



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Rafael Estrela Canto

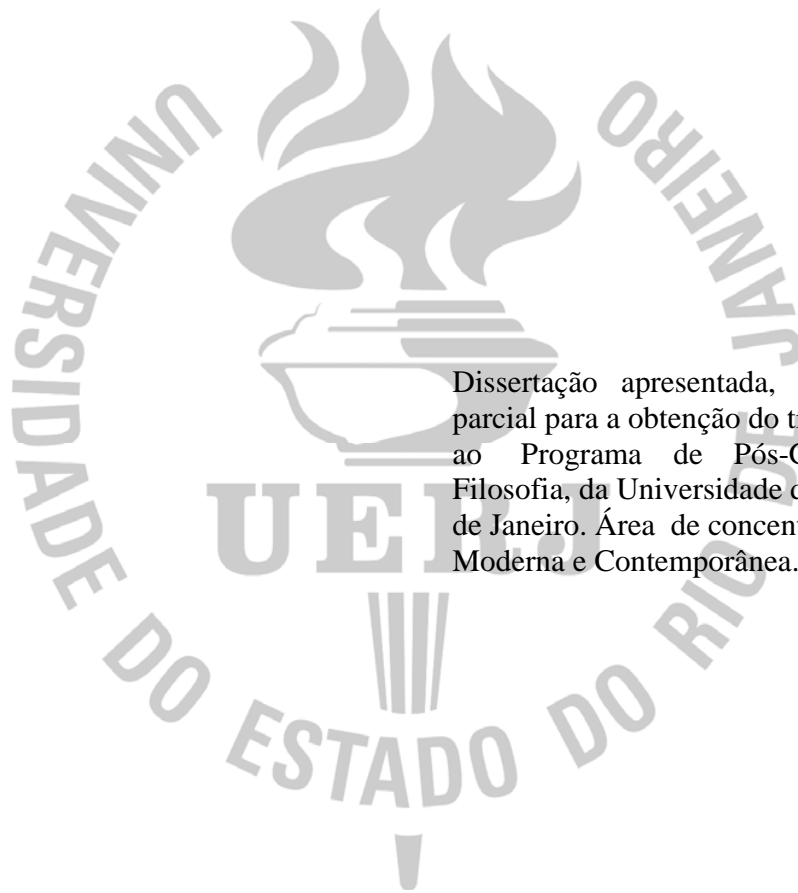
Da impossibilidade de intuições intelectuais como refutação do idealismo

Rio de Janeiro

2010

Rafael Estrela Canto

Da impossibilidade de intuições intelectuais como refutação do idealismo



Dissertação apresentada, como requisito parcial para a 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.

Orientador: Prof^o. Dr^o. Edgar da Rocha Marques

Rio de Janeiro

2010

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/ CCS/A

C232 Canto, Rafael Estrela.
Da impossibilidade de intuições intelectuais como refutação do idealismo/ Rafael Estrela Canto. - 2010.
115 f.

Orientador: Edgar da Rocha Marques.
Dissertação (mestrado) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
Bibliografia.

1. Filosofia – Teses. 2. Idealismo – Teses. 3. Intuição – Teses. I. Marques, Edgar da Rocha. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 1

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

Assinatura

Data

Rafael Estrela Canto

Da impossibilidade de intuições intelectuais como refutação do idealismo

Dissertação apresentada, como requisito parcial para a 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 22 de junho de 2010.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Edgar da Rocha Marques (Orientador)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UERJ

Prof. Dr. Pedro da Costa Rêgo
Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ

Prof. Dr. Vinícius de Figueiredo
Instituto de Ciências Humanas da UFPR

Rio de Janeiro

2010

DEDICATÓRIA

À minha vó Tetê, cujo nome será eterno.

AGRADECIMENTOS

À minha mãe, a quem devo pelo grande incentivo afetivo para a minha jornada filosófica; a meu pai e a minha avó Teresinha, que sempre acreditaram vivamente em mim; a meu querido irmão e a meu padraсто; a meus avós paternos (à memória de minha avó Antônia); a tias, tios (à memória dos tios Lando e Léo) e primos, os quais todos sempre fizeram parte de minha vida;

Aos amigos que estão constantemente a me inspirar, com o perdão pelas possíveis omissões:

Aos agora distantes, Thiago (pela inspiração de corpo e alma), Ingrid, Carol, Arthur e família, Gláucia e família, Felipe, Renato...;

E aos hoje próximos, Eduardo (que contribuiu diretamente para esta ao ceder-me seu manuscrito), Flávio (com quem compartilhei por anos dos estudos kantianos), Roberto (meu tradutor favorito), Jenniffer e Rui, Nestor (pelo sem-número de horas de escuta), Maurício, Paulo, François, Milene (pela casa limpa e comida na mesa), Ângela, Diana, Maíra, Dani, Fernando, Prof. Pedro, Prof. Fernando Rodrigues, Leo, Dionízio e família...;

Ao meu orientador, o Prof. Edgar Marques, pelas compreensões, incentivos e pela “revisão de luxo” desta Dissertação;

Aos companheiros de aventuras filosóficas da UERJ e da UFRJ, com quem tive muitas oportunidades de compartilhamento do saber;

Ao programa de pós-graduação da UERJ e aos professores que durante a minha estadia neste ofereceram-me ótimos ensinamentos;

Ao CNPq, pela ajuda de custos, sem a qual teria sido muito dificultosa a produção desta;

Ao Rio de Janeiro, por desde que nele vim morar ter me recebido de braços abertos.

Além do que efetivamente pensa, todo texto filosófico carrega uma margem de não
pensado, de possivelmente pensado.

Benedito Nunes

RESUMO

CANTO, Rafael Estrela. *Da impossibilidade de intuições intelectuais como refutação do idealismo*. 115 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

O objetivo desta Dissertação é modesto, ela pretende apenas mostrar que, para a Filosofia Crítica, não há lugar para intuições intelectuais e que, na mesma medida em que estas são terminantemente afastadas, estão na base do idealismo refutado por Kant – ao menos segundo o seu ponto de vista. Consequentemente, o dogmatismo, em ambas as suas formas, o racionalismo (idealismo empírico) e o materialismo radical (realismo transcendental), são refutados, embora não ainda de modo completamente justificado, já na *Estética Transcendental* da *Crítica da Razão Pura*, onde se prova que as intuições são única e exclusivamente sensíveis. A prova de que não há intuições intelectuais é também afirmativa, na medida em que, como tentamos reproduzir, Kant prova que as intuições são todas sensíveis e sua forma são espaço e tempo. Este percurso é fundamental para todos os problemas que virão em seguida. Para tanto, não medimos esforços em tentar mostrar que as categorias — na medida em que são a forma de toda determinação de um objeto, o que faz com que elas sejam ainda a forma de toda *ligação* (síntese) — determinam o próprio modo de aparecer dos objetos na intuição, em uma conformidade originária à forma desta última.

Palavras-chave: Idealismo. Intuição intelectual. Sínteses originárias. Aparecer. Ser.

ABSTRACT

The subject of this dissertation is modest: it intends simply to show that, for Critical Philosophy, there's no place for intellectual intuitions and that, as they are peremptorily rejected, they constitute the basis of the idealism refuted by Kant - at least, in his own point of view. Consequently, dogmatism, in both its shapes - rationalism (aka empirical idealism) and radical materialism (transcendental realism) - are refuted, although not in a completely justified way yet, in the Transcendental Aesthetics of the Critique of Pure Reason, where it is demonstrated that intuitions are exclusively sensitive. The proof that there are no intellectual intuitions is also affirmative as, as we tried to reproduce, Kant proves that all intuitions are sensitive and forms of space and time. This is a fundamental course for every issue that's going to follow. We will try with all resources to show that the categories - in the sense that are the form of every determination of an object, which also turn them into the the form of every connection (synthesis) - determine the very way of appearing of the objects in intuition, in an originary conformity with the form of the latter.

keyword: Idealism. Intellectual intuition. Originary synthesys. Appearing. Being.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	10
1	DA IDEALIDADE TRANSCENDENTAL DO ESPAÇO E DO TEMPO	14
1.1	Prólogo: do propósito deste capítulo e alguns esclarecimentos iniciais	14
1.2	Da intuição	17
1.3	Dos vários tipos de intuição	19
1.3.1	<u>Intuições intelectuais</u>	19
1.3.2	<u>Intuições sensíveis</u>	25
1.4	Demonstração das intuições puras do tempo e do espaço	27
1.4.1	<u>Exposição metafísica do tempo e do espaço</u>	29
1.4.2	<u>Exposição transcendental do tempo e do espaço</u>	34
1.4.3	<u>Da idealidade transcendental e da realidade empírica do tempo e do espaço</u>	36
1.5	Apêndice	43
2	A DIALÉTICA DAS FACULDADES	55
2.1	Prólogo: o problema	55
2.2	Da determinação em geral	59
2.3	Do permanente	64
2.3.1	<u>Das sínteses originárias do eu</u>	65
2.3.2	<u>O conceito de composição</u>	69
2.3.3	<u>Da síntese transcendental da imaginação</u>	75
3	A REFUTAÇÃO DO IDEALISMO	89
3.1	Prólogo	89
3.2	Refutação do argumento de Mendelssohn	90
3.3	O fundamento material	96
3.4	A Refutação do Idealismo	98
4	CONCLUSÃO	105
	REFERÊNCIAS	114

INTRODUÇÃO

O objetivo desta Dissertação é modesto, pretende apenas mostrar que, para a Filosofia Crítica, não há lugar para intuições intelectuais e que, na mesma medida em que estas são terminantemente afastadas, estão na base do idealismo refutado por Kant – ao menos segundo o seu ponto de vista. Consequentemente, o dogmatismo, em ambas as suas formas, o racionalismo (idealismo empírico) e o materialismo radical (realismo transcendental), são refutados, embora não ainda de modo completamente justificado, já na *Estética Transcendental da Crítica da Razão Pura*, onde se prova que as intuições são única e exclusivamente sensíveis. A demonstração ou a prova da verdade que Kant julgou ter alcançado nesta primeira parte da obra é o tema do nosso primeiro capítulo, assim como a restrição de toda experiência à realidade sensível dos fenômenos no tempo e no espaço, por oposição a uma experiência intelectual e transcendente das coisas em si mesmas. Este último ponto é, na verdade, mais detalhadamente tocado no Apêndice ao Capítulo I, a partir do qual o nosso problema ganha maior liberdade para se aprofundar.

A prova de que não há intuições intelectuais é também afirmativa, na medida em que, como tentamos reproduzir, Kant prova que as intuições são todas sensíveis e sua forma são espaço e tempo. Esforçamo-nos por, no primeiro capítulo, esclarecer porquê para Kant a idealidade transcendental do espaço e do tempo são verdades demonstradas e não meras hipóteses. Este percurso é fundamental para todos os problemas que virão em seguida. Juntamente com o Apêndice, esse capítulo tem como principal objetivo revitalizar a importância da teoria das formas puras da sensibilidade para o sistema kantiano, assim como para a compreensão das suas críticas aos sistemas e correntes precedentes. De uma certa forma, parece-nos, a filosofia crítica não só não avançaria sem as posições da *Estética* como precisa estar sempre retornando a ela.

Esta restrição à sensibilidade do aparecimento das coisas ocorre na mesma medida em que se determina o modo geral segundo o qual *todas* as coisas *devem poder* aparecer. Não é outro senão este o caráter transcendental do espaço e do tempo. O que significa *transcendental*? Alguns linguistas hoje pretendem, através da localização das articulações

no aparelho fonético e da identificação dos sons que correspondentemente são produzidos a essas articulações, chegar ao som mais originário, aquele que justamente é proveniente da articulação mais simples ou da simples ausência de articulação, para, a partir deste, descobrir, numa escala de complexidade, os sons que vieram em seguida. O que parece não ter sido observado por estes pesquisadores, é que a *possibilidade* da produção de qualquer um desses sons é ‘anterior’ a sua concretização. Que o homem tenha primeiro pronunciado o /a/ não faz a menor diferença, pois a possibilidade de outros fonemas serem pronunciados ‘veio junto’ com aquele ato sonoro. Isto quer dizer que, tudo o que *existe*, já o é segundo a totalidade das suas possibilidades de ser.

A possibilidade de ser não é algo que vem a juntar-se posteriormente à coisa existente, como quando depois de pintá-la, damos uma nova cor a uma cadeira. Até neste caso mesmo podemos dizer que, se agora esta cadeira é azul, é porque ela desde sempre podia ser azul. A essas possibilidades de ser é o que Kant chama de *condições transcendentais* dos objetos de uma experiência. Portanto, quando Kant trata das categorias do entendimento, não quer ele somente apontar para as condições de *conhecimento* de uma coisa, nem quer, como comumente se interpreta, tão-somente fundamentar a ciência física de seu tempo, mas, antes de tudo, encontrar o fundamento do modo de *ser* das coisas, quer dizer, das sua *existência, tal como elas se mostram ou aparecem para nós*. Este será o tema do segundo capítulo, o qual, não por acaso, inicia-se com algumas considerações sobre a *determinação em geral*. Isto é, sobre o que significa dizer o que algo é, sobre qual o significado do próprio ato de determinar alguma coisa.

Para tanto, não medimos esforços em tentar mostrar que as categorias — na medida em que são a forma de toda determinação de um objeto, o que faz com que elas sejam ainda a forma de toda *ligação* (síntese) — determinam o próprio modo de aparecer dos objetos na intuição, em uma conformidade originária à forma desta última. Neste caso, não se trata da mera aplicação das categorias, mas daquilo que nelas é ‘fundante’. O segundo capítulo, será, portanto, necessariamente também o lugar para a investigação das *sínteses originárias do eu*. Desde já advertimos que a expressão “do eu” não indica genitivo, isto é, o eu aqui não será tratado como unidade absoluta *do* qual e a partir do qual são efetuadas as sínteses. O eu aqui também é resultado das sínteses, ou melhor, a sua

unidade (e mesmo ‘identidade transcendental’) também é determinada, inclusive como unidade, segundo as mesmas regras de síntese oferecidas pelas categorias.

Percebemos, com isso, que há um modo originário de procedimento de toda síntese, uma generalidade originária a toda ligação, no que liga e no que é ligado. ‘Algo’ mais fundamental que as categorias, pois estas parecem expressar somente o ligar, a forma da ligação, e não a ligação como um todo. Por consequência, chegamos aos conceitos que representam todo o ligar, a síntese em geral (quer dizer, não apenas a qualquer síntese, mas a síntese na sua globalidade¹): trata-se dos conceitos de *forma*, *matéria* e *composição*.

Toda esta problematicidade, no entanto, surgiu para nós a partir da pergunta pelo *permanente*, a *substantia phaenomenon*, ou simplesmente, a *matéria* na experiência. Tal matéria, veremos, é fornecida pelos sentidos e de modo algum é produzida, quanto a sua existência, pelo sujeito. Ela se revelou como o que é dado no sentido externo e sobre o qual todos os nossos conceitos, no conhecimento dos objetos da experiência, são aplicados. Portanto, sem o que não haveria propriamente aplicação dos conceitos, sem o que estes seriam vazios. Além disso, a matéria se mostra na intuição, sob certos aspectos, permanente, por exemplo, com a regularidade do ‘nascer’ e ‘pôr’ do sol. O que é isto que permanece, a *matéria transcendental* de toda experiência? Tratamos ainda no segundo capítulo de diferenciá-la da *coisa em si*, a partir do que já havíamos comentado sobre esta no Apêndice ao primeiro capítulo. Neste ponto, no que toca à coisa em si, foi de vital importância a interpretação que Gerson Louzado expressa no terceiro capítulo de sua tese de doutorado.

Após o caminho difícil de percorrer para se chegar à determinação da matéria como representação, do qual não sabemos até que ponto fomos bem sucedidos, mesmo que não tenha faltado empenho, chegamos ao último capítulo onde se trata diretamente da questão da nossa dissertação. O sentido dos dois capítulos anteriores foi o de fornecer duas importantes conquistas para a compreensão da refutação do idealismo: a restrição de toda intuição à sensibilidade e a determinação da matéria (permanente) como representação. Quanto ao último ponto, não pudemos esgotá-lo no segundo capítulo, o que fez dele também tema do terceiro capítulo, tamanha a sua importância para a refutação do idealismo.

¹ Cf. 2.3.3.

Na primeira seção deste capítulo final (3.2, 3.3), tratamos de analisar de modo mais pormenorizado a diferença da concepção de Kant do eu em relação à metafísica ‘tradicional’, levando em conta o seu caráter sintético, portanto, composto, em contraposição à realidade simples chamada substância que boa parte dos filósofos antecedentes conferiam ao eu. É somente a partir desta compreensão kantiana renovadora do eu, que a questão pelo permanente nos sentidos chega a ganhar seu sentido pleno. Neste momento, na segunda seção (3.4), que trata da refutação do idealismo, convergem ao mesmo alvo todas as investigações levadas a cabo desde o início desta dissertação. É neste movimento às avessas, de ter como ponto de partida o que Kant refuta, que finalmente se chega até ele, que se fecha o círculo. Não esqueçamos que é pela refutação da possibilidade de intuições intelectuais que nossa pesquisa se inicia, e esta já é, a seu modo, a própria refutação do idealismo.

Tivemos o cuidado de, no início de cada capítulo, fornecer um prefácio que em linhas gerais apresenta o tema do capítulo correspondente, assim como os instrumentos escolhidos para tratá-los. Com esta Introdução resolvemos agir de maneira idêntica, com a única diferença de que esta fornece um panorama de toda a dissertação. Por isso, sentimos obrigados a fazer aqui apenas mais um comentário: a escolha do título. Diante de tudo isso que prometemos analisar ao longo da dissertação, o título *Da impossibilidade de intuições intelectuais como refutação do idealismo* parece pobre e limitado. Todavia, julgamo-lo adequado porque traz consigo algo que tivemos a todo instante a intenção de fazer presente na dissertação: o laço estreito que une a *Estética transcendental* a todo o resto da *Crítica*, e de como as questões tratadas naquela são imprescindíveis para a compreensão mesma, por exemplo, da *Dedução transcendental*. Por outro lado, indica, ao mesmo tempo, o início e o fim, respectivamente, como já o salientamos a pouco, do percurso da nossa dissertação.

1 DA IDEALIDADE TRANSCENDENTAL DO ESPAÇO E DO TEMPO

A segunda observação importante a fazer sobre a estética transcendental é que não se recomenda apenas a título de hipótese verossímil, mas é tão certa e tão indiscutível quanto se pode exigir de uma teoria que deva servir de organon.

Immanuel Kant

1.1 Prólogo: do propósito deste capítulo e alguns esclarecimentos iniciais

Kant inicia a *Estética Transcendental* realizando a importante distinção dos modos de as diferentes faculdades se relacionarem com os objetos. A sensibilidade, faculdade responsável pela receptividade dos objetos que nos afetam, conhece-os *imediatamente* na medida em que os intui, isto é, fornece-nos um conhecimento sensível que se chama *intuição*. Todo o pensamento, por outro lado, enquanto resultado de uma outra faculdade chamada entendimento, que não é sensível, mas intelectual, tem como fim uma intuição², pois é esta (isto é, a sensibilidade) meio para que os pensamentos possam se referir aos objetos (*mediatamente*)³. Enfatiza ainda que esses objetos devem nos ser dados e somente dados à nossa sensibilidade, a única faculdade receptiva que possuímos. Assim, não há conhecimento de objetos por conceitos que não seja mediado por intuições sensíveis. Tal distinção, apesar de primária para os estudantes de filosofia, nunca é demais de ser recolocada, pois a radicalidade que ela traz consigo, a saber, que o entendimento é uma

² “Sejam quais forem o modo e os meios pelos quais um conhecimento se possa referir a objetos, é pela *intuição* que se relaciona imediatamente com estes e ela é o fim para o qual tende, como meio, todo o pensamento” (KANT, *CRP*, B 33). Pensamento aqui, claramente, está no sentido de conhecimento objetivo. A diferença entre pensamento e conhecimento é confusa em Kant, pois ora os trata como sinônimos, ora os diferencia.

³ “O conhecimento [*Erkenntnis*], por sua vez, é *intuição* ou *conceito*. A primeira refere-se imediatamente ao objeto e é singular, o segundo refere-se mediadamente, por meio de um sinal que pode ser comum a várias coisas” (KANT, *CRP*, A 320, B 377). Restringe-se, portanto, o termo pensamento (*Denken*) para o conhecimento discursivo, e intuição, para o conhecimento sensível (Cf. CAYGILL, *Dicionário Kant*, verbete *conhecimento*, p. 68). Na *Lógica*, “o conhecimento por conceitos chama-se *pensar* (*Denken*, *cognitio discursiva*)” (KANT, *Manual dos cursos de lógica geral*, AK 91).

faculdade puramente espontânea e a única responsável pela produção de conceitos e que a sensibilidade é a única faculdade receptiva de objetos para o conhecimento, determinará em seguida toda a compreensão da filosofia kantiana.

Dizer que uma faculdade é receptiva significa, além de não ser “pensante”, que com os objetos ela se relaciona imediatamente, por afecção. Que a única faculdade receptiva seja sensível significa que *todas* as afecções são sensíveis, assim como todos os objetos dados ou recebidos pelo sujeito serão pensados mediante a intuição (imediate) do efeito da afecção, o qual se chama sensação. Esta, por sua vez, é o produto da afecção do objeto sobre a sensibilidade, o conteúdo ou a matéria que ‘preenche’ a intuição. Considerando que não há outra espécie de conhecimento imediato senão a que será matéria para o entendimento segundo as condições formais da sensibilidade, não pode haver outra matéria para o pensamento que não uma intuição sensível⁴. Intuir é, portanto, uma capacidade receptiva do sujeito, a qual não pode ser jamais atribuída ao entendimento. Por fim, se receber um objeto que nos afeta é intuí-lo segundo as nossas condições sensíveis de receptividade, conhecemo-lo mediante conceitos (pelo entendimento) segundo estas mesmas condições receptivas que determinam *terminantemente* o modo pelo qual ele *aparece* ao entendimento e poderá, por conseguinte, ser pensado. O objeto da afecção sempre aparece para o sujeito como uma intuição empírica, isto é, um conhecimento imediato que “pressupõe a presença real do objeto” (KANT, 2008a, A 50/ B 74)⁵, a qual tem por testemunha a sensação.

Este “objeto [*Gegenstand*] indeterminado de uma intuição empírica chama-se *fenômeno* [*Erscheinung*]” (ibid. B 34). Indeterminado intelectualmente, porém ordenado sensivelmente, isto é, segundo as condições representativas da sensibilidade, pois a indeterminação (conceitual) do objeto de uma intuição empírica não significa que nela falte uma ordenação pela sensibilidade, com a qual é justamente considerado o estatuto de “aparição” do objeto, ser ele fenômeno⁶. Deste modo, o que no fenômeno (*Erscheinung*)

⁴ Cf. KANT, *CRP*, B 33.

⁵ Daqui em diante esta obra será referida pela abreviação *CRP*. A paginação é a estabelecida a partir da edição alemã (A, de 1ª Ed., e B, de 2ª Ed.). O mesmo ocorrerá com a maioria das obras de Kant, o que poderá ser percebido pela antecedência de alguma letra (“A” ou “AK” etc.), já que assim se consagrou fazer no círculo de comentários kantianos. A tradução base utilizada aqui é a portuguesa editada pela Fundação Calouste Gulbenkian. Resolvemos manter sempre as grafias lusitanas em vez de adaptá-las a nossa textura tropical. Raras vezes utilizamos a tradução brasileira, o que, quando feito, é discriminadamente ressaltado.

⁶ É importante aqui ressaltar que a palavra *fenômeno* nesta citação é, no original alemão, *Erscheinung*, a qual possui uma diferença sutil de significado do seu correspondente latino, também utilizado por Kant, *Phanomenon*. Sobre esta diferença

pertence à sensação Kant chama de *matéria*, por outro lado, o que pertence à sensibilidade, isto é, certas condições que possibilitam “que o diverso do fenômeno possa ser ordenado segundo determinadas relações” (ibid. B 34), é denominado de *forma* do fenômeno. Neste capítulo do trabalho trataremos apenas da forma do fenômeno, deixando a investigação sobre a sua matéria para mais adiante. Basta por ora saber que a matéria é o que no fenômeno pertence à sensação, a fim de destacar o que não pertence a ela e, no entanto, se encontra no fenômeno, a sua forma.

Já sabemos que esta última não pode ser dada pela afecção, que não a retiramos do objeto dado mediante a sensação, mas sim é fornecida pela própria sensibilidade, enquanto faculdade representativa⁷. E, por isso, também sabemos que, se as intuições empíricas são representações da diversidade sensível presente no fenômeno segundo determinadas relações que a ordenam, pertencem a elas também as sensações. Representações que envolvam sensação serão sempre empíricas e, por conta disso, não podem ser as condições formais do próprio intuir, pois aquelas pressupõem estas. Desta maneira, em representações que são condição do intuir nada pode ser encontrado que pertença à sensação, mas apenas ao espírito. A estas representações Kant as chamará *puras*, pois nelas iremos encontrar o que se pode apenas ser representado como pertencente a uma faculdade do espírito. Como a sensibilidade não é a faculdade de conhecimento mediante conceitos, mas por intuições, as representações que lhe pertencem serão chamadas de *intuições puras*, as quais deverão “encontrar-se absolutamente *a priori* no espírito” (ibid. B 34) e serão a “forma pura das intuições sensíveis em geral, na qual todo o diverso dos fenômenos se intui em determinadas condições” (ibid. B 34).

Assim, pertence como forma pura à sensibilidade, por exemplo, o que resta da intuição empírica quando retiramos da representação de um corpo⁸ o que lhe pertence quando pensado pelo entendimento (“substância, força, divisibilidade, etc.” (ibid. B 35)) e o que nele pertence à sensação (“impenetrabilidade, dureza, cor, etc.” (ibid. B 35)). Desta

semântica explica Artur Morão: “a palavra portuguesa *fenômeno* traduz os termos *Phanomenon* e *Erscheinung*, que Kant nunca confunde. A *Erscheinung* é o objeto indeterminado de uma intuição empírica; o *Phanomenon* é a *Erscheinung* quando pensada e determinada, tornada objeto da percepção, e não apenas objeto da sensação” (Kant, *Os progressos da metafísica*, A 33, nota 21).

⁷ “Pois de que espécie será a intuição sensível a que se segue o pensar do objeto (o conceito dele), isso não depende meramente da índole do objeto da representação, mas da do sujeito e de sua receptividade” (Kant, *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, p. 141).

⁸ É Kant quem explica o percurso do conteúdo apresentado neste parágrafo mediante o conceito de corpo. Podemos entender “corpo”, sem grandes riscos de erro, como um objeto (atual, real) de uma intuição empírica, que pelo seu conceito é determinado segundo conceitos puros do entendimento e conceitos empíricos retirados da experiência sensível.

investigação descobriremos que *tempo e espaço* são essas formas puras da sensibilidade, as quais não serão explicadas como meras hipóteses, mas como verdades, pelo menos como acreditou Kant, demonstradas⁹. Cumpre-nos neste capítulo, portanto, demonstrar que 1) espaço e tempo são as formas puras de todos os fenômenos, segundo pretende provar a doutrina da idealidade transcendental do espaço e do tempo, 2) são formas somente de objetos na medida em que são intuídos sensivelmente, 3) são as *únicas* condições *a priori* de receptividade de um objeto de conhecimento e, por fim, 4) não há outras formas de se intuir objetos senão pela sensibilidade, ou seja, que o entendimento é uma faculdade unicamente ativa e que não é capaz de intuir: intuições são sempre sensíveis, nunca intelectuais.

1.2 Da intuição

Antes de entrarmos propriamente na doutrina da idealidade transcendental do espaço e do tempo, assim como na sua demonstração, vale muito para se evitar equívocos discernir as várias maneiras de se conceituar as intuições, além de determinar mais precisamente o próprio conceito de intuição. Na sua famosa *Dissertação de 1770* (ou, como também é conhecida, *Dissertação Inaugural*), publicada onze anos antes da primeira *Crítica*, onde o assunto da *Estética Transcendental* já possui o feitio do período crítico¹⁰, encontramos a seguinte definição de *intuição*:

Não há (para o homem) *intuição* do que é intelectual, mas tão-só *conhecimento simbólico*, e a *intelecção* apenas nos é lícita por conceitos universais *in abstracto*, não por um singular *in concreto*, pois toda a nossa intuição está adstrita a certo princípio de uma forma unicamente sob a qual algo pode ser visto pela mente de modo imediato, isto é, como *singular*, e não apenas concebido discursivamente por conceitos gerais (KANT, 2005, p. II 396, paginação da edição alemã. Sublinhado nosso).

⁹ Cf. Kant, *Os progressos da metafísica*, A 31 (paginação da edição alemã).

¹⁰ Ernst Cassirer expressa que esta opinião é (ou foi) aceita por muitos e que é bastante clara: “what he has to say about them in the [Transcendental] Aesthetic does not essentially differ from what was said in the *Dissertation*”, e ainda: “everybody knows that a theory of sensible intuition, and in particular a theory of space and time as *a priori* forms of sensible intuition, was worked out by Kant before he even conceived of the Critical problem. This theory is contained in the *Inaugural Dissertation*” (*Kant’s first Critique*, p. 23-24). O título da obra, entretanto, é *Forma e princípios do mundo sensível e do mundo inteligível*.

E ainda,

A intuição de nossa mente é sempre passiva; e, por isso, apenas na medida em que algo pode afetar nossos sentidos ela é possível (ibid. p. II 397).

Claramente, Kant define a intuição como um conhecimento do singular *in concreto*, definição esta que parece implicar, pelo “isto é” no texto, a sua singularidade. Acreditamos que este “isto é” chama a nossa atenção para algo muito importante para a filosofia kantiana: *conceitos são sempre universais e intuições sempre singulares*, e que *universalidade implica mediatidade, e singularidade, imediatidade*. Ou seja, se conhecemos um singular por conceitos, não o conhecemos de modo imediato, pois ele é pensado *in abstracto*, mediante outros conceitos. O singular *in concreto* nunca pode ser pensado propriamente, pois pensar é uma atividade independente do nosso modo de ser afetado, e a este concerne o singular. *Passividade e espontaneidade* são outros conceitos que enriquecem as definições de intuição e conceito. Temos um conhecimento imediato daquilo que nos é dado passivamente, isento de qualquer elaboração espontânea do sujeito, e que, por isso, é a representação de um singular. A intuição é uma representação singular daquilo que, no sujeito, é dado passivamente. O conceito, por outro lado, é uma representação universal de algo que pode ou não ser representado na intuição. Neste capítulo pedimos que a nossa atenção se volte para as intuições e que deixemos para o capítulo seguinte os conceitos. Queremos ainda deixar claro que, quando utilizarmos o termo “sensível”, nos referimos ao que é próprio à sensibilidade ou à uma faculdade oriunda da passividade do espírito (*Gemüt*), e, com o mesmo sentido de correspondência, o termo “intelectual” para o que é próprio ao entendimento ou à uma faculdade oriunda da espontaneidade daquele mesmo ânimo.

Como Kant pretende refutar a possibilidade de um conhecimento imediato por parte do entendimento e da razão, por motivos que depois ficarão mais claros, no seu sistema filosófico a possibilidade de uma intuição intelectual é nula, pois é ela mesma contraditória. É tarefa da filosofia crítica delinear os limites das faculdades da espírito, a qual, segundo Kant, por não ter sido levada a cabo anteriormente levou muitos filósofos a ultrapassá-los e, por conseguinte, cair em erro. Deste modo, ser-nos-á da maior utilidade a classificação dos

vários tipos de intuição, dos quais, apesar de quatro, somente dois possuem realmente valor para o idealismo transcendental, podendo os restantes serem relegados a meras ficções.

1.3 Dos vários tipos de intuição

Intuições podem ser, por um lado, sensíveis *ou* intelectuais, e, por outro, empíricas *ou* puras, o que significa que elas podem ser sensíveis *e* empíricas, sensíveis *e* puras, intelectuais *e* empíricas, intelectuais *e* puras, mas nunca sensíveis *e* intelectuais ou empíricas *e* puras. Portanto, o conceito de intuição envolve contradição quando são acrescentados a ele como predicados pares conceituais opostos entre si, como no caso entre *sensível e intelectual*, pois, se atribuímos juntamente ao conceito de intuição os predicados “sensível” e “intelectual”, com isto afirmamos que ela é simultaneamente resultado da passividade *e* da espontaneidade do espírito, o que anularia a própria distinção entre sensível e intelectual, porque então sensibilidade e entendimento seriam ambas as mesmas faculdades ou diferentes graus de uma mesma; da mesma maneira quanto aos conceitos predicados *empírico e puro*, pois com o primeiro se compreende o dado determinável (matéria, conteúdo) e com o segundo a sua determinação (forma), o que, a menos que pretendamos pensar em uma substância que tenha a si mesma como causa, é contraditório já que uma condição não pode ser condição de si mesma.

Desta maneira, temos quatro classificações de intuição. Cumpre-nos, então, a tarefa premente de compreender cada uma em separado a fim de se ter total clareza sobre a faculdade de conhecimento imediato, chamada sensibilidade.

1.3.1 Intuições intelectuais

A qualificação de intelectual indica que a intuição é atividade de uma faculdade intelectual, portanto um conhecimento imediato do entendimento quando este é capaz de,

sem intermédio de nenhuma outra faculdade, ter diante de si um dado singular. Neste caso, como o dado singular é estritamente intelectual, podemos chamá-lo de *noumenon*. Este pode ser entendido em dois sentidos, um positivo e outro negativo.

Se entendemos por númeno [*noumenon*] uma coisa, *na medida em que não é objecto da nossa intuição sensível*, abstraindo do nosso modo de a intuir, essa coisa é então um númeno em sentido *negativo*. Se, porém, a entendemos como *objecto de uma intuição não-sensível*, admitimos um modo particular de intuição, a intelectual, que, todavia, não é nossa, de que nem podemos encarar a possibilidade e que seria o númeno em sentido *positivo* (KANT, 2008a, B 307. Sublinhado nosso).

Importa-nos aqui o noumenon em sentido positivo, aquele cuja possibilidade para que seja imaginada nos remete a um outro tipo de intuição da sensível, para uma *intuição intelectual*. Não temos de fato nenhuma representação que corresponda a este conceito, o que não significa uma completa arbitrariedade na sua formulação, como um mero devaneio. A sua fonte, contudo, é outra que a lucubração, tem origens mais remotas e não poderão ser mais bem explicadas senão depois dos esclarecimentos da *Dialética Transcendental*, onde são apresentados os interesses profundos da razão, os quais, de um ponto de vista negativo, produzem ilusões transcendentais, que, à semelhança das ilusões sensíveis de óptica, não podem ser dissipadas pela nossa vontade e com as quais temos que aprender a conviver.

