que podem ser expressos pela palavra “ser”: procedendo como Kant em seu escrito pré-crítico, atentamos meramente para o uso corrente da linguagem, onde (pelo menos no alemão de Kant e em nosso português) tais sentidos conseguem mesmo ganhar expressão por meio dessa palavra⁶¹.

⁶⁰Se atentarmos que, na verdade, a posição absoluta – o ser de existência –, juntamente com a noção de *ser possível* e *ser necessário*, é somente um dos tipos do que deveríamos chamar de *sentidos modais da palavra “ser”*, somando-se a eles os três modos de posição relativa – a *predicativa*, a de *igualdade* e a de *identidade* –, temos então seis sentidos distintos assumidos como funções expressas pela palavra “ser” no discurso. Contudo, apesar dessas distinções, veremos ainda nesta seção que a análise do *sentido de identidade* nos permitirá entender o quanto essas funções *não* estão reunidas somente na palavra “ser”, o que seria meramente um fato contingente da ordem dos usos da linguagem: numa análise da *constituição das significações*, a identidade figura como função que permite a relação (*função relativa*) entre distintas unidades de significação (que desempenham o papel que mais adiante chamaremos de *rema* do discurso), justamente por dar a unidade de uma intenção significativa “principal” (como *tema* do discurso); isto significa que, na medida em que o faz, ela é função somente pela qual aquilo que é dado como o próprio objeto temático do discurso pode constituir-se continuamente como *unidade* significativa, isto é – de acordo com o vocabulário kantiano da posição –, como unidade *posicionada*, seja como *posição possível* (*quando é significação, a princípio, somente passível de apresentações intuitivas imaginativas*) ou *posição absoluta* (*quando é significação passível, em princípio, de apresentações intuitivas perceptuais*).

Por outro lado, indicar-se-á que as identidades objetivas se modificam historicamente – *diacronicamente* – por meio das relações de predicação. Com isso, se visa mostrar a unidade, numa dependência mútua, entre os sentidos de identidade, igualdade e predicação, que são co-dependentes na constituição dos objetos. Procura-se demonstrar uma imbricação ontológica nesses termos que, discernidos meramente como formas lógicas, não exibem esse co-pertencimento, podendo até mesmo fazer com que se acredite que falar em uma investigação sobre o ser seria uma confusão, já que se flagra na palavra “ser” a expressão de sentidos múltiplos e nunca um sentido único que viesse a constituir um tema inequívoco de investigação. Em última instância, almeja-se, com isso, ao menos indicar que, apesar das distinções lógicas mais precisas que Kant deixou escapar, ainda é legítimo, pelo menos frente a essa objeção possível, que ele venha a pensar o ser como uma *única* função sintética constitutiva dos objetos. Que essa função seja compreendida ainda como posição humana do posto, é um ponto que só iremos problematizar a partir da seção 1.4.

⁶¹Todavia, isso não é assim tão claro no caso do “ser” de existência. Na língua portuguesa, é certo que o mais comum é que se utilize o verbo “haver” para significar a existência de algo, de modo que se diz, por exemplo, “há pessoas com mais de 1,80 metros” e não “pessoas com mais de 1,80 metros *são*”; do mesmo modo, se utiliza correntemente o verbo “geben” na língua alemã para significar a mesma coisa: “es gibt etwas...”. No caso das duas línguas, parece haver mais uma admissão da possibilidade desse uso do que um verdadeiro uso costumeiro; por outro lado, no português, ocorre com muita frequência que se expresse que algo ou alguém “existe em algum lugar” através do verbo “estar”, verbo que utilizamos para significar uma modificação daquilo que poderia ser expresso através do verbo “ser”, de modo a, matizando-o, conferir-lhe o sentido de coisa ou estado que é “assim e assim” de modo passageiro, acidental; dizemos, dessa forma, que algo “está aqui” ou algo “está lá” – apesar disso, o verbo “ser” não está presente aqui nominalmente. No alemão, pelo menos, há essa vigência nominal: “es ist da”.

Correspondentes a esses sentidos, discernimos diferentes funções lógicas – diferentes *formas* lógicas – nos juízos cujo aspecto “geral” é dado pela forma *gramatical* “X é Y”: se tivéssemos atentado somente para esse caráter mais superficial e, por isso mesmo, mais facilmente apreensível, eles pareceriam apresentar somente uma única forma.

Bem, acabamos de fazer algumas distinções que puderam mostrar a diversidade de sentidos possivelmente assumidos nos usos da palavra “ser”, sendo que alguns deles não constam das análises kantianas. Mas, a pergunta é: esses sentidos distintos – isto é, essas diferentes formas de relacionar unidades de significação –, por acaso mudariam alguma coisa para o projeto kantiano de uma ontologia crítica, realizado como tematização do ser com o *único* sentido de posição? Bem, pelo que se pode dizer até aqui, mesmo que Kant tivesse discernido aí outros sentidos, ele ainda teria, a princípio, o direito de entendê-los a partir do *sentido único e maior de posição*: essa diversidade só viria a dar-lhe o ensejo de, certamente, falar de diferentes modos de realização sintética das *mesmas capacidades humanas de pôr*. Contudo, há aqui algo de relevância para o projeto crítico: ele diz respeito à admissão, agora claramente necessária, de que se investiga aí essas mesmas capacidades ponentes a partir do que seria, contudo, somente *um modo específico* desse pôr, a saber, o de igualdade, já que foi por meio dele (na observação dos juízos da aritmética) que se julga haver descoberto uma síntese que, em seus traços fundamentais, seria, a um só tempo, *ligação e exigência de produção a priori de significação*. Tendo que admiti-lo, seria então necessário que se demonstrasse sua relação com os outros tipos de síntese, mostrando como estariam unidos de acordo com aquelas mesmas capacidades humanas de pôr.

Talvez isso, pelo menos de início, não fosse um grande problema para Kant, pois, na medida em que a filosofia crítica passa a investigar as capacidades que dariam a *posição em geral*, ela se veria na situação de mostrar essas diferentes funções – agora há pouco simplesmente flagradas naquele domínio da linguagem que viria somente a expressá-las – como *momentos de uma mesma função sintética transcendental*: assim, da mesma forma que a *Crítica* deverá entrelaçar, como tomando parte no mesmo processo sintético, o pôr de relação e o pôr absoluto como momentos da mesma síntese transcendental, ela certamente procuraria fazê-lo também a partir dessas análises mais finas que desdobram o pôr de relação em três tipos distintos.

Esse entrelaçamento de que falamos se realiza aí já no modo pelo qual o pôr relativo é apresentado como *função constitutiva*, isto é, necessária, *no interior da própria posição absoluta*: para admiti-lo, basta entender que seria somente *por meio da síntese de conceitos operada pelo pôr relacionante de significações que novas unidades de significação seriam*

*geradas*⁶²; essas unidades, por sua vez, quando passíveis de exibição sensível ao modo da percepção, dariam o tipo específico de posição exibidora/ilustrativa de significação, conhecida como posição absoluta. Este é um ponto de grande importância, já que explicar as relações entre os diferentes sentidos da posição – assumidos como momentos de uma síntese pura – já é explicar, em boa medida, o que a *Crítica da Razão Pura* reconhece como a própria “dinâmica” transcendental de *constituição dos objetos da experiência*, aquilo que deve “acontecer” toda vez que um objeto se nos apresenta. Nesse processo, os objetos empíricos seriam sempre o resultado daquela aplicação dos conceitos puros (as funções sintéticas dadas pelas chamadas *categorias do entendimento*) aos dados sensíveis que, então reunidos uns aos outros, viriam a gerá-los, isto é, viriam a dar o próprio objeto da experiência: no fim das contas, este se daria sempre numa apresentação intuitiva correlata a um conceito empírico, por sua vez gerado como um momento necessário nesse processo de constituição dos objetos. Em outras palavras, *todo objeto da experiência seria sempre uma unidade de significação apresentada intuitivamente ou passível de uma apresentação intuitiva*.

Embora acredite que a formulação acima seja suficientemente precisa, talvez aconteça que, assim posta, seja sintética demais e pareça um tanto confusa. Portanto, expliquemos mais um pouco.

De acordo com a filosofia crítica, já se deve discernir, no processo de exibição dos objetos da experiência, alguns momentos necessários: todo objeto (unidade objetiva) ganha sua gênese, apresentando-se a cada vez como tal, somente na medida em que vem a ser constituído reiteradamente pela atividade da posição relativa que, presidida pelas categorias, sintetiza o dado múltiplo sensível; contudo, um dos momentos necessários nesse processo – ele mesmo uma forma de posição relativa – põe o objeto com relação a si mesmo a cada instante, de modo a permitir que, no “esteio do tempo”, conste como *o mesmo objeto*. Este último momento do pôr é o que chamaremos mais adiante como *síntese de identidade*, já constando mesmo como parte integrante nesse processo de constituição, tal como apreendido por Kant. De acordo com ele, toda unidade objetiva deve permanecer – durar – como idêntica a si própria (isto é, sendo a mesma em cada um dos seus estados), ao mesmo tempo em que deve continuar a constituir-se em um processo sintético com aquilo que, a cada instante, lhe é

⁶²Vimos que é assim mesmo que Kant, com o caso dos juízos da aritmética, compreende a síntese de igualdade.

diverso: desse modo, sua permanência se faz sempre no interior da realização das mais variadas sínteses que lhe dão a cada vez seus diferentes estados. Isto quer dizer que, em primeiro lugar, *o momento do pôr relativo predicativo só é possível pelo domínio de sentido aberto pela identidade*; mas, por outro lado, *a identidade de algo consigo mesmo também só será possível porque uma tal unidade objetiva se dá sempre mediante contínua constituição, nesse “processo” mesmo de assunção de diversos estados*. Em suma, seriam esses os traços mais gerais do constituir-se dos objetos enquanto uma “unidade do diverso”, como diria Kant. Já começam a desenhar-se aí, como partes da mesma síntese – sendo somente seus diferentes momentos –, as funções de identidade e de predicção que, nesse contexto transcendental, são compreendidas como constitutivas do objeto, ainda que o caso da identidade não tenha sido anteriormente distinguido na análise kantiana dos juízos. De todo modo, fala-se aqui da identidade em um terreno investigativo bem diverso daquele da mera análise das formas lógico-judicativas, onde pela primeira vez se falou em posição.

Neste ponto, de modo a aprofundar nossa abordagem crítica da filosofia de Kant – e o tratamento que ele pôde dar a essa idéia de um único poder de síntese constituinte dos objetos da experiência –, será útil pensarmos mais pormenorizadamente as relações entre identidade, igualdade e predicção⁶³ não como sentidos diversos do “ser” revelados pela análise lógica da linguagem, mas sim como funções mutuamente dependentes, que desempenham o papel de momentos constitutivos desse “poder sintético”. Contudo, deveremos fazê-lo nos desapegando um pouco de Kant, trilhando um procedimento investigativo que ele certamente criticaria, afirmando: 1- que seria empírico (já que aborda a constituição dos objetos tomando como exemplos alguns conteúdos de consciência, portanto, se utilizando de dados do “sentido interno”); e, 2- que seria “rapsódico⁶⁴”, pois que, certamente, não se viabiliza como método pelo qual pudéssemos alguma vez chegar à certeza de uma dedução completa dos elementos puros que nos dariam as condições formais do objeto em geral. Deixemos por enquanto essas

⁶³Acima apresentadas muito sinteticamente, faltando falar especificamente sobre a função de igualdade em meio às outras duas.

⁶⁴É com esse termo que Kant se refere a qualquer tipo de procedimento que, não se utilizando de um fio condutor a possibilitar uma dedução sistemática das categorias, não tenha como proporcionar certeza acerca da completude dessa dedução. Ver KANT, Immanuel, op. cit., nota 6, p. 111 (A 81). Contudo, da seção 1.5 em diante, veremos, entre outras coisas, que o procedimento que aqui já adiantaremos nem mesmo deve pressupor, ou visar de antemão, a descoberta de um conjunto fechado de conceitos ontológicos.

objeções, pois que, acredito, mais adiante deverão dissolver-se pelas discussões das seções 1.4 e 1.5. Por enquanto, mesmo que elas fiquem, por assim dizer, “no ar”, essa forma de proceder será proveitosa ao menos como um *esclarecimento in concreto* daquelas relações que, nos limites da filosofia e terminologia kantianas, permanecem um tanto obscuras e difíceis de exprimir.

Para tanto, nos utilizaremos de alguns conteúdos de consciência que se deixarão apresentar como exemplos de juízos: contudo, é muito importante ressaltar que *não* estaremos propriamente realizando análises lógicas, mas sim abordando os juízos em sua unidade já dada entre os elementos signitivos expressivos (as palavras, enquanto suportes de significação) e os conteúdos significativos por eles expressos, procurando, especificamente, esclarecer estes últimos em sua constituição como conteúdos de consciência; quer dizer, ao tomar juízos como exemplos, o propriamente abordado não será – *não em primeiro lugar* – seu aspecto lógico-formal; antes, os abordaremos como expressão de um conteúdo de consciência, tendo em vista esclarecer as relações entre identidade, igualdade e predicação como momentos constitutivos desse conteúdo. Procura-se, assim, esclarecer a reunião mesma das unidades significativas (o próprio “processo sintético”) e os momentos dessa reunião, em vista dos quais o enunciado é *somente uma forma de expressão*. Vale dizer ainda que, nessas análises, omitiremos propositalmente o elemento intuitivo que lhes é, com certeza, um momento necessário. Isso será assim somente por motivos de simplificação⁶⁵. Agora, tendo prestado a devida atenção a essas observações, sigamos.

Mantendo o exemplo já utilizado por Kant, vejamos o que podemos dizer acerca daquelas relações, na medida em que devem ser momentos constitutivos do próprio conteúdo de consciência expresso pelo enunciado “ $7 + 5 = 12$ ”; como parece claro, trata-se aqui, já à primeira vista, de um juízo que expressa uma função de igualdade, um fazer valer como iguais

⁶⁵Devido a essa simplificação, a análise dessas relações para a constituição das unidades objetivas reduzir-se-á automaticamente à constituição das unidades de significação. De todo modo, teremos chance, em nosso segundo capítulo, de oferecer outras análises que levarão ambos os elementos em conta – significativos e intuitivos –, quando nos concentrarmos no esclarecimento das relações entre expressão, significação e intuição. Somente lá, sem os estreitos limites que aqui ainda tornam nossas análises um tanto tímidas, estas serão devidamente compreendidas no terreno que lhes é apropriado. Por enquanto, é até mesmo provável que elas pareçam entreter ingenuamente um certo “elemento mágico” que, sem dúvida, lhes renderá um aspecto duvidoso. Todavia, serão ainda mais proveitosas quando colocadas em perspectiva após o conhecimento da totalidade deste escrito, ainda que permitam – no momento –, algumas objeções e dúvidas que, contudo, deverão ser devidamente esclarecidas no segundo capítulo e na conclusão geral do texto. Por ora, elas desempenham um papel também bastante útil nem que seja somente para indicar, de modo eficiente, aquelas relações entre identidade, igualdade e predicação, onde, antes de figurarem como funções dos juízos, são discernidas como momentos constitutivos dos conteúdos de consciência a serem analisados.

duas unidades de significação que encontram, cada qual, sua expressão adequada por meio de termos distintos: o primeiro termo, “ $7 + 5$ ”, por si só, se exprime uma significação (contendo por sua vez outras unidades significativas expressas por “5”, “+” e “7”), deve, portanto, ser ele mesmo uma *expressão*, um *suporte signitivo de um significado*; e o mesmo, é claro, deve ocorrer com “12”. Pergunto: pelo menos, a princípio, na medida em que são *termos distintos* postos de modo a expressar *significações equivalentes*, não parece haver aqui algo semelhante a um caso de *sinonímia*? A resposta correta diria que *não*, mas, por meio disso, já nos aproximaria do que aqui é o caso: se digo “pessoas que figuram no tronco da árvore genealógica de João” ou “ascendentes de João”, posso pôr como possuindo a mesma significação as diferentes expressões “pessoas que figuram no tronco da árvore genealógica” e “ascendentes”; contudo, aquilo que chamamos especificamente de sinônimos se dá no caso de palavras que - sozinhas, desacompanhadas de outros termos -, malgrado pequenas diferenças de nuances significativas que talvez pudessem ser realçadas em diferentes contextos, costumam apresentar *exatamente* a mesma significação, tal como “banido” e “proscrito”, por exemplo. De todo modo, temos nestes casos diferentes termos – *suportes signitivos distintos* – que expressam fundamentalmente o *mesmo significado*, apontando assim, em princípio, para o *mesmo* conjunto de referências possíveis. Ora, no caso de “ $7 + 5 = 12$ ” – e dos juízos aritméticos em geral -, temos que “ $7 + 5$ ” e “12” apontam fundamentalmente para a *mesma significação numérica*, assim como também o fazem “ $24 - 12$ ”, “ $11 + 1$ ” etc., havendo aqui, entretanto, uma diferença importante: com exceção de “12”, cada uma dessas expressões ressalta relações possíveis que as diversas significações numéricas podem ter umas com as outras de forma a dar a mesma significação designada por “12”, modificando-se, a cada caso, unicamente a perspectiva ou *abordagem comparativa* pela qual tal significação vem a ser considerada: cada um dos diferentes suportes signitivos numéricos que porventura figure nas expressões aritméticas nos dá diferentes significações quantitativas que, relacionando-se com outras por meio dos conceitos de operação (“+”, “-” etc.), nos permitem pensar *uma única e mesma significação quantitativa fundamental* que ganha, assim, várias abordagens encetadas por suas distintas relações possíveis com outras significações de quantidade.

Tanto o suporte signitivo “12” quanto outros suportes específicos como “ $7 + 5$ ”, “ $25 - 13$ ” etc. *expressam fundamentalmente a mesma significação*, fazendo-o somente por vias distintas, já que o suporte “12” nos dá uma forma “direta” de abordagem da significação quantitativa que procura expressar, parecendo apresentar inclusive alguma “prioridade” frente aos outros suportes porque, mesmo que estes venham a expressar no fim das contas o mesmo significado, “12” o faz *sem ressaltar* qualquer relação com outras significações de quantidade,

qualquer relação específica a partir da qual pudesse ser tomado: *ele exprime a significação somente de um modo direto e mais geral, deixando em aberto as possibilidades de relação pelas quais pode ser abordada.*

Assim, temos aqui a identidade de uma única significação que ora é diretamente o nosso conteúdo de consciência, sem relação imediata com quaisquer outros conceitos numéricos, ora é indiretamente abordada por meio de outros conceitos quantitativos, via outro tipo de conceito – os conceitos de operação: tipos específicos de relação entre os conceitos quantitativos –, que nos permite, por exemplo, através do conceito de soma dado pelo termo “+”, “ir” do conteúdo de consciência dado pelos termos “7” e “5” até o conteúdo de consciência expresso de forma geral por “12”. Como resultado, vemos que essas diferentes vias que nos levam à mesma significação e que, portanto, ao final, *se equivalem*, nos devem dizer algo sobre a *igualdade*: ela se dá aqui como relação entre *diferentes abordagens da mesma significação*, de modo que é somente porque há essa *mesmidade* (a *identidade*) de uma só significação numérica, ora abordada diretamente – sem que se ressalte qualquer relação com outras significações de mesma natureza –, ora a partir das mais diversas abordagens, dadas a partir de outros conceitos quantitativos, juntamente com algum conceito de operação, é que a relação de igualdade entre conceitos quantitativos pode se dar.

Tomando agora um exemplo completamente diverso, aduzido da experiência prática, utensiliar, procuremos falar um pouco mais sobre o que se deve entender por igualdade. Digamos que, por um instante, desejamos beber água e procuramos⁶⁶, para tanto, algum suporte que a possa conter: como é de se esperar, nos pomos imediatamente a procurar um utensílio adequado, tal como um copo. Ora, se não houver um copo no recinto, podemos, em caso de extrema necessidade, nos utilizar de algum outro objeto que sirva de suporte como, por exemplo, um pequeno recipiente de plástico destinado a outros fins: desde que seja possível higienizá-lo suficientemente, qualquer objeto que apresente uma cavidade adequada em sua profundidade poderá nos servir. Bem, o que exatamente se dá aqui? É certo que temos objetos claramente distintos que me permitem a mesma utilização e que, é claro, continuam

⁶⁶No segundo capítulo, introduzindo conceitos fenomenológicos fundamentais, me utilizarei também de uma descrição de “procura” (o exemplo do relógio) que, encontrando aí um espaço mais conveniente de discussão, deverá ser mais detalhada, especialmente quanto aos seus elementos intuitivos. Por enquanto, embora seja ainda assim bastante útil, acredito ser quase inevitável um certo estranhamento por parte do leitor.

distintos apesar dessa mesma utilização. De todo modo, ambos puderam valer como o mesmo somente segundo as necessidades momentâneas por um certo tipo de utensílio, dado aqui como significação geral (conteúdo ideal, não-intuitivo de consciência) que se mantém a mesma quando, em minha busca por um objeto que lhe satisfaça, me encontro porventura diante de um copo ou qualquer outro recipiente. É somente por esse elemento significativo que poderei orientar-me de modo a avaliar se tal ou tal coisa apresentada intuitivamente me poderá ser um objeto adequado ou não: *é o elemento orientador de minha busca*, unicamente pelo qual alguma vez objetos tão variados podem vir a ganhar alguma equivalência, mesmo que esta seja tão estreitamente confinada a relações bem específicas, como em nosso exemplo.

Detalhemos um pouco mais nosso caso: aqui, temos, em primeiro lugar, o *sentido* – uma *perspectiva de natureza significativa*⁶⁷ – de uma procura que não é fundamentalmente teórica, mas que é antes de tudo aberta como uma abordagem utensiliar de algo; nessa perspectiva do uso, e diante da inviabilidade momentânea de sua plena realização, paro para visualizar as coisas nesse modo da procura, entretendo como conteúdo de consciência a mera significação que me orientará diante da possibilidade de encontro com um objeto que lhe satisfaça: não procuro aqui necessariamente nada específico *quanto ao seu conteúdo intuitivo*, algo cujas características eu imaginaria e apresentaria para mim mesmo afigurativamente – quer dizer, não necessariamente visualizo ou, Kant assim diria, “reproduzo na imaginação” nenhum recipiente específico, que seja amarelo, branco, quadrado etc.; no entanto, devo entreter como conteúdo de consciência a mera significação, esse elemento ideal que permanece o mesmo enquanto procuro por algo que lhe seja um objeto adequado. Isso também nos pode ser revelador sobre a igualdade como momento na constituição dos conteúdos de consciência, já que é somente nessa permanência de um elemento ideal que me é possível obter, por assim dizer, um “critério” de comparação necessário para que duas coisas possam *equivaler-se*, nem que, como no nosso exemplo, seja uma equivalência somente segundo relações muito estreitas – de resto, os objetos que poderiam figurar em nosso exemplo (digamos, um copo e um recipiente plástico normalmente utilizado para guardar alimentos) apresentar-se-ão como diferentes com relação a um sem número de outras significações possíveis – quanto à extensão, cor, lugar no espaço, finalidade específica (que

⁶⁷Atentemos para essa formulação da noção de *sentido* como *perspectiva ou abordagem de natureza significativa* e, portanto, meramente ideal. Já pudemos ressaltar seu caráter fundamental (nota 59).

continua a ser distinta, mesmo que usemos o recipiente como copo) etc. Em suma, eles continuarão a se apresentar, é claro, como objetos muito distintos. Mas o que importa aqui é o que o caso nos pode revelar acerca das relações entre identidade e igualdade: algo só pôde manter com outro uma relação de equivalência ou igualdade porque ambos foram abordados segundo a mesma significação que, por sua vez, deu o sentido da abordagem comparativa, oferecendo *o mesmo elemento significativo – elemento idêntico nos dois casos* – necessário ao estabelecimento dessa comparação e, portanto, da igualdade.

Vê-se aí uma imbricação entre as ditas funções de identidade e igualdade, revelada como constitutiva da própria “experiência⁶⁸” daquilo que foi aqui tomado como um simples exemplo de conteúdo “experenciado”. Por outro lado⁶⁹, pelo fato de que cada um dos objetos comparados deve possuir relações distintas entre si de acordo com as mais variadas significações (afinal, quanto à cor, um pode ser amarelo, o outro branco; quanto à forma, um pode possuir contornos em linhas retas e o outro ser arredondado; quanto ao material, um ser de vidro, o outro de plástico etc.), digo, pelas especificidades das relações que cada um tem com diferentes significações é que eles vêm a ser, é claro, compreendidos, ainda assim, sempre como objetos distintos. As significações que a eles podem ser aplicadas *como termos gerais* – podendo, portanto, aplicar-se tanto a um quanto a outro, mas que acabam por não ser conferidas igualmente a ambos, numa situação pela qual constituem-se necessariamente como objetos distintos –, digo, tais significações são os elementos que num enunciado se expressariam como *relações de predicação*: é por conta das especificidades de sua relação com as mais variadas significações que os objetos em questão se apresentam como objetos distintos e, mesmo, singulares⁷⁰.

É certo que diante desse exemplo, se poderia ainda perguntar: mas o que isso que chamamos aí de igualdade tem a ver com a igualdade que encontramos num juízo como “água é H₂O”? A princípio, a igualdade do juízo é somente um meio de expressão daquela, pois, como já pudemos ressaltar em nota, “água” só é igual a “H₂O” porque *mantém-se aí a*

⁶⁸Depois veremos que o termo mais apropriado aqui seria o de *vivência*, de modo a nos permitir reservar o de *experiência* para as *vivências especificamente teóricas*.

⁶⁹Já apontando, com isso, a relação constitutiva da predicação com os outros dois momentos de igualdade e identidade.

⁷⁰Ressalte-se aqui uma dependência do singular – e vive-versa – com relação aos universais, isto é, aos termos gerais, de modo que são momentos constitutivos mutuamente dependentes da própria visada de algo. Isto quer dizer que tudo que se apresenta o faz trazendo consigo necessariamente momentos de singularidade, assim como momentos de “universalidade” ou, por assim dizer, da “generalidade” própria à significação.

unidade de significação geral que nos dá, *como o mesmo*, aquilo que se deixa tematizar como “água” e como “H₂O”. Neste último caso, a mesma significação dada em perspectiva mais geral vem a ser abordada na perspectiva mais estreita de investigação da *Química*, sendo reduzida às considerações limitadas de uma abordagem específica que a entende como “H₂O”, enquanto que, numa perspectiva cotidiana, ela será abordada simplesmente como aquilo “que melhor acaba com a sede”, “que jorra quando abro a torneira”, aquilo cujo gosto específico me permite discerni-lo de outras coisas que também servem para beber etc., e ao qual me refiro, na maioria das vezes, como “água”. Em suma, a palavra “água” costuma remeter a relações que não entram em jogo quando a abordo como “H₂O”, embora, nesta última abordagem, *nunca deixemos de também assumir sempre uma perspectiva mais geral pela qual vemos que se trata da mesma coisa*. Quer dizer, em um plano de consideração que compare as duas abordagens assim postas, vemos que se trata *do mesmo objeto*, cuja mesmidade consiste em apresentar-se por meio daquela mesma significação geral, *idêntica* nos dois casos: *trata-se, portanto, de uma identidade de significação que permite a equivalência entre as diferentes abordagens de si mesma, permitindo que admitamos que “água é igual a H₂O”*. Essa igualdade só se constitui porque se trata aqui da mesma unidade significativa geral que se impõe para além das diferentes abordagens pelas quais se deixa interpelar.

Esclarecendo um pouco mais, tomemos somente mais uma ocorrência do que, em termos lógicos, seria o mesmo tipo de caso que o dado no exemplo “água é H₂O⁷¹”; isto é, tomemos uma unidade de significação que nos permita aduzir outros exemplos de *descrições definidas*, tal como os enunciados “Elizabeth I é a rainha da Inglaterra entre 1558 e 1603” ou “Elizabeth I é a rainha virgem”, “... é a filha de Ana Bolena” etc. Nestes casos, os dois termos contidos em cada um deles, embora tenham cada qual sua especificidade (e seu sentido próprio, dado como uma perspectiva significativa específica de abordagem, tal como as encetadas pela instituição do batismo, ocupação social, filiação etc.), permanecem equivalentes na medida em que procuram expressar a mesma e única entidade, somente abordando-a de diferentes modos; aqui, cada um deles (“a rainha virgem”, “a filha de Ana

⁷¹Embora esse enunciado não pareça, a princípio, ter a forma de uma descrição definida, de modo a deixar mais clara sua natureza lógica, deveríamos formulá-lo de outras maneiras, como “água é a substância química H₂O” ou expressões semelhantes.

