

**MARCIO PIRES**

**GÊNESE E CONSTITUIÇÃO DO FORMALISMO SUBJETIVO DE  
KANT**

**Marília  
2006**

**MARCIO PIRES**

**GÊNESE E CONSTITUIÇÃO DO FORMALISMO SUBJETIVO DE  
KANT**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista, sob a orientação da Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Clélia Aparecida Martins.

**Marília  
2006**

**MARCIO PIRES**

**GÊNESE E CONSTITUIÇÃO DO FORMALISMO SUBJETIVO DE  
KANT**

**Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista, sob a orientação da Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Clélia Aparecida Martins.**

**COMISSÃO EXAMINADORA**

---

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Clélia Aparecida Martins.  
Universidade Estadual Paulista. Unesp-Marília.

---

Prof. Dr. Ubirajara Rancan de Azevedo Marques.  
Universidade Estadual Paulista. Unesp-Marília.

---

Prof. Dr. Elve Miguel Cenci.  
Universidade Estadual de Londrina.

Marília, \_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de 2006.

*Para Mariana.*

## **AGRADECIMENTOS**

À Professora Dr<sup>a</sup>. Clélia Ap. Martins, por seu inestimável cuidado e dedicação.

À minha família, pela incondicional motivação.

Aos meus amigos, que não somente me apoiaram, mas, pacientemente, me suportaram e compreenderam nos momentos difíceis, pelo que, mostraram-se verdadeiramente amigos.

Aos professores do curso de pós-graduação em filosofia da Unesp, por terem me proporcionado um paciente auxílio e incalculável colaboração filosófica.

A todos os colegas do curso de pós-graduação em filosofia da Unesp.

*“... nesta aplicação e na extensão progressiva do uso da razão, partindo do campo da experiência e ascendendo gradualmente até estas idéias sublimes, a filosofia revela uma tal dignidade que, se pudesse sustentar as suas pretensões, deixaria muito para trás todas as demais ciências humanas, pois nos promete dar fundamento às nossas mais altas esperanças e abrir-nos perspectivas sobre os fins últimos para o quais deverão, por fim, convergir todos os esforços da razão”.*

***Immanuel Kant***

PIRES, Marcio. *Gênese e Constituição do Formalismo Subjetivo de Kant*. 2006. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Estadual Paulista. Unesp-Marília.

### **Resumo**

O presente trabalho se propõe investigar o processo de evolução do pensamento kantiano, tomando como ponto de referência o formalismo subjetivo, estabelecido pelo pensador em seu denominado período crítico. Definido o ponto de referência que norteará a pesquisa, buscar-se-á estabelecer, por uma investigação das produções filosóficas do período pré-crítico, as condições de desenvolvimento da filosofia kantiana, pelo que, pretende-se tornar evidente que a gênese do formalismo subjetivo radica num processo de evolução metodológica, cuja motivação deve-se ao problemático contexto filosófico e científico com o qual Kant manteve um permanente e frutífero diálogo.

**Palavras-chave:** Sujeito Kantiano, Gênese, Formalismo, Método, Período Crítico, Período Pré-Crítico.

## Lista de abreviaturas e expressões dos textos de Kant. <sup>1</sup>

*A Falsa Sutileza*: Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren erwiesen.

*Allgemeine Naturgeschichte*: Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels.

*Beobachtungen*: Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen.

*Beweisgrund*: Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes

*Dissertatio*: De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis.

*Gedanken*: Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte usw.

*Grundlegung*: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten

*KpV*: Kritik der praktischen Vernunft.

*KrV*: Kritik der reinen Vernunft.

*KU*: Kritik der Urteilskraft.

*Monadologia Física*: Metaphysicae cum geometria junctae usus in philosophia naturale cujus specimen I continet monadologiam physicam.

*Negativen Grössen*: Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen

*Nova Dilucidatio*: Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio.

*Träume*: Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik.

*Untersuchung*: Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral.

*Versuch*: Versuch über die Krankheiten des Kopfes.

---

<sup>1</sup> Nas referências feitas em notas de rodapé nos reportaremos aos textos de acordo com as expressões acima, porém, respeitando a devida tradução.

## Sumário

<b>Introdução.....</b>	<b>9</b>
<b>1. Os Primórdios do Pensamento Kantiano.....</b>	<b>15</b>
1.1. O Cenário Filosófico e Científico.....	15
1.2. Os Primeiros Textos: entre a física e a metafísica.....	22
<b>2. Da Metafísica às Margens do Ceticismo.....</b>	<b>45</b>
2.1 O Esboço de uma Metafísica.....	46
2.2 Entre o Problema do Conhecimento e o Problema Moral.....	60
<b>3. Na Via da Guinada Crítica: a gênese do formalismo subjetivo.....</b>	<b>80</b>
3.1 O “Eu” e a Fronteira entre o Sensível e o Inteligível.....	84
3.2 O Método da Metafísica.....	95
3.3 Evolução dos Conceitos em Torno do “Eu”.....	100
<b>4. O Formalismo Subjetivo .....</b>	<b>113</b>
4.1 O “Eu penso” como Forma Lógica.....	116
4.1.1 Descartes, Hume e Kant.....	123
4.2 Sujeito e Objeto: o problema da “dedução transcendental”.....	136
<b>Considerações Finais</b>	
Sujeito: Moralidade e Finalismo.....	164
<b>Referências.....</b>	<b>178</b>

## INTRODUÇÃO

Um trabalho filosófico deve, enquanto tal, permanecer circunscrito aos limites daquilo que obviamente se denomina filosofia. Mas, se temos aqui um imperativo, adquirimos com ele, ao mesmo tempo, também um problema, pois, então seria preciso definir devidamente o que vem a ser a filosofia. Adiantamos, desde já, que não temos a menor pretensão de, por nós mesmos, indicar uma resposta à questão. E mesmo tomando-a de empréstimo de algum pensador, também não nos comprometemos a levá-la às últimas conseqüências. Parece até mesmo um disparate que, ao se inquirir alguém que lida diariamente com a filosofia, ensinando-a (se isso é possível), não se obtenha uma resposta cabal a respeito. Mas, o objeto dessa pergunta é, deveras, complexo demais, porque o objeto da própria filosofia pode, por vezes, parecer assaz vago e, talvez, não seja por demais equivocado dizer que a filosofia não tem um objeto determinado. Estaríamos, então, autorizados a falar em filosofias? Por um lado, parece-nos que sim, em consideração à multiplicidade de objetos que cada pensador acolhe como problema; por outro lado, não, desde que consideremos uma característica que parece ter imperado em boa parte da história da filosofia, precisamente, na metafísica, a saber, ser um discurso sobre a totalidade.

Talvez esta tímida tentativa de falar sobre o que é a filosofia, esta pálida definição que acima apontamos, notadamente a segunda, se hoje levada a sério, renderia um árduo trabalho de pensamento, dada a complexidade e multiplicidade de regiões do saber. Pelo menos depois de Hegel, a filosofia cedeu lugar aos vários “ismos”: historicismo, biologismo, psicologismo, etc. Desde então, uma alternativa razoável apresentou-se, e a filosofia poderia, entre outras coisas, pensar sobre si mesma, volver-se sobre sua história. Ora, não nos parece temerário dizer que Kant insere-se num momento em que um colapso no discurso filosófico sobre a realidade era quase iminente. Se pudermos afirmar que Hegel abriu as portas ao colapso do idealismo alemão, não parece que Kant estivesse transitando em terreno muito mais seguro, pois, seu contexto filosófico e científico também encontrava-se demasiadamente cindido. Contudo, seu discurso filosófico (transcendental), assim pensamos, estava imbuído de uma visão unitária, pois reconduziu a razão, não obstante suas contradições internas, a uma unidade que tomaremos como pressuposto de nossa investigação.

Deleuze e Guattari dão uma definição muito direta do que é a filosofia: “(...) a filosofia é a arte de formar, de inventar, de fabricar conceitos”<sup>2</sup>. Mas esta definição exige um considerável desdobramento para dar conta da história da filosofia, o que nós não retomaremos aqui com a devida precisão, a não ser na medida em que tal reflexão nos leve aonde desejamos, contudo, somente para esta apresentação de nosso trabalho.

Os conceitos têm um solo, um terreno sobre o qual podem ser devidamente ordenados e caracterizados. A comparação entre o solo grego, por exemplo, que dá condições para o surgimento da *Idéia* de Platão, e o solo moderno, no qual se insere o *cogito* cartesiano, manifestaria uma divergência tal que permitiria compreender a causa da diferença entre os próprios conceitos<sup>3</sup>. Neste sentido seria inconseqüência proceder a comparações entre filósofos. De qualquer modo, teceremos algumas no decorrer de nossa pesquisa, pois veremos Kant dialogar com outros pensadores que estão sobre o mesmo plano que ele.

Propomo-nos aqui uma investigação que pretende fazer convergir num objeto, o conceito de sujeito em Kant, duas leituras: uma leitura que se atem ao percurso evolutivo do pensamento kantiano, outra que pretende investigar o posicionamento do filósofo perante alguns problemas que se propunha resolver, uma vez estabelecido no denominado período crítico o formalismo subjetivo. Para isso, partimos de um pressuposto que não é, certamente, partilhado por todos os estudiosos do pensamento kantiano, a saber, o de uma interligação tal, entre os períodos do filosofar de Kant, que nos levará a desembocar na configuração crítica do conceito de sujeito, pelo que entendemos ser esta configuração o ponto de apoio para a solução dos problemas com os quais o filósofo se deparou no período pré-crítico.

Sendo assim, filiamo-nos aqui a uma tradição. Àquela que se permite voltar aos filósofos para entendê-los. O que, mais do que uma perspectiva analítica de investigação, isto é, um trabalho que pretendesse garimpar coerências e contradições internas ao pensamento do filósofo, exige uma localização do problema que move o pensador e uma mensuração de sua resposta. A tarefa analítica, desconstrutiva, é para isso um salutar meio, mas não um fim. Por

---

<sup>2</sup> DELEUZE, Gilles. *O que é a filosofia?*, p. 10.

<sup>3</sup> “Mas o Uno [de Platão] não precede todo conceito? (...) ele [Platão] cria os conceitos, mas precisa colocá-los como representando o incriado que os precede. Ele põe o tempo no conceito, mas este tempo deve ser o Anterior. Ele constrói o conceito, mas como testemunha da preexistência de uma objetividade (...). É que, no plano platônico, a verdade se põe como pressuposta, como já estando lá. (...) Seguramente não é neste plano grego, sobre este solo platônico, que o cogito pode eclodir. Enquanto subsistir a preexistência da *Idéia* (...) o cogito poderá ser preparado, mas não levado a cabo. Para que Descartes crie este conceito, será necessário que ‘primeiro’ mude singularmente de sentido, tome um sentido subjetivo, e que toda diferença de tempo se anule entre a *idéia* e a alma que a forma enquanto sujeito (donde a importância da observação de Descartes contra a reminiscência, quando diz que as *idéias* inatas não são ‘antes’, mas ‘ao mesmo tempo’ que a alma)”. (Gilles DELEUZE, *O que é a filosofia?* p. 42)

este motivo, voltamos a Kant considerando-o desde os primórdios de seu pensamento, para tentar compreender por que motivo, ou por força de que necessidade, a instauração do formalismo subjetivo constituiu-se como uma resposta ou uma ferramenta pela qual o pensador solucionou os problemas acolhidos.

De posse de tal proposta de trabalho, pensamos que, talvez não seja temerário dizer, o próprio Kant também teve em sua empresa crítica um posicionamento similar. A crítica da razão considera as manifestações capitais da história do pensamento ocidental<sup>4</sup>. Perante os dogmáticos e os céticos, será necessário impor uma crítica. O palco das disputas é a própria metafísica e a época, diz Kant, exige uma investigação que ponha às claras a causa do conflito:

Evidentemente que não é efeito de leviandade, mas do *juízo* amadurecido da época, que já não se deixa seduzir por um saber aparente; é um convite à razão para de novo empreender a mais difícil das suas tarefas, a do conhecimento de si mesma e da constituição de um tribunal que lhe assegure as pretensões legítimas e, em contrapartida, possa condenar-lhe todas as pretensões infundadas; e tudo isto, não por decisão arbitrária, mas em nome de suas leis eternas e imutáveis. Esse tribunal outra coisa não é que a própria *Crítica da Razão Pura*.<sup>5</sup>

Kant não está se propondo uma tarefa arbitrária. Foi necessária uma observação da própria história da razão. Uma crítica, inevitavelmente, deve fazer-se de fora, isto é, a condição para ela é uma momentânea suspensão do juízo, um afastamento decidido e um exame distanciado. Somente depois o juízo do *tribunal* poderá requerer legitimidade. Encontramos em Kant a gênese da própria história da filosofia<sup>6</sup>.

Pode-se afirmar que a teoria do sujeito de Kant inicia-se com a *Dissertatio* de 1770. Diante disso, perguntamo-nos: o que justificaria, então, um retorno a textos do filósofo que se situam a mais de uma década atrás? Somente se ficasse demonstrado uma convergência temática. Mas, faz-se necessário esclarecer que, se existe uma convergência temática, esta não é o problema do sujeito. Parece-nos que a guinada subjetiva que Kant operou em 1770 é muito mais, o fruto de uma exigência metodológica, do que um problema

---

<sup>4</sup> Cf. KANT, *Crítica da Razão Pura*, A IX.