Dessas ilusões surge a crença de que podemos conhecer os objetos tais como são em si mesmos, independentemente da constituição da nossa sensibilidade, como se fossem dados diretamente ao entendimento. Como a matéria dada a todos os nossos conceitos não pode ser senão sensível, o que será ainda explicado no seu porquê, não podemos formar *positivamente* de um tal objeto dado nenhum conceito consistente, assim como do seu modo de apreensão (representação imediata)¹¹. Resta-nos pensá-lo apenas em seu sentido negativo, como um “algo” que serve de “referência” para o fenômeno, “mas que, em si próprio, mesmo sem essa constituição da *nossa* sensibilidade [...] deve ser qualquer coisa, isto é, um objecto independente da sensibilidade” (KANT, 2008a, A 252, grifo nosso). Deste modo, é um “*conceito-limite*”, que serve para “cercear a pretensão da sensibilidade”, de “uso simplesmente negativo”, mas que “nem por isso é uma ficção arbitrária, pelo

¹¹ “Poderíamos, sem dúvida, imaginar uma espécie de representação imediata (directa) de um objecto que não intua os objectos segundo as condições da sensibilidade, mas só mediante o entendimento. Mas dela não temos nenhum conceito consistente” (KANT, *Progressos da Metafísica*, A 82).

contrário, encadeia-se com a limitação da sensibilidade” (ibid. B 311). Além do conceito de um tal objeto não-sensível — “seres do entendimento (*noumena*)” —, encadeia-se também, quanto à limitação de todo nosso conhecimento objetivo aos objetos da sensibilidade — “seres dos sentidos (*phaenomena*)” (ibid. B 306) —, o conceito de uma intuição não-sensível, que serve para restringir o que chamamos de sensibilidade como “*nossa sensibilidade*”, portanto, também como *conceito-limite*¹². Em sentido positivo, o noumenon é justamente aquilo que seria objeto de uma intuição intelectual, possuiria todas as propriedades que lhe são negadas quando é pensado em sentido negativo, a saber, um “*objecto inteligível particular para o nosso entendimento*” (ibid. B 312/ A 256)¹³. Serão assim considerados dois os modos possíveis, meramente segundo os conceitos apresentados, de o entendimento intuir um noumenon ou de ter imediatamente diante de si um dado singular: pura ou empiricamente.

O termo “empírico”, do grego εμπειρία [*empeiría*]¹⁴, cujo significado é “experiência, ciência ou sabedoria adquirida por experiência, usada também por Aristóteles para designar preferencialmente um modo de conhecimento do singular”¹⁵, possui na sua origem o sentido espacial de deslocar-se (πείρω [*peíro*], παρά [*pará*]), deslocamento ao qual podem se ligar a intenção de obter algo, ganhar algo e de viajar, como no verbo περάω (2) [*peráo*], comumente utilizado pelos comerciantes devido aos deslocamentos que eram parte de sua profissão. Ainda neste sentido, uma viagem pode ser em si mesma um esforço, um bem, o qual pode inclusive ser negociado.

¹² “Importa pensar uma [intuição] assim a fim de não sujeitarmos à nossa forma de intuição todos os seres que têm uma faculdade de conhecer” (KANT, *Progressos da Metafísica*, A 82).

¹³ “*Ein besonderer intelligibeler Gegenstand für unserm Verstand*” (ed. Suhrkamp Verlag), que Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger traduzem da seguinte maneira, “um peculiar *objeto inteligível* para o nosso entendimento”. O problema aqui está na palavra *besonderer*, que serve tanto determinar um juízo quanto à sua quantidade (juízo particular), por exemplo, quando para chamar a atenção para a especificidade de algo. Não sabemos qual foi a intenção dos tradutores portugueses ao utilizarem a palavra “particular”, se no mesmo sentido que Rohden e Moosburger, o que equivaleria a uma imprecisão na tradução, ou se não, intentaria apontar para o caráter particular mesmo do objeto inteligível em questão. Num caso ou noutro, seja qual for o modo mais correto de traduzir, acreditamos poder considerar, por motivos que extrapolam essa passagem, que, apesar de o objeto inteligível ser de fato um objeto peculiar, pois difere de todos os que realmente existem (sensíveis), é também um objeto particular, o que não gera nenhuma contradição ou problema, já que neste caso seria objeto, como o sensível, também de uma intuição, portanto, singular (ou particular).

¹⁴ Na raiz deste termo se encontra o substantivo πείρα [*peira*] (experiência, tentativa, ensaio), do qual se originou o verbo περάω [*peiráo*] (tentar, esforçar-se para alcançar algo). Todos termos provavelmente originados da preposição παρά [*pará*]: [local] junto a (s/ movimento), em direção a, para junto de, para além (c/ movimento), [temporal] durante. Liga-se também ao advérbio πέραν [*perán*]: para além de, através (trans). Deste sentido de deslocamento, encontra-se ainda outros verbos fonética e semanticamente próximos: πεύρω [*peúro*], atravessar algo, trespassar; περάω (2) [*peráo*], transportar para vender, vender, comerciar. Próximos ainda, os substantivos πόρος [*poros*] (caminho, passagem, meio) e έμπορος [*emporos*] (passageiro, viajante, comerciante).

¹⁵ Este é o trecho de um escrito que não possui publicação nem formato para tal, da autoria de Eduardo Rotstein (a quem agradecemos pela prestatividade), do qual retiramos todas as informações etimológicas presentes nesta passagem.

Este sentido de deslocamento é mantido também em outra palavra que a este verbo deve também a sua origem: *experiência*. Em alemão, seja na sua forma germânica (*erfahrungs*)¹⁶, seja na latina (*empirisch*), o adjetivo “empírico” mantém igualmente esse mesmo sentido. O radical *fahr* se encontra também no verbo *fahren*, que entre os seus significados principais estão: deslocar-se por meio de veículo terrestre ou marítimo; viajar; ir. *Fahren* também deu origem ao substantivo *Erfahrung*, experiência. Mais próximo deste substantivo está o verbo *erfahren*, que por conta do acréscimo do prefixo *er-*, ganha o sentido de “alcançar um objeto ou resultado de uma ação (espiritual)”. Por isso, em seu sentido originário, trata-se de alcançar algo pela visão ou pela inteligência, um deslocar-se sem sair do lugar, que o faz próximo do termo grego *ἐμπειρία*, tal como sua versão substantivada *Erfahrung*. A partir destas considerações etimológicas, gostaríamos de nos aproximar com maior firmeza dos conceitos kantianos *Erfahrung*, *erfahrungs* e *empirisch*, a fim de compreender o conceito de *intuição empírica*.

De modo geral, o que seria então um *conhecimento empírico* senão um conhecimento que surge de um deslocamento? Resta-nos saber de onde e para onde aquele que conhece se desloca. Consideremos o sujeito cognoscente um “comerciante” (*ἐμπορος*). Quem comercia pretende obter algo indo até o lugar onde isso pode ser obtido mediante troca. Consideremos ainda que o que se quer obter é a “matéria” para se produzir um novo bem. Chamemos, por conseguinte, este bem de conhecimento empírico ou experiência, pois não é produzido senão mediante um “deslocamento” ou de uma “saída” do sujeito para aquilo que lhe é oferecido “de fora”. Desta forma, o sujeito, para produzi-lo, precisa sair do seu estado anterior, ou do lugar onde estava, justamente por não o possuir anteriormente ou por não o encontrar em si mesmo. Resta-nos ainda saber *como* é possível isto, o seu significado e de que natureza é.

Sabemos que o conceito de experiência, para Kant, envolve além da sensibilidade, isto é, da intuição, também uma atividade do entendimento, no entanto, gostaríamos de manter a nossa reflexão no conceito de intuição quando a esta designamos por empírica. Com isto, alcançamos uma definição geral: *intuição empírica é o conhecimento imediato de algo que o sujeito precisa obter de fora*. Caso esta intuição seja sensível, de acordo com o

¹⁶ Ainda segundo Rotstein, é bem provável que *fahren*, donde se origina *erfahrungs*, remonte ao termo latino ‘*perior*’ (–*iri*), cujo significado é semelhante ao termo grego que lhe deu origem, *πείρα*, através de deslocamentos sonoros pela “transformação de sons plosivos surdos em fricativos surdos de mesmo órgão articulatório”.

que estabelecemos na seção anterior, é o conhecimento imediato de algo singular alcançado pelos sentidos; e, caso for intelectual, é o conhecimento imediato de algo singular alcançado pelo entendimento.

Desta maneira, uma chamada *intuição intelectual empírica* seria o conhecimento imediato do entendimento de um objeto inteligível que não estava antes no sujeito, mas que se tornou presente mediante uma intuição do entendimento. Se por este objeto compreendermos uma coisa que é em si mesma e é apenas inteligível; e se ela for apreendida imediatamente pelo entendimento, podemos chamar tal intuição de *transcendência*. O termo *transcendente* foi utilizado por Kant para “descrever aqueles princípios que ‘reconhecem transpor’ os limites da experiência, em oposição aos princípios imanentes ‘cuja aplicação está inteiramente dentro dos limites da experiência possível’ (ibid. A 296/B 352)”¹⁷. É sabido que, para Kant, toda experiência é sensível, mas, como aqui, dentro do significado pouco determinado que estamos dando ao conceito, compreendemos ainda experiência como o conhecimento proveniente de uma “saída” do sujeito; como é outra a nossa intenção, por analogia ao significado do termo utilizado por Kant, queremos chamar de *transcendência o conhecimento imediato do entendimento de noumenos cuja origem é “fora” do sujeito, além dos seus limites*. Vale ressaltar que, neste caso, a “matéria” que é o conteúdo do conceito daquele noumenon é de natureza intelectual, isto é, não sensível, e que de alguma maneira é *dada* diretamente ao entendimento, seja ele, o conceito, produzido pelo sujeito a partir desse dado¹⁸, seja ele mesmo dado ao sujeito¹⁹. Este tipo de intuição ainda será examinado mais detidamente quando apresentarmos um defensor da possibilidade de uma intuição como essa²⁰.

O outro conceito de intuição intelectual que é possível de ser elaborado é o de *intuição intelectual pura*. Aliás, esta é propriamente a única definição que temos de Kant para a intuição intelectual. Na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, página 140²¹, nota 12, ao falar de Leibniz, ele diz: “pois, pertencendo à escola de Platão, admitiu a

¹⁷ *Dicionário Kant*, verbete “transcendente”. p. 312 (as referências à *CRP*, destacadas entre aspas simples, são do próprio autor, Howard Caygill).

¹⁸ Este pode ser o caso de Berkeley, para quem intuímos idéias (neste caso, os objetos inteligíveis) e delas formamos conceitos a partir da função simbólica que um idéia passar a ter em relação a outras. O universal entendido como símbolo (cf. *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano*, Introdução, § 15).

¹⁹ Posição que Júlio Esteves, escorando-se em alguns filósofos medievais, procura sustentar. Também poderíamos encontrar em Platão, quando este afirma que, antes da alma migrar para o corpo, ela contempla as Essências.

²⁰ Cf. Apêndice ao Capítulo I desta dissertação.

²¹ Paginação da edição alemã.

existência de *intuições intelectuais puras, inatas*, chamadas Idéias, que se encontrariam na mente humana” (grifo nosso). Não temos a intenção de discorrer sobre se esta é ou não uma boa interpretação de Leibniz, o importante para o nosso problema são afirmações de que tais intuições são “inatas” e encontradas “na mente humana”. Ora, não é preciso muito esforço para ver que o conceito “puro” se opõe ao de “empírico”. Enquanto, do ponto de vista do sujeito como origem, o conhecimento empírico é de caráter intencional (não no sentido estrito que Kant o utiliza), pois envolve um ir até um objeto estranho ao sujeito *pensante*, o conhecimento puro não é obtido senão a partir do próprio sujeito (*pensante*), “na mente humana”. É neste sentido que compreendemos o inatismo ao qual Kant se refere, o de ser o conteúdo do objeto inteligível ou da Idéia imanente ao entendimento, ao sujeito cognoscente, por oposição a ele ser transcendente na intuição intelectual empírica.

Vale ressaltar neste ponto que o termo “intuição”, da mesma forma que outros, como, por exemplo, “faculdade”, pode designar tanto o produto ou resultado de uma atividade, ou a própria atividade, neste caso, o intuir (o mesmo com o conceito de experiência, que ora pode significar o conhecer empiricamente, quanto o produto desta atividade). Quando Kant, portanto, fala de *intuições intelectuais inatas*, isto pode tanto significar a capacidade inata do sujeito de conhecimento imediato de Idéias²², quanto estas próprias Idéias que são apreendidas por aquela faculdade. É instrutivo para isto a própria menção a Platão: a alma tem a capacidade de lembrar o que, antes de encarnar no corpo, tinha contemplado no reino espiritual, portanto, de encontrar em si, por meio de uma atividade, o que antes desta investigação lhe era, pelo menos aparentemente, estranho (é o que, em linhas gerais, reza a doutrina platônica da transmigração das almas e a *maiêutica* socrática).

O sujeito, portanto, por via de alguma espontaneidade, pode dar a si o conhecimento de sua própria natureza e de tudo aquilo a que ela pertence, sem que tenha por intermédio alguma outra coisa que não seja ela mesma, isto é, pode *conhecer-se* imediatamente (atividade), assim como ter de si *conhecimento* imediato (produto da atividade). Sendo assim, por intuição intelectual pura pode se entender uma faculdade inata ao sujeito, na medida em que este é capaz (independentemente aqui por qual razão) de produzir ou pôr diante de si seus próprios conteúdos de pensamento. (De igual maneira, podemos

²² Entenda-se ainda: noumenon em sentido positivo: objeto inteligível singular de uma intuição.

compreender a intuição intelectual empírica como a capacidade do sujeito de conhecer uma “Idéia” que não pode ser encontrada ou produzida somente por ele.) Gostaríamos de batizar a intuição intelectual pura de *evidência*, por o conteúdo deste conhecimento ser passível de ser *visto* pela mente humana sem que ela precise sair de si mesma (inato).

Desta maneira, segundo a filosofia kantiana, isto é, segundo a sua definição de intuição, mediante transcendência ou evidência, caso elas fossem possíveis, conheceríamos noumenos em sentido positivo (“Idéias” singulares). É sabido que, como mais adiante procuraremos expor, para Kant objetos singulares só podem ser intuídos sensivelmente, assim como os conceitos desses objetos são sempre empíricos, pois não podem ser retirados senão da experiência sensível²³.

1.3.2 Intuições sensíveis

De modo geral, podemos dar as seguintes definições, respectivamente, de intuição sensível e de intuição intelectual. No primeiro caso se vincula claramente a intuição [*Anschauung*] à sensibilidade (‘visão’), e no segundo a algo muito próximo do pensamento e do juízo, que se diferencia destes somente pelo seu caráter imediato. É deste modo que queremos ser compreendidos, e não foi por outro motivo que Kant vinculou à intuição intelectual a apreensão de Idéias. Por isso, a sensibilidade não *compreende* nada, assim como o entendimento não ‘vê’. São, portanto, *todas* as intuições sensíveis.

As *intuições sensíveis empíricas* são aquelas provenientes da afecção de objetos na sensibilidade, o conhecimento imediato de algo dado segundo o modo próprio do sujeito ser afetado sensivelmente. Por conseguinte, são sensíveis porque pertencem a uma faculdade que é sensível e receptiva, isto é, não pensante, e empíricas por não terem origem na sensibilidade, ou seja, não serem inerentes a todo o sentir, mas por cada uma pertencer a um determinado sentir particular. Em suma, são as intuições de cada um dos nossos cinco sentidos físicos.

²³ Retornaremos com maiores esclarecimentos sobre o assunto no Apêndice a este primeiro capítulo.

Já as *intuições sensíveis puras* têm como origem a sensibilidade e, por conta disso, exercem a função de condições formais das anteriores; elas pertencem ao modo próprio do espírito ser afetado e estão presentes em todas as intuições empíricas. Não são, portanto, nem representações particulares, nem universais, dos objetos, mas representações imediatas (singulares) da própria atividade de recepção sensível dos objetos, do que é condição ou forma de todos estes. Ora, com isto se poderia dizer que são inatas, tal como foi feito com as intuições intelectuais puras, entretanto, por definição, não pode ser o mesmo, pois neste último caso o objeto é o próprio sujeito pensante, na medida em que neste havia idéias inerentes ao seu ser, as quais, por mais que tivessem sido postas por um outro ser com o poder de fazê-lo, prescindem da afecção de um outro ser (objeto) no sujeito. É só por ser um conhecimento imediato de algo sempre presente no próprio sujeito pensante que se diz que as intuições intelectuais puras são inatas. O mesmo não pode ser dito das intuições sensíveis puras, pois, por mais que tenham origem no sujeito, são conhecimento imediato de algo que carece do dado (sensível), por conseguinte, dependem da afecção para que possuam realidade, assim como, analogamente, as idéias inatas possuem realidade devido ao ser que possivelmente as colocou no espírito ao criar este.

Que a intuição sensível pura tenha origem na atividade receptiva do sujeito, Kant já havia estabelecido, assim como a diferença entre sensível e inteligível, na *Dissertação de 1770*. Lá dizia ele que aquela não é abstraída dos objetos, mas sim “*do sentir os objetos* (pois a sensação dá a matéria, não a forma do conhecimento humano)”, da mesma maneira que “as sensações *suscitam* esse ato da mente, *não produzem*, porém a intuição”, da qual só podemos formar um conceito “*a partir* da presença do objeto” (opus cit. II 406. Grifo nosso). Ou ainda, “não é alguma intuição inata, e por isso, só com a ajuda dos sentidos é suscitado aquele ato do ânimo pelo qual este coordena o que sente” (ibid. II 401). Não é, portanto, nem abstraída dos objetos nem inata, independente da “presença do objeto”. Ora, certamente a intuição intelectual pura não é abstraída dos objetos, mas é inata, pois independe de ser dada a matéria do conhecimento por ser justamente o próprio espírito quem fornece o conteúdo para o ato de intuir.

1.4 Demonstração das intuições puras do tempo e do espaço

Tempo e espaço são as únicas intuições sensíveis puras, e a verdade desta afirmação pode ser demonstrada unicamente pela análise dos seus conceitos, e da relação do que se diz serem objetos espaciais e objetos temporais com as faculdades de conhecimento. Na *Crítica da razão pura* Kant oferece duas *exposições*, uma metafísica e outra transcendental, do tempo e do espaço enquanto intuições puras. Como é sabido, essas exposições encontram-se na *Estética Transcendental*, parte da obra responsável em exhibir as condições sensíveis de uma experiência possível (por isso o adjetivo “transcendental”), que antecede a *Analítica Transcendental*, parte em que se *deduz* os conceitos *a priori* do entendimento, responsáveis pelas condições *intelectuais* de uma experiência possível. Vale, segundo esta divisão, ressaltar os dois modos diferentes de exibição das condições de uma experiência possível. Na *Estética*, uma exposição, na *Analítica*, uma dedução. Sobre a primeira, Kant diz: “entendo, porém, por *exposição* (*expositio*) a apresentação clara (embora não pormenorizada) do que *pertence* a um conceito” (KANT, 2008^a, B 38. Último grifo nosso). Por dedução, Kant explica por analogia ao uso deste termo no Direito: “quando os jurisconsultos falam de direitos e usurpações, distinguem num litígio a questão de direito (*quid juris*) da questão do facto (*quid facti*) e, ao exigir provas de ambas, dão o nome de *dedução* à primeira, que deverá demonstrar o direito ou a legitimidade da pretensão” (ibid. A 84/ B 116). Destarte, *expor* um conceito é apresentar claramente o que lhe pertence, para o que se deve perguntar *quid facti?* e *deduzir* é demonstrar a legitimidade do uso do conceito, para o que perguntamos *quid juris?*

O que *pertence*, no entanto, a um conceito? Ora, todo conceito é composto de forma e matéria. Do ponto de vista da Lógica Geral, a matéria do conceito é o seu *conteúdo*, o qual, por não ser pensado senão como grandeza ou formalmente, está contido *no* conceito como suas notas características. O conteúdo é, portanto, o que determina a extensão do conceito em relação a um outro conceito, que pode ocupar tanto a posição inferior (estar contido sob) quanto a posição superior (conter sob) em relação ao conceito a que se liga. A

matéria do conceito também pode ser compreendida segundo a sua origem, o que, no entanto, não pode ser tarefa da Lógica Geral, pois esta “faz abstração [...] de toda matéria do pensamento, ela só pode investigar o conceito em relação a sua forma, isto é, subjetivamente” (KANT, 2002, § 5). Uma investigação que leva em conta a matéria do conceito o faz, por outro lado, objetivamente, isto é, indaga sobre o real do que é representado pelo conceito, o seu objeto. Segundo este modo de investigação, que se chama *metafísica*²⁴, determina-se o conceito como “ou empírico, ou arbitrário, ou intelectual” (ibid. § 5), se ele tiver a sua matéria originada, respectivamente, na experiência, na imaginação ou no entendimento.

Ainda “segundo sua matéria, todos os conceitos são ou dados ou feitos” (ibid. § 4), quer dizer, são dados (tratando-se da sensibilidade) se o que representam tem origem fora do sujeito, na experiência ou na sensibilidade, e feitos se o seu conteúdo foi produzido ou pela imaginação ou pelo entendimento²⁵. Os dados, por sua vez, “ou são dados *a priori* ou são dados *a posteriori*”, assim como os feitos (ibid. § 5). Tudo isso diz respeito ao que pertence a um conceito. O que são, portanto, tempo e espaço segundo o que representam os seus conceitos? Serão originados no entendimento, na imaginação ou na sensibilidade? Serão meros conceitos ou possuirão alguma realidade? Todas estas perguntas pretendem ser resolvidas pela exposição do que pertence aos seus conceitos.

Na *Lógica*, Kant diz que “expor um conceito é representar sucessivamente suas notas, na medida em que são encontradas por análise” (ibid. § 105), e ainda “promove-se a consciência distinta do *conteúdo* dos conceitos pela sua *exposição* e pela sua definição” (ibid. § 98). As notas de um conceito, por sua vez, são o que está contido nele quando este é “fundamento de conhecimento” (ibid. § 7), ou seja, a sua extensão. Na análise de um conceito, por conseguinte, distingue-se o seu conteúdo pelas suas notas e se indaga sobre o que é representado por ele. Se “o que representa o conceito [é] dado *a priori*”, então a “exposição é *metafísica*” (KANT, 2008a, B 38), e se o conceito for considerado “como um princípio, a partir do qual se pode entender a possibilidade de outros conhecimentos sintéticos *a priori*” (ibid. B 40), então a exposição é *transcendental*.

²⁴ “A origem dos conceitos do ponto de vista de sua *matéria* (...) é investigada pela *metafísica*” (KANT, *Manual de lógica*, § 5).

²⁵ “Esses conceitos podem conter algo ou que foi tirado da experiência ou que foi inventado ou que foi emprestado da natureza do intelecto” (KANT, *Manual de lógica*, § 5).

Felix Grayeff, no entanto, nos chama a atenção para o seguinte, “uma exposição é a explicação de conceitos dados” e “uma dedução reporta-se a conceitos novos, produzidos espontaneamente – como o são as categorias kantianas” (GRAYEFF, 1987, p. 50). De pronto se vê que, se é possível uma exposição dos conceitos de tempo e espaço, eles devem ser conceitos dados e, por conseguinte, devem ter, quanto à sua matéria, origem na sensibilidade ou pertencerem à experiência. Perguntar, por fim, pelo que é dado pelo conceito é fazer a pergunta *quid facti?*, ou, *o que é representado objetivamente no conceito?*²⁶

1.4.1 Exposição metafísica do tempo e do espaço

Teremos, segundo a ordem apresentada na *Crítica*, uma exposição metafísica do conceito de espaço e outra do conceito de tempo. “Aquilo” que será exposto, por sua vez, é o dado *a priori* que apresenta os conceitos de espaço e tempo. No caso do conceito de espaço, a exposição será das relações dos fenômenos referentes ao sentido externo, pois o espaço não pode ser intuído “como se fora algo de interior” (KANT, 2008a, A 23/ B 37), isto é, presente no sujeito, já que ele diz respeito apenas à configuração dos corpos e não dos estados de consciência. Quanto ao conceito de tempo, por outro lado, a exposição versará sobre as relações dos fenômenos referentes ao sentido interno, isto é, aos estados de consciência, haja vista que “o tempo não pode ser intuído exteriormente” (ibid. A 23/ B 37).

Com isto se quer dizer que o espaço é conhecido imediatamente em referência a algo exterior ao sujeito e o tempo conhecido imediatamente em referência a algo presente em seu interior. Esta é uma definição geral que permitirá determinar a natureza do que é apresentado para a exposição do que pertence a esses conceitos, a saber, os dados *a priori* de tudo o que é tanto exteriormente quanto internamente dado. São assim, espaço e tempo condições do que é, respectivamente, representado exteriormente e internamente, pois não

²⁶ Quanto a isto, Deleuze diz, “a questão *quid facti?* é o objecto da *metafísica*. Que o espaço e o tempo sejam apresentações ou intuições *a priori*, tal é o objecto do que Kant denomina ‘a exposição metafísica’” (*A filosofia crítica de Kant.*, p. 20).

há objeto algum que não seja situado no espaço, assim como estado algum de consciência que não se suceda necessariamente a outro.

O primeiro tópico da *exposição metafísica* do espaço diz que “o espaço não é um conceito empírico, extraído de experiências externas” (ibid. A 23/ B 38), assim como a do tempo diz “o tempo não é um conceito empírico que derive de uma experiência qualquer” (ibid. A 30/ B 46). *Conceito empírico* é aquele formado tendo a experiência como origem, extraído dos dados sensíveis “por meio de comparação, reflexão e abstração”²⁷, portanto, obtido *a posteriori*. Afora o significado exato destes meios de derivação de conceitos da experiência, fica claro que, caso tempo e espaço sejam conceitos, não podem ser empíricos, pois caso o fossem, ter-se-ia que admitir uma experiência fora do tempo e do espaço, a partir da qual se extraíssem o tempo e o espaço. Sendo assim, tempo e espaço não podem ser eles mesmos conceitos empíricos nem serem dados *a posteriori*.

O segundo tópico de ambas as exposições metafísicas é uma espécie de complemento ao primeiro, acrescentando apenas que tempo e espaço são *representações necessariamente* (mesmo que ainda não se saiba exatamente de que natureza) *a priori*, que, no caso do espaço, “fundamenta todas as intuições externas” (ibid. A 24/ B 38) e, no do tempo, “constitui o fundamento de todas as intuições” (ibid. A 31/ B 46). Já dissemos antes em que consiste serem tempo e espaço fundamentos das intuições sensíveis, não precisamos nos repetir.

A exposição metafísica do tempo tem um tópico a mais que a do espaço. No seu terceiro tópico Kant explora ainda mais a questão da necessidade *a priori* do tempo. Mas não queremos nos deter nele, pois isso fugiria do nosso propósito²⁸. Na opinião de Otfried Höffe, aqui com os dois primeiros tópicos se conclui a primeira parte da exposição, que tinham como objetivo mostrar que “espaço e tempo são representações apriorísticas”, posicionando-se, assim, Kant “contra o empirismo” (2005, p. 72). O primeiro tópico, segundo ele, tem um “caráter negativo” e o segundo um “caráter positivo”, pois aquele somente diz que tempo e espaço não podem derivar da experiência, e o segundo afirma o seu caráter necessário. Na segunda parte da exposição, ainda segundo Höffe, “os outros

²⁷ *Lógica*, apud. H. Caygill, em *Dicionário Kant*, p. 64, verbete *conceito*.

²⁸ Na primeira edição da *Crítica* Kant divide a exposição metafísica do espaço em cinco tópicos, enquanto que na segunda a limita a quatro. Como consideramos a reformulação na segunda edição ser apenas um aperfeiçoamento da exposição, enquanto a torna mais clara e sintética, sem, no entanto, acrescentar nenhum novo conteúdo, reter-nos-emos por questão de comodidade à exposição da segunda edição.

dois [tópicos mostram], contra o racionalismo, que eles não possuem caráter conceitual, mas intuitivo” (ibid. p. 75). Trata-se agora de determinar a natureza do tempo e do espaço, o momento de se provar que a receptividade das impressões no ânimo tem uma forma distinta da forma da espontaneidade, diferença de natureza, não somente lógica (diferença de faculdades, portanto).

O terceiro tópico da exposição do espaço e o quarto tópico da exposição do tempo, no entanto, coincidem novamente quanto ao tema tratado. Trata-se agora de expor que tempo e espaço não são conceitos, mas sim intuições puras. Tanto um quanto outro não são um “conceito discursivo ou, como se diz também, um conceito universal das relações das coisas em geral, mas uma intuição pura” (KANT, 2008a, A 24/ B 39) ou “uma forma pura da intuição sensível” (ibid. A 31/ B 47). Enquanto formas, tempo e espaço são juntos a constituição da faculdade receptiva do ânimo, o fundamento constitutivo da sensibilidade e de todos os fenômenos, e, enquanto intuições puras, as unidades *a priori* nas quais todos os fenômenos são dados. Este tópico é uma consequência direta dos dois anteriores. Ora, se tempo e espaço são a forma segundo a qual tudo que é sensível é conforme, pois não há experiência que não seja *neles*, não apenas não podem ser alcançados mediante conceitos, como também não podem ser eles mesmos conceitos, pois a necessidade que os tornam fundamentos de toda intuição sensível não é a de subordinar os objetos da experiência à sua esfera, como se estes pudessem ser pensados existindo fora dela, muito menos a de subordinar as suas partes, isto é, os vários espaços e tempos.

Desta maneira, “só podemos ter a representação de um espaço único e, quando falamos de vários espaços, referimo-nos a partes de um só e mesmo espaço” (ibid. A 25/ B 39). O mesmo vale para o tempo, pois “tempos diferentes são unicamente partes de um mesmo tempo” (ibid. A 32/ B 47). A unidade do espaço e do tempo é fundamento da diversidade de espaços e tempos, não o inverso, pois estes, apesar de estarem fora uns dos outros, não se subordinam como se fossem coisas que transmitissem a sua realidade umas para as outras, mas se coordenam, sendo cada tempo e cada espaço também *limites*.

A “diversidade” que se encontra no espaço “assenta, em última análise, em limitações. De onde se conclui que, em relação ao espaço, o fundamento de todos os seus conceitos é uma intuição *a priori* (que não é empírica)” (ibid. A 25/ B 39). O espaço é o conhecimento imediato de uma unidade que não é dada pela sensação, mas pela *atividade*

do sujeito de intuir as afecções sensíveis. O que o conceito de espaço revela na sua exposição é que não podemos *pensá-lo* objetivamente senão como uma intuição formal (a própria forma pura da sensibilidade tomada como objeto), a qual, assim como todas as intuições, é dada ao entendimento como matéria dos conceitos. Como Kant diz na *Metaphysik L2*, “não temos conceitos *inatos*, mas ou bem os realizamos todos, ou recebemos conceitos adquiridos” (KANT, 1997, 28:542. Grifo nosso)²⁹: não seria diferente com o conceito de espaço.

Ainda neste mesmo texto, Kant esclarece os dois meios de se obter os conceitos: ou são representações de intuições empíricas ou “o entendimento adquire conceitos prestando atenção à sua própria atividade” (ibid. 28:542)³⁰. Consideramos que é por esse segundo meio de se obter conceitos que Kant chega ao espaço como intuição pura por meio da exposição do seu conceito. É atentando para o próprio “conhecer imediatamente”, e não para o resultado desta ação, que se conclui ser a matéria do conceito primeiramente uma intuição, por ser uma atividade de representar imediata, e em seguida uma intuição pura, por ser fundamento imediato de tudo o que é conhecido externamente pela sensação. Esta distinção nos esclarece, por fim, mais precisamente a natureza dos conceitos de tempo e espaço. São conceitos puros condicionados sensivelmente, pois são dados *a priori* ao entendimento por, na reflexão, prestar-se atenção não ao pensar, mas ao sentir.

Na exposição do tempo Kant nos dá uma formulação um pouco diferente, mas que essencialmente não diverge do que foi exposto para o espaço. Lá, ele diz:

Ora, a representação que só pode dar-se através de um único objeto é uma intuição. E também não se poderia derivar de um conceito universal a proposição, segundo a qual, tempos diferentes não podem ser simultâneos. Esta proposição é sintética e não pode ser unicamente proveniente de conceitos. Está, portanto, imediatamente contida na intuição e na representação do tempo (KANT, 2008a., A 32/ B 47).

A proposição que apresenta serem tempos diferentes limites numa série, pois o tempo tem apenas uma dimensão, como disse Kant, não é analítica, portanto, não pode ser alcançada meramente por conceitos, como se a diversidade de tempos fosse predicada do conceito de tempo. A simultaneidade exige, para ser pensada, além de uma série dada algo mais para que os elementos desta série sejam pensados como partes coordenadas de uma unidade.

²⁹ Da tradução inglesa: “we have no innate concepts [*angeborenen* Begriffe] at all, but rather we attain them all, or we receive acquired concepts”. (A paginação referenciada é da edição alemã.)

³⁰ “The understanding acquires concepts by its paying attention to its own use”.

Este algo, no entanto, não pode ser um conceito, pois o conceito é uma unidade sintética que não se apresenta como dado sensivelmente na intuição, portanto, só pode ser uma outra intuição dada sensivelmente que a princípio não está no tempo, mas que pode ser pensada nele. Ora, não temos outra intuição que o espaço. Deste modo, o objeto intuído no espaço (representação espacial), na medida em que é a sensação apresentada segundo a apreensão imediata do nosso sentido externo, será também pensado no tempo quando considerado apreendido no fluxo dos nossos pensamentos. Este contraponto que o objeto espacial oferece para que tenhamos consciência dos objetos representados no tempo (representações temporais), torna ele o único objeto pelo qual a simultaneidade pode ser representada. Podemos, então, concluir que o tempo é uma intuição pura pela seguinte inferência: se uma representação que não pode dar-se senão por um único objeto é uma intuição, e o tempo não pode ser representado senão unicamente pelo objeto espacial, logo o tempo é uma intuição, a qual não pode ser empírica, mas pura, porquanto é a própria forma da sensibilidade que é feita objeto e a proposição sintética que diz que tempos diferentes não podem ser simultâneos está “imediatamente contida na intuição e na representação do tempo”, ou seja, é conhecida imediatamente sem referência a nenhuma sensação³¹.