Bolena”) certamente expressa uma abordagem específica, embora partilhem, por outro lado, do mesmo conjunto referencial e *comunguem fundamentalmente da mesma significação geral* pela qual pensamos em “Elizabeth I”.

Agora, tendo acima comentado especialmente o momento da igualdade em sua relação necessária com aquele outro da identidade, mudemos o foco de nossa atenção e abordemos o momento correspondente àquilo que, no juízo, se dá como função predicativa, ressaltando-o igualmente com relação à identidade. Para tanto, façamos, em primeiro lugar, uma pequena introdução terminológica que nos deverá ser útil, e que diz respeito ao par conceitual *tema/rema*⁷²; em segundo lugar, nos utilizemos desses conceitos de modo a notar que o tema do discurso é sempre ele mesmo aquela unidade de significação que, idêntica a si mesma, se revela em suas variações através do rema: veremos mais adiante que o mais apropriado é mesmo dizer que ela *se constitui permanentemente através do rema*, o que significa que as unidades de significação – como se é de esperar – não “pairam independentes”, quer dizer, não se impõem como elementos que simplesmente regem a tematização; pelo contrário, se elas, por um lado, orientam o discurso, já fazem isso, ao mesmo tempo, sempre se abrindo em suas possibilidades de modo a constituir-se reiteradamente através dos remas⁷³.

Quanto à introdução do par conceitual, façamos notar que, tanto no caso das descrições definidas quanto com as predicções, é certo – como ocorre com qualquer situação discursiva – que parto sempre de uma expressão pela qual abordo a idealidade significativa que se constituirá como meu *tema* (aquilo do qual algo é dito), fornecendo então um *rema* (aquilo que se diz de algo). Isto, sem dúvida, é um truísmo. Contudo, tomando-o em conjunto com o que apresentamos mais acima sobre a função de identidade como constitutiva das significações abordadas, atente-se para a necessidade da mesma como momento de *toda tematização*, isto é, como parte essencial – integrante – tanto da constituição de igualdades (que, no discurso, se expressam como descrições definidas), quanto de predicções. Ter isto em mente é importante para o que segue.

⁷²Toda a linguagem doravante utilizada de “*tema/rema*” vem a ser proposta para se escapar das noções de *sujeito e predicado*, completamente inadequadas para o caso das descrições definidas. Contudo, em outros contextos, nos utilizamos da palavra “tema” de forma geral, para designar todo e qualquer conteúdo de consciência, desde que abordado discursivamente.

⁷³Aponta-se já aqui para o “círculo” entre identidade, igualdade e predicção como momentos constitutivos, mutuamente dependentes, da constituição dos conteúdos significativos de consciência.

Aquilo que em terreno lógico é compreendido como a função de predicação também tem um momento que lhe é correlato enquanto participativo da constituição das próprias significações: ele também deve ocorrer junto à função de identidade como um momento que lhe é necessário, formando, em conjunto com ela e com a função de igualdade, ao todo três *momentos mutuamente dependentes de uma única função sintética*. Terminantemente, ela oferece, ao ser expressa nos juízos, um caso lógico distinto das descrições definidas, já que vale como *atribuição geral*: se digo “Kant é filósofo alemão”, a mesma expressão “filósofo alemão” vale também para os nomes “Fichte”, “Schelling” etc., desde que, é claro, esses nomes próprios, por sua vez, se refiram às entidades históricas apropriadas, ou melhor, desde que expressem, cada qual, a unidade significativa que nos dá as respectivas entidades. Ao enunciarmos algo sobre qualquer uma delas, abordamos a significação correspondente a um desses nomes como unidade ideal a nos dar o tema; nisso, um discurso ganhará lugar à medida que tal unidade se deixe abordar junto às significações que, como rema, lhe irão conferir equivalências ou predicções, realizando, por meio destas, seja *delimitações e definições*, seja associações que darão *alargamentos e transformações*, em enfoques que chegam mesmo a redesenhar os limites que – a princípio, ainda que sempre de modo um tanto vago e impreciso – delimitam, isto é, dão suficientemente os “contornos” – todavia, sempre fugidios – da unidade significativa em questão.

São essas as linhas *multíssimo gerais* de toda tematização que, no entanto, oferecem o domínio mais amplo no interior do qual se poderá traçar as diferenças específicas entre aquilo que se expressa mediante descrições definidas – a conferência de equivalências – e aquilo que entendemos como predicação, expresso mediante conferência de *termos gerais*. A princípio, já se pode ao menos dizer que, por simples oposição à igualdade ou equivalência, a predicação deve abordar o tema junto a unidades ideais não-equivalentes a ele.

De fato, uma comparação com as descrições definidas deve nos servir para, em primeiro lugar, caracterizar *negativamente* a predicação: embora, é claro, ambas sejam casos da relação tema/rema, a especificidade da predicação consiste em relacionar à unidade significativa dada como tema outras unidades significativas que, *não* sendo equivalentes a ela, não poderiam substituí-la: pode-se dizer, por exemplo, que “Maria Antonieta é a rainha déficit” tanto quanto “a rainha déficit é Maria Antonieta” – se trocamos a posição dos termos, mantemos, mesmo assim, a identidade do tema. Apesar de alguma possível variação de sentido, este se mantém fundamentalmente o mesmo. Porém, isto não ocorre de forma alguma com a predicação: se digo que “planetas são corpos”, não posso inverter os termos e dizer “corpos são planetas” sem mudar fundamentalmente de unidade significativa temática: ao

invertê-los, mudo radicalmente as coisas, passo a falar de algo totalmente diverso e minha proposição será esdrúxula. Isto se dá porque, no caso das descrições definidas, é só de “Maria Antonieta” que posso dizer que é “a rainha déficit” ou “a mulher de Luís XVI” etc., de modo que produzo assim equivalências que me permitem inverter os termos das minhas descrições definidas e continuar a falar da mesma coisa; mas, ao contrário, um termo como, digamos, “vermelho” pode ganhar lugar, a princípio, como rema de uma série ilimitada de temas, tendo, portanto, uma *aplicação geral*. Isto é o que caracteriza a função específica que chamamos de predicação: o rema que é ele mesmo uma unidade de significação passível de “*tomar parte*” em outras significações (pelo menos em mais de uma), *constituindo* seu conteúdo, embora sem *defini-lo*, isto é, sem dar os limites que, numa abordagem possível, seriam próprios somente de um tema específico.

No entanto – comparando ainda a predicação com o caso das descrições definidas –, observemos que expressões tais como “rainha déficit”, “mulher de Luís XVI”, “rainha guilhotinada” etc., embora não sejam de modo algum predicações, no entanto, *contêm termos gerais que*, como tais, se desacompanhados daqueles outros termos que dão sua diferença específica, *poderiam desempenhar função predicativa*. A primeira expressão acima contém o termo “rainha” que é nitidamente um termo geral, palavra que, posta assim sozinha, expressa uma significação que poderia vir a desempenhar o papel de uma predicação: em nosso exemplo, ao ser acompanhada pelo termo “déficit”, aquilo que desacompanhado seria somente uma predicação transformou-se em um *título*, algo mais próximo à natureza do nome, embora, é claro, dele também seja distinto. O mesmo acontece com as outras duas expressões aqui aduzidas que trazem, respectivamente, o termo “mulher” e, novamente, o termo “rainha”. Os outros termos que os acompanham realizaram aí a função de oferecer a diferença específica que separa e, portanto, expressa um *limite da unidade de significação* em questão (Maria Antonieta) frente outras, diferenciando-a, assim, de outras unidades significativas que com ela comungam daqueles mesmos termos gerais outrora desacompanhados: afinal, há várias rainhas, mas só uma vem a ser referida como “a rainha déficit”. Contudo, deve-se ressaltar que, de resto, não há nada que impossibilite as ditas “expressões acompanhantes” de, elas também, em outros contextos discursivos, desempenhar função predicativa. De qualquer modo, os termos que, desacompanhados, poderiam exprimir um significado que desempenhasse função lógica de predicação, agora, dados conjuntamente, desempenham sua função de expressão de significação como componentes de descrições definidas.

O que acabamos de ressaltar é importante para que se veja o quanto as igualdades só podem realizar-se por meio desses termos que, por si mesmos, são termos gerais, unidades significativas que costumam realizar função de predicação. Com isso, vai se desenhando com maior definição o papel constitutivo do momento predicativo na constituição das próprias identidades: ao constituir o correlato lógico do momento da igualdade (descrições definidas), os termos gerais possibilitam as descrições definidas que, em um dado domínio de sentido, constituem as próprias identidades: por exemplo, a unidade significativa expressa pelo termo “cama” só possui alguma realidade na medida em que por ela se compreende – mesmo que não expressamente – a descrição definida que lhe dá sua determinação ontológica (ou “essência”, aquilo sem o qual algo não pode ser o que é) que, neste caso, poderia ser dada pela expressão “utensílio de deitar⁷⁴”.

Agora, em vias de finalização, ressaltemos um elemento importante: se, como já fizemos notar, cada um desses termos que ocupam o papel de rema no discurso expressa, por sua vez, unidades significativas que oferecem condição necessária para o desempenho da abordagem do tema, contudo, é fácil ver que elas mesmas, se assim se quiser, podem vir a desempenhar também o papel de tema – quer dizer, podem, se estiverem figurando como predicados, deixar de fazê-lo para ocupar a função de sujeitos lógicos *de outro discurso*, bastando que, para tanto, voltemos alguma vez nossa atenção para elas. Embora seja uma constatação bastante simples, isso é importante porque, assim como qualquer unidade de significação, elas terminam por constituir-se igualmente em um processo que ora assume uma operação de delimitação e definição, ora de alargamento e transformação das significações, como também já fizemos notar acima. Desse modo, o discurso é sempre uma operação de “entrelaçamento” e “desentrelaçamento” de significações – um “*tomar-parte-em-outra*” das significações –, numa elaboração que deve ser ela mesma um “processo” *constituente de unidades significativas*, de maneira que o sentido específico da predicação deve ser parte integrante e necessária nessa permanente constituição.

⁷⁴Contudo, atentemos para o fato de que, como se costuma dizer, em um “domínio cultural” historicamente dado que veio a constituir diversos tipos similares de utensílios de deitar (a rede, o sofá-cama etc.), deveríamos ser mais exatos e utilizar uma expressão mais complexa como “utensílio fixo ao chão, produzido, em primeiro lugar, para o deitar”. Note-se, com isso, o quanto tais definições pressupõem sempre um contexto que possibilite sua capacidade de determinação, de modo que esta se modifica e se produz sempre junto àquele. De qualquer maneira, o ponto a ser especialmente observado é que a contínua constituição das unidades de significação se dá sempre como uma delimitação, que implica uma “conjunção” mais ou menos complexa, de termos gerais.

É claro que em tal processo constituinte ou elaborador – que deve ser claramente assumido como histórico –, há certamente a tendência, por um lado, a uma “estratificação” das unidades de significação que, assim, tendem a apresentar-se como se possuíssem um carácter “fechado”; porém, por outro lado, há também sempre um carácter aberto que diz respeito a possibilidades elaboradoras dadas em um campo de significações possíveis – historicamente constituído – que, por sua vez, permite que se instaure tanto a *obviedade* (a associação ou não-associação imediata ou quase imediata entre unidades significativas), quanto o *hermetismo* (no sentido de associações que, por assim dizer, estão postas em segundo plano e não se deixam realizar facilmente), assim como permite a *geração* de novas unidades de significação, ou seus *desaparecimentos* etc.

Historicamente inserido, o discurso se dá como esse processo constituinte, seja gerando delimitações de uma unidade significativa dada como tema, seja, também, variações enriquecedoras em enfoques possíveis, abertos pelo campo histórico a partir do qual tal processo constituinte vem mesmo a produzir novas unidades significativas numa elaboração produtiva⁷⁵. Fala-se aqui em “produção” ou geração” por atentarmos para o carácter de momento necessário, nessa constituição de significação (e, conseqüentemente, como constituinte de objetos), daquilo que ainda assim estamos chamando aqui de “predicação”(por ser correlato ao que, nos juízos, é sua expressão).

As funções que são facilmente flagradas como funções de predicação quando se toma a linguagem em seu aspecto meramente lógico, possuem, assim, seus correlatos na constituição das próprias significações e dos próprios objetos, dando a função ontológica correlata àquilo que mais propriamente chamamos de função de predicação. Assim, por um lado, se tomamos a linguagem simplesmente como utensílio de abordagem do real (utensílio de comunicação que, por sua vez, teria um aspecto formal específico, estudado pela *Lógica*), podemos detectar o exercício de duas funções gerais da predicação: 1 – o de uma *delimitação* das possibilidades de abordagem permitidas pela unidade de significação visada, de modo que

⁷⁵Espero que, mesmo com essa formulação sintética e sucinta, se possa entrever que o próprio campo histórico também se modifica e se “lança adiante” nesse processo. Vale notar que eis aí um ponto em que – até mesmo por essa brevidade sintética – pode soar ainda mais forte aquele elemento mágico de que falamos acima, na nota 65. Contudo, deve-se esperar por esclarecimentos vindouros: acredito que venham mostrar que de modo algum nos abandonamos aqui a posicionamentos metafísicos que, como tais, se querem reveladores de uma *estrutura da realidade que seria, ela mesma, compreendida como real, ao modo das coisas reais*.

com isso se possa dispor com maior precisão de algum termo usado para expressar uma significação – nesse caso, a predicação desempenha ora a função de *asseguração* da expressão mais precisa de um dos aspectos ou enfoques específicos da unidade significativa em questão (quando *afirmo* ao meu interlocutor que “por X, entendo Y e Z”), ora a de *verificação* do que é mais precisamente expresso por um termo (quando *pergunto* se, por X, meu interlocutor entende Y e Z); nesses modos, ela visa, portanto, um *controle* sobre essa expressão, de maneira que desempenha uma *função técnica para a eficiência comunicativa*. Essa função, quando mais fortemente desempenhada, pode gerar *definições* por meio de composição de termos gerais: com estas, me asseguro, por exemplo, que quando digo “Maria Antonieta” faço valer para meu interlocutor a expressão “rainha guilhotinada”, formada por dois termos gerais que, assim dados em conjunto, não operam mais como predicação, mas como delimitação de um “aspecto⁷⁶” de uma unidade significativa que – faço crer – só é apropriado a ela e que, no fim das contas, poderá constar como expressão equivalente apenas conquanto seja designativa da mesma unidade geral de significação, embora ressaltando um sentido em especial que, dando uma definição possível dessa unidade, procuro fazer valer ao meu interlocutor (assim, por exemplo, com o uso do termo “Maria Antonieta”, quis fazer valer com especial importância seu aspecto expresso especificamente e de forma adequada por “rainha guilhotinada”). Temos, contudo, que a predicação oferece igualmente outra função, que seria: 2 - um *enriquecimento*, isto é, uma atualização de possibilidades pelas quais a unidade significativa visada é mesmo “modelada” e, poderíamos dizer, continuamente constituída por meio dessa atualização. Por outro lado, essas funções, do ponto de vista de seu aspecto constitutivo das próprias significações (aspecto ontológico), também operam – como dissemos acima – seja no sentido da “*estratificação*”, determinando e solidificando as relações que constituem as unidades objetivas nos caracteres significativos que lhes são necessários, seja no sentido de uma *atualização* das possibilidades pelas quais se constituem continuamente.

Tomando-se a linguagem em seu aspecto de utensílio de abordagem do real, temos que, seja como “delimitação” ou “enriquecimento”, a unidade significativa visada (o tema) é

⁷⁶Utilizo aqui o termo com aspas, tendo em vista alguma estranheza que porventura possa causar. Assim como outros elementos aqui discutidos, isto ganhará melhor definição quando falarmos da *Abschattung* de Husserl, termo do qual ele poderia ser um correlato em língua portuguesa, ainda que, acredito, menos adequado que “sombreamento”.

elemento orientador do discurso que, somente porque se guia por tal unidade em sua constituição, poderá vir a ser assumido como discurso adequado ou inadequado, legítimo ou ilegítimo. Uma vez que atentemos para o caráter histórico da constituição das unidades temáticas (e, é claro, assumindo igualmente a historicidade daquelas unidades que desempenham a função de rema), veremos que os predicados que ao longo do discurso se mostram adequados aos temas dão expressão à constituição das significações em seu momento que, por correlação, chamamos de *momento predicativo da constituição das significações – a predicação em seu aspecto ontológico* –, que opera, então, seja no sentido de delimitar e definir, alargar ou transformar a própria significação orientadora de modo a, na verdade, *constituir, a cada vez, as próprias unidades de significação temáticas*: os termos acima que procuramos ressaltar (“delimitação”, “definição”, “ampliação”, “transformação”...) devem exprimir diferentes funções que – *realizadas pelo sentido da predicação* – são necessárias como *conceitos da constituição das unidades significativas em seu caráter histórico*⁷⁷.

Há aqui uma espécie de mútua dependência na relação tema/rema que pode ser vista com maior nitidez através da relação entre unidade temática de significação e multiplicidade de predicação possível: tal unidade se constitui por meio da *identidade que permite a “convergência” do diverso das significações possíveis que, por sua vez, se oferecem ao modo da predicação*. Embora esteja “em aberto”, ela é *consigo mesma idêntica* em cada momento do processo de sua contínua constituição; quer dizer, é só porque ela permanece a mesma que é possível desempenhar a função de “ponto convergente de significações”, à medida que reúne em si (na linguagem própria de Kant, se diria: “sintetiza”) uma multiplicidade de predicções. Ao mesmo passo que, transformando-se, ela se deixa constituir de modo predicativo, essa unidade opera também como guia ou orientação do discurso, na medida em que ou já se encontra historicamente disponível ao falante – que a herda da própria comunidade da fala, igualmente histórica –, ou começa a despontar como “nova significação” que se deixa gerar a partir de outras significações historicamente disponíveis.

⁷⁷ Isso já foi advertido, mas vale lembrar que, é claro, no que acabamos de falar abordou-se unicamente o caráter estritamente significativo, ideal, que tem lugar na constituição das próprias significações, deixando propositamente de lado os momentos fundamentais nesse processo dados pelas apresentações imediatas – as apresentações intuitivas – que ocorrem junto aos objetos e que nesse processo histórico de constituição concorrem de modo determinante.

Essa dita mútua dependência entre identidade e predicação – interdependência entre a *unidade* de significação e a *multiplicidade* de predicações possíveis que a primeira vem, a cada vez, permitir-se –, é claro, acabou de ganhar um comentário *muito geral* que, creio, se mostra bastante suscetível a leituras que não poderão entrever suficientemente a especificidade e o sentido de seu procedimento. Só se poderá realizá-lo devidamente após certos esclarecimentos – em especial, de natureza metodológica. Contudo, ele nos deve ter sido ao menos suficiente para revelar um pouco a distância que se assume aqui frente ao procedimento e doutrina da filosofia crítica, sendo – além de proveitoso pelos motivos anteriormente assinalados – ainda de alguma ajuda por proporcionar, mesmo que em linhas gerais, uma compreensão mais aproximada do ponto onde nos colocamos, a partir do qual temos discutido o projeto da *Crítica da Razão Pura* como uma ontologia. É a partir desse mesmo ponto que concluiremos nosso comentário sobre aquilo que, anteriormente, chamamos de um entrelaçamento, por Kant, entre as noções de um pôr relacionante de significações e um pôr exibidor/ilustrativo de significação.

No início desta seção, discutimos alguns conceitos que são fundamentais para o projeto da filosofia crítica, como aqueles de juízo analítico e juízo sintético, ressaltando sua importância para a realização do que ficou conhecido, por nomeação do próprio Kant, como *revolução copernicana* em filosofia. Tal discussão veio somar-se aos nossos passos anteriores, pelos quais pudemos introduzir devidamente a doutrina pré-crítica dos usos de “ser” como posição, um absoluto e outro relativo; com isso, se procurou mostrar o quanto a *Crítica* é essencialmente o projeto de uma ontologia: se, antes, Kant veio a discernir diferentes usos da palavra “ser”, permitindo-se, contudo, afirmar aí o sentido único de posição, agora ele investiga a própria posição, perguntando pela especificidade desse pôr que vem a ser concebido, antes de tudo, como capacidade do homem em geral de dar, para si mesmo, um objeto da experiência. Fazendo dela seu objeto de investigação, a *Crítica* a concebe a partir de sua doutrina dos juízos sintéticos *a priori*: esse ponto é de suma importância, já que, de acordo com tal idéia, a posição relativa que, digamos, põe “12” como resultado de “7 + 5” passa a ser concebida como a exigência de uma geração *a priori* – pura – de uma unidade de significação.

Já podemos comentar o passo seguinte a isso, aquele que propriamente nos dará a *revolução copernicana* e que instituirá uma forma específica de pensar a posição: esta será compreendida como uma capacidade sintética pura – na verdade, uma estrutura coesa de funções sintéticas puras – que, própria ao homem em geral, daria a constituição daquilo que, para ele⁷⁸, se apresenta como objeto da experiência em geral. Nesse contexto, o discernimento pré-crítico de dois modos da posição – ainda traçados simplesmente nos juízos, nos usos lingüísticos – *vem dar lugar à concepção de dois momentos de uma única função sintética que põe*: eles estão unidos naquilo que chamamos um “entrelaçamento das noções de um pôr exibidor e um pôr relacionante de significações”, onde *este último dá a síntese propriamente dita, unindo várias representações em uma só que, por sua vez, se deixa exibir para nós segundo as formas próprias de nossa sensibilidade (momento exhibitório)*. Em suma, é assim que a filosofia crítica tenta flagrar aquilo que concebe como a constituição propriamente humana dos objetos da experiência⁷⁹, aquilo que se realizaria sempre como uma *geração de conceitos empíricos exibidos sensivelmente*.

Com as discussões anteriores sobre as relações entre identidade, igualdade e predicação, procuramos fazer entrever uma possibilidade de esclarecimento muito diferente daquele realizado por Kant, embora, para tanto, tenhamos trilhado de modo proposital um caminho semelhante ao dele: partimos de análises lógicas que revelaram diferentes sentidos nos usos do ser, vindo mesmo a discernir outros sentidos que parecem passar despercebidos por Kant. A partir disso, procuramos mostrar o quanto essas noções que se deixam expressar nos juízos são também momentos da própria constituição das significações: isso implica dizer que, caso tivéssemos nos concedido falar um pouco mais sobre isso, abordando ao mesmo tempo os momentos intuitivos que aí têm lugar, teríamos, de um modo bem diverso de Kant, abordado, de outra maneira, não só a constituição das significações, mas das significações também na medida em que são passíveis de exibições sensíveis que lhes são adequadas; isto é, teríamos tematizado de modo mais completo aquilo que, a princípio, também se deixaria exprimir como a “objetividade do objeto”.

⁷⁸Mais precisamente, para todos aqueles que Kant chama de “seres dotados de razão”: estes, mesmo que não fossem dotados das mesmas características corporais gerais dos homens (olhos, nariz etc.), seriam dotados dessa mesma estrutura transcendental.

⁷⁹Embora já tenhamos utilizado várias vezes este termo, não é tarde para ressaltar: na filosofia crítica, “experiência” é um conceito amplo que abrange de uma só vez tanto a apresentação cotidiana dos *objetos* quanto a produção de conhecimento científico em geral.

Na medida em que se realizou também aí uma investigação do ser, isto é, não da palavra “ser”, mas daquilo que lhe é correlato, entendido mais propriamente como *constituição de significação*, temos aí também uma ontologia, ainda que limitada aos seus momentos significativos, já que escolhemos não abordar os momentos intuitivos que aí têm lugar: se o tivéssemos feito, teria-se igualmente uma investigação da constituição das unidades significativas sensivelmente exibidas. Nossa tentativa de mostrar a predicação como momento necessário na constituição das unidades de significação, nos dá o correlato, em um terreno bem distinto de consideração, daquele entrelaçamento promovido por Kant entre os dois modos da posição por ele anteriormente discernidos.

Tendo isso por entendido, acredito que se possa igualmente compreender que Kant – a seu modo – procurou também investigar o ser em seus momentos constitutivos, embora o tenha realizado naquele terreno que unicamente pôde cunhar para si, pelo qual esses momentos vieram a ser concebidos como *elementos do ser*, os conceitos do “modo de operação” do pôr especificamente humano das unidades de significação em geral passíveis de apresentações intuitivas perceptuais correspondentes – aquilo que ele chamaria de “objetos da experiência em geral”.

Ao final deste texto, veremos que a procura kantiana por elementos – tanto de caráter intuitivo quanto significativo – é a própria busca por termos que exprimiriam o *sentido* – a perspectiva de natureza ideal – que nos dá a vivência específica de algo *como objeto da experiência*, isto é, como *vivência temática do que em princípio se deixa apresentar perceptualmente, na perspectiva de produção de conhecimento*: os ditos “elementos do ser” procuram, em conjunto, exprimir o sentido próprio da abordagem de algo como objeto do conhecimento. Como é sabido, é por meio disso que sua filosofia adquirirá uma dimensão propriamente crítica, limitadora, pois assim se tornará capaz de detectar qualquer *corrupção de sentido* que porventura ocorra em abordagens que se pretendam teóricas – geradoras de conhecimento –, mas que, apesar disso, não podem satisfazer os termos que dão as próprias condições da atividade teórica.

Dada essa compreensão geral que pudemos produzir acerca da *Crítica da Razão Pura*, pela qual ela é fundamentalmente uma *ontologia crítica*, passemos agora para a abordagem daquilo que nela parece apresentar-se como uma inadequação de base que, acredito, termina por comprometer seu projeto investigativo. Isto significa que, se até agora procuramos demonstrar o quanto o projeto crítico é essencialmente um projeto ontológico, de agora em diante questionaremos mais propriamente a metodologia de que se serviu para realizar-se; ou, para formular com maior precisão, digamos que o questionado será o conjunto de

pressuposições que veio a dar o sentido mesmo de seu procedimento. Veremos que o caráter problemático do projeto crítico se situa na insuficiência do tipo de acesso que terminou por cunhar, ao tentar aprofundar-se numa investigação sobre o sentido do ser que terminou por manter-se ela mesma, de modo irrefletido, no interior do domínio de sentido aberto pela própria objetividade: ao final de nossas discussões, entenderemos que o problema é que *ser nunca se dá ao modo dos objetos, mas somente como sentido*. Toda a dificuldade de abordá-lo diz respeito à cunhagem de um acesso adequado a isso que provoca um estranhamento imediato: *a tematização de sentido. Antes de tudo, se deveria compreender bem qual é o sentido adequado à investigação que tematiza isto mesmo – sentido*.

Quando investigado ao modo dos objetos⁸⁰, o sentido do ser só pode ganhar um discurso inapropriado, realizando-se irrefletidamente num domínio de sentido que não é o seu. Na discussão que segue, tentaremos mostrá-lo, nos utilizando de algumas passagens do texto de Heidegger: ele nos permitirá levar adiante algumas observações que, acredito, nos farão discernir com clareza aquilo que há de problemático nas bases da filosofia crítica.

1.4 *Reflexão, Gemüt e analogia: “onde” se deve procurar pelos termos ontológicos?*

Começamos esta seção revendo aquela citação de um trecho do texto de Heidegger que, anteriormente aduzido na seção 1.2⁸¹, pôde fazer notar a pluralidade de sentidos que a *Setzung*, a posição, alcança; novamente, notemos que ela pode significar: “1- pôr, colocar, dispor enquanto ação. 2) O que foi posto, o tema. 3) O caráter de ser posto, a situação, a constituição.” Mas ela pode também, de forma unívoca significar tudo isso, enquanto momentos constitutivos e mutuamente dependentes de um único ato, tomado como um todo; vista desse modo, ela é “o pôr de algo que é posto enquanto tal em seu caráter de ser posto⁸²”.