<sup>5</sup> *Ibid.*, A XI.

<sup>6</sup> “(...) foi preciso que Kant ousasse situar-se no exterior da metafísica e que colocasse entre parêntese (por algum tempo, acreditava ele) essa ciência diferente das outras, para que as obras filosóficas fossem repentinamente projetadas a uma distância tal que a nossa ‘história da filosofia’ fosse concebível.” (Gérard LEBRUN, *Kant o fim da metafísica*, p. 14)

arbitrariamente acolhido. Se for possível fazer uma confrontação entre o *cogito* cartesiano e o *cogito* kantiano, e faremos alguns apontamentos, não é porque Kant tenha-o feito por decisão incalculada, mas porque a envergadura de seu pensamento, face à diversidade dos problemas, exigia uma diferenciação.

O retorno aos textos pré-críticos evidenciou-nos uma preocupação de fundo que, para além das temáticas nitidamente expressas na letra dos textos, demonstrou-nos como Kant tentava situar-se perante os movimentos intelectuais que fervilhavam no seu meio filosófico. Movimentos que, devemos fazer justiça, eram indicativos de uma profunda cisão no saber. Então, se aceitarmos a idéia acima exposta, de que filosofia caracteriza-se como um discurso capaz de dar unidade à totalidade, e se aceitarmos que Kant estava filiado a esta tendência, ficará mais compreensível a asserção pela qual falamos do espírito conciliador do filósofo de Königsberg. Entre a física e a metafísica, entre o empirismo e o racionalismo, entre Leibniz e Newton, tudo indicava cisão. E desde o início das produções de Kant a tentativa de aproximação pareceu-nos clara. O caminho escolhido pelo pensador foi enveredar-se por uma reflexão sobre o método da metafísica.

Não afirmamos com isso que Kant estivesse buscando uma aproximação metodológica entre a ciência da natureza e a metafísica, na verdade, tratava-se de uma tentativa de descobrir um método de investigação que permitisse uma aproximação entre esferas do saber cujas conseqüências davam origem a confrontos insolúveis. Que nos seja permitido aqui apresentar uma questão para ilustrar o problema: como conciliar a concepção leibniziana de substância (mônadas incomunicáveis) com a lei da gravitação universal que postula uma atração natural entre os corpos? Este e tantos outros problemas manifestam o contexto intelectual das preocupações de Kant.

Com isso vemos que as investidas de Kant entre as investigações da física e da metafísica, dos empiristas e dos racionalistas, carregam uma preocupação latente a uma cabeça filosófica que se orienta por um discurso sobre a unidade. Portanto, se lermos a *Crítica da Razão Pura* e a partir dela tentarmos lançar uma luz sobre o período pré-crítico veremos que a conquista crítica, cujos resultados foram publicados em 1781, é tributária de um passado que, em grande parte, esteve orientado para desfazer cisões e solucionar contradições. Restava ao filósofo descobrir como fazê-lo.

Portanto, se devemos aceitar que o formalismo subjetivo estabelecido por Kant no período crítico é o ponto nevrálgico de seu pensamento maduro, devemos também conceder que ele é conseqüência de um pressuposto, desde cedo acolhido pelo filósofo, a

saber, encontrar a condição de possibilidade da unidade do discurso filosófico. Se estivermos corretos, então, acreditamos ser justificada uma investigação, que para compreender o sentido e alcance da teoria kantiana do sujeito, remonta às suas origens.

As referências de Kant ao problema do “sujeito” nos primeiros anos de sua produção filosófica, precisamente nos textos de 1755-1756, mostraram-se bastante ligeiras, oscilando entre a psicologia racional e a psicologia empírica, o que é bastante compreensível considerando-se a tendência conciliadora em torno do empirismo e do racionalismo predominante em seus textos. A questão do sujeito, no entanto, não aparece como central e nem mesmo se aproxima da importância que ganhará com a *KrV*, de modo que a tentativa de compreensão desta problemática, nestes primeiros anos, somente pode se dar na consideração dos problemas mais gerais com os quais Kant lidava em seus textos.

De acordo com Cassirer<sup>7</sup>, os anos entre 1756 e 1763 serão marcados pela produção de pequenos textos. Inserem-se aí a *Monadologia Física* as *Novas observações sobre a teoria dos ventos* e a *Nova Conceção do Movimento e do Repouso* de 1758. Neste último Kant afasta-se da concepção newtoniana de espaço absoluto. O momento seguinte da produção de Kant, a partir de 1762 ou 1763 é compreendido por muitos, como uma fase empirista<sup>8</sup>, em uma oposição ao suposto racionalismo do momento precedente. Vleeschauwer afirma que os textos de 1762 a 1764 tentam resolver o problema da metafísica em chave ainda newtoniana, data que poderia retroceder até 1755. A partir desse momento a metafísica seria posta em dúvida, o que culminaria com o pseudo-ceticismo dos *Träume* de 1766. Enfim, Kant construiria cada vez mais a possibilidade de sistematização, o que, depois da *Dissertatio* de 1770 ainda lhe custaria onze anos de reflexão. Não vamos, no entanto, apresentar os textos dentro dessa chave rígida de leitura, nem buscar elementos para classificá-los como mais alinhados ao empirismo ou ao racionalismo. É certo que, ao menos a partir de 1762, Kant já havia tomado conhecimento do *Enquiry* de Hume, que desde 1756 estava traduzido para o alemão<sup>9</sup>. Tentaremos saber, então, em que medida os textos de Kant podem nos revelar o seu percurso rumo à crítica e conseqüentemente, à sua teoria da subjetividade transcendental.

---

<sup>7</sup> Cf. CASSIRER, Ernst. *Kant, vida y doctrina*. p. 57.

<sup>8</sup> Vleeschauwer afirma que os escritos a partir de 1762 podem obedecer à seguinte divisão. O texto sobre o Silogismo de 1762, o texto sobre as Grandezas Negativas de 1763 e o texto sobre o Único Argumento Possível do mesmo ano e o texto Sobre a Clareza dos Princípios de 1764 formariam o primeiro grupo. Os Sonhos de um Visionário de 1766, um programa de cursos denominado *Nachricht Vorlesungen* e a correspondência com Mendelssohn, o segundo grupo. O terceiro grupo se formaria pela carta a Lambert, pelo texto sobre as Distinções dos Lugares no Espaço, a *Dissertatio* de 1770 e a carta a Herz de 1772. (Cf. VLEESCHAUWER, Herman-J. de. *L'Evolution*. p. 33-4).

<sup>9</sup> Cf. MARECHAL, Joseph. *El Punto de Partida*. p. 45.

Veremos que a guinada subjetiva, feita em estreita ligação com a descoberta da filosofia transcendental, poderá também ser entendida como uma aquisição metodológica significativa. Restaria saber se a teoria do sujeito foi capaz de reconduzir a razão a uma unidade. Contudo, confessamos que esta resposta extrapola os limites de nossa investigação, não obstante tenhamos feito alguns apontamentos que tendem a uma resposta positiva <sup>10</sup>. Mas, se esta hipótese deve ser confirmada, cremos que ela deverá circunscrever-se a uma análise detida da envergadura da subjetividade transcendental. Por hora, nos propomos apenas investigar a gênese e os contornos do formalismo subjetivo de Kant.

---

<sup>10</sup> Quanto a isso fizemos apenas breves apontamentos nas Considerações Finais.

# Capítulo I

## OS PRIMÓRDIOS DO PENSAMENTO KANTIANO

### 1.1 O Cenário Filosófico e Científico

Uma asserção quase unânime, sem dúvida, é aquela que vê no pensamento kantiano uma importância que o torna indispensável para todo o desenvolvimento posterior da história da filosofia. Entretanto, mais do que para toda filosofia posterior ao século XVIII, Kant foi importante para seu próprio tempo e é hoje indispensável para a compreensão do que se costuma nomear filosofia moderna. É, portanto, partindo deste pressuposto que, mesmo nos estreitos limites em que irá mover-se esta investigação, a saber, em torno da gênese e constituição crítica do formalismo subjetivo de Kant, parece-nos imprescindível, para uma boa compreensão de seu pensamento crítico, sistematizado a partir de 1781 com a *KrV*, retornar às condições de seu desenvolvimento e, assim, delimitar o campo conceitual a partir do qual surgiram as preocupações do filósofo. Ao seguir o percurso intelectual do pensador, torna-se evidente que a cisão comumente e, às vezes, bruscamente estabelecida entre os períodos crítico e pré-crítico não tem razão de ser quando pretende significar que a partir de 1781 ou 1770, (caso se estabeleça a ruptura a partir da *Dissertatio*), Kant teria abandonado, de uma vez por todas, as temáticas com as quais vinha se debatendo anteriormente.

Herman-J de Vleeschauwer vê no surgimento da *KrV* de 1781, considerando a totalidade do sistema crítico, uma etapa que, comparada com a evolução do pensamento de Kant em busca de um fundamento para a metafísica, despe-se do caráter revolucionário que muitos lhe conferem <sup>11</sup>. O que mais parece evidenciar-se é que, para além de uma mudança que fosse meramente temática, Kant muda o modo de manipulação dos problemas, ou seja, há, principalmente, uma mudança metodológica cuja evolução se tentará esclarecer aqui.

Desse modo, com a utilização das expressões *crítico* e *pré-crítico* não se pretende fazer apologia de uma bipolarização dos momentos da filosofia kantiana. Pelo contrário, pretende-se com isso atentar para o fato de que há uma evolução significativa no

---

<sup>11</sup> Herman-J de VLEESCHAUWER, *L'Evolution* p. 7.

pensamento do filósofo, principalmente, no *modo* como passa a tratar os problemas desde que se estabelece o acabamento do sistema crítico com a *KrV*.

Cassirer<sup>12</sup>, por sua vez, nota que a filosofia crítica não necessita reportar-se à sua história, pois forma uma totalidade que não carece de outra sustentação, a não ser de si mesma. Isso é, inegavelmente, algo inconteste. Porém, Cassirer vê também nos textos pré-críticos elementos que são indispensáveis para se compreender a relação de Kant com toda produção intelectual de sua época, uma produção que na *KrV* ganhará forma sistemática. Daí ele afirmar que:

Neste ponto, pode a atenção que prestarmos aos estudos pré-críticos de Kant nos servir de complemento e estímulo. Neles vemos o pensador de Königsberg entrar em contato, separadamente, com as potências espirituais que mais tarde tratará de abarcar e dominar em seu pensamento.<sup>13</sup>

Nascido em 1724, Kant teria se matriculado na Universidade de Königsberg em 24 de setembro de 1740<sup>14</sup>. Inicialmente, toma contato com a física newtoniana e com a filosofia leibniziana a partir da orientação de Wolff. O filósofo forma-se, portanto, num cenário intelectual, certamente, tenso e no qual figura, incontestavelmente, um paradoxo que opõe a metafísica à ciência da natureza de orientação newtoniana. De acordo com Vleeschauwer,<sup>15</sup> o cenário em que se insere a formação intelectual do jovem Kant remonta, no que diz respeito à orientação metafísica, ao pensamento cartesiano. Todos ligados a Descartes, os sistemas filosóficos mais importantes seriam os de Espinosa, Malebranche e Leibniz. De modo geral, vigorava a idéia de que todo conhecimento se caracteriza por uma dedução racional e está ancorado fundamentalmente na aplicação de um modelo matemático de compreensão da natureza. Assim, por exemplo, “Descartes projetava seus sonhos e suas audácias matemáticas à realidade física e a reduzia a elementos matemáticos simples”<sup>16</sup>. Porém, esta orientação, tipicamente dedutiva na base do conhecimento, que no âmbito da ontologia, por exemplo, tentava compreender o mundo por uma análise meramente conceitual<sup>17</sup>, encontrara um forte oponente no método empregado pela física de Newton, que pretendia, por sua vez, explicar o real não por uma simples dedução de conceitos, mas por um

---

<sup>12</sup> Cf. CASSIRER, Ernst. *El Problema del Conocimiento*. p. 539.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 539.

<sup>14</sup> *Idem.*, *Kant, vida y doctrina*. p. 33.

<sup>15</sup> Cf. VLEESCHAUWER, Herman-J de. *L'Evolution*. p. 9 e ss.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 9 e ss.

<sup>17</sup> *Ibid.*

método que não prescindia da observação, portanto, trazia uma orientação empirista, à matemática.

Os grandes avanços da física newtoniana, alcançados por uma posição metodológica sensivelmente diferente do método empregado na metafísica leibniz-wolffiana, trouxeram à tona uma profunda discussão em torno do problema do método. Discussão esta, que a cada momento ganharia mais espaço e da qual Kant não se isenta. Newton rechaçava toda investigação metafísica e afirmava que para explicar o movimento dos corpos seria necessário que se buscassem as causas imediatas e que apenas se deveria derivar dos fenômenos alguns princípios gerais da natureza <sup>18</sup>. Em poucas palavras Vleeschauer nos mostra em que consiste o que, em nossa opinião, seria o ponto fundamental da divergência metodológica da qual tratamos, de onde se nos torna nítida a diferença entre a postura metafísica e a postura da ciência da natureza perante a explicação das coisas. Vleeschauer afirma que:

A metafísica explica o visível e o observável pelo invisível, isto é, o fato pelo princípio. Sem dúvida, este princípio é uma causa, mas não uma causa próxima. A regressão causal, tal como a opera a indução é mais modesta: ela encadeia os fenômenos numa ordem causal simplesmente observável. <sup>19</sup>

Ora, não é o caso de se investigar aqui se Newton estaria totalmente isento de quaisquer pressupostos metafísicos. Cremos que não. No entanto, uma coisa parece-nos certa, seu ponto de partida está ligado com o empírico e não pretende estabelecer o conhecimento das coisas por meio de análise de conceitos e nem mesmo buscar a causa última das coisas, tal como se caracterizava naquele momento o procedimento metafísico.