Apresentando esta relação entre o tempo e o espaço, adiantamos ainda que inevitavelmente, uma parte de um dos problemas da nossa pesquisa, o qual, por motivos de ordem, não poderá ser mais estendido aqui, pois o que já foi dito é o suficiente para a finalidade desta seção. Caso ainda haja alguma insatisfação quanto a este ponto, esperamos poder superá-la quando mais a frente voltarmos às questões lançadas por ele.

Resta ainda apresentar, contudo, o conteúdo dos últimos tópicos de cada uma das exposições metafísicas, ou seja, o quarto da do espaço e o quinto da do tempo. Mais uma vez concordam quanto à temática e apresentam o argumento definitivo dessa demonstração da verdadeira natureza do tempo e do espaço. Trata-se de serem cada um deles representados como *grandezas infinitas dadas*³². Um conceito não pode ser pensado como *contendo* em si uma infinidade de representações, mas sim como podendo *subsumir* uma infinidade de representações. A relação entre as representações subsumidas e o conceito não é, portanto, imediata. O mesmo, contudo, não pode ser dito do espaço e do tempo, que

³¹ Deleuze: “os fenômenos são o que aparece, e aparecer é estar imediatamente no espaço e no tempo (...) Eis porque o espaço e o tempo são objecto de uma ‘exposição’, não de uma dedução” (*A filosofia crítica de Kant*, p. 24).

³² Cf. *CRP*, A 25/ B 39 e A 32/ B 47-48.

imediatamente *contêm* em si a diversidade das suas representações, e “é assim que o espaço é pensado (pois todas as partes do espaço existem simultaneamente no espaço infinito)” (KANT, 2008a, A 25/ B 40). Neste caso, como as partes não são determinadas particularmente, são meras grandezas que podem ser pensadas segundo conceitos construídos a partir desta forma da sensibilidade. Assim, o fato de em matemática ser aplicável o conceito de infinito, ou seja, que a infinitude possa ser pensada como grandeza, e que as proposições da matemática sejam todas sintéticas, pois não se satisfaz com a mera análise de conceitos, não pode de outra maneira senão na intuição ser dada esta grandeza infinita, sendo ela o próprio fundamento que constitui o espaço enquanto forma da sensibilidade. Isto é muito fácil de se ver quando concebemos como impossível que haja um último espaço que limite todos os demais espaços, o mesmo absurdo gerado (analogamente) por alguém que considere algum número o último na série dos números. Neste caso, o suposto limite supremo do espaço teria que ser compreendido diferentemente dos outros espaços, não como intuição, pois nada na experiência satisfaz um tal conceito. O mesmo raciocínio é válido para o tempo e é o que esperamos entender nessas palavras de Kant: “A infinitude do tempo nada mais significa que qualquer grandeza determinada de tempo é somente possível por limitações de um tempo único, que lhe serve de fundamento” (ibid. A 32/ B 47).

Conclui-se, assim, a exposição metafísica de ambos os conceitos, abrindo caminho para a sua *exposição transcendental*.

1.4.2 Exposição transcendental do tempo e do espaço

É óbvio que os objetos da intuição sensível têm que ser conformes às condições formais da sensibilidade, que se encontram a priori no espírito, pois de outro modo não seriam objectos para nós (KANT, 2008a, A 90/ B 123).

A exposição dos conceitos de espaço e tempo na primeira edição da *Crítica da razão pura* limitava-se a o que na segunda edição entende-se por exposição metafísica, pois é somente nesta que Kant realizou de fato a distinção entre essas duas espécies de exposição. O texto da *exposição transcendental* encontra-se na primeira edição sob o título

de *Consequências dos Conceitos Precedentes*, o qual permanece na segunda, embora acrescido de um parágrafo que leva propriamente o título de exposição transcendental. Na segunda edição Kant acrescenta também a divisão do texto em parágrafos, sendo que, no que concerne à exposição aqui a ser tratada, os parágrafos acrescentados são o §3 sobre o espaço e o §5 sobre o tempo. Além destes textos é sabido que Kant acrescentou e modificou vários outros na edição de 1787. No prefácio desta edição ele esclarece que tais alterações são devidas a interpretações errôneas de “críticos imparciais e competentes”, sem, no entanto, mexer no conteúdo propriamente dito da obra mas somente “quanto à forma da exposição”³³. Tais interpretações de maneira geral dizem respeito à não compreensão do espírito do idealismo transcendental, posição filosófica de Kant, confundindo-a com o idealismo empírico que ele mesmo critica. Não por coincidência Kant introduz essa distinção entre as exposições. É preciso deixar claro o que os termos transcendental e metafísico significam.

Segundo Howard Caygill, em seu mui útil *Dicionário Kant* (verbetes *transcendental*), “transcendental é um termo ubíquo, usado para qualificar substantivos como lógica, estética, unidade de apercepção, faculdades, ilusão” e, continua ele, “em cada caso, assinala que o substantivo que ele qualifica está sendo considerado em função de suas condições de possibilidade” (1995, p. 311). Esta consideração está em completo acordo com o que Kant chama de exposição transcendental: “entendo por *exposição transcendental* a explicação de um conceito considerado como um *princípio*, a partir do qual se pode entender a *possibilidade* de outros conhecimentos sintéticos *a priori*” (KANT, 2008a, B 40. Grifos nossos). Ora, já vimos na exposição metafísica que as intuições puras são condições de possibilidade de intuições empíricas, assim como o seu conceito é adquirido mediante a atenção à atividade do espírito de intuir.

O que há de novo então nesta exposição transcendental? A resposta é: “a possibilidade de *outros conhecimentos sintéticos a priori*”. Mas já havíamos nos adiantado quanto a isso há pouco, quando dissemos que as proposições matemáticas são todas sintéticas e tem o espaço e o tempo como matéria do seu conhecimento: o que significa: somente sendo espaço e tempo formas da sensibilidade ou intuições puras, pode-se produzir qualquer conhecimento sintético *a priori*. Este é o único meio para que seja preservada esta

³³ Cf. *CRP*, B XXXIX.

espécie de conhecimento depois do estrondo da filosofia de Hume, pois, como ainda será discutido mais detidamente nesta dissertação, conceitos de uso *a priori* não podem mais nem ser abstraídos da experiência, como pretendiam os empiristas, nem inatos, como pretendiam os racionalistas. Uma *exposição transcendental*, portanto, visa pôr as intuições puras como princípios sem as quais é impossível, como havia mostrado Hume, um conhecimento puro *a priori*. Consideramos, assim, apresentado o conteúdo duma tal exposição, sem nos demorarmos mais para passarmos às *conseqüências dos conceitos precedentes*.

1.4.3 Da idealidade transcendental e da realidade empírica do tempo e do espaço

As conseqüências dos conceitos de tempo e espaço terem como correspondentes na sensibilidade intuições puras, são propriamente as refutações das doutrinas que não os compreendiam desta maneira. Quer dizer, não representam propriedades “das coisas em si, nem essas coisas nas suas relações recíprocas” (ibid. A 26/ B 42), de forma que, caso fossem relações, retirados todos os objetos da experiência permanecesse um espaço absoluto e uma sucessão sem ter o que proceda ou o que anteceda, ou ainda que, caso fossem propriedades das coisas, não precedessem “os objetos como sua condição” (ibid. A 33/ B 49), mas o contrário, tivessem como condição os objetos. Não são, portanto, nem realidades em si mesmas, subsistentes e indiferentes à matéria e à percepção, nem propriedades que extraímos das coisas por conta de relações reais entre elas. A primeira posição é a do *idealismo empírico*, que concede realidade a “idéias” mesmo na ausência de matéria; a segunda posição é, por assim dizer, o reverso da medalha, o *realismo transcendental*, que comete o mesmo erro da primeira, mas, ao contrário: confere ao “real” como sua propriedade as condições de sua inteligibilidade.

Contra estes dois modos de pensar, denominados de maneira comum de *idealismo material*, haja vista que ambos pecam por erguerem pretensões, apesar de em diferentes caminhos, de conhecimento das coisas em si mesmas; contra este idealismo material, Kant argumenta a favor da *idealidade transcendental* e do *realismo empírico* do tempo e do

espaço. Passaremos agora à análise desta posição kantiana, a saber, a do *idealismo transcendental* – por considerar que não conhecemos as coisas elas mesmas, mas apenas fenômenos³⁴ –. Na verdade, esta será toda a tarefa desta Dissertação, encontrar na doutrina apresentada pela *Estética Transcendental* os fundamentos sólidos da filosofia crítica, na medida em que toda ela se constrói a partir deles e a eles precisa sempre retornar para ter seu significado esclarecido.

A realidade do tempo e do espaço, portanto, não é independente das modificações sensíveis do sujeito, sem a presença dos objetos ou das suas afecções não se pode pensar a atividade receptiva, pois esta depende, para atuar, de “algo” a ser recebido. Não há “pura atividade” para Kant, realidade somente formal da sensibilidade, o *sentir* é pensado como atividade sem, no entanto, deixar de ser conhecimento ele mesmo, isto é, intuição. O tempo é a forma do sentido interno e, o espaço, a forma do sentido externo. Esta formulação não nega a sua realidade empírica, pois são também intuições *sensíveis* puras. O sujeito *intui* o tempo e o espaço, assim como intui os objetos da sensação, sendo que, quanto a estes, conhece o que é dado pelos sentidos físicos, a matéria dos fenômenos, e, quanto àqueles, a forma *dos fenômenos*, o que é dado ao entendimento pela receptividade do espírito³⁵. Ora, a idealidade transcendental do tempo e do espaço diz que *nada são*, “se abandonarmos a condição de possibilidade de toda a experiência” (KANT, 2008a, A 28/ B 44) ou “se abstrairmos das condições subjetivas da intuição sensível” (ibid. A 36/ B 52). Seriam, neste sentido, ficções, pois considerados em si mesmos “contém apenas simples relações; relações de lugares [...], relações de mudança” (ibid. A 49/ B 66).

Com isto, Kant quer dizer que, se fossem propriedades das coisas em si ou a sua essência, isto é, se abandonadas as condições subjetivas da intuição para afirmá-los como condições objetivas, o tempo e o espaço teriam que poder ser intuídos pela sensação. Esta possibilidade configura-se como absurda, pois teria que ser considerada a existência mesma das coisas como mero conjunto de relações, já que não há dúvidas que as propriedades da matéria, tais como, cor, som, textura, etc., dependem dos órgãos receptivos do corpo. Além

³⁴ Na *Estética Transcendental* só encontraremos os termos “idealidade transcendental” e “realidade empírica”, que correspondem respectivamente ao idealismo transcendental e ao realismo empírico. Os outros termos que utilizamos para qualificar a posição contrária à de Kant aparecerão somente na *Analítica* e na *Dialética* (cf. *CRP* B 274 e A 491/ B 519 (nota), para idealismo material; A 371, para idealismo transcendental e realismo empírico; e A 369, para os restantes). No capítulo seguinte trataremos disso com maiores detalhes.

³⁵ Cf. *CRP*, A 42/ B 60. E, também, “(...) só pode ser a maneira pela qual o espírito é afetado pela sua própria atividade” (ibid. B 67-68).

disso, sendo tempo e espaço grandezas infinitas dadas, ter-se-ia que admitir a implausível tese de que intuímos o infinito.

Na *Dissertação*, Kant explora esta questão da seguinte maneira. Os diversos lugares no espaço e os diversos momentos no tempo “não são partes [deles], mas *limites*, que estão entremeados por um tempo [e por um espaço]” (KANT, 1989, II 399). Tais limites, conseqüentemente, são compreendidos erroneamente quando considerados partes do tempo e do espaço, pois elas, “sobretudo as simples, não contêm o fundamento da possibilidade do composto”. Corretamente, por outro lado, deve-se compreender que “o infinito contém o fundamento de cada parte pensável e, por fim, do simples, ou melhor, *do limite*” (ibid. II 405). Isto é o mesmo que dizer serem o conteúdo do tempo e do espaço, quando considerados pelo pensamento separados da sensação, meras relações, porquanto o espaço é constituído por espaços, e o tempo, por tempos, ou seja, para que sejam grandezas infinitas, seus conceitos não podem ser formados a partir da síntese de sensações, como se fosse possível intuir os limites de cada espaço sem que estes fossem um outro espaço e, deste, um outro, e, assim, indefinidamente (tratando-se do sentido externo). Seria necessário, para formar tal conceito, que os limites fossem de natureza diferente do espaço, isto é, que não fossem espaços.

Em suma, tempo e espaço são intuições puras, condições para que os objetos da experiência ocupem lugares (objetos do sentido externo) e momentos (objetos do sentido interno), ou melhor, da própria experiência, na medida em que sua unidade estaria comprometida se tempo e espaço fossem conceitos abstraídos dela mesma.

As relações de lugares numa intuição são a extensão, as de mudanças de lugar, movimento, e as de simples momentos, sucessão e simultaneidade³⁶. É o que diz Kant no tópico II do oitavo parágrafo da *Estética*, o qual, assim como o tópico III, foram acrescentados na segunda edição da *Crítica da razão pura*. Novamente vemos a preocupação de Kant em deixar clara a sua doutrina transcendental das formas da sensibilidade. Estes tópicos são extremamente importantes, pois retomam a querela com as intuições intelectuais a fim de reafirmar a distinção das faculdades do espírito e fortalecer a realidade empírica das intuições puras, assim como a sua idealidade transcendental. Por conseguinte, novamente vemos conectadas as questões sobre a distinção clara das funções

³⁶ Cf. KANT, *CRP*, B 67.

das faculdades e sobre a necessidade de que intuições sejam somente sensíveis. Isto se deve ao fato de que “a distinção entre o sensível e o intelectual” não é “apenas puramente lógica”, mas, “manifestamente, transcendental e não se refere tão-só à sua forma clara ou obscura, mas à origem e conteúdo desses conhecimentos” (KANT, 2008a, A 44/ B 61-52).

Na *Lógica*³⁷, Kant esclarece que a clareza se refere à “forma do conhecimento”, sendo a consciência o fator determinante quanto à distinção da clareza do conhecimento. “Se estou consciente de minha representação, ela é *clara*; se não estou, é *obscura*” (KANT, 2002, AK 33). Ainda ali, Kant define: “todos os *conhecimentos*, isto é, todas as representações *conscientemente* referidas a um objeto, são ou *intuições* ou *conceitos*” (ibid. AK 91, grifo noso). Assim, o conhecimento sensível, a intuição, de igual maneira que o conhecimento intelectual, pode ser tanto claro quanto obscuro, não sendo esta distinção lógica senão o modo segundo o qual uma representação (sensível ou intelectual) está para a consciência³⁸. Este modo de tratar as representações somente quanto à sua forma lógica é próprio da *Lógica Geral*, que não se ocupa sobre como “*surgem* as representações” (ibid. AK 34), pois abstrai todo o conteúdo do conhecimento. Já uma lógica que considera aquele conteúdo é transcendental e opera sobre a distinção das relações do objeto com o sujeito do conhecimento, a qual, ao mesmo tempo em que distingue diferentes faculdades do sujeito (imediate e mediata), distingue os diferentes objetos dessas mesmas faculdades (intelectuais e sensíveis). Que todo objeto seja sensível, pois só são possíveis intuições sensíveis, não incide na clareza do conhecimento, isto é, não é por ser objeto do intelecto que o conhecimento deste é claro, mas por estar para uma consciência (se por uma intuição, consciência imediata, se por um conceito, consciência mediata). Este recorte de dois níveis de investigação, um da lógica geral, e outro da lógica transcendental, permeia, por conseguinte, não só a distinção entre as faculdades como também os diferentes tipos de intuição.

Acrescente-se a isso que “a intuição é uma *representação singular*; o conceito uma *representação universal (repraesentatio per notas communes)*” (ibid. AK 91); e que, por isso, todo conhecimento do singular é imediato e sensível. Com estas considerações, ficam mais claras as duas últimas considerações que gostaríamos de fazer sobre a idealidade

³⁷ *Manual dos cursos de Lógica Geral* (conhecida popularmente por *Lógica de Jäsche*).

³⁸ Deve-se levar em conta que Kant admite a possibilidade de representações não conscientes (cf. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, p. 135: “Das representações que temos sem delas sermos conscientes”).

transcendental do tempo e do espaço. Nos *Prolegômenos*, Kant explica que, se o espaço não fosse a forma do sentido externo, não seria possível “tornar compreensível por nenhum conceito a diferença entre coisas semelhantes e iguais, mas incongruentes” (ibid. § 13), porquanto o conhecimento da diferença entre a minha orelha e a minha mão direitas e o reflexo das mesmas no espelho, que neste se tornam esquerdas, é imediato. Não se chega a este conhecimento pela análise dos conceitos de mão e orelha, pois é pelo fato de ocuparem lugares distintos que as reconhecemos, de resto são em tudo idênticas. Se o espaço não fosse intuição pura, não seria possível determinar imediatamente lugares diferentes, pois diferentes espaços pressupõem como sua condição o “espaço todo”, do qual são somente partes. Pelo conceito, ou melhor, através de um conhecimento não imediato, uma de duas coisas idênticas “poderia ser colocada no lugar da outra em todos os casos e relações, sem que esta troca provocasse a mínima diferença apreciável” (ibid. § 13). Conclui-se, assim, que todo espaço é parte de um único espaço, sendo ambos dependentes da sensibilidade como suas *representações*, das quais, se contém sensação, é empírica, *fenômeno* (realidade empírica do espaço), e, se é condição a priori e não contém sensação, é forma pura (idealidade transcendental).

O mesmo ocorre com o sentido interno, que é o modo pelo qual o eu intui a si mesmo sensivelmente. Ora, como já vimos, a presença do objeto é fundamental para a atividade do sujeito, seja ela a de receber o objeto ou de pensá-lo. Sem objeto, portanto, nada de sujeito, pois este não é outra coisa senão atividade que, em última análise, visa um objeto na experiência. O que testemunha o objeto é a sensação. Esta mesma sensação pode se referir a objetos ou ao próprio sujeito, dependendo se foram aqueles ou este o responsável pela afecção³⁹. Que objeto é este, então, que ela testemunha, de qual intuição? Não há dúvida que ele pode ser dois: o que está *para* o sujeito ou o próprio sujeito. A sensação, portanto, testemunha a favor de dois réus a serem julgados pelo entendimento: o fenômeno do sentido externo, o corpo, e o fenômeno do sentido interno, o pensamento. Não há intuição intelectual, não conhecemos as coisas em si mesmas e todo conhecimento começa pela experiência, tudo isso já dissemos, e estendemos ainda isso para o eu, que, a semelhança do conhecimento dos objetos do sentido externo, conhece-se a si, como objeto

³⁹ Sobre a possibilidade do sujeito afetar-se a si mesmo, trataremos mais detidamente no Capítulo II, em especial, no decorrer de 1.4.

do sentido interno, sensivelmente. Corresponde à idealidade transcendental do tempo como forma do sentido interno, a realidade fenomênica ou empírica do eu.

Como “nada representa senão na medida em que qualquer coisa é posta no espírito” (KANT, 2008a, B 67) e isto que é posto é o “diverso [...] previamente dado *no* sujeito” (ibid. B 68, grifo nosso), o diverso dado, pelo que cabe ao sujeito, é posto pela sensibilidade de acordo com a sua forma de recepção, e se ela é a do sentido interno, é a forma segundo a qual o sujeito põe a si mesmo como objeto de conhecimento imediato. Vale a pena lermos esta passagem bem extensa do segundo tópico do §8 da *Estética* para termos sob os olhos o teor das retificações de Kant na segunda edição da *Crítica*:

Tudo o que é representado por um sentido é sempre, nesta medida, um fenômeno; e, portanto, ou não se deveria admitir um sentido interno, ou então o sujeito, que é o seu objeto, só poderia ser representado por seu intermédio como fenômeno e não como ele se julgaria a si mesmo se a sua intuição fosse simples espontaneidade, quer dizer, intuição intelectual. Toda a dificuldade consiste aqui em saber como se pode um sujeito intuir a si mesmo interiormente; mas esta dificuldade é comum a toda a teoria. A consciência de si mesmo (a apercepção) é a representação simples do eu e se, por ela só, nos fosse dada, espontaneamente, todo o diverso que se encontra no sujeito, a intuição interna seria então intelectual. No homem, esta consciência exige uma percepção interna do diverso, que é previamente dado no sujeito, e a maneira como é dado no espírito, sem espontaneidade, deve, em virtude dessa diferença, chamar-se sensibilidade (KANT, opus cit. B 68).

O modo pelo qual todo conteúdo da consciência é dado, todo diverso de representações, é a sensibilidade. O todo desse diverso, portanto, não pode ser dado espontaneamente, isto é, por uma ação do sujeito, mas somente pela sua recepção. Logo, o conhecimento de cada uma dessas partes, isto é, das partes de um todo, não pode ser por conceito, mas por intuição. Diga-se logo, intuição sensível. O eu que conhecemos é fenômeno, diverso dado no sentido interno, no sujeito, portanto. Se é fenômeno, possui também uma forma, a intuição pura do tempo. Como se sabe que o tempo é uma intuição? Para não abandonar os leitores à mera observação interna de que todos os seus pensamentos, quando ocorridos em ato, apenas se sucedem, como as palavras em uma frase ao ser pronunciada; para não oferecer prova tão pálida e subjetiva, Kant oferece o conceito da unidimensionalidade do tempo, como podendo ser alcançado, assim como o da simultaneidade, somente pela representação do tempo no espaço. Que o tempo possa ser representado sensivelmente no espaço é prova de ser ele uma intuição: “por aqui se vê também que a representação do próprio tempo é uma intuição, porque todas as suas relações se podem expressar numa intuição externa” (ibid. A 33/ B 50).

Nenhum conceito pode ser representado puramente no espaço, senão na medida em que este é preenchido por sensação. O tempo, por outro lado, pode ser representado *a priori* no espaço por uma linha, cujos pontos se sucedem, e que não possui mais que uma única dimensão. Se o espaço possui três dimensões, e cada uma destas é representada por uma linha formando um conjunto, como no plano cartesiano, apenas uma das dimensões do espaço é suficiente para representar o tempo, o qual, por analogia, possui uma dimensão⁴⁰. E é completamente válido aplicar ao tempo o conceito de dimensão, pois, como o espaço, ele também é uma intuição. Além disso, por todos os objetos serem representações segundo condições *a priori* do sujeito, os do espaço também estarão submetidos às condições do tempo, embora os estritamente do sentido interno não estarão também no espaço. Por isso, Kant diz que “o tempo é a condição formal *a priori* de todos os fenômenos em geral”, pois “todas as representações, quer tenham ou não por objeto coisas exteriores, pertencem, em si mesmas, *enquanto determinações do espírito*, ao sentido interno” (ibid. A 34/ B 50, grifo nosso).

No capítulo seguinte examinaremos mais detidamente essa relação entre tempo e espaço e o significado do sentido interno (dentre outras coisas). Por enquanto, basta termos em mente as diferenças que envolvem os predicados “sensível” e “intelectual”, assim como a demonstração da idealidade transcendental e realidade empírica do tempo e do espaço como uma verdade que Kant pretendeu ter alcançado. Certamente poucos se convencerão com os argumentos apresentados aqui, provavelmente menos que os que se convenceram com os argumentos escritos pelo próprio Kant – não é a toa que predomina a interpretação de ser o conteúdo da *Estética* mera hipótese... No entanto, esperamos que ao fim da leitura desta Dissertação, com maior clareza acerca dos objetivos e horizontes traçados pela presente investigação, a compreensão desta doutrina transcendental da sensibilidade seja ampliada justamente por tudo aquilo que ela sustenta, prepara e justifica.

⁴⁰ “E precisamente porque esta intuição interna se não apresenta como figura, procuramos suprir essa falta por analogias e representamos a seqüência do tempo por uma linha contínua, que se prolonga até ao infinito e cujas diversas partes constituem uma série que tem apenas uma dimensão” (KANT, *CRP*, A 33/ B 50).

1.5 Apêndice

Por que Kant rejeita a possibilidade de intuições intelectuais?

A pergunta que nos propomos a responder neste apêndice é de suma importância porquanto queiramos ter uma compreensão mais precisa do sistema filosófico de Kant. Não é óbvia a resposta e nem devemos aceitar como mero pressuposto que para Kant toda a intuição deva ser sensível. Para darmos cabo à resposta valer-nos-emos primeiramente de uma análise (e crítica) do artigo de Júlio Esteves, *Kant e a possibilidade de intuição intelectual para seres finitos* (2006), no qual o autor defende que Kant não nega inteiramente a possibilidade de intuições intelectuais em seu sistema e elabora uma definição deste tipo de intuição que seria pertinente à filosofia de Kant.

A posição de J. Esteves é clara e sucintamente expressa na passagem seguinte:

Kant jamais afirmou que o conceito de intuição intelectual envolva uma impossibilidade absoluta ou uma contradição interna, no que, aliás, ele tem razão, recusando-se a atribuir tal capacidade a nós e, de um modo geral, a toda criatura, somente em virtude de nossa situação peculiar, no que ele não tem razão, como veremos mais a frente (ESTEVES, 2006, p. 78, nota 4. Sublinhado nosso).

São dois os pontos importantes em relação à leitura de J. Esteves:

1) No que Kant *tem* razão: o conceito de intuição intelectual não envolve contradição interna. Nisso não há o que discutir; podemos pensar ou conceber o que seria aquilo que esse conceito representa, isto é, uma faculdade intelectual intuitiva ou ainda um intelecto capaz de ser afetado por objeto de natureza inteligível. Não há, de fato, contradição interna ao conceito, embora Kant negue a existência daquilo que ele representa.

2) No que Kant *não tem* razão: recusar a atribuição de tal capacidade intuitiva ao intelecto humano. Neste ponto se situa o objetivo do artigo de J. Esteves: mostrar que Kant estava errado em tal recusa e defender a presença daquela capacidade nos homens (além de insinuar que há espaço no texto kantiano para a sua tese).

J. Esteves afirma que na história da filosofia há “uma longa e respeitável linhagem de defensores” da intuição intelectual (opus cit. p. 78). Ao evocar o “espírito” dos antigos ele pretende dizer que o motivo segundo o qual Kant nega a intuição intelectual é arbitrário e injustificado. Diante da suposta postura dogmática de Kant, ele lança o desafio, “mas será que temos de nos contentar com isso?” (ibid.). A pergunta é importante e não escondemos que foi ela a responsável para a nossa própria pergunta, pois ela revela uma dificuldade, ou melhor, uma insatisfação, a de o texto kantiano (supostamente) não oferecer um argumento tal que fosse suficiente para nos livrarmos da dúvida sobre a necessidade de todas as intuições serem sensíveis.

O defensor da intuição intelectual elabora duas definições de entendimento intuitivo, uma apontada como sendo a propriamente kantiana e outra elaborada por ele e respaldada na tradição, a qual Kant, no seu entender, negligenciara. A primeira é assim descrita:

A capacidade de apreender seu objeto imediatamente, sem a necessidade de ser afetado pelo objeto e de subsumir o mesmo sob um conceito ou descrição geral. Assim, essa espécie de entendimento seria capaz de apreender um objeto particular e subsumi-lo sob o conceito num único ato (ESTEVEES, opus cit. p. 79).

Esta definição pretende estar respaldada na diferença que Kant faz entre *intellectus ectypus* e *intellectus archetypus*, encontrada na *Carta a Marcus Herz* de 21 de fevereiro de 1772 e no §77 da *Crítica da faculdade do juízo*. Segundo J. Esteves, o que estaria em jogo para Kant é que um entendimento intuitivo só seria concebível para Deus, o qual seria capaz “de criar os objetos no próprio ato de conhecimento” (ESTEVEES, opus cit. p. 80). Ele critica Kant de se ater a essa restrita definição de intuição intelectual, já que todos os filósofos (ele cita Platão e Espinosa como exemplos) que defenderam a intuição intelectual “jamais pretenderam, por assim dizer, ‘concorrer com Deus’” (ibid.). Passemos ao texto kantiano a fim de confirmar ou negar a interpretação de J. Esteves da definição (modesta) de Kant, e, caso seja uma ou outra a sua posição, compreender o seu significado.

Na *Carta a Marcus Herz*, a discussão gira em torno do problema da conformidade entre objeto e representação. O que se quer saber é “sobre que fundamento repousa a relação daquilo que se chama em nós representação com o objecto?” (KANT, 1985, p. 142). Seriam duas as possibilidades: ou a representação contém o modo como o sujeito é

afetado, assim a representação estaria para o objeto como seu efeito, ou o objeto seria produzido pela representação, de modo que esta seria a causa daquele. Em ambas as possibilidades garante-se a conformidade entre objeto e representação. No primeiro caso, os “princípios que são retirados da nossa alma” (KANT, opus cit., p. 142) são válidos para os objetos porquanto temos deles representações. No segundo, como a representação não é passiva (que é o caso das representações sensíveis dos objetos), mas ativa ou produtiva, os princípios da representação são os mesmos dos objetos. “Por isso, tanto a possibilidade do *intellectus archetypus*, sobre cuja intuição as próprias coisas se fundam, assim como do *intellectus ectypus* que vai buscar os *data* da sua actuação lógica à intuição sensível das coisas pode, ao menos, entender-se” (ibid. p. 143).

É fácil de visualizar que a preocupação de Kant é com a correspondência entre os princípios do conhecimento e o objeto⁴¹. Na *Carta*, a definição de J. Esteves do *intellectus archetypus* (“divino”) para Kant é confirmada, entretanto, não fica clara a afirmação de que para um entendimento intuitivo a possibilidade do objeto coincide com a sua realidade, pois simplesmente parece que não entra em jogo a distinção entre possibilidade e realidade. Ora, possibilidade e realidade são, na filosofia crítica, categorias modais que dizem respeito ao modo segundo o qual os objetos estão relacionados com o entendimento. É dentro deste papel constituidor do sujeito transcendental que a diferença entre possibilidade e realidade emerge; ela diz respeito à posição relativa dos dados imediatos à discursividade do entendimento. Se a possibilidade e a realidade dos objetos fossem determinadas por estes mesmos, no caso do entendimento ser capaz de intuí-los, o próprio significado de categorias transcendentais no sistema kantiano estaria perdido dada a completa perda de sua função.

Dentro da problemática de Kant, a distinção entre entendimento discursivo e intuição sensível visa pelo menos combater duas “correntes” filosóficas.

Os conceitos puros do entendimento não devem por isso ser *abstraídos* das sensações dos sentidos, nem exprimir a recepção das representações através dos sentidos, mas, ao contrário, têm, na verdade, as suas fontes na natureza da alma, mas não enquanto que são ocasionados pelo *objecto*, nem produzem o *próprio objecto* (KANT, 1985, p. 143).

⁴¹ “[...] se tais representações *intelectuais* repousam na nossa actividade interna, donde vem o acordo que elas devem ter com objectos que, porém, não podem ser produzidos por isso?” (KANT, *Carta a Marcus Herz*, p. 143).

Contra o “abstracionismo”, que busca os conceitos puros por abstração nos *data* dos sentidos, e contra o “sensualismo”⁴², que os situa na receptividade do sujeito. O que ainda não é claro na *Carta* e que só vai se tornar na *Crítica da razão pura*, é que os conceitos puros não são inatos, como o escrito pré-crítico em pauta sugere (“fontes na natureza da alma”), mas adquiridos pela reflexão do sujeito sobre a sua própria atividade. Neste sentido, a filosofia crítica combate também o “inatismo”. Para o intelecto humano que é incapaz de produzir os objetos, nenhuma dessas “correntes” oferece uma explicação razoável para a origem dos conceitos puros⁴³. O que está implícito nas primeira e terceira correntes — na segunda, o “sensualismo”, trata-se apenas da confusão em atribuir conceitos à sensibilidade — é que os objetos (ou, neste caso, as coisas elas mesmas) determinam o seu modo de existência ao sujeito, isto é, a sua possibilidade e realidade. No “abstracionismo”, como os conceitos puros são fornecidos pelos próprios dados sensíveis, o que aqueles vêm a representar é a existência dos objetos eles mesmos. Quanto ao “inatismo”, deixemos por ora de lado.

No entanto, J. Esteves, no artigo em questão, insiste em criticar Kant por ser unilateral nas suas interpretações. Afora as acusações de que suas definições de intuição intelectual (ou entendimento intuitivo) e afecção serem unilaterais (para não dizer tendenciosas), é acusado também de tratar apenas de uma face da heterogeneidade das faculdades (entendimento e sensibilidade). Segundo ele, na comparação destas faculdades como pertencentes a um ser pensante finito com as faculdades cognitivas de um ser pensante infinito (entende-se que, por este não poder ter sensibilidade, a heterogeneidade⁴⁴ presente no primeiro também não pode estar neste), não se segue que nem a heterogeneidade é a marca para a distinção entre possibilidade e realidade nem a homogeneidade reduz toda possibilidade à realidade. Ora, “Deus pode e tem de poder pensar coisas como meramente possíveis, por exemplo, unicórnios e quimeras, ou (...) entreter determinadas essências como meras possibilidades” (ESTEVES, opus cit. p. 83).

⁴² Não há rigor na denominação das “correntes” filosóficas, a escolha dos nomes é arbitrária e pretende unicamente exercer uma função esquemática.

⁴³ É bem conhecida a crítica de Hume a essas três possibilidades de origem dos conceitos puros, assim como o é elas terem despertado Kant do seu “sono dogmático”. Não cremos, no entanto, ser necessário reproduzir aqui a sua importância para o assunto, dado ela ser bastante popular na academia.

⁴⁴ Na *Antropologia*, Kant diz que correspondem à sensibilidade “representações com respeito às quais o espírito se comporta passivamente, pelas quais, portanto, o sujeito é *afetado*”, ao contrário as que “contêm um mero *agir* (o pensar) pertencem à faculdade de conhecimento *intelectual*” (p. 140), o entendimento. Ora, ninguém acrescentaria ao conceito de Deus a capacidade de ser *afetado*, ficando claro, assim, o por quê da ausência de heterogeneidade nele.

Kant teria negligenciado que “ao lado do ato de intelecção por parte de Deus, tem de haver também um ato de vontade na criação”, pois “Deus não está obrigado a criar, ou seja, a tornar real, tudo o que concebe” (ibid.). Assim, a distinção lógico-ontológica, para J. Esteves, não deve se fundar no sujeito, mas nas coisas mesmas, porque para Deus ela também é válida. A definição kantiana de *intellectus archetypus* levaria à absurda conclusão “de que Deus, necessariamente, pensa como existente cada criatura possível” (ibid. p. 84).