⁸⁰Vale ressaltar que, com isto, não se afirma que Kant tenha investigado o ser, *refletidamente*, segundo o sentido da objetividade ou que não tenha tentado escapar dele com grande esforço. Pelo contrário, afirma-se somente que, apesar dos esforços, os resultados parecem ter sido insuficientes.

⁸¹Citação relativa à nota 38.

⁸²HEIDEGGER, Martin, op. cit., nota 1, p. 230.

Tem-se aqui ressaltadas as partes que seriam constitutivas do ato ponente, onde há o momento do ato em sentido estrito, isto é, o posicionar realizado pelas capacidades representativas do agente da posição; o momento objetivo do ato, aquilo que é propriamente posto; e, finalmente, o *caráter* do que é posto, ou seja, a própria posição especificada naquilo que lhe seria essencial. Tais momentos formam o que se quer dizer com: *representar*. Desse modo, o “ser” é compreendido como posição/objetividade/representação. Uma vez assumida pela *Crítica*, a elucidação da posição se realizará como um pôr a descoberto dos elementos constitutivos, essenciais, do representar - de fato, como já se fez notar, isso se dá através de uma *Doutrina dos Elementos*. Ora, vimos anteriormente⁸³ que a posição do posto – a objetividade do objeto –, não é um predicado real; podemos também dizer: *a representação do representado não é algo real, tal como o representado*. Somos forçados, portanto, a admitir que uma elucidação da objetividade/representação não pode ser um discurso sobre o real, o posto, sobre aquilo que, de algum modo, é.

Mas, sendo assim, deve irromper a dúvida: não cairia, então, tal elucidação no manifesto absurdo de um discurso sobre algo que, propriamente, *não é*? Se tematizamos o ser – a representação –, e não aquilo que concretamente é, ou seja, os representados, cada qual com suas particularidades, que tipo de discurso pode ser esse? Como pode o ser ganhar alguma investigação – e ser descoberto em seus elementos constitutivos – se, como já vimos, ele mesmo não é nada de posto, que possa, portanto, *estar-aí*, diante de nós, possibilitando um discurso apreensivo de suas “determinações”, de seus “predicados”? Quando falamos em *elementos* constitutivos da representação, falamos em *elementos* do ser: seria legítimo falar desse modo? Estas perguntas podem ser reunidas na observação da seguinte dificuldade: se *ser* não é nada que tenha o caráter de posto, então não é nada que possa ser classificado assim como o que é posto pode ser, através de um discurso que o delimite, inserindo-o em uma classe de objetos, dando ainda as diferenças específicas que o delimitariam frente a outros objetos dessa classe.

Observemos ainda que, ao contrário do ser, tudo o que é posto pode ser interpelado quanto à sua origem, seja idealmente, como conceito “anterior” que fundamenta um outro, seja concretamente, como apresentação das causas que permitem o aparecimento de um

⁸³Seções 1.1 e 1.2.

fenômeno dado. Porém, há grande estranheza em se falar das “origens” do ser: se ele não é nada de posto, nos parece vedado falar desse modo, estabelecendo as “causas” do ser (causalidade). Do mesmo modo, também não se pode estabelecer as relações mútuas que ele possuiria com outras “coisas”, junto às quais estaria posto (numa ação recíproca); ou, ainda, abordá-lo como coisa permanente (substância), isto é, como presença constante subjacente às possíveis determinações que lhe são conferidas ao longo do tempo. Se – como Kant faz – pudermos entender esses três conceitos – substância, causalidade, ação recíproca – na chave da *relação*, devemos dizer, então, que um discurso sobre o ser, na medida em que procura estabelecer tais relações, deve estar vedado. Igualmente, não parece legítimo que se diga que ser tem algum tamanho ou número (*quantidade*), que ser se apresenta mais ou menos de acordo com possíveis graus de aparição (*qualidade*). Mas, então, nos seria vedado qualquer discurso sobre o ser? Guardemos, por enquanto, esta pergunta.

Antes, façamos notar que não é a toa que os três termos acima grifados – quantidade, qualidade, relação – são três rubricas sob as quais estão compreendidas as puras categorias kantianas do entendimento, que dão as formas (conceituais) essenciais de tudo que é posto. A única exceção fica por conta das categorias de *modalidade*, justamente porque elas não são constitutivas dos próprios objetos. Kant diria: elas “contêm de particular isto que em nada aumentam, como determinações do objeto, o conceito ao qual são juntadas como predicados; elas apenas exprimem a relação com o poder do conhecimento⁸⁴”. Como já vimos⁸⁵, isto quer dizer que o próprio representado nunca é *possível*, *existente* ou *necessário*, mas sim sua relação com o entendimento. Por isso, diz Heidegger, é que os princípios relativos às modalidades do ser, isto é, aquilo que na *Crítica* é nomeado como os *Postulados do Pensamento Empírico em Geral*, são “os primeiros”. Para ele, esse “em geral” (“überhaupt”) tem também o sentido – possível na língua alemã – de “em primeiro lugar”:

...é certo que os postulados são apenas nomeados na tábua dos princípios do entendimento, em quarto e último lugar; entretanto, segundo a ordem, são os primeiros, na medida em que

⁸⁴KANT, Immanuel, op. cit., nota 6, p. 238 (A 219, B 266).

⁸⁵Seção 1.1.

todo juízo relativo a um objeto da experiência deve, desde o começo, estar de acordo com eles.⁸⁶

Eles são os primeiros porque, das categorias (vale dizer, dos *elementos categoriais do ser*), são os princípios que mais se afastam dos próprios objetos, já trazendo consigo uma remissão às capacidades do entendimento na medida em que não dizem respeito aos predicados das coisas, mas à relação do entendimento com as coisas; eles remeteriam, portanto, imediatamente à instância primeira que põe os objetos, isto é, para o próprio agente do conhecimento, aquele somente para o qual tudo que está posto, está posto. No contexto da filosofia crítica, “agente do conhecimento” deve querer dizer “agente do pensamento empírico”, aquele que entretém “conteúdos empíricos de consciência em geral”: ele é aquele que veio a ser denominado como “o *eu*” – ou, mais especificamente, o “*eu penso*” –, aquilo que Kant nomeia ainda como a *unidade sintética originária da apercepção*⁸⁷. Além de ser a instância primeira, esse “eu penso” teria caráter sintético por reunir sob si todas as representações que porventura viesse a realizar: como já pudemos comentar com algum detalhamento, é por meio desse processo de reunião – síntese – que Kant concebe que se produza uma *unidade* de representações que deve constituir, ela mesma, o objeto da experiência – ressalte-se então que este se daria sempre por meio do *eu* como “ponto uno” da convergência de todo o diverso das representações.

É importante reconhecermos que a explicação kantiana da posição se realiza sempre, fundamentalmente, *de acordo com essa condução para a noção de unidade*. Ressalte-se aqui os usos terminológicos presentes na *Crítica* desde a *Estética transcendental*, onde se fala com frequência de uma “multiplicidade das sensações”, de uma “multiplicidade dada” para os sentidos: isso ocorre porque, para Kant, de acordo com a noção de sensação, *não* se tem ainda um objeto; este só realmente ganha sua constituição porque vêm juntar-se às múltiplas sensações os conceitos fundamentais que ofereceriam a “perspectiva significativa” ou “sentido” a partir do qual essas sensações poderiam então ser alguma vez reunidas – conjugadas – como pertencentes *a uma só coisa*, tornando assim possível a apresentação de um objeto. Admite-se, portanto, que tudo aquilo que a cada vez vem a ser posto – que vem a

⁸⁶HEIDEGGER, Martin, op. cit., nota 1, p. 241.

⁸⁷KANT, Immanuel, op. cit., nota 6, p. 130 (B 131- 132).

ser objetivado –, só pode sê-lo na medida em que se constitui como uma unidade. Ainda: admitindo-se essa união do múltiplo no objeto, faz-se mister admitir também que, por sua vez, toda unidade objetiva constituída também só poderá ser reunida com outras porque todas se encontram inseridas em uma maior, quer dizer, porque estão inseridas na *unidade da totalidade do posto*, que é uma totalidade para o “eu” – este daria justamente a função sintética necessária para a constituição dessa totalidade.

Como resumo de seu plano geral, tenhamos em mente que a *Doutrina dos Elementos* nos apresentará os seguintes resultados: afirma-se aí a instância originária do *eu* como *concessão originária de unidade* que põe os objetos por meio das categorias – os elementos significativos do posto em geral e dos modos da posição –, na medida em que estas se aplicam sobre os “dados múltiplos” da sensibilidade, sempre espaço-temporalmente enformados, isto é, dados segundo as formas *a priori* da sensibilidade.

A partir disso, tem-se em vista claramente a importância de se discutir duas coisas: em primeiro lugar, a noção de *unidade* como o caráter fundamental, mais próprio da posição – portanto, *a unidade como ponto a partir do qual Kant pensa o ser do ente (a posição do posto)*; em segundo, o sentido da investigação kantiana do ser como dado pelo “eu penso”, pelo pensamento que alude a si mesmo. Isto – um “pensamento que alude a si mesmo” – na linguagem da filosofia crítica, é o que seria expresso pela noção de *reflexão*, que é a atividade do pensamento que aborda o próprio pensamento. Por isso, Heidegger afirmará que *a relação entre ser e pensar dá o sentido da fundamentação da tese kantiana sobre o ser*⁸⁸: abordando essa relação, veremos que, de modo a ganhar um tratamento que lhes faça justiça, tanto o tratamento da noção de unidade quanto o próprio pensamento do ser deverão ser deslocados para um domínio mais adequado, situado além daquele que é dado pela filosofia de Kant.

Vejamos: mais acima, questionamos se seria mesmo possível uma investigação sobre o ser. Uma resposta que desse as mãos a Kant deveria dizer: a ontologia crítica é possível, não ao modo do discurso sobre os objetos em geral, mas ao modo da *reflexão*, isto é, ao modo de um *pensamento sobre o pensamento empírico*. Mas, diante disso, alguém poderia objetar: o que é acessível pela reflexão, não o seria também do mesmo modo em que são acessíveis os entes em geral? Argumentando apagogicamente, se deveria responder: bem, se fosse assim,

⁸⁸HEIDEGGER, Martin. op. cit., nota 1.

teríamos que o pensamento sobre o pensamento empírico seria, ele mesmo, empírico; assim concebido, ele investigaria a posição do mesmo modo que se investiga o objeto da experiência, fazendo da posição uma coisa, investigando-a como algo que, possuindo coisidade, seria real. Isto – está claro – não pode ser: de acordo com tudo o que foi discutido até agora, vê-se com clareza que a filosofia crítica deve recusar enfaticamente esta possibilidade; mas, por outro lado, ela também deverá procurar caracterizar melhor o que se pode entender então por reflexão: se atentarmos para a própria palavra “eu”, veremos já aí a relação de um ser pensante consigo mesmo, a referência que um agente pensante faz de si mesmo, voltando-se para si.

Nisso, é claro que tal agente *também* pode fazer de si mesmo um objeto da experiência, apresentando-se para si próprio da mesma forma que o faz com os objetos em geral – esta seria uma abordagem de si mesmo segundo o sentido dado pela objetividade: neste caso, tal agente *é* para si no sentido em que se *põe* absolutamente, abordando a si como coisa existente: *o “eu” seria aí, antes de tudo, um pôr de si mesmo entendido como um pôr de existência.* Ora, esse pôr, que Kant diria, é o pôr do *sentido interno – e externo*, já que, para além dos meus estados psíquicos, percebo um corpo como sendo o meu –, digo, esse pôr não é, obviamente, ainda aquilo que podemos entender por reflexão, pelo menos conquanto, sendo a base que permitirá a fundamentação da tese kantiana do ser, ela, a reflexão, deva ser um pensamento sobre as condições do empírico, estando, por isso mesmo, para além dele: isto significa que ela deve ser *reflexão transcendental*. De modo correlato, o “eu” desse discurso transcendental não pode ser aquele mesmo do sentido interno ou externo, um “eu” empírico, “eu” existente: ele deve ser um *eu transcendental*. Na medida em que, com suas formas constitutivas, ele mesmo é o objeto da investigação, devendo ser ainda, em última instância, também o sujeito que desempenha essa investigação, temos aqui o domínio de uma *circularidade transcendental*.

Mas seria isso suficiente para afirmar a possibilidade do discurso sobre o ser? Bem, se ainda não é o suficiente, ao menos um procedimento parece sugerir-se como necessário nessa direção: de modo a garantir tal possibilidade, parece que devemos nos manter no domínio dessa circularidade, desse “espaço anterior” ao empírico, tendo sempre a máxima cautela para não sair de seus limites, não deixar que nele adentrem elementos da experiência, assim como, se quisermos ser plenamente conseqüentes, *não fazer aí qualquer uso das ditas categorias puras próprias da experiência, que constituem seu modo de ser, e das quais ela aufere seus modos próprios de explicação.* Parece que só na conquista desse domínio anterior – que se oferece aqui mediante um procedimento *abstraente* do empírico e de seus conceitos, incluindo

aqueles afirmados como constitutivos (as categorias) – poderá a elucidação da posição, como discurso sobre a representação do representado, ganhar sua dimensão adequada.

Pois bem, tanto o “eu transcendental” como a “representação do representado” são termos que remetem a esse domínio puro – isto é, livre de toda empiria –, exigido como perspectiva adequada para o discurso sobre o ser enquanto tal. Se, na perspectiva de propor tal discurso de forma adequada, a filosofia crítica tenta compreender então qual deve ser esse espaço, já enfrenta aí nitidamente a limitação que lhe proíbe concebê-lo segundo as categorias do entendimento, já que ao fazê-lo estaria ultrapassando o âmbito de validade dessas categorias, quer dizer, o domínio do que é dado na própria experiência, o posto. Mas, segundo essa filosofia, toda perspectiva *teórica*⁸⁹ legítima assumida pela razão somente seria possível pelo uso desses conceitos puros do entendimento, cuja aplicação adequada deveria *sempre* remeter à sensibilidade. Além disso, afirma-se que faríamos uso deles em toda e qualquer *conceituação*. Sendo assim, a questão é: não se imporia aqui uma dificuldade fundamental que nos vedaria todo discurso legítimo sobre a representação e, portanto, sobre o ser? Aparentemente, sim. Contudo, eis a consideração que, quanto a este ponto, me parece decisiva: se essas são as únicas formas pelas quais podemos abordar as coisas, a única via possível de discurso sobre o ser, *para a filosofia crítica*, deverá ser o da utilização dessas mesmas formas, *sob o modo da analogia*. Dessa maneira, teríamos aqui um “como se” – mais um que se faz constar na filosofia crítica⁹⁰ – a constituir a especificidade do discurso reflexivo: um “como se” não explicitado por Kant – pelo menos, não na letra do texto – quando do capítulo sobre a *Anfibolia*⁹¹. Justamente por isso, de modo a adequar-se a esse caráter analógico – que, contudo, parece permanecer um tanto obscuro para Kant –, o discurso sobre o ser deverá se basear, antes, naquilo que ele chamará “conceitos de reflexão”. Assim, não são as categorias do entendimento que estão autorizadas a produzir um discurso sobre o ser; ele é, antes, realizado através dos *conceitos transcendentais de reflexão*. Ressalte-se que,

⁸⁹É importante que se dê a devida atenção à palavra “teoria”, pois isto será importante quando de nossa apresentação da *epoché* fenomenológica como instauradora do espaço puro que aqui é procurado: não é à toa que, pela transformação de perspectiva investigativa que empreende, a fenomenologia *negue a si mesma o estatuto de teoria*, afirmando-se antes como uma *atividade meramente descritiva que se desenvolve em domínio puro*. Falaremos mais sobre isso em momento oportuno.

⁹⁰Penso aqui no próprio *princípio de determinação completa*, que nos dá o *Ideal da Razão Pura* e o “como se” de seu caráter meramente regulativo. Ver KANT, Immanuel, op.cit., nota 6, p. 487 (A 571/ B 599- A 572/ B600)

⁹¹KANT, Immanuel, op. cit., nota 6, p. 274 (B 316).

ao estabelecer esses conceitos, a ontologia crítica salta – como notará Heidegger – do plano da reflexão (isto é, do pensamento sobre o pensamento empírico) para um plano ulterior que é o da *reflexão sobre a reflexão*, somente a partir do qual poderá falar em conceitos de reflexão. Esse pensamento constituirá, na filosofia de Kant, o ponto mais alto a partir do qual deverá se dar a determinação crítica do ser como posição.

Vejamos: os conceitos com os quais a reflexão opera são os seguintes pares de opostos: *identidade e diversidade; concordância e oposição; interioridade e exterioridade; e, por último, matéria (o determinável) e forma (a determinação)*. Tais pares dariam “as relações pelas quais os conceitos se podem ligar uns aos outros num estado de espírito⁹²” – eles fornecem o guia da própria reflexão. Eles são as noções⁹³ a partir das quais deverá se dar todo o pensamento kantiano sobre o ser. Vemos claramente que possuem uma relação com as categorias – diremos que, em verdade, eles as analogizam de modo a adequar-se à especificidade do domínio discursivo que lhes é próprio: os pares de opostos são, na ordem acima exposta, *correlatos* das quatro rubricas que constituem a totalidade das formas categoriais. Assim, o par *matéria/forma* aparece como relativo às categorias de modalidade e, como estas, tem um caráter especial. Kant diz: “São dois conceitos que servem de fundamento a todas as demais reflexões, de tal modo estão indissociavelmente ligados a todo o uso do entendimento⁹⁴.” Eles são fundamentais porque, em última instância, é a partir da oposição – de nosso lado, devemos ressaltar: *oposição meramente analógica* – entre matéria e forma que o ser ganha sua determinação na *Crítica da Razão*. E o que é muito importante: a partir disso é que se estabelece, como horizonte do discurso sobre o ser, a oposição – que, afirmamos, deverá ser igualmente analógica – entre, de um lado, as faculdades subjetivas de representação – como *doadoras da forma* – e, de outro, como *doadores da matéria*, os dados da sensibilidade.

⁹²KANT, Immanuel, op. cit., nota 6, p. 275 (A 261, B 317).

⁹³Uso aqui o termo “noção” deliberadamente para oferecer uma oposição ao termo “conceito”. O próprio Kant – embora nem sempre mantenha constância em seus usos terminológicos – o faz para distinguir as categorias (que seriam, mais propriamente, noções) dos “conceitos” em sentido estrito, compreendidos como conceitos empíricos. Poderíamos, para delimitar ainda os diferentes usos do termo, dizer então que há *noções transcendentais* (de reflexão) e *noções imanentes* (dadas pelas categorias).

⁹⁴ KANT, Immanuel, op. cit., nota 6, p. 277 (A 266/B 322- A 267/ B 323).

Deve-se reconhecer que esses resultados são fruto do esforço de conquista de um espaço teórico adequado que possibilitasse a investigação da posição e não do posto. Os resultados mais gerais e fundamentais aí auferidos são o conceito de *eu transcendental* e de posição/objetividade/representação, obtidos com o auxílio do par matéria/forma, compreendido como guia transcendental. Mas a pergunta que importa é: tendo em vista seu aspecto analógico, um projeto legítimo de investigação do ser é alcançado com os resultados acima obtidos? Conseguiu o discurso realmente adequar-se à diferença que ele mesmo deve reconhecer entre a posição e o posto?

Parece que somos forçados a admitir uma inadequação do plano conceitual assim cunhado – e sua correspondente “vocação para o posto” –, já mesmo na medida em que opera com a noção de um “eu representante”: este, mesmo que seja chamado de transcendental, *retira claramente seu sentido dos processos cognitivos reais de um eu empírico – um eu observável – em suas relações com as coisas do mundo, também empiricamente concebidas.* Desse modo, a filosofia crítica, mesmo no terreno diferenciado que procurou cunhar para si por meio da *revolução copernicana* – tentando conquistar um domínio adequado de questionamento transcendental –, ainda se fragiliza diante das dificuldades enfrentadas, em geral, pelas filosofias da modernidade: os moldes dados pelos “*mecanismos da cognição*” encetam um discurso sobre o ser que só pode lançar luz sobre o mesmo a partir desse domínio de sentido que, próprio daquilo que Kant entende como “o domínio do posto”, permanece inteiramente inadequado. Nele, fundamenta-se o discurso sobre o ser baseando-se nas interações entre duas coisas, dois objetos: de um lado, temos um tipo de ente dado – os entes humanos – e, de outro, as coisas, igualmente concebidas como dadas, como dois objetos quaisquer que, por assim dizer, “em choque”, se adaptam um ao outro.

Se, por um lado, o discurso sobre o ser permanece inadequado em tal terreno, por outro, *é somente aí que se pode falar legitimamente – tal como fazem os estudiosos da percepção – de um modo próprio de acesso do homem às coisas; isto é, somente no terreno das investigações dadas pelo sentido da objetividade (investigações que já se dão no interior desse domínio de sentido) que são válidas as iniciativas teóricas sobre as capacidades representativas do homem, oferecendo estudos sobre a especificidade de seu organismo e seus “poderes cognitivos” próprios.* Porém, permanece inadequado o discurso que, como questionamento do ser enquanto tal, em uma analogia com as “investigações do posto”, procura por “elementos” ontológicos como se pudessem estar – de modo similar ao olhar, à audição etc. – inscritos no humano como sua “sede”, oferecendo-os como suas faculdades. Não é à toa que essa sede seja referida por Kant por meio do conceito vago de *Gemüt*:

normalmente traduzido por ânimo ou até mesmo por espírito, coube ao termo a difícil tarefa de expressar esse conceito de um “conjunto de capacidades puras do homem”, em oposição às suas capacidades empíricas, fisiológicas, de cognição. Na verdade, baseado nesse conceito empírico de capacidade cognitiva, o que o “*Gemüt*” procura nos oferecer é um *correlato transcendental, por analogia, dessas capacidades*. Esse caráter analógico – já que tende a passar despercebido – é perigoso, e, não obstante, tende a insinuar-se, constituindo, reiteradamente, os mesmos problemas de base de diversos projetos filosóficos⁹⁵.

Ao realizar – conscientemente ou não – uma investigação nesses moldes, toda tentativa de uma ontologia só poderá instituir-se como um discurso inapropriado. Quanto a isso, é especialmente revelador atentar para a inadequação da função que a *Crítica* concede ao par matéria/forma, que ocupa aí um lugar tão fundamental: presente em toda lida prática com os entes, o sentido dessa oposição é dado antes de tudo pelas transformações que são efetuadas nas coisas, no âmbito da atividade pragmática do homem. Antes da analogia que até mesmo os converte em guias da investigação ontológica, são termos que estão completamente “à vontade” – e, cabe dizer, de maneira totalmente legítima – como termos do âmbito da atividade técnica⁹⁶.

Parece, assim, que a própria *Crítica da Razão Pura* se vê diante de um problema de base justamente por realizar-se, apesar de todos os seus cuidados, segundo conceitos que dão o sentido específico da investigação dos objetos. Ao voltar-se para uma abordagem do ser, ela termina por fazê-lo segundo um campo de sentido que não lhe pode convir, numa confusão que vem mesmo a constituir sua perspectiva filosófica mais própria, aquela mesma que lhe confere o caráter de uma teoria das faculdades. É por isso que, em grande medida, Heidegger irá afirmar que não somente a filosofia kantiana, mas mesmo o pensamento na contemporaneidade – quando insiste na remissão às faculdades, ou mesmo, em geral, às

⁹⁵Todas as teorias empiristas da abstração, por exemplo, terminam por cair no mesmo problema de adotar o sentido próprio da investigação das objetividades para uma investigação sobre o ser. O mesmo pode ser dito de todo e qualquer inatismo, já que também opera – embora de um modo distinto da filosofia kantiana, que também a ele se opõe – com uma noção de sede. Vemos que mesmo que a filosofia crítica, como uma teoria das faculdades, se apresente como um projeto de superação dessas posições, termina por sucumbir diante das mesmas dificuldades fundamentais enfrentadas por elas.

⁹⁶Como exemplos esclarecedores, pensemos no trabalho de marcenaria, que consiste em dar forma à madeira, isto é, a uma matéria específica. O mesmo ocorre com a metalurgia, com a marmoraria etc. Contudo, fala-se aí em “atividade técnica” de um modo bem amplo (*techné*), já que se poderia estender a mesma oposição matéria/forma aos trabalhos artísticos do escultor, do músico etc.

capacidades do homem – não teria ainda conseguido cunhar para si um acesso apropriado nem mesmo para compreender apropriadamente a pergunta pelo sentido do ser, não conseguindo captar de modo adequado sua especificidade⁹⁷.

A seguir, veremos que esses resultados negativos deverão abrir espaço para uma perspectiva fundamentalmente diversa que, acredito, deve se mostrar mais apropriada, constituindo um passo fundamental rumo a um acesso adequado para a questão.

1.5 Conclusão do capítulo: de como a admissão do caráter analógico da reflexão nos deve abrir caminho para a *epoché* fenomenológica.

Acabamos de discutir as bases analógicas da filosofia crítica. Ressaltou-se aí principalmente a importância da analogia dada pelo par matéria/forma que termina por instituir, na base da *Crítica da Razão Pura*, o conceito de recepção: com ele, concebe-se que há uma *matéria do conhecimento* a ser recebida (os dados da sensibilidade) e uma *forma do conhecimento* (com seus elementos puros intuitivos e conceituais) a ser aplicada, dada pelo aparato especificamente humano de produção desse conhecimento. Ressaltou-se que, quando falamos em “dados da sensibilidade” e, com isso, colocamos tal conceito nas bases de uma investigação sobre o ser, terminamos por nos utilizar, de forma irrefletida ou não, de uma analogia fundamental que, além disso, deve sempre vir acompanhada por todo um conjunto de termos igualmente analógicos que mantêm com ela relações estreitas, como, por exemplo, o conceito de afecção. Note-se ainda que este conceito, por sua vez, faz constar junto a si a noção de causalidade, já que, da maneira como é compreendida, a afecção seria um processo que tomaria lugar entre duas *coisas*, onde uma promoveria alterações na outra. Abre-se aí, assim, todo um domínio conceitual problemático, já que um discurso sobre o objeto em geral (ou sobre a coisa em geral) não pode basear-se numa interação entre objetos (entre coisas), *pelo menos não conquanto sejam concebidos como objetos reais*, em vez de, por analogia – devido à aparente impossibilidade de proceder de outra maneira –, concebidos

⁹⁷HEIDEGGER, Martin, op. cit., nota 1.

como “objetos”, dito assim entre aspas de modo a caracterizar a perspectiva de uma ficção necessária, que apareceria como condição desse tipo de discurso. Nessa mesma perspectiva, é necessário admitir que também só se poderia falar aí de uma “causalidade”, já que a relação causal, sendo ou não admitida como elemento puro (noção do entendimento), deve sempre desdobrar-se entre objetos empíricos, o que significa que ela, assim como qualquer conceito de interação entre os objetos, só poderá ter lugar nas próprias abordagens empíricas e, talvez – na perspectiva do discurso ontológico que, como é o caso da *Crítica*, viesse a falar de conceitos puros e admitisse a causalidade como esse tipo de conceito –, enquanto noção *discernida* como *conceito constitutivo dessas abordagens empíricas de explicação*.

O ponto acima oferece uma certa dificuldade; portanto, formulemos ainda de outro modo: que a noção de causalidade seja legítima ao constar como conceito explicativo de objetos dados em domínio teórico empírico e que, talvez – como quer a filosofia kantiana –, seja legítima como conceito ontológico – como noção mobilizada no interior desse discurso, sendo aí discernida como imanente, constitutiva, dando as condições de possibilidade do objeto da experiência –, não implica que possa ser uma noção legítima para ser utilizada nos fundamentos da própria investigação ontológica, quer dizer, que seja legítima para dar as *condições de possibilidade da própria ontologia*, encontrando aí um uso como conceito fundamental que lhe desse as bases, que a partir disso lhe possibilitasse o desenvolvimento e lhe permitisse ainda alguma vez a detecção da própria causalidade como imanente à experiência.