Evidencia-se assim, que no cenário intelectual do século XVIII, no qual Kant está inserido, figura uma bipolarização quanto ao critério para a leitura e compreensão do real. De um lado a metafísica, de outro, a ciência da natureza de orientação newtoniana. O procedimento matemático que vigorava ao menos desde Descartes e caracterizava a metafísica, emprestando-lhe o método dedutivo para a análise de conceitos, fizera Descartes encontrar no elemento simples da matemática uma quantidade pura a partir da qual se compreenderia a caracterização da própria matéria. Leibniz também defenderia uma leitura do real a partir do alcance racional sobre a realidade física. Newton, porém, buscaria o elemento

---

<sup>18</sup> Ernst CASSIRER, *El Problema del Conocimiento*. p. 377.

<sup>19</sup> Herman-J. de VLEESCHAUWER. *L'Evolution*. p. 10.

simples, mas, para ele, se trataria do elemento empírico último <sup>20</sup>. Assim, a partir da comparação que se fizesse entre o método de Newton e o método dos metafísicos, começaria a mostrar-se claramente uma diferença entre o mundo empírico e o mundo da razão. Não seria, pois, um simples procedimento de análise racional de conceitos que revelaria o funcionamento do mundo físico. O procedimento da metafísica racionalista apontaria em direção oposta ao procedimento da ciência da natureza. Trata-se de uma separação, uma cisão, um abismo entre razão e natureza, que, por exemplo, Hume teria evidenciado por meio de uma crítica direta à metafísica quando, ao investigar o princípio de causalidade, circunscreveu-o fora dos limites da razão. A crítica humeana demonstrara que entre o pensar e o ser efetivo das coisas não há, de maneira incontestável, uma relação direta. Portanto, o paradoxo que desponta a partir da discussão entre física e metafísica é um exemplo da incompatibilidade que move, ao mesmo tempo, a oposição entre o racionalismo e o empirismo.

Levando em conta tais considerações, esclarece-se ao investigador do pensamento de Kant que sua formação intelectual se dá num ambiente consideravelmente tenso. Na Alemanha, o racionalismo leibniziano, a partir do crivo interpretativo de Wolff, é a corrente que influencia diretamente a formação do jovem Kant. Ao mesmo tempo, o filósofo sofre, assim como toda a Europa, a influência do sucesso que havia alcançado o método newtoniano de investigação da natureza.

Vê-se, portanto, um primeiro problema, e possivelmente trata-se do problema fundamental, este que marcou, não somente a formação, mas também os primeiros textos de Kant, sobre os quais nos debruçaremos mais adiante. Trata-se do problema do método: a oposição entre física e metafísica, racionalismo e empirismo, parece, pois, denunciar a necessidade de uma delimitação metodológica apropriada, apontando a importância de se saber se a investigação da realidade deve ser levada a cabo por um método dedutivo, ou seja, simplesmente analítico, ou se o método deve fundar-se numa síntese, quer dizer, deve basear-se na indução. De acordo com Cassirer <sup>21</sup>, Kant presencia uma luta entre newtonianos e wolffianos, luta que tem, em parte, como palco, as produções, de um lado, da *Royal Society* de Londres e, de outro lado, da *Acta Eruditorum*.

---

<sup>20</sup> “A física cartesiana insistia em descobrir os elementos simples e irreduzíveis da matéria na quantidade pura e, para este fim, ela concedia ao pensamento puro um poder de investigação por sua análise conceitual. A filosofia leibniziana, em suma, é apenas um espécime grandioso de uma física e uma metafísica onde a razão alcança os constituintes simples da realidade física. A indução newtoniana, passada às mãos dos empiristas, buscava por sua vez o simples, mas este era o elemento empírico último, irreduzível, inalisável.” (Herman-J. de VLEESCHAUWER. *L’Evolution*, p. 12.)

<sup>21</sup> Cf. CASSIRER, Ernst. *El Problema del Conocimiento*. p. 379.

Inúmeras outras questões vão se tornando ponto de discussão no século XVIII. Entendemos que tais questões deram a Kant o horizonte temático dentro do qual se moveram seus escritos pré-críticos e, mais ainda, deram-lhe a problemática que teria de ser resolvida com a *KrV*. Para Wolff <sup>22</sup>, cuja metafísica segue na esteira do pensamento leibniziano, a objetividade das coisas não radica em percepções, mas nas leis formais do pensamento, sendo os princípios de não-contradição e razão suficiente aqueles que permitiriam a sistematização e compreensão do real. De outro lado, por exemplo, seguindo a tendência da ciência empírica, os enciclopedistas, especialmente D'Alembert,<sup>23</sup> apontam o problema das relações entre lógica e realidade. E, mesmo no cenário mais próximo a Kant, Crusius irá polemizar com a tendência leibniz-wolffiana afirmando que o *real* precede o *possível* <sup>24</sup>. O problema, portanto, começa a despontar nos seguintes termos: como pode uma ciência que procede por meros conceitos ter primado explicativo em relação à realidade? Como pode ter legitimidade uma leitura da estrutura interna da realidade baseada em princípios que, embora racionais, não são inerentes ao próprio real? Evidencia-se que o procedimento analítico e dedutivo da lógica não pode servir de suporte para a compreensão das coisas, não cabendo, pois, ao lógico falar da natureza. Começa a esclarecer-se, portanto, o problema em torno dos conceitos de *possibilidade – realidade*, com os quais Kant irá se deparar em alguns de seus textos.

A compreensão do *espaço* também fora tema de disputa, uma disputa que, novamente, coloca questões para um embate entre a física e a metafísica. De um lado, os newtonianos defendiam a idéia de um espaço absoluto, enquanto que os leibnizianos defendiam a noção de espaço relativo. Essas concepções marcam uma acirrada discussão na ciência do século XVIII, que, aliás, pode ser vista nas próprias correspondências entre Leibniz e Clarke <sup>25</sup>. Deve-se notar, contudo, que Newton era criticado neste ponto por, de um lado banir as questões metafísicas do âmbito da investigação da ciência, mas, ao mesmo tempo ceder-lhe um lugar fundamental com o pressuposto do espaço e tempo absolutos <sup>26</sup>. A concessão de Newton acaba por permitir um espaço para as especulações teológicas e exigirá o pressuposto de uma causalidade não mecânica que, em tal configuração, mostram-se quase inevitáveis.

Uma breve incursão que se faça pelos temas do século XVIII permite, portanto, vislumbrar o caldo intelectual e científico em que a formação e as primeiras produções

---

<sup>22</sup> Cf. CASSIRER, Ernst. *El Problema del Conocimiento*, p. 477.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 381-2.

<sup>24</sup> Cf. *Ibid.*, p. 481.

<sup>25</sup> Cf. *Ibid.*, p. 403-4.

<sup>26</sup> Cf. *Ibid.*, p. 397.

filosóficas de Kant estão inseridas. Vleeschauwer aponta esses temas gerais da discussão kantiana do período pré-crítico de maneira bastante sucinta, contudo, devidamente acertada. Trata-se de:

Conflito entre a dedução e a indução ou, em outras palavras, entre os métodos sintético e analítico; conflito entre as matemáticas e a filosofia; conflito entre o princípio de razão suficiente e o de causalidade; conflito entre a lógica e o real; conflito entre a monadologia e a geometria; conflito entre o caráter absoluto do espaço e o relativo; conflito entre a harmonia pré-estabelecida e o influxo físico... todos esses conflitos derivam do choque entre os *Principia mathematica* de Newton e a metafísica leibniz-wolffiana...É toda história do pensamento alemão que se resume nessas oposições, e Kant fará seu aprendizado de filósofo meditando-as e discutindo-as durante vinte anos.<sup>27</sup>

Uma vez que entendemos serem tais questões os motivos fundamentais nos quais radica a gênese do pensamento crítico, tentaremos mais adiante abordar algumas delas, na medida em que o foco da investigação no-lo permitir. Kant irá, no decorrer de sua produção filosófica do período pré-crítico, tomar contato e comprometer-se com algumas dessas questões. Em grande parte desses textos ainda não encontramos um pensamento original. Contudo, sua intenção nos parece bastante audaciosa, uma vez que ele aparece como uma espécie de mediador, na medida em que se move no âmbito dos problemas da física e da metafísica, do racionalismo e do empirismo. Mas também, trata-se, em nossa opinião, de uma problemática que é de toda a filosofia da época. Não pretendemos com isso dizer que Kant tenha sido um mero repetidor dos conceitos já elaborados por outros pensadores. Não obstante seja tributário de Newton, Leibniz, Wolff, Crusius e muitos outros, os textos pré-críticos mostram o filósofo na origem do seu desenvolvimento intelectual. Uma origem intelectual que, não podemos deixar de registrar, nem sempre é tão modesta e nem sempre tão subordinada às opiniões correntes.

Independente de quanto Kant seja tributário de outros pensadores, os primeiros textos nos permitem ver um impulso crítico e construtivo em seu pensamento. Na *Allgemeine Naturgeschichte* de 1755, o filósofo, embora assuma os princípios e a própria temática da ciência da natureza, devidamente delineados por Newton, arrisca construir um sistema cosmológico a partir do qual estende a visão mecanicista para além dos limites que Newton o fizera. Na *Nova Dilucidatio*, também de 1755, apresenta uma crítica aos pressupostos da ontologia wolffiana. No *Beweisgrund* de 1763, critica as provas vigentes da existência de

---

<sup>27</sup> Herman-J de VLEESCHAUWER. *L'Evolution* p. 20.

Deus e tenta uma prova *a priori*. Enfim, embora Kant não ofereça grandes avanços ou soluções definitivas para os problemas com os quais lidou nesse momento, não lhes é de modo algum indiferente e suas obras do denominado período pré-crítico não podem ser deixadas de lado desde que se pretenda tecer a devida consideração quanto ao âmbito teórico no qual surge a filosofia transcendental.

Uma vez que Kant lida no período pré-crítico com uma gama muito grande de temas e escreve, ora sobre física, ora sobre metafísica, poder-se-ia pensar que ele acolhe a cisão entre física e metafísica, a oposição racionalismo-empirismo como barreira legítima. Não parece bem assim, pois, enquanto tenta descrever um sistema cosmológico fundado em bases mecânicas, como fez na *Allgemeine Naturgeschichte*, também aborda problemas metafísicos, como a questão da teleologia. A *Nova Dilucidatio*, por sua vez, não deixa de ser uma maneira de se pensar uma justificativa da física newtoniana, ainda que num âmbito onde a discussão seja notadamente metafísica. Esta postura do filósofo é encontrada em vários textos e, não podemos deixar de notar que, ela se encontra até e, principalmente, na *KrV*.

Não obstante essa característica quase que dual do pensamento de Kant, alguns comentadores arriscam-se a traçar algumas divisões cronológicas sobre a produção do período pré-crítico, como o fazem Kuno Fischer e A. Riehl <sup>28</sup>. De acordo com Marechal, Fischer defende uma teoria oscilatória do desenvolvimento do pensamento kantiano. Afirmando que entre 1740 e 1760 Kant estaria influenciado pela filosofia leibniz-wolffiana, sem, no entanto, uma dependência absoluta. Entre 1760 até próximo de 1770 seria o período inglês, ligado ao empirismo, com um breve retorno ao dogmatismo ontológico após a publicação dos *Nouveaux Essais* de Leibniz em 1765. Enfim, e, definitivamente, após 1770 Kant tomaria a posição mediana entre racionalismo e empirismo. Riehl, por sua vez, pensa, de acordo com Marechal, numa evolução contínua de crítica a partir do racionalismo wolffiano, com alguns momentos empiristas sem, no entanto, adotar definitivamente o empirismo.

A tese de Riehl parece estar mais próxima do modo como temos compreendido a evolução do pensamento de Kant, caracterizando-a por aquela dualidade temática de fundo. Na medida em que se vê Kant, por exemplo, tratando de temas metafísicos, como é o caso da *Nova Dilucidatio*, não parece possível afirmar que ali ele deixa de lado completamente as influências de Newton. No *Beweisgrund* onde está num campo eminentemente metafísico, não deixa de criticar a prova ontológica com as ferramentas que o empirismo lhe havia emprestado, contudo, o princípio da prova que ele ali pretende estabelecer está,

---

<sup>28</sup> Cf..MARECHAL, Joseph. *El Punto de partida de la metafísica*. p. 17-21.

inegavelmente, distante da metodologia empirista. E mesmo depois de uma dura crítica direcionada à metafísica leibniz-wolffiana apresentada nos *Träume* de 1766, o filósofo retorna em 1770, na *Dissertatio*, com novo ímpeto na tentativa de descoberta do método da metafísica.