A própria heterogeneidade das faculdades humanas se fundaria nas coisas e não no sujeito. É concebível, portanto — e até mais razoável que a sua negação — uma intuição intelectual humana, pois, se aceitarmos a existência de objetos inteligíveis cuja possibilidade não envolve necessariamente a sua realidade, então é inegável o fato de o intelecto humano possuir a capacidade de apreendê-los, tendo em vista que as nossas faculdades cognitivas são compreendidas segundo a natureza dos objetos. Deste modo, poderíamos conhecer essências, na medida em que não direcionamos o entendimento para a sensibilidade⁴⁵, mas nos atemos unicamente à receptividade do nosso intelecto.

O que J. Esteves propõe é que objetos afetem diretamente o entendimento, que sejam eles mesmos os responsáveis pela determinação de sua realidade e possibilidade, e ainda que isto não esteja de forma alguma em contradição com o sistema kantiano e até mesmo sugerido pelo próprio Kant. O que ele afirma é justamente a possibilidade do que chamamos anteriormente de *intuições intelectuais empíricas*:

Pois, não seria concebível uma *afecção por objetos inteligíveis* que suporia por parte do ser afetado a posse de uma determinada faculdade de receptividade, a qual teria que guardar uma semelhança com os mesmos, a saber, um intelecto ou entendimento, como a única adequada para a ocorrência de tal afecção? O que quero dizer é que Kant deixou em aberto, por omissão, a possibilidade de uma intuição intelectual num sentido que, aliás, é o dominante na história da filosofia (...) O próprio Kant concede essa possibilidade (ESTEVES, 2006 p. 81, sublinhado nosso).

A pergunta que devemos nos fazer é: o que Kant faria com toda a sua crítica quanto à origem dos conceitos puros, e com todo o seu esforço em provar a existência fenomênica dos objetos, se tivesse deixado aberta, apenas por “omissão”, a possibilidade de intuições intelectuais empíricas? Não há dúvidas de que é uma coisa ou outra. O apoio que J. Esteves

⁴⁵ A heterogeneidade das faculdades, ou melhor, o reconhecimento de uma faculdade distinta do entendimento, a sensibilidade, também só seria possível por conta da presença de objetos de natureza distinta, isto é, sensível, daqueles que se apresentam diretamente ao entendimento.

encontra na definição kantiana de *intellectus archetypus* e na “tradição filosófica” é fraco demais para se sustentar. Em primeiro lugar, Kant jamais pretendeu dizer que podemos conhecer como *é* o intelecto divino e nem que o conceito de *intellectus archetypus* seja uma definição dele. Os conceitos de *intellectus archetypus* e *intellectus ectypus* pretendem, por um lado, apenas marcar a carência ou não de “imagens” (*typus*) para o entendimento em questão, de haver ou não quanto à sua natureza a necessidade de ser afetado, e, por outro, apontar para o fato de que não possuímos os princípios da existência mesma das coisas ou de seu conhecimento.

Não há problema, nem para J. Esteves, em aceitar que o entendimento humano não seja capaz de produzir seus próprios objetos e que, para que haja objetos, é necessário haver afecção. Equivocadamente J. Esteves pretendeu situar aí o problema, pois Kant jamais pretendeu também dizer que os “filósofos da tradição” tenham querido se igualar a Deus, ao terem estes defendido a possibilidade de se intuir essências. O problema parece ser o de justamente, para que se possa intuir essências, de algum modo ter de haver o acesso a um outro mundo para assegurar a existência das essências e a verdade de sua intuição. O que seria uma intuição intelectual empírica (ou a afecção de essências) senão uma espécie de revelação? Além disso, o que significa propriamente “ser afetado por objetos inteligíveis”? Ou ainda, o que são “objetos inteligíveis”? Kant muito antes de escrever a primeira *Crítica*, em 1766 já brincava em dizer que esses objetos desprovidos de “matéria” ou qualidades sensíveis só encontrariam lugar nos “sonhos de um visionário” (em *Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica*). Lá ele diz que, se há seres puramente intelectuais, certamente eles não se confundem com os seres sensíveis, e que, paralelo ao mundo destes (*mundus sensibilis*), deve-se admitir um *mundus intelligibilis*, cujo acesso se daria por uma espécie de “sensação espiritual efetiva” (KANT, opus cit. II 340). É interessante ver como, já nessa obra, Kant reconhece a incompatibilidade do nosso (humano) entendimento com a capacidade de intuir, isto é, de não convir atribuir a ele qualquer espécie de receptividade:

Se então se avaliam as vantagens e desvantagens que possam advir àquele que é organizado, não só para o mundo visível, mas ainda em certa medida para o invisível (na medida em que tenha existido alguma vez um tal sujeito), um presente dessa espécie parece ser igual àquele com que Tirésias foi honrado por Juno, a qual o cegou previamente, para poder lhe dar o dom da profecia, pois, a julgar de acordo com as proposições acima, o conhecimento intuitivo do outro mundo só pode ser obtido aqui na medida em que se perde um pouco

daquele entendimento de que se tem necessidade para o mundo presente (KANT, 2005, II 341. Grifo nosso).

O resultado da admissão de intuições intelectuais empíricas ou conhecimentos *transcendentes* é, conseqüentemente, para Kant, aceitar o “misticismo”. Com o conceito de *intellectus archetypus* Kant não pretende, como já dissemos, afirmar como seria o intelecto de Deus, pois isso já implicaria de certo modo afirmar a possibilidade de conhecer a sua existência. Na *Crítica da faculdade do juízo*, este conceito tem uma necessidade meramente *restritiva* em função do contraste que se cria quando, ao concebermos o seu significado, o comparamos ao nosso intelecto humano.

Não é aqui de modo nenhum necessário demonstrar que seja possível um tal *intellectus archetypus*, mas simplesmente que nós somos conduzidos àquela idéia (de um *intellectus archetypus*) pelo contraste com o nosso entendimento discursivo, que necessita de imagens (*intellectus ectypus*) (KANT, 1985, p. 351).

O problema para Kant não está em rejeitar intuições intelectuais porquanto admitir estas implicaria necessariamente atribuir ao sujeito a capacidade de produzir seus objetos. Aliás, a possibilidade de intuições intelectuais empíricas nem é de fato um problema para ele, pois já estava convencido que discutir sobre a realidade de objetos não espaço-temporais (ou seja, não sensíveis) só pode ser motivo de divertimento. Na *Carta a Marcus Herz*, Kant faz alusão a este tipo de intuição intelectual identificando-a à “intuição espiritual da divindade” ou, como se diz comumente, ‘contemplação das Idéias’: “Platão aceitou uma antiga intuição espiritual da divindade para fonte original dos conceitos e princípios puros do entendimento” (opus cit. p. 144). Mais à frente ele a denominou de *influxos hyperphysicus*, e continua,

Só que o *Deus ex Machina* é, na determinação da origem e da validade dos nossos conhecimentos, aquilo que de mais absurdo se pode escolher e tem, para lá do círculo vicioso na série das conclusões dos nossos conhecimentos, ainda a desvantagem de dar incentivo a todo o capricho ou quimera piedosa ou extravagante (KANT, 1985, p. 144).

Não é somente, porém, somente a *transcendência* que Kant relega ao absurdo, mas também a *evidência*⁴⁶ de certos conceitos ou noções postos na natureza humana por um Interventor qualquer. É importante notar que é pelo mesmo motivo que Kant nega o *inatismo* — motivo este que deve responder a pergunta que nos propomos no início. Ainda

⁴⁶ Cf. seção 1.3.1.

na *Carta*, Kant explica o que para ele significa a presença de conceitos ou noções inatos à “alma humana”: “Crusius aceitou conhecidas regras implantadas para julgar e conceitos que Deus implantou na alma humana já tal como deviam ser para que se harmonizassem com as coisas” (ibid. sublinhado nosso). Ao sistema que aceita tais *intuições intelectuais puras*, Kant chamou de *harmonia praestabilita intellectualis*. Ele consiste em atribuir à natureza ou existência do sujeito os princípios do conhecimento de modo que, por conta do Criador, são completamente adequados aos objetos fora do sujeito. (É muito pouco provável que erremos ao dizer que esta definição poderia muito bem ser conforme ao sistema de Descartes.) Um outro aspecto da crítica a esse tipo de sistema (inatismo), que não vai ser ainda discutido neste apêndice, mas vale a pena mencionar, é a afirmação de que podemos conhecer o eu ou o sujeito da consciência quanto à sua existência (como substância). O inatismo não se sustenta sem a substancialidade do pensamento.

Retornando ao eixo da nossa questão, o que está no cerne do pensamento kantiano, e que faz coerente a sua oposição ao *influxos hyperphysicus* e à *harmonia praestabilita intellectualis*, é justamente a concordância dos princípios do entendimento com os objetos não ser nem por determinação da essência do objeto (abstracionismo e sensualismo intelectual) nem por uma harmonia prévia das naturezas próprias ou inatas dos objetos e do sujeito. É preciso retomar a distinção entre noumenon em sentido positivo e negativo a fim de chegarmos a uma conclusão.

Na sua tese de doutorado, Gerson Louzado, a partir da “Tábua do nada” apresentada por Kant no fim da “Analítica Transcendental”, traça a seguinte “nova ontologia crítica”:

- (i) o conceito de *objeto em geral* se deixa dividir em *nihil negativum* (o impossível lógico, contraditório ou, ainda, o impensável) e seu oposto: *algo/ coisa em geral (Etwas)* — o pensável, não contraditório;
- (ii) o conceito de *coisa/ algo em geral*, por seu turno, deixa-se dividir em *ens rationis* (o pensável que é não-sensível, não-dável, não-cognoscível ou, ainda, o impossível real) e seu oposto: *aparecer (Erscheinung)* — o pensável que é sensível, cognoscível, dável ou, ainda, o possível real;
- (iii) o *ens rationis* identifica-se com o *noumenon positivo*, donde temos que a oposição entre *aparecer* e *noumenon positivo* é aquela do sensível e do não-sensível, ou ainda do cognoscível e do não-cognoscível, isto é, dos conceitos que são opostos contraditoriamente;
- (iv) o *noumenon negativo*, por ser a passagem abstrativa de um *aparecer* para o seu gênero, identifica-se com *algo/ coisa (Etwas)* enquanto não é *aparecer* — isto é, com *coisa* abstração feita desta espécie de *coisa*. Isto nos permitiu identificar *coisas em si mesmas* com os *noumena negativos* (LOUZADO, 2003, p. 218-219. Sublinhado nosso).

Tendo como ponto de partida aceita a verdade da demonstração de que, segundo a *Estética Transcendental*, todas as nossas intuições são sensíveis, e que, portanto, a realidade dos objetos é fenomênica, chegamos à conclusão de que a possibilidade lógica desses objetos é distinta da sua possibilidade real. Aquela, como já vimos, nada mais é que a possibilidade do objeto ser apresentado em uma intuição (em geral), e a segunda a possibilidade do objeto poder ser apresentado em uma intuição sensível, isto é, ser “dável” propriamente. Deste modo, a possibilidade lógica implica somente na não contradição do conceito, e a impossibilidade lógica, no impensável, na impossibilidade de se ter um conceito de uma coisa.

O conceito de uma intuição intelectual e o de seu correspondente, o *ens rationis* (ou objeto intelectual, *noumenon positivo*), não envolve impossibilidade lógica, como bem observou J. Esteves. A abertura que este acreditou ver para a possibilidade de intuições intelectuais por parte de Kant é decorrente de este afirmar justamente aquela possibilidade do *ens rationis* ser possível de ser dado em uma intuição em geral. Ora, como nos fez perceber G. Louzado, este conceito é decorrente do conceito de *algo em geral*, no qual *algo*, que se opõe a *nada*, é pensado apenas enquanto se faz referência à forma e à extensão do conceito, não ao seu conteúdo, à sua matéria, o dado sensível. Como no seu conceito não são pensadas nenhuma extensão nem nenhuma temporalidade, isto é, não permite satisfazer as condições da subjetividade receptiva do sujeito, envolve impossibilidade real. Burlar essa limitação imposta pela sensibilidade à possibilidade da realidade dos objetos é ferir o coração do sistema kantiano.

Se se pretende afirmar a possibilidade de intuições intelectuais é preciso negar a base do idealismo transcendental de Kant, negar a heterogeneidade das faculdades e a distinção entre fenômeno e coisa em si⁴⁷. De outra forma, é praticamente inevitável se cair em incoerências. Por outro lado, é preciso levar a sério a distinção entre sensível e inteligível, pois depende dela a compreensão da crítica aos outros filósofos, principalmente os desde Descartes, que partilhavam problemas semelhantes, tal como a relação entre corpo e alma (ou sensível e inteligível); correspondência dos princípios do entendimentos aos objetos; o problema da afecção e, conseqüentemente, o problema da receptividade e atividade do sujeito. Incluímos neste esboço histórico a separação entre dois mundos, o

⁴⁷ Parece ser o caso da Fenomenologia de Husserl, que aboliu a distinção entre puro e empírico e reduziu todos os objetos à idealidade da consciência, agindo assim com rigor.

interno e o externo, entre o empírico e o puro. É preciso se movimentar dentro deste âmbito para que o idealismo transcendental não perca a sua coerência.

Como é sabido, para Kant o objeto da experiência sensível é constituído⁴⁸ pelas categorias *a priori* do sujeito. Se aceitarmos a sugestão de J. Esteves de que devemos determinar as nossas faculdades a partir da natureza do objeto, não se segue necessariamente que poderíamos conhecer objetos intelectuais, pois como já dissemos, para além do que é dado aos sentidos, nem temos como afirmar o que sejam tais objetos e permaneceríamos apenas com o seu conceito. A posição mais coerente seria a de afirmar a certeza da existência do eu. Deste modo, a evidência com que sei da *minha* existência garantiria *em mim* a faculdade de *me* conhecer enquanto dado (efetivo). Ora, como as *minhas* modificações internas se dão sempre no tempo, ou ainda, que eu sempre *me* percebo *no tempo*, para Kant, demonstrado que o tempo é a forma do sentido interno, este aparecer interno não é menos fenomênico que o aparecer no sentido externo.

Assim, não devemos confundir o “eu penso”, que é apenas uma unidade lógica, com o eu que aparece ao sentido interno, este a síntese de um diverso dado *a posteriori*. O inatismo confunde o sentido interno com a apercepção pura ou autoconsciência daquela unidade lógica do eu, e, ao tomar um pelo outro, entende os fenômenos internos como modificações da substância pensante. Para Kant, afirmar a substancialidade da alma (e não igualá-la ao eu penso lógico somente) é ter que lançar mão daquele *Deus ex machina*, do qual já falamos.

Não é à toa que Kant elogia o idealismo problemático de Descartes ao dizer que ele é “conforme a uma maneira de pensar rigorosamente filosófica” (*CRP*, B 275), pois este, Descartes, além de limitar a intuição intelectual⁴⁹ ao conhecimento do eu, única que, apesar dos problemas que levanta, ser a única que faz sentido e condiz com o seu modo de proceder; além dessa limitação, após obter a certeza da existência do eu, coerentemente busca alcançar também a certeza da existência de Deus, pois de outra forma seria

⁴⁸ Este verbo é utilizado aqui segundo o sentido empregado por Kant em *Primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza* de “primeiro princípio [*Anfangsgrund*] interno de tudo o que é inerente à existência de uma coisa” ou “determinações internas do seu ser”, o que, logo em seguida, Kant também chama de “maneira de ser” (Prefácio, p. 13). Quanto a esta última denominação, no original alemão é *Beschaffenheit*, que podemos traduzir por *constituição*. Trata-se do sentido formal de natureza, isto é, do *fundamento formal* da existência ou do ser de um objeto (o sentido material determina que este mesmo objeto deve *poder* ser dos sentidos). Sobre este assunto (fundamentos formal e material) nos estenderemos no Capítulo II (2.3.3).

⁴⁹ Neste caso, a que chamamos de *evidência*. Acreditamos ser a definição que demos desta condizente com a que Descartes faz de “inspeção do espírito” (*DESCARTES, Meditações Metafísicas*, Meditação Segunda, §13).

impossível provar a existência dos corpos. Entretanto, Kant não pode aceitar que seja necessário provar a existência de Deus, pois isto implicaria em conferir uma realidade ao tempo extra-subjetiva.

Mas com que direito se pode proceder assim, quando anteriormente o tempo e o espaço foram considerados formas das coisas em si, e formas tais que, inclusivamente, subsistem como condições *a priori* da existência das coisas, mesmo que se suprimissem as próprias coisas? Sendo condições de toda a existência em geral, também deveriam sê-lo da existência de Deus. Não querendo considerar o espaço e o tempo formas objectivas de todas as coisas, resta apenas convertê-las em formas subjectivas do nosso modo de intuição, tanto externa como interna; modo que se denomina sensível, porque *não é originário*, quer dizer, não é um modo de intuição tal que por ele seja dada a própria existência do objecto da intuição (KANT, 2008a, B 72).

Por a “própria existência do objeto da intuição”, Kant quer dizer as *coisas em si mesmas*. Tais coisas são, como identificara G. Louzado (com quem concordamos), os noumena negativos⁵⁰, o que significa dizer que a coisa não é pensada como um *algo* (*Etwas*) da qual nos falta a faculdade adequada para conhecer (entendimento intuitivo), mas cujo conceito expressa um limite extremo do pensar em que se esbarra com o impensável.

No caso dos noumena positivos, a oposição que é posta é entre sensível e não-sensível (ou, por oposição, intelectual), por isso o seu conceito não envolve contradição, pois se pensa *algo*. No caso dos noumena negativos, não se pensa algo nenhum, é um *nil negativum* que se opõe a algo/ coisa, porquanto indeterminado e indeterminável. “As coisas em si mesmas, isto é, as coisas enquanto coisas, não são sensíveis nem não-sensíveis (...) Ademais, sabermos apenas que elas não são assim nem não-assim não parece implicar que saibamos o que elas são” (LOUZADO, 2003, p. 219-220). No entanto, deixemos por enquanto este ponto, voltaremos a ele no segundo capítulo.

Por ora, devemos nos perguntar: poderíamos ter a consciência dos limites do pensar e do cognoscível se aceitássemos a capacidade de intuirmos intelectualmente? É condizente com os limites do pensar a determinação da “própria existência” como algo? Podemos transformar a possibilidade lógica em possibilidade real? Seria possível de outro modo uma crítica da razão pura? Não é porque Kant responde senão negativamente a essas perguntas que ele rejeita a possibilidade de intuições intelectuais. Julgamos que, para concluir, e

⁵⁰ Ao contrário dos noumena positivos, que é a coisa em si (supostamente) existente para além da experiência, em um mundo supra-sensível, os noumena negativos não expressam existência alguma, mas apenas os limites da experiência.

mesmo para o que virá em seguida, fazer uma rápida recapitulação do que foi estudado até aqui.

Reconhecemos dois caminhos de prova da idealidade transcendental do tempo e do espaço e, ao mesmo tempo, da impossibilidade de intuições intelectuais. Um nós podemos chamar de *demonstração ostensiva*, e o outro de *demonstração por redução ao absurdo*. A primeira demonstração diz respeito à apresentação das razões segundo as quais tempo e espaço são formas da sensibilidade, dentre elas a partir do caráter imediato com que os elementos temporais e espaciais se apresentam para nós, reduzindo assim toda a possibilidade de objetos serem apresentados ao campo do sensível, o que foi discutido longamente no primeiro capítulo. A segunda, que foi exposta neste apêndice, toma o caminho inverso, no qual as razões pelas quais não podemos ter intuições intelectuais (de acordo com a crítica a diversas “correntes” filosóficas e à utilização do *Deus ex machina*) serviram para desqualificar qualquer percepção de objetos que não os sensíveis.

Em decorrência disso, outras afirmações foram feitas, a saber: que a apercepção pura ou a autoconsciência do eu lógico (*eu penso*) não se confunde com o sentido interno (*consciência empírica*), cuja prova reside sobre a temporalidade pertencer ao campo da sensibilidade; e que o não-sensível pode ser pensado de duas formas: uma, como algo que, embora não se apresente à sensibilidade, possui um conceito (sendo assim acaba sendo pensado como um nada), e, outra, como um indeterminável que não pode nem ser determinado negativamente, pois toda determinação, em última instância, é uma limitação de uma unidade de gênero relativamente a um gênero maior⁵¹. Desta distinção situamos melhor o problema da afecção para Kant e, conseqüentemente, a sua rejeição de intuições intelectuais, assim como o seu significado.

⁵¹ Cf. CRP, *Dialética Transcendental*, capítulo três, segunda seção, “princípio de determinação completa”.

2 A DIALÉTICA DAS FACULDADES

Esta última [a experiência] contém dois elementos bastante heterogêneos, a saber, a matéria para o conhecimento fornecida pelos sentidos e uma certa forma para a ordenar, proveniente da fonte interna da intuição e do pensamento puros, os quais, por ocasião da primeira, a matéria, entram em exercício e produzem conceitos

Immanuel Kant

2.1 Prólogo: o problema

Este capítulo pretende ser uma preparação para o capítulo seguinte. Deste modo, o objetivo de ambos os capítulos é o mesmo, a saber, a refutação do idealismo. Contudo, por motivo de rigor lógico e conceitual, não devemos abordar o problema diretamente, senão após termos abordado algumas questões fundamentais, tais como a da consciência, a da determinação e a do permanente na experiência. Por esta razão, ser-nos-á proveitoso adiantar algumas considerações sobre o tema do próximo capítulo a título de introdução a este mesmo. O texto que será a referência central do próximo capítulo, o da *Refutação do Idealismo*, foi acrescentado na segunda edição da *Crítica da razão pura*, porém não somente ele. Um novo prefácio foi escrito, assim como uma nova *Dedução Transcendental* e todo o primeiro capítulo da *Dialética Transcendental*, os *Paralogismos da razão pura*, além de vários pequenos acréscimos e modificações ao longo da obra. Não consideramos as modificações na segunda edição meros retoques, acreditamos que elas vêm reforçar um aspecto da filosofia crítica da mais alta importância. Este aspecto é marcado pela própria refutação do idealismo, naquilo, portanto, que é negado pela refutação, e, também, pelo que é afirmado, os próprios fundamentos, o que está na base da filosofia transcendental.

Para o texto em questão, Kant, no novo prefácio, nos dá uma boa descrição do que ele trata, assim como os motivos de seu acrescentamento. Ele começa por dizer,

o único verdadeiro acrescentamento que poderia citar, embora se trate apenas da forma de demonstração, é aquele pelo qual fiz uma refutação nova do *idealismo* psicológico e dei uma prova rigorosa (a única possível, segundo creio) da realidade objetiva da intuição externa (KANT, 2008a, B XXXIX).

Há dois elementos importantes nesta referência ao texto da *Refutação*. O primeiro é o nome diferente que ele emprega, idealismo “psicológico”, ao invés de ‘idealismo empírico’ ou ‘material’. Kant costuma empregar o termo ‘psicologia’ para as análises do material do sentido interno⁵², por isso possui sempre o caráter de uma investigação empírica e, neste sentido, faz parte da *Antropologia pragmática*. Por outro lado, se for de caráter *racional*, a psicologia toma aquilo que se apresenta no sentido interno não como empírico, mas como inteligível. Daí a origem dos paralogismos da razão pura, os quais se inserem diretamente na problemática da refutação do idealismo. Assim, parece que o idealismo psicológico é muito semelhante à psicologia racional. A ilusão (transcendental) gerada por esta, segundo Kant, pode ser expressa pelo seguinte silogismo:

*O que só pode ser pensado como sujeito, só como sujeito existe e é portanto substância.
Ora, um ser pensante, considerado unicamente como tal, só pode ser pensado como sujeito.
Portanto, também só existe como tal, isto é, como substância* (KANT, 2008a, B 411. Itálico do autor).

Na primeira edição da *Crítica*, Kant apresentou quatro silogismos, um para cada classe de categorias; na segunda edição, porém, resumiu todos os quatro a este que acabamos de citar. Ele chama este silogismo de “o processo da psicologia racional” (KANT, 2008a, B 411). O que nos leva a crer, sem muitas dificuldades, que a psicologia racional se sustenta sobre a afirmação de que aquilo que se apresenta no sentido interno é o *sujeito*, o *permanente* no fluxo de consciência, em suma, a *substância pensante*. Deste modo, vem ao encontro destas descobertas o segundo elemento importante a ser destacado daquele trecho do prefácio, a “prova rigorosa” da “realidade objetiva da intuição externa”.

Esta prova foi realizada da *Estética Transcendental*, a saber, aquilo que aparece fora do sujeito no espaço é tão *real* quanto o que aparece *nele*, no tempo. Isso é importante porque o norte da refutação do idealismo é estabelecido pela *Estética*, e é este o sentido que queremos dar ao desenvolvimento de nossa pesquisa, o de situar a “verdade demonstrada”

⁵² “Em psicologia investigamos a nós mesmos segundo nossas representações do sentido interno” (KANT, *Antropologia*, p. 134, nota 10).

da idealidade transcendental do espaço e do tempo⁵³ como ponto de partida para a refutação do idealismo. Ainda no prefácio, em célebre passagem, Kant chama de “um escândalo para a filosofia e para o senso comum em geral que se admita apenas a título de *crença* a existência das coisas exteriores a nós” (ibid. B XXXIX, nota).

Agora um novo elemento vem completar o quadro da problemática da *Refutação*, o da “existência das coisas”. O termo “coisa”, de acordo com o seu uso comum, é de caráter genérico, podendo ser substituído livremente pelo que se quiser, e, por isso, por essa sua indeterminação, pode ser entendido tanto como o dado das intuições quanto como o objeto propriamente do conhecimento. O termo “existência” reforça, por sua vez, a existência independente da coisa fora de nós em relação às coisas apresentadas no sentido interno. De acordo com o projeto kantiano, em que a filosofia não deve entrar em desacordo com o senso comum, mas esclarecê-lo, se por um lado não devemos ter a certeza da existência das coisas fora de nós sem que saibamos o seu fundamento, isto é, o porquê de sua certeza, por outro lado não devemos abandonar a certeza em troca de uma crença. É escandaloso, portanto, duvidar dessa existência, mesmo que, por meio da dúvida, ela venha a ser provada posteriormente, muito embora, neste caso, o escândalo seja ‘menor’⁵⁴.

Contudo, alguém pode objetar que o sentido externo por si só não fornece nenhuma determinação propriamente dita de coisa alguma, e que somente por ele nem se poderia dizer que se apresenta *uma* coisa ou a existência de *uma* coisa. Não discordamos de nosso objetor, discordamos apenas que essa colocação *seja* uma objeção. Admitimos que para o reconhecimento de diferentes coisas — ou de uma — nos sentidos estes não são suficientes, pois toda determinação provém de ações do entendimento, assim como a certeza da existência das coisas fora de nós não pode, obviamente, ser dada apenas também por eles sem a presença de uma faculdade pensante para a qual deles se tenha consciência. Mas insiste o nosso interlocutor na objeção e diz que em relação ao *eu* podemos ter a certeza imediata de sua existência, por ela se apresentar imediatamente no sentido interno, mas que o mesmo não se aplica ao sentido externo e ao que se apresenta nele. Esta posição, sim, consideramos uma objeção e oposta à posição de Kant, e, podemos dizer sem medo, que é justamente ela que ele pretende refutar.

⁵³ O que, podemos perceber, está bem de acordo com a colocação da Kant de que a sua prova da realidade objetiva da intuição externa é a “única rigorosa”.

⁵⁴ Tal é o caso do ‘idealismo problemático’ de Descartes.

Deste modo, podemos ter à vista as posições opostas, a do refutador, Kant, e a do a ser refutado, o Idealista. Citaremos da versão B da *Dedução Transcendental* uma passagem que sintetiza este embate, e aproveitamos para chamar atenção para a presença forte da refutação do idealismo também na segunda versão da *Dedução*, outra parte da obra que julgamos marcada por essa nova “forma de demonstração” do idealismo transcendental em geral. A passagem é de B 148:

De onde se segue que o *idealismo*, pelo menos o problemático, é inevitável nesse sistema racionalista, e se a existência das coisas exteriores não é requerida para a determinação da nossa própria existência no tempo, só de modo totalmente gratuito será admitida, sem que nunca se possa comprovar (KANT, 2008a).

Trata-se, portanto, de demonstrar porque a certeza da existência das coisas no espaço possui fundamento (inabalável) e, não apenas isso, que as próprias determinações das coisas no tempo, para que elas mesmas sejam possíveis, pressupõem necessariamente a existência das coisas fora de nós no espaço. Veremos, como já vimos anteriormente, que a distinção das características lógica e empírica do eu (‘eu penso’ e ‘eu empírico’), sustentada pela idealidade transcendental do tempo e do espaço e rigorosamente de acordo com esta, são fundamentais para que compreendamos a posição de Kant. Assim, o primeiro passo a ser dado é entender como se realizam as determinações em geral para, em seguida, as do espaço e do tempo, o que, em outras palavras, nada mais significa que a pergunta pelo critério de verdade, isto é, pergunta pela relação entre o entendimento (eu penso) e a sensibilidade (eu empírico), no interior da qual se torna possível a correspondência entre o conceito e o seu objeto⁵⁵. Para tanto, valer-nos-emos principalmente neste capítulo da análise dos textos que compõem a *Analítica Transcendental dos Conceitos* e do *Apêndice à Analítica Transcendental*, todos presentes na Segunda Parte da *Crítica da Razão Pura (Lógica Transcendental)*.

⁵⁵ “Que é a verdade? A definição nominal do que seja a verdade, que consiste na concordância do conhecimento com o seu objecto, admitimo-la e pressupomo-la aqui; pretende-se porém, saber qual seja o critério geral e seguro da verdade de todo o conhecimento” (KANT, CRP, A 58/B 82).

2.2 Da determinação em geral

Nesta seção nos deteremos nos conceitos de *forma* e *matéria*, o quarto e último par dos conceitos de reflexão apresentados no *Apêndice à Analítica Transcendental*, intitulado, *Da Anfibolia dos Conceitos da Reflexão, Resultante da Confusão do Uso Empírico do Entendimento com o seu Uso Transcendental* (KANT, 2008a, A 260/B 316). A anfibolia (ambigüidade) é superada pela *reflexão transcendental*, que marca a origem das condições de nossas representações de acordo com o *lugar* (transcendental) a que pertencem. Distingue-se, portanto, da reflexão lógica, que é a mera comparação entre conceitos, sobre a qual se funda uma tópica lógica, cujo serviço, de agrupar uma variedade de conceitos segundo seus pontos em comum, se presta à oratória e à retórica. Uma *tópica transcendental* seria então, pelo contrário, uma doutrina que determinasse o “lugar que compete a cada conceito, conforme a diversidade do seu uso e as regras que ensinam a determinar o lugar de todos os conceitos” (ibid. A 268/B 324), a partir da reflexão sobre a “relação das representações dadas às nossas diferentes fontes de conhecimento, unicamente pela qual pode ser determinada correctamente a relação entre elas” (ibid. A 260/B 316).

Os conceitos se dividem, como sabemos, em puros e empíricos. O lugar de cada conceito é definido segundo a sua origem, respectivamente, anterior ou posterior à experiência. Os conceitos empíricos, deste modo, são definidos pelas relações que eles estabelecem entre as representações dadas na sensibilidade (uso empírico do entendimento). Os conceitos puros definem nada mais que as próprias relações possíveis de serem estabelecidas entre as representações do entendimento (conceitos) e as representações da sensibilidade, na medida em que se pensa as ligações possíveis *a priori* entre os conceitos e as intuições de modo geral.

Se os conceitos empíricos adquirem seu conteúdo pela comparação entre representações sensíveis, os conceitos puros de reflexão representam as relações entre o entendimento e a sensibilidade na elaboração daqueles conceitos, determinando, desta forma, o lugar a que pertencem cada um dos elementos da relação (conceito e objeto) *no interior* desta. (No que toca aos conceitos puros, não confundamos os conceitos puros de reflexão com as categorias, pois, enquanto estas determinam o campo de possibilidade para

a determinação de objetos num juízo, aqueles se apresentam como mais fundamentais ao determinarem as relações possíveis entre os conceitos e as suas intuições (ou objetos) correspondentes “num estado de espírito” (ibid. A 261/B 317). Eles não servem diretamente para a construção de juízos, mas somente para especificar os modos de subordinação de representações a um conceito, ou seja, as “condições subjetivas pelas quais podemos chegar a conceitos” (ibid. A 260/B 316.) Por conseguinte, o que é pensado pela tópica transcendental é o lugar que ocupam representações entre si relacionadas originadas de faculdades de natureza heterogênea.

Deste uso puro do entendimento originam-se regras para a determinação do lugar dos conceitos, lugar este que ocupam segundo um modo específico de determinação dos objetos a eles relacionados. Tais regras são os próprios conceitos de reflexão, que subordinam todos os conceitos dados a quatro lugares fundamentais de relação. Por conseguinte, faz-se abstração da diversidade empírica de objetos e se pensa apenas num objeto do entendimento puro, um *objeto puro*.

Por este motivo, os conceitos de forma e matéria (quarto par conceitual segundo a ordem de exposição) são os mais fundamentais de todos, “que servem de fundamento a todas as demais reflexões, de tal modo estão indissolavelmente ligados a todo o uso do entendimento” (ibid. A 266/B 322). Os quatro pares conceituais são distribuídos segundo as mesmas classes das categorias. O primeiro par (identidade e diversidade) pertence às relações de quantidade; o segundo (concordância e oposição), às de qualidade; o terceiro (interno e externo), às de relação; e, por fim, o quarto, às de modalidade. Sabemos que as categorias de modalidade versam não sobre possibilidades de determinação dos objetos entre si, mas sobre as possibilidades de determinação destes na relação com o entendimento⁵⁶. Muito provavelmente, deve-se a essa característica da função expressa pela classe da modalidade a afirmação de Kant quanto ao ser fundamental dos conceitos de forma e matéria. Ora, todo o uso do entendimento está direcionado para a sensibilidade (ou pelo menos deve estar), e é exatamente isso o que é pensado pelos conceitos de matéria e forma, a saber, a relação em geral entre toda determinação com o seu determinado:

⁵⁶ Quanto às categorias e sobre a marca distintiva das de modalidade, voltaremos a falar mais detalhadamente mais adiante quando tratarmos propriamente do texto da Refutação do Idealismo.

o primeiro [matéria] significa o determinável em geral, o segundo [forma], a sua determinação (um e outro em sentido transcendental, abstraindo de toda a diferença entre o que é dado e a maneira como é determinado). Os lógicos, antigamente, davam o nome de matéria ao geral, e o de forma à diferença específica [...] Em todo o ser, os elementos constitutivos (*essentialia*) são a matéria; a maneira como esses elementos estão ligados numa coisa é a forma essencial (KANT, 2008a, A 266/B 322).