Ainda quanto a este ponto, para organizar melhor nossos esclarecimentos e permitir maior simplificação, digamos que: 1- a causalidade certamente tem livre curso no *pensamento empírico*; 2- mesmo que se veja aí um caráter problemático – discutível –, não parece haver nada de ilegítimo, a princípio, em sua mera proposta como conceito ontológico⁹⁸, pela qual se procura fazê-la constar como uma forma necessária a dar o sentido do objeto em geral (a objetividade). Com isso, queremos dizer apenas que ela permanece candidata como um dos termos legítimos de um *pensamento sobre o pensamento empírico*, ao viabilizar-se, na filosofia crítica, por meio daquilo que Kant compreende como a *atividade da reflexão*. Contudo, temos que: 3- se, adotando a perspectiva de um *pensamento sobre a reflexão*,

⁹⁸No caso, numa ontologia que, como a de Kant, aborde antes de tudo aquilo que é vivido como objeto da experiência.

perguntamos pelos procedimentos da ontologia crítica, vemos que ela já opera com o conceito de causalidade em suas próprias bases, permitindo-o não só no terreno onde ele figuraria legitimamente – isto é, em seu uso pelo pensamento empírico e, também, a princípio, enquanto conceito proposto (pela reflexão) como constitutivo do próprio pensamento empírico –, mas utilizando-o também aí onde ele só pode, na melhor das hipóteses, figurar analogicamente: nas bases da própria investigação ontológica, que se desenvolve aqui como reflexão. Aí, em vez de figurar como um conceito que seria constitutivo da experiência, ela termina por aplicar-se aos próprios termos ontológico-transcendentais, como noção a possibilitar o próprio discurso transcendental – passa a figurar, portanto, *ela mesma como conceito a possibilitar a reflexão*. Neste caso, tal uso não pode ser admitido como legítimo.

É certo que se colocamos conceitos empíricos nas bases do discurso transcendental ele perde todo o sentido – isso deve estar claro e, como não poderia deixar de ser, Kant o afirma reiteradamente. Mas temos também que, além disso, no caso dos ditos conceitos puros, que não constituem “formas empíricas de explicação”, mas, antes, *formas da explicação empírica*, não deveria haver, *por definição*, qualquer possibilidade de seu uso como *forma de explicação transcendental*. Se atentarmos devidamente para isso, veremos que deveria estar igualmente claro que a proibição mesma, defendida por Kant, de um uso das categorias para além da experiência, já tem como consequência que elas não podem constituir as condições de possibilidade do próprio discurso transcendental e, portanto, que *a própria forma do objeto em geral, dada pelas categorias, não poderá ser afirmada nas bases do discurso sobre o objeto em geral*. E, se é necessário admiti-lo, então não parece haver outra saída senão afirmar uma das três coisas acerca da possibilidade de uma investigação ontológica: 1- ou que devemos renunciar inteiramente a esse tipo de investigação; 2- ou que devemos nos contentar em lançar uma ontologia de natureza analógica; 3- ou, ainda, que se faz necessária a investigação da possibilidade de uma outra via que não se utilize, em suas bases, da forma de um objeto em geral. A segunda proposta, ao lançar conceitos que já devemos admitir como inadequados, instalando verdadeiras ficções nas bases de um pensamento que se quer científico, permanece problemática. A terceira, também, já que, a princípio, pode parecer até mesmo impossível – quanto a ela, talvez fosse o caso de alguém perguntar: “como eu poderia alguma vez pensar – seja na perspectiva da investigação ontológica ou qualquer outra – sem me utilizar das formas de um objeto em geral?” Isto é: como fazê-lo, se – pelo menos, a princípio, assim pode parecer – todo pensamento deve ser sempre pensamento de objetos?

Qualquer que seja a resposta a essa pergunta, é certo que deverá, em primeiro lugar, decidir sobre a própria noção de “objeto”.

Como já se ressaltou algumas vezes, Kant, ao usar tal termo, tem em mente aquilo que, posto na perspectiva própria do comportamento teórico, nos deve ser acessível porque vem a ser dado, antes de tudo, numa intuição sensível; em suma, “objeto” deve ser aquilo que, na esfera maior dada pelo que pode ser vivenciado, constitui a esfera menor, nela inclusa, daquilo que se apresenta, por meio da sensibilidade, para o interesse teórico – antes de tudo, ele é *o percebido que se apresenta mediante o interesse teórico*. Isto significa que, com tal conceito, o vivenciado – que o pode ser em outras formas variadas de comportamento/interesse, tais como o prático-utensiliário, o prático-ético, o poético etc. – *vem a ser limitado ao experienciado*; quer dizer, o que pode se dar como *vivência em geral* vem a ser limitado ao que se dá como “*experiência*” em geral, palavra que Kant utiliza para se referir ao sentido próprio desse comportamento teórico-cognitivo. Nisso consiste uma especificidade de seu discurso ontológico, que, por isso mesmo, poderia ser concebido como uma *ontologia dedicada a um modo específico de dar-se do ente em geral*, pelo qual ele passa a constar como “objeto em geral”: a esse tipo de investigação se poderia dar o nome de uma *ontologia regional*⁹⁹. Dessa forma, a *Doutrina dos Elementos* tem justamente a tarefa de oferecer as condições pelas quais o objeto nos seria apresentado, dando, portanto, as formas da “experiência” em geral. Ela executa assim a função que lhe permite realizar-se como parte fundamental de um projeto crítico, quer dizer, de um projeto *limitador* quanto ao âmbito de validade que, neste caso, vem a ser traçado para aquilo que é aí compreendido como o “uso teórico da razão”: somente válido no interior da experiência, ele é sempre um uso *teórico-cognitivo*.

Dando as formas desse uso, Kant está nos fornecendo as condições de base que, conjuntamente, dão o *sentido* que lhe é próprio, e que constitui seu “tipo de atividade”. Ora, aquilo que na *Dialética Transcendental* vem a ser caracterizado como uma extrapolação é justamente uma tentativa teórica que, para ser legítima, deveria estar de acordo com os termos que dão o sentido da própria atividade teórica; porém, na medida em que aí se quer teorizar sobre entidades que não são passíveis de apresentações sensíveis, não se satisfaz plenamente à exigência de que devem constar todos os termos estruturais que sustentam esse

⁹⁹Penso aqui na utilização que Husserl dá ao termo nas *Ideen*. Ver HUSSERL, Edmund. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Collected Works Volume III*. Dordrecht, The Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1989.

comportamento de acesso aos entes: tal modo de comportar-se tem claramente uma esfera de validade, sendo uma *corrupção de sentido* assumir sua postura diante daquilo que só pode constituir-se como vivência meramente significativa, não sendo passível de apresentação intuitiva correspondente que lhe fosse adequada. Isto se daria com os ditos “entes de razão”, meramente pensados, mas nunca intuídos sensivelmente, discutidos pela tradição filosófica como “alma”, “mundo” e “Deus”. Na medida em que são conteúdos de consciência, mas não são objetos em sentido estrito – não podendo constituir, portanto, uma experiência –, permanece uma corrupção do discurso abordá-los segundo o sentido próprio que nos é dado pelo comportamento teórico-cognitivo. Daí a necessidade do projeto de uma filosofia crítica.

Em seu projeto, Kant nos dá então os limites que – em seu conhecido modo de formular – se interpõem entre o “conhecer” e o “pensar”. Guarda-se aqui o termo “conhecimento” para tudo aquilo que se constitui legitimamente na perspectiva da atividade teórico-cognitiva e, por sua vez, “pensamento” para tudo aquilo que, embora não se ofereça sensivelmente, vem a ser conteúdo de consciência. Sendo assim, o termo “objeto” deve marcar uma divisão: ele é o intuitivamente dado que, por isso mesmo, nos dá as fronteiras do *conhecer*, permanecendo para além dele somente o que se é capaz de *pensar*, isto é, entreter como conteúdo de consciência meramente significativo, não sendo passível de apresentações intuitivas que lhe sejam adequadas¹⁰⁰.

Diante disso, deve-se admitir: o próprio assunto da filosofia transcendental – a objetividade do objeto – não pode ser nada dado cognitivo-intuitivamente, o que significa que, de acordo com a própria filosofia transcendental, ele se nos oferece, em princípio, como algo que *pode ser pensado e que, porém, não pode ser conhecido*. Bem, é certo que, com a *Crítica*, Kant procura produzir *conhecimento transcendental*, conhecimento puro em oposição a

¹⁰⁰O que ocorre – sendo isso justamente o que procuraremos ressaltar – não só com as idéias de “alma”, “mundo” e “Deus”, mas com o ser, mesmo quando reduzido à objetividade do objeto: *ser somente se dá como sentido*, isto é, uma perspectiva de natureza significativa que enceta uma “visada” por meio da qual os entes em geral se nos apresentam. Ele só pode ser abordado como tal – por isso a formulação que diz, com maior precisão, que abordamos aqui a questão sobre o *sentido do ser*. Isto quer dizer que ele não pode se dar como apresentação intuitiva sensível, ao modo daquilo que nos referimos aqui pelo termo “objeto”.

Contudo, isto não significa que não haja, em cada vivência, *uma forma de presentificação imediata* de um sentido a dar a especificidade do tipo de vivência, isto é, a dar um comportamento que se instaura concomitantemente à presentificação de um “tipo” ou “domínio de entidades”. Esse sentido é ele mesmo o sentido do ser desses entes, que os deixa presentificar-se ora como objetos de uma “teoria pura”, ora como utensílios, ora como objetos artísticos etc. No próprio dar-se dos entes, esse sentido deve estar já sempre presente como parte-momento, como elemento constitutivo. É a esse “já-estar-imediatamente-presente” que Husserl dará o nome de *intuição categorial*: ela será o tema principal de nosso próximo capítulo, já que deve ser de suma importância para a questão sobre a especificidade – e legitimidade – da pergunta pelo sentido do ser em geral, tal como posta por Heidegger.

conhecimento empírico. Se nos fosse lícito falar aqui em “conhecimento por analogia”, de modo a “salvar” esse tipo de investigação, então nada nos obrigaria a deixar de fazê-lo também para os conteúdos expressos por “alma”, “mundo” e “Deus” que, neste caso, poderiam muito bem ganhar um tratamento igualmente analógico. Ora, isto jogaria por terra todos os esforços da filosofia crítica de limitar os âmbitos válidos para o conhecer e pelos quais ela poderá, mais tarde, limitar também o âmbito do crer (que, como é sabido, terá para Kant estreitíssima relação com aquele do prático-moral).

Assim, em vez de nos abandonarmos à idéia de uma analogia que, reconhecendo-se como constitutiva e inescapável, porventura tentasse afirmar seus direitos, é necessário que perguntemos antes se não há condições de sentido que, próprias ao discurso ontológico, tenderiam a ver-se obscurecidas pelas condições específicas da abordagem teórico-perceptual, já que esta costuma tomar uma parte infinitamente maior em nossas vidas, já sempre insinuando-se como “modo automático de pensar as coisas¹⁰¹”. Caso contrário, ao não atentarmos para as condições apropriadas de abordagem daquilo que se nos oferece como tema de nosso discurso, e que dele já sempre exige a adoção de uma perspectiva apropriada – *um sentido específico instaurador de um comportamento adequado* –, poderá haver grande propensão a lhe fazermos violência. No que diz respeito à filosofia de Kant, essa violência talvez pudesse ter sido evitada por meio de um preparo ainda maior do caminho que viria a ser trilhado pela *Crítica da Razão Pura*, um que houvesse pensado criticamente, de modo mais demorado e cuidadoso, a própria *reflexão* e, portanto, o domínio adequado no interior do qual uma ontologia legítima pudesse alguma vez ter lugar. Se a investigação ontológica – tendo nisso um traço comum com o discurso científico teórico-cognitivo sobre os objetos – deve desdobrar-se com rigor, só desse modo se poderá apontar aquele que, em oposição aos

¹⁰¹É a isso que Husserl se refere quando utiliza a expressão “consciência natural”. No entanto, devemos observar que essa atividade “teórico-perceptual”, que se deixa compreender ainda como “consciência natural”, toma realmente uma grande parte de nossas vidas somente na medida em que não se dá como “teoria pura”, mas sim como consideração designativa de propriedades às coisas (comportamento atributivo) tendo em vista sua alocação como utensílio. Ver o conhecido exemplo de Heidegger (principalmente no parágrafo 33 de *Ser e Tempo*) sobre o martelo: ele só apareceria à visão como, digamos, “martelo pesado”, por presentificar-se em meio a uma utilização específica, para a qual ele não viria a ser totalmente apropriado; isto significa que, antes de se adotar a postura teórica “desinteressada” que proclama “o martelo é X”, tem-se “pesado demais”, ou “outro martelo!”. Desse modo, para dizer com maior precisão, não é a atividade teórica – pelo menos não no sentido de teoria pura – o que vem a constituir uma parte muito grande de nossas vivências, mas sim o de uma síntese de significações (um “ser-em-conjunto-com-outra” das unidades significativas) tomada por uma ocupação. Ver HEIDEGGER, Martin. *Being and Time*. Oxford: Blackwell Publishing, 1962.

modos de proceder que só podem ser próprios do teórico-cognitivo, deverá ser propriamente o *seu rigor*.

Contudo, antes de avançarmos nessa direção, abramos espaço para mais uma observação: com a tese de que Kant deveria ter aprofundado a reflexão sobre a reflexão, não estaríamos defendendo aqui uma preparação *ad infinitum* para o discurso ontológico, num regresso incessante que nos exigiria ainda uma reflexão sobre a reflexão sobre a reflexão, que por sua vez pediria necessariamente por outro aprofundamento e assim sucessivamente? Frente a essa questão, deve-se responder que a caracterização mesma desse aprofundamento como um tipo de *regresso* e, com ele, *a própria noção de reflexão*, só continuariam a vigor caso nos mantivéssemos ainda no interior de um procedimento analógico, isto é, só caso prosseguíssemos na tentativa de pensar as “condições de possibilidade da reflexão”, entendendo esta expressão como designativa de elementos que já deveriam – ainda que de modo meramente operativo – “estar presentes”, podendo ser descobertos como expressivos da especificidade de nosso sujeito transcendental, como predicados que lhe seriam próprios, já que dariam seu *modus operandi*.

Quando assim procedemos, abordamos os termos da objetividade em geral *como se* fossem pertencentes, enquanto *características*, a uma *coisa*: ora, se tratamos aqui de termos transcendentais, não faz sentido falarmos em modos de operação de uma coisa, até mesmo porque só faz sentido falar em “coisa” como aquilo que se constitui segundo esses termos expressivos da objetividade; *nesse caso, a analogia explícita – tanto quanto aquela da causalidade – é a da substância*, pela qual, irrefletidamente, realizo toda minha investigação ontológica de acordo com o sentido investigativo próprio àquilo que, permanecendo o mesmo diante das mais diversas abordagens, se me apresenta de modo a permitir a imputação de predicados expressivos de suas características: no caso dos transcendentais, se os pensa ao modo dos predicados essenciais (necessários) de uma substância – em oposição aos acidentais (contingentes) –, de maneira que seriam aqueles que estariam necessariamente presentes na coisa em questão. Segue-se assim um modelo inadequado de investigação, utilizando-se, mais uma vez, de forma sub-reptícia, o sentido da abordagem própria aos objetos da experiência para se falar de elementos puramente significativos de uma ordem especial, qual seja, conceitos que procuram investigar o próprio *sentido* enquanto momento necessário, mediante o qual deve se dar uma vivência – neste caso, investiga-se sempre, ainda que inadvertidamente, no interior do “campo aberto” pelo sentido mesmo que temos nomeado aqui como a objetividade do objeto: o sentido que dá a vivência de algo como “coisa simplesmente dada” ou “coisa dotada de propriedades”.

Mais uma vez, devemos notar que o discurso sobre as formas do objeto em geral não pode ser ele mesmo o discurso de um objeto, *não podendo conduzir seus fundamentos para nada que tenha as formas de um objeto em geral*. Como Kant mesmo certamente ressaltaria, as chamadas “condições (*transcendentais*) de possibilidade” não podem se deixar compreender ao modo dos modelos empíricos de condicionamento: em especial, somente isso já deveria tornar bastante clara a necessidade de eliminação do modelo da afecção no discurso transcendental; mas, do mesmo modo, também deveria estar claro que a condução dos conceitos da objetividade a uma instância como seu “lugar”, ou mesmo entendê-los como predicados de algo, só pode ser uma corrupção do sentido desse discurso. Mas isso deve significar que também não podem ser pensados como expressivos do “modo de operação” próprio de um ente, como faculdades *ao mesmo tempo transcendentais e inscritas numa coisa*, quer dizer, no homem concebido como instância a abrigá-las. Em última análise, nos é vedado pensar assim justamente porque, nessa perspectiva de discurso, *o próprio pensamento atributivo constitui uma corrupção de seu sentido*: o sentido da fala que se realiza como admissão ou concessão de características às coisas – sejam elas modos de operação ou não –, *a tentativa mesma de determinação positiva do que quer que seja*, nos é vedada nessa perspectiva temática. Nela, não pode haver lugar para o dizer que *pro-põe*. Esse propor é aquilo mesmo que sempre tem lugar quando produzimos *teorias*, o que significa que *o modo próprio de proceder da teoria não é adequado a esse tipo de investigação*.

Bem, o que acabamos de dizer tende, certamente, a gerar perplexidade – ela exige a objeção que, expressando-se como dúvida, diria: mas não é o caso que toda investigação deve ser sempre teórica? Não seria mesmo um contra-senso a proposta de uma investigação não-teórica? Veremos, pelo que segue, que *não*: e, diante das objeções que até agora pudemos realizar, veremos que se pode enveredar por um caminho que deve constituir a única perspectiva que poderá fazer jus àquilo que, “podendo ser pensado, não pode ser conhecido”. Ainda: mais acima – gerando outra perplexidade –, perguntamos se seria possível um pensamento que não fosse de objetos: ora, se de acordo com o que há pouco discutimos, entendermos “objeto” de forma rigorosa e restrita – no sentido kantiano de “objeto da experiência” –, então é certo que é possível *pensar* sem objetos, embora a relação entre esse pensar *puramente significativo não-objetivo* – qualquer que venha a ser sua natureza – e os objetos da experiência permaneça ainda indecida.

A seguir – abandonando a idéia de um “fatalismo da analogia” –, apresentemos a via que, diante de uma atenção especial aos resultados negativos discutidos acima, se vê por meio deles discernida como a forma de investigação adequada a esses elementos “puramente

significativos não-objetivos” (já que não passíveis de intuição) que devem dar o sentido mediante o qual algo vem a ganhar presença, sendo, portanto, o procedimento pelo qual a investigação ontológica deverá viabilizar-se.

Como já tivemos ocasião de comentar, Kant contempla dois tipos de conhecimento, de modo que vem a falar de um conhecimento empírico e, também, de um conhecimento puro – este último conceito, abarcando todo conhecimento que não tenha de ser procurado no campo da experiência, é, por exemplo, utilizado para caracterizar a matemática pura; para Kant, esta seria possível pela aplicação dos conceitos puros do entendimento às intuições puras do espaço e do tempo, de modo que se teria aí um conhecimento puro que, assim concebido, não deixa de satisfazer à exigência, resultante da *Doutrina dos Elementos*, de só darmos nosso assentimento, como constituindo conhecimento legítimo, àquilo que seria assim produzido por meio do concurso da aplicação de conceitos a intuições; porém, ao mesmo tempo, Kant pensa a atividade da *Crítica* como produtora de um tipo especial de conhecimento, fazendo valer também como “conhecidos” os elementos transcendentais aí revelados, embora estes, como tais, não possam ser intuídos, não podendo ser, afinal, qualificados como *conhecimento em sentido estrito*: eis aí um termo cuja dificuldade em mostrar-se plenamente adequado aos usos propostos não deixa de ser reveladora. Agora, se atentarmos para a insuficiência das análises de Kant acerca dos tipos de juízo que, como tais, deveriam nos dar ou conhecimento empírico, ou o chamado conhecimento puro, poderemos abrir a proposta de um caminho verdadeiramente adequado para a investigação ontológica.

Primeiramente, admitamos que há juízos que, apesar de possuírem um *conteúdo empírico*, são *expressivos de conceitos ou princípios puros*: na Introdução à *Crítica*, Kant nos dá um exemplo que, a princípio, poderia constar como esse tipo de juízo; no entanto, ele o caracteriza de outro modo, afirmando-o como um juízo que, *embora do tipo a priori, não seria puro*. O exemplo que ele nos dá aí é o do juízo “toda mudança tem uma causa¹⁰²”: embora o conceito de mudança só seja possível se buscado na experiência – apresentando assim um *conteúdo* de experiência que, para ele, já seria o suficiente para caracterizar o juízo como expressando algum *conhecimento* de experiência –, ele seria *a priori*, já que traria em si a marca da universalidade e necessidade rigorosas. Tal é a compreensão que Kant tem desse

¹⁰² KANT, Immanuel, op. cit., nota 6, p. 37 (B 3)

tipo de juízo. Porém, por estranho que, a princípio, possa parecer, acredito que deveríamos mesmo caracterizá-los como *juízos puros com conteúdo empírico*. De modo algum, por apresentarem algum *conteúdo* empírico, eles podem ser confundidos com *conhecimentos* empíricos; quer dizer, a distinção aqui proposta será entre conteúdo e conhecimento nos juízos¹⁰³.

Para explicar a afirmação acima, forneçamos mais alguns exemplos além daquele oferecido por Kant: se digo “a folha da qual me falas é verde ou não é verde”, nesta frase, expresso algo que – *apesar* do conteúdo empírico –, é necessário e universal: assim como uma infinidade de enunciados com conteúdo empírico poderia fazê-lo, tenho aqui uma expressão do princípio do terceiro excluso; igualmente, se afirmo que “João não pode, ao mesmo tempo e de acordo com as mesmas relações, ser casado e não-casado”, com isto procuro expressar a significação mais própria do princípio de não-contradição e assim por diante. Tais juízos apresentam conteúdos empíricos, mas não procuram expressar propriamente aquelas relações contingentes próprias de seu conteúdo empírico: eles exprimem, *por meio* de casos empíricos particulares, princípios que, de início, estaríamos inclinados a admitir como não-empíricos. Além desses exemplos, poderíamos dar outros: se alguém porventura me perguntasse “tu, de que modo vais à praia?”, é certo que, diante disso, eu nunca poderia, de modo rigoroso, responder-lhe, “vou à praia de *nenhum modo* específico”. Se, tendo isso em vista, alguém mo objetasse “ora, se alguém vai à praia, deve ir *de algum modo*”, estaria expressando propriamente um princípio que não tem nada a ver com “praia”, que aí só aparece como conteúdo empírico utilizado para expressar um princípio que parece ser de outra ordem. Além disso, é importante frisar também que, nesses exemplos, não se está interessado em afirmar como verdadeiro nenhum conteúdo específico, de modo que, na medida em que não se está em perspectiva de afirmação de algo como verdadeiro ou falso,

¹⁰³ Isso também pode ser revelado com alguma clareza pelo caso das citações: se digo “José afirmou: ‘a Terra gira ao redor do Sol’”, é claro que tenho aí, de todo modo, um *conhecimento* empírico (pelo menos, como veremos, na medida em que realmente estou interessado em estabelecer se José o afirmou ou não); no entanto, devemos admitir que isso se dá não porque entretenho aí, em meu juízo, conceitos como Terra e Sol, mas porque dou valor objetivo – isto é, enuncio com o interesse de afirmar como sendo o caso – que José afirmou algo. Simplesmente entreter conteúdos conceituais empíricos não significa conhecer: um conteúdo empírico de consciência ainda não é um ato de conhecimento que, como tal, *deve conter aquele momento pelo qual afirmo meu juízo como verdadeiro*; na perspectiva do conhecimento, deve haver esse interesse pela verdade ou falsidade de um determinado conteúdo. Afora o caso das citações, o mesmo se daria se eu simplesmente tivesse como conteúdo de consciência aquilo que é expreso por Terra, ou Sol, ou José: se não afirmo nada sobre eles tendo qualquer interesse em verdade ou falsidade, nenhum desses conteúdos podem ser qualificados de conhecimento; não obstante, não deixam de ser conteúdos empíricos, o que, para a proposta que, no texto, deverá seguir, não é problema algum.

nem mesmo se está – com relação àqueles conteúdos – produzindo conhecimento. Assim, vemos que é clara a possibilidade de *entreter conteúdos empíricos sem que, com isso, se produza conhecimento empírico*.

O que acabamos de dizer pode parecer um verdadeiro truísmo e, de fato, é. Contudo, nos permite uma sugestão decisiva: se temos o interesse voltado para aquelas significações puras que dariam as formas do objeto da experiência em geral – e não só daquilo que é assim vivenciado, mas também de *todo conteúdo de consciência em geral que nos dá uma vivência* –, podemos simplesmente entreter conteúdos empíricos – assim como todo e qualquer conteúdo de consciência – de forma a deles “extrairmos” somente o que nos interessa, *sem de modo algum ter de ajuizar sobre esses conteúdos, conferindo-lhes valor objetivo*. Em outras palavras, podemos *analisar* esses conteúdos *sem dar aquele assentimento que põe algo como válido*, quer dizer, *sem performar qualquer atividade positiva*.

Com essa possibilidade, estão abertas as portas para um modo de investigação que, em vez de constituir-se como *teoria* – entendida aqui como o tipo “natural” de investigação que deve apelar para o conteúdo das coisas e para as relações entre elas travadas –, digo, que em vez de apresentar-se como teoria, deve constituir-se como *descrição*, isto é, como utilização dos conteúdos objetivos como *mero guia* de modo a nos permitir a observação de elementos necessários, próprios não só de todo juízo, mas que, antes, já devem tomar parte em todo e qualquer tipo de *vivência temática*, nos permitindo pinçar os momentos necessários, constitutivos do que, *como tema*¹⁰⁴, *é vivido em geral*. Quando se faz isso, não se tem em vista o conteúdo dessas vivências enquanto tais, mas, antes, sua utilização para descrever seu modo de dar-se, aquilo que é necessário em toda *apresentação*; procedendo assim, procura-se cunhar

¹⁰⁴Faço notar bem a expressão “como tema” porque, procedendo dessa maneira, começamos a traçar um caminho que nos permitirá um discurso mais adequado sobre a forma geral de tudo o que vem ao encontro como *objeto do discurso*; porém – como mostrará o Heidegger de *Ser e Tempo* –, não se conquista aqui ainda um plano adequado para o esclarecimento do sentido que dá a vivência de algo como utensílio, constatação que será de especial importância. Para ele, Husserl avança um grande passo no sentido de pensar o ser do ente; contudo, ele ainda não seria suficiente para o pensamento sobre o ser em geral, já que, permanecendo restrito à descrição fenomenológica do que vem ao encontro *de forma temática*, perde de vista essa dimensão utensiliar na qual, em última instância, o que vem ao encontro está sempre enraizado. É isso que, fundamentalmente, levará Heidegger a abandonar o modelo fenomenológico husserliano da psicologia descritiva reduzida, avançando para um campo de análise que se realizará como uma hermenêutica da facticidade: apesar disso, ela deverá desenvolver-se ainda assim como uma fenomenologia, mantendo consigo traços metodológicos fundamentais como, entre outros, a *epoché*, além do procedimento de cunhagem de conceitos que, fazendo uso dos esclarecimentos mereológicos de Husserl, serão nitidamente partes-dependentes umas das outras, dando os *momentos*, por exemplo, daquilo que Heidegger chama de *mundanidade* e do próprio *ser-aí* (este, por sua vez, dará o conceito de homem *reduzido* por meio daquilo que Husserl chama de *redução eidética*); contudo – como já foi dito –, nosso texto só avançará até o “Heidegger estritamente husserliano”.

uma via adequada para um discurso sobre a *apresentação do apresentado*: a esse método, aqui apresentado em suas linhas mais gerais, Husserl dará o nome de fenomenologia; já quanto à suspensão de qualquer juízo sobre os conteúdos propriamente ditos daquilo que é vivido, e que constitui o traço mais fundamental desse método, ele a chamará de *epoché fenomenológica*, uma *redução* fenomenológica. Diz-se que é uma redução justamente porque limita o interesse frente aos objetos, abordando-os no que diz respeito pura e simplesmente a sua objetividade, quer dizer, a sua forma geral enquanto objetos. Em sua descrição do modo de dar-se dos conteúdos, esse método fará uso de procedimentos que, sem essa redução, certamente nos dariam uma ciência empírica: a *psicologia descritiva*. Contudo, utilizada no âmbito da *epoché*, ela deverá ganhar seu caráter puro, meramente descritivo das formas próprias aos conteúdos temáticos em geral. Veremos que esse âmbito, bem distinto daquele dado por uma teoria das faculdades, nos permitirá esclarecer aquelas relações entre conceitos e intuições pelas quais a *Doutrina dos Elementos* procurou, de modo inapropriado, esclarecer o sentido da objetividade.