Tentaremos seguir mais de perto a letra dos textos pré-críticos tencionando acompanhar o processo de evolução do pensamento ali expresso, considerando, pois, algumas influências, alguns temas e problemas com os quais o pensador lidou neste período tão fértil de sua formação que culmina e, ao mesmo tempo, ganha novo fôlego com a *KrV* e que, assim o entendemos, é imprescindível para se alcançar uma clara compreensão a respeito do tema central desta pesquisa, a saber, a gênese e a constituição do formalismo subjetivo que se apresenta com a *KrV*.

## 1.2 Os Primeiros Textos: entre a física e a metafísica

O primeiro texto de Kant surgiu em 1747, logo ao final de seus anos de estudos na Universidade de Königsberg, com uma temática eminentemente física. O texto intitulado “*Pensamentos para uma Verdadeira apreciação das Forças Vivas*” tem, de acordo com Cassirer<sup>29</sup>, uma característica que o direciona muito mais para uma reflexão sobre problemas metodológicos, do que para uma reflexão que trouxesse alguma novidade para o tema mesmo das forças vivas. Vleeschauwer, por sua vez, classifica todos os primeiros textos do filósofo por sua problemática predominantemente metodológica e afirma que, embora ele circunscreva suas investigações num terreno que oscila entre a física e a metafísica, suas considerações têm, sobretudo, um cuidado de fundo metodológico.<sup>30</sup>

A respeito do texto de 1747, afirma Cinta Canterla González<sup>31</sup> que, embora num espírito basicamente revisionista, retomando conceitos de Leibniz e Descartes, Kant tece

---

<sup>29</sup> Cf. CASSIRER, Ernst. *Kant, vida y doctrina*. p. 40.

<sup>30</sup> “Os limites da física e da filosofia eram geralmente confundidos e Kant sempre abordou a física na filosofia. A predominância metodológica dá sua fisionomia própria a cada uma das dissertações kantianas desse período. Os *Lebendige Kräfte* discutem principalmente não a estimação matemática das forças vivas, mas o *modus cognoscendi* dessa estimação. A *Naturgeschichte* concilia a explicação mecanicista e a explicação finalista do universo. A *Monadologia Physica* traz em seu título: *O Uso da metafísica unido à geometria na filosofia natural*. E se ele sempre aborda a física na filosofia, é com o objetivo claramente confessado de mostrar como, tanto em física como em metafísica, tudo depende do método”. (Herman-J de VLEESCHAUWER. *L'Evolution*. p. 24).

<sup>31</sup> Cf. Cinta C. GONZÁLEZ. *La Génesis*. p. 21-22.

uma crítica à metafísica, porém, ao mesmo tempo, trata-se de uma crítica em que o pensador se mostra muito mais preocupado do que, propriamente, decepcionado com a metafísica, de tal modo, que o intuito crítico tem aí, como pano de fundo, também um esforço construtivo. Este intuito aparece, ainda que timidamente, na seguinte passagem dos *Gedanken*:

De fato: nossa metafísica está como outras muitas ciências, só no umbral de um autêntico conhecimento fundado; sabe Deus se a veremos cruzá-lo. Não é difícil ver suas deficiências em muito do que empreende. (...) O motivo disso é a dominante inclinação dos que buscam estender o conhecimento humano: gostariam de ter uma sabedoria sem limites. Mas seria também desejável que fosse uma sabedoria fundada (...)<sup>32</sup>

Evidentemente, nesse momento inicial, Kant ainda está apenas a apalpar alguns problemas sem mostrar-se devidamente um crítico severo e, ao mesmo tempo, sem apontar alguma problemática filosófica que pudesse ser julgada como inovadora e original. No entanto, há que se notar que a preocupação metodológica de Kant já começa a se delinear e irá prosseguir como problema de capital importância até a *KrV* e, talvez, não seja demasiado arriscado dizer que a reflexão feita por Kant sobre os problemas metodológicos tenha papel primordial no que diz respeito à constituição da futura filosofia transcendental.

Ora, se entendermos que a questão do método foi a questão de fundo das inquietações intelectuais de Kant – isto é, a questão de saber se, para o conhecimento da realidade o procedimento matemático-dedutivo seria mais apropriado ou se um procedimento sintético-indutivo; saber se o conhecimento deve ter sua base na razão ou na experiência; saber onde está o erro da metafísica, e até onde seu conhecimento tem alcance legítimo – então, há que se afirmar que figuraram neste primeiro texto algumas questões importantes sobre o estatuto de legitimidade do conhecimento. Assim, de acordo com González:

Os *Pensamentos*, ainda que resultem primitivos se se observam desde a trajetória posterior de seu autor, contêm em estado embrionário muitas das questões que serão chaves para o desenvolvimento do pensamento kantiano. Neles fica patente já a convicção de Kant de que grande parte dos erros no conhecimento provém de uma transgressão das fronteiras que separam os campos próprios das distintas ciências, que as leva a aplicar-se em temas que não lhes competem ou a utilizar métodos inapropriados vindos de outros âmbitos.<sup>33</sup>

---

<sup>32</sup> KANT apud GONZÁLEZ. *La Génesis*. p. 23.

<sup>33</sup> Cinta C. GONZÁLEZ. *La Génesis* p. 24. (grifo nosso)

De fato, o filósofo ainda situa-se numa posição muito distante daquele famoso *giro copernicano*, característico de sua teoria do conhecimento madura e que lhe permitirá dar importância capital para o sujeito que conhece em consideração às condições transcendentais do conhecimento. Porém, faz-se necessário ter em vista, como temos notado, que o problema fundamental pelo qual se nos mostra um pertinente caminho de leitura já está, desde o início, devidamente colocado e enviará o filósofo, por repetidas vezes, a tecer considerações em torno da questão do método.

Ao deixar a faculdade Kant teria, conforme Cassirer<sup>34</sup>, se dedicado à tarefa de preceptor por um tempo de sete ou nove anos, com o que teria conseguido alguma independência financeira. Em 1755, de volta a uma vida aos arredores da Universidade, conseguiu o título de doutor em filosofia. Neste mesmo ano surgiram outros dois textos seus que nos são importantes para a compreensão de seu pensamento sobre a física e a metafísica: a *Allgemeine Naturgeschichte* e a dissertação latina *Nova Dilucidatio*.

Na *Allgemeine Naturgeschichte* Kant pauta suas investigações pelo método newtoniano com o intento de construir uma exposição completa do sistema do mundo. O próprio título da obra evidencia o caráter de uma metodologia que pretende, deliberadamente, aproximar-se dos princípios fundamentais estabelecidos pela física de Newton. Trata-se de *História Geral da Natureza e Teoria do Céu: ensaio sobre a Constituição e Origem Mecânica do Universo, tratado de acordo com os Princípios de Newton*. O matiz newtoniano, o mecanicismo tomado como um modo de se dar uma explicação causal para o sistema do mundo, a perfeita concatenação das causas desde a origem do universo, mostram um Kant de espírito e interesse científicos, consideravelmente aguçados.

Não restam dúvidas quanto ao peso que a ciência da natureza exerceu sobre as futuras elaborações filosóficas de nosso pensador, contudo, na obra em questão, isso pode ser visto de maneira especial. Aliás, como nota Cassirer, Newton foi para Kant o conceito personificado de ciência<sup>35</sup>, o que nos remete a verificar qual a novidade que a ciência newtoniana trouxera e em que ela se diferenciava dos antigos métodos empregados pela filosofia. Para os seguidores de Newton, sua importância assentava no fato de ter constituído um novo método de investigação, deixando de lado problemas que enviassem o pesquisador da natureza a considerações de cunho metafísico<sup>36</sup>.

---

<sup>34</sup> Cf. CASSIRER, Ernst. *Kant, vida y doctrina*. p. 45.

<sup>35</sup> Cf. *Ibid.*, p. 38.

<sup>36</sup> “...os princípios e forças que aqui se admitem não pretendem significar nenhuma classe de qualidades ocultas cuja origem deve ser buscada em tais ou quais ‘formas específicas’ inventadas das coisas, mas apenas aspiram a

De acordo com González <sup>37</sup>, na *Allgemeine Naturgeschichte* Kant estaria mais aliado ao espírito científico de sua época do que aos métodos metafísicos. Por certo, o pensador tem aqui uma posição metodológica que não obedece a oposição racionalismo – empirismo. Pelo contrário, de acordo com Cassirer, classificar a *Allgemeine Naturgeschichte* dentro deste quadro esquemático resultaria pouco frutífero, uma vez que há nesta obra uma relação de interdependência entre o empírico e o racional <sup>38</sup>.

Kant apresenta como requisitos para a compreensão de sua hipótese cosmológica, os conceitos de atração e repulsão da física newtoniana, a partir dos quais irá construir um sistema cosmo-físico, cujo tratamento não será detido apenas numa explicação do estado atual do universo, mas também oferecerá uma hipótese explicativa que permita viabilizar a compreensão da origem e evolução do universo. Inegavelmente vê-se em Kant um aguçado ímpeto que o envia para problemas que se originam no espaço aberto pela ciência da natureza, contudo, não podemos deixar de notar que, embora esteja baseando-se numa explicação mecânica, ele ainda mantém uma compreensão metafísica de alguns conceitos, como, por exemplo, ao tratar do início do movimento na formação do universo, estabelece o postulado de que ele é devido a uma força que é essencial à matéria, a força de atração <sup>39</sup>. Obviamente, não seria prudente atribuir à *Allgemeine Naturgeschichte* o caráter de um texto exclusivamente científico, contudo, isso não nos parece motivo suficiente para menosprezar o valor da obra quanto à consideração da evolução do pensamento kantiano.

Antes, porém, de darmos seqüência às nossas considerações sobre o texto de Kant, é inevitável e necessário atentarmos aqui para a devida significação do método estabelecido por Newton, uma vez que temos dito e, em geral, se costuma dizer que Kant fora um newtoniano, especialmente se, como é o caso, se toma em consideração o texto que agora investigamos. Será preciso saber em que consistia, de fato, a proposta metodológica de Newton, se ele era ou não um metafísico. Para esta pergunta acreditamos serem possíveis duas respostas, cujas justificativas devem ser devidamente apresentadas, tendo em vista que são respostas aparentemente contraditórias.

---

ser tão somente a expressão das leis gerais da natureza que constituem a premissa de toda formação e plasmação das coisas”. (NEWTON apud CASSIRER. *El Problema del Conocimiento*. p. 377).

<sup>37</sup> “O escrito de 1755 (...) dista muito de ser científico num sentido estrito, mas o abandono do método dedutivo que parte de primeiros princípios e pretende operar more geometrico (utilizado pela cosmologia racional wolffiana) e a defesa explícita ou implícita de posições metodológicas da ciência natural do momento o situam muito distante do escrito de 1747”. (Cinta C. GONZÁLEZ. *La Génesis*. p. 24-5).

<sup>38</sup> Cf. CASSIRER, Ernst. *Kant, vida y doctrina*. p. 64-5.

<sup>39</sup> Cf. KANT. *Histoire Générale de la Nature*. p. 178.

Newton foi um metafísico, contudo, na exata medida em que, de um lado era pessoalmente movido por um forte impulso religioso, e de outro lado, porque sua teoria teve, tal como comentaremos mais adiante, que ceder espaço para Deus como hipótese explicativa, tanto quanto teve que postular o espaço e o tempo absolutos. O seguinte comentário de Casini se detem sobre este ponto afirmando que:

(...) é notório que pelo menos duas proposições “metafísicas” sub-reptícias estão na base do edifício lógico-matemático dos *Princípios Matemáticos*: o espaço e o tempo absolutos, que constituem o princípio de inércia e sistemas de referência do “*centrum systematis mundani*”, considerado, por hipótese, em estado de repouso absoluto. O sóbrio fenomenismo de Newton apresenta, portanto, uma profunda fenda, em que se insinuou desde o século XVIII a crítica epistemológica.<sup>40</sup>

Portanto, em nossa compreensão, somente em atenção a estas considerações nos seria permitido falar que há, de algum modo, postulados metafísicos na síntese newtoniana. Todavia, por outro lado, devemos afirmar que Newton não foi metafísico. E este ponto é importante, pois, ele não foi metafísico, notadamente, porque empreendeu de maneira assaz diferente seu método de investigação. O pensador inglês não tomava, segundo ele mesmo afirmou, como ponto de partida, nada mais que a própria experiência. Seu método – diferente da metafísica racionalista que operava *more geométrico* por dedução de conceitos gerais para compreender a realidade – fazia o percurso inverso, somente estabelecendo leis gerais por via indutiva. A metafísica racionalista, com a qual a física de Newton travou consideráveis disputas,<sup>41</sup> pressupunha um entendimento cujos conceitos possuíam de antemão o critério para compreensão do real, ao passo que na ciência newtoniana o que era afirmado como geral e certo era resultado de processos inferenciais adquiridos por via indutiva. Isso pode ser evidenciado pela seguinte passagem dos *Principia*:

(...) tudo que não é deduzido dos fenômenos deve ser chamado uma hipótese; e as hipóteses, quer metafísicas ou físicas, quer de qualidades ocultas ou mecânicas, não têm lugar na filosofia experimental. Nessa filosofia as proposições particulares são inferidas dos fenômenos, e depois tornadas gerais pela indução.<sup>42</sup>

---

<sup>40</sup> Paolo CASINI, *Newton e a Consciência*. p. 47.