A relação entre determinável e determinação marca que tudo aquilo que é determinado pressupõe, quanto à sua existência, uma existência de natureza determinável, isto é, constituída de tal maneira que possa vir a ser objeto de uma determinação. A matéria, ou, segundo a terminologia dos lógicos antigos, o geral, é o indiferenciado, o indeterminado que pode sofrer os traços da diferença, receber uma forma que o torne determinado. Diferencia-se, portanto, do indeterminável, que não pode sofrer nenhum tipo de diferenciação ou determinação, que não pode ser pensado enquanto matéria, mas somente como coisa em si. As condições segundo as quais haja o determinável (a matéria de todo conhecimento) devem ser compreendidas, segundo o critério da filosofia transcendental, na subjetividade do sujeito, pois aquilo que não pode ser *para-o-sujeito* não é regulado (se acaso existir de fato fora do âmbito da subjetividade) segundo as mesmas condições que aquilo que é *para-o-sujeito*.

Ora, o que chamamos de ‘para-o-sujeito’ nada mais é que o conceito de *representação*. Em A 320/B 377 (CRP), Kant define uma escala de representações, na qual se denomina toda espécie de representações. Ele próprio chama o termo representação de “genérico” e todos os outros como subordinados a este. Ele diz:

Subordinado a este [representação em geral], situa-se a representação com consciência (*perceptio*). Uma *percepção* que se refere simplesmente ao sujeito, como modificação do seu estado, é *sensação* (*sensatio*); uma percepção objetiva é *conhecimento* (*cognitio*). O conhecimento, por sua vez, é *intuição* ou *conceito* (*intuitus vel conceptus*). A primeira refere-se imediatamente ao objecto e é singular, o segundo refere-se mediamente, por meio de um sinal que pode ser comum a várias coisas (KANT, 2008a, A 320/B 377).

Kant identifica em várias passagens, tanto que nem é necessário citá-las, as sensações (impressões ou afecções nos sentidos) com a matéria fornecida pelos sentidos a todo conhecimento, seja ele imediato, isto é, pelos próprios sentidos, seja mediato, por conceitos. Não é mistério algum, portanto, que a matéria fornecida pelos sentidos seja ela mesma representação.

Nesta passagem, Kant deixa bem claro que representação, em seu modo primeiro de ser, é representação com consciência, sob a qual todas as outras seguintes estão determinadas. Mesmo as sensações — representações cuja determinação não é muito clara⁵⁷ para o entendimento, justamente pela precariedade em seu caso de aplicação de conceitos — estão subordinadas à percepção. Podemos agora, então, identificar a representação não somente como para-o-sujeito, mas também *para* uma consciência ou como *podendo ser percebido*. No entanto, como pode parecer, não se trata de vincular a existência das coisas à sua percepção, como na filosofia de Berkeley, na qual existir equivale a ser percebido; a representação em geral de fato não existe sem o sujeito, o que não significa a própria existência das coisas, já que o sujeito não é capaz de produzi-las. No entanto, a existência das coisas se restringe ao seu modo de aparição segundo a subjetividade do sujeito, e justamente por isso, por esse seu caráter fenomênico, não podemos conhecê-las senão como representação.

Desta maneira, é pela sensação que as coisas se mostram, e a sua existência, embora não a conheçamos em si mesma (e nem possamos saber o que ela poderia ser em si mesma), não é mera aparência, isto é, não se reduz às representações que fazemos delas. A fonte da sua existência permanece sempre indeterminada por estar fora do âmbito da experiência. Esta distinção das coisas quanto à sua fenomenalidade e ao seu ser em si mesmo é esclarecida pela própria reflexão transcendental, que, levando em consideração a heterogeneidade das faculdades de conhecimento, identifica a matéria de nosso conhecimento como sendo ela mesma representação. Os conceitos de forma e matéria estão, portanto, na base de toda reflexão sobre a experiência possível, pois determinam *a priori* toda a relação entre o entendimento e a sensibilidade e, ao mesmo tempo, toda a possibilidade de determinação das coisas, tanto no que tange à sua quantidade extensiva e à sua quantidade intensiva (realidade), quanto à sua existência (relação), enquanto objetos do conhecimento.

O entendimento limita, por conseguinte, a sensibilidade, sem por isso alargar o seu próprio campo e, ao adverti-la de que não deva aplicar-se às coisas em si, mas apenas aos fenômenos, pensa um objecto em si, mas apenas como um objecto transcendental que é a causa do fenômeno (e, por conseguinte não é, ele próprio, fenômeno), mas que não pode ser

⁵⁷ A falta de clareza não é própria das sensações, mas dos conceitos que temos delas, pois clareza e distinção, para Kant, são sempre concernentes à elaboração conceitual nos juízos feita pelo entendimento, portanto, sempre clareza e distinção lógicas.

pensado nem como grandeza, nem como realidade, nem como substância, etc. (porque estes conceitos exigem sempre formas sensíveis em que determinam um objecto). É por isso que ignoramos totalmente se está dentro ou fora de nós e se seria anulado conjuntamente com a sensibilidade ou se, abolida esta, permaneceria. É-nos lícito, se quisermos, dar a esse objecto o nome de númeno, porque a sua representação não é sensível. Porém, como não podemos aplicar-lhe nenhum dos nossos conceitos do entendimento, esta representação mantém-se para nós vazia e serve apenas para delimitar as fronteiras do nosso conhecimento sensível e deixar livre um espaço que não podemos preencher, nem pela experiência possível, nem pelo entendimento puro (KANT, 2008a, A 288/B 344-345).

Pedimos perdão por citarmos um trecho tão longo, mas as informações nele contidas julgamos serem todas de muito valor. Na verdade, uma parte das questões aí presentes já foi tratada no Apêndice ao Capítulo I desta dissertação, e sobre estas mesmas questões alcançamos agora um maior esclarecimento por meio dos conceitos de representação, forma e matéria. Percebemos que Kant toma o maior cuidado em não falar de um *conceito* de coisa em si, mas de mencioná-la somente precedida do verbo *pensar*. Todo conceito é formulado com a pretensão de representar algo, mesmo que, como no caso das idéias transcendentais, essa pretensão não possa ser satisfeita. Com a palavra ‘coisa em si’, Kant não quer erguer pretensão alguma de conhecimento, até mesmo porque o que é pensado por esta palavra não é um *algo*, mas um *vazio*, um “lugar” ou “espaço” impossível de ser preenchido.

Tanto é que os conceitos de forma e matéria estão vinculados à distinção entre fenômeno e coisa em si, que a *Tábua do Nada* — de onde G. Louzado se aproveitou bastante para a sua interpretação da coisa em si —, encontra-se no final da *Anfibolia*, na qual a coisa em si é expressa por esse vazio segundo o quarto modo de pensar o nada, isto é, segundo as categorias de modalidade. Lá se diz, “o objecto de um conceito que se contradiz a si próprio é nada, porque o conceito nada é impossível” (KANT, 2008a, A 291/B 348), e, na sua forma mais sintética, “objecto vazio sem conceito (*nihil negativum*)” (ibid. A 292/B 348). Com isso, verifica-se que o próprio conceito de coisa em si é impossível, pois no lugar do objeto se encontra apenas a ‘ausência de objeto’⁵⁸. Ora, um lugar vazio não pode fazer parte da tópica transcendental, pois todo lugar é preenchido mesmo *a priori* pelo determinável ou matéria em geral (objeto puro do entendimento ou objeto de uma intuição em geral) e pelas suas determinações ou formas em geral (conceitos puros e formas da sensibilidade).

⁵⁸ O que é contrário à opinião corrente de que a coisa em si seja uma idéia da razão (as idéias são um tipo específico de conceito).

Restringem-se, assim, mutuamente a sensibilidade e o entendimento, do mesmo modo que toda determinação é limitada pelo que serve a ela de determinável, e vice-versa. Isso quer dizer que, para conhecermos um objeto, é necessário saber quais são as condições de seu conhecimento anteriores a ele, aquelas que serão as regras ou o lugar o qual ele irá ocupar. Ora, como aquilo que virá preencher esses lugares irá também obedecer às suas condições, ou melhor, se deixará determinar por elas, a sua natureza não lhe deve ser completamente estranha, mas compartilhar de um mesmo ‘lugar’ maior: o sujeito. Por este motivo, a matéria, por mais independente que seja da vontade do sujeito, é também representação. E, pelo mesmo motivo, não podemos equipará-la ao objeto transcendental (*noumenon*), já que este, se existir, terá ou condições de determinação completamente estranhas às nossas, sejam elas dele próprio ou de um outro ser inteligente, ou mesmo serão as nossas próprias, mesmo que improvável, muito embora isso não possamos saber.

É pois aqui o caso de dizer, seguindo uma expressão corrente, que a ausência de resposta é ainda uma resposta, a saber, que é inteiramente nula e vazia uma pergunta acerca da natureza de essa qualquer coisa que não pode ser pensada por nenhum predicado determinado, pois se encontra posta fora da esfera dos objectos que nos podem ser dados (KANT, 2008a, A 479/B 507).

2.3 Do permanente

O argumento mais importante, de acordo com o nosso juízo, da *Refutação do Idealismo*, é o que diz ser a experiência externa condição da experiência interna, ou ainda, que as determinações espaciais são a condição para as determinações do tempo. Este argumento quer provar que não haveria consciência da existência do eu se não houvesse consciência da *existência* das coisas fora dele. Mas, para que esse argumento seja esclarecido, o elemento mais importante e que o sustenta é a representação do *permanente* no espaço. Não há, contudo, outro modo de seguir adiante senão o de realizar certos passos antes para que possamos determinar o significado do ‘permanente’. Devemos, por isso, abandonar por ora ainda mais a *Refutação* e examinarmos mais a fundo as relações de determinação entre o entendimento e a sensibilidade através da *Dedução Transcendental* e da doutrina do *Esquematismo dos conceitos puros do entendimento*.

2.3.1 Das sínteses originárias do eu

Precisaremos, para dar continuidade ao desenvolvimento de nossa investigação, voltar um pouco ao tema da *Estética*, às formas da sensibilidade, volta esta que não deixa de ser guiada pelo próprio Kant, ao, no §26 da *Dedução*, retomar a distinção entre *forma da intuição* e *intuição formal*. Lá, ele diz,

[...] de tal modo que a *forma da intuição* concede apenas o diverso, enquanto a *intuição formal* dá a unidade da representação”, esta unidade, “embora pressuponha uma síntese [...] Visto que só por essa síntese (na medida em que o entendimento determina a sensibilidade) o espaço e o tempo são *dados* como intuição, a unidade desta intuição *a priori* pertence ao espaço e ao tempo e não ao conceito do entendimento (KANT, 2008a, B 161, nota).

E, em B 160, Kant diz que síntese é essa:

Antes de mais, convém notar que entendo por *síntese da apreensão* a reunião do diverso numa intuição empírica pela qual é tornada possível a percepção, isto é, a consciência empírica desta intuição (como fenômeno) (ibid. Sublinhado nosso).

Pela síntese da apreensão (condicionada pela síntese transcendental da imaginação), as formas puras da sensibilidade se tornam intuições formais, quer dizer, objetos, elas mesmas, para o entendimento. Esse ganho de objetividade do espaço e do tempo não é apenas um ‘ponto de vista’ do entendimento, mas uma síntese efetiva realizada *na* sensibilidade (convém lembrar como Kant a chama na edição A: ‘síntese da apreensão *na* intuição’), cujo diverso nela ganha unidade. A unidade do diverso, por meio desta síntese, nos dá a consciência de que todo dado sensível está no tempo (intuição em geral), portanto a própria consciência objetiva do tempo, e, no caso do diverso fora de nós, a consciência do espaço. A sinopse fornecida pelas *formas* do tempo e do espaço não são ainda nenhuma síntese, mas uma mera reunião de um múltiplo no espaço e no tempo, dos quais, do espaço e do tempo, ainda não temos consciência, por falta de síntese, nem, portanto, que *todo* dado sensível esteja necessariamente no tempo e em parte no espaço. Por isso a *Estética* expõe os *conceitos* de espaço e tempo, para falar das unidades destes, pois estes conceitos *representam* o espaço e o tempo como unidade ou intuições formais, os quais só foram possíveis pelo mesmo ato de síntese que tornou as formas da sensibilidade em intuições formais, e é por isso que a percepção só é possível mediante essa mesma síntese.

Considerando que sem intuições “conceitos são vazios”, não seria exagero dizer que a consciência empírica seja condição (subjéctiva) para toda a determinação conceitual e para o próprio ‘eu penso’, na medida em que, como pretendemos ainda mostrar, a consciência (percepção) de coisas fora de nós, no espaço, é condição para as próprias determinações subjéctivas do sujeito no tempo, fenomenicamente, e, por conseguinte, para a síntese lógica da unidade do ‘eu penso’⁵⁹. Por outro lado, seria errado se estabelecêssemos uma ordem *cronológica* para as sínteses efetuadas pelo entendimento. Além da síntese da apreensão, temos ainda a *síntese transcendental da imaginação* e a *síntese transcendental da apercepção*. Todas marcam um ‘momento’ originário de surgimento da *experiência*, portanto, da distinção sujeito/objeto. Não é possível estabelecer uma seqüência entre elas, uma ‘ordem de desenvolvimento’, a tal ponto que estão imbricadas umas nas outras. Por exemplo. Para entender como ocorre a síntese da intuição formal do espaço, é preciso recorrer à síntese da imaginação, pois é esta que é a responsável pela percepção do permanente no espaço, e, por conseguinte, da compreensão de como se dá a consciência no tempo, sendo este possível de ser determinado somente por referência a este permanente no espaço.

Contudo, cada uma das sínteses resguarda a sua diferença, de modo que, na síntese da apreensão, se trata de uma síntese *na* sensibilidade, embora já haja a presença das categorias por conta da *ação* do entendimento ao *afetar* o sentido interno, e, assim, se mostre a própria síntese originária da apercepção como condição (objetiva) da síntese da apreensão, isto é, condição para que tempo e espaço possam se tornar objetos e passíveis de serem intuídos, e que, por conseguinte, todo o dado da intuição *possa ser para* a consciência ou ‘para mim’.

Deixemos, no entanto, de lado por ora a questão da presença das categorias na síntese da apreensão a fim de, antes, compreendermos um pouco mais a síntese da apreensão a partir do que seja essa ação do entendimento sobre o sentido interno. Em B 155, Kant diz, “o entendimento não encontra no sentido interno tal ligação do diverso, por assim dizer, já feita: *produ-la* ao *afectar* esse sentido”, e, em B 157, explica,

⁵⁹ A este respeito, será de grande importância o conceito — com cuja análise pretendemos encerrar este capítulo — de permanente, ou ainda, a ‘consistência’ fenomênica que serve de matéria aos pensamentos: “Simplesmente, sem qualquer representação empírica, que forneça matéria o pensamento, não teria lugar o acto ‘eu penso’” (KANT, *CRP*, B 423, nota).

Não vejo como se possa encontrar tanta dificuldade no fato do sentido interno ser afetado por nós mesmos. Todo ato de atenção pode nos fornecer um exemplo disso. Em tal ato o entendimento determina sempre [*Der Verstand bestimmt darin jederzeit*], de acordo com a ligação que ele pensa, o sentido interno [*den inneren Sinn*] para a intuição interna [*zur inneren Anschauung*] que corresponde ao múltiplo na síntese do entendimento. O quanto a mente é comumente afetada por isso, cada um poderá perceber em si mesmo (ibid. B 157, nota. Tradução V. Rohden. Os enxertos dos trechos em alemão são nossas).

Que determinação é essa do entendimento ao afetar a sensibilidade? O verbo em alemão é *bestimmen zu*, que pode ser traduzido por ‘destinar’, no sentido de ‘direcionar’ (‘determinar para’). Podemos dizer, assim, que o entendimento determina o sentido interno para a intuição, ou destina, direciona o sentido interno para uma determinada intuição, a qual só é *uma* determinada intuição por causa da ação determinante do entendimento. Esta ação de *determinação* ou, como já vimos, de *diferenciação, formal*, introduz no diverso cisões, ou — para usarmos uma linguagem extemporânea, da psicanálise — uma ‘clivagem’ nesse diverso, fazendo com que a própria intuição ganhe ‘direções’ *determinadas*, como, por exemplo, em todo ato de atenção.

Com isso, somos capazes de *intuir* a forma mesma *na* qual todas as intuições particulares são dadas, isto é, o próprio tempo e o espaço, pois a consciência empírica é o próprio sentido interno na medida em que este é capaz de intuir coisas *determinadas* no tempo, com o auxílio do sentido externo, que fornece todo o material para aquele, e do entendimento, que ‘direciona’ a intuição. É importante não confundir os conceitos de tempo e espaço com as intuições formais do tempo e do espaço; o tempo e o espaço, antes de mais, enquanto unidades, são intuições singulares, como toda intuição, só que não de coisas particulares, mas da forma de toda intuição particular, isto é, um conhecimento imediato do *todo* de nossas intuições, são grandezas infinitas *dadas*.

A imediatidade com que conhecemos a temporalidade e a espacialidade dos fenômenos⁶⁰ prova que não é através da elaboração conceitual que temos consciência do tempo e do espaço, mas pela via intuitiva de conhecimento. As unidades de espaço (lugares) e tempo (momentos), por outro lado, correspondem a sensações determinadas que têm como causa formas determinantes. Estas formas, por sua vez, determinam cada unidade particular como partes de um todo, como ‘recortes’ desse todo que é, ele mesmo, a totalidade determinada de tudo o que cai nos sentidos. Desta maneira, são *formas* da capacidade de recepção do sujeito e determinações da própria sensibilidade, das quais,

⁶⁰ Cf. Cap. I, 1.4.1.

embora só tenhamos consciência por conta daquela ação do entendimento, não faz delas conceitos abstraídos da matéria sensível, sendo elas mesmas intuições (formais).

Essa ação do entendimento, por conseguinte, longe de ser uma noção abstrata, é a determinação do ‘eu penso’, do eu enquanto unidade lógica do pensar, que encontra na sensibilidade o ‘contraponto’ fundamental para as determinações particulares dos pensamentos, para quem objetos não podem ser dados imediatamente ou diretamente. A síntese da unidade lógica do pensamento se chama *síntese originária da apercepção*, a qual podemos dizer ser de fato a única legitimamente originária, pois todas as outras sínteses têm esta como condição necessária e precisam desta para serem efetuadas, muito embora o contrário não seja verdadeiro. Esta síntese precisa apenas da referência a um objeto em geral de uma intuição possível, ela expressa a própria ação do entendimento e se identifica com ela, já que o ‘eu penso’ é nada mais do que expressão da espontaneidade do ânimo (*Gemüt*), isto é, o próprio entendimento. No entanto, o entendimento puro não é capaz de por si mesmo apenas produzir qualquer conhecimento determinado, de formar por si só a experiência. Ele é pura forma, pura determinação, carente de matéria para que ele possa a si mesmo se reconhecer enquanto agente determinante.

Segundo a nossa maneira de ver, devemos entender a relação entre essas sínteses, assim como a relação entre o entendimento e a sensibilidade, ou entre a consciência transcendental (eu penso) e a consciência empírica (sentido interno), como um modo de pensar dialético⁶¹, segundo o qual há um constante ‘diálogo’ entre essas instâncias heterogêneas⁶². É com esse espírito que nos incentivamos à leitura do texto kantiano, ao qual a seguinte passagem revela bem, aos nossos olhos, conformidade a ele:

Assim, a *unidade da síntese* do diverso em nós ou fora de nós e, por conseguinte, também uma *ligação* com a qual deve estar conforme tudo o que tem de ser representado de uma maneira determinada no espaço e no tempo, como condição da síntese de toda a *apreensão*, é dada já *a priori*, simultaneamente com (não em) essas intuições. Essa unidade sintética, porém, só pode ser a da ligação do diverso de uma *intuição* dada *em geral* numa consciência originária, conforme às categorias, mas aplicada somente à nossa *intuição sensível*. Por conseguinte, toda a síntese, pela qual se torna possível a própria percepção, está submetida às categorias (KANT, 2008a, B 161, sublinhado nosso).

⁶¹ O uso deste termo aqui não respeita o caráter específico que ele apresenta na filosofia kantiana, tomamo-lo no sentido clássico platônico, ‘dialógico’, embora não difira essencialmente da estrutura formal do silogismo, tal como realizado pela razão. Esperamos que isto esteja em mente no decorrer deste capítulo.

⁶² “Assim, a *unidade da síntese* do diverso em nós ou fora de nós [...] é dada já *a priori*, simultaneamente com (não em) essas intuições” (KANT, *CRP*, B 161).

Kant diz expressamente que a “ligação com a qual deve estar conforme tudo o que *tem* de ser representado”, ligação ‘imperativa’, regra de toda representação, é dada *a priori*, “simultaneamente *com* essas intuições”. Em seguida identifica essa ligação com a síntese originária da consciência transcendental, para a qual, o *lugar transcendental* (relembrando a tópica transcendental) das intuições sensíveis, portanto, o lugar ‘por ora’ desocupado cujos limites demarcam a possibilidade do que pode ocupá-lo, já se encontra predeterminado como a “ligação de uma *intuição* dada *em geral*”. Deste modo, tudo o que pode ser representado no espaço e no tempo *tem* de ser representado segundo os limites do entendimento em pensar uma intuição em geral.

2.3.2 O conceito de composição

O que acabamos de ver, o argumento de legitimação do uso dos conceitos puros do entendimento sobre o conteúdo da sensibilidade (dedução transcendental) não deixa também de ter sido demonstrado implicitamente na dedução metafísica, quando da dedução das categorias segundo as funções lógicas do entendimento nos juízos. Nesta dedução a objetividade dos juízos, o seu uso empírico, é suspenso, limitando-se a reflexão ao uso meramente lógico dos conceitos⁶³, no qual respeita-se apenas o princípio de que os conceitos não se contradigam a si mesmos — o *princípio de contradição*, que é o “*princípio universal e plenamente suficiente de todo o conhecimento analítico*”, cujo critério de verdade, por não ser ele um princípio de síntese dos fenômenos, não tem autoridade sobre os dados sensíveis (KANT, 2008a, A 151/B 191). Dentro dessa ‘esfera analítica’ de uso dos conceitos, a dedução metafísica retira das formas lógicas dos juízos as funções do pensar presentes em cada uma delas e, por isso, trata-se apenas de um fio condutor para se chegar até esses conceitos e *explicar* a sua origem, embora a precise muito bem: no entendimento.

⁶³ “O entendimento manifesta o seu poder simplesmente nos juízos, os quais nada mais são do que a unidade da consciência na relação dos conceitos em geral, sem decidir se essa unidade é analítica ou sintética” (KANT, *Os progressos da metafísica*, A 40), ou seja, sem decidir se a validade deles é *somente* lógica (analítica) ou se também possuem validade *objetiva* (sintética).

Neste sentido, mesmo que a dedução não seja ainda a transcendental, a dedução metafísica faz parte da *reflexão transcendental*, que tem como objetivo especificar a origem de nossas representações. A origem é o entendimento puro, pois não é preciso lançar mão da sensibilidade, mas somente do seu uso em geral, para se chegar aos conceitos puros. É neste momento de dedução das categorias em seu uso em geral que consideramos implícita a legitimação das categorias. É preciso que nos expliquemos sobre o que queremos dizer com o termo ‘implícito’. Queremos com isso dizer que na *ordem do pensar*, a dedução metafísica é anterior, contudo, na *ordem do ser*, ela é posterior, e, por isso, traz consigo implicitamente realizados os resultados expostos pela dedução transcendental ao ter que pressupor já consumada a síntese originária da apercepção. A dedução metafísica exhibe *o que* de fato é (*quid facti*), e a dedução transcendental o seu *porquê* (*quid júris*).

Essa implicação pode ser facilmente percebida se prestarmos atenção ao modo de como são alcançadas as categorias, assim como pode também ser explicada pelos conceitos de reflexão. Vimos que os conceitos de forma e matéria são os “dois conceitos que servem de fundamento a todas as demais reflexões” (ibid. A 266/B 322) e que os quatro pares conceituais de reflexão respeitam as mesmas classes das categorias. Para entender melhor o caráter fundamental desses conceitos de reflexão, é preciso que compreendamos a sua relação com o conceito mais fundamental de todos, o conceito de *composição*. Sobre ele, diz Kant em *Os progressos da metafísica*,

Portanto, este conceito [de composição] (juntamente com o do seu contrário, o simples) é um conceito que não é tirado das intuições como uma representação parcial nelas contida, mas um conceito fundamental e, sem dúvida, *a priori*, por fim, o único conceito fundamental *a priori* que subjaz originariamente, no entendimento, a todos os conceitos de objectos dos sentidos. Haverá, pois, no entendimento, tantos conceitos *a priori*, sob os quais devem estar os objectos dados nos sentidos, quantas são as espécies de composição (síntese) com consciência, isto é, quantas as espécies de unidade sintética da apercepção do diverso dado na intuição (KANT, 1995, A 39, sublinhado nosso).

Ora, consideramos que são quatro as espécies fundamentais de composição, sendo a mais fundamental dentre elas a composição da síntese do determinado, composta pelos conceitos de forma e matéria, pois toda composição relaciona dois elementos que ocupam sempre, cada um, posições opostas entendidas segundo os conceitos de determinação e determinável, sem que com isso se tenha ainda qualquer conteúdo empiricamente

determinado, mas apenas no que respeita ao uso lógico do entendimento. O que o conceito de composição nos traz é a característica essencial de toda representação. Não há representação *simples*, o simples não pode jamais ser dado, nem como intuição nem como conceito, mas apenas pensado, pois tudo aquilo que representamos, seja pelo entendimento, seja pela sensibilidade, é composto de forma e matéria.

Neste sentido, assim como não podemos intuir um determinado lugar no espaço ou um determinado momento no tempo sem que sejam limitados por outro lugar e por outro momento particulares, também não podemos pensar qualquer conceito sem que seja mediante outro conceito. Neste instante, é importante ressaltar o caráter estritamente *imediato* de toda intuição e o estritamente *mediato* de todo conceito. Um conceito nunca pode ser uma representação imediata, senão seria intuído⁶⁴, a sua ‘mediatidade’ consiste em ser uma representação que é alcançada *sempre* mediante outros conceitos. O modo como os conceitos se relacionam ou se referem a intuições deixaremos para a seção a seguir, importa-nos agora termos isso em mente para que compreendamos a unidade do conceito e a origem das categorias.

Na dedução das categorias faz-se abstração (suspensão do uso empírico do entendimento) do diverso sensível e se considera apenas um diverso em geral ou dado *a priori*⁶⁵. O modo de se *pensar* o diverso envolve sempre a identificação *do* diverso ou de *um* diverso, portanto, o conceito de diverso é composto pela própria diversidade e pela sua identidade. *Identidade* e *diversidade* são os conceitos de reflexão que pertencem à classe ou espécie de conceitos regidos pela noção de quantidade, que podem ser representados *a priori* na sensibilidade pela relação entre vários lugares ao mesmo tempo ou entre os vários momentos de um só lugar.

Estes conceitos estão presentes nos juízos enquanto formas puras do pensar quando se pensa a unidade idêntica de um múltiplo, em que aquela *determina* este como uma *totalidade*, o que se extrai da análise da forma dos juízos universal, particular e singular. Neste último, no juízo singular, como o sujeito é um conceito singular (‘Sócrates é mortal’), o sujeito está totalmente incluído na esfera do predicado, embora apenas como parte, diferentemente dos juízos particulares, segundo os quais uma parte do sujeito é

⁶⁴ Como o conceito é sempre universal, neste caso teríamos que admitir a possibilidade de se intuir o universal.

⁶⁵ O *a priori* do diverso é condição para se encontrar os conceitos puros, pois a síntese realizada por esses deve ser anterior a qualquer determinação particular do dado empírico e condição desta. “Tal síntese é *pura* quando o diverso não é dado empiricamente, mas *a priori* (como o que é dado no espaço e no tempo)” (KANT, *CRP*, A 77/B 103).

subsumida ao predicado (‘Alguns homens são botafoguenses’), e dos juízos universais, que subsumem inteiramente o sujeito ao predicado (‘Todos os homens são mortais’)⁶⁶. O que é pensado nestas três diferentes *ligações* ou *sínteses* (relações de subsunção), são três funções do pensar, respectivamente, a *totalidade*, a *pluralidade* e a *unidade* dos conceitos⁶⁷. Notemos que as categorias são pensadas em trio, diferentemente dos conceitos, que são pensados em pares.

Há sempre em cada classe um número igual de categorias, a saber, três, o que também incita à reflexão, porquanto toda a divisão *a priori* por conceitos deve ser uma dicotomia. Acrescente-se a isso que a terceira categoria resulta sempre da ligação da segunda com a primeira da sua classe [...] Assim, a *totalidade* não é mais do que a pluralidade considerada como unidade (KANT, 2008a, B 110. Sublinhado nosso).

Os conceitos são a matéria dos juízos, estes, a forma de ligação dos conceitos, o que faz com que os conceitos sejam pensados de um modo determinado, ou seja, em conexão uns com os outros. Essa ligação, no que diz respeito à quantidade dos juízos, funda-se no fato de que nenhuma unidade pode ser pensada sem que seja parte de um múltiplo, assim como este não pode ser pensado senão como a unidade de várias partes. Desta relação dialética entre esses dois conceitos, *resulta* um terceiro conceito, o conceito que representa justamente a relação, um conceito *composto* por aqueles dois, o conceito de totalidade, a *composição* que representa a *necessidade mútua* de cada um dos conceitos de só poderem ser pensados na relação um com o outro. O fato de esses conceitos serem categorias diz respeito à inevitabilidade de que todo conceito, quando pensado em um juízo de quantidade, não escapar a este tipo fundamental de composição.

Quanto às outras classes de categoria, o modo de proceder é o mesmo, como, por exemplo, no caso de uma realidade determinada que não pode ser pensada senão por outra que *não* ela, relação em que se pensa a composição de limitação; e assim por diante⁶⁸. O importante aqui é o procedimento de descoberta das categorias a partir da forma dos juízos, procedimento realizado pela dedução metafísica, e a relação que ele tem com os conceitos

⁶⁶ Cf. KANT, *Manual de lógica*, §21.

⁶⁷ No juízo singular, determina-se uma parte do sujeito e, ao mesmo tempo, se pensa a totalidade de uma coisa (‘Sócrates’), enquanto que no juízo universal, determina-se a validade universal do conceito-predicado para todos os conceitos que estejam sob a esfera do conceito-sujeito.

⁶⁸ No caso das categorias de relação, como em cada categoria se pensa uma relação, o procedimento vale para cada categoria isoladamente (as de substância e causalidade) e para a relação entre essas categorias, da qual resulta a categoria da comunidade, que, por sua vez, também é composta por dois conceitos relacionados entre si.

de reflexão e com o conceito de composição, o que acreditamos já ter sido suficientemente exposto.

Voltemos agora à reflexão sobre a implicação, ou sobre a anterioridade na ordem do ser, da dedução transcendental em relação à dedução metafísica. Dissemos que nesta implicitamente se prova a legitimidade do uso das categorias, o que convém agora ainda esclarecer. Com isso pretendemos afirmar que não seria possível determinar as funções lógicas do pensar⁶⁹, mesmo enquanto meramente condições lógicas de toda determinação em geral, se o próprio entendimento não fosse pensado como a forma em geral de toda determinação de um determinável que se apresentasse fora dele (fora do ‘eu penso’) e que fosse de natureza completamente diversa, heterogênea. Isto quer dizer que, mesmo a formulação de juízos, depende, originariamente, da síntese de um múltiplo dado pela intuição, já que, como já foi demonstrado (em 2.3.1), esta síntese (da apreensão na intuição) é condição subjetiva da síntese originária da apercepção, do ‘eu penso’.

As determinações da forma do pensar e do sentir estão tão intimamente ligadas, no tocante à sua possibilidade, que, na ordem no pensar, só podemos chegar até elas se temos constituída de antemão a experiência, mesmo que ainda não tenhamos justificado o porquê dessa constituição. É por isso que Kant, na introdução (B) da *Crítica*, diz que “todo o nosso conhecimento começa pela experiência”, embora nem todo *derive* dela:

[...] efectivamente, que outra coisa poderia despertar e pôr em acção a nossa capacidade de conhecer senão os objectos que afectam os sentidos e que, por um lado, originam por si mesmos as representações e, por outro lado, põem em movimento a nossa faculdade intelectual e levam-na a compará-las, ligá-las ou separá-las, transformando assim a matéria bruta das impressões sensíveis num conhecimento que se denomina experiência? Assim, *na ordem do tempo*, nenhum conhecimento precede em nós a experiência e é com esta que todo o conhecimento tem o seu início (KANT, 2008a, B 1).

Entenda-se a expressão “na ordem do tempo” o que viemos chamando de ‘ordem do pensar’. No início desta ordem se encontram também os juízos, pois, se a experiência é o conhecimento dos dados sensíveis, os juízos que outorgam para si o direito à objetividade, mesmo que ainda não legitimada, são experiência, porquanto são chamados de juízos de experiência⁷⁰. A pretensão à objetividade que eles evocam é suficiente para que

⁶⁹ Nos *Princípios metafísicos da ciência da natureza*, Kant chama as categorias de “determinações da nossa consciência tiradas das funções lógicas nos juízos em geral” (KANT, p. 16 da edição alemã, nota).

⁷⁰ Não é nossa intenção aqui explorar como juízos de percepção se elevam a juízos de experiência. Deixar de lado essa questão não compromete o curso de nossa investigação.

encontremos as suas formas particulares e, por conseguinte, as categorias. Nem isso seria possível se não tivesse sido realizada *anteriormente* a síntese originária da apercepção que é a condição objetiva da síntese na intuição, portanto, de toda experiência empírica.

Entretanto, nada disso tem validade se não for demonstrada a legitimidade do uso empírico das categorias e de que todo o dado sensível é constituído, originariamente, quanto à sua forma, por elas, isto é, demonstrada a possibilidade de os objetos dos sentidos estarem em conformidade com as regras puras do entendimento para todo conhecimento objetivo. A dedução transcendental revela-se, assim, muito maior que a prova da legitimidade das categorias, da possibilidade do conhecimento objetivo, pois com ela se prova, na verdade, *a essência do idealismo transcendental, o caráter originariamente sintético da consciência*. Se um conceito tivesse que ser eleito como aquele que define a filosofia crítica (o que, na verdade, não seria nada fácil se levássemos realmente a sério essa intenção), seria o de composição, pois por ‘consciência’ não parece se pensar outra coisa senão a unidade sintética de uma dicotomia, a dicotomia entre entendimento e sensibilidade. A *Dedução*, portanto, pode ser entendida como a demonstração dessa composição fundamental, em que nenhum dos dois termos é pensado como resultado um do outro, mas em íntima relação de reciprocidade e determinação.