Mas tudo isso só será bem compreendido se, neste ponto, pudermos apresentar alguns conceitos fenomenológicos que, encontrados nas *Investigações Lógicas* de Husserl, serão essenciais para avançarmos suficientemente no esclarecimento de nosso tema, qual seja, aquele da possibilidade da dita “questão sobre o sentido do ser” e, sendo assim, também o da especificidade por ela mesma exigida de uma colocação adequada, somente pela qual poderá realizar-se de modo legítimo. Ao passo mesmo que, de forma sucinta – embora acredite, suficientemente clara –, abordarmos esses conceitos, nosso alvo será o de, ao término, permitir maior clareza quanto aquilo que será de especial importância para o pensamento de Heidegger e sua colocação da questão do ser: o conceito de *intuição categorial*. Isso será ainda necessário para permitir, em nossa conclusão, o estabelecimento de uma diferenciação especialmente importante para que se compreenda a especificidade dessa questão, a saber, aquilo que chamamos de *linguagem-instauração* ou *linguagem-constituição* em oposição ao conceito de *linguagem-utensílio*.

2 CONSIDERAÇÕES PREPARATÓRIAS DE NOSSAS CONCLUSÕES ACERCA DA ESPECIFICIDADE DA QUESTÃO SOBRE O SENTIDO DO SER. ESCLARECIMENTO DE CONCEITOS FENOMENOLÓGICOS FUNDAMENTAIS, RUMO AO CONCEITO DE *INTUIÇÃO CATEGORIAL*.

2.1 Primeiros Esclarecimentos

O conceito de intuição categorial é introduzido por Husserl no sexto capítulo de sua *Sexta Investigação*¹⁰⁵. Visando esclarecer esse conceito, apresentaremos, primeiramente, algumas considerações aí encontradas acerca das relações entre a expressão de uma intuição e a intuição expressa, isto é, as relações entre, respectivamente, as *palavras nomeadoras/expressivas das apresentações imediatas que se dão nas vivências das coisas/estados de coisas* e essas próprias *apresentações imediatas dos estados de coisas expressos*. Antes, porém, façamos algumas considerações através de um exemplo que Husserl dá no primeiro capítulo dessa *Investigação*.

Na quarta seção desse capítulo, o que está em jogo é o “*lugar*¹⁰⁶” da *significação* quando dos *juízos de percepção*. Na terminologia das *Investigações*, “juízos de percepção” quer dizer: os enunciados dos estados de coisas que se dão concomitantemente com a

¹⁰⁵HUSSERL, Edmund. “Sexta Investigação (Elementos de uma Elucidação Fenomenológica do Conhecimento)”. In: *Coleção Os pensadores*. Tradução de Zeljko Loparic. São Paulo: Abril Cultural, 2000.

¹⁰⁶Observe-se que o “onde” analógico que criticamos na seção 1.4 ainda parece estar presente aqui quando falamos do “lugar” das significações. No entanto, perguntar se seu “lugar” está na intuição de uma percepção ou nos signos que são os suportes das significações possui um sentido inteiramente diverso de se perguntar se os conceitos da objetividade estão num sujeito ou num objeto transcendental, já que, nesse procedimento inadequado, ambos permanecem aí compreendidos, ainda que se tente incessantemente evitá-lo, como coisas ou objetos.

Nas duas seções precedentes, procuramos mostrar o quanto o próprio sentido da objetividade já deve estar presente no momento mesmo que se compreende a ontologia como uma teoria, de modo que, no caso da teoria das faculdades, seus conceitos venham a figurar como predicados que dariam o modo de funcionamento de uma coisa. Ao contrário, se compreendemos bem o que foi dito na seção precedente e, atentando para a especificidade do método fenomenológico, eliminamos assim o caráter de teoria de nossa investigação, a analogia aqui presente seria, por oposição àquela teórica, uma analogia meramente simplificadora de nossa terminologia: permite-se aqui um uso mais despreocupado de termos mais próprios à objetividade justamente por já se haver tomado consciência de seus perigos. De todo modo, poderíamos, se julgássemos necessário, substituir, por exemplo, a expressão “lugar da significação” por “conceito descritivo (no caso, ou o conceito de “intuição” ou de “signo”) de momento de vivência presentificador, *por si mesmo*, de significação”; no entanto, se pode ver o quanto nossa linguagem se tornaria desnecessariamente complexa, beirando a ininteligibilidade.

Uma vez que já se atentou para a especificidade desse discurso que não pode ser investigação de objetos ou de interação entre objetos, não precisamos tentar eliminar os termos (mesmo os espaciais) que dão uma enorme parte de nosso léxico disponível; basta termos assegurado o sentido de nossa investigação em seus traços fundamentais.

apresentação dos próprios estados de coisas. Assim, as perguntas aí relevantes são: *estaria a significação nos enunciados ou na própria percepção? Seria a significação um terceiro termo?* Husserl nos dá um exemplo:

Olho para um jardim e exprimo minha percepção por meio das palavras: *um melro voou. Qual é aqui o ato em que reside a significação?* (...) Parece-nos que a presente situação não pode ser descrita como se ao lado das palavras pronunciadas nada mais fosse dado ou nada mais fosse decisivo para a significação de uma expressão que o perceber, ao qual elas se ligam. Tomando essa mesma percepção como fundamento, o enunciado poderia ter sido formulado de uma maneira completamente diferente, explicitando, portanto, um **sentido todo outro**¹⁰⁷. Por exemplo, eu poderia ter dito: *isto é preto, é um pássaro preto; este animal preto voou, subiu etc.* Inversamente, seria possível que tanto as palavras pronunciadas como o seu **sentido** permanecessem os **mesmos, enquanto a percepção mudasse de várias maneiras**¹⁰⁸.

Para Husserl, está claro que a própria percepção é um ato que “*determina, mas não contém a significação*”¹⁰⁹. Ela – a percepção – se dá sempre de acordo com uma “visada”¹¹⁰, aquilo que lhe concede propriamente os caracteres fenomenológicos de natureza significativa (em nossa terminologia, “significação” e “sentido”): por exemplo, no quadro aberto pela visão, há uma infinidade de possibilidades de visada, pelas quais aquilo que poderia ser considerado como o *mesmo quadro intuitivo* aberto constituir-se-ia como diferentes vivências. Diante da mesma abertura intuitiva pela qual uma mesa pode revelar-se diante de mim, e de modo a expressar o que no momento se dá como conteúdo de minha vivência, poderia dizer: “esse tampo é de uma madeira muito escura”, “nesta aqui, sinto-me confortável para escrever”, “que superfície irregular!”, “eis uma bela mesa” etc. Nisto se ressalta que a própria percepção em seu elemento intuitivo – o mero estar aberto cognitivamente para as coisas no mundo – não contém as significações acima exemplificadas, apenas abrindo, por assim dizer,

¹⁰⁷Note-se que Husserl utiliza aqui, grosso modo, a palavra “sentido” (Sinn) como sinônimo de significado (Bedeutung). Quando isso acontece, ele não está usando a palavra do mesmo modo que nós a utilizamos, já que a reservamos aqui sempre para expressar aquilo que já chamamos de “perspectiva de natureza significativa”, mantendo assim uma constância terminológica junto à formulação heideggeriana da “questão sobre o sentido do ser”. No entanto, basta que se atente para o contexto de cada caso (principalmente, se se trata de uma citação ou não) para se evitar confusões, imputando-se erroneamente a Husserl nosso uso técnico ou vice-versa

¹⁰⁸HUSSERL, Edmund. op cit., nota 105, p.36. Os grifos da citação são do próprio Husserl. Salvo quando indicado, o caso é o mesmo com todas as passagens grifadas nas citações deste capítulo.

¹⁰⁹HUSSERL, Edmund. op. cit., nota 105, p.38.

¹¹⁰Neste caso, vale para a palavra “visada” a mesma observação da nota 106.

o campo junto ao qual elas são possíveis. Ela é somente a ocasião que oferece um número indefinido de possibilidades de visadas, de *intenções*¹¹¹.

Que os elementos significativos em uma percepção não são dados especificamente por ela – como se aí estivessem atrelados ao acontecimento singular da percepção em questão – também se torna claro quando vemos que, num quadro perceptivo, há sempre também algo como o propriamente intencionado, aquilo que é propriamente o objeto percebido e que se “projeta em primeiro plano” frente a um sem número de possibilidades semi-intencionadas que constituem o “pano de fundo” do que é propriamente intencionado, assim como elementos não-intencionados, ou seja, aquilo que, embora esteja cognitivamente acessível, não chega nem mesmo a *aparecer* ou, por assim dizer, a ganhar qualquer “direcionamento do olhar”. Esse direcionamento, presente em toda percepção, não está atrelado ao quadro intuitivo aberto na percepção, já que esse mesmo quadro possibilita indefinidos direcionamentos.

Agora, quando, com Husserl, dizemos que a percepção “determina, mas não contém a significação”, queremos dizer que ela, é claro, além de abrir a possibilidade para os juízos de percepção, atua também no sentido de dar determinação para os enunciados que, na medida em que são conceituais, possuem um caráter geral que pode abrigar sob si uma quantidade infinita de apresentações intuitivas: essas apresentações dão “a própria coisa” como instância que singulariza e, portanto, determina a significação que, por si mesma, tem ainda um caráter geral. Explicando melhor: como Husserl nota no trecho citado, um mesmo enunciado poderia servir para diferentes percepções, já que o melro poderia ser visto dos mais distintos ângulos e distâncias, outros melros poderiam aparecer no mesmo local ou até em outros lugares e o enunciado em questão (“o melro voou”) ainda serviria como um juízo de percepção adequado. Assim, a percepção da coisa dá determinidade ao enunciado ao conceder a apresentação singular daquilo que ele visa; porém, como tal, *não* contém o significado¹¹². Essa relação da percepção com os significados fica clara quando ressaltamos que mesmo quando não há percepção alguma, os enunciados continuam sendo significativos, o que, embora venha a ser relevante, é certamente uma obviedade. Nesse caso, ocorre aqui uma situação em que a

¹¹¹Intenção quer simplesmente dizer: direcionamento para os objetos. Intencionalidade é o caráter incontornável da consciência de estar *dirigida para*. Assim, só é possível falar de consciência como consciência *de*.

¹¹²Do mesmo modo, veremos depois que os signos (no caso dos juízos, as palavras) também não contém a significação.

relação entre a expressão e a intuição expressa pode se dar, como Husserl a chama, na forma de uma *unidade dinâmica de preenchimento* entre a “expressão e a intuição expressa¹¹³”. Discutindo o que isso significa, entenderemos melhor o que Husserl quer dizer com “preenchimento”, algo que será de grande importância para nossa análise de alguns trechos do sexto capítulo.

Ao contrário do exemplo acima e, por conseguinte, ao contrário de todos os juízos de percepção – onde temos uma “unidade estática¹¹⁴” de preenchimento –, na unidade dinâmica um enunciado pode ocorrer sem a presença de uma percepção ou qualquer tipo de intuição da coisa em questão, até mesmo sem a apresentação intuitiva fornecida pela imaginação, pela qual ela poderia se apresentar. Esse fenômeno nos revela algo importante (que discutiremos com maiores detalhes na seção seguinte) sobre as relações entre intuição e significação.

Para compreendermos devidamente esse ponto, tomemos aqui como exemplos de *apresentação imaginativa* ou *afigurativa* os seres fictícios: tal é o caso quando falamos sobre sereias, harpias etc., seres que, a princípio, só podem se apresentar dessa maneira. Nesses casos, não é porque nunca se apresentam numa percepção que tais seres não possuem determinações que os circunscrevem e os diferenciam de outros seres: em outras palavras, isto significa que um ser imaginado possui tanta realidade quanto um ser existente e, ao apresentar-se assim, afigurativamente, nos dá apresentações *determinadas* de si mesmo, já que imaginamos *um dragão singular, uma harpia singular* etc.

Agora, tendo isso por determinado, observemos que mesmo quando não imaginamos dragão algum e, de fato, não imaginamos ser algum e tampouco temos outro tipo de apresentação intuitiva de um ser, nem por isso as expressões que designam tais seres deixam de ter sentido; não é sempre que, ao falarmos das coisas, imediatamente se dá na imaginação uma apresentação singular correlata da fala em questão. Se alguém diz “*queria conversar com você*”, não é necessário que nos sirvamos da imaginação para presentificar de modo afigurativo o que seriam duas pessoas conversando ou mesmo, de forma ainda mais determinada, que nos imaginemos num possível diálogo com aquela pessoa para entendermos

¹¹³HUSSERL, Edmund, op. Cit., nota 105, p. 49.

¹¹⁴Na unidade estática, os enunciados se dão concomitantemente com a apresentação intuitiva da coisa em questão. Cf. HUSSERL, Edmund. op. cit., nota 105, p. 43.

o que isso significa. *As palavras significam mesmo sem o auxílio de uma apresentação intuitiva.*

É claro que, quanto ao exemplo acima, se poderia objetar que tal auxílio tende a não ocorrer porque tanto o “querer”, o “conversar” e a expressão essencialmente ocasional “você” não são apresentações perceptuais como “mão”, “carro”, “muro”, de modo que elas não tenderiam a produzir afigurações assim como os ditos substantivos concretos. Mas tomemos outro exemplo, onde alguém diz: “há uma mesa no andar de cima e meu relógio preto está sobre ela. Poderia trazê-lo aqui?”. Neste caso, como em qualquer outro, podemos também nos servir da imaginação, mas devemos notar que ela vem antes como um *auxílio* para a compreensão (e para a memorização) do que como *fator necessário, em todo momento presente* para a compreensão do que foi dito.

Tentemos extrair mais desse exemplo oferecendo a situação de forma ainda mais “concreta”, de modo a demonstrar fenomenologicamente as afirmações acima e, de uma só vez, já tornar suficientemente claro o que deve ser compreendido com o conceito de preenchimento. Procedamos, então, com nossa abordagem descritiva: digamos que, sem conhecimento prévio do tal andar de cima – e agindo adequadamente em resposta ao pedido em questão –, acenemos afirmativamente com a cabeça e corramos para lá em busca do relógio – *podemos*, mas não *precisamos*, nos servir aqui de imagens mentais para “mesa”, “andar de cima”, o próprio “relógio” etc.; porém, se os tivermos imaginado, à medida que os encontramos e vamos tendo, progressivamente, um encontro perceptual com as coisas, elas certamente não serão iguais àquelas que havíamos imaginado. É que aí, quando nos servimos da imaginação, presentificamos afigurativamente um relógio deste ou daquele tamanho ou daquela cor, o andar de cima com ou sem corredor para uma sala etc. Via de regra, se no caso em questão nunca realmente fomos a esse andar de cima, as coisas que encontraremos ali serão ora ligeiramente, ora bastante distintas daquelas que havíamos imaginado; de todo modo – apesar dos encontros perceptuais *deceptivos*, isto é, recusadores das intenções imaginativas que outrora tivemos das coisas em questão –, chegamos até o andar de cima e *ainda assim entendemos* – apesar de a mesa que agora percebemos não ser a mesma que antes imaginávamos – que esta é a mesa em questão e, do mesmo modo, este é o relógio em questão. Isto só é possível porque a própria generalidade dos termos e dos enunciados como um todo se faz presente de modo a possibilitar que várias apresentações intuitivas os satisfaçam. Eles são *compreendidos em sua generalidade* sem o auxílio *imediate* de uma intuição, quer dizer, de uma apresentação singular; tal caráter geral, por assim dizer, “*ultrapassa*” cada uma das apresentações intuitivas singulares. Estas, por sua vez, aparecem

para satisfazer as intenções significativas dando-lhes o teor intuitivo de “coisa mesma” que, por sua vez, não intenciona mais coisa alguma¹¹⁵.

Esse encontro perceptual das coisas que por ora descrevemos mostra um caso de preenchimento intuitivo de intenções significativas. Tal preenchimento ocorreu *de modo dinâmico*, isto é, ao modo de uma apresentação intuitiva daquilo que *antes* fora intencionado apenas significativamente: como dissemos acima, o preenchimento dinâmico é aquele no qual as intuições intencionadas pela significação se dão posteriormente à ocorrência dessas intenções significativas. No nosso caso, tal preenchimento se deu de duas formas: na afiguração (apresentação imaginativa) e na percepção. Esses termos – “preenchimento intuitivo”, “intenção significativa” – são somente alguns entre vários termos que entrarão em jogo, caso avancemos com nossas descrições, de modo a esclarecer a própria *constituição dos objetos em questão* – andar de cima, mesa, relógio – *tais como vividos*. Por enquanto, continuemos.

Com a intenção de significação expressa pela fala como um todo – dada pela pergunta que visou nos pedir o relógio –, nos foi dada a delimitação de uma *intenção global*, ela mesma a visada geral pela qual veio a se dar o objeto em jogo: tal como expressa, essa intenção se deu como uma necessidade e um desejo por um relógio específico sobre a mesa no andar de cima (e não, digamos, por um relógio em geral). Nessa perspectiva, se procuramos atender adequadamente à expressão de tal necessidade e desejo – assumindo que entendemos o que foi dito –, já devemos possuir ao menos a compreensão geral do enunciado e de seus termos, isto é, a delimitação mais geral dada pelas significações que ainda não foram preenchidas por uma apresentação intuitiva, seja ela afigurativa ou perceptual; além disso – como já ressaltamos –, é possível que nos sirvamos de imagens que, num primeiro momento, dar-se-ão como um preenchimento intuitivo daquelas significações – neste caso, tal preenchimento pede ainda por um preenchimento ulterior que “aceitará” ou “recusará” tais intenções afigurativas: é que, já que se trata aqui de uma referência objetiva possível, em princípio, de uma apresentação perceptual, temos que somente o preenchimento através de

¹¹⁵O que não significa que não possam intencionar algo outro – tal é o caso de todo signo e de todo símbolo: no caso de uma intenção que se direciona para eles mesmos, todo signo e todo símbolo são “por si mesmos” coisas, simplesmente algo dado numa intenção perceptual; é só quando, para além disso, adquirem a função de um direcionar-se para outro, é que se transformam em signos, símbolos ou imagens e por sua vez intencionam algo outro. Quanto a isso, ver o terceiro capítulo da *Sexta Investigação*.

intenções perceptivas nos poderá dar aquilo que é visado pela fala em questão (que reúne elementos enunciativos – o relógio, *que é preto, e que está sobre a mesa* –, elementos optativos – *o relógio é querido pelo falante* – e interrogativos – “*poderia pegá-lo?*”). Estas intenções perceptivas visadas são o elemento decisivo na constituição do objeto – o relógio – que, em última análise, é a *referência objetiva* do elemento mais importante da fala em questão: o elemento optativo. É junto à apresentação¹¹⁶ perceptual do relógio que as outras intenções, afigurativas e significativas, que concorrem para a apresentação do relógio *enquanto tal*, devem *misturar-se*¹¹⁷: o objeto então constitui-se na medida em que (e à medida que) os elementos apresentados pelos diferentes modos de intencionar se *reúnem ou não* no caso em questão.

Acima, pudemos, com um exercício descritivo, introduzir alguns conceitos fenomenológicos básicos, tais como intenção e preenchimento. Agora, seria bom aproveitarmos o ensejo para esclarecer um pouco melhor o que se deve entender por um termo que, mais uma vez, veio a ter importância central em nossas formulações: “*constituição*”. Certamente, se pôde notar sua utilização freqüente enquanto comentávamos a ontologia crítica de Kant, sendo, propositadamente, um termo que perpassa o presente escrito. Veremos agora que, ao mesmo tempo em que abordarmos esse conceito, teremos que abordar também – e entender devidamente – aquele de mistura que acabamos de mencionar, além de aprofundar a noção de *reunião*, igualmente mencionada, e que, mais adiante, deverá ser fundamental para nossa compreensão do conceito de intuição categorial. Empenhemos, para tanto, um esforço maior de descrição.

Digamos agora que chegamos até o relógio e temos dele uma apresentação perceptual. Pergunta-se: vemos aqui o relógio em sua totalidade? Manifestamente, não. Vemos o relógio *somente a partir de um ângulo específico*, assim como seria o caso com qualquer outro objeto ao dar-se numa intuição sensível, seja ela afigurativa ou perceptual. Em geral, tal apresentação sensível já é suficiente para *confirmar* que o que está diante de nós é o objeto em

¹¹⁶“Apresentação” é um termo ao qual recorreremos daqui por diante toda vez que estivermos nos referindo ao fazer-se presente de um conteúdo de consciência em geral – desse modo, reservamos o termo “apresentação” para as *apresentações intuitivas*. Mais ampla que estas, uma apresentação pode ser um conteúdo de consciência meramente significativo.

¹¹⁷Dizemos “enquanto tal” porque a coisa é aqui conhecida “como relógio”, dentro de uma perspectiva específica, aberta pela intenção significativa que já traz de antemão o conceito relógio. Quanto ao uso da palavra “mistura”, o próprio Husserl usa o termo *Gemisch* para designar isso.

questão, ou seja, aqui a intenção de significação e – quanto a traços essenciais, de maneira mais ou menos adequada –, também as intenções afigurativas são confirmadas pela apresentação desse aspecto do objeto. Contudo, esse mero aspecto apresentado sensivelmente não é tudo o que constitui o objeto: ele deve se nos apresentar na perspectiva específica dada pelo conceito de relógio, o que nos dá a intenção significativa junto à qual o objeto aparece: deve ficar claro aqui que a mera apresentação de um aspecto do objeto já se dá sempre numa presentificação de uma intenção significativa sem a qual ele nem mesmo pode se apresentar. Num caso limite – em que a apresentação de um aspecto não seja suficiente para me revelar o que a coisa é – tem-se sempre, ainda assim, o conceito mesmo de coisa, de objeto, como significação geral a ser ainda delimitada pela revelação do tipo do objeto em questão.

Observemos ainda que somente a vigência de uma intenção significativa pode nos levar ainda a preencher de maneira afigurativa os lados do relógio que, na intenção perceptual que por ora temos do mesmo, não estão à mostra: é que, à apresentação do elemento propriamente perceptual, poderia misturar-se ainda a apresentação imaginativa da parte de trás do relógio, digamos, da pulseira preta que por ora não vemos bem o suficiente, mas que, no entanto, *antecipamos* afigurativamente. Se pegamos no relógio e olhamos em volta dele, de modo a nos assegurarmos de que esse é o relógio em questão, o lado que outrora era visto dá lugar a outro aspecto¹¹⁸ do relógio que agora se apresenta como percepção; por sua vez, o que foi visto é mantido na memória (um outro tipo de intenção: uma intenção recordativa) e se apresenta na afiguração específica da memória de modo a concorrer igualmente para a constituição do objeto que está diante de nós. Vemos aqui toda uma mistura de intenções que forma o objeto enquanto tal, isto é, *assim como é vivido*: as mais diversas intenções concorrem para a formação desse objeto *assim como é visto e vivenciado*.

Pensemos ainda na seguinte possibilidade, de modo a tornar nossa descrição mais rica: digamos que, quando viramos com as mãos o relógio, de modo a ver sua pulseira, percebemos

¹¹⁸ Aquilo que venho nomeando aqui com a palavra “aspecto” é o que Husserl chama de *Abschattung* e que pode ser traduzido por *sombreamento*: convém ter este último termo também em mente, já que esse uso terminológico procura dizer algo muito importante, a saber, que toda visada específica pela qual se dá um objeto sombreia outras possibilidades de visada do mesmo. Esse obscurecimento de aspectos do objeto – que vem a ser realizado por outros aspectos – é um termo fenomenológico que vem a ser muito importante, ainda mais se atentarmos para o fato de que podemos estender o termo e falar de tipos de sombreamento, como o meramente significativo: ele ocorre, por exemplo, quando ressaltamos um atributo de algo e, por isso mesmo, dirigindo nossa atenção para essa relação específica entre as significações que por ora entram em jogo (e que podem ganhar expressão por meio de um enunciado categórico), não atento para outras possibilidades de associações de significação.

que ela não é preta em sua totalidade; ela possui ainda algumas listras brancas. Nesse momento, temos uma apresentação deceptiva, isto é, a mostraçãõ de um elemento que *recusa*¹¹⁹ uma adequaçãõ perfeita à intençãõ de significaçãõ expressa por “relógio preto”, assim como recusa também uma antecipaçãõ imaginativa pela qual porventura nos tivéssemos apresentado intuitivamente – e de forma plenamente adequada à sua significaçãõ – parte do objeto em questãõ. Neste caso, uma apresentaçãõ perceptual nos faz excluir a apresentaçãõ afigurativa de uma pulseira totalmente preta, de modo que esta afiguraçãõ é afastada da constituiçãõ do objeto.

Mas digamos, entãõ, que irrompa aqui um impasse naquele que procura o tal relógio preto e se vê assim diante desse relógio que, apesar de preto, tem uma pulseira de listras brancas, um impasse que poderíamos expressar formalmente com a seguinte pergunta: deve haver ainda aí um reconhecimento do percebido como o objeto em questãõ, enquanto objeto adequado à intençãõ significativa global expressa por “relógio de pulseira preta”? Ou seria o caso de uma recusa radical dessa adequaçãõ, de maneira que se passasse a achar que o relógio que no momento se vê não seria na verdade o relógio que se procura? Digamos ainda que, procurando resposta para essa pergunta, olha-se em volta e percebe-se outros dois relógios no canto oposto da mesa: todos os três sãõ ocorrências adequadas ao conceito “relógio em cima da mesa” e isso porque, vale notar, reconhecemos aquela parte da mesa como pertencente à mesa como um todo (com essa observaçãõ queremos fazer notar que, é claro, é igualmente válido para a constituiçãõ da mesa tudo aquilo que acima falamos sobre a constituiçãõ do relógio). Assim, examinamos os dois outros relógios e vemos que um é branco (“não pode ser ele”) e o outro é totalmente preto. Temos entãõ que as apresentações perceptuais deste último preenchem de forma bem mais adequada as intenções significativas e afigurativas que com ele se relacionam.

Com a descriçãõ acima, procuramos demonstrar um processo de “*reuniãõ*” e “*afastamento*”, de “*concordância*” e “*conflito*”¹²⁰, devido ao qual os próprios objetos se constituem. Referindo-se à “concordância” entre as intenções de significaçãõ e as intenções intuitivas, Husserl diz:

¹¹⁹É esse caráter descritivo da “recusa” que permitirá a Husserl clarificar o momento lógico da negaçãõ.

¹²⁰HUSSERL, Edmund, op. cit., nota 105, p. 56.

A síntese de conhecimento era a consciência de uma certa ‘concordância’. Mas, à concordância corresponde, como possibilidade correlata, a ‘discordância’, o ‘**conflito**’. A intuição não ‘concorda’ com a intenção de significação, mas ‘conflita’ com ela. O conflito ‘separa’, mas a vivência do conflito põe em relação e em unidade, é uma forma de **síntese**.