<sup>41</sup> “No seu último ano de vida, Leibniz voltou contra Newton todas as armas do seu engenho especulativo e do seu talento polêmico: em novembro de 1715, escrevendo à princesa Catarina de Gales, fixou os principais pontos de acusação do ataque que mais tarde desenvolveu numa série de cartas. O método de Newton na filosofia natural era errado; falso, o seu conceito de movimento; as noções de tempo e de espaço absolutos eram insustentáveis e encorajavam o ateísmo, já amplamente difundido na Inglaterra. (...)”. (Ibid., p. 38).

<sup>42</sup> NEWTON. *Princípios Matemáticos*. In: *Newton e Leibniz*. p. 28. (Pensadores).

O método newtoniano, considerando-se o que há de efetivamente substantivo em sua contribuição para as investigações da ciência da natureza, restringe-se, em primeiro lugar, à experimentação. A matematização da natureza aparece como ponto fundamental, contudo, se há aqui alguma espécie de *more geométrico*, tal como aquele pelo qual operava a filosofia espinosana, ou qualquer espécie de dedução que possa ser cogitada, ela só tem legitimidade se os princípios gerais de que parte foram, anteriormente, extraídos dos fenômenos. Mesmo quando Newton estabelece hipóteses, estas devem ser entendidas em sua estreita relação com o intuito de explicação dos fenômenos, como é o caso do conceito de força <sup>43</sup>.

Levando em consideração estas observações a respeito do método de Newton, torna-se evidente que Kant, embora confessadamente newtoniano nas investigações da *Allgemeine Naturgeschichte*, só o é em parte, pois as conclusões alcançadas pelo texto kantiano estão assentadas sobre hipóteses, que para Newton, deveriam ainda, ser devidamente experimentadas. Daí que a seguinte observação de Casini sobre a *Allgemeine Naturgeschichte* nos parece acertadamente feliz:

(...) se é verdade que Kant reivindica as leis da atração e o modelo newtoniano do sistema do mundo no “*Kurser Abriss*” introdutivo, e outras vezes ao longo da obra, também é verdade que se afasta decididamente da lição metódica dos *Principia mathematica* ao desenvolver a sua cosmogonia sobre bases puramente mecanicistas. Assim, quando se fala da dívida do jovem Kant para com Newton, é preciso indicar com precisão também seus limites. <sup>44</sup>

Tendo presente tais observações, nos permitimos por um momento deixar de lado as convergências e divergências evidentes entre Newton e Kant que se podem depreender de um confronto entre a *Allgemeine Naturgeschichte* e os *Principia* de Newton. Para além disso, é notável a ousadia e imaginação de nosso pensador que, diferentemente de Newton, elabora uma hipótese explicativa, cujo conteúdo versa, não somente sobre o estado atual do

---

<sup>43</sup> “No *De gravitatione* também se encontra a atribuição à matéria de propriedades não puramente geométricas (...). Assim é introduzido o conceito de força, que terá um papel capital na astronomia gravitacional. Newton desenvolve-o em outros escritos contemporâneos e sucessivos, formulando hipóteses sobre o éter e as forças ativas. Os estudiosos que deram muita importância aos escritos e às pesquisas alquimistas de Newton atribuem a origem do conceito de força à componente alquimista e hermetizante do seu pensamento (...). Contudo, falar a este respeito de uma outra ‘metafísica’, de uma metafísica alternativa à cartesiana, seria um gratuito jogo de palavras: tanto pelo caráter vago do fundo conceitual, quanto porque essas hipóteses são sempre formuladas em função dos fenômenos – químicos, magnéticos, ópticos – como sujeitas a verificações experimentais e não como objeto de pura especulação. São, conscientemente, hipóteses de caráter não especulativo, mas sim operativo, hipóteses de trabalho”. (Paolo CASINI. *Newton e a Consciência*. p. 53-4).

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 128.

universo mas, pretende dar conta de sua história, de sua evolução. Newton, embora tenha sido uma mente privilegiada na tentativa de compreender o movimento dos corpos de maneira unicamente mecânica, tentando assim fugir de explicações metafísicas, acaba por não levar às últimas conseqüências seu mecanicismo, pois, ali mesmo onde deveria aventar hipóteses mecânicas, cede lugar ao metafísico. Tímido ou cientificamente precavido e cauteloso? O fato é que para explicar as órbitas dos planetas, seu plano e a direção de suas revoluções, Newton teve que tomar uma atitude que revela uma posição consideravelmente distante do que se poderia nomear espírito científico e inseriu a figura divina como explicação. Assim, nos *Princípios Matemáticos da Filosofia Natural*, para explicar a revolução dos planetas em torno do sol Newton afirma que:

(...) não se deve conceber que simples causas mecânicas poderiam dar origem a tantos movimentos regulares, desde que os cometas erram por todas as partes dos céus em órbitas bastante excêntricas. (...) Este magnífico sistemas do sol, planetas e cometas poderia somente proceder do conselho e domínio de um Ser inteligente e poderoso. E, se as estrelas fixas são o centro de outros sistemas similares, estes, sendo formados pelo mesmo conselho sábio, devem estar todos sujeitos ao domínio de Alguém; (...) e para que os sistemas das estrelas fixas não caiam, devido a sua gravidade, uns sobre os outros, ele colocou esses sistemas a imensas distâncias entre si.<sup>45</sup>

Neste ponto, onde vemos Newton inserir a figura de Deus para explicar a estabilidade universal e a direção das revoluções planetárias, devemos fazer justiça e conceder a Kant o mérito de ter sido, mais do que Newton, suficientemente ousado para desenhar uma arquitetura universal onde tais problemas recebem uma solução mecânica, o que em Newton, somente se resolve pelo recurso a uma força extraordinária. Não obstante devemos fazer a ressalva de que Kant trabalha num terreno hipotético, há que se conceder que aí sua postura é de um mecanicista mais conseqüente que o próprio Newton. Primeiramente, pelo fato de buscar uma explicação da totalidade do sistema do mundo, o que caracteriza toda cosmologia enquanto tal, o que, segundo Jean Seidengart – em sua notável introdução à versão francesa da obra em questão – não se vê em Newton, pois sua física é local e não global<sup>46</sup>. Em segundo lugar, porque onde Newton insere Deus como hipótese explicativa, Kant ainda vê a possibilidade de explicação mecânica. Assim, conforme nota o próprio Kant, Newton, ao ver certa uniformidade na direção do movimento das órbitas planetárias, o plano comum dos

---

<sup>45</sup> NEWTON. *Princípios Matemáticos*. In *Newton e Leibniz*. p. 25-6. ( Pensadores).

<sup>46</sup> Em termos mais gerais, a física de Newton é uma física do local, encadeando os fenômenos numa ordem causal parcial, enquanto que a cosmologia requer esquemas, conceitos e princípios totalizadores, permitindo passar do local ao global. (Jean SEIDENGART. In : KANT. *Histoire Général...* p. 20)

planetas ao equador solar e, considerando o vácuo do espaço entre os corpos celestes, só podia explicar o início do movimento de tais corpos por meio da influência divina <sup>47</sup>.

A explicação kantiana quanto à origem do movimento universal parte da hipótese de uma plenitude original, isto é, o universo já teria estado em outras condições. É isso que se depreende de sua afirmação a respeito do espaço:

Este espaço é perfeitamente vazio, ou pelo menos como o vazio. Ele deve, pois, antigamente ter sido constituído de outra maneira e cheio de uma matéria suficientemente capaz de comunicar o movimento a todos os corpos celestes que ali se encontravam, para fazê-los concordar com seu próprio movimento e, conseqüentemente, todos uns com os outros ; depois que a atração limpou o espaço mencionado e reuniu toda matéria dispersa em massas particulares, os planetas devem daí em diante seguir livremente e sem mudança suas revoluções num espaço que não lhes faz resistência. <sup>48</sup>

Pode-se nitidamente perceber que o filósofo pretende explicar o sistema universal utilizando-se, unicamente, dos recursos que o pensamento mecanicista lhe concedia. É inegável que Kant esteja aqui mais aliado ao progresso da ciência do que às especulações metafísicas, pois excluindo explicações de fundo teológico, ele, na verdade, abre o espaço que é próprio à investigação científica. No entanto, uma explicação da história universal da natureza que pretenda ser unicamente mecânica corre, indubitavelmente, o risco da represália religiosa. O filósofo sabe dos problemas que estão implicados em sua obra, afinal, se tudo se explica por uma mecânica cega, inevitavelmente, poder-se-ia questionar a necessidade de uma divindade para justificar tal sistema. Daí que já no prefácio da *Allgemeine Naturgeschichte*, ele reconhece a delicadeza que envolve o tema de seu escrito, uma vez que poderia, pela natureza mecânica da explicação, atrair as objeções da religião. Entendemos que ao tentar uma explicação mecânica do universo Kant dá um grande passo enquanto filósofo crítico, porque se mostra avesso às imposições religiosas e dogmáticas de sua época.

Contudo, não podemos cair no engano de pensar que Kant esteja se movendo em terreno estritamente científico. A comparação com o método experimental de Newton já nos deu provas suficientes disso. Por detrás deste texto de 1755 move-se uma questão de peso

---

<sup>47</sup> “Se por outro lado consideramos o espaço no qual giram os planetas de nosso sistema, ele é completamente vazio e privado de toda matéria que poderia causar uma comum influência sobre esses corpos celestes e originar a concordância de seus movimentos. Esta circunstância é estabelecida com absoluta certeza e ultrapassa ainda, se é possível, a probabilidade anterior. Newton não poderia, em razão disso, atestar nenhuma causa material que se estendesse pelo espaço da estrutura planetária e mantivesse a comunidade dos movimentos. Ele afirmava que a mão de Deus havia realizado esta ordem, sem aplicação das forças da natureza.” (KANT. *Histoire Générale de la Nature*. p. 100)

<sup>48</sup> KANT. *Histoire Générale de la Nature*. p. 100-1

considerável para a filosofia da época: o problema do finalismo, oriundo da metafísica leibniziana. Aqui se insere uma consideração que não encontrará lugar em parâmetros que se pretendam estritamente científicos, pois por toda parte, afirmará o defensor da religião, encontra-se ordem e beleza nas obras da natureza, porém, o observador de uma disposição tão harmoniosa e perfeita deve conceder que esta, somente tem sua possibilidade justificada a partir de uma suprema sabedoria que prova, portanto, a existência do Ser Divino. Ora, explicar que tal disposição sistemática e ordenada da natureza seja o resultado de princípios mecânicos universais, como em grande parte Kant o fez em seu texto, seria, ao mesmo tempo, dizer que é desnecessária a existência de Deus como supremo ordenador e criador do mundo. Por tal motivo, nota o filósofo: “O defensor da religião receia que essas harmonias que podem se explicar por uma tendência natural da matéria, possam demonstrar a independência da natureza frente à providência divina”.<sup>49</sup>

Por certo, desde que é amplamente divulgada e conhecida a religiosidade característica da personalidade de Kant, torna-se evidente que seu interesse não era o de posicionar-se contra a religião e tomar o partido do ateísmo ou de um mecanicismo cego. Parece-nos mais, que o filósofo delineava ali a possibilidade de que a contenda entre naturalistas e metafísicos conservadores seria uma disputa superável, ou talvez, até mesmo sem sentido. Ele não via na explicação mecânica do universo qualquer apologia do ateísmo, pelo contrário, pensava que a beleza e a harmonia que se encontram nas disposições naturais em favor do homem assemelham-se a um desígnio racional nas leis que regem a matéria. E afirmava que: “A matéria que se determina de acordo com suas leis mais gerais produz por um processo natural ou, se se quer nomear assim, por uma mecânica cega, conseqüências convenientes que parecem ser o projeto de uma sabedoria suprema”<sup>50</sup>. O sentido mais amplo da *Allgemeine Naturgeschichte* pode e, talvez até deva ser entendido não pelo que o texto pudesse trazer de novo, seja para a ciência, seja para a metafísica, mas, pelo alcance mediador das conclusões ali esboçadas.

A *Allgemeine Naturgeschichte* tem, na realidade, uma tarefa importante e típica do espírito kantiano, pois promove uma conciliação entre a explicação finalista do mundo e a explicação causal, isto é, pretende impor um fim ao embate entre causalidade e teleologia, respectivamente, entre físicos e metafísicos. Daí nos ser possível ver nitidamente, que neste texto Kant se move no âmbito do pensamento metafísico de um lado, enquanto afirma que os

---

<sup>49</sup> KANT. *Histoire Générale de la Nature*. p. 66.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 68

princípios mecânicos inerentes à matéria só fazem provar a existência de uma sábia ordenação do mundo, e, portanto, de um ser supremo; e de outro lado, move-se no âmbito da ciência quando tenta mostrar a possibilidade da origem e evolução do universo unicamente a partir de princípios físicos. Evidencia-se que sua atitude com relação à ciência da natureza é muito clara, uma vez que ao criticar os metafísicos, concede legitimidade às investigações sobre a natureza, buscando nela princípios que podem ser compreendidos pela razão humana e não remetendo os fenômenos a causas estranhas e obscuras. Seu intento fica devidamente esclarecido pela seguinte passagem:

Se, pois podemos nos desprender de um antigo e infundado preconceito, e de uma filosofia preguiçosa que, sob a aparência da piedade, busca esconder uma ignorância inerte, espero fundar sobre razões irrefutáveis uma convicção segura: o mundo conhece desde a origem de sua constituição um desenvolvimento mecânico a partir de leis gerais da natureza ; e, em segundo lugar, o modo de produção mecânica que expomos é o verdadeiro.<sup>51</sup>

Portanto, vê-se que o filósofo, para além de uma preocupação meramente metafísica, embora ela não esteja jamais fora de suas considerações, posiciona-se também em favor da ciência da natureza e toma logo de início uma atitude crítica, tanto quanto conciliadora, na medida em que pretende afastar-se de toda filosofia que mantenha o conservadorismo que submete a razão a uma inércia prejudicial às suas investidas sobre a natureza. Por outro lado, o argumento sobre a existência divina, a prova físico-teológica, mantém sua força, porém, deve liberar o espaço para as investigações naturais.