Porque experiência é conhecimento empírico, mas para o conhecimento (já que repousa em juízos) se exige reflexão, portanto, consciência da atividade na composição do diverso da representação segundo uma regra de unidade dele, isto é, *conceito* e pensar em geral (que é diferente do intuir), a consciência é dividida em *discursiva* (que, como lógica, porque dá a regra, tem de preceder) e *intuitiva*; a primeira (a pura apercepção da ação de sua mente) é simples. O eu da reflexão não contém em si diverso algum e é em todos os juízos sempre um e o mesmo, porque é simplesmente esse formal da consciência; em contrapartida, a *experiência interna* contém o material dela e um diverso da intuição empírica interna, o eu da *apreensão* (por conseguinte, uma apercepção empírica) (KANT, *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, 141, sublinhado nosso).

A partir do que dissemos até aqui, acreditamos que o motivo do sublinhado em alguns trechos da citação é autoevidente e não exige maiores explicações. Vemos que a “composição do diverso” é composta de duas partes, a “formal”, que corresponde ao “eu da reflexão”, ou ‘eu penso’, e a “material”, que corresponde ao ‘eu empírico’ da apreensão que contém o diverso da intuição. Assim, a consciência em geral é o composto⁷¹ de “duas

⁷¹ O termo “composto” respeita a definição do conceito de composição que vem sendo trabalhado neste capítulo, *não* designando, assim, a união de elementos simples ou de duas substâncias, como na filosofia de Descartes, segundo a qual homem é o composto da alma e do corpo.

consciências” ligadas cada uma a uma faculdade de natureza específica. A questão da legitimidade do uso empírico das categorias versa justamente, e de maneira ainda mais fundamental, portanto, sobre a prova da natureza composta da consciência — e não simples, substancial, como queria o idealista. A simplicidade do eu pensante é meramente lógica e não envolve nenhuma determinação de realidade, e por isso nunca se vai além do reconhecimento da *ação* da mente (*Gemüt*), assim como na apercepção empírica, que nunca ultrapassa a *recepção*. Resta, todavia, investigar como se dá propriamente a relação entre essas duas partes do composto.

2.3.3 Da síntese transcendental da imaginação

A imaginação é uma faculdade mista, intermediária, entre o entendimento e a sensibilidade, que, enquanto opera somente em retomar antigas intuições empíricas ao espírito e pôr diante deste objetos não presentes, é *reprodutora*, e, quando opera em conformidade à apercepção originária, é *produtora*. Esta é a faculdade mais misteriosa e difícil de se compreender da estrutura subjetiva, e à ela está vinculada diretamente um dos pontos mais problemáticos da *Crítica*: a relação entre o ‘eu empírico’ e ‘o eu lógico’ transcendental. A dificuldade não está somente em responder como é possível que o sujeito possa afetar a si mesmo⁷², mas em saber como dessa afecção seja produzido um conhecimento *a priori* dos dados dos sentidos, um conhecimento *imediato* produzido por uma síntese originária que legitime a constituição dos objetos espaços-temporais por parte das categorias. Sabemos que o entendimento é incapaz de produzir qualquer conhecimento imediato, pois é uma faculdade de conceitos, assim como a sensibilidade, por si só, não pode fornecer nenhuma ligação (síntese), senão na medida em que seja afetada pelo entendimento ou que se submeta à atividade deste.

Contudo, permanece uma lacuna nesta relação entre entendimento e sensibilidade: como se poderia ter um conhecimento *a priori* dos objetos no espaço e no tempo *segundo regras* tal como eles aparecem ou se mostram para o sujeito, isto é, não quanto ao modo

⁷² Cf. 2.3.1.

como são *pensados*, mas quanto ao modo que são *intuídos*? Mais uma vez os conceitos de reflexão vêm ao nosso auxílio e, com isso, comprovam o seu caráter fundamental. Trata-se do terceiro par de conceitos de reflexão que está sob a égide da função do pensar ou classe da relação, os conceitos de *interno* e *externo*. Enquanto determinações do objeto *puro* do entendimento, estes conceitos permitem pensar aquilo “que não tem qualquer relação (quanto à existência) com algo diferente de si [...] determinações internas de uma *substantia phaenomenon*” que “é totalmente um conjunto de puras relações” (KANT, 2008a, A 265/B 321). Neste caso, o objeto é pensado como sujeito simples (interna e independentemente) que entretém relações com os seus acidentes e com outras substâncias (externa e acidentalmente).

No Prefácio aos *Princípios metafísicos da ciência da natureza*, Kant aponta para dois sentidos do termo *natureza*, os quais, conforme acreditamos, estão intimamente ligados aos conceitos de interno e externo, pelo que podemos aproveitar para esclarecer estes. Lá, ele diz que a natureza tomada meramente em sentido *formal* significa “o primeiro princípio interno de tudo o que é inerente à existência de uma coisa” (KANT, opus cit. p. 3) e identifica, em nota, sobre este mesmo trecho, este princípio com a *essência* “que pertence à possibilidade de uma coisa”. Por outro lado, “toma-se, porém, a natureza também em sentido *material*, não como uma maneira de ser [constituição; *Beschaffenheit*], mas como o complexo de todas as coisas enquanto podem ser *objectos dos nossos sentidos*” (ibidem).

Em sentido formal, portanto, a natureza é entendida como a determinação interna da existência dos objetos quanto à sua possibilidade. Esta determinação se opõe à material, que se restringe ao sentido de natureza enquanto o diverso dado aos sentidos que se oferece a ser determinado por conceitos. Vemos, assim, que o interno está relacionado com a constituição (maneira de *ser*) da existência de uma coisa (objeto)⁷³ e que o externo com sua mera maneira de *aparecer*. É importante ressaltar que, tanto na definição dos conceitos de reflexão quanto no de natureza (formal), Kant fala da determinação da *existência* (de uma coisa) ou, pelo menos, que o que está em jogo é a existência do que é pensado.

⁷³ Acreditamos que o motivo de Kant utilizar aqui a palavra *coisa* e não *objeto*, se deve ao sentido genérico da primeira, pois permite pensar, por abstração, os dois sentidos de natureza de maneira isolada, já que pelo termo *objeto* (*Gegenstand*), inevitavelmente os dois sentidos estão presentes, pelo fato dele ser constituído (objetivamente) tanto pelo entendimento quanto pela sensibilidade (subjektivamente). É óbvio que não existe uma natureza *somente* formal ou material e que esta é, na verdade, uma só, esta distinção tem um caráter meramente sistemático e resulta tão-somente da decomposição ou análise do conceito de natureza a fim de se compreender os seus fundamentos.

Podemos traçar, assim, dois planos: com os conceitos de reflexão se pensa a existência de um objeto apenas do entendimento e, com o conceito de natureza, a existência de um objeto que é também considerado como objeto dos sentidos, segundo o sentido material de natureza. Entre esses dois planos podemos traçar ainda um intermediário. Com o conceito de *experiência possível* não se pensa nem um objeto puro nem um objeto da sensibilidade (espaço-temporal), mas um *objeto em geral*⁷⁴ do entendimento e de uma intuição qualquer (indeterminada, mas, de qualquer maneira, de um objeto dado e não produzido). Neste plano intermediário não se faz menção à existência do objeto, mas tão-somente à sua possibilidade lógica, na medida em que o seu conteúdo empírico é representado *a priori* segundo sua regra de síntese⁷⁵. Observamos, assim, de um ponto de vista esquemático, uma certa ‘gradação’ nos modos de se considerar o objeto. Enquanto objeto puro, de acordo com os conceitos de reflexão, apenas se pensa a sua existência sem as suas condições de possibilidade materiais e lógicas; enquanto objeto em geral, restringe-se a pensá-lo de acordo com as suas possibilidades lógicas; e, enquanto natureza, pensa-se as condições de possibilidade de sua existência, ou seja, as condições lógicas aplicadas à sua existência material ou dada nos sentidos. Temos, deste modo, a ‘passagem’ do objeto de puramente pensado para objeto da experiência (em geral) e, sem seguida, para objeto da Natureza. Tudo isso ao se considerar a forma e a matéria *do objeto*, isto é, o que lhe é interno e externo de acordo com três diferentes planos.

Podemos agora compreender melhor a questão que nos propusemos no início desta subseção: como podemos ter um conhecimento *a priori* imediato dos objetos? Esta pergunta nada mais significa que querer saber como as categorias estão presentes no próprio aparecer dos objetos na experiência, o que é necessário, pois, caso não estivessem, teríamos que reduzir todo o conhecimento objetivo às meras aparências (ou ao seu aspecto

⁷⁴ Não entendemos por objeto *em geral* um objeto *qualquer*, mas um objeto que é pensado segundo todas as possibilidades de ser pensado de acordo com os limites estabelecidos pelos conceitos puros do entendimento. Portanto, um objeto na sua *globalidade*. Julgamos suficiente citar um trecho do §14 da *Dedução Transcendental* para defender a nossa posição. A propósito da relação entre as categorias e os objetos da experiência, Kant diz, “pois só por intermédio destas [as categorias] *em geral* é possível pensar *qualquer* objecto da experiência” (KANT, *CRP*, A 93/B 126, grifo nosso). Através do pensar um objeto em geral é que se pode pensar qualquer objeto. O conceito de um objeto em geral diz respeito ao correspondente determinado da totalidade das determinações possíveis pelos conceitos do entendimento puro. Subordinado a este objeto estão todos os objetos da intuição sensível, quaisquer objetos, pois todos estes serão sempre pensados segundo as regras definidas pelos conceitos puros, os quais nada mais são que, justamente, regras de síntese ou de ligação de quaisquer representações.

⁷⁵ “O único conceito que representa *a priori* este conteúdo dos fenômenos é o conceito de *coisa* em geral e o conhecimento sintético *a priori* desse conceito não pode fornecer mais do que a simples regra da síntese daquilo que pode dar a percepção *a posteriori*, mas nunca fornecer a intuição do objeto real, porque esta deve necessariamente ser empírica” (KANT, *CRP*, A 720/ B 748).

lógico) e não alcançariam a *existência* dos objetos. A pergunta ainda pode ser formulada desta outra maneira: como os princípios puros do entendimento podem ser, ao mesmo tempo que são inferidos sem nenhuma referência a intuições empíricas determinadas, princípios puros (leis) da *natureza*, isto é, *constituírem* a própria existência dos objetos dos sentidos? É preciso admitir que, caso isto não fosse possível, deveríamos renunciar a todo conhecimento *verdadeiramente* objetivo, por conseguinte, a todo critério de verdade que não o meramente analítico. O conhecimento objetivo deve poder dizer ‘os objetos *são* tal como os penso’, e não meramente ‘tal como me aparecem’⁷⁶.

O modo de proceder de Kant, neste ponto, não é diferente daquele que seguiu na *Estética Transcendental*.

Que as leis dos fenômenos da natureza devam necessariamente concordar com o entendimento e a sua forma *a priori*, isto é, com a sua capacidade de *ligar* o diverso em geral, não é mais nem menos estranho do que os próprios fenômenos terem de concordar com a forma da intuição sensível *a priori* (KANT, 2008a, B 164).

A diferença está somente no grau de complexidade e não no modo de proceder (método), pois, tanto na *Estética*, quanto na *Analítica*, não se abstrai dos fenômenos nem os conceitos de tempo e espaço e nem as categorias e os princípios derivados destas, do mesmo modo que sempre se pensa a existência do objeto (puro ou empírico) nunca como independente, mas sempre em relação com o sujeito. O problema se concentra, por conseguinte, na prova de que o diverso dado pela sensibilidade é *ligado* segundo os mesmos princípios que são ligados os conceitos que representam aquele diverso. Em outras palavras, que a síntese originária da aprecepção seja condição da síntese do diverso sensível ou, simplesmente, que este diverso sensível possa compor uma unidade objetivamente dada. Ora, a imaginação entra justamente para cumprir o papel de intermediária, papel fundamental para que o objeto dado possa ser determinado na sua existência, isto é, para que as categorias sejam também condição de síntese dos objetos na própria sensibilidade (intuição pura).

Cabe agora encontrarmos na imaginação a função *conciliadora* da ‘tensão’ dialética entre o entendimento e a sensibilidade.

⁷⁶ De forma alguma se trata aqui da existência dos objetos em si mesmos, mas da distinção entre existência e aparência dentro do âmbito da experiência. Objeto é *objeto da experiência*, fenômeno, considerado segundo suas condições subjetivas (sensibilidade) e objetivas (entendimento), que se opõe à mera aparência (condicionada apenas subjetivamente).

Ora o que liga o diverso da intuição sensível é a imaginação, que depende do entendimento quanto à unidade da sua síntese intelectual, e da sensibilidade quanto à diversidade da sua apreensão. Como, pois, toda a percepção possível depende da síntese da apreensão e esta mesma, a síntese empírica, depende da síntese transcendental e, conseqüentemente, das categorias, todas as percepções possíveis e, portanto, também tudo o que porventura possa atingir a consciência empírica, isto é, todos os fenômenos da natureza, quanto à sua ligação, estão sob a alçada das categorias, as quais dependem da natureza (considerada simplesmente como natureza em geral) porque constituem o fundamento originário da sua necessária conformidade à lei (como *natura formaliter spectata*) (KANT, 2008a, B 164-165).

Essa presença das categorias quanto a “todos os fenômenos da natureza”, como já vimos, se liga à existência desses fenômenos, o que está bem ressaltado nesta passagem pelo uso do termo “natureza”. Não estamos, portanto, apenas no âmbito da experiência possível, estamos para além desta, para além de preocupações estritamente epistemológicas. Somos levados a concordar com a afirmação de Paul Ricoeur, segundo a qual, a revolução copernicana de Kant “constitui uma ampla redução que não vai mais somente das ciências constituídas, do saber que foi bem-sucedido, para suas condições de *legitimidade*. Ela vai do conjunto do aparecer para suas condições de *constituição*” (RICOEUR, 2009, p. 231). A importância da síntese transcendental da imaginação é acentuada nas duas versões da *Dedução*, na segunda edição (§24) e na primeira, principalmente, na *Terceira Seção*. Anteriormente, contudo, na *Segunda Seção* da edição A, Kant já lançava algumas observações.

Ali, Kant exemplifica que, se não fosse pela reprodução imaginativa, o homem poderia se transformar “ora nesta ora naquela forma animal” e a terra estaria “coberta ora de frutos, ora de gelo e neve” num período relativamente rápido de tempo, de maneira que “a mesma coisa fosse designada ora de uma maneira, ora de outra, sem que nisso houvesse uma certa regra, a que os fenômenos estivessem por si mesmos submetidos”. O caráter não empírico, mas transcendental da síntese operada pela imaginação fica claro quando ele termina por dizer, logo em seguida, que sem ela “não podia ter lugar nenhuma síntese empírica da reprodução” (A 101, sublinhados nossos). Menos analítico ainda no uso dos termos, Kant não distingue o caráter produtor do reproduzidor da imaginação, mas fala antes de uma síntese transcendental da reprodução⁷⁷, que “serve de princípio *a priori* a uma

⁷⁷ Não é o nome exato dado por Kant neste trecho, sendo mais conforme à letra o nome “síntese da reprodução na imaginação” (KANT, *CRP*, A 100). Quanto ao conteúdo, todavia, não há diferença alguma entre eles, pois a preposição *na* indica o lugar em que ocorre uma determinada síntese que não se confunde com aquelas que são realizadas propriamente *pela* imaginação (síntese empírica da reprodução), mas que provém de uma *ação* sobre a imaginação (mais exatamente sobre o sentido interno, já que neste caso a imaginação faz parte da sensibilidade) e que é condição desta

unidade sintética e necessária dos fenômenos” (KANT, 2008a, A 101), isto é, de regra para a apreensão mesma dos fenômenos. Não à toa, ele termina a seção dizendo que esta síntese está inseparavelmente ligada à síntese da apreensão.

Na *Terceira Seção*, contudo, a análise é bem mais minuciosa. Aqui ele se esforça por definir a síntese transcendental da imaginação dentro da unidade das operações transcendentais de síntese. Kant segue duas vias de exposição, uma ascendente, partindo do empírico, outra descendente, partindo do transcendental. A primeira trata das condições subjetivas da experiência em geral, a segunda, das condições objetivas ou dos fundamentos daquelas. As condições subjetivas repousam sobre três fontes subjetivas, “os *sentidos*, a *imaginação* e a *apercepção*” (ibid. A 115) consideradas segundo a suas aplicações empíricas aos fenômenos. “Os *sentidos* representam empiricamente os fenômenos na *percepção*; a *imaginação*, na associação (e na reprodução); a *apercepção* [...], na *reconhecimento*” (ibid.). O que primeiramente é dado é a percepção, que fornece um diverso apreendido pelos sentidos. Este diverso é em seguida pela imaginação reduzido a uma síntese (empírica) chamada *imagem*. Não seria possível, contudo, efetuar esta síntese caso não houvesse “um princípio subjectivo capaz de evocar uma percepção” e “de representar séries inteiras dessas percepções” (ibid. A 121). “Este princípio subjectivo e *empírico* da reprodução segundo regras chama-se *associação* das representações” (ibid.).

Como este princípio não é suficiente para que se determine a referência dessas representações a uma única consciência, isto é, que tais séries não se formassem de modo completamente accidental mas necessariamente segundo uma única condição que as tornasse todas referentes a uma única consciência responsável pela possibilidade da unidade sintética da apreensão, “deve, portanto, haver um princípio objectivo, isto é, captável *a priori*, anteriormente a todas as leis empíricas da imaginação [...] que consiste em tê-los a todos como dados dos sentidos, susceptíveis de se associarem entre si” e que os fenômenos “sejam apreendidos de tal modo que se conformem com a unidade da *apercepção*” (ibid. A 122); princípio chamado por Kant de *afinidade* dos fenômenos. Ora, não seria possível este princípio objetivo — que, por ser objetivo, é regra para que o

última. Porquanto a imaginação ‘tem um pé’ na atividade do espírito, a síntese *dela* é transcendental (neste caso, faz parte do entendimento). Mesmo na primeira edição Kant, em momento posterior, faz referência à “síntese produtiva da imaginação”, como o “fundamento da possibilidade de todo o conhecimento” (ibid. A 118). Percebemos assim que, já na edição A, estavam presentes as preocupações menos epistemológicas que fenomenológicas (para usar as palavras de Ricouer) que, como acreditamos, na edição B serão reforçadas por conta dos textos ali acrescentados e/ou modificados.

diverso seja dado como objeto do pensar em geral —, muito menos os princípios subjetivos, se não tivesse como fundamento uma síntese transcendental que *produzisse* uma ligação *a priori* do diverso.

É por isso chamada a síntese transcendental da imaginação também de *produtora*, por justamente se diferenciar das sínteses empíricas responsáveis somente pela reprodução das percepções segundo regras de associação, sendo, por este motivo, aquela fundamento destas, da mesma maneira que a intuição pura é fundamento de todas as intuições empíricas segundo o modo de apreensão dos fenômenos.

Prosseguindo na ascensão do empírico ao transcendental, verifica-se a limitação da imaginação para a composição da experiência, embora ela não deixe de ser condição necessária para a possibilidade desta⁷⁸. “Com efeito, em si mesma, a síntese da imaginação, embora exercida *a priori*, é contudo sempre sensível, porque apenas liga o diverso tal como *aparece* na intuição” (ibid. A 124). Isto vale para mostrar que a imaginação por si só não é suficiente para fornecer representações universais dos fenômenos, isto é, conceitos, de modo a constituir um correlato de todas as representações sensíveis como a unidade para a qual todas estas se referem. Para que a imaginação sirva para além de uma função sensível de apreensão dos fenômenos e ganhe uma função intelectual, é preciso que venha se juntar à apercepção pura do entendimento, senão permaneceria incompleto o seu papel em remeter a uma única consciência o diverso das representações.

“A unidade da apercepção relativamente à síntese da imaginação é o entendimento e esta mesma unidade, agora relativamente à *síntese transcendental da imaginação*, é o entendimento puro” (ibid. A 119, sublinhado nosso). O entendimento é o próprio ‘eu penso’, a condição *objetiva*, o fundamento último de toda a unidade do diverso alcançada pela síntese da imaginação, pois ele é essencialmente a “*faculdade das regras*” (ibid. A 126). Tais regras, responsáveis pela unidade da síntese da imaginação, são as próprias categorias ou conceitos puros, que encerram toda a possibilidade de apreensão do diverso ou múltiplo sensível como um todo. Por este todo, a experiência possível, se considera o modo pelo qual as coisas *são* para nós, e como podem fazer parte de uma natureza regida por leis que podemos conhecer *a priori*.

⁷⁸ “Ainda que pareça estranho, resulta claro do precedente, que apenas mediante esta função transcendental da imaginação se tornam mesmo possíveis a afinidade dos fenômenos, com ela a associação e, por esta última, finalmente, a reprodução segundo leis, por conseguinte, a própria experiência, porque sem ela não haveria jamais nenhuns conceitos de objectos na experiência” (KANT, *CRP*, A 123).

O entendimento [...] ele próprio é a legislação para a natureza, isto é, sem entendimento não haveria em geral natureza alguma, ou seja, unidade sintética do diverso dos fenômenos segundo regras; na verdade, os fenômenos, como tais, não podem encontrar-se fora de nós, mas existem apenas na nossa sensibilidade (KANT, 2008a, A 126-127, sublinhado nosso).

Lembrando a questão que norteou o projeto filosófico kantiano desde bem antes da *Crítica*, em 1772, na *Carta a Marcus Herz*⁷⁹, a apercepção pura do entendimento é o fundamento que sustenta o idealismo transcendental contra o realismo transcendental, que busca extrair os conceitos puros dos objetos (o que tornaria estes conceitos em empíricos), e contra o idealismo empírico, principalmente na forma do inatismo, que pretende tirar esses conceitos de “nós próprios” e que, por simplesmente estar em nós próprios, “não pode determinar a natureza de um objecto distinto das nossas representações” (KANT, 2008a, A 129). Com isso, tudo o que seja *algo* para nós e não *nada*, isto é, cuja existência possa ser determinada, deve não apenas ser fenômeno mas também ter “*uma relação necessária ao entendimento*” (ibid. A 119)⁸⁰.

Segundo a via descendente, portanto, todo o uso empírico das nossas faculdades (sensibilidade, imaginação e entendimento) remonta à síntese transcendental da apercepção, pois sobre esta se fundam as sínteses de apreensão e produção imaginativa dos fenômenos. Neste sentido, o caminho do uso empírico das nossas faculdades vai da reconhecimento no conceito, passa pela reprodução e associação na imaginação e chega à apreensão pelos sentidos. Esse ‘passar’ pela imaginação não é mera metáfora, pois “os dois termos extremos, a sensibilidade e o entendimento, devem necessariamente articular-se graças a esta função transcendental da imaginação” (ibid. A 124). O significado da articulação é o de possibilitar que o diverso da sensibilidade seja objeto do entendimento e não mera aparência. Podemos traduzir tal articulação pela função que a imaginação exerce em produzir o *permanente* na experiência, o que, entretanto, não é tocado pela *Dedução* da edição A.

⁷⁹ Cf. Apêndice ao Capítulo I, p. 34 desta Dissertação. Em B 166, Kant sintetiza assim o mesmo problema: “mas há só duas vias pelas quais pode ser pensada a *necessária* concordância da experiência com os conceitos dos seus objectos: ou é a experiência que possibilita esses conceitos ou são esses conceitos que possibilitam a experiência” (CRP).

⁸⁰ “Como esta relação dos fenômenos a uma experiência possível é igualmente necessária (pois sem essa relação [...] não seriam absolutamente nada para nós), segue-se que o entendimento puro é, por intermédio das categorias, um princípio formal e sintético de todas as experiências e os fenômenos têm *uma relação necessária ao entendimento*” (KANT, CRP, A 119).

Na edição B, Kant afirma que a imaginação é ao mesmo tempo determinável e determinante, na medida em que de um lado fornece a matéria sensível segundo a reprodução deste e, de outro, “pode determinar *a priori* o sentido, quanto à forma, de acordo com a unidade da apercepção” (ibid. B 151-152). Se, por um lado, pela oposição entre duas faculdades temos dois tipos de síntese de natureza completamente diversa — síntese figurada⁸¹, na sensibilidade, e síntese intelectual, no entendimento —, por outro, numa mesma faculdade, pelo papel que ela desempenha, teremos duas sínteses diversas. Encontra-se assim o papel produtivo, por oposição ao reprodutivo, nesta segunda edição. E é justamente neste sentido produtivo que a imaginação é determinante e, quanto à forma, determina *a priori* os sentidos.

De maneira geral, a segunda versão da *Dedução* não difere substancialmente da primeira, exceto por definir mais precisamente a imaginação, enquanto faculdade mista, e, o que é mais importante, ela ressalta a função importante da síntese do diverso para a consciência de si do sujeito, para que este possa se representar a si mesmo como um eu existente.

Ao contrário, tenho consciência de mim próprio na síntese transcendental do diverso das representações em geral, portanto, na unidade sintética originária da apercepção, não como apareço a mim próprio, nem como sou em mim próprio [em si mesmo], mas tenho apenas consciência *que* sou. Esta *representação* é um *pensamento* (KANT, 2008a, B 157, sublinhado nosso).

Fizemos questão de sublinhar a preposição ‘na’ para destacar o *dentro* da relação entre o entendimento e o diverso sensível ligado por este de onde se tem a consciência de si. Por sua vez, Kant grifa o caráter intelectual e representativo do ‘eu sou’, evitando assim falar *do que* sou, para apenas afirmar “*que* sou”. Os significados mais profundos destas colocações queremos, no entanto, deixar para o próximo capítulo, onde eles estarão melhor enquadrados⁸². Basta por ora retermos que, com isso, Kant quer mostrar que a existência do eu não pode ser o permanente que servirá de contraponto para o fluxo empírico dos pensamentos dados no sentido interno, e que, vinculado a isto, a síntese transcendental da apercepção tem como condição subjetiva as sínteses empíricas do diverso. Como já dissemos antes, buscamos entender a relação entre entendimento e sensibilidade segundo

⁸¹ Termo que, até onde sabemos, não aparece em A.

⁸² Cf. 3.2.

um modo de pensar dialético, mas não apenas isso, o mesmo se aplica à relação entre o empírico e o transcendental. O que dizemos é: transcendental não é sinônimo de condição, mas de condição *objetiva*, pois o empírico também é condição, sob um outro aspecto, o aspecto subjetivo da constituição da experiência, isto é, da relação real entre entendimento e sensibilidade. Ora, bem no meio desta relação, e que, de certo modo, exprime a própria relação, está a imaginação. Esta é a faculdade ‘dialética’ por excelência, a qual, na edição B da *Dedução*, se mostra de maneira mais evidente e viva na tensão em que vive.

O caráter duplo da imaginação se deve ao fato de ela ser o resultado originário da ação do entendimento sobre a sensibilidade. Esta ação faz com que a imaginação seja ao mesmo tempo produto da espontaneidade quanto da receptividade, pois com ela pensamos a capacidade do espírito de afetar-se a si mesmo e ser capaz de se fornecer ‘dados puros’ por conta de uma modificação na sensibilidade anterior a qualquer outra que tenha como causa algo externo ao entendimento. Como resultado desta ação, podemos dizer que esse ‘dado’ esteja simultaneamente em conformidade com as formas da sensibilidade e do entendimento e que, por isso, todo objeto quando pensado no conceito está conforme às categorias, pois todo objeto é dado segundo a mesma forma com que nos representamos *a priori* sensivelmente pela imaginação, isto é, com que intuímos a nós mesmos na medida em que nos afetamos⁸³, isto é, afetamos o sentido interno⁸⁴.

O que quisemos dizer com o ‘dado puro’ fornecido pela sensibilidade quando afetada pelo entendimento Kant chama, no *Capítulo I da Analítica dos Princípios*, de *esquema*, um produto da imaginação. Como tudo que é alcançado sem recurso ao dado empírico, o esquema é condição formal de determinação do dado. Condição, e vale a pena mais uma vez ressaltar, não somente do entendimento, intelectual, nem somente sensível, mas condição que surge da própria ação daquele sobre a sensibilidade. Neste sentido, a síntese transcendental da imaginação fornece os esquemas puros de toda aplicação de conceitos a intuições, e é, por isso, condição objetiva da consciência de objetos determinados. Quanto ao seu uso empírico, sob a condição dos esquemas, a imaginação produz *imagens* que estão ligadas à afecção do sentido interno por ocasião dos objetos. As

⁸³ “[...] é portanto uma faculdade de determinar *a priori* a sensibilidade; e a sua síntese das intuições, *de conformidade com as categorias*, tem de ser a síntese transcendental da *imaginação*, que é um efeito do entendimento sobre a sensibilidade e que é a primeira aplicação do entendimento (e simultaneamente o fundamento de todas as restantes) a objectos da intuição possível para nós” (KANT, *CRP*, B 152).

⁸⁴ “Com o nome de *síntese transcendental da imaginação* exerce, pois, sobre o sujeito *passivo*, de que é a *faculdade*, uma acção da qual podemos justificadamente dizer que por ela é afectado o sentido interno” (KANT, *CRP*, B 153).

imagens⁸⁵ são produzidas segundo as regras empíricas da associação, sendo, portanto, condição subjetiva do uso do entendimento e não apresentam nenhuma regra de posicionamento do objeto.

Como condição objetiva da experiência, o esquema aparece para solucionar, da mesma maneira que as categorias e as formas da sensibilidade, o problema do embate entre realismo transcendental e idealismo empírico. Obedecendo também ao modo de pensar e proceder do idealismo transcendental, Kant inicia o capítulo sobre o esquematismo com a seguinte pergunta:

Como será pois possível a *subsumção das intuições nos conceitos*, portanto a aplicação da categoria aos fenômenos, se ninguém poderá dizer que esta, por exemplo, a causalidade, possa também ser intuída através dos sentidos e esteja contida no fenômeno? (KANT, 2008a, A 137/ B 176-177).

E responde:

É claro que tem de haver um terceiro termo, que deva ser por um lado, homogêneo à categoria e, por outro, ao fenômeno e que permita a aplicação da primeira ao segundo. Esta representação mediadora deve ser pura (sem nada de empírico) e, todavia, por um lado, *intelectual*, e, por outro, *sensível*. Tal é o *esquema transcendental* (ibid. A 138/B 177).

O esquema permite a aplicação do entendimento puro à sensibilidade por fornecer ao conceito a sua imagem e é construído, deste modo, segundo as mesmas regras de ligação das categorias. A doutrina do esquematismo expressa o processo segundo o qual o entendimento opera com esses esquemas na determinação do sentido interno (sentido em geral). Para cada categoria o esquematismo fornece um esquema respectivo de *produção* do tempo, de maneira que a própria percepção é desde sempre uma representação em conformidade com as categorias por ser a apercepção transcendental o fundamento ou a condição objetiva mesma, em último caso, das próprias sínteses empíricas da imaginação do diverso dado na sensibilidade.

Neste processo de produção do tempo produz-se simultaneamente a realidade empírica dos fenômenos. Segundo as categorias de realidade, negação e limitação, o tempo pode se mostrar preenchido ou vazio em graus de realidade, pois a esta corresponde uma sensação em geral. À sensação, por sua vez, corresponde “a matéria transcendental de

⁸⁵ Por imagem, embora remeta o nome ao campo da visão, acreditamos também que deve ser entendida qualquer reprodução na memória e na imaginação referente a todos os sentidos (imagens sonora, olfativa, tátil, gustativa, visual etc.).

todos os objectos como coisas em si (a coisidade, a realidade)” (KANT, 2008a, A 143/B 182). A matéria transcendental é a condição indeterminada da afecção do sentido externo na produção de impressões sensíveis, que está para além do âmbito da experiência e que expressa a origem insondável das sensações quanto a sua forma ou determinação para além do âmbito da experiência⁸⁶. Não devemos achar que aqui Kant afirme a existência das coisas em si mesmas⁸⁷, trata-se apenas de indicar aquele aspecto dos objetos que não pode encontrar no sujeito — pelo menos tal como este aparece e se deixa pensar a si mesmo —, nem completamente fora dele, a sua causa⁸⁸. Importa-nos saber que o esquema da realidade “é precisamente essa contínua e uniforme produção da realidade no tempo” (ibid. A 143/B 183) em que esse algo que preenche o tempo é percebido e pensado em variações quantitativas de graus de sensação.

O real, no entanto, não pode se esgotar nesta determinação dos graus de sensação, nem na sua extensão, produzida pelo esquema puro da quantidade, o número, pois assim seria o caso dele poder se apresentar ora segundo determinadas figuras e intensidades sensitivas, ora segundo outras, tornando impossível a sua apreensão numa unidade objetiva. As variações de realidade e de extensão são, pelos esquemas submetidos às categorias de substância, causalidade e comunidade, determinadas em relação ao que, no real, se mostra invariável e permanente. Como categorias de relação, elas determinam a síntese transcendental da imaginação na necessidade da relação entre os fenômenos, respectivamente, na permanência, na sucessão e na simultaneidade daqueles como elementos do real no tempo.

O esquema da substância é a permanência do real no tempo, isto é, a representação desse real como de um substrato (...) que persiste enquanto tudo o mais muda. (...) Ao tempo, pois, que é imutável e permanente, corresponde no fenômeno o imutável na existência, ou

⁸⁶ Toda determinação acessível para nós das sensações são aquelas fornecidas pelo sujeito. Uma forma ou determinação para além de uma experiência possível seria “aquilo” que exerceu uma ação tal sobre a sensibilidade do sujeito que a fez modificar-se. A *causa* destas modificações, que são as próprias sensações, não pode ser conhecida pelo entendimento (“instrumento inadequado”) e é um dilema (se de fato há essa causa ou não) para a razão.

⁸⁷ “Com efeito, neste reside o mistério da origem da nossa sensibilidade. A relação de esta sensibilidade a um objecto, e o que seja o fundamento transcendental desta unidade, estão, sem dúvida, demasiado profundamente ocultos para que nós, que a nós mesmos nos conhecemos apenas pelo sentido interno e, portanto, como fenômenos, possamos utilizar um instrumento de investigação tão inadequado para descobrir outra coisa que não sejam fenômenos, cuja causa não-sensível bem gostaríamos de averiguar” (KANT, *CRP*, A 278/ B 334. Sublinhado nosso).

⁸⁸ Na filosofia moral, como o objeto, a ação moral, é produzido pelo sujeito tendo como a vontade a causa da produção de sua existência; como esta causa pode ser determinada, o objeto se mostra como é em si mesmo. No âmbito da experiência, todavia, não temos como determinar esta causa, pois, neste caso, seria o equivalente a saber qual é a origem da própria sensibilidade e da existência de tudo aquilo que conhecemos por via desta.

seja, a substância, e é simplesmente nela que podem ser determinadas a sucessão e a simultaneidade dos fenômenos em relação ao tempo (KANT, 2008a, A 144/B 183).