Ainda:

Não apenas as intenções significativas, mas também as intuitivas se preenchem à **maneira de identificação** e sofrem decepção à maneira do conflito. O problema da delimitação natural da classe global de atos à qual pertence o **mesmo e o diferente (podemos dizer igualmente: o é e o não é)** será submetido, dentre em breve¹²¹, a uma apreciação mais exata.¹²²

Temos aí que o objeto se constitui na *síntese das apresentações* tanto de caráter significativo quanto intuitivo em um processo contínuo de reunião a partir da “concordância” e do “conflito” entre todos os tipos de intencionalidade: estes são alguns dos traços mais gerais do que chamamos de constituição. Nela, revela-se que o “mesmo e o diferente”, ou, como Husserl ainda coloca na passagem citada, revela-se que “*o é e o não é*” – *o ser e o não-ser* – já estão presentes: eles tomam parte na própria constituição dos objetos, *antes mesmo da aparição do “é” nos enunciados expressivos das intenções significativas*. Aí, se faz menção à mesmidade e não-mesmidade como um momento necessário no dar-se dos objetos; fala-se, portanto, de um ser de identificação ou – da maneira que já nos acostumamos a falar – de um *ser de identidade*, aquilo que, quando muito, só vem a ganhar expressão muito insuficiente por meio da fórmula “ $A = A$ ”.

¹²¹Husserl põe aqui uma nota indicando que entrará em maiores detalhes no parágrafo 14. Aqui, os grifos são meus. Eles procuram chamar a atenção para o caráter fundamental da síntese de identidade como verdadeira identidade de significação, que é precisamente a mesma – ela, a significação – “dos dois lados” da síntese; quer dizer, a mesma significação já deve se encontrar tanto em um quanto em outro termo de uma síntese. A identidade é elemento descritivo essencial, que procura esclarecer um momento fundamental da própria constituição *do que é e do que não é*.

Note-se que já se insinua aí a importância dos conceitos que temos introduzido para a compreensão desse “é”, que virá a ser compreendido ainda sob o conceito de intuição categorial.

¹²² HUSSERL, Edmund, op. cit., nota 105, p. 56.

Mais adiante, veremos melhor que, da forma como é aí abordado, temos o ser no sentido daquilo que chamaremos de linguagem-instauração – poderíamos dizer também: *linguagem-constituição*; contudo, isso não exclui a possibilidade – que se dá numa outra perspectiva de discurso – de se abordar “ser” e seus sentidos possíveis, isto é, o “ser” que figura no que compreenderemos como *linguagem-utensílio* e que *somente é possível porque há instauração/constituição de objetos*. Antes, porém, analisemos ainda a relação entre intuições, intenções significativas e os signos relativos a essas intenções, quando da expressão daquelas intuições, de modo a ressaltá-los como *partes dependentes* ou *partes independentes entre si* no todo de uma “unidade de vivência” (na linguagem de Husserl, respectivamente, *momentos* ou *pedaços*).

2.2 A relação signo-significação-intuição

Ressaltamos nas descrições acima a separação entre os momentos de significação (que podem se dar até mesmo numa ausência de intuição, ainda que estejam referidas, mesmo que muito indiretamente e em diversos níveis, à possibilidade de apresentações intuitivas adequadas) e os momentos intuitivos (apresentações imaginativas e perceptuais) na constituição dos objetos. Agora, o objetivo desta seção, que prepara ainda nossa discussão sobre a intuição categorial, é duplo: queremos, por um lado, discutir que tipo de separação é esta que foi posta em obra entre significação e intuição; e, por outro lado, queremos também saber algo sobre a relação entre as significações e as expressões que lhes servem de suporte, isto é, os signos por meio dos quais uma significação procura expressar-se. Essa última elucidação será importante para que, na nossa conclusão, possamos falar com precisão sobre as relações entre dois momentos a serem discernidos como próprios da linguagem e que serão, por isso mesmo, afirmados como *próprios das vivências*, a saber, a chamada linguagem-instauração e sua relação com a linguagem-utensílio.

À primeira vista, já nos parece claro que, se falamos da relação entre significação e intuição, de bom grado se concordará que a primeira é, em última instância, dependente da segunda: não é porque afirmamos mais acima que na unidade dinâmica de preenchimento a significação é possível sem a simultaneidade de uma apresentação intuitiva, que podemos dizer que ela poderia ser gerada sem qualquer relação com a possibilidade das apresentações intuitivas: nunca os conceitos poderiam presentificar-se como conteúdos de consciência sem

que houvessem doações intuitivas que com eles, de algum modo, mesmo que muito indireto, se relacionassem, quer dizer, as relações entre significação e intuição podem ser *indiretas* em um vivência, o que aliás ocorre em todo preenchimento intuitivo dinâmico de significação; contudo, isso não quer de modo algum dizer que as significações podem prescindir inteiramente de qualquer relação com elementos intuitivos.

Mas o que dizer da via contrária: são possíveis intuições sem conceitos? Acredito que essa questão tenda a dividir bem mais as opiniões. Porém, pergunto: na melhor das hipóteses, não seria essa noção de uma intuição pura a representação de um estado-limite, concebida de forma puramente ideal a partir de uma análise das vivências, sendo tal análise de todo posterior a essas mesmas vivências que se dão, antes, *sempre como totalidade imbuída de algum caráter significativo*? Dizemos “estado-limite *puramente ideal*” porque, na medida em que devemos entender o conceito de intuição como o de “apresentação imediata do singular”, como poderíamos alguma vez conceber algo que se apresentasse – ainda que fosse em um “grau mínimo” – sem já ser um singular que, como tal, *é sempre o singular de um geral*? Quer dizer, como concebê-lo senão enquanto a *apresentação imediata que dá ela mesma a especificidade máxima vivenciada (singularidade) de algo que, para tanto, deve sempre encontrar-se abordado numa perspectiva dada por elementos gerais*? E se deve ser assim, não estaria esse algo já sempre imbuído de um caráter significativo que dá a generalidade de que falamos e que, portanto, tomaria parte necessária, ele mesmo, na apresentação da coisa? Pode alguma vez haver um singular que não seja sempre de um geral?

No primeiro contato com os objetos sobre os quais a atenção começa a recair, assim como no contato de coisa semi-intencionada com os objetos pelos quais simplesmente “passamos com os olhos”, já há sempre algum caráter significativo que exhibe a coisa, embora isso pareça um tanto duvidoso simplesmente porque tais significações *não* costumam atualizar os suportes signitivos que habitualmente lhes acompanham: somente quando o objeto ganha atenção suficiente para encetar um *comportamento temático*, é que os suportes da significação tendem a atualizar-se, mesmo que de forma ainda impronunciada. Passamos por um poste e o que está lá *é um poste*, embora não passemos por ele e, ao mesmo tempo, a palavra “poste” venha necessariamente à consciência. Contudo, o caráter significativo está aí na própria exibição de algo *como* poste, embora a palavra que designa tal significação não se atualize: na apresentação imediata das coisas, o que temos já é sempre algo dotado de elementos significativos, embora comumente desacompanhados de um suporte signitivo, o que, como dissemos, só costuma ocorrer quando assumimos a atenção própria da lida temática.

São considerações como as que acabamos de realizar que devem nos conduzir, em última instância, à admissão de uma interdependência entre significação e intuição. Na linguagem cunhada por Husserl através de sua mereologia, isto é, através da investigação formal das relações entre partes e todos presente na *Terceira Investigação*, significação e intuição são *momentos* no todo das vivências – ou seja, partes *dependentes* que, como tais, não podem se dar inteiramente por si mesmas. Nesse caso, tal dependência tem um caráter duplo: cada um desses momentos é dependente um com relação ao outro e ambos são, ainda, partes dependentes do todo dado por quaisquer situações concretas que sejam abordadas como uma unidade de vivência objetual. Quando, porventura, alguém fala de “intuições puras”, só pode estar se referindo a um momento da constituição dos objetos, cuja separação é *puramente ideal*: tal momento aparece como distinção que procura exprimir esse caráter imediato que toma parte necessária na apresentação de algo, pela qual ele se nos apresenta como numa doação (*Gegebenheit*), insinuando-se em direção a nós que, por nossa vez, o recebemos numa espécie de acolhimento passivo. Quer dizer: o *momento ideal* da mera intuição é distinguido nas análises da constituição dos objetos, de forma a dar expressão a esse caráter singular da apresentação das coisas que imediatamente nos encontram e que possuem o caráter de “coisa mesma” que, por sua vez, não aponta significativamente para nada mais. Mas o que deve ficar claro é que esse elemento de apresentação *puramente* singular da “própria coisa” nunca se dá nem mesmo poderia se dar de forma radicalmente independente de elementos significativos, como se fosse uma espécie de *singularidade absoluta* em que se daria *um puro “isto”* sem relações com a totalidade das vivências e com a organização conceitual/discursiva que *permeia* essas vivências.

A rigor, algo que porventura se apresentasse e fosse ainda *meramente* sensível seria a contradição de um estado de consciência sem consciência, isto é, sem o “direcionamento para” que é característico da consciência: tomando aqui como modelo o caráter intuitivo da percepção visual, dizemos que, talvez, o mais próximo que possamos chegar de conceber algo como um “puramente intuído” é no que diz respeito à abertura visual para as coisas com relação às quais nosso olhar *não* está propriamente “direcionado”: basta pensarmos nas “bordas”, no “pano de fundo” que acompanha os objetos visualmente abordados, para os quais a atenção está realmente voltada. Nesse caso, temos semi-apresentações de coisas que ora aparecem, ora se perdem e que nisso, mesmo fazendo parte do “quadro perceptual”, não se apresentam como objetos “plenamente” constituídos, mas formam uma espécie de zona semi-intencionada que possibilita o aparecimento dos objetos para os quais estamos propriamente direcionados. Entretanto, o que temos aí não são zonas de pura intuição, mas

campos necessários da vivência perceptual: o caráter significativo *constitutivo até mesmo desses campos*, assim como seu caráter intuitivo, é obscurecido, *sombreado* por aquilo que se levanta como objeto da atenção. Embora o termo *sombreamento* (*Abschattung* em Husserl) seja mais facilmente compreendido como uma obstaculização momentânea da mostraçã intuitiva de partes de uma coisa pela mostraçã intuitiva de alguma outra parte da coisa, há também aqui uma espécie de *sombreamento de significaçã* de partes do quadro intuitivo pelo foco de atenção posto sobre uma das partes desse quadro.

Expliquemos melhor a afirmação acima: quando vemos um objeto qualquer, só temos a mostraçã intuitiva de um de seus lados, de forma que os outros são por ele obscurecidos; da mesma maneira, aquilo que está impregnado pela atenção obscurece todo o resto tanto em caráter intuitivo quanto significativo. As duas coisas andam juntas e aquilo que poderia ser considerado uma quase mera intuiçã se revela em sua dependência com relação àquilo que, significativa e intuitivamente “cheio”, lhe obscurece.

Estas observações, além de nos mostrar o caráter simplesmente ideal da “pura intuiçã”, também deixam entrever que, entre os estados de consciência dessa quase mera intuiçã até o “ver algo como algo” da atenção que termina por se instaurar como comportamento temático, podem se dar muitas gradações. No exemplo da percepção visual que acabamos de dar, vemos também que tanto o aparecer de algo quanto os sombreamentos que por ele são necessariamente encetados, se dão no interior de uma perspectiva, neste caso, numa das possíveis variações daquilo que estamos nomeando aqui, de modo geral, como comportamento temático. Algo muito distinto se daria se o comportamento aqui assumido fosse, por exemplo, o utensiliar: neste caso, quanto mais perfeitamente algo se der como utensílio, menor será a ocasião de um *comportamento temático a instaurar-lhe como objeto*, isto é, como algo que se contrapõe diante de nós, nos deixando numa perspectiva passiva que ganha uma distância da coisa com a qual se comporta, de modo a acolher suas determinidades. Vê-se aqui que, assim como há diferentes gradações de atenção no interior da perspectiva temática, há também diversas gradações entre diferentes perspectivas ou comportamentos, oferecendo diversos tipos de visada, variando-se, por exemplo, da utensiliaridade perfeita até a teoria pura.

Se admitirmos – como acredito ser forçoso – que os modos de comportamento são elementos necessários que devem, como seus correlatos, constituir tipos de vivência, deveremos assumir também como parte do próprio direcionamento da consciência que, como tal, deva se dar enquanto perspectiva específica: ela é aquilo que, neste texto, já viemos sempre chamando de *sentido*, definindo-o sucintamente como “perspectiva de natureza

significacional, ideal”. Agora fica mais fácil entendermos em que consiste essa natureza ideal, a saber, na generalidade própria da significação que ora instaura algo como *coisa-tematizada-passível-de-ser-dada-numa-intuição-adequada*¹²³ em geral, isto é, como objeto (dando o sentido que é, ele mesmo, aquilo que se deve entender por “objetividade do objeto”); ora instaura algo como utensílio (perspectiva da utensiliaridade); ora como obra de arte (que certamente se dá como um sentido à parte) etc. Todos esses são sentidos pelos quais se dá uma apresentação, entendida aqui de forma ainda mais ampla, como vivência em geral, não só de caráter temático. Mas, dizendo isso, já nos adiantamos e, saindo do terreno da filosofia de Husserl, começamos a nos aproximar da filosofia de Heidegger. Recuemos um pouco e nos mantenhamos aqui restritos às considerações sobre a objetividade do objeto.

Fechando as considerações acima, realizadas antes de aproveitarmos a ocasião para esclarecer a noção de sentido, reiteremos somente que, nessa perspectiva da objetividade do objeto, faz parte de seu presentificar-se, de seu “vir-à-tona”, o caráter significativo que participa necessariamente da conferência de uma delimitação ao objeto, da conferência de unidade que o constitui mesmo não só como um tipo de objeto específico (um jardim, um cavalo etc.), mas antes até mesmo como *objeto em geral*. Assim, a distinção ideal de um momento meramente intuitivo está inseparavelmente reunida com outro momento constituinte dos objetos, dado por seu caráter de ordem conceitual/significativa.

Passando agora à relação entre as intenções de significação e as palavras que lhes dão suporte, vejamos outra passagem do texto de Husserl, em que se procura responder à seguinte questão: podem os atos de significar figurar fora dos atos signitivos? Quer dizer: podem as intenções significativas se dar sem a participação dos signos, das palavras que lhes servem de veículo expressivo? Qual é a relação entre a significação e o signo que lhe dá expressão?

Em passagem¹²⁴ do segundo capítulo da *Sexta Investigação*, Husserl diz:

... será que esses mesmos atos <atos de significar>, ou atos essencialmente semelhantes, que de costume encontramos na função de significação, será que eles não podem aparecer também fora desse papel, desligados de toda e qualquer expressão?

¹²³A hifenização excessiva, embora provoque estranheza, me pareceu útil por motivo de clareza: com isso tentamos fazer valer a expressão como “tradutora” do sentido da objetividade.

¹²⁴HUSSERL, Edmund, op. cit., nota 105, p. 70.

Essa pergunta deve ser respondida afirmativamente, como se vê a partir de certos casos do conhecer não verbal, casos que têm o mesmo caráter que o conhecer verbal, embora as palavras não se atualizem, de modo algum, no seu conteúdo sensível-signitivo.

Um pouco após essa passagem, Husserl escreve:

Esses casos do conhecer não verbal não passam de preenchimentos de intenções de significação, porém, apenas daquelas que, fenomenologicamente falando, desligaram-se dos conteúdos signitivos que habitualmente lhes pertencem. Exemplos pertinentes são fornecidos ainda pela reflexão sobre os encadeamentos habituais do pensamento científico. Nota-se aí que as séries de pensamentos que avançam intempestivamente, na sua maior parte, não se ligam às palavras que lhes correspondem, mas são excitadas por meio da corrente de imagens intuitivas ou por seus próprios entrelaçamentos associativos.

É claro que devido à exigência necessária de formalidade da apresentação do pensamento científico, aquilo que chamamos mais estritamente de conhecimento não pode desligar-se do conteúdo signitivo que permite a atualização dos significados em questão – somente por tal conteúdo um saber adquire comunicabilidade e uma “estabilidade à mão”, pela qual pode então constituir-se como parte de um corpo geral de saber. Porém, não é essa necessidade que está aqui em jogo, mas sim a possibilidade de, ao pensarmos em algo, o fazermos sem a atualização das palavras que habitualmente lhe dão expressão. Isso costuma acontecer, por exemplo, quando “sabemos” exatamente o que queremos dizer ou o que achamos de tais e tais coisas, mas as palavras que lhes dão expressão teimam em não disponibilizar-se: aquilo que queremos comunicar encontra-se desassociado das palavras que o veiculam, isto é, a significação em questão se presentifica sem qualquer apoio signitivo, embora, neste caso, peça por uma expressão adequada pela qual possa comunicar-se.

Observe-se que aí onde as intenções de significação se presentificam desassociadas dos signos que lhes dão expressão, não é porque falte à significação a palavra que lhe corresponde que, na possível vivência de uma intuição adequada a esta significação, tal intuição venha a se dar como um “puro isto” sem caráter significativo; antes, a intuição se apresenta precisamente junto à significação pela qual seu objeto aparece *como aquilo mesmo que é*, e para o qual somente não se tem momentaneamente uma palavra correspondente. No caso, por exemplo, das intenções categoriais (intenções de significação mais bem expressas por enunciados inteiros), os estados de coisas não deixam de ser percebidos como os estados de coisas que são, ou seja, como delimitados por uma síntese de representações gerais e, por isso mesmo, compreendidos nessa delimitação, mesmo quando concomitantemente a eles não

se atualizam as palavras que lhes dariam expressão adequada numa frase. Husserl, nas passagens que destacamos, dá ênfase aos casos de apresentações intuitivas que se dão como apresentações adequadas das significações em questão, substituindo-as numa associação mental imaginativa; porém, como os exemplos acima mostram, estes não são os únicos casos que demonstram a possibilidade da ocorrência de intenções significativas sem participação conjunta das palavras que lhes dariam expressão.

Mas, então, que tipo de relação é essa entre significação e suporte signitivo? Aqui, ao contrário da discussão anterior – que já encerramos procurando mostrar que a intenção de significação e as intuições que lhe dão preenchimento são momentos uma com relação à outra no todo de uma vivência de objetividade –, no presente caso, temos que a discussão sobre tal relação só se finalizará na próxima seção do texto. Nos basta, por enquanto, as considerações que procuram acenar para a legitimidade de se falar em duas facetas ou aspectos da linguagem: de um lado, mesmo sem os signos que lhes corresponderiam, temos a presença de intenções significativas que concorrem para a constituição do objeto: se, digamos, vejo algo como uma chave-inglesa – digo, se realmente a vejo enquanto tal – mas não lembro qual o nome que se costuma lhe dar, ela ainda assim se constitui para mim junto à presença da significação pela qual já se me oferece como distinta de outros tipos de chave ou outros instrumentos, isto é, ganhando a delimitação significativa que lhe é própria, do mesmo modo que se me oferece junto a outras intenções de variado tipo, sejam afigurativas, recordativas, perceptuais etc. O importante aqui é admitirmos esse elemento significativo que acusa *o caráter lingüístico da própria apresentação das coisas*, que se constituem *mesmo que à revelia das palavras em sua função signitiva*, embora – como ainda teremos ocasião de ressaltar – estas também sejam de grande importância para a própria constituição dos objetos, na medida em que podem trazer consigo, *já inscrita na dimensão signitiva*, toda uma sedimentação de associações e relações entre as unidades significativas que procuram expressar: basta vermos as diferentes vivências de significação tornadas possíveis pela especificidade dos termos de um idioma que, com certa frequência, revelam não possuir um correlato satisfatório em outra linguagem. Frequentemente, os termos de um idioma e, também, alguns de seus usos em expressões sedimentadas, tendem já por si mesmos a ressaltar associações que não ocorreriam tão facilmente em outras línguas.

Por tudo isso, pelo caráter significativo que, mesmo impronunciado e não imaginado – isto é, não acompanhado pelos suportes signitivos dados pelas palavras –, *já está presente no próprio aparecer das coisas* e, também, pelo *aspecto constituinte dos próprios usos lingüísticos* que perpassa os objetos, é que devemos falar de uma linguagem instauradora ou

constituente. *Quando falamos assim, falamos de uma perspectiva ontológica.* Mas, por outro lado, se pode também compreender a linguagem – **dada como um todo**, isto é, *em seus momentos significativos e signitivos* – no interior de uma visão que a aborda simplesmente como um instrumento expressivo do pensamento, meramente como uma instituição social que visa a *expressão* das coisas e estados de coisas, por sua vez compreendidos como simplesmente dados “anteriormente” à linguagem: trata-se de uma compreensão que aborda a linguagem como um utensílio – aí, ela vem a ser caracterizada, numa simplificação, como mero meio de “expressão do mundo”, *fazendo-se abstração do seu caráter constituidor de mundo.*

O que acabamos de afirmar ficará mais claro quando entendermos que mesmo as significações expressas pelos elementos sintáticos, – formais – dos enunciados já estão presentes *nos próprios estados de coisas*, de forma que os enunciados não são, por assim dizer, *o lugar por excelência das sínteses por eles expressas.* De todo modo, a discussão precedente deve ter preparado suficientemente o caminho para o que segue.

2.3 A intuição categorial

Apesar de sucintas, as considerações acima devem ter lançado luz sobre alguns conceitos fenomenológicos fundamentais, sem os quais uma abordagem mais precisa do que está em questão seria improvável. Antes de tudo, as realizamos de modo a nos permitir introduzir e oferecer uma primeira elucidação acerca dos aspectos da linguagem acima mencionados: a linguagem, quando considerada adequadamente do ponto de vista ontológico, *não* pode ser compreendida meramente como utensílio que, “de fora”, permite referenciar ao real, mas, antes, deve revelar-se como constitutiva do próprio real. Aqui, onde se trata mais especificamente de uma consideração das vivências que nos dão um objeto, devemos tomar a linguagem em seu caráter constitutivo dos mesmos. Assim, procuramos discerni-la enquanto linguagem-constituição, por oposição ao “ponto de vista natural” que tende a compreendê-la como um tipo de utensílio.

Agora, visando melhorar essa distinção, discutamos finalmente a noção husserliana de intuição categorial. A partir disso, nos será possível compreender melhor a via aberta pela fenomenologia para uma colocação adequada da pergunta pelo sentido do ser¹²⁵.

A noção de intuição categorial aparece no sexto capítulo da *Sexta Investigação*, onde se discute *o preenchimento das partes categoriais das expressões*. O que isso – “partes categoriais” – significa?

Por essas partes, devemos entender os elementos sintáticos das orações, aqueles termos que *não* se referem eles mesmos diretamente às apresentações sensíveis, mas que, embora não sejam aquilo que chamamos no sentido estrito de conceitos modais, são ou expressivos dos diferentes “modos” da presentificação desses conteúdos ou das relações que podem se dar entre os diferentes conteúdos significativos que lhes são correspondentes; eles são expressos por termos como “este”, “o”, “algum”, “muitos”, “porque”, “e”, “ou”, “então” e, o que para nós é mais importante: o “é”. Se, num caso de unidade estática de preenchimento de uma intenção significativa, digo “este carro é vermelho”, tenho em minha frente – no caso de o juízo ser verdadeiro – os preenchimentos intuitivos perceptuais para “carro” e “vermelho”; o mesmo, porém, não acontece para os termos “este” e “é”: o correto seria dizer que o carro, por estar próximo a mim¹²⁶, se dá ao modo de um “este” e não de um “aquele”; já quanto ao “é”, ele me dá aí somente a relação que nesse caso se presentifica (embora não se *apresente*)¹²⁷ entre as unidades significativas expressas por “carro” e “vermelho”.

As tentativas de descrição fenomenológica que realizamos anteriormente devem ter esclarecido, pelo menos o mínimo suficiente para o nosso intento, as relações de

¹²⁵Que, apesar disso – como veremos em nossa conclusão –, não chega a se realizar como pergunta pelo sentido do ser *em geral*, mesmo nesse campo aberto pela fenomenologia tal como concebida por Husserl, pois toma aí a forma ainda muito estreita da pergunta pela objetividade do objeto, concretizando-se, assim, como pergunta pelo sentido do ser de um “setor” de entes, pelo sentido que dá somente *um* dos comportamentos possíveis, entre outros, com os entes. No entanto, a pergunta assim concebida vem, ao menos, a ganhar com a fenomenologia um terreno adequado de investigação, o que, como já pudemos afirmar, não acreditamos ser o caso com uma teoria das faculdades.

¹²⁶Neste caso, devemos imaginar essa proximidade de modo estrito, isto é, em termos espaciais: o carro se apresenta como um “este” por estar próximo a mim no espaço, diferentemente, digamos, d(*aquele*) outro mais adiante etc. Contudo, ela também pode ser pensada como “proximidade” temporal, quando digo, por exemplo, que *isto* que acabo de falar está de acordo com *aquilo* que falei há horas atrás etc.

¹²⁷O que por si só já procura exprimir que o ser nunca se dá como intuição sensível: ele nunca “aparece”, tal como esse tipo específico de apresentação (termo mais geral, aqui empregado para designar um conteúdo de consciência em geral), para o qual reservamos o termo “apresentação”. Este último designa o caso mais restrito da apresentação que contém caracteres intuitivos sensíveis.

preenchimento intuitivo das significações que, ganhando expressão por meio dos termos presentes de um lado e de outro da cópula nos enunciados de forma categórica, são os “conteúdos reais” ligados pela mesma. Seus suportes signitivos serão chamados por nós de *termos nominais* de uma proposição. São assim compreendidos em oposição aos *termos formais*, que são aqueles que nunca podem ser percebidos ou imaginados, já que não faz sentido algum falarmos de uma apresentação sensível do próprio “este”, do “um” ou do “é”¹²⁸. Mas, sendo assim, Husserl pergunta se há também uma espécie de preenchimento das partes categoriais das expressões. Já no início do sexto capítulo, ele adianta:

Na nossa exposição anterior, por repetidas vezes fez-se notar uma grande lacuna dizendo respeito às formas categoriais objetivas, ou, respectivamente, às funções sintéticas na esfera dos atos objetivantes, por meio das quais essas formas objetivas se constituem e vêm a ser objetos “da intuição” e, por conseguinte, também do “conhecimento”. (...) No caso de um enunciado de percepção, não são preenchidas apenas as representações nominais nele entrelaçadas; a significação do enunciado, no seu todo, se preenche por meio da percepção subjacente. (...) Que deverá e poderá dar preenchimento aos momentos de significação que constituem a forma da proposição como tal – momentos da “**forma categorial**” – entre os quais se encontra, por exemplo, a cópula?¹²⁹

Diz-se aqui “formas categoriais objetivas” e “funções sintéticas na esfera dos atos objetivantes”. Isto significa: *formas de ligação vigentes nos atos*¹³⁰ *que instauram o objeto*. Se prestarmos atenção a essas expressões, chegaremos à conclusão que a resposta à pergunta de Husserl já poderia ser ensaiada ao atentar-se para a noção mesma de uma função sintética (que, por sua vez, assumirá aqueles três momentos de síntese de identidade, de igualdade e de predicação, estudados por antecipação na seção 1.3 deste trabalho) *no seio do próprio objeto*,

¹²⁸ Quanto a este ponto, se poderia observar que predicados como os *relacionais* (maior, melhor que, etc.) também não estão sensivelmente presentes nas coisas. Contudo, esses predicados são, de todo modo, aquilo que Kant entenderia por *predicados reais*; estes, mesmo quando possuem o caráter abstrato dos relacionais, fazem parte do conteúdo real de algo, diferentemente das formas que procuramos expor aqui, que, em vez de tomar parte nos conteúdos, são os elementos que acompanham todo e qualquer conteúdo como sua condição. A própria generalidade dessas condições lhes confere o caráter de *forma de todo e qualquer juízo*. Ao final deste texto, poderemos também dizer: de todo e qualquer *conceito* e, mais importante, de toda e qualquer presentificação objetual.

¹²⁹ HUSSERL, Edmund. op. cit., nota 105, p. 123.

¹³⁰ Como não teremos espaço aqui para abordar toda a complexidade do conceito husserliano de “ato”, vale observar somente que ele não diz respeito a uma suposta atividade transcendental de um sujeito encapsulado: isto seria uma posição inteiramente oposta à que procuramos defender aqui, e oposta também aos esclarecimentos que as *Investigações Lógicas* procuram dar. Sobre os conceitos fenomenológicos de “ato”, “sujeito”, “forma” e “matéria”, ver *Quinta Investigação*.

função unificante pela qual ele se constitui; ela é aquela *concessão de unidade* às apresentações sensíveis perceptuais, imaginativas, recordativas, antecipativas etc. que, reunindo-as ainda aos elementos intencionais signitivos e intenções significativas diversas, é dada *no objeto mesmo*, como momento de sua constituição.