Segundo Cassirer<sup>52</sup>, há na *Allgemeine Naturgeschichte* uma conciliação entre o ponto de vista causal, ou seja, a explicação mecânica do universo e a concepção teleológica que está na base do argumento físico-teológico, de modo que com isso Kant estaria ainda apenas a repetir a filosofia de Leibniz<sup>53</sup>.

Torna-se evidente que, embora o texto tenha uma temática expressamente cosmofísica, as concepções filosóficas de formação de Kant mantêm-se fortemente presentes.

---

<sup>51</sup> KANT. *Histoire Générale de la Nature*. p. 173.

<sup>52</sup> Cf. CASSIRER, Ernst. *Kant, vida y doctrina*. p. 66-7.

<sup>53</sup> Embora ao escrever a *Allgemeine Naturgeschichte* ainda não houvesse sido publicado o *Discours de Metaphysique* de Leibniz escrito em 1686 e publicado somente em 1846, lê-se no § 22 dessa obra concisa uma idéia da qual Kant parece ser tributário em seu texto.

“É bom fazer esta observação para conciliar aqueles que esperam explicar mecanicamente a formação da primeira textura de um animal e de toda máquina das suas partes, com aqueles que dão razão da mesma estrutura por causas finais. Uma e outra são boas, ambas podem ser úteis, não somente para admirar a arte do grande operário, mas ainda para descobrir alguma coisa de útil na física e na Medicina. E os autores que seguem esses diferentes caminhos não deveriam se ofender”. (LEIBNIZ. *Discours de Metaphysique*. § 22. p. 65.)

A tendência conciliadora que encontramos nesta obra, como já afirmamos, pode se dizer típica do modo de pensar de Kant, todavia, é certo que ela remonta a Leibniz. Porém, isso também poderia ser explicado, como nota Cassirer, sobre a base de uma indistinção de regiões de conhecimento, sobre a ausência de uma devida diferenciação de campos do conhecimento. E, para além de uma confusão entre mecanicismo e teleologia, o texto também nos permite deduzir conseqüências de cunho ético. Daí afirma Cassirer:

O critério teleológico aparece, todavia, intimamente entrelaçado com o critério causal, e isso faz com que a contemplação da natureza conduza o autor, diretamente, a uma teoria sobre o destino moral do homem, a qual desemboca, por sua vez, em determinados postulados e normas de caráter metafísico.<sup>54</sup>

Há que se notar também, especialmente no que diz respeito ao tema central de nossa investigação, que em alguns trechos da terceira parte da *Allgemeine Naturgeschichte* Kant faz algumas observações que nos interessam como uma primeira aproximação aos temas da psicologia e, portanto, podem enviar-nos para as primeiras considerações a respeito de sua compreensão sobre a constituição do sujeito. Neste texto, há indícios que uma dada noção de sujeito começa a esboçar-se, sendo assim, embora o texto esteja cronológica e tematicamente distante das investigações delineadas pela futura filosofia transcendental quanto à constituição da subjetividade, parece-nos importante saber sobre quais bases está fundada, no presente texto, sua compreensão quanto à estrutura do sujeito, uma vez que tal compreensão não é de todo inexistente.

Faz-se necessário notar que o modo como Kant define a estrutura da subjetividade – embora o faça de maneira demasiado tímida, se comparada às futuras investigações transcendentais – é tributário da economia geral da *Allgemeine Naturgeschichte*, uma vez que o homem ali é pensado a partir de sua posição no sistema solar e das conseqüências físicas e psicológicas disso implicadas. Além do mais, ao tecer algumas considerações sobre o sujeito, Kant o faz no contexto da especulação sobre a vida em outros planetas. De modo que, o tema que para nossa investigação é central, não o é da mesma maneira para o filósofo. Assim, ao pensar na possibilidade de vida noutros planetas, ele se pergunta sobre a constituição física e racional de tais seres e a deduz das propriedades materiais que devem constituir tais planetas pela distância a que se encontram do sol<sup>55</sup>. Para

---

<sup>54</sup> Ernst CASSIRER, *Kant, Vida y Doctrina*. p. 72. (Sobre as conseqüências morais da *Allgemeine Naturgeschichte* teceremos algumas considerações no segundo capítulo deste trabalho).

<sup>55</sup> Cf. KANT. *Histoire Générale de la Nature*. p. 190.

isso Kant coloca o homem como ponto de comparação e nos dá, assim, em poucos trechos, a sua concepção em torno do homem como ser *pensante* e *sensível*. Sua concepção pode ser tomada do seguinte trecho:

Nós não o consideramos aqui por suas propriedades morais nem pela organização física de sua estrutura (Baues): nós vamos apenas, pela constituição da matéria à qual ele está ligado, constituição proporcionada pela distância do Sol, buscar quais limitações sujeitam a faculdade de pensar racionalmente e o movimento de seu corpo, que obedece a essa faculdade. Malgrado a distância infinita existente entre o poder de pensar e o movimento da matéria, entre o espírito racional e o corpo é, todavia certo que o homem, que recebe todos os seus conceitos e representações das impressões que o universo (das *Universum*) desperta em sua alma por meio de seu corpo, depende completamente, tanto no que diz respeito à clareza quanto à habilidade de ligá-las e compara-las que se chama faculdade de pensar, da constituição dessa matéria à qual o Criador o ligou.<sup>56</sup>

O filósofo aponta para um dualismo entre corpo e alma, entre espírito racional e corpo, e faz uma distinção importante entre a faculdade de pensar e a receptividade sensível que se dá por meio do corpo, porém, o tom do discurso kantiano parece mais propenso a, como já notamos, defender uma interdependência entre razão e sensibilidade, do que defender um racionalismo absoluto, como se poderia pensar sobre este momento de sua produção, dada sua proximidade com o sistema leibniz-wolffiano. A faculdade de pensar, afirma ele, recebe por meio do corpo as impressões, das quais deduz as idéias, as compara e reúne. Evidentemente o filósofo está distante de pensar na constituição de uma subjetividade transcendental. Porém, nota-se que, já em 1755 Kant tem uma posição de equilíbrio entre racionalismo e empirismo, no que diz respeito ao sujeito que conhece, e esse equilíbrio deverá ser mantido posteriormente.

O objeto, porém, das reflexões desse texto não está confessadamente voltado para a investigação do processo do conhecimento. Para além das poucas conclusões gnosiológicas que dele se podem derivar, Kant busca relacionar a constituição do homem, alma e corpo, razão e sensibilidade com aquilo que seu processo de formação pôde lhe prover. Ao determinar no homem a relação alma e corpo, razão e sensibilidade, mais adiante Kant poderá falar a respeito dos possíveis habitantes de outros planetas, deduzindo a tipologia de formação de seus corpos e suas habilidades intelectuais, a partir da influência, maior ou menor, que a matéria de sua constituição poderia ter sobre a razão, tanto no que diz respeito à

---

<sup>56</sup> KANT, *Histoire Générale de la Nature*. p. 190-1.

ação, quanto, a respeito da clareza na formação dos conceitos <sup>57</sup>. O intuito do filósofo, portanto, está consideravelmente distante de tentar circunscrever a subjetividade por si mesma.

Considerando desse modo, Kant ainda parece situar-se na posição de uma gnosiologia onde clareza e obscuridade de conceitos se derivam, respectivamente, da razão e da influência da sensibilidade. A sensibilidade, não obstante a interdependência entre ela e a razão, não parece ser, como na *KrV*, apenas o domínio da receptividade, mas ainda, o domínio do erro, o que após 1781 será um problema do juízo <sup>58</sup>. Vê-se isto quando o filósofo afirma que: “Esta indolência de sua faculdade de pensar que é uma conseqüência da dependência em relação a uma matéria grosseira e inarticulável, não só é a origem do vício, mas também do erro” <sup>59</sup>. Aqui, Kant ainda parece situar-se no âmbito de uma teoria do conhecimento que pensa na verdade e no erro do conceito apenas por uma distinção de graus entre razão e sensação, uma vez que se explica a origem do erro pela influência da sensibilidade sobre o homem, dadas as disposições de seu corpo.

Segundo González<sup>60</sup>, nesse texto Kant se move numa chave naturalista e aproxima-se da psicologia empírica. Também traça uma característica que será uma constante em seu pensamento maduro, a saber, a consideração do caráter ectípico do entendimento humano. Mas, neste momento, as considerações de Kant sobre o problema da constituição da subjetividade não são centrais, e o giro que lhe permitirá levar a cabo investigações mais profundas sobre o sujeito somente se dará lentamente e bem mais tarde. Deste modo, portanto, a configuração do homem, seja como sujeito de conhecimento, seja como sujeito prático, circunscreve-se dentro das possibilidades a ele concedidas pela conformação de sua estrutura em relação com o seu próprio lugar no universo.

Mesmo tendo sido formado no ambiente de uma tendência metafísica leibniz-wolffiana, como já notamos, Kant sofre notável influência de Newton, o que se manifesta

---

<sup>57</sup> “Estabelecemos uma comparação entre as constituições da matéria à qual são essencialmente unidas as criaturas de diferentes planetas; e, após ter introduzido esta consideração, é igualmente fácil pensar que, em relação à sua capacidade espiritual, tais condições terão igual efeito. Se, de acordo com isso, essas capacidades espirituais estão em necessária dependência relativamente à substância da máquina que habitam, poderemos concluir com grande probabilidade que: a excelência das naturezas pensantes, a rapidez em suas representações, a clareza e vivacidade dos conceitos que recebem das impressões exteriores, bem como a faculdade de reuni-las, enfim, também a agilidade no exercício real e toda a extensão de sua perfeição, está submetida a certa regra pela qual essas criaturas tornam-se sempre mais excelentes e mais perfeitas pela relação da distância de seu lugar de habitação com o Sol”. (KANT, *Histoire Générale de la Nature*, p. 194.)

<sup>58</sup> Cf. KANT, *Crítica da Razão Pura*. A293/B350.

<sup>59</sup> KANT, *Histoire Générale de la Nature*. p. 192.

<sup>60</sup> Cf. GONZÁLEZ, Cinta C. *La Génesis*. p. 27.

claramente na *Allgemeine Naturgeschichte* de 1755. É desse mesmo ano um outro trabalho importante da investigação de nosso filósofo em torno da metafísica. Aliás, se nos prendermos aos aspectos mais superficiais das produções de Kant, o veremos desenvolvendo temáticas que parecem estar muito distantes umas das outras. Esse seria o caso se compararmos a *Allgemeine Naturgeschichte* e a *Nova Dilucidatio*. A primeira dedica-se a uma temática de um ambiente predominantemente físico e naturalista, a segunda, faz uma crítica à metafísica wolffiana, tratando, pois, de princípios eminentemente metafísicos. Desse modo, poder-se-ia pensar num Kant ainda muito disperso e longe de qualquer tentativa de sistematização. Embora não seja correto afirmar o contrário, ou seja, querer vê-lo sistemático já em 1755, pode-se, no entanto, perceber nas produções dele, por seu impulso crítico e construtivo, tentativas de solução de alguns problemas visando um melhoramento da metafísica, e mesmo a aproximação entre ciência da natureza e a metafísica. Tais características, de certo modo, perpassam os textos kantianos neste momento.

A aproximação entre metafísica e ciência da natureza, nitidamente percebida na *Allgemeine Naturgeschichte*, torna a repetir-se na *Nova Dilucidatio*, contudo, o ponto central de discussão são os princípios fundamentais constitutivos da ontologia leibniz-wolffiana. Todavia, essa discussão feita por Kant não poderá efetivar-se nos estreitos limites do sistema wolffiano, o que o leva, então, a promover ali algumas revisões e correções, uma vez que aquela ontologia defendia o primado do lógico enquanto critério de compreensão da realidade e os princípios por ela defendidos não compatibilizavam com as exigências da física de Newton. Neste texto, Kant nos apresenta o caráter revisionista e também construtivo de seu pensamento, onde a partir de uma clara influência de Christian August Crusius, o pensador criticará os princípios de contradição e de razão suficiente, elementos centrais na metafísica em voga na Alemanha.