Ao contrário dos esquemas de qualidade e quantidade, o esquema da substância (do mesmo modo que os de causalidade e simultaneidade) liga os fenômenos na sua existência. Enquanto existentes, e não apenas como aparecem para mim no tempo, nos fenômenos subsiste 'algo', apesar de variarem as figuras e os graus de sensação, ao longo do tempo. Enquanto determinação *a priori* do tempo, o esquema da substância liga os fenômenos quanto ao que varia na sua existência em relação à sua permanência temporal. Produz-se, assim, simultaneamente, a unidade objetiva do tempo, por conseguinte, a imutabilidade do tempo, e o substrato real da realidade empírica que corresponde ao imutável do tempo. Deste modo, na própria apreensão do fenômeno, conhece-se aquilo que nele permanece (substância) e o que nele varia (acidentes), sem ainda lançar mão de nenhum juízo, embora sem este não seja possível tornar propriamente aquela apreensão em experiência.

Os esquemas da causalidade e da comunidade vêm na esteira do da substância, pois, uma vez posta a relação entre permanente e variável nos fenômenos, realizar-se-á as sínteses do que se sucede necessariamente neles (causalidade), por oposição à mera variação, e do que entre eles, apesar da sucessão, permanece simultânea e reciprocamente determinado.

Tão importante quanto o esquema da substância, no entanto, para a nossa pesquisa, são os esquemas da modalidade, a saber, os esquemas da possibilidade, realidade e necessidade, pois, ao contrário de todos os outros, que produzem o tempo segundo diferentes aspectos de percepção dos objetos, esses esquemas produzem o "próprio tempo como correlato da determinação de um objecto, se e como o objecto pertence ao tempo" (ibid. A 145/B 184). Quer dizer, são esses esquemas que determinam quais os objetos e como esses objetos estão no tempo, não por que poderia haver objetos fora do tempo ou que pudessem aparecer fora do tempo, mas por que determinam, respectivamente, as condições do que *pode* existir no tempo, do que existe *de fato* no tempo e do que existe *em todo* o tempo. Com efeito, os modos de determinação do tempo são claramente revelados

como os modos de os fenômenos existirem propriamente enquanto tais⁸⁹ e de se tornarem objetos de uma experiência.

Aquilo que pelo esquema da substância foi determinado como o permanente na existência e no tempo é, pelo esquema da necessidade, o que de modo necessário é apreendido, isto é, que *todos* os fenômenos estão no tempo, portanto, tudo o que valer para o tempo em geral, será válido para a existência dos fenômenos, impreterivelmente. Por conseguinte, se algo pode existir, deve necessariamente existir no tempo, e, igualmente, se algo é apreendido em um tempo determinado, esse algo existe (seja enquanto realidade espacial ou realidade meramente psíquica).

Vemos, assim, que o permanente é resultado, como tudo o mais que participa do real, das operações transcendentais de síntese, que não pré-existe aos fenômenos e não se confunde com uma coisa em si. Na aplicação das categorias à sensibilidade, como formas condicionantes de toda síntese do sensível mediante a imaginação, verifica-se que se concilia o que as coisas *são* e *como nos aparecem*, concilia-se o seu mero aparecer na sensibilidade com as determinações do que uma coisa é pelas categorias do entendimento. A síntese transcendental da imaginação, isto é, os esquemas, rompem a barreira entre o ser e o parecer e faz com que um seja o outro, ou melhor, que as condições de um sejam as condições do outro. Afastadas da sensibilidade, as categorias se fecham para si mesmas em seu significado lógico, ficando livres para determinar o que *é* para além das condições do tempo, e os fenômenos na sensibilidade se perdem como fantasmas em uma cidade abandonada⁹⁰.

Assim, a substância, por exemplo, separada da determinação sensível da permanência, significaria apenas que algo pode ser pensado como sujeito [...] as categorias sem os esquemas são apenas funções do entendimento relativas aos conceitos, mas não representam objecto nenhum (ibid. A 147/B 186).

⁸⁹ “Também na parte analítica da Crítica se demonstrará que o espaço e o tempo são apenas formas da intuição sensível, isto é, somente condições da existência das coisas como fenômenos” (KANT, *CRP*, B XXV).

⁹⁰ Cf. KANT, *CRP*, A 147/B 186.

3 A REFUTAÇÃO DO IDEALISMO

A prova exigida deverá, pois, mostrar que temos também experiência e não apenas **imaginação** das coisas exteriores. O que decerto só pode fazer-se, demonstrando que, mesmo a nossa experiência interna, indubitável para Descartes, só é possível mediante o pressuposto da experiência **externa**

Immanuel Kant

3.1 Prólogo

Finalizamos o último capítulo com algumas considerações sobre a dualidade entre o *ser* e o *aparecer* dos fenômenos. Encontramos, pois, esta mesma dualidade nos conceitos de reflexão *interno* e *externo*, segundo os quais ao interno corresponde a *substantia phaenomenon* e ao externo os seus acidentes. A este modo de se pensar *algo*, corresponde um modo de se pensar o *nada*, segundo o qual “a simples forma da intuição, sem substância, não é em si um objecto” (KANT, 2008a, A 291/B 347). O nada como ausência de substância identifica esta com a matéria dos sentidos, pois sem ela resta a mera forma da intuição. Também com o conceito de interno, Kant identifica a substância que aparece no espaço com a matéria⁹¹.

Qual a relação, portanto, entre o conceito de reflexão de matéria, as sensações, a existência dos fenômenos e o permanente pelo qual, segundo a *Refutação do Idealismo*, só por ele a existência do eu pode ser determinada? A prova da *Refutação* de que não podemos duvidar da existência das coisas no espaço, pois justamente a elas a determinação da *minha* própria existência está necessariamente vinculada, depende inteiramente deste permanente fora do pensamento, no espaço, o qual, contudo, não pode ser identificado com algo

⁹¹ “[...] não conhecemos outras propriedades, que constituam o conceito da substância que aparece no espaço, e que denominamos matéria” (KANT, *CRP*, A 265/B 321).

independente das condições transcendentais do sujeito, como coisa em si, e nem com o próprio espaço, já que este faz parte da estrutura transcendental da subjetividade.

Como já salientamos anteriormente⁹², a segunda edição da *Crítica* trouxe novos textos que tocam diretamente o problema em pauta. A fim de nos esclarecermos ainda mais quanto a ele e de avançarmos na determinação dos conceitos que ainda quedam obscuros, iniciaremos este capítulo com a seção dos *Paralogismos da razão pura* intitulada *Refutação do argumento de Mendelssohn a favor da permanência da alma*, parte da *Crítica* que claramente consubstancia com o texto da *Refutação do Idealismo*, o qual será examinado logo em seguida. Tal é o esquema geral deste capítulo.

3.2 Refutação do argumento de Mendelssohn

A postura de Mendelssohn, digamos logo de entrada, segundo Kant, é a do “psicólogo racional” (KANT, 2008a, B 415) ou “racionalista” (ibid. B 416), ou a do “idealismo” (ibid. B 418), o que dá no mesmo, pois todos os termos são usados como sinônimos. O enunciado geral desse tipo filosófico é o seguinte: “todos os seres racionais são, como tais, substâncias” (ibid. B 417), isso é, admite que o eu penso, denominado “alma”, é simples e imutável, além de subsistir permanentemente como objeto do sentido interno. Para Mendelssohn, algo que existe pode deixar de existir de duas maneiras: ou por decomposição, ou por extinção. O motivo pelo qual a alma não poderia deixar de existir por decomposição é claro, pois sendo ela simples e não um composto, não há o que se *descompor*. Mendelssohn também refuta a possibilidade de a alma extinguir-se, visto que ela também não pode “perder aos poucos algo da sua existência, reduzindo-se *progressivamente* a nada” (ibid. B 414), ou seja, se ela perdesse *algo* de si mesma, como não possui partes, perder-se-ia simplesmente toda a si mesma. Esses argumentos seriam suficientes para o racionalista provar a permanência da alma.

Dentro do próprio modo de pensar “racionalista”, Kant aventava uma terceira possibilidade não explorada para a não permanência da alma. Segundo ele, admitindo a

⁹² Cf. Prólogo ao Capítulo 2 (2.1).

natureza simples desta, poderia ela deixar de existir por “enfraquecimento gradual das suas forças” (ibid. B 414), por, como qualquer existente, possuir uma grandeza intensiva ou um grau de realidade (no caso, grau de consciência) que poderia enfraquecer até reduzir-se a nada. Entretanto, não é este o argumento mais forte utilizado por Kant para refutar o psicólogo racional, pois, na verdade, o que se está em questão é se de fato se pode *conhecer* alguma alma, se é mesmo lícito partir da suposição de que o eu pensante seja uma substância. Mendelssohn — e de forma alguma apenas Mendelssohn, pois é certo que Kant visa bem mais do que este filósofo em particular — certamente parte daquele pressuposto e toma as proposições da psicologia em um encadeamento “*sintético*” (ibid. B 416), quer dizer, parte da unidade do eu penso, como um objeto dado de modo imediato — ou, para mantermos o percurso da nossa investigação, intuído intelectualmente —, para ligá-lo, segundo as categorias de relação, ao eu empírico, o corpo.

Deste modo, num sistema como esse, os próprios pensamentos, que são compreendidos também à luz da noção de substância, estão ligados à alma como acidentes, isto é, considerados isoladamente a tudo que concerne ao eu empírico e independentes das coisas exteriores. A consciência se dá, portanto, dentro dessa realidade ‘fechada’ da substância e não precisa ir além dos pensamentos para que se determine, ou mais enfaticamente, se *conheça*⁹³. Sendo assim, segue-se inevitavelmente que o racionalismo se identifique com o idealismo empírico e que, por conseguinte, se levado às últimas conseqüências, termina por negar qualquer *empíria* aquém do pensar. Por ‘empíria’ queremos designar a *matéria* do pensar, do que ele é ‘feito’. Como aqui todo pensamento é acidente da substância pensante, a sua matéria é a substância mesma, a qual os produz e é a sua causa. Neste sentido, os pensamentos são completamente independentes de tudo o mais além da substância e, como conseqüência, “[...] se a existência de coisas exteriores não é requerida para a determinação da nossa própria existência no tempo, só de modo totalmente gratuito será admitida, sem que nunca se possa comprovar” (ibid. B 418).

Tal crítica já havia sido elaborada por Berkeley em seu *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano*, a qual, apesar de não termos como saber exatamente se Kant a tinha em vista ou mesmo se nela se inspirou, não seria improvável dizer que ela tenha exercido alguma influência sobre ele, pois é certo que ele conhecia a filosofia expressa

⁹³ “Neste sistema, esses seres não só têm consciência dessa existência, independentemente das coisas exteriores, mas também por si mesmos podem determiná-la” (KANT, *CRP*, B 417).

naquela obra. Ali, o filósofo irlandês parte da distinção entre qualidades primárias e qualidades secundárias, a partir da qual seriam as primeiras atribuídas como propriedades dos corpos relegando as últimas às modificações dos nossos sentidos (isto é, da alma) por influência ou ocasião daqueles. É bem conhecida esta distinção, e por isso basta lembrarmos que são essencialmente as qualidades primárias a extensão, a figura e o movimento. A crítica de Berkeley consiste, portanto, no seguinte raciocínio:

Mas, como já vimos, é evidente que extensão, figura e movimento são apenas idéias existentes no espírito, e a idéia só pode assemelhar-se a outra idéia; portanto, nem elas nem os seus arquétipos podem existir em uma substância incapaz de perceber. De onde a verdadeira noção da chamada *matéria* ou *substância corpórea* envolver contradição (BERKELEY, 1980, § 9, p. 14).

Disto se segue que “é pois evidente a desnecessidade de corpos exteriores à produção das nossas idéias” (ibid. §19, p. 16). O que se quer mostrar com isso é que, assumindo a existência da substância pensante e que não percebemos senão idéias ou pensamentos, logo a mera hipótese da influência de uma substância corpórea na produção de algumas de nossas idéias é simplesmente desnecessária e sem qualquer fundamento para ser considerada verdadeira. Ora, não se conhece a existência da substância pensante mediante o seu conceito, ou, por exemplo, pelo conceito de idéia, mas por um reconhecimento imediato de sua existência, assim, não há motivo para crer que da idéia de corpo e de suas propriedades (extensão, figura e movimento) se possa chegar a conhecer a sua existência como algo de natureza diversa da da alma. Deste modo, conclui Berkeley, a única substância existente é a pensante e que, o que chamamos de corpo, não é outra coisa que uma idéia. Não há razão alguma para dizer que o mundo empírico seja uma comunidade de substâncias corpóreas, o mundo é idéia e esta é a sua única matéria (no sentido kantiano).

Não queremos, com isso, afirmar que a filosofia kantiana é semelhante à de Berkeley, muito pelo contrário, pois basta observar que também para o bispo irlandês o eu penso pode e é apreendido no que é em si mesmo. Do que podemos reforçar o verdadeiro problema para Kant: não se trata de provar a existência das coisas fora do pensamento, isto é, no espaço, mas de provar que sem estas seria impossível o eu determinar a si mesmo a sua existência, o que só é possível se a concepção do eu enquanto substância pensante for abandonada e refutada. Retornemos, todavia, à refutação do racionalismo de Mendelssohn.

Prossegue Kant. Se, no entanto, tomarmos a proposição ‘eu penso’ por uma via analítica; se nos ocuparmos, portanto, com a decomposição desta proposição, não se começaria “pelo conceito de um ser pensante em geral, mas por uma realidade e, do modo como esta *é pensada*, depois de abstraída de tudo o que é empírico” (KANT, 2008a, B 418-419, grifo nosso). O significado desta afirmação repousa sobre a suspensão do modo como o eu é dado em uma intuição qualquer (sensível ou intelectual), a fim de compreender tão-somente o que *é pensado* a partir daquela proposição. Queda, deste modo, indeterminada a origem dessa proposição e se a considera simplesmente como dada para o pensamento, ou melhor, tal como é pensada segundo a estrutura formal do entendimento. Assim, Kant apresenta a seguinte tabela (ibid. B 419):

	1.	
	<i>Eu penso</i>	
2.		3.
<i>como sujeito,</i>		<i>como sujeito simples,</i>
	4.	
	<i>como sujeito idêntico</i>	
	em todos os estados do meu pensamento.	

A primeira proposição expressa uma realidade, a apercepção. A apercepção me fornece como dada a proposição ‘eu penso’, na qual encontram-se implícitas as três seguintes. A apercepção pura é essencialmente o referir-se o pensamento a si mesmo como unidade frente a um diverso dado *a priori*. Nesta autodeterminação o eu se pensa: 2) como sujeito: em sentido, porém, meramente lógico, pois permanece indeterminado se o sujeito existe só como sujeito ou também como predicado de um outro sujeito; 3) como sujeito simples: a unidade absoluta da apercepção; 4) como sujeito idêntico: ao qual pertencem todos os pensamentos como *meus* pensamentos. Tais proposições encerram em si uma tautologia e, no fundo, o que está sendo dito em todas elas é ‘eu penso, logo penso’, pois falta ao pensar, que ocorre no tempo, o permanente na multiplicidade dos pensamentos que possa ser intuído juntamente ou paralelo a estes:

Porém, como na primeira proposição se considera dada a minha existência, visto não afirmar que todo o ser pensante existe [...], mas tão só que *existo* pensando, essa proposição é empírica e só contém a determinabilidade da minha existência relativamente às minhas representações no tempo. Por outro lado, como para tanto careço, antes de mais, de algo

permanente que me não é dado na intuição interna enquanto me penso, é impossível determinar, mediante esta consciência do simples eu, a maneira pela qual existo, se como substância ou como acidente (KANT, 2008a, B 420).

Restrita toda intuição ao sensível, o eu se vê incapacitado de se apreender no seu ser em si mesmo e fadado a se reconhecer apenas dentro dos limites da experiência, isto é, como representação. O permanente aqui aparece, na sua significação, como fundamento de determinação, a sua ausência na intuição interna retira qualquer possibilidade de existir uma relação egóica (solipsista) de autodeterminação do eu como tendo inerente a si o fundamento que sustente e possibilite uma tal relação. Levando em consideração a relação de mútua dependência do entendimento e da sensibilidade investigada no segundo capítulo desta Dissertação, a pergunta pelo fundamento ou pela sua localização no conjunto sistemático da Filosofia Crítica, mais uma vez urge por ser posta dada a sua importância e a ainda insuficiente elaboração do conceito: se a própria consciência (eu) só é capaz de se determinar a si mesma enquanto unidade formal da possibilidade da experiência, a cuja forma se defronta o dado material sensível, como ela poderia obter algum sucesso na busca de um fundamento constituidor de si mesma para além da relação que mantém com este mesmo dado material, isto é, para além da experiência?

A partir desta identificação do fundamento com a matéria do pensamento, que no caso não pode ser fornecida pelo próprio eu⁹⁴, vemos que ao lado do fundamento formal que garante a objetividade do pensamento encontramos este outro fundamento que podemos chamar de *fundamento material* de determinação dos objetos em geral. O que este fundamento garante são os limites de toda experiência possível, ao qual a consciência se encontra presa porque não é capaz de por si mesma se fornecer o fundamento material que a habilitasse a se reconhecer mesmo quanto a sua existência.

Efectivamente, como havia de ser possível sair da experiência (da nossa existência na vida) e ultrapassá-la por intermédio da unidade da consciência, que só conhecemos porque dela carecemos imprescindivelmente para a possibilidade da experiência e mesmo para alargar o nosso conhecimento à natureza de todos os seres pensantes em geral, mediante a proposição

⁹⁴ Referimo-nos aqui ao *diverso dado a priori* dos sentidos, isto é, àquilo que no fenômeno corresponde à sua matéria, ao que não pode ser produzido pelo sujeito mas que lhe é dado, o que, no entanto, para o sujeito só existe enquanto representação, pois nenhum outro fundamento formal (condições de determinação) senão o que ele próprio fornece é por ele alcançável. Enquanto as categorias são as determinações transcendentais de tudo o que possa existir para o sujeito, este diverso é apenas o seu correspondente ‘determinável transcendental’: “a simples forma da intuição sensível externa, o espaço, não é ainda conhecimento; oferece apenas o diverso da intuição a priori para um conhecimento possível!” (KANT, *CRP*, B 137).

“eu penso”, empírica mas indeterminada com respeito a toda espécie de intuição? (ibid. B 420-421).

A proposição ‘eu penso’ é empírica porque depende, para ser formada, da experiência, pois que só expressa a unidade do pensamento em relação aos fenômenos no tempo. Deste modo, “só contém a determinabilidade da minha existência relativamente às minhas representações no tempo” (ibid. B 420), restringindo-se, portanto, por um lado, todo conhecimento imediato do eu ao seu ser sensível no tempo e, por outro, todo o seu relacionar-se determinante consigo mesmo por meio do conceito (em geral), conceito que não apresenta nenhum objeto, mas tão-somente representa a possibilidade (transcendental) de aparição de objetos numa experiência. Assim, constatamos mais uma vez a conexão entre a natureza das nossas intuições (e a impossibilidade de serem intelectuais) e a constituição da consciência, a qual, no seu reconhecimento, igualmente se determina empiricamente, segundo a forma do tempo, e intelectualmente, no que toca às condições transcendentais de determinação do primeiro caso. Isto é, de uma parte o eu é dado sensivelmente como objeto e, de outra, como unidade lógica sem objeto de uma percepção determinada.

A proposição ‘eu penso’, por conseguinte, “exprime uma intuição empírica indeterminada” (ibid. B 422, nota), pois que se refere apenas à capacidade do eu de intuir-se no tempo, sem que com isso de encontre ali, na série dos fenômenos, nenhum objeto em particular que seja o objeto determinado pelo sujeito da proposição, muito embora a existência do eu pensante dependa dessa referência ao dado sensível: “o que prova, por conseqüência, que já a sensação, que pertence à sensibilidade, serve de *fundamento* a esta proposição de existência” (ibid. B 422-423, nota. Grifo nosso). Com isso voltamos à questão do fundamento material da experiência e da própria possibilidade de autodeterminação da consciência⁹⁵. Julgamos ser esta a chave kantiana para a solução do mal-entendido gerado pelo idealismo empírico⁹⁶, por isso merece um pouco mais da nossa atenção.

⁹⁵ Já havíamos introduzido em parte este assunto quando tratamos das condições subjetivas da experiência (cf. 2.3.2).

⁹⁶ “De tudo isso se depreende que a psicologia racional tem a sua origem num simples mal-entendido. A unidade da consciência, que serve de fundamento às categorias, é aí considerada uma intuição do sujeito enquanto objecto e, em seguida, a ela aplicada a categoria de substância. Mas esta unidade é apenas unidade no *pensamento*, que, por si mesmo, não dá nenhum objecto” (KANT, *CRP*, B 421-422). A aplicação da categoria de substância, a que Kant se refere, pode ser contestada por alguns que defendam que o conhecimento do eu não se dá por nenhum conceito. Evidentemente o argumento é autorefutável, pois não existem intuições intelectuais. Por conseguinte, Kant pretende mostrar que, sem o

3.3 O fundamento material

Em A 723/ B 751, Kant diz,

[...] no fenômeno [...] há dois elementos: a forma da intuição (espaço e tempo) [...] e a *matéria* (o elemento físico) ou o conteúdo, que significa algo que se encontra no espaço e no tempo, e que, por conseguinte, contém uma existência e *corresponde à sensação*. Com respeito ao último elemento, que nunca pode ser dado de maneira determinada a não ser empiricamente, não podemos ter nada *a priori* que não sejam conceitos indeterminados da *síntese de sensações possíveis*, na medida em que pertencem à unidade da apercepção (numa experiência possível). (KANT, 2008a, Grifos nossos).

À matéria do fenômeno, isto é, o que nele nós encontramos quando por meio da reflexão buscamos distinguir de um ponto de vista transcendental a sua composição, isto é, segundo os conceitos de forma e matéria que são os modos possíveis de determinação do fenômeno como objeto para a formação do seu conceito; à sua matéria corresponde a sensação. Portanto, o que *para nós* contém uma existência determinada, enquanto pensamos sobre o que aparece na intuição, corresponde desde sempre ao modo pela qual as coisas *para nós* são dadas, a saber, às *sensações*, as quais inevitavelmente estão determinadas segundo as formas da nossa sensibilidade, que por sua vez estão determinadas pela síntese da apreensão, e assim por diante.

Poder-se-ia achar que as sensações correspondem a “algo” que está para além do fenômeno e que, portanto, o representam. Nada mais equivocado que este modo de proceder. As sensações são representações porque no fenômeno é o que identificamos, levando em consideração que tudo o que aparece na intuição já é resultado de uma ligação, como a sua matéria, o determinável que tem como determinação imediata as formas do espaço e do tempo. Sendo assim, estas próprias formas também estão presas às sensações,

saberem, aqueles que defendem aquela posição contrária, estão aplicando a categoria e realizando um silogismo, que justamente tem como intermediária a proposição ‘o que só pode ser pensado como sujeito é substância’. Por fim, Mendelssohn e seus semelhantes em opinião tomam um conceito por uma intuição, e o objeto da intuição, que na verdade é um fenômeno, por uma realidade substancial (coisa em si).

já que sem estas seriam vazias, e determinações que não determinam nada não são determinações, logo não existem⁹⁷. O raciocínio inverso tem a mesma validade.

Como a produção das sensações não depende da nossa vontade, sobre elas não podemos realizar senão juízos *a posteriori*, cujos conceitos precisamos retirar da experiência. No entanto, mesmo que não seja possível determinar *a priori* ou a partir do conceito a existência de uma sensação particular, assim como do objeto individual que lhe corresponde na experiência⁹⁸, possuímos conceitos que determinam os modos segundo os quais elas podem ser⁹⁹. A realidade ou existência do fenômeno quanto a sua matéria de forma alguma está desvinculada do conceito e, portanto, da forma do juízo e da apercepção, já que sem esta não haveria sensação determinada. Sobre a íntima correlação entre estas duas partes, a realidade (sensação) do fenômeno e a sua forma sintética, cuja origem remonta às funções dos juízos, Heidegger nos ensina:

Baumgarten determina o que compreende por *determinatio* e *determinare*: *Quae determinando ponuntur in aliquo, (notae et predicae) sunt determinationes, altera positiva, et affirmativa, quae si veres it, est realitas, altera determinatio negativa, quae si veres it, est negatio* [Alexander Gottlieb Baumgarten. *Metaphysica*, 2ª ed., Halle, 1743, § 36]. É preciso reter desde o princípio esse conceito de realidade como um predicado positivo verdadeiro, a fim de compreender a problemática da *Crítica da razão pura*. O conceito contrário ao de realidade é o conceito de negação, apesar de hoje, na teoria do conhecimento, usarmos o conceito de realidade em um sentido totalmente diverso do de Kant e da metafísica antiga. Aliás, esse conceito de *realitas* remonta à Escolástica, antes de tudo à Escolástica tardia, a Suarez; *realitas* não significa nada além de *essentia*: essência, conteúdo objetivo, positivo, essência atribuída a algo. Com vistas a importantes reflexões ulteriores, é digno de nota o fato de esse conceito de realidade estar correlacionado à proposição, à *determinatio*, e, ainda, à proposição positiva” (HEIDEGGER, M. 2008, p. 57).

De fato, a categoria de realidade é a função lógica do juízo afirmativo para Kant e, segundo o princípio puro baseado nela, só podemos conhecer *a priori* da sensação o seu grau ou a sua grandeza intensiva. Esta restrição já indica que a qualidade ou o conteúdo do fenômeno (assim como a quantidade e as suas relações) está desde sempre em conexão direta com a apercepção e, por isso, suas qualidades, ou ainda, a sua própria realidade, é o

⁹⁷ “[...] se fizermos abstracção do nosso sujeito ou mesmo apenas da constituição subjectiva dos sentidos em geral, toda a maneira de ser, todas as relações dos objectos no espaço e no tempo e ainda o espaço e o tempo desapareceriam” (KANT, *CRP*, A 42/ B 59).

⁹⁸ O termo ‘corresponder’ é empregado aqui no mesmo sentido de logo antes, a saber, o objeto da experiência é o fenômeno, incluindo, evidentemente, a sua forma e a sua matéria, posto de maneira objetiva, não um algo diferente que mantém correspondência com outra coisa que se chama sensação.

⁹⁹ “Visto que não existe nenhuma intuição intelectual do objeto (como se esse fosse um substrato noumenal dos fenômenos) e visto que o objeto não é ele próprio um dado d aintuição empírica, o fundamento dessa ordem necessária que manifesta a existência de um objeto só pode ser a regra que diz em que condições o que nos aparece na percepção é algo de real e objetivo” (ALMEIDA, G. *Kant e o “escândalo da filosofia”*, p. 150).

que é por estar e ter a sua origem *nessa* conexão. Há um percurso direto entre a matéria ou a realidade do fenômeno, o juízo afirmativo e o conceito puro de realidade. Neste percurso podemos dizer que a primeira é o fundamento material e, o terceiro, o fundamento formal da possibilidade do juízo, quer dizer, da própria experiência, na medida em que este veicula o conceito à intuição¹⁰⁰. Em suma, podemos afirmar que, se o fundamento formal é responsável pela possibilidade de se determinar as sensações como objetos de uma experiência, o fundamento material oferece, inversamente, a possibilidade de pela experiência (não *a partir* da experiência) se determinar os mesmos objetos segundo a forma que corresponde no sujeito aos conceitos puros, portanto, de determinar estes mesmos (*re-*conhecê-los por reflexão)¹⁰¹.

3.4 A Refutação do Idealismo

Em oposição ao idealismo dogmático (Berkeley), que considerava os objetos no espaço como inexistentes e somente a experiência interna considerava real, e ao idealismo problemático (Descartes), que a partir da dúvida da existência dos objetos fora do eu erigia a existência deste como substancialmente certa e inevitável se considerada apenas a experiência interna; em oposição a este idealismo material, Kant pretende provar que não se pode reduzir o fenômeno a mera aparência e nem da sua existência propriamente duvidar¹⁰². Não se trata, portanto, de provar a existência das coisas no espaço fora de nós, mas de provar que, dada a distinção correta das faculdades inteligível e sensível do ânimo, o modo como se relacionam e suas respectivas funções, a “simples consciência, mas empiricamente determinada, da minha própria existência prova a existência dos objetos no espaço fora de mim” (KANT, 2008a, B 275). A prova versa sobre o fato de que a consciência empírica, isto é, do sujeito da experiência interna, não pode jamais prescindir

¹⁰⁰ Não é demais lembrar que ainda a imaginação exerce papel fundamental aqui através do esquema da realidade que “é precisamente essa contínua e uniforme produção da realidade no tempo” (KANT, *CRP*, A 143/ B 182). Cf. 2.3.3.

¹⁰¹ No entanto, é importante ressaltar o papel central do juízo na intermediação da forma e da matéria da experiência, na medida em que, por um lado ele se refere à consciência de si e, por outro, à consciência do objeto: “Kant procura, então, explicar essa ligação entre o conceito da consciência de si e o conceito da consciência de um mundo objetivo como uma consideração sobre a natureza do juízo” (ALMEIDA, G., opus cit. p. 158).

¹⁰² “O idealismo (o idealismo *material*, entenda-se) é a teoria que considera a existência dos objetos fora de nós, no espaço, ou simplesmente duvidosa e *indemonstrável*, ou falsa e *impossível*” (KANT, *CRP*, B 274).

da consciência de objetos existentes na experiência externa, pois que nesta se encontra o fundamento material de todo pensamento, logo, da consciência em geral.

Em linhas gerais, eis o assunto da *Refutação*. Na verdade, foi ele quase todo o assunto até aqui e restam somente alguns detalhes complementares. Para tanto, gostaríamos de começar pelo lugar que o texto ocupa no corpo da *Crítica*. A *Refutação* se encontra na *Analítica dos Princípios*, mais propriamente, após o segundo postulado do pensamento empírico em geral. São três os postulados, relativos às três categorias da modalidade: possibilidade, realidade (ou existência) e necessidade. Ele é localizado após o postulado da realidade. Os postulados passam a ser, por conseguinte, o contexto no qual o problema aparece.

Os princípios puros são as regras segundo as quais as categorias recebem seu uso na intuição e tornam possível a aplicação das categorias e, assim, definem as condições a partir das quais são possíveis juízos sintéticos a priori. Eles são divididos em dois grupos: matemático (axiomas da intuição e antecipações da percepção) e dinâmico (analogias da experiência e postulados do pensamento empírico em geral). Todos eles são regidos pelo princípio supremo da possibilidade de todos os juízos sintéticos: que todo o dado à sensibilidade “está submetido às condições necessárias da unidade sintética do diverso da intuição numa experiência possível” (ibid. A 158/ B 197). Os princípios podem ser considerados, quanto à aplicação empírica das categorias, de duas formas: na relação deles entre si ou na relação deles com o entendimento, o sujeito do conhecimento. No primeiro caso, encontramos os dois princípios matemáticos e as analogias na experiência¹⁰³. No segundo, os postulados. Estes diferem daqueles por se referirem à relação do entendimento com os elementos da intuição e nada acrescentarem aos conceitos destes. Assim como as analogias, eles são dinâmicos, e isso se deve ao fato de que, assim como as categorias da relação são aplicadas a um todo do heterogêneo, por os seus elementos diferirem quanto a sua natureza, as categorias da modalidade são aplicadas à conexão entre o sujeito do conhecimento e o objeto, pois também se trata de elementos heterogêneos de um mesmo

¹⁰³ Nos matemáticos, encontramos um todo do homogêneo cujos elementos são meras grandezas (extensivas ou intensivas) e sua existência é desconsiderada. Os elementos são unidades e não diferem entre si quanto a sua natureza, da mesma forma que não estão em ligação necessária uns com os outros, mas apenas possível (axiomas da intuição) ou real, na medida em que se os considera referentes a graus de sensação (antecipações da percepção). Nas analogias da experiência, os elementos são considerados existentes. Eles são propriamente os objetos da experiência, em relação necessária, isto é, como determinantes entre si (causa e efeito) da sua ocorrência (existência). Enquanto nos primeiros a ligação é de composição, no segundo é de conexão, pois neste os elementos são o diverso de um todo do heterogêneo.

todo. Eles exprimem o modo dos elementos da intuição estarem determinados para a consciência, quanto a sua possibilidade, realidade e necessidade.

Não se trata, portanto, de princípios para se predicar as categorias de conceitos, eles se referem à relação dos elementos da intuição com o entendimento e, da mesma forma, das outras categorias com o todo que cada uma constitui. Os postulados são restrições ao uso empírico das categorias, “pois se as categorias não devem ter apenas um significado lógico e se não limitam a exprimir, analiticamente, a forma do pensamento, antes devendo referir-se a coisas e à sua possibilidade, realidade e necessidade” (ibid. B 267). De modo *a priori* os objetos da experiência só podem ser considerados como possíveis e reais (existentes) se os reduzirmos a grandezas. A existência dos objetos não pode ser inferida a partir do seu conceito, mas, da existência de um objeto podemos inferir a existência de um outro, desde que conheçamos as leis gerais das relações entre os objetos (da Natureza¹⁰⁴). Neste caso, trata-se da aplicação das categorias de relação. Quanto à possibilidade e realidade dos objetos, só podemos saber *a posteriori* e, deste modo, formar, respectivamente, juízos problemáticos e assertóricos, nunca apodícticos.

Disso tudo se infere que o texto da *Refutação* se situa ali justamente porque pretende provar que a conexão entre os pensamentos e as sensações, na medida em que estas devem poder corresponder a um objeto na experiência externa, não é dubitável, muito menos impossível, pois “o postulado relativo ao conhecimento da *realidade* das coisas exige uma *percepção* e, portanto, uma sensação, acompanhada de consciência” (ibid. A 225/ B 273). Com efeito, este postulado fundamenta o próprio fato de que a sensação presente possa ser um objeto, isto é, que o que se apresenta esteja dentro do campo de uma experiência. No fundo, se observarmos atentamente, o que está em jogo aqui é a própria validade do princípio supremo de todos os juízos sintéticos. Demonstrado que o dado sensível, na medida em que deve se apresentar sempre segundo as condições formais da sensibilidade, e, além disso, como parte de um todo sintético resultante de um ato originário de síntese¹⁰⁵, cabe em última instância apenas mostrar através de uma dedução

¹⁰⁴ Os princípios do entendimento, na medida em que determinam os objetos quanto a sua existência, e não apenas as possibilidades de aplicação das categorias, são leis da natureza (para mais detalhes, conferir a *Introdução dos Primeiros princípios metafísicos da natureza*).