Vejamos: quando nos deparamos com um estado de coisas, tal como expresso pelo exemplo acima (“este carro é vermelho”), não nos deparamos primeiramente com uma coisa simples chamada “carro”, depois com uma característica dessa coisa que, no caso, é sua cor vermelha, e então, *somente no enunciado*, juntamos através do “é” os termos “carro” e “vermelho”. Antes, o que temos é já a visão do carro vermelho, onde “carro” aparece como o todo que possui a parte-momento “vermelho”, ou seja, temos já, desde sempre, o próprio estado de coisas dado nesse cooptencimento: o cooptencer já aparece de antemão, podendo se dar mesmo sem a atualização de palavras que lhe fossem correspondentes, quer dizer, até mesmo sem aquela atualização imprecisa dada como mera reprodução imaginativa seja de conteúdo auditivo ou visual dessas palavras. Desse modo, um enunciado categórico – na medida em que incide posteriormente sobre tal estado de coisas – só expressa a significação *já de todo presente*, de modo constitutivo, no próprio estado de coisas. O enunciado, seja meramente pensado ou pronunciado, só traz ainda os suportes signitivos que veiculam a expressão do acontecer, cuja significação já se dá nele mesmo, no próprio acontecer. *Isto quer dizer que a ligação expressa pelo “é” em tais enunciados é expressão da síntese que já ocorre na própria coisa.*

Notemos ainda que o “é” já deve se dar igualmente com “carro” ou “vermelho”, *mesmo quando tomados separadamente*: se vemos um algo *como um carro* (isto é, como um caso singular de uma significação que, enquanto tal, tem aquele caráter geral e ideal que já ressaltamos numerosas vezes), então já há, nessa visão, a participação de uma intenção de significação que permite que ele apareça *como aquilo que aparece* – nisso, já deve haver o elemento de síntese, reunidor dessa diversidade intencional que aí se presentifica (as intenções intuitivas que me dão seu “caráter de isto” e a intenção significativa global expressa por “carro”). Somente assim se nos dá o objeto em questão. Husserl procura indicá-lo por meio de um exemplo semelhante:

O papel é conhecido como branco ou, melhor ainda, como papel branco, quando dizemos, expressando a percepção: *papel branco*. A intenção da palavra *branco* só se recobre parcialmente com o momento-cor do objeto que aparece; há um excedente na significação, uma forma que não encontra na própria aparição nada que pudesse confirmá-la. Papel branco

quer dizer papel **que** é branco. E essa forma não se repetirá também, mesmo permanecendo escondida, no substantivo papel?¹³¹

Nas vivências que temos de algo como um pedaço de papel, o objeto nos aparece imediatamente como aquilo que é: nunca temos um processo de *mera soma* de supostas partes-pedaco que concorreriam para a apresentação da coisa tal como ela se apresenta; não temos primeiramente um acesso puramente sensível da coisa (que não é compreendida ainda como papel), depois afecções sensíveis puras de partes da coisa que, num processo de comparação e abstração gerador dos conceitos que darão essas partes como seus predicados, fariam com que estes fossem ainda ligados somente nos juízos, mesmo que não pronunciados, à própria coisa como notas que lhe permitiriam figurar no interior de uma classe de objetos, de modo que viesse a ser, finalmente, compreendida como papel. Carecendo de fundamentação nos fenômenos, essa visão não encontra qualquer confirmação pelas próprias coisas em seu modo de aparecer.

Em vez de buscar apoio descritivo no modo pelo qual os fenômenos se dão, de maneira a colher neles mesmos conceitos *esclarecedores* do aparecer em geral (as “formas do objeto em geral”), tal visão busca antes o estabelecimento de uma teoria que, já de início, tende a cometer a falha de passar por cima do caráter intencional da consciência e dos próprios objetos que são, sempre, coisa intencionada: isto normalmente acontece já quando se fala de um acesso sensível *puro* às coisas, a partir do qual supostamente seriam gerados os conceitos: ora, essa visão deve ou pressupor a existência de “unidades objetuais independentes” ainda não conceituadas, ou ao menos pensar – como é o caso na filosofia kantiana – na “vigência”, ainda que compreendida analogicamente, de um elemento exterior “puramente material”, sem forma, procurando assim admitir um elemento que fosse independente das ditas “condições formais”, concebidas como dadas pela consciência. No entanto, é somente junto à consciência que faz sentido falar de “coisas” ou mesmo de “matéria”: somente quando se opõe objeto e consciência *como partes-pedaco* na constituição do “todo da experiência”, é que se termina por falar, desse modo, sobre um “acesso sensível puro” às coisas. Contudo, deve-se antes admitir que *objeto e consciência são partes-momento*

¹³¹HUSSERL, Edmund. op. cit, nota 105, p. 125.

das vivências – estas formam o terreno fundamental que, indiviso em termos de partes-pedaço, é o domínio do qual parte toda e qualquer investigação¹³², ainda que, no caso das elucidações *teóricas* – como o demonstram as ciências positivas –, não se tenha clareza quanto a isso (e, na maioria dos casos, nem mesmo se precise desse tipo de clareza).

Tendo em vista essa totalidade indivisa dada por uma unidade de vivência – como a esfera primeira da constituição do que se presentifica –, poderemos compreender melhor que a linguagem é ela mesma também um momento da própria constituição dos objetos, e não somente algo “posterior” à constituição destes. Mas, na medida em que se tem em vista a esfera “secundária” – ou como às vezes se diz: “derivada” – da experiência do constituído (deixando-se, assim, de lado a perspectiva ontológica da investigação da constituição dos objetos), compreende-se então a linguagem simplesmente como algo que possui um caráter utensiliário, pelo qual nos servimos dos signos constituídos por um sistema lingüístico estabelecido apenas com o intuito de referir às coisas. Em nossa tentativa de demonstrar o caráter instaurador da linguagem, e com ele a especialidade da pergunta pelo sentido do ser, a doutrina da intuição categorial aparece como elemento-chave que demonstra o ser como função sintética instauradora, necessária no seio dos fenômenos, assim como demonstra a significação – e, portanto, linguagem em um de seus momentos constitutivos – como já presente no próprio dar-se dos objetos, e não como algo que só fosse gerado posteriormente às apresentações, por meio de um atividade subjetiva de comparação e abstração que só então daria a gênese das próprias significações, às quais, por sua vez, se viria a acrescentar ainda um suporte signitivo que permitisse sua livre veiculação.

Em tempo, esclareçamos: fala-se aqui de “intuição” categorial¹³³, porque já se tem, na própria apresentação “direta” dos fenômenos, a vigência de partes-momento formais de caráter significativo, expressas nos enunciados pelos seus momentos sintáticos. É assim que o *ser* – aquilo que *pode*¹³⁴ encontrar expressão nas línguas naturais como mero elemento de

¹³²Esse é o domínio do primeiro e do inegável: se nego sua vigência, devo pressupô-la; mesmo uma dúvida como a cartesiana, acerca da “existência do mundo”, só é possível porque um mundo já é vivido.

¹³³Apesar de procurarmos explicar o uso terminológico que Husserl faz para exprimir este ponto, veremos em nossa conclusão que ele não é, ainda, realmente o mais adequado.

¹³⁴Não é nem mesmo necessário que as línguas apresentem um termo que por si só expresse esse elemento de ligação. Dependendo do sistema lingüístico, ele pode ser expresso em diferentes formas gramaticais como, por exemplo, em vez de “a estrada é longa”, “a estrada ‘longueia’” etc. O que importa é vermos que isso não constitui objeção verdadeira à questão sobre o sentido do ser, tal como Heidegger a aborda. Cf. HEIDEGGER, Martin. “De uma conversa sobre a linguagem entre

ligação dos conceitos-predicados aos conceitos-sujeitos, além de ser utilizado nos mais diversos sentidos nos enunciados, dependendo das vicissitudes dos sistemas lingüísticos históricos –, digo, é assim que o ser é, *antes*, aquilo que já tem participação necessária na própria constituição dos objetos como síntese instauradora. A mesma síntese tem lugar na reunião das múltiplas apresentações e elementos significativos que constituem o objeto percebido, unificando, *no mesmo*, momentos intuitivos de diverso tipo e momentos significativos que, conjuntamente, “dão” a coisa como aquilo que ela é. No dar-se de objetos já estão implícitas igualmente as partes-momento *formais* – quer dizer, o “*este*”, o “*um*” o “*é*” etc. – que participam da apresentação da coisa como tal. Por isso, segue que – como crítica à compreensão corrente, à “perspectiva natural” – não há qualquer fundamento para que se afirme a vigência de unidades objetuais não conceituadas – não permeadas por linguagem – que, por sua vez, viriam então, por meio da ação do sujeito do conhecimento, a ganhar uma “vestimenta conceitual”, vindo a ser apropriadas pela instituição da linguagem, cuja função seria simplesmente aquela de permitir que se refira, “de fora”, àquelas supostas unidades objetuais originariamente desprovidas de significação¹³⁵. E, por fim, vê-se melhor que é também um contra-senso a visão filosófica – a princípio, aparentemente mais sustentável – de uma “base material intocada pela significação” que, ao afetar o humano, permitiria a produção dos objetos em geral: mesmo que se afirme que esse elemento material só pode e deve ser pensado negativamente, não se pode esvaziar o conteúdo significativo que lhe dá as formas de um objeto em geral – o sentido mesmo da objetividade –, já que se deve sempre pensar aí em objetos contrapostos (de um lado, a dita base material pura e, de outro, o homem), interagindo de modo a produzir algo, quer dizer, de modo a produzir *os próprios objetos*, então concebidos como fenômenos, como verdadeiras conseqüências dessa interação.

Para finalizar, devemos comentar ainda um aspecto nisso tudo – que já foi indicado, mas que não está ainda nem um pouco claro – que diz respeito não ao momento significativo da linguagem na constituição dos objetos, mas, sim, *ao próprio momento signitivo* da mesma que, portanto, deve ser considerada *como um todo* – isto é, em seus momentos significativos e, *também*, signitivos – em seu caráter instaurador. Fala-se aqui do papel dos próprios signos expressivos – as palavras – na constituição dos objetos. Embora, em comparação com a

um japonês e um pensador”. In: *A Caminho da Linguagem*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2003. p. 71-120.

¹³⁵É esta concepção que dá aquilo que chamamos de linguagem-utensílio, que, contudo, é perfeitamente compreensível se abstrairmos de toda e qualquer consideração ontológica.

significação enquanto momento constitutivo, ele pareça possuir um caráter “secundário”, menos relevante, é, contudo, muito importante ressaltá-lo. Só assim se poderá apreciar inteiramente a linguagem como isso que chamamos de linguagem-constituição.

Devemos constatar aqui que o “movimento” de constituição dos objetos se encontra sempre *junto* a um sistema lingüístico, dado como um todo. Em primeiro lugar, como já foi ressaltado, a constituição dos objetos é ela mesma lingüística já pela presença necessária da significação como parte integrante da apresentação das coisas. Acabamos de nos empenhar numa discussão sobre isso. Pudemos ver como as unidades significativas, mesmo quando desacompanhadas de seus suportes usuais, participam da constituição do objeto, de modo que o caráter de síntese flagrado nos juízos se dá mesmo “antes” dos juízos que, por sua vez, quando pronunciados ou mesmo “pensados” (numa presentificação de significação acompanhada pela imaginação de suportes signitivos a ela adequados), no caso de serem ainda verdadeiros, operam simplesmente como expressões que lhes são adequadas. Isto significa que a síntese normalmente flagrada na, quando concebida como linguagem-utensílio, não se dá nela em primeiro lugar, mas sim como síntese constituinte dos objetos; mas é verdade, também, que essa síntese opera sempre *no âmbito de um sistema signitivo vigente*, cujos signos desempenham um papel constituinte por meio do oferecimento de um “condicionamento das visadas” próprio a cada sistema de suportes em operação no interior de uma comunidade lingüística. Explico: eles, os suportes, tendem a operar no sentido desse condicionamento já sempre ao tornar disponível uma “totalidade conceitual à mão” que, por sua vez, concorre também para a constituição dos objetos em geral: só o fato de uma língua possuir uma determinada palavra já dá à comunidade que lhe faz uso o caráter prévio de um conceito “facilmente disponível” que, então, pode operar com igual facilidade no sentido de conduzir as visadas das coisas, permitindo que elas se produzam como vivências de um isso ou aquilo, quer dizer, como vivências e apresentações singulares de unidades significativas já previamente dispostas por um signo correspondente, vigente de antemão. Algo nesse sentido é também atestado pelas associações que só são possíveis no interior de uma língua dada, nas meras relações entre os suportes signitivos (como exemplo, temos os trocadilhos, os jogos de palavras em geral, as rimas), ou pela análise etimológica, que muitas vezes pode

simplesmente encetar uma consideração sobre o objeto visado que, talvez, não ocorresse tão facilmente em outra língua.¹³⁶

Tendo-se ressaltado também o papel do momento signitivo – os suportes signitivos de significação – na constituição dos próprios objetos, pode-se agora ver mais plenamente que, de um lado – isto é, do ponto de vista ontológico – a linguagem como um todo deve ser compreendida como linguagem-constituição, embora, por outro lado, de um ponto de vista “natural”, se deva admitir também que, na maioria dos contextos – onde se opera sem qualquer preocupação ontológica –, se fale da linguagem, também como um todo – em seus momentos significativos e signitivos – como se fosse meramente um utensílio de expressão do real, como algo que, fruto de uma comunidade e de seu modo de pensar – sua “conceituação de mundo” – somente abordasse “de fora” o real, de modo a expressá-lo.

Reconhecer essas duas perspectivas de abordagem da linguagem é fundamental para nós, já que, só assim, poderemos compreender que qualquer investigação crítica, que pergunte pela legitimidade da questão sobre o sentido do ser, *estará fadada à incompreensão radical da questão mesma que aborda*, caso não consiga reconhecer que essa legitimidade não pode ser verificada quando procedemos aí somente com uma análise da linguagem meramente concebida como utensílio, isto é, caso procedamos, como se costuma dizer, com uma análise dos usos lingüísticos. Para que se possa atender à especificidade da questão, deve-se compreender antes que ela só faz sentido quando se atenta para a linguagem em seu caráter constitutivo dos próprios objetos.

¹³⁶Podemos sempre fornecer pequenos exemplos disso, provenientes de toda e qualquer língua. No momento, o que vem à mente nos é fornecido pelo alemão: quando deixamos de simplesmente veicular seu significado, e paramos para pensar na palavra *Dichtung* (poesia), esta tende a fazer pensar a relação entre poesia e condensação (*dichten*). A partir de sua própria etimologia, é fácil nos vermos diante da pergunta que, nessa língua, tende a oferecer-se sem grande esforço: não haveria, no que chamamos de poesia, uma condensação de significação nas palavras que não costuma haver em seu uso corrente?

Independentemente da resposta a essa pergunta, vemos aqui meramente um caso entre tantos outros em que o próprio apoio signitivo da intenção significativa enceta uma visada da coisa; esta, por sua vez, passa a constituir-se junto à possibilidade de uma relação predicativa suscitada pela própria palavra – algo que ocorre diferentemente, de acordo com cada língua.

3 CONCLUSÃO

Como é sabido, Heidegger mostra reservas quanto à noção de intuição categorial; entretanto, isto não implica em dizer que ela não tenha sido extremamente influente para o seu modo de pensar. O problema é que Husserl, ao concebê-la como um tipo de intuição, deixa escapar uma formulação mais precisa: *é que ser se dá somente como sentido*. Já o afirmamos mais acima, embora o tenhamos feito de passagem, deixando para depois nossas explicações. Agora, acredito que, dadas as discussões anteriores, estejamos em condições mais apropriadas para entender sua importância. No que segue, após uma pequena recapitulação do que vimos até aqui – com a adição de algumas observações paralelas relevantes –, seu esclarecimento virá como um desfecho apropriado para este texto.

Iniciamos com uma discussão sobre Kant e o escrito pré-crítico que apresenta sua tese sobre o sentido de “ser”: pudemos ver aí que ela se realiza, em primeiro lugar, como uma análise dos usos da linguagem. A partir disso, mostrando o quanto a tese é plenamente assumida pela *Crítica da Razão Pura*, viemos a caracterizar esta última como, *em primeiro lugar*, o projeto de um aprofundamento investigativo da própria noção de posição. Em resumo, é somente no interior da perspectiva de estabelecimento dos conceitos que especificariam a posição humana do posto, que Kant pode traçar limites para a atividade do conhecimento; ou, em outras palavras, é só porque tematizou o ser – realizando, portanto, uma ontologia – que lhe foi possível nos dar ainda uma teoria do conhecimento. Esta, por sua vez, estabelecendo os limites do conhecer, veio a permitir ainda a instauração da dimensão propriamente crítica de sua filosofia, permitindo-lhe a exclusão das chamadas idéias da razão (alma, mundo e Deus) como temas passíveis de uma abordagem que lhes pusesse numa perspectiva teórica, isto é, produtora de conhecimento.

Procurando esclarecer os passos fundamentais que levaram Kant ao projeto crítico e a forma de questionamento da posição por ele realizada, falamos um pouco sobre a distinção extremamente importante que ele vem a fazer entre os juízos: estes seriam ou analíticos ou sintéticos. Ainda: dados os juízos da aritmética – que, assumidos como universais e necessários, não pediriam nada à experiência – e a tese kantiana de que são juízos sintéticos, temos então o caso de que haveriam juízos *sintéticos a priori*. Com isso, a *Crítica* os assume como ponto fundamental a ser investigado, passando a resumir suas preocupações por meio da pergunta: “como são possíveis os *juízos sintéticos a priori*?” Entretanto, a questão mais geral que se visa com isso diz: *como é possível uma geração pura de conhecimento?* Para

Kant, que o conhecimento puro seja possível, já nos teria sido provado pelo caso mesmo da matemática, dada sua universalidade e necessidade. Mas, em adição a isso, se poderia ainda ressaltar, como um ponto de grande importância, a possibilidade, pela física newtoniana, da aplicação da matemática à experiência, de modo que sua capacidade de expressão das chamadas leis naturais devia pedir uma atenção especial¹³⁷. Assim, na tentativa de responder à pergunta acima, esses dois elementos, dados em conjunto, já puderam operar como a sugestão de uma relação íntima – que caberia ainda investigar – entre aqueles juízos puros e a própria experiência. A trilha específica de Kant já se mostra aí em seus traços básicos.

Ora, por trás da pergunta pelas condições de possibilidade do conhecimento puro está – como atesta mesmo a letra da *Crítica*¹³⁸ –, a questão da possibilidade daquilo que Kant entende como metafísica, já que esta teria a pretensão de estabelecer conhecimentos universais e necessários por meio da mera discussão conceitual, num procedimento que visa prescindir de conceitos empíricos, ou melhor, de tudo que traga consigo a marca do contingente. É assim que a pergunta acima tem, como preocupação fundamental, estabelecer se e em que medida é possível a metafísica. Somente porque esta ocupa posição mais elevada como questão a ser elucidada, que a investigação que lhe procura dar resposta vem a produzir também uma teoria do conhecimento.

Mas o que, afinal, na linguagem da *Crítica*, se quer dizer com a palavra “metafísica”?

Sabe-se que Kant, durante grande parte de sua vida, utilizou-se da *Metafísica*¹³⁹ de Baumgarten para ministrar suas aulas sobre este assunto. De fato, ela nos oferece uma definição muito sucinta do que consistiria a metafísica, sendo muito elucidativa para entendermos o que, para Kant, devia exprimir a palavra tal como ele a encontrou nos usos terminológicos da tradição filosófica. Sua primeira sentença diz: “*a metafísica é a ciência dos primeiros princípios da cognição humana*”; daí, segue ainda afirmando que “*ontologia, cosmologia, psicologia e teologia natural pertencem à metafísica*”. Mais adiante, define ainda

¹³⁷Na seção 1.3, não tocamos neste ponto por termos achado suficiente, para nossos propósitos imediatos, o caminho argumentativo que ali veio a ser realizado. No entanto, ainda que inteiramente de passagem, vale a pena sua observação aqui em nossas conclusões, já que, além de recapitular o texto, parece proveitoso realizarmos ainda algumas observações complementares cabíveis.

¹³⁸KANT, Immanuel, op. cit., nota 6, p. 40 (A 3/ B7)

¹³⁹BAUMGARTEN, Alexander. “Metaphysics”. In: *Kant’s Critique of Pure Reason Background Source Material*. Edited and translated by Eric Watkins. New York: Cambridge University Press, 2009. p. 89.

o termo “ontologia” como “*a ciência dos predicados gerais de uma coisa*”, sendo que “*os predicados gerais de uma coisa são os primeiros princípios da cognição humana*”. A familiaridade de Kant com essas definições é clara, por exemplo, no que veio a ser conhecido como a *Metafísica Mrongovius*¹⁴⁰, onde ele define ontologia como “*a ciência das propriedades de todas as coisas em geral*”, afirmando um pouco mais à frente que “*se pode facilmente compreender que não deverá conter coisa alguma que não sejam os conceitos e princípios básicos de nossa cognição a priori em geral.*”¹⁴¹ Podemos ainda aduzir aqui uma passagem da *Crítica* – que se encontra no capítulo sobre *A Arquitetônica da Razão Pura* – em que Kant utiliza o termo, afirmando que:

A chamada metafísica, em sentido estrito, compõe-se da *filosofia transcendental* e da *fisiologia*¹⁴² da razão pura. A primeira considera apenas o *entendimento* e a própria razão num sistema de todos os conceitos e princípios que se reportam a objetos em geral, sem admitir objetos que *seriam dados (ontologia)*;...¹⁴³

Caso a interpretação correta desse trecho pareça oferecer um ponto problemático (havendo aí, a princípio, a possibilidade de se questionar se o termo “ontologia” se refere à expressão “objetos que *seriam dados*” ou, como certamente é o caso, se vem a ser identificado com a própria filosofia transcendental), cabe apenas observar que, algumas passagens adiante, Kant afirmará que a ontologia constitui a primeira das quatro partes fundamentais da metafísica¹⁴⁴.

Acredito que já mesmo a simples adução dessas passagens seja de alguma relevância para lançar luz sobre possíveis controvérsias acerca da afirmação de que a *Crítica da Razão Pura* constitui uma ontologia: ainda que tenha cunhado para si um domínio teórico bem

¹⁴⁰ KANT, Immanuel. *Lectures on Metaphysics*. New York: Cambridge University Press, 1997.

¹⁴¹ Ibidem. p. 140.

¹⁴² Não confundir o uso do termo “fisiologia” nesta passagem com os usos do mesmo no presente texto (seção 1.4), em que, por “fisiologia”, nos referimos à ciência empírica que *não* é aquilo que Kant chama de “fisiologia racional”, compreendida como a segunda parte fundamental do sistema inteiro da metafísica.

¹⁴³ KANT, Immanuel. op. cit., nota 6, p. 665 (A 845/ B 873)

¹⁴⁴ KANT, Immanuel. op. cit., nota 6, p. 666 (A 846/ B 875)

distinto do de Baumgarten – e da tradição filosófica em geral –, seu assunto é mesmo, em primeiro lugar, uma ontologia que, no entanto, *procurou desenvolver-se naquele terreno específico que pôde julgar como unicamente adequado para sua investigação*. É comum que se atribua essa interpretação a Heidegger como algo um tanto pessoal; contudo, basta compreendermos o que está em jogo com a *Doutrina dos Elementos*, para que entendamos que o que está ali é precisamente uma ontologia, embora, é claro, lançada em um domínio investigativo bastante diverso daqueles já cunhados pela tradição filosófica, já que agora se desempenhará de acordo com a *revolução copernicana*, realizando-se como uma teoria das faculdades. Este foi o domínio cunhado por Kant para a questão, permitindo que ele dela se apropriasse de acordo com o modo de investigação que – assim julgava – lhe era apropriado. Contudo, não é à toa que, na própria letra do texto, Kant fale dos conceitos e princípios puros do entendimento como os *conceitos de um objeto em geral*, e não, como na citação acima dos cursos de metafísica, “conceitos de uma coisa em geral”. Isto requer uma observação.

Tanto Baumgarten quanto os cursos de metafísica de Kant costumam afirmar que a ontologia nos deve dar os conceitos de uma coisa – *res* – em geral; a *Crítica*, no entanto, diz: de um *objeto* em geral. A princípio, pode parecer que *res* e objeto estejam sendo utilizados aqui basicamente como termos expressivos da mesma significação. Contudo, devemos atentar para a noção de *res* como tradicionalmente utilizada para expressar a noção mais geral de “*coisidade*”, no sentido de “*realidade, coisa real*”. Em consonância com o uso da palavra “*realidade*” na *Crítica*, por meio da qual se expressa tudo aquilo que, sendo possível, pode constituir-se como *conteúdo de consciência*¹⁴⁵, deve-se admitir que a ontologia de Kant, embora, como tal, vise em última instância a *coisidade* em geral, parte, contudo, de uma investigação que privilegia a coisa que se constitui como objeto da experiência, reduzindo, de início, a questão da *coisidade* àquela da *objetividade*. Quer dizer, Kant certamente visa dar conta das formas de todo conteúdo de consciência em geral: para admiti-lo, basta lembrar, por exemplo, que com o conceito de *imaginação*, virá a explicar também as origens dos conceitos

¹⁴⁵Essa formulação (“coisa” como “conteúdo de consciência em geral”) não está afastada do modo pelo qual os séculos XVII e XVIII concebem o tema da ontologia: supostamente, Baumgarten – assim como Leibniz e Wolff – teria nisso seguido os usos terminológicos de Johannes Clauberg, autor que popularizou, no século XVII, o termo “ontologia” (o primeiro a usar o termo, no mesmo século, parece ter sido Rudolf Goclenius). Para Clauberg, ela significava o mesmo que *noosofia*, isto é, atividade que tem como tema os conteúdos de consciência em geral. Sobre isso, ver as informações históricas que, embora sucintas, podem ser de grande ajuda, em: MORA, José Ferrater. *Dicionário de Filosofia, Tomo III*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

fictícios e das criações em geral, que seriam produzidos pela capacidade de livre associação de representações; além disso, como já se fez notar várias vezes, estabelecerá uma explicação para aqueles conteúdos que, não sendo objetos da experiência, são, contudo, os conteúdos de consciência que serão revelados como meras idéias da razão, tendo funções específicas em seu “funcionamento”. Ademais, o próprio projeto da filosofia crítica, ao só totalizar-se mediante mais duas obras (*Crítica da Razão Prática* e *Crítica da Faculdade de Julgar*), aponta para essa completude, indo além do âmbito de análise da objetividade.

Contudo, sob a luz do que dissemos mais acima, é compreensível que tal ontologia parta desse âmbito mais restrito da coisidade, dado como objetividade do objeto da experiência: na medida em que admite como conhecimento legítimo as matemáticas e sua aplicação à experiência, essa ontologia parte da análise do âmbito admitido como gerador de conhecimento *a priori*, de modo a analisar aí suas condições; tendo uma vez o resultado dessa investigação mais restrita em mãos, ela almeja partir daí para uma análise de todo o restante do âmbito da coisidade, atentando-se para as especificidades aí encontradas enquanto diferentes campos de presentificação das coisas, já a partir da conquista – extremamente importante – de meios de limitá-los frente ao domínio restrito da coisidade verdadeiramente adequado enquanto objeto do conhecimento. Em suma: mesmo que a objetividade deva dar o domínio a ser privilegiado pela investigação da *Crítica da Razão Pura*, não obstante, deve-se admitir que ela toma parte no projeto mais amplo de elucidação não só do objeto em geral, mas da coisidade da coisa, a *realidade do real*.