De acordo com Cassirer<sup>61</sup>, Wolff foi o responsável por manter a tradição do problema entre ser e pensar, formulado por Leibniz. De modo que para se definir o existente toma-se como critério sua possibilidade assentada no princípio de contradição. Esta idéia pode ser encontrada no pensamento de Leibniz. Assim, por exemplo, lê-se na *Monadologia*:

Nossos raciocínios estão fundados sobre dois grandes princípios: o da contradição, em virtude do qual julgamos falso o que ele envolve, e verdadeiro o que é oposto ou contraditório ao falso; e aquele de razão suficiente, pelo qual consideramos que nenhum fato pode ser tomado por verdadeiro ou existente, nenhum enunciado por verdadeiro, sem que haja uma razão suficiente pela qual seja assim e não de outro modo, ainda que

---

<sup>61</sup> Cf. CASSIRER, Ernst. *El Problema del Conocimiento*. p. 474.

essas razões, frequentemente, não nos possam ser conhecidas. Há também dois tipos de verdades, as de razão e as de fato. As verdades de razão são necessárias e seu oposto impossível, as de fato, são contingentes e seu oposto é possível. Quando uma verdade é necessária, pode-se dela encontrar a razão por análise, decompondo-a em idéias e verdades mais simples, até chegar às primitivas.<sup>62</sup>

A partir desse trecho vemos que o próprio Leibniz já tomara como princípios fundamentais do conhecimento aqueles que radicam unicamente nas operações formais do pensamento. Supondo tais critérios, Leibniz – na esteira daquela prova ontológica da existência de Deus que remonta a Anselmo em seu *Proslógio* e fora utilizada por Descartes em suas *Meditações Metafísicas* – com pequenas diferenças supõe a existência divina deduzida de uma mera possibilidade de pensamento. Embora no *Discours de Metaphysique* Leibniz não esteja preocupado com uma prova da existência de Deus, ele faz uma breve crítica à prova ontológica que pretende deduzir da idéia a existência. Mas, fala da existência de Deus a partir de um critério que não é muito diferente do usado pela prova em questão: a possibilidade.

E, pois, neste sentido que se pode dizer que há idéias verdadeiras e falsas, conforme a coisa de que se trata seja ou não possível. É então que alguém poderá se gabar por ter uma idéia da coisa, desde que se esteja seguro de sua possibilidade. Assim o argumento acima prova, pelo menos, que Deus existe necessariamente se ele é possível. O que é, de fato, um excelente privilégio da natureza divina, não ter necessidade de sua possibilidade ou essência para existir atualmente e é justamente isso que se denomina *Ens a se*.<sup>63</sup>

Vê-se, portanto, que Leibniz e, depois dele Wolff, tomam como critério de explicação da existência uma mera possibilidade de pensamento e, a partir disso, pressupõem que o possível precede o existente definindo-se pela não contradição.

O princípio de razão suficiente, também revisado por Kant, remete todo contingente a uma razão de sua existência. De todas as existências a única que não necessita de razão suficiente é a existência divina entendida como *causa sui*, de modo que tudo o mais tem em Deus a razão de ser. Em poucas palavras, esta é uma das implicações do uso de tal princípio: tudo o que existe, tal como é, os erros e males inclusive, têm uma razão de ser em Deus.

Segundo Cassirer<sup>64</sup>, Crusius, que influenciou Kant na *Nova Dilucidatio*, polemizou diretamente com o sistema leibniz-wolffiano. Primeiramente, por sua orientação

---

<sup>62</sup> LEIBNIZ, *La Monadologie*. § 31-33. In: *Essais de Theodicée suivi de la Monadologie*. p. 496.

<sup>63</sup> IDEM, *Discours de Metaphysique*. § 23. p. 68.

<sup>64</sup> Cf. CASSIRER, Ernst. *El Problema del Conocimiento*. p. 480-1 e p. 500.

empirista quanto à gênese de nossos conceitos, Crusius se opõe frontalmente à idéia de que se pode deduzir o existente do possível, como vimos logo acima ser a posição do pensamento de Leibniz. Em segundo lugar, o princípio de razão suficiente deixa espaço para certo determinismo que põe em risco a idéia de liberdade moral.

É, portanto, dentro dessa problemática que irá mover-se a reflexão de Kant na *Nova Dilucidatio*. Ali ele fará uma avaliação rigorosa da suprema validade que se dá ao princípio de não-contradição, esclarecerá o princípio de razão suficiente e, por fim estabelecerá dois novos princípios, o de sucessão e o de coexistência, como princípios do conhecimento metafísico, fazendo assim, clara oposição à harmonia preestabelecida de Leibniz, em busca de uma aproximação à física de Newton.

Kant começa por dizer que não há um único princípio primeiro e absoluto para todas as verdades e que somente o princípio de identidade, em suas formas positiva e negativa, pode ter supremacia na subordinação das verdades. Desse modo, o princípio de contradição não pode ter hegemonia no que diz respeito à definição das verdades:

O princípio de contradição expresso na proposição: 'é impossível que uma mesma coisa seja e não seja ao mesmo tempo', é afinal a definição do impossível (...) Como estabelecer que todas as verdades devem ser conduzidas a esta definição? Não é de facto, necessário deduzir a verdade da impossibilidade do seu oposto, além de que, aliás, isso não basta, pois só podemos passar da impossibilidade do oposto à afirmação de uma verdade através da mediação da proposição 'é verdadeiro tudo aquilo cujo oposto é falso.'<sup>65</sup>

Assim, para se conceber algo como verdadeiro se necessitaria ainda de uma prova desse outro princípio que está subentendido no princípio de contradição. Quanto ao princípio de razão suficiente, que Kant prefere chamar de razão determinante, deve-se distinguir uma razão anteriormente determinante da razão posteriormente determinante. Com isso Kant pretende evidenciar que na ordem da investigação das coisas deve-se distinguir uma razão que responde à pergunta sobre o *porquê* e uma razão que responde ao *o quê*<sup>66</sup>. A primeira razão diz respeito ao ser do objeto, à sua essência, a segunda, diz respeito ao modo pelo qual se conhece o objeto.

Na terceira secção da *Nova Dilucidatio* são estabelecidos dois princípios pelos quais pretende superar a posição defendida pela metafísica leibniziana: o princípio de sucessão e o princípio de coexistência. A partir desses princípios, Kant tenta resolver o

<sup>65</sup> KANT. *Nova Dilucidatio*. Secção I, prop. III. In: *Textos pré-críticos*. p. 40.

<sup>66</sup> Cf. *Ibid.*, Secção II, prop. IV. p. 41-2.

problema da comunicação das substâncias. Esse problema foi pensado por Leibniz e por ele resolvido com a famosa tese da harmonia preestabelecida por Deus. Na *Monadologia* Leibniz escreve:

(...) A alma segue suas próprias leis e o corpo as suas, e eles se encontram em virtude da harmonia pré-estabelecida entre todas as substâncias, pois elas são todas representações de um mesmo universo. As almas agem segundo as leis das causas finais, por apetição, fins e meios. Os corpos agem segundo as leis das causas eficientes ou dos movimentos. E os dois reinos, o das causas eficientes e o das causas finais são harmônicos entre si.<sup>67</sup>

No *Discours de Metaphysique* também encontramos Leibniz a defender a idéia de que toda dependência de substâncias somente se faz em relação a Deus e não entre quaisquer outras substâncias, de modo que qualquer acordo das representações comuns a diversos indivíduos somente é possível pela harmonia preestabelecida por Deus<sup>68</sup>.

O princípio de sucessão, por sua vez, diz respeito às determinações das substâncias. Diferentemente de Leibniz, que afirmava não haver comunicação entre substância e que tudo já estaria previamente estabelecido, Kant prova que deve necessariamente haver comunicação de substâncias por meio de relações externas, pois, se há alguma mudança numa substância ela somente pode advir de uma relação com outra substância posto que, de si mesma, ou seja, por uma sucessão de determinações de origem interna seria absurdo pensar que num momento a substância se determina de tal modo e noutro momento se determina de modo diverso. Vejamos isso nas palavras do próprio Kant:

Admitamos que, nas condições indicadas, ocorre uma mudança; uma vez que algo começa a existir – não existia anteriormente, isto é, a substância era determinada de uma maneira oposta – e dado que supomos apenas princípios internos para determinar essa substância, teríamos que admitir que as mesmas razões que a determinam de uma certa maneira, passam a determina-la de maneira contrária, o que é absurdo.<sup>69</sup>

Aqui começa a se mostrar com clareza a explícita tentativa que Kant faz de aproximar a metafísica à física de Newton. Aliás, esta posição de Kant, para além de torná-lo

---

<sup>67</sup> LEIBNIZ, *La Monadologie*. § 78-9. p. 71.

<sup>68</sup> Ora, somente Deus, de quem todos os indivíduos emanam continuamente, e que vê o universo não só como eles o vêem, mas ainda de maneira diferente de todos eles, somente Ele é a causa da correspondência de seus fenômenos, e faz com que aquilo que é particular a um seja público a todos. Diferentemente não haveria aí ligação. Poder-se-a, pois, dizer de algum modo, e num bom sentido, ainda que longe do usual, que uma substância particular não age sobre outra substância particular e não padece, se considerarmos que o que chega a cada uma é apenas uma conseqüência de sua idéia ou noção completa, uma vez que esta idéia já encerra todos os predicados ou acontecimentos, e exprime todo o universo. (IDEM, *Discours de Metaphysique*. § 14. p. 48).

<sup>69</sup> KANT, *Nova Dilucidatio*. Secção III, prop. XII. In: *Textos pré-críticos*. p. 70-1.

próximo de Newton, permite pensar numa efetiva relação entre alma e corpo, que em Leibniz, ficava relegada apenas a uma certeza moral. Do ponto de vista das aquisições e princípios fundamentais da física, a comunicação das substâncias deve, inevitavelmente, ser pressuposta. Afinal, se não há comunicação das substâncias, se não é possível pensar numa relação de dependência entre elas, deve ser descartado o princípio da gravitação universal. A reflexão de Kant prova a necessidade de uma comunicação também pelo princípio de coexistência e remete, assim, a gravitação universal ao posto de primeira lei da natureza <sup>70</sup>.

Com estas observações Kant entra novamente, todavia, de modo bastante tímido, na problemática que temos perseguido, o problema da constituição do sujeito. Tendo esclarecido devidamente a necessidade de uma relação entre substâncias para determinação de qualquer mudança, Kant afirma a necessidade de um corpo, para a explicação das mudanças no estado interno da alma, pois, esta não poderia realizar em si mesma tais mudanças caso não estivesse em relação com algo externo. Com isso pretende refutar o idealismo e acaba por minar as bases da harmonia preestabelecida de Leibniz.

Pensamos que, de maneira geral, Kant não destoa da posição já pressuposta pela *Allgemeine Naturgeschichte*, e afirma novamente a interdependência entre alma e corpo. Novamente atento às questões de fundo religioso, afirma afastar-se dos materialistas e acredita haver na alma uma forma imutável das representações. Evidentemente, ele está aqui procurando afastar-se da objeção de que sua posição poderia ter como consequência a defesa da morte da alma juntamente com o corpo, o que se poderia deduzir da interdependência entre ambos, por ele defendida. Sua posição se esclarece na seguinte passagem:

Pode acontecer que alguém pense que o nosso princípio é imoral, dado que a alma se encontra ligada á matéria percível através de laços indissolúveis no próprio exercício do pensamento, não parecendo assim muito afastado da opinião perniciosa dos materialistas. Mas eu não suprimo a forma das representações da alma; confesso que essa forma seria imutável e sempre igual a si mesma se a alma estivesse inteiramente livre de relações exteriores.<sup>71</sup>

A referência de Kant à *forma das representações* faz pensar nalguma espécie de apriorismo, porém, a letra do texto não permite mais qualquer tipo de conjectura ou de aproximação com a etapa crítica que se desenvolve após 1781. Uma coisa, porém, nos parece certa: já na *Nova Dilucidatio*, como também vimos na *Allgemeine Naturgeschichte* a noção de

---

<sup>70</sup> KANT, *Nova Dilucidatio*. Secção III, prop. XIII. In: *Textos pré-críticos*. p. 75.

<sup>71</sup> *Ibid.*, Secção III, prop. XII. p. 72.

interdependência entre corpo e alma nos aproxima da perspectiva do Kant maduro que fará uma síntese entre racionalismo e empirismo, a ser melhor apresentada em parte posterior deste trabalho.

O âmbito de desenvolvimento dos conceitos da *Nova Dilucidatio* é, portanto, indubitavelmente dogmático, uma vez que ao revisar os conceitos da metafísica leibniz-wolffiana Kant elabora os princípios de sucessão e coexistência sem perguntar-se pelo critério de legitimidade do conhecimento, como o fará mais tarde na *KrV*. Entretanto, há naquele texto, como também na *Allgemeine Naturgeschichte* pela conciliação de mecanicismo e teleologia, uma tentativa de resolver a incompatibilidade existente entre a metafísica e a física de Newton. Desse modo, ao superar a noção de incomunicabilidade das substâncias, que se resolvia para Leibniz pela harmonia preestabelecida, e também a teoria do influxo físico<sup>72</sup> dos wolffianos, Kant critica o leibniz-wolffianismo e tenta aproximar a metafísica dos pressupostos da ciência newtoniana. Referindo-se aos dois novos princípios introduzidos por Kant na metafísica, González afirma: “A intenção do autor ao introduzir estes dois princípios é clara: reformar a cosmologia geral na direção da física newtoniana corrigindo por sua vez a psicologia racional num ponto importante”<sup>73</sup>.

No ano seguinte à *Nova Dilucidatio*, em 1756, com a *Monadologia Física* há uma tentativa explícita de aproximação entre física, ou melhor, entre a geometria, amplamente utilizada pela ciência da natureza, e a metafísica. A temática, abordada pela *Monadologia Física* reaparece na *KrV* com a reflexão sobre as antinomias da razão como um problema insolúvel em termos de cognoscibilidade. No entanto, no texto de 1756, a questão da divisibilidade infinita do espaço geométrico com a noção metafísica de substancialidade dos corpos, aparece como um problema a ser superado e o esforço de Kant aqui é para resolver novamente uma incompatibilidade entre a físico-matemática e a metafísica.

O título completo deste texto, a saber, *O uso da metafísica unida à geometria em filosofia natural cujo espécime I contém a monadologia física*, denuncia por si só a intenção de Kant quanto à solução das incompatibilidades que opunham físicos e metafísicos. Sem dúvidas, aqui está exposta a convicção da importância da metafísica para um conhecimento que vá além da mera fenomenalidade, como logo no início do texto é anunciado<sup>74</sup>. Porém, como vimos nos outros textos, Kant também sabia das dificuldades e do

---

<sup>72</sup> Cf. GONZÁLEZ, Cinta C. *La Génesis*. p. 30.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>74</sup> Cf. KANT, *Monadologia Física* In: *Textos pré-críticos*. p. 81

descrédito que assombrava a metafísica em seu tempo, enquanto que a ciência da natureza e as matemáticas trilhavam caminhos seguros e de progresso. O problema será então conciliar uma concepção geométrica de espaço, concepção que serve de suporte para a ciência física, com a noção de indivisibilidade da substância, que radica na concepção monadológica de Leibniz<sup>75</sup>.

Uma das questões de fundo que perpassa o problema da *Monadologia Física* produziu um conflito que marcou profundamente as discussões da ciência do século XVIII, a saber, a questão do espaço. Novamente tem-se aqui a disputa que se faz entre newtonianos e lebnizianos, respectivamente, entre os partidários da concepção de espaço absoluto e os partidários da noção de espaço relativo.

Kant neste momento, não obstante na *Allgemeine Naturgeschichte* de 1755 aproximar-se mais de Newton em termos de concepção espacial<sup>76</sup>, irá com a *Monadologia Física* posicionar-se mais próximo à noção lebniziana de espaço, entendendo-o como produto da relação das substâncias, e não nos termos absolutos da física de Newton. Para este último, o espaço deve ser considerado anteriormente à existência dos corpos que nele ocupam algum lugar, portanto, trata-se de uma concepção metafísica, na medida em que lhe confere estatuto ontológico, uma vez que entende o espaço como substância independente<sup>77</sup>. Para Leibniz, ao contrário, o espaço não tem estatuto ontológico, senão, apenas relacional, ou seja, é deduzido pela existência das substâncias.

Vejamos as afirmações de Kant que mostram sua proximidade ao pensamento de Leibniz quanto à concepção de espaço:

De fato, que o espaço seja inteiramente desprovido de substancialidade, que seja um fenômeno de relação exterior entre mónades unidas e sobretudo que ele não seja esgotável através de uma divisão contínua, isso é inteiramente evidente, mas numa qualquer composição – sendo a composição da ordem do acidente e os elementos da composição da ordem da substância – é absurdo que o que é substancial sofra uma divisão infinita.<sup>78</sup>

---

<sup>75</sup> “De fato, os corpos são compostos de partes: é evidentemente de grande interesse a exposição correcta da maneira como as partes os formam e como ocupam o espaço em razão da presença simultânea das suas partes primitivas elementares ou pelo conflito recíproco de suas forças. Mas como é possível, nesta questão, conciliar a metafísica e a geometria? (...) É que aquela nega rigorosamente que o espaço seja infinitamente divisível, enquanto esta sustenta, com a sua habitual certeza a sua divisibilidade. Uma pretende que o espaço vazio é necessário para conceber os movimentos livres, enquanto a outra o não admite. Uma mostra que a atração ou gravitação universal é dificilmente explicável por meio de causas mecânicas provindo antes de forças interiores dos corpos em repouso que agem à distância; a outra considera tudo isso jogos de imaginação inteiramente vazios.” (KANT, *Monadologia Física*. In: *Textos pré-críticos*. p. 81-2).

<sup>76</sup> Cf. MARECHAL, Joseph. *EL Punto de Partida*. p. 33-35.

<sup>77</sup> Cf. NEWTON. *Princípios Matemáticos*. Definição VIII; Escólio II. In: *Newton e Leibniz*. p. 14. (Os Pensadores).

<sup>78</sup> KANT, *Monadologia Física*. In: *Textos Pré-críticos*. p. 85.

A problemática do filósofo gira em torno da tentativa de suprimir a dificuldade que opõe geometria e metafísica. “A *idéia* – afirma Kant – *de que a divisibilidade do espaço ocupado por um elemento implica também a divisão do elemento em partes substanciais*”<sup>79</sup>. A chave da solução estaria, portanto, no fato de que ao se dividir a relação de uma substância não se tem que dividir a substância mesma. Daí Kant dizer: “Como o espaço não é uma substância, mas um fenômeno de relação exterior de substâncias, a possibilidade de dividir uma relação de uma só e mesma substância em duas partes não é incompatível com a simplicidade ou, se quisermos com a unidade da substância”.<sup>80</sup>

Embora Kant esteja nesta obra, no que diz respeito à noção de espaço, afastando-se de Newton, não se pode dizer que ele esteja em completa consonância com os pressupostos metafísicos de Leibniz<sup>81</sup>, pois, como já havia feito na *Nova Dilucidatio*, ou seja, inserindo os princípios de sucessão e coexistência das substâncias Kant aceita a relação entre as substâncias e fala das forças de atração e repulsão a partir das quais escreveu a *Allgemeine Naturgeschichte*. Desse modo, Kant novamente contraria em alguns pontos a metafísica leibniziana na tentativa de uma revisão dos conceitos que permitisse a aproximação entre a ciência da natureza e a metafísica.

A partir, portanto, dessas breves considerações sobre os primeiros textos do período pré-crítico da filosofia kantiana, saltam aos olhos algumas características do seu pensamento, que para a devida compreensão da gênese da crítica transcendental, mostram-se imprescindíveis. Se com a guinada operada pela filosofia transcendental Kant abandonou as reflexões e a tentativa de conciliar a física e a metafísica pelo viés de uma reformulação dos princípios da própria metafísica tradicional, tendo-o feito somente por meio de uma reflexão moral aliada à teleologia, tal como se vê na *Crítica da Faculdade do Juízo*. Todavia, há que se considerar que isso só foi possível após um processo amplo de reflexão sobre o método, a legitimidade e a região de conhecimentos a que corresponde cada ciência, reflexão que vemos nascer timidamente desde seu primeiro texto.

Portanto, é com esse intuito que fizemos esta breve incursão nos primeiros textos de Kant nos quais se vê a profunda influência e importância da física de Newton pelo seu ideal metodológico e pelo seu progresso enquanto ciência. De outro lado, a formação metafísica de Kant dentro do esquema conceitual da filosofia leibniz-wolffiana o remete a

---

<sup>79</sup> KANT, *Monadologia Física*. In: *Textos Pré-críticos*. p. 86.

<sup>80</sup> *Ibid.* p. 87.

<sup>81</sup> Cf. PRADO, Lucio L. *Monadologia e espaço relativo*. passim.

uma atitude de revisão, que veremos culminar na *KrV*, a saber, que pela oposição física – metafísica, empirismo – racionalismo, Kant conseguirá, a partir de uma inversão gnosiológica, que ele próprio denominaria mais tarde como uma revolução copernicana, solucionar esses problemas que figuram em seus primeiros textos, não porém, sem prejuízo para a metafísica especulativa.

Das leituras empreendidas até aqui, duas coisas se nos mostram claras: Kant revisa e tenta conciliar físicos e metafísicos; suas soluções são nitidamente dogmáticas, pois a metafísica se apresenta como portadora de alguns problemas a serem corrigidos, de modo que ela mesma, pelo seu procedimento especulativo, jamais foi posta em dúvida neste período. Contudo, ela aparece, desde já, como problema. É verdade que, no que diz respeito à metafísica, Kant se move numa investigação de caráter predominantemente interno, seja como vimos na *Nova Dilucidatio*, seja na esteira de uma aproximação mais explícita com a físico-matemática, como se pôde ver na *Allgemeine Naturgeschichte* ou na *Monadologia Física*. Evidenciou-se o peso concedido por Kant à ciência da natureza, o que o remeteu a investigar as peculiaridades de seu método e, de alguma maneira, aproximar dele a metafísica.

Entendemos que a importância delegada por Kant ao método da ciência da natureza é o ponto de partida para as investigações quanto ao método da metafísica, que culminarão numa reviravolta gnosiológica a ser por nós ainda investigada. Esta investida terá um resultado futuro, pois, o distanciará paulatinamente daquela metafísica tradicional predominante na Alemanha da época, de tal modo, que parece difícil afirmar que nalgum momento Kant estivesse completamente subordinado àquele sistema.

Resta-nos evidente que a filosofia de Kant, desde o início de suas investigações, é portadora de um intenso espírito conciliador que permanecerá nos escritos críticos. Além do mais, algumas posições apresentadas nestes textos permanecerão mesmo após a guinada operada pela filosofia transcendental. Tal é o caso, por exemplo, da teleologia, recuperada ao fim da trilogia crítica, com a *KU*. O problema da constituição do sujeito, como se pôde perceber, encontrou lugar nos textos que investigamos, contudo, levando-se em conta a problemática própria de cada um dos textos, viu-se também que a questão do sujeito circunscreveu-se neles de modo consideravelmente marginal. Isso deve servir-nos de precaução e, assim o entendemos, é indicativo de que o caminho de leitura para a investigação da gênese de sua madura teoria da subjetividade deve também, ou talvez principalmente, ser buscada nas entrelinhas dos problemas com os quais o filósofo se depara em sua trajetória intelectual. A futura teoria da subjetividade transcendental não é resultado de uma

investigação sobre o sujeito, que teria aos poucos ganhado maturidade, isso é evidente. Ela nos parece, muito mais uma consequência do que o objeto primordial do pensamento de Kant. Ao menos, até a descoberta do método transcendental de investigação.

## Capítulo II

### DA METAFÍSICA ÀS MARGENS DO CETICISMO

O período compreendido entre 1762 e 1766 revela-se consideravelmente importante para se entender a gênese da filosofia transcendental. Diferente do que se viu nos textos analisados no capítulo anterior, Kant começa a tomar o caminho de uma crítica mais centrada nas aporias da metafísica leibniz-wolffiana, suscitadas pelo confronto com a ciência da natureza. Não que o filósofo ainda não houvesse feito críticas até então, mas que as conquistas metodológicas dos textos a serem analisados conduzem o pensador a uma nova compreensão da metafísica. Tal nova compreensão terá um papel fundamental no surgimento da filosofia transcendental.

A metafísica especulativa, de um modo geral, ainda encontra lugar no pensamento de Kant, aliás, não nos parece temeroso afirmar que Kant chega a esboçar aqui um sistema, se considerarmos o *Beweisgrund*, o texto sobre as *Negativen Grössen* e o texto da *Untersuchung über die Deutlichkeit*. O primeiro texto apontaria uma reflexão sobre o fundamento, os outros dois, juntamente com algumas passagens dos *Träume*, nos remeteriam a uma nova configuração do que deve ser entendido a respeito da tarefa própria da metafísica. Contudo, o distanciamento do sistema leibniz-wolffiano torna-se cada vez mais patente.

Considerados por si mesmos, estes textos versam sobre problemas, cujas soluções não encontram lugar legítimo no futuro sistema crítico. Todavia, algumas distinções aí encontradas e, posteriormente, com os devidos ajustes, figuram como elementos extremamente significativos no que diz respeito à guinada subjetiva que Kant operou para solucionar os problemas gnosiológicos que se lhe apresentaram.

A investida que aqui faremos sobre a problemática moral em sua relação com o conhecimento apresenta-se extremamente significativa. Não obstante o fato de Kant não ter delineado devidamente os contornos de sua teoria ética antes do acabamento de sua teoria do conhecimento, ao menos por não ter feito até então nenhuma publicação sistemática a respeito, encontramos em algumas passagens das *Negativen Grössen*, da *Untersuchung über die Deutlichkeit* e dos *Träume* a evolução do conceito de *obrigação* que, notadamente, nos *Träume* permite uma relação direta com as futuras distinções apresentadas na *Dissertatio* de

1770. Neste sentido o problema moral desponta para nossa investigação por sua significativa contribuição na evolução das investigações de Kant rumo à constituição da futura teoria formal da subjetividade, mais precisamente, para a distinção entre forma sensível e inteligível.

## 2.1 O Esboço de uma Metafísica

Em 1762 surge o breve escrito sobre o silogismo intitulado “*A Falsa sutileza das quatro figuras silogísticas*”. Ali Kant tece uma crítica à lógica tradicional, especificamente pelo fato de que a lógica, em sua tarefa de buscar a evidência e a clareza em suas exposições, terminou por tornar-se obscura com a velha doutrina das quatro figuras silogísticas.

Kant mostra que as inferências obtidas por meio das segunda, terceira e quarta figuras são inferências que necessitam, na verdade, de um juízo velado, por isso são denominadas silogismos mistos, e somente depois de uma conversão tomam a forma pura e podem seguir o estilo da primeira figura. Para Kant, a