¹⁰⁵ Cf. 2.3.1.

que os conceitos puros determinam este todo, através da produção do tempo realizada pelos esquemas da imaginação¹⁰⁶, segundo princípios sintéticos *a priori*.

O postulado da realidade, portanto, determina *a priori* que tudo aquilo que esteja no tempo (como forma geral da sensibilidade) ocorra segundo os princípios de uma experiência possível, isto é, que no seu próprio aparecer (enquanto existente) a sua possibilidade de determinação esteja dada *a priori*. Entretanto, o mesmo não é válido para a sua existência individual, cujas características correspondem às sensações e, por isso, somente passíveis de serem conhecidas a partir da experiência. Por outro lado, isto de forma alguma quer dizer que as características contingentes individuais sejam mero resultado da nossa imaginação (apesar de às vezes poder ser o caso), como defende o idealista, o que equivaleria a dizer que ou a matéria das coisas é inacessível para nós e que só conhecemos os seus efeitos na afecção, ou que não existe e que isso que chamamos de sensação é produzido por nós mesmos ou por algum outro ser superior.

E é nisto que justamente consiste a refutação do idealismo: “temos também experiência e não apenas *imaginação* das coisas exteriores” (ibid. B 275). A prova disso consistirá em mostrar como fundamental a existência da matéria ou das coisas dadas no sentido externo para a própria consciência empiricamente *determinada* de si do eu, quer dizer, para a própria consciência em geral, pois *meu* ser determinado no tempo pressupõe a forma conceitual fundadora da diferença, assim como esta a matéria à qual possa efetivamente existir enquanto determinação. Daí ser esta a formulação do teorema do qual se parte a refutação: “*a simples consciência, mas empiricamente determinada, da minha própria existência prova a existência dos objetos no espaço fora de mim*” (ibid. B 275).

De acordo com a *Estética Transcendental*, sabemos que a única intuição que possuímos é a sensível, e sabemos também, que por isso, o eu não pode conhecer a si mesmo enquanto substância, mas apenas enquanto fenômeno do sentido interno (o eu empírico) e enquanto forma lógica mediante a reflexão (eu penso). Além disso, já vimos que a reflexão se trata de atentarmos para as atividades do sujeito, não para os seus resultados, os quais atentamos por mera observação¹⁰⁷. Do que resulta como pressuposto para a própria reflexão a presença de algo sobre o qual se exerçam aquelas atividades. Conclui-se, então, que este algo só pode ser sensível e independente da vontade do sujeito,

¹⁰⁶ Cf. 2.3.3.

¹⁰⁷ Cf. 1.4.1.

embora esteja necessariamente vinculado a este quanto ao seu modo de existir. Isto é apenas um resumo do caminho que tomamos até aqui. Como meta de chegada precisamos esclarecer o que seja este algo. Já temos dele algumas determinações, a saber, que ele corresponde à matéria de todo pensamento, que por sua vez corresponde às sensações e que é o fundamento material da possibilidade da experiência e também da consciência empírica de si. Este ‘algo’ já tem inclusive nome, o *permanente* ou a *substantia phaenomenon* na percepção.

O professor Guido de Almeida nos oferece um ótimo resumo da nossa situação atual:

Para resumir: a consciência de minha existência só é possível como uma consciência empiricamente determinada no tempo, ou seja, como a consciência de uma sucessão de representações dadas (já que o eu não é ele próprio nenhum dado de nenhuma espécie empírica ou meta-empírica). Mas não há consciência de uma sucessão de representações enquanto sucessão se essa consciência contém apenas a consciência dos elementos dados isoladamente. Portanto, é necessário um ponto de vista externo (um elemento não intuitivo), distinto dos elementos desse múltiplo temporal, para que haja a consciência de uma sucessão enquanto tal. Isto é, é preciso que eu perceba algo que permanece para que possa perceber algo que passa. *Ora, o que permanece é aquilo que pode ser identificado como o mesmo em diferentes momentos, e isso é a definição do objeto (como algo cujo ser é distinto de ser percebido)*. Logo, a percepção de objetos é a condição da percepção de uma sucessão de estados subjetivos [...] *A Refutação* não é, pois, uma prova da existência do mundo [exterior] [...] Mas, ainda: algo que constitui a condição de possibilidade da consciência de si e da consciência empírica de cada representação dada” (ALMEIDA, 2005, 165, grifo nosso).

De valor é a definição do permanente como “algo cujo ser é distinto de ser percebido”, posição extremamente oposta a do idealista empírico, principalmente a de Berkeley, que identifica o ser com o ser percebido¹⁰⁸. Posição esta que só é possível se o eu se toma a si mesmo como o permanente, por conseguinte, como independente das coisas fora dele, as quais requereriam uma prova da sua existência, caso se pretendesse conhecê-las (o que não é o caso de Berkeley, que simplesmente as rejeita). Como o ponto de partida kantiano é completamente outro, pois não parte da substância pensante, queda descabida a necessidade de uma tal prova, antes precisando se provar o porquê de sua desnecessidade, que a existência das coisas fora de nós é necessária para a própria consciência de si.

O que seja este permanente, na verdade, já está mais do que respondido: é a matéria dos nossos sentidos enquanto por ela entendermos a representação sensível (a sensação)

¹⁰⁸ Para este filósofo, a existência das coisas do mundo depende, em última instância, da percepção de Deus, percepção esta que assegura a permanência das coisas no mundo.

sujeita à regra da imaginação produtora¹⁰⁹. Como resultado desta síntese originária, acompanha-a como resultado, em última instância, da síntese transcendental da apercepção, a própria percepção, tanto do sentido interno quanto do sentido externo. Todavia, como as sensações são modificações da nossa sensibilidade, e a elas corresponde a matéria de toda a nossa experiência, “só a experiência exterior é propriamente imediata, e que só por seu intermédio é possível, não a consciência da nossa própria existência, mas a sua determinação no tempo, isto é, a experiência interna” (KANT, 2008a, B 276-277). Isto quer dizer, a matéria de toda a experiência só pode ser fornecida pelo sentido externo, na medida em que neste se dá as sensações que podem corresponder a um objeto¹¹⁰. Por isso, a consciência de si da existência não pode ser dada pela experiência, pois caso o fosse, poderíamos *conhecê-la* como objeto da experiência. Ora, conhecemo-nos na experiência apenas enquanto fenômeno, o qual, ao contrário, pressupõe a consciência, pois nada mais é que o resultado das sínteses originadas da apercepção.

A representação ‘eu sou’ não é

nenhum conhecimento empírico, ou seja, nenhuma experiência; pois, para tanto se requer uma intuição, além do pensamento de algo existente, e aqui, intuição interna, com referência à qual, ou seja, ao tempo, o sujeito tem de ser determinado; para isso são exigidos absolutamente objectos exteriores; por conseguinte, a experiência interna só é possível mediatamente, e apenas através da experiência externa (ibid. B 277).

Observamos, então, que experiência não é sinônimo de percepção, queremos com isso dizer que é óbvio que possamos ter percepção imediata de nossos estados internos, tanto quanto das coisas no espaço, a mediatidade da experiência interna diz respeito, portanto, à impossibilidade de *determinação* dos estados internos sem que haja *objetos* exteriores, haja vista que, como disse o Prof. Guido, ‘é preciso que eu perceba algo que permanece para que possa perceber algo que passa’.

Por fim, a consciência de minha própria existência, como já foi dito¹¹¹, está implícita na proposição ‘eu penso’, a qual, embora forneça o fundamento formal de sua

¹⁰⁹ Cf. 2.3.3.

¹¹⁰ Exclui-se, neste caso, portanto, os sentimentos, que são modificações que se referem não a um objeto, mas ao sujeito: “Mas o elemento subjectivo das nossas representações pode ser de tal modo que possa ser referido a um objecto a fim de o conhecer (segundo a forma ou segundo a matéria, chamando-se assim, no primeiro caso, intuição pura e no segundo caso sensação) [...] Ou então, o elemento subjectivo da nossa representação não pode tornar-se elemento de conhecimento, porque contém unicamente a relação da representação com o sujeito [...] chamando-se nesse caso a esta receptividade da representação sentimento” (KANT, *Metafísica dos costumes*, p. 211 da edição alemã, nota).

¹¹¹ Cf. 3.2 e 3.3.

própria determinação, carece do fundamento material, que nada mais é que a matéria (sensação) sobre a qual ele pode aplicar os seus conceitos, cuja existência independe de ser percebido, embora deva poder ser percebida. Esta possibilidade de ser percebida é conhecida *a priori*, na medida em que repousa sobre as categorias da modalidade, que determinam a necessidade de que todo objeto exista segundo as condições *a priori* da experiência e, que, portanto, possa sempre ter o seu lugar definido no conjunto da natureza: “tudo o que acontece é hipoteticamente necessário; é este um princípio que submete toda a mudança no mundo a uma lei, isto é, uma regra de existência necessária, sem a qual nem sequer haveria natureza” (ibid. A 228/ B 280). Tal necessidade resulta de uma síntese segundo a qual, se algo é possível, então necessariamente deve poder existir¹¹².

Conseqüentemente, a matéria, “esta mesma permanência não é extraída da experiência externa, mas é suposta *a priori* pela existência das coisas exteriores, como condição necessária de toda a determinação do tempo” (ibid. B 278). “Suposta” quer aqui dizer: já dada pelo modo como as coisas exteriores aparecem desde sempre determinadas e ligadas sinteticamente. O conceito de permanente não é extraído da experiência, mas conhecido *a priori* como condição de aparecimento de objetos, um esquema transcendental que remonta para além das categorias, ao conceito de reflexão de matéria, o qual, juntamente com o de forma e o da sua síntese, o de composição, formam os conceitos fundamentais de toda síntese. Suposta ainda pelo próprio exercício do pensar, para a própria existência deste, pois só por ocasião da matéria, da sua presença, são possíveis as formas puras tanto da sensibilidade quanto do entendimento¹¹³. Com isto, chegamos à conclusão da *Refutação*, “a consciência da minha própria existência é, simultaneamente, uma consciência imediata da existência de outras coisas exteriores a mim” (ibid. B 276).

¹¹² Lembremos que as terceiras categorias são sempre resultado da síntese das duas anteriores (cf. 2.3.2).

¹¹³ Cf. epígrafe ao segundo capítulo.

4 CONCLUSÃO

Fausto morreu. Que o seu caso infernal,
E desgraça, oh, prudentes, vos exortem
A ficar pela mera admiração
Perante o proibido, cujo abismo
Aos audazes, como ele, incita a mente
A fazer mais, que o jus do Céu consente

Christopher Marlowe

Com Kant o homem alcança um momento glorioso na sua história, mas que também pode representar uma queda, um golpe, uma ferida narcísica, para usar a expressão de Freud. O golpe recaiu justamente sobre o eu, sobre a indiscutível realidade substancial do eu. Embora Hume já o houvesse dito, a idéia de que o eu seja uma representação entre outras ganha com Kant uma força tamanha porquanto preserva, mesmo assim, o caráter *a priori* da unidade da consciência. Todavia, a representação do eu se destaca das outras naquilo que ela tem de específico: “que o ser humano possa ter o eu em sua representação, eleva-o infinitamente acima de todos os demais seres que vivem na terra” (KANT, 2006, p. 127). Com isso, rompida a ilusão de que o mundo existe independente dele, o homem se vê solitário em meio às suas representações, perdida a certeza daquele vínculo entre a sua pessoa e Deus. O seu privilégio na Terra não será mais tratado da mesma forma, não como chegou para nós pelo *Gênesis*, mas, agora, tão-somente porque tem uma representação ‘a mais’ entre outras: “é por isso que ele é uma *pessoa*, e uma e mesma pessoa em virtude da unidade da consciência em todas as modificações que lhe possam suceder” (ibidem).

Enquanto representação da unidade da consciência, o eu passa a ser a simples unidade de referência da sucessão das diversas representações que ocorrem no tempo, para a qual todas estas, quer tenha ou não percepção delas, estão necessariamente ligadas. Portanto, ‘eu’ não é sinônimo de consciência, embora represente a unidade desta. Podemos perceber isto pelo fato de que, para Kant, “o campo das representações *obscuras* [das quais não se tem consciência] é o maior no ser humano” (ibid. 136). O que faz das representações

minhas representações não é a consciência delas, mas a possibilidade de eu as vir a ter: “o *eu penso* deve *poder* acompanhar todas as minhas representações” (KANT, 2008a, B 131-132), e não acompanhar *necessariamente* todas elas. As sensações não deixam de ser representações e mesmo de existir se não as percebo, isto é, se não tenho consciência delas. Existem muitas coisas no mundo das quais não se tem consciência, mas de forma alguma o eu, enquanto fundamento da unidade sintética de toda percepção, deixa de ser a referência daquele ou o seu fundamento formal.

Do ponto de vista antropológico, o homem é constantemente influenciado pelas representações obscuras e não é pequeno o papel delas em sua vida:

freqüentemente jogamos com representações obscuras e temos interesse em ocultar à imaginação objetos desejados ou indesejados; com mais freqüência, porém, somos nós mesmos um jogo das representações obscuras, e nosso entendimento não pode se salvar dos absurdos em que é posto pela influência delas, ainda que as reconheça (KANT, 2006, p. 136).

Podemos encontrar aqui um sentido mais profundo do *a priori* kantiano, que não se restringe apenas à teoria do conhecimento, mas que se alarga para o próprio ser do homem, o qual se vê submetido no mundo a jogos que, embora forneça em parte as regras, está longe de ter o total controle sobre elas e de conhecer todas aquelas que a experiência lhe pode fornecer. Todavia, o entendimento ainda é o único meio de o homem se preservar em meio a este turbilhão de obscuridade, graças a ele e aos limites que nos impõe, à ordem ainda que não muito precisa dentro da qual não podemos deixar de existir.

Neste sentido, não se busca a origem do erro, da falsidade, pois se sabe que este é nada mais que um juízo que não corresponde corretamente às intuições. O erro não nos ameaça em nada, pois sempre podemos corrigi-lo. A ameaça é a ilusão, a loucura, que não se opõe à verdade, mas à razão e a todo tipo de ordem. Por conseguinte, ao tribunal da razão não se aplica a alcunha de ‘juíza da verdade’, pois a razão é a faculdade de determinação dos fins aos quais se adequam todas as nossas faculdades segundo a natureza específica de cada uma, tarefa transcendental de julgar as faculdades segundo as suas tarefas particulares. Ela também confere a unidade sistemática aos diversos atos do entendimento, propondo a este um foco pelo qual os conceitos podem convergir e, assim, ganhar maior amplitude e coerência na sua aplicação. Trata-se do *uso regulativo* das idéias da razão, segundo o qual se fornece o método para o uso imanente de todos os conceitos.

Assim, o veneno fornece seu próprio antídoto. Não é preciso eliminar as idéias de alma, Deus, Mundo e liberdade, aliás, nem é possível, pois florescem da natureza da própria razão. Tais idéias surgem do uso transcendente dos conceitos puros do entendimento. Estes mesmos conceitos, quando não restringidos ao uso empírico, em vez de serem a pedra de toque da verdade, passam a ser a luz sem objeto no espaço sobre o qual ela possa se projetar, um feixe imperceptível na imensidão escura do nada além da experiência. O idealismo surge dessa ilusão de que tais idéias tenham um valor *constitutivo*, de que a elas correspondam objetos reais. Contudo, deve-se considerar o seu uso regulativo, por meio do qual as mesmas ilusões vêm ao nosso auxílio, sem, com isso, deixar-se tomá-las por conhecimento objetivo de algo.

Dominado pelo espírito da *Aufklärung*, Kant incorpora ao método de sua filosofia com o mesmo entusiasmo dos grandes navegadores a capacidade do homem de expandir e, ao mesmo tempo, determinar os seus limites. É a mesma segurança dos navegadores e astrônomos, que conseguiram através de uma pequena superfície da Terra o diâmetro do seu todo e, por este, “a completa delimitação da Terra”, que Kant pretende presentear ao homem mediante uma crítica da razão pura. “Embora seja ignorante no que toca aos objectos que esta superfície possa conter, não o sou, contudo, relativamente à extensão que os contém, à sua grandeza e aos seus limites” (KANT, 2008a, A 759/B 787). Dentro destes limites que só os conhecemos *a priori*, portanto, abstratamente, perfilam infinitas coisas, das quais só podemos em seu conjunto formar a idéia de uma totalidade incondicionada. Escapa-nos a causa última determinante da existência da série de todos os fenômenos, de cada um em particular, mas nem por isso devemos nos sentir completamente inseguros para desbravá-los, como depois de saber que a Terra era redonda, o homem não teve mais medo de cair na dobra do precipício oceânico.

A nossa razão não é, de certa maneira, um plano de extensão indefinida, da qual só conhecemos os limites de uma maneira geral, mas deve antes ser comparada a uma esfera cujo raio pode encontrar-se a partir da curvatura do arco à sua superfície [...] e cujo conteúdo e limites se podem determinar com segurança. Fora dessa esfera (o campo da experiência), não há objecto para ela (ibid. A 762/B 790).

Poder-se-ia objetar que Kant nada mais faz que criar novos abismos e monstros, fortalecer aquele desejo inextirpável de conhecer as coisas em si mesmas justamente porque as interdita ao pretender estabelecer os limites da razão de modo tão categórico.

Mas a intenção de Kant é justamente a contrária. Com o termo ‘coisa em si’ Kant nos apresenta o objeto que foi desde sempre o alvo da metafísica, esclarece o homem quanto àquilo que procurava e lhe diz: “não existe”. O mais difícil de defender e mesmo de aceitar, na nossa opinião, é que todo o real seja representação, que mesmo a matéria seja representação e que, o mundo, tal como consideramos aí antes de nós, não existe sem nós, não enquanto mundo¹¹⁴. A dificuldade em falar disso está em cair na afirmação de que tudo é mera aparência e chamar de ilusão a própria existência. Mas talvez esta dificuldade esteja no hábito de querer conhecer aquele “objeto”, as coisas em si mesmas. Qual é outra a tarefa da filosofia crítica, de modo geral, senão a de tratar deste problema? Talvez por isso seja inevitável sempre voltarmos a ela.

O caminho que escolhemos nesta Dissertação, o de partir da refutação da possibilidade de intuições intelectuais é um dentre outros que podem ser tomados para essa compreensão. Não julgamos o necessário e, muito menos, o definitivo. A crítica à razão, ou ainda, de maneira mais ampla, a crítica de toda reflexão sobre o homem, pois no fim das contas é sempre sobre este que recai a derradeira das interrogações, é uma tarefa infinita, contínua, mesmo que nem sempre expressamente formulada, mas da qual não podemos nos imiscuir, simplesmente porque estamos desde sempre imersos nela.

* * *

Gostaríamos ainda de fazer algumas colocações referentes a certos pontos que acreditamos precisarem ainda de uns retoques. Vimos no apêndice ao primeiro capítulo que Kant se opõe de um lado ao empirismo e, de outro, ao espiritualismo. No primeiro caso, mantém-se o fundamento material da experiência, no entanto rejeita o seu fundamento formal. É o caso de, como defendeu J. Esteves, a natureza do objeto determinar o modo de conhecê-lo. No segundo caso, que é o do ‘inatista’, a forma precede a matéria, não sendo esta, por conseguinte, fundamento para a consciência de si. Forma e matéria, nestes dois casos, parecem não ser tratadas como conceitos de reflexão, mas realidades em si. Na filosofia kantiana, originariamente a forma e a matéria estão presentes, e cada uma é

¹¹⁴ “[...] todos os objectos de uma experiência possível para nós, são apenas fenômenos, isto é, meras representações que, tal como as representamos enquanto seres extensos ou séries de mudanças, não têm fora dos nossos pensamentos existência fundamentada em si. A esta doutrina chamo eu *idealismo transcendental*” (KANT, *CRP*, A 491/B 519).

fundamento para toda determinação em geral. Por isso são conceitos de reflexão, necessários para a resolução de toda anfibologia resultante da troca do uso empírico e do uso transcendental do entendimento. Eles servem para distinguir o que já está ‘aí’ por meio da reflexão, isto é, o que corresponde à matéria e o que corresponde à forma sem sair da relação que já existe entre elas.

A reflexão (reflexio) não tem que ver com os próprios objectos, para deles receber directamente conceitos; é o estado de espírito em que, antes de mais, nos dispomos a descobrir as condições subjectivas pelas quais podemos chegar a conceitos. É a consciência da relação das representações dadas às nossas diferentes fontes do conhecimento, unicamente pela qual pode ser determinada correctamente a relação entre elas (KANT, 2008a, A 260/B 316).

As representações podem ser dadas ou aos sentidos ou ao pensamento. Se aos primeiros, são intuições, e, se ao segundo, são conceitos. Se o conceito e a intuição representarem somente a forma do conhecimento, são dados *a priori*, mas se, por outro lado, apresentarem junto com a forma um determinado conteúdo, são dados *a posteriori*. Neste sentido, tanto os conceitos e as intuições puros quanto os conceitos e intuições empíricos são dados ao espírito. A distinção do modo como são dados e a que faculdades são dados, é a tarefa da reflexão transcendental, segundo a qual se distingue o puro do empírico, algo que, de certo modo, lembra o trabalho de análise dos químicos. Esse ‘ser dado’ das representações indica que sua origem não é o espírito, isto é, não é inata, mas provêm da sua atividade — se sua origem é a própria atividade, são puros, mas se têm a sua origem no resultado desta atividade, na medida em que se leva em consideração além dela a afecção, são empíricos.

Intuições (puras ou empíricas) são sempre dadas, mas conceitos também podem ser construídos. Conceitos construídos são os da matemática, que apresentam na intuição pura a sua própria universalidade, ou seja, são conceitos que não são regras de subordinação de diversas intuições, mas regras para a apresentação mesma (*a priori*) do conceito nos sentidos. “A figura individual desenhada é empírica e contudo serve para exprimir o conceito, sem prejuízo da generalidade deste” (ibid. A 714/B 742). Ao invés de desenhada, a figura poderia ter sido apresentada “pela simples imaginação na intuição pura” (ibid. A 713/B 741), o que não faz diferença, pois em ambos os casos o conceito não deixa de ser apresentado na sua generalidade, sem perda de qualquer uma de suas determinações.

Com isso, podemos precisar melhor, por oposição ao ser construído de alguns conceitos, o ser dado dos outros. Ora, na construção de conceitos, desconsidera-se inteiramente o dado empírico da intuição, no entanto, não deixa de ter, quanto ao seu conteúdo, origem nos sentidos, mas apenas na medida em que destes é considerada somente a forma. Como a sensibilidade não pode nos fornecer conceitos, nem o entendimento separado daquela conceitos de intuições determinadas; e como os conceitos matemáticos não são nem intuições nem regras de subordinação de intuições, e, por isso, tanto pela sua forma quanto pela sua matéria para serem construídos precisam de ambas as faculdades, então os conceitos matemáticos não podem ser dados nem como condições de possibilidade da experiência nem como — já que não são empíricos — dados pelo resultado da atividade que estas constituem. Em suma, não podem ser dados.

Os conceitos dados, por sua vez, *quanto a sua forma*, têm origem inteiramente no entendimento, pois, para que sejam formados, prescindem de todo da sensibilidade. Sua origem está na atividade de síntese, sejam puros ou empíricos, isto é, seja em relação ao todo da experiência possível, seja em relação a uma parte determinada desta. Interessa-nos, com isso,

que as definições filosóficas são apenas exposições de conceitos dados, enquanto as definições matemáticas são construções de conceitos originariamente formados; as primeiras são feitas apenas analiticamente por decomposição (cuja integridade não é apodicticamente certa); as segundas são feitas sinteticamente e constituem, portanto, o próprio conceito, que as primeiras apenas *explicam* (ibid. A 730/B 758).

Já vimos anteriormente como a filosofia crítica tratou a proposição ‘eu penso’. Como conceito dado *a priori*, o conceito de eu pensante permite tão-só uma análise do seu conteúdo¹¹⁵. Tal modo de proceder é o que define essencialmente o método da filosofia. Sobre este método erige-se o edifício da razão pura, cujas partes expressam os fins essenciais da razão humana¹¹⁶. Tais fins são responsáveis pela reunião da diversidade de conhecimentos em um todo sistemático. O uso regulativo das idéias da razão diz respeito à unidade que ao mesmo tempo diferencia o determinável (dado sensível) da determinação (conceito) e os reúne em uma relação fundamental e originária, na medida em que a razão é a responsável pela sistematicidade das categorias, as quais, por sua vez, constituem o dado

¹¹⁵ Cf. 3.2.

¹¹⁶ “Deste ponto de vista a filosofia é a ciência da relação de todo conhecimento aos fins essenciais da razão humana e o filósofo não é um artista da razão, mas o legislador da razão humana” (KANT, *CRP*, A 839/B 867).

sensível na sua existência mesma enquanto originariamente objeto — não do objeto enquanto objeto *do* conhecimento, *do* juízo, mas enquanto objeto em geral.

As ilusões transcendentais da razão, cuja origem reside no uso para além da experiência das categorias do entendimento, de acordo com a sua pretensão de representar um objeto jamais dado, assemelha-se à paranóia tal como descrita pela psicanálise¹¹⁷. Nesta, o paranóico toma a palavra pela coisa, ou ainda, a palavra como sendo a própria coisa, o que faz com que ele troque a experiência pela alucinação¹¹⁸. Analogamente, quando a razão toma o conceito (ou idéia) pelo objeto, isto é, afirma a realidade do objeto pelo conceito sem que aquele tenha sido dado ou sem que se possa ter as condições de ele ser dado; quando a razão se comporta deste modo, por assim dizer, ‘paranóico’, são geradas as ilusões transcendentais. Este é o uso pretensamente constitutivo da razão, e podemos dizer, com isso, que esse é o modo de proceder da metafísica tradicional (a qual sempre desemboca em um idealismo empírico ou no seu correlato oposto, o realismo transcendental): reduz o determinável à determinação: o “espiritualista”, de um lado, reduz tudo à idéia, e o materialista, de outro, à sensação.

Na experiência, o determinável é sempre o dado sensível, por isso não se pode passar diretamente do conceito para a existência do objeto que ele representa. As *idéias* são espécies de determinações sem determinável correspondente (falta-lhe fundamento material), no entanto, de maneira *negativa*, determinam a própria matéria da experiência, pois anunciam o que *nunca* vai ser dado. Trata-se dos limites da experiência, destes segundo o modo pelo qual podem ser pensados. No uso regulativo, portanto, as idéias permanecem meros conceitos sem objeto, uma pura função de síntese. Gostaríamos de chamá-las como a marca da própria *Diferença*. O uso dogmático ou constitutivo das idéias da razão pretende apagar a diferença originária instaurada por elas. Por isso, a anulação dos conflitos da razão pura¹¹⁹ aniquilaria a própria existência de toda determinação, na medida em que forma e matéria (sujeito e objeto) passam a ser o mesmo.

As idéias da razão expressam o essencial na relação forma/matéria, a sua insuperabilidade. A totalidade da experiência envolve, enquanto *partes*, a sensibilidade (no

¹¹⁷ Cf. FREUD, *O Inconsciente*, p. 224-227.

¹¹⁸ O idealista empírico, portanto, assemelha-se também ao paranóico, pois pretende poder ter o mundo (pelo menos enquanto não prová-lo) inteiramente como produto da imaginação ou como permanentemente dependente de um ser que o percebe a cada instante, o qual acaba por ser seu próprio criador (Berkeley).

¹¹⁹ Paralogismos, antinomias, ideais.

que respeita principalmente ao conteúdo sensível) e o entendimento (como representante principal da atividade do sujeito). Não há experiência que não seja *composta* por forma e matéria, entendimento e sensibilidade, determinação e determinável. No esquema geral das faculdades do ânimo, cada faculdade é representada por um dos três conceitos fundamentais, ordem esta respeitada pela própria *Crítica* na sua estrutura, o que não é de se espantar, já que o seu objetivo é justamente o de expor este esquema geral fornecido pelo uso regulativo da razão pura. O todo da *Crítica* pode ser assim dividido em duas grandes partes: *Doutrina dos Elementos* e *Doutrina do Método*, sendo a sua unidade o composto do qual a primeira é a sua matéria e a sua segunda, a sua forma¹²⁰. Contudo, no que concerne à estrutura da primeira parte, a cada uma de suas partes se aplicam também aqueles conceitos fundamentais, como no quadro a seguir:

SENSIBILIDADE -----	→	MATÉRIA -----	→	ESTÉTICA
ENTENDIMENTO -----	→	FORMA -----	→	ANALÍTICA
RAZÃO -----	→	COMPOSIÇÃO -----	→	DIALÉTICA

Deste modo, o uso regulativo é tão originário à razão quanto o seu uso constitutivo¹²¹, pois o mesmo que gera o todo, gera o *nada*: a ‘Diferença originária’, a Diferença como a outra face do ‘Composto’ (o Mesmo), o não determinado em geral de toda determinação, não de um objeto específico (não algumas das faces que inevitavelmente se ocultam na determinação de qualquer objeto), mas de *toda* determinação: o Indeterminado, o *em si*, o tão-somente ‘indiferenciado’. Somente a partir da relação entre entendimento e sensibilidade pode haver diferenças determinadas. Representações diferentes, e mesmo de natureza diferente, como é o caso das representações sensíveis e inteligíveis, só o são assim compreendidas porque fazem todas partes de um mesmo composto, de uma mesma totalidade, da qual a razão nos fornece a planta do edifício, embora não seja ela mesma a construtora do próprio¹²².

¹²⁰ “[...] na doutrina transcendental dos elementos, avaliamos os *materiais*”, e “entendo assim por doutrina transcendental do método a determinação das condições *formais* de um sistema completo da razão pura” (KANT, *CRP*, A 707-708/ B 735-736. Grifos nossos).

¹²¹ As idéias são essencialmente conceitos sem objeto, daí a inevitabilidade da criação das ilusões transcendentais.

¹²² Neste caso, se a razão fosse constitutiva, então ela representaria a forma, e não a composição. Vale ressaltar que a forma transcendental da *existência* do sujeito e dos objetos, dos fenômenos em geral, é-nos desconhecida e inacessível, pois implicaria que o sujeito pudesse deixar de ser sujeito e tomar a si mesmo integralmente como objeto. O que é impossível.

Julgamos que ainda resta um tópico a ser esclarecido, e que foi tocado em vários momentos, mas sem o seguinte esclarecimento. O *em si* é pensado pela razão, não pelas categorias, mas pelos conceitos fundamentais (forma, matéria e composição), os conceitos responsáveis pela sistematização geral da estrutura do ânimo, conceitos do próprio *método* da razão crítica, na qual encontram a sua origem e servem de fundamento para o método. O *em si* de uma coisa designa que esta não é um composto, aquilo que possui em si, de modo independente, os fundamentos formal e material, sem distingui-los como correspondendo a naturezas distintas, o que para a razão humana é impossível, pois esta não pode prescindir da sensação como fundamento material para a consciência de si.

Tomemos como exemplo a própria filosofia moral de Kant. Para esta, o sujeito é causa da existência do seu objeto, a ação moral. Enquanto sujeito da moralidade, o sujeito se identifica completamente com a razão prática e julga seu objeto sem levar em consideração a realidade sensível. A natureza da ação moral é tão inteligível quanto a de sua causa, a razão prática (ou vontade livre), de modo que a razão fornece aqui tanto o fundamento formal quanto o material de sua ‘experiência’. Considera-se a razão então como uma *coisa em si*. Mas isto apenas para a razão prática, que — enquanto a razão teórica determina os fins essenciais no uso regulativo das idéias — determina o fim supremo da razão segundo o seu único uso constitutivo: o de determinar o ser do homem como livre.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Guido de. *Kant e o “escândalo da filosofia” em Kant no Brasil*. São Paulo: Editora Escuta, 2005. pp. 137-166.

BERKELEY, George. *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano*. Tradução de Antônio Sérgio. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores).

CASSIRER, Ernst. *Kant's first critique*. London: Hertford and Harlow; Simson Shand LTD, 1954.

_____. *Kant, vida y doctrina*. Tradução de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Econômica, 1993.

CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

DELEUZE, Gilles. *A filosofia crítica de Kant*. Tradução de Geminiano Franco. Lisboa: Ed. 70, 1987.

ESTEVEVES, Júlio. Kant e a possibilidade de intuição intelectual para seres finitos. *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, nº 19, p. 77-86, dez. 2006.

FREUD, Sigmund. *O inconsciente*. Rio de Janeiro: Imago, v. XVI, 1974. (Standard).

GRAYEFF, Félix. *Exposição da filosofia teórica da Kant*. Tradução de Antônio Fidalgo. Lisboa: Ed. 70, 1987.

HEIDEGGER, Martin. *Introdução à filosofia*. Tradução de Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Tradução de Christian V. Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela P. dos Santos e Alexandre F. Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008a.

_____. *Crítica da razão pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores).

_____. *Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1968.

_____. *Prolegômenos a toda metafísica futura*. Tradução de Tânia Maria Bernkopf. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Os Pensadores).

_____. *Forma e princípios do mundo sensível e do mundo inteligível* em *Escritos pré-críticos*. Tradução de Paulo R. Licht dos Santos. São Paulo: Ed. UNESP, 2005a.

_____. *Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica* em *Escritos pré-críticos*. Tradução de Joãozinho Beckenkamp. São Paulo: Ed. UNESP, 2005a.

_____. *Manual dos cursos de lógica*. Tradução de Fausto Castilho. São Paulo: Ed. UNICAMP; Uberlândia: EDUFU, 2002.

_____. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. *Dissertação de 1770 seguida de Carta a Marcus Herz*. Tradução de António Marques. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1985.

_____. *Crítica da faculdade do juízo*. Tradução de Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008b.

_____. *Princípios metafísicos da ciência da natureza*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 1990.

_____. *Metafísica dos costumes*. Tradução de José Lamego. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005b.

_____. *Lectures on Metaphysik*. Tradução de Karl Ameriks e Steve Naragon. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

LOUZADO, Gerson Luiz. “*Non est*” não é “*est non*”: phaenomenon e noumenon na Crítica da Razão Pura. 230 p. Tese (Doutorado em Filosofia) – UFRGS, Porto Alegre, 2003.

MARLOWE, C. *Fausto*. Tradução de A. de Oliveira Cabral. São Paulo: Hedra, 2006.

RICOEUR, Paul. *Na escola da fenomenologia*. Tradução de Ephraim F. Alves. Petrópolis: Vozes, 2009.

ROSTSTEIN, Eduardo. [Manuscrito inédito sobre a etimologia do termo “Erfahrung”].