Bem, na seção 1.3 deste escrito, procuramos esclarecer o quanto o caminho que começa efetivamente a realização desse projeto – aquele apontado pelos juízos da matemática, que levou Kant à conhecida *revolução copernicana* – deve ainda ser compreendido no esteio da tese pré-crítica sobre “ser”. De fato, como já argumentamos, a própria *revolução copernicana* se realiza nesse contexto que já acena para uma caracterização de todo e qualquer conteúdo (todo “predicado real”) como posto, preparando o caminho para que se pense o homem – aquele para o qual algo está posto – como o agente da posição. Por meio de tudo isso, a questão da realidade do real será investigada como posição do posto, de modo que a elucidação kantiana sobre os “conceitos de uma coisa em geral” (nas suas próprias palavras, ainda que nas preleções de metafísica: ontologia) será uma elucidação da própria posição: partindo da análise da objetividade do objeto como terreno ao qual confere um caráter privilegiado, ela lança luz sobre os diferentes âmbitos da coisidade, chegando, por isso mesmo, a banir os outros temas da metafísica que – em oposição à ontologia, concebida como metafísica geral – nos dão a chamada metafísica especial: a psicologia racional (alma), a

cosmologia (mundo) e teologia (Deus). Porém, quanto a esta última afirmação, só uma pequena observação: por mais que pareça estranho falarmos das noções acima como “coisas”, basta pensarmos novamente no uso tradicional do termo “*res*”, por meio do qual se pensa a alma como “coisa pensante”, expressão utilizada constantemente a partir de Descartes, para vermos que, nesse contexto, tal estranheza não ocorre. No entanto, ela certamente se instaura para o leitor contemporâneo de língua portuguesa, já que está acostumado a utilizar o termo “coisa” para significar aquilo que tem “concretude”, isto é, que é conteúdo de consciência cujo caráter não é meramente significativo e, em geral, nem mesmo somente intuitivo de forma imaginativa, mas que pode se apresentar como dado por meio de percepção. No entanto, nesse contexto dos usos terminológicos da tradição filosófica, “coisa” deve ter aqui o sentido de assunto, tema, conteúdo em questão, não importando se a natureza desse conteúdo permite ou não uma apresentação sensível que exiba a solidez que costumamos pensar em nosso português com essa palavra¹⁴⁶.

Pois bem: até aí, mostrou-se que a *Crítica* é uma ontologia que, além disso, se instaura junto à herança da tese pré-crítica da posição – com isso, tivemos ocasião, ao mesmo tempo, de comentar criticamente alguns dos traços mais fundamentais que dão seu modo de realização enquanto tal. Estas foram as tarefas das seções 1.1, 1.2 e 1.3. Esta última, em sua metade final, procurou ainda argumentar a favor da unidade temática dada pelo ser enquanto uma única função sintética com diferentes momentos. Isso foi realizado tendo-se em vista a possível objeção, advinda – assim como a tese pré-crítica de Kant – de uma análise dos usos da palavra “ser”: ela consistiria na afirmação de que “ser” não pode ser compreendido como um único tema instaurador de uma ciência, já que possuiria diversos sentidos. Como resposta, optou-se aí, primeiramente, por ressaltar que, se pudéssemos nos manter na perspectiva kantiana da tese da posição, já nos seria lícito apelar para esses sentidos como aspectos do sentido único e mais geral de ser como posição. No entanto, após esta observação, resolveu-se deixar de lado o contexto da filosofia crítica e sua tese da posição – que, mais adiante, seriam criticadas nas seções 1.4 e 1.5 –, para argumentar a favor da possibilidade da ontologia já lançando mão do contexto investigativo cuja metodologia viria a ser ainda defendida na seção

¹⁴⁶ Aparentemente, o alemão dispõe de um bom recurso para mitigar essa estranheza através da palavra “*Sache*” – mais abstrata, sendo utilizada também no sentido de tema, assunto –, que pode substituir a palavra “*Ding*”, mais apropriada para significar “coisa de caráter concreto”.

1.5, e que ainda seria esclarecida, em suas linhas mais gerais, em nosso segundo capítulo. Assim, pudemos, até o fim da seção 1.3, indicar que a ontologia é possível como investigação legítima e que, para compreender minimamente sua especificidade, se deve, como Kant, partir para um âmbito investigativo em que se considera o “pensamento” – em seu caráter lingüístico, conceitual-discursivo – como constitutivo das objetividades; quer dizer: se deve, como Kant, partir para um âmbito em que linguagem e objetividade passam a revelar seu cooptencimento, saindo-se do domínio de consideração que somente consegue enxergar a linguagem como instrumento que permitiria que, “de fora”, se fizesse referência à realidade, e que, desse modo, possibilitaria a atividade comunicativa produtora de consenso acerca da mesma.

A partir disso, avançamos para a seção 1.4, onde passamos então para uma crítica do procedimento da ontologia crítica – isto é, sua metodologia –, incidindo assim sobre sua compreensão de si mesma enquanto *reflexão*, vindo, finalmente, a discutir o que nomeamos seu *caráter analógico*. Ele veio a ser o ponto de inflexão de nosso texto, já que, ao afirmar o domínio de investigação cunhado por Kant como inadequado, nos deu o momento negativo que permitiu, em seguida, que pensássemos no que seria, então, uma investigação adequada. Assim, visando escapar daquela tendência analógica, foi se abrindo um caminho que nos introduziu a um campo fenomenológico de investigação.¹⁴⁷

Agora, tendo em vista que nos dirigimos para o esclarecimento que dá o tom dessa conclusão – isto é, o que queremos dizer quando afirmamos que o ser se dá somente como sentido –, fazemos somente ainda uma observação sobre essa questão da inadequação. Na aludida seção 1.4, esclarecendo em que consiste aquela analogia, terminamos por formulá-la de um modo mais preciso, dizendo que o problema da abordagem kantiana é insistir numa investigação sobre o ser que se realiza, inadvertidamente, ainda no interior do âmbito de sentido próprio da objetividade do objeto da experiência – quer dizer: ainda que fuja disso incessantemente, ela termina por investigar o ser ao modo dos objetos da experiência. Isto significa que *ela mesma se conduz como se fosse uma investigação de algo que possuísse um caráter objetivo*, isto é, *como se o ser pudesse ser acessado da mesma forma que tudo aquilo*

¹⁴⁷Cabe ressaltar que utilizamos aqui o termo “fenomenologia” tal como achamos que é concebido, em suas linhas mais fundamentais, pelo Husserl das *Investigações Lógicas*.

que possui o caráter de objeto da experiência: no fim das contas, aquela analogia de que tanto falamos diz respeito a uma tentativa de abordar como objeto algo que não tem esse caráter. Afirma-se, portanto, que Kant não pôde deixar de, já de início, com a *Crítica da Razão Pura*, imputar ao sentido do ser os conceitos que ele mesmo veio a distinguir como específicos da objetividade do objeto: o sentido do ser termina por ser investigado mesmo *segundo* conceitos (quer dizer, *a partir* de conceitos) que lhe são inapropriados, tais como substância e causalidade, numa investigação que termina por ser, ela mesma, *ponente*.

Embora, de início, isto pareça difícil de conceber, deve-se admitir que uma elucidação sobre o ser não pode, ela mesma, ser *ponente*. A partir dessa exigência, pudemos entrar nas análises que vieram a introduzir o método fenomenológico justamente como esse tipo não *ponente* de investigação, um modo de proceder que nem mesmo concede a si o caráter mais próprio de uma teoria, mas, antes, somente de um *esclarecimento descritivo*.

Analisando esse problema da inadequação de acordo com o instrumental conceitual fenomenológico que chegamos a introduzir em nosso segundo capítulo, podemos dizer que, com Kant, abordou-se o tema do sentido do ser a partir de um domínio de sentido específico, próprio às vivências teóricas do que se constitui, em seu caráter intuitivo, por meio de intenções perceptuais. Vejamos: vimos que, como toda presentificação, aquilo que se constitui como objeto da experiência também se dá, é claro, sempre numa perspectiva de sentido; além disso, ele deve também sempre se dar junto a elementos intencionais significativos; contudo, uma de suas diferenças com relação a outros modos de presentificação está naquela possibilidade, em princípio, de se constituir também junto a elementos sensíveis especificamente perceptuais que nos dão “a própria coisa” intencionada – este seria um dos fatores necessários, elementares, a dar o seu tipo de encontro, seu tipo específico de vivência. Ora, diferentemente do objeto, aquilo que veio a ser expresso como sua objetividade e que, em domínio mais amplo de investigação, pode vir a ser compreendido como a *presentificação do apresentado, nunca se dá como intuição sensível: em parte*, é isso que Kant pôde constatar com sua tese de que o ser não é nenhum predicado real, assim como Husserl, nas análises da *Sexta Investigação* que nos levaram à noção de intuição categorial. Mas não é só isso: tanto a tese kantiana quanto o conceito de Husserl não expressam somente um vazio de intuição naquilo que pode ser expresso pela palavra “ser”, mas também um vazio de significação. Expliquemos.

Se afirmamos aí um “vazio de significação”, isto é assim porque a noção mais precisa da palavra – “significação” – deve separá-la ainda da noção de sentido enquanto *perspectiva de caráter ideal* no interior da qual se dão as significações junto às quais se constituem os

conteúdos propriamente intencionados. Tudo aquilo para o qual a consciência está voltada deve constituir-se imediatamente ao menos como conteúdo significativo; no entanto, devem haver elementos que, sendo igualmente de natureza ideal, não se presentificam aí como elemento intencionado, mas como constituição do comportamento específico – a perspectiva de abordagem – no interior do qual devem se dar aqueles conteúdos intencionados, mesmo que sejam meramente significativos. É exatamente por conta disso que a palavra “ser” não pode expressar conteúdo algum, sendo igualmente o caso com termos como “objetividade” ou “presentificação”: assim, dizer que “ser” não exprime nenhum predicado real, que não é ele mesmo uma realidade, ou que não exhibe nenhum conteúdo – seja ele intuitivo ou mesmo significativo –, é formular, da maneira que se pode, o mero aspecto negativo daquilo que dificilmente se deixa flagrar “positivamente”, a saber, que *ser só se oferece como sentido*. Parece realmente improvável que alguma vez se possa formulá-lo, prescindindo das análises mais precisas que – como já pudemos explicar e mesmo ilustrar por meio de algumas descrições – se utilizam da psicologia descritiva como procedimento investigativo, tendo ainda o cuidado metodológico de apropriar-se dela naquele terreno específico, também anteriormente comentado, da chamada *epoché*.

Mas falemos um pouco mais sobre a noção de sentido, esclarecendo-a por meio de um caso bastante singelo: não raro, ouvimos afirmações que, se levadas a sério, soariam improváveis e mesmo absurdas, mas que, devidamente reveladas como um caso de sarcasmo¹⁴⁸, não possuem aquele caráter inapropriado. O que um caso como esse, em sua simplicidade, pode nos dizer? Primeiramente, deve-se ressaltar que, dependendo do caso, os suportes signitivos que ganham lugar nas duas possibilidades de interpretação dessas afirmações – como afirmação séria e como sarcasmo – podem permanecer os mesmos; aí, os elementos significativos também se manterão como as mesmas significações *gerais* ou globais, vindo, no entanto – no que se dá propriamente o sarcasmo – a presentificar paralelamente mesmo as significações opostas a elas, que, por sua vez, passarão a constituir o conteúdo a ser verdadeiramente expresso: isso somente se dá junto à introdução de um novo

¹⁴⁸Em meio a toda uma variedade possível de tipos de sarcasmo, deve-se ressaltar que aqui escolhemos os casos concretos mais simples que podemos pensar, tais como aqueles em que, diante do provável consenso imediato de que algo que acaba de ser dito vem a ser bastante desagradável, ainda se diz – com um certo matiz de escárnio – algo como: “nossa, como é bom saber disso!” ou “como é bom saber que você pensa assim!”

comportamento a partir do qual o discurso passa a instaurar-se¹⁴⁹. O caso aí é que, uma vez entendidas como sarcasmo, essas significações serão abordadas segundo uma perspectiva diversa, que dará um “tom¹⁵⁰” distinto para a afirmação em questão. Algo semelhante ocorre com as afirmações que podem ser encaradas numa perspectiva formal/teórica ou, ganhando outro sentido, numa perspectiva poética: num enunciado de forma categórica, realizado em perspectiva poética, o sentido da relação que aí se dá toma parte necessária na presentificação dos elementos significativos, sendo somente no interior dessa perspectiva específica que virão a ser expressos de modo a oferecer certos aspectos, dando uma vivência de todo bem distinta daquela que os abordasse segundo uma perspectiva formal. É claro que se tomássemos agora alguns casos específicos, de modo a proceder com descrições fenomenológicas, precisaríamos do espaço de um novo tratado para o esclarecimento das complexidades que aí se revelariam. De todo modo, notemos que, para entender um pouco mais sobre essas diferenças, se deveria então perguntar: em que consiste, ou melhor, o que poderíamos cunhar conceitualmente de modo a *esclarecer, segundo traços gerais*, a perspectiva própria à produção de conhecimento e, também, a perspectiva do sarcasmo, do humor, da poesia, entre outras? Isso, certamente, seria perguntar especificamente pelo sentido, aquilo que se instaura encetando um comportamento próprio a dar um tipo de vivência.

¹⁴⁹Contudo, essas especificidades descritivas não se dão exatamente assim em todo caso de sarcasmo, de modo que seria preciso delimitá-lo e proceder com descrições de outros casos concretos para proceder com maior clareza e rigor. Não o faremos aqui, em primeiro lugar, pela falta de espaço – dada a complexidade da questão – e, em segundo lugar, porque, neste ponto, estamos somente interessados em fazer compreender um pouco melhor aquilo que, num uso técnico específico, estamos chamando de sentido.

¹⁵⁰De fato, uma comparação com fenômenos musicais pode nos ajudar a esclarecer um pouco este ponto: se, numa passagem musical cujo tom é A, ouço uma frase realizada com as notas D e E, *mesmo que a nota A não esteja sendo ouvida no momento da passagem*, ouço essas notas D e E, respectivamente, como uma quarta e uma quinta; se, por acaso, o tom mudasse para, digamos, C, ouviríamos uma segunda sendo sucedida por uma terça maior. Dado esse quadro, podemos comparar aquilo que chamamos de sentido com essas notas que, *não sendo ouvidas no momento*, vêm, contudo, a permitir uma abordagem auditiva específica para aquelas que, efetivamente, estão sendo ouvidas. Assim, numa passagem musical, os sons – dados absolutamente como D, E etc. – mantêm-se como os mesmos suportes signitivos, seja nos tons de A ou de C etc., dando as mesmas significações globais *enquanto o D ou o E que são* (já que essas notas, como quaisquer outras, são claramente conceitos para os quais há uma infinidade de sons que se dariam como suas ilustrações intuitivas, havendo infinitas atualizações possíveis e singulares de Ds e Es); porém, por outro lado, seus respectivos aspectos como intervalos – ou seja, suas relações com outras notas musicais – são ressaltados ao passo em que concretamente se vão relacionando umas com as outras no tempo de acordo com a peça musical em questão; e, o que nos é realmente importante aqui, todas as relações concretamente atualizadas que se dão entre essas notas que são rigorosamente ouvidas, são ainda especificadas segundo uma nota fundamental que não precisa nem mesmo ser ouvida, mas que se mantém aí como um elemento ideal a dar a “perspectiva da audição”.

Contudo, é claro que se trata aqui *somente de uma comparação*: se a aprofundarmos, é provável que surjam algumas incongruências e diferenças entre os fenômenos assim comparados. Mesmo assim, acredito que seja útil e esclarecedor, quanto ao que queremos dizer com o termo “sentido”, fazê-la constar aqui.

Vê-se facilmente o quanto, a princípio, é desconcertante e difícil produzir alguma resposta a esse tipo de pergunta, principalmente se ainda não se cunhou método nem instrumental conceitual básico adequado a esse tipo de questão. Coisa muito distinta seria perguntar pelo que é este ou aquele objeto diante de nós (ou, em geral, pelo significado desta ou daquela palavra para a qual devem haver preenchimentos sensíveis adequados): ao contrário, a pergunta pelo sentido parece oferecer uma dificuldade própria. Um esclarecimento que lhe seja adequado nos dá o caso muitíssimo especial de vivência que intenciona aquilo que, enquanto desempenha propriamente sua função, não é, por definição, intencionado. Tal tarefa deve “chamar ao conceito”, isto é, exprimir aquilo que não pode se dar sensivelmente diante de nós e que, ao operar propriamente como tal, nem se presentifica como conteúdo significativo intencionado – ela deve, por assim dizer, “extrair”, trazer à palavra os *momentos ideais* daquilo que permanece como “domínio” necessário, somente no interior do qual algo pode se presentificar, instaurando-se, por sua vez, como conteúdo de nossa atenção temática. A única forma de fazê-lo é analisar – o melhor que se puder – esses conteúdos, de modo a cunhar conceitos que possibilitem delinear aqueles domínios que lhes permitem apresentar-se como tais em sua concretude. Os resultados desse tipo de investigação nos darão sempre conceitos que procuram exprimir o sentido de algo como constituído por elementos significativos que, por sua vez, farão o papel de partes-momento a dar o todo articulado de uma estrutura conceitual: somente por meio dela um tal domínio – um campo de sentido – poderá se deixar tematizar. Mesmo quando em terreno inadequado de pergunta pelo sentido, isto termina por ocorrer, como no caso da teoria kantiana das faculdades, onde a perspectiva do conhecimento teórico admitido como legítimo – a objetividade do objeto da experiência – veio a ser apresentada como uma estrutura conceitual de termos mutuamente dependentes na apresentação dos objetos. No entanto – e isto é uma outra forma de expressar sua inadequação –, cedeu-se aí à tentação de tematizar tal estrutura *como se fosse ela mesma um objeto*, apresentando-a como um conjunto definido de funções que dariam o modo de operação de uma coisa específica que, no caso, seria o próprio homem. Ao contrário, quando se procede fenomenologicamente, esse aspecto de uma estrutura não pode ser encarado como um conjunto conceitual dado como características de uma coisa, ou mesmo *como conceitos que pairam alhures ou em qualquer lugar específico, “regendo os acontecimentos”*.

A tendência a esse tipo de interpretação – que traz consigo as exigências próprias da objetividade – é a causa mesma de um estranhamento típico frente ao aspecto imediato “da letra” das análises fenomenológicas: é provável que ele tenha sido experimentado já neste texto, quando ainda lá na seção 1.3, comentando criticamente alguns pontos da filosofia

kantiana, nos permitimos – ainda que com muitos cuidados – proceder a gestos fenomenológicos que visavam esclarecer as relações entre identidade, igualdade e predicação. No entanto, analisando em retrospectiva, qualquer “elemento mágico” que parecia ali presente deve aos poucos diluir-se diante dos esclarecimentos que desde então tivemos ocasião de estabelecer, permitindo que agora se os julgue segundo o rigor que lhes é próprio, quer dizer, aquele rigor específico – de caráter descritivo – do método até aqui estabelecido como mais adequado para o que está em questão. O que tende a acontecer é justamente que se os julgue por critérios que, *também somente apropriados à atividade propriamente teórica*, não puderam ainda apreender o método e intenção puramente descritivos.

De acordo com o que foi discutido, afirmamos que Husserl parece ter cunhado um procedimento, uma metodologia adequada para a realização de um *discurso formal sobre o sentido*. Ela permite que escapemos dessa transformação do sentido em objeto, deixando inclusive de prescrever sua investigação como uma descoberta de elementos que já “estariam lá” formando um todo acabado de conceitos que dariam o modo de operação de algo. Tendo lido nosso texto com atenção, isso já deveria estar patente mesmo na nossa insistência – de resto, bastante presente nas *Investigações Lógicas* – em apresentar a fenomenologia como descrição e não como teoria ou *atividade ponente em geral*. Assim, se tivermos em vista a objetividade do objeto, nós, de acordo com esse procedimento, deveremos *descrever* algo que se presentifica seja como objeto de conhecimento na vida cotidiana, seja como objeto do conhecimento científico, ambos modos daquilo que Husserl nomeia a *atitude natural* – em contraposição com a atitude fenomenológica –, procurando cunhar, por meio disso, termos expressivos da própria apresentação de todo conteúdo objetivo, elucidativos do próprio sentido no interior do qual algo se dá como objeto do conhecimento.

Assim, vemos a especificidade do discurso que tematiza adequadamente o sentido do ser daquilo que é vivido como objeto do conhecer, seja ele formal ou não, e que pode também tematizar o sentido daquilo que é vivido também em outras perspectivas específicas, como as do humorístico, do “problema moral”, do artístico etc. Entretanto, nos falta ainda, a título de conclusão, ressaltar um ponto importantíssimo, a saber, *que tudo isso ainda é diferente da pergunta pelo sentido do ser em geral*.

No início desta conclusão, afirmamos que aquilo que pode ser expresso pela palavra “ser” deve se dar somente como sentido: foi isso o que procuramos explicar até aqui, nos permitindo ainda a ocasião de realizar algumas observações, dando um certo resumo das discussões deste texto. Aliás, a primeira coisa a que aludimos foi a discordância de Heidegger com a formulação husserliana que dá o acesso ao ser como numa *intuição* categorial: não

cabendo entrar aqui nessa discussão com maior ênfase, cabe indicar as considerações que acabamos de fazer como, até certo ponto, esclarecedoras no que diz respeito a essa recusa de caracterizar o ser como algo intuído – o caso é que uma doação enquanto sentido é, definitivamente, diferente de uma por intuição, mesmo que esta seja caracterizada como uma intuição específica, compreendida como categorial. Mesmo assim, de acordo com as argumentações que demos, Husserl, com as descrições das vivências, parece ter aberto um campo mais adequado de investigação de sentido – logo, Heidegger deverá admitir que também veio a dar um passo decisivo em direção à possibilidade de colocação da questão sobre o sentido do ser em geral. No entanto, é certo que, para este, a fenomenologia de Husserl parece ainda se oferecer como uma possibilidade limitada de esclarecimento das vivências, já que, se por um lado, ela pode assumir uma investigação mais adequada sobre a objetividade do objeto da experiência e sobre outros modos de dar-se dos conteúdos vividos, ela, contudo, *permanece restrita ao modelo daquelas vivências cujo sentido é, por falta de expressão melhor, o da “tematicidade do tema”*.

Heidegger deflagra isso ao admitir – o que, a princípio, me parece correto – que as vivências em geral, antes de se darem ao modo do tema, se dão, de início e na maioria das vezes, *ao modo da utensiliaridade*, sendo a perspectiva temática somente constituída na medida em que essa outra se torna deficiente. Quer dizer: é somente na perspectiva já sempre aberta pelas relações de uso – ele mesmo o comportamento assumido como modo mais generalizado de vivência na cotidianidade –, que outros possíveis modos de vivência vêm constituir-se, instaurando-se como modos deficientes da condição utensiliar. O problema é que, para esse modo de dar-se do vivido – que seria fundamental, já que é sempre junto a ele e a partir dele que se constituiriam todas as outras formas possíveis de comportamento –, digo, para esse modo das vivências, a descrição psicológica se mostra inapropriada.

Neste ponto, fecha-se o Heidegger que aqui denominamos de “husserliano” – a partir disso, ele virá a propor um desenvolvimento da fenomenologia junto a considerações (como as relações entre partes e todos na interpretação textual, ou aquela que será central em sua filosofia, acerca da história) próprias a pensadores do que veio a ser chamado de “tradição hermenêutica”, como W. Dilthey e F. Schleiermacher, iniciando aí o projeto que dará as

linhas fundamentais de *Ser e Tempo*¹⁵¹. Assim procedendo, ele procurará não se limitar à perspectiva da tematicidade do tema, recuando à utensiliaridade do utensílio de modo a procurar por um acesso ainda mais adequado para a questão do sentido do ser *em geral*, isto é, *para a pergunta pelo sentido do ser que não está limitada a modos restritos de vivências, nem mesmo a um modo já muitíssimo amplo como aquele da tematicidade do tema. Isto seria necessário porque o sentido do ser em geral seria a própria instauração de uma perspectiva histórica que abriria até mesmo o campo de sentido no interior do qual uma totalidade utensiliar se instaura*. Essa questão é, de modo mais radical, a pergunta pelo sentido das *vivências em geral* e não deste ou daquele domínio de dar-se do vivido.

No entanto, por uma questão de espaço, deveremos nos contentar com o avanço, feito até aqui, neste caminho que – se bem sucedido – deve ter concretizado os passos iniciais de nossa aproximação em direção a essa problemática mais ampla. Espera-se que isto tenha se dado por meio dos argumentos a favor de um procedimento metodológico específico que, assim nos parece, veio a abrir um espaço adequado para a investigação da objetividade do objeto (a questão mais restrita sobre o sentido do ser daquilo que se constitui como objeto). A partir do que aqui foi visto, acreditamos que seja possível realizar um procedimento adequado – isto é, que prime pelo rigor – de demonstração formal da especificidade daquela questão mais geral, adentrando num projeto de extensão do presente texto¹⁵². Mas, aqui, qualquer comentário de nossa parte que vá além deste ponto estará adiantando questões que só deverão figurar em tal seqüência: caso tentássemos realizar mais do que isso, nos estaríamos lançando em um aprofundamento que só poderá ser devidamente realizado em outro espaço e ocasião.

¹⁵¹HEIDEGGER, Martin. op. cit., nota 101.

¹⁵²Que, cabe dizer, já veio a ser apresentado, como pré-projeto de doutoramento, à mesma instituição em que o presente trabalho de dissertação deverá ser defendido.

REFERÊNCIAS

- ARISTOTLE. “Metaphysics”. In: BARNES, J. (Ed.) *The complete works of aristotle*. The revised Oxford translation in two volumes. New Jersey: Princeton University, 1984.
- BARNES, Jonathan. *The ontological argument*. London: Macmillan Press, 1972.
- BAUMGARTEN, Alexander. “Metaphysics”. In: WATKINS, Eric (Ed.). *Kant’s critique of pure reason background source material*. Edited and translated by Eric Watkins. New York: Cambridge University Press, 2009.
- CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2000.
- DESCARTES, René. “Meditações”. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).
- FIGUEIREDO, Vinícius de. *Kant e a crítica da razão pura*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2005.
- GIL, Fernando (Org.). *Recepção da crítica da razão pura: antologia de escritos sobre Kant (1786/1844)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992.
- HEIDEGGER, Martin. *Being and time*. Oxford: Blackwell Publishing, 1962.
- _____. *Kant and the problem of metaphysics*. Bloomington: Indiana University, 1962.
- _____. *Basic problems of phenomenology*. Bloomington: Indiana University, 1982.
- _____. “*O princípio da identidade*”. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Cultural, 2000. (Coleção Os Pensadores).
- _____. “*A tese de Kant sobre o Ser*”. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 2000. (Coleção Os Pensadores).
- _____. “De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador”. In: *A caminho da linguagem*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2003.
- HUSSERL, Edmund. Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy. In: *Collected Works*. Dordrecht, The Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1989. v.3.
- HUSSERL, Edmund. “*Sexta investigação (elementos de uma elucidação fenomenológica do Conhecimento)*”. Tradução de Zeljko Loparic. São Paulo: Abril Cultural, 2000. (Coleção Os Pensadores).
- HUSSERL, Edmund. *Logical investigations*. Translated by J. N. Findlay. New York: Routledge, 2001.

KANT, Immanuel. *Lógica*. Tradução de Guido Antônio de Almeida. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

_____. *Der einzig mögliche beweisgrund zu einer demonstration des daseins gottes*. English and German. Translation and introduction by Gordon Treash. Nebraska, Lincoln: University of Nebraska Press, 1994.

_____. *Lectures on metaphysics*. New York: Cambridge University Press, 1997.

_____. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. *Prolegômenos a toda metafísica futura*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, s/d.

MORA, José Ferrater. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Loyola, 2004.

PASCAL, Georges. *O pensamento de Kant*. Introdução e tradução de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 1990.

PATON, H. J. *Kant's metaphysic of experience: a commentary on the first half of the Kritik der Reinen Vernunft*. London: G. Allen and Unwin, 1970.

RICHARDSON, William J. *Heidegger through phenomenology to thought*. 4.ed. New York: Fordham University Press, 2003.

THOUARD, Denis. *Kant*. Tradução de Tessa Moura Lacerda. São Paulo: Estação Liberdade, 2004.

WOOD, Allen W. *Kant's rational theology*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1978.