

Kant e os fundamentos das ciências humanas*

Bernward Grünewald

Universität Köln, Alemanha

Como é possível para as ciências humanas evitar o risco (e a suspeita) de que elas não podem produzir nada mais do que opiniões subjetivas – em vez de ciência objetiva? Minha resposta é: as condições de possibilidade da experiência, como expôs Kant na *Primeira Crítica*, não somente permitem às ciências naturais, mas também às ciências humanas transcender as impressões subjetivas atingindo a determinação objetiva dos fatos dados, isto é, a transformação de fenômenos em experiência.

Livros, peças de teatro, as ações dos homens, discursos eleitorais e declarações de greve não são fatos misteriosos ou transcendentos; acontecem diante de nossos olhos e ouvidos. Naturalmente, nossos olhos e ouvidos não são suficientes para apreendê-los. Contudo, não são objetos de uma fé, mas do conhecimento empírico. Mas para torná-los um fato dado, para realmente recebê-los, temos de fazer mais do que percebê-los com nossos sentidos externos. Temos de *entendê-los*. Muitas vezes pode ser discutível *como* temos de entendê-los; mas algumas vezes entendemos uma ação simplesmente porque os atores são capazes de nos comunicar o que estão fazendo, e até mesmo porque o fazem. Novamente, muitas vezes podemos desconfiar deles com relação à razão real (quem sabe ao menos qual é a intenção daquele sujeito). Seja como for, em muitos casos compreendemos sem mais delongas o que alguém nos revela *como sendo* a sua intenção. E em alguns casos triviais até mesmo sabemos com bastante confiança *porque* alguém (vamos dizer) fecha a janela, sem que digamos nada a ele. As ciências humanas lidam com objetos de nossa experiência.

* Tradução do inglês por Gabriel Garmendia da Trindade e Lauren de Lacerda Nunes; revisão por Rogério Passos Severo.

Assim lemos em Kant “A vontade, como faculdade da apetição, é especificamente uma dentre muitas causas da natureza no mundo, a saber aquela que atua segundo conceitos” (KU, AA 05: 172.04-06). Causas naturais são objetos da *experiência*; causas, que agem por meio de conceitos, são objetos de uma experiência *especial*, a qual lida com o uso de conceitos. Com isso Kant não deixa dúvida alguma de que – distintamente do conceito teleológico de uma “causalidade da natureza conforme a fins” – “o conceito de uma causalidade mediante fins (da arte)”, possui “realidade objetiva” do mesmo modo como “o conceito de uma causalidade segundo o mecanismo da natureza” (cf. KU, AA 05: 397.13-15). Pois como há um uso *constitutivo* do conceito de finalidade, a saber, no reino das ações humanas, então apenas em um uso *regulativo* “o conceito de uma causalidade da natureza conforme a fins” pode ser pensado de acordo com uma analogia com a “conformidade a fins prática (da arte humana ou também dos costumes)” (cf. KU, AA 05: 181.03-11 e 197.05-08). A conformidade a fins das ações humanas é o *terminus a quo*, não uma instância do *terminus ad quem* dessa analogia.

Os objetos de estudo da história, da literatura e das ciências sociais são objetos da experiência; conseqüentemente, têm de se conformar às condições de possibilidade da experiência, i.e. às leis da natureza (natura formaliter spectata). A *Crítica da razão pura* trata das condições de possibilidade da experiência *em geral*, portanto da *natureza em geral*. Ora, isso está, como se lê no prefácio dos *Primeiros princípios metafísicos da ciência natural*,

... em conformidade com a principal diferença dos nossos sentidos em duas partes principais, a que implica os objetos de nossos sentidos externos, e a que implica o objeto de nosso sentido interno; portanto, uma doutrina dupla da natureza é possível, a doutrina dos *corpos* e a doutrina da *alma*, a primeira das quais considera a natureza *extensa*, a segunda, a natureza *pensante*. (AA 04: 467.13-17).

Isso pode nos fazer esperar que: se temos os *Primeiros princípios metafísicos da ciência natural* em mãos, encontraremos lá duas seções, uma sobre a *natureza corpórea* e outra sobre a natureza pensante, sendo essa a consequência lógica do fato de que as condições de possibilidade da experiência em geral são válidas para toda experiência, qualquer que seja. E ao menos há uma carta de Kant para Schütz (de 13 de setembro de 1785), na qual fala de sua intenção de adicionar um anexo aos *Fundamentos metafísicos da doutrina do corpo*, um anexo concernente aos

“Fundamentos metafísicos da doutrina da alma” (cf. BR AA 10: 406f.) – uma intenção, contudo, não realizada.

Na realidade, no decurso desse prefácio, Kant declara sua convicção na *impossibilidade* da metafísica da natureza pensante e de uma ciência fundada nela. Essa convicção baseia-se em princípios, os quais Kant mantém desde a primeira edição da *Crítica da razão pura*. Eles são quase inferidos da divisão citada da natureza “em conformidade com a principal diferença de nossos sentidos”, a saber, “os objetos dos sentidos externos” e “o objeto do sentido interno”: A forma da intuição do sentido interno é o tempo. E uma vez que a *doutrina especial da natureza* – em contraste com a metafísica geral (ou transcendental) da natureza – para se tornar uma *ciência* precisa da matemática e da construção de suas concepções fundamentais que ela torna possível, uma metafísica da natureza pensante dependeria apenas do tempo (cf. AA 04: 470 f.). No entanto, o tempo tem apenas uma dimensão, e com isso não há grandes coisas que possam ser feitas na matemática, “a menos que, de fato, consideremos apenas a *lei da permanência* no fluxo de suas alterações internas; mas isso seria uma extensão da cognição, tendo em boa medida a mesma relação àquilo obtido pela matemática do conhecimento corpóreo que a doutrina das propriedades da linha reta tem relativamente ao todo da geometria”. Kant menciona outras razões para a deficiência da doutrina da alma, as quais podemos deixar de lado aqui¹.

O fato de que Kant considera apenas a psicologia como uma ciência da natureza pensante não deve nos surpreender muito. A maioria das disciplinas que em alemão estão subsumidas sob o termo “*Geisteswissenschaften*” (em português: ciências humanas e sociais) não existia na época de Kant. E que a *história* não seja considerada como uma ciência, para Kant, é algo dado por seu conceito: Como conceito de apresentação de fatos singulares “em tempos diferentes e lugares diferentes”, é o conceito contrário ao da ciência que objetiva o conhecimento de leis. Isso diz respeito à história humana, bem como à história natural. Isso não exclui que existam leis (portanto uma natureza) subjacentes aos fatos.

Não obstante, permanece ainda um problema: será que a natureza pensante nada mais é do que um objeto do sentido interno e, assim, estruturada por nada além do tempo unidimensional sem qualquer articula-

¹ *Primeiro* “nem mesmo como um arte sistemática de análise, ou doutrina experimental, ela pode aproximar-se da química, porque nela a multiplicidade de observações internas é separada somente no pensamento, mas não pode ser mantida separada e ser conectada novamente à vontade”; *em segundo lugar* “menos ainda é outro objeto de pensamento passível de investigações desse tipo, e até mesmo a própria observação altera e distorce o estado do objeto observado.” (AA 04: 471)

ção? Será que aqui Kant está inteiramente à altura de seus próprios *insights*? Na *Antropologia*, Kant fala sobre “a natureza do pensamento como um falar para si e de si” (VII 167). As deliberações dos seres humanos são objetos da experiência somente na medida em que podem ser linguisticamente articuladas e, *portanto*, receptíveis pelas pessoas que deliberam e por outras. A propósito, a ideia que alguns filósofos têm lançado de um Kant que concebeu a filosofia de uma consciência não-verbal (que tem de ser superada) – essa ideia revela-se um absurdo mediante uma análise mais aprofundada dos textos: “Pensar juízos sem palavras” é um absurdo (ein Unding)². Ora, se a mera *realização* de um pensamento é “falar com si mesmo”, o que conseqüentemente implica articulação linguística, então devemos supor que a consciência empírica daquilo que *pensamos*, a fortiori, é linguisticamente mediado. O capítulo da *Antropologia* intitulado “Da faculdade de designar” confirma essa suposição:

Toda língua é designação de pensamentos e, inversamente, a forma mais primorosa de designar pensamentos é pela língua, esse meio máximo de entender a si mesmo e aos outros. Pensar é *falar* consigo mesmo (os índios de Otaheite [Tahiti] chamam o pensar de linguagem do ventre), por conseguinte, também se *ouvir* interiormente (por meio da imaginação reprodutiva) (AA 07: 192.29-34).*

Não deveríamos nos perguntar se o conceito de sentido interno e do tempo como sua forma é suficiente para conceber como a natureza pensante pode nos ser dada? *Primeiramente*, para nós, é decisiva a indicação sobre a maneira como os fenômenos da natureza pensante (aqui chamados de pensamentos) *como tais* são recebidos: pela *compreensão* (*Verstehen*); *além disso*, a afirmação de que compreender a si mesmo implica que o pensar tenha *designado* seus pensamentos, de tal modo que sejam identificáveis. Compreender a si mesmo é posto em paralelo a compreender os *outros*. Admitidamente, também surge a partir do texto que *o próprio pensa* e *o designar* os pensamentos são coisas diferentes; a designação somente pela linguagem é o meio mais excelente de designa-

² Cf. V-Lo/Wiener, AA 24: 934; mais particularmente sobre esse ponto: Reinhard Brandt, *Die Urteilstafel. Kritik der reinen Vernunft A 67-76; B 92-201*, Hamburg 1991, 42; em contraste com isso, ver o equívoco de Karl-Otto Apel em *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Frankfurt a. M. 1988, 97.

* Tradução utilizada: *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (São Paulo, Iluminuras, 2006), p. 193.

ção de pensamentos e “o melhor instrumento para compreender a si mesmo e aos outros”.

Será que há outras maneiras, menos excelentes, de “designar pensamentos”, “e instrumentos para compreender a si mesmo e os outros” – o *sentindo interno* e o *tempo* como sua forma, parecem fornecer reduzidos demais para uma fundamentação teórica da conceituação da receptividade da natureza pensante e de sua estrutura. Não deveríamos dizer, em troca, que o *tempo* tem quase a mesma relação com a estrutura daquilo que experienciamos *nas ciências humanas* dos homens, suas ações e criações que *as propriedades da linha reta* relativamente à toda a geometria?

Assim, duas questões são imediatamente sugeridas: há algo como a geometria dos pensamentos? Poderíamos, se fôssemos capazes de inventar tal ciência, formular “os Fundamentos metafísicos de uma ciência da natureza pensante, análoga aos quatro capítulos da *Foronomia, Dinâmica, Mecânica e Fenomenologia*?”

Vamos esclarecer com antecedência de que maneira a natureza pensante pode se tornar um objeto da experiência – e, primeiramente, como algo dela (vamos dizer: pensamentos) podem se tornar *receptíveis*: pela compreensão, preferencialmente pela compreensão linguística, que lemos em Kant. Isso pressupõe, para aquele que compreende, mais que um sentido interno, o qual integra o “comprehendendum” em seu horizonte temporal. Primeiro, poderíamos dizer: isso pressupõe que ele domina a língua (falada ou escrita) do texto. Mas em certos casos, a língua deve primeiro ser aprendida. O que significa dizer que alguém compreende uma palavra ou frase de uma língua? Ou: O que significa dizer que alguém compreende um gesto sem palavras (de saudação, de súplica por um donativo)? Dizemos: ela precisa compreender o *sentido* (o significado) do gesto, da frase. Uma Pessoa *expressa* algo, um sentido. A outra Pessoa tem que *receber* esse mesmo sentido. Como isso é possível? Aparentemente porque ambas as pessoas de alguma maneira dispõem dos *elementos* e da estrutura desse sentido. Encurtarei minha exposição um pouco: dispomos do sentido porque dispomos de boa parte do *sistema* do sentido. Somos capazes de compreender os outros à medida que dispomos de um sistema comum de sentido; do contrário, temos de estender nosso próprio sistema de sentido para alcançar a compreensão. Elementos do sentido são identificáveis apenas linguisticamente, mas não são o mesmo que elementos linguísticos, porque os últimos, algumas vezes, senão frequentemente, são ambíguos, e porque um sentido na maioria dos casos pode ser expresso de diferentes maneiras, por exemplo, por sinônimos em línguas distintas.

Minha conclusão: a condição (específica) da possibilidade de compreensão, isto é, a mera recepção do sentido, não é o tempo, mas um sistema abrangente de sentido ou, introduzindo um termo fenomenológico, um sistema noemático. Consequentemente, se houver uma chance de construir o conceito de natureza pensante, temos que perguntar se o conceito de sistema noemático permite construção matemática. Gostaria de fazer apenas mais duas observações: *Primeiramente*, sentido não é a mesma coisa que sentido válido, portanto, a matemática do sentido, permitam-me dizer “noemática” não seria a mesma que a lógica. *Em segundo lugar*, o sentido em muitos, talvez nos casos mais importantes, pode incluir uma pretensão de validade, por exemplo, a afirmação teórica que se mantém de certos objetos. Mas uma noemática não analisa elementos e complexos do sentido (noëmata) em sua função de validade, mas em sua função de estruturar as ocorrências da natureza pensante (processos noéticos). Consequentemente, os elementos do sentido, por exemplo, que na lógica têm função de conceitos *gerais*, como elementos estruturais dos processos noéticos são determinantes das ocorrências *singulares* no tempo.

Vamos supor uma “noemática”, uma matemática das unidades do sentido, na qual os seres humanos “deslocam-se”, seja possível. Então, nada bloquearia uma metafísica da natureza pensante. Vamos esboçar os quatro capítulos:

I. No *primeiro capítulo*, que chamo de “Noética formal”, falamos (em vez de *matéria como o móbil no espaço*, nos *Primeiros princípios Metafísicos da Ciência Natural*) da subjetividade noética e da síntese dos elementos do sentido, os quais são determinados por suas posições num sistema noemático. Desse modo, contrastamos o sistema noemático, em que um determinado assunto é habitual, *por um lado*, a um sistema que seria estendido ao adicionar definições ao anterior, *por outro lado*. Na noética formal deve ser mostrado de que maneira os processos noéticos assim definidos podem ser concebidos como magnitudes estruturais, que assim podem ser compostos de processos noéticos parciais.

Quem já estudou os *Primeiros princípios metafísicos da ciência natural*, e lutou com as formulações seguidamente muito complexas das definições e teoremas, pode facilmente imaginar que as formulações análogas de uma noética formal não podem ser mais simples. Apenas para lhes dar uma noção da forma dessas frases, apresento aqui o *teorema* desse primeiro capítulo:

Proposição: A composição de uma noesis, em que um conceito-sujeito (S) é determinado por um predicado (P), a partir de duas noeses do mesmo assunto noético, somente pode ser pensada da seguinte forma:

vamos pensar em dois atos intencionais (ou constituintes) sendo unificados no mesmo momento, o *primeiro* dos quais sendo a constituição *explícita* da unidade sintética do conceito-sujeito S com os constituintes (Q/R) do predicado pela consciência transcendental sob a base de um sistema noemático contendo esses conceitos (S, Q, R) sem P; o *segundo* dos quais ainda não reivindica validade *objetiva*, sendo a constituição *implícita* de um noema, que a partir dos constituintes (Q/R) gera o conceito-predicado (P) e assim um sistema noemático mais estendido, em virtude do qual ambas noeses podem ser pensadas como unificadas (a constituição *implícita*, desse modo, ainda não reivindica validade *objetiva*).

A relevância metodológica de tal proposição poderia ser a de expor a equivalência das respostas numa entrevista com respostas explicativas adicionais.

II. O *segundo capítulo*, chamemo-lo de “Dinâmica noética”, trata das forças fundamentais da natureza pensante. Kant fala várias vezes das “forças fundamentais” da alma, sem dar a impressão de ter concebido uma opinião conclusiva acerca do tipo e número dessas forças fundamentais. Nos *Primeiros princípios metafísicos da ciência natural*, uma vez ele contempla “a consciência, portanto, a clareza das ideias da minha alma” como uma força fundamental³. Nas *Lições sobre Metafísica*, lemos, juntamente com a rejeição da tese de Wolff sobre a alma como força fundamental: “Assim, a faculdade de conhecer, a faculdade de prazer e desprazer, e a faculdade de desejar são forças fundamentais.” (cf. AA 28/1: 161 s.). Essa tríade corresponde exatamente ao sistema triádico das “faculdades da alma, ou capacidades” na *Introdução à crítica da faculdade do juízo* (cf. AA 05: 177), onde admitidamente o termo “força fundamental” não é utilizado. Finalmente, no ensaio “Sobre o uso dos princípios teológicos na filosofia”, lemos: “O entendimento e a vontade em nós são forças fundamentais, esta última sendo determinada pela primeira é uma faculdade de gerar algo de acordo com uma ideia, que é chamada de propósito (AA 08: 181).

Contudo, na mesma nota de rodapé, Kant refere-se à imaginação também como uma força fundamental da mente. Comum a todas essas sugestões é o fato de que elas lidam globalmente com *faculdades* sem refletir sobre como tais faculdades como forças de *diferentes conteúdos ou medidas* poderiam determinar um ser humano, seu pensamento e suas

³ Embora em um contexto onde Kant apenas discute a questão sobre se uma substância não material cuja magnitude não possui partes poderia ser originada ou aniquilada. (cf. AA 04: 542.18-543.14).

ações. Isso seria tanto menos possível com a sugestão de “consciência”; mas os conceitos de *imaginação* e *sentimento de prazer e desprazer* também não são muito aptos para carregar as forças mentais com uma medida especificada.

Se concebermos o entendimento e a vontade como forças fundamentais, a situação não é muito melhor, se os entendemos como as mesmas faculdades das críticas kantianas definidas meramente pelo uso de certos princípios e formas do pensamento válido – vontade e ação. Mas se compreendermos o entendimento de uma pessoa como seu potencial cognitivo *concretamente especificado*, e assim o seu conjunto de convicções e crenças, um corpo concreto de propósitos e máximas determinado pela vontade de uma pessoa, então se torna inteligível o por quê de as “forças mentais” de *uma* pessoa tornarem possíveis deliberações, decisões e ações particulares, algo que outra pessoa jamais poderia realizar. A formulação citada, a vontade “sendo determinada pelo primeiro (o entendimento) é uma faculdade para gerar algo de acordo com uma ideia, que é chamado propósito”, agora é carregada com um novo sentido, à medida que o *entendimento* e a *vontade* se tornam variáveis de um fator, no qual temos que conectar como “valores” (de uma variável) certas crenças, máximas e propósitos. Mais uma vez podemos nos apropriar de um termo da fenomenologia e falar sobre “habitualidades noéticas”. Habitualidades noéticas originam-se de processos noéticos, e podemos exibir seu conteúdo noemático, assim como o conteúdo dos processos noéticos, por frases, mas elas têm outro índice temporal: uma vez “adquiridos”, ficam preservados e determinam nosso pensar e agir, até serem revisados. Sua função é tornar possível ou mesmo motivar certos processos noéticos, mas impedir certos outros processos. (Isso é justamente o que as respectivas proposições dizem.)

III. O terceiro capítulo, digamos: a *Prática noética*, tem de definir as relações dos processos noéticos e, na medida do possível, formular as leis que determinam os eventos noéticos. Aqui, conceitos como *pessoa* e *personalidade* são definidos; aqui, são estabelecidas proposições sobre a razão da identidade de uma pessoa, a forma da motivação de suas decisões, bem como sua interação com o meio ambiente em ações externas. – Como no caso dos dois primeiros capítulos, não posso explicar todas as definições, teoremas e provas que são necessários nessa parte de uma teoria. Mas talvez eu possa oferecer ao leitor uma ideia vaga da totalidade desse empreendimento simplesmente apresentando os quatro *teoremas* desse capítulo.

Proposição I: O poder da subjetividade de uma pessoa em comparação ao de cada uma das outras pessoas em um determinado ponto no

tempo (a personalidade do sujeito) só pode ser estimada pelo poder do processo noético, ou seja, o potencial noético, baseado em uma dada decisão entre alternativas noemáticas.

Proposição II: Em todas as mudanças, o sujeito noético mostra-se reflexivamente idêntico a si mesmo (como um sujeito pessoal) não pela manutenção de qualquer substância, mas pela atribuição a si mesmo de experiências passadas (consciência transcendental), e com isso de opiniões, decisões e ações passadas [...]; no caso de uma crítica efetiva dessas opiniões e ações a pessoa atualiza por essa atribuição o centro reflexivo de suas próprias convicções (ter tido essas experiências), uma parte das quais é a atribuição causal das próprias ações (em contextos morais tornando-se imputação).

Proposição 3: Decisões noéticas (ações internas) de uma Pessoa têm uma causa interna (motivação) nas máximas da personalidade, implicando critérios de apropriação de noëmata.

Proposição 4: Uma ação externa de uma Pessoa, como interação com o meio ambiente que ocorre sob a consciência de que “Estou fazendo a”, implica uma interação interna entre a função prática e doxástica (cognitiva) da personalidade.

IV. O Capítulo Quatro, nos *Fundamentos Metafísicos* de Kant, chamado de “Fenomenologia”, e para nós, portanto, “Fenomenologia Noética”, tem de diferenciar os objetos da experiência noética em termos de modalidade e assim transformar o (fenômeno) que está em questão em experiência [determinada]. Pois o sujeito da experiência está sempre envolvido na experiência de um objeto. De forma que aquilo que nos é dado é uma *aparência* em um sentido empírico apenas *relativamente ao estado do sujeito*, que ainda tem de ser questionado e julgado.

Tento ilustrar o problema pelo exemplo físico (estamos na mecânica newtoniana dos céus): “O movimento retilíneo de um corpo”, diz Kant na proposição 1, “é, no que diz respeito ao espaço empírico, apenas um predicado *possível* distintamente do movimento oposto do espaço, um predicado meramente *possível*”. Portanto, o observador pode decidir arbitrariamente, se determina que o corpo está a movimentar-se *ou* se ele mesmo está a se mover juntamente como espaço. Isso é diferente do que ocorre no movimento circular, porque neste caso, “o próprio movimento demonstra por seu movimento uma força movente”. Portanto, trata-se de um movimento *real*. Por fim, como podemos aprender na terceira lei de Newton⁴, na comunicação do movimento, o movimento de cada corpo envolvido é necessário. Verdadeiro da função das categorias modais, não

⁴ Para cada ação, há uma reação igual e oposta.

para aumentar da determinação do objeto, mas para expressar a relação com a faculdade do conhecimento, a relevância da “fenomenologia” kantiana repousa na diferenciação e na integração dos métodos empíricos (frequentemente a determinação de magnitudes pelo movimento retilíneo, o diagnóstico das forças pela observação de desvios de retilinearidade, e finalmente a correlação nomológica dos substratos moventes).

A diferenciação modal de processos noéticos agora distingue entre *processos de compreensão, decisão* (como ações internas) e *ações externas*. Processos de mera compreensão receptiva, *por um lado*, lidam com o lado objetivo *apenas com objetos noéticos meramente possíveis*, pois os objetos (sequências linguísticas de sons, livros) tornam-se algo noético apenas pela ativação semiótica do sistema noético do sujeito receptor; *por outro lado*, os processos de compreensão são eles próprios, como *objetos de pesquisa, apenas mudanças possíveis* nos sujeitos que compreendem (na personalidade dele ou dela), porque as pessoas não necessariamente têm de apropriar o conteúdo compreendido para si mesmas como, por exemplo, opiniões suas. Em contraste, *decisões* (de tipo cognitivo ou prático) sendo uma mudança da personalidade, demonstram o engajamento de forças noéticas motivadoras, não apenas uma ativação do sistema noemático; portanto, são ações *reais* (internas) de uma Pessoa. *Ações externas*, por fim, tornam necessárias uma interação entre atos cognitivos e práticos juntamente com a realidade desses atos internos.

A função da *fenomenologia noética* é também metodológica: justamente aquela transformação de aparências em experiência. As proposições “fenomenológicas” (no sentido Kantiano) permitem-nos fazer estimativas, com base em quais “fenômenos” noéticos temos de pesquisar, por quais meios, por quais tipos de condições reais, causas, motivos. *Por um lado*, fenômenos de objetos noéticos *meramente possíveis* (por exemplo, textos) não merecem em um primeiro momento nenhuma outra explicação senão a que afirma que são explicáveis em termos da faculdade receptiva do sujeito que os compreende. Se quisermos transformá-los em “objetos da experiência”, temos de determiná-los como algo que seja bem definido independente de nossa subjetividade; temos de pensá-los como realmente condicionados por um Sujeito gerador (talvez uma comunidade de sujeitos). Especialmente no caso de uma obra de arte, pensamos que é como condicionada por um projeto, por exemplo, a concepção de uma romance, para a qual temos de buscar indícios dentro e além do próprio do texto – se realmente queremos explorar o próprio texto e não apenas nossas próprias ideias fantasiosas enquanto o lemos.

Por outro lado, todos os fatos noéticos, todas as convicções e propósitos pessoais, todas as decisões e ações enquanto fatos com sentidos

determinados são acessíveis apenas por processos de compreensão, e isso significa: pela recepção do sentido, logo, mediados pela aparência de objetos “meramente possíveis”. Por sua vez, apenas podemos transformar essas aparências em objetos da experiência encaixando-as na totalidade da rede de ações.

Todos os fenômenos das ciências humanas empíricas, como fenômenos noéticos são meros objetos de compreensão. Mas nem todos eles são textos ou efetivamente expressões linguísticas, que em si mesmas revelam uma articulação de sentido. Ações externas, por exemplo, são experienciadas como comportamentos pessoais aos quais atribuímos um significado (ou sentido) subjetivo, que somos capazes de determinar. Em muitos casos, as ações apenas são acessíveis para nós por inferência dos resultados das ações. Podemos obter a determinação do sentido se, (a) estamos somos capazes de rastrear as ações até as decisões motivadas por certas convicções e propósitos habituais e (b) se somos capazes de explicar a execução das ações como regulação pela interação de processos cognitivos e práticos. Para isso, precisamos de expressões linguísticas ou documentações de tais expressões, que mediata ou imediatamente tornam acessíveis o significado respectivo da ação. Precisamos de um arsenal de métodos bem significativo, de forma que um cientista ou historiador social possa transformar o fenômeno disponível ou efetivamente dado fenômeno em experiência. Mas fica claro, que então precisamos de uma estrutura categorial de conceitos específica para as ciências humanas, para conseguir ir além de especulações incertas e construções demasiado ingênuas. As proposições modais da fenomenologia mental têm em vista permitir-nos conceber qual rede de conceitos entre a compreensão (dos objetos noéticos “meramente possíveis”) e as observações de comportamento é necessária para transformar fenômenos em experiência nas ciências humanas.

A elaboração dos “Fundamentos Metafísicos das Ciências Humanas” têm em vista mostrar que as ciências humanas, enquanto ciências que reivindicam objetividade, *são possíveis*, e poderiam mostrar que as condições da possibilidade da experiência são condições que não apenas permitem as ciências naturais, mas também as ciências humanas – história, filologia, ciências sociais – para ir além do “Erleben” subjetivo (impressões e fenômenos) até a objetividade da determinação dos objetos.

Resumo: As condições da possibilidade da experiência aplicam-se às *ciências humanas empíricas* não menos que às ditas *ciências naturais*. No entanto, Kant está convencido de que embora haja uma doutrina, não

há *ciência* possível da “natureza pensante”, porque a natureza pensante, como objeto do *sentido interno*, está estruturada sobre nada mais do que o *tempo* unidimensional, que não permite uma construção matemática de sua concepção. Mas a vontade humana, como uma “causa natural no mundo”, de acordo com Kant, é uma “*faculdade de desejar de acordo com conceitos*”. E pensar é algo experienciado apenas na medida em que é por natureza um “falar para e sobre si mesmo” que é recebido pela compreensão. Por que não deveria haver uma *matemática dos pensamentos* e então uma *Fundamentação Metafísica de uma Ciência da Natureza Pensante*?

Abstract: The conditions of the possibility of experience apply to the *empirical human sciences* not less than for the *natural sciences*. Yet Kant is convinced, that though there is a doctrine, there is no *science* of the ‘thinking nature’ possible, because the thinking nature, as the object of *inner sense* is structured by nothing than the one-dimensional *time*, which does not permit a mathematical construction of the conception of the thinking nature. But the human will, as a “natural cause in the world” according to Kant is a “*faculty of desire according to concepts*”. And thinking is to be experienced only, insofar it is by nature a ‘speaking to and of oneself’ and it is to be received by comprehension. Why should not there be a *mathematics of thoughts* and then *Metaphysical Foundations of a Science of the Thinking Nature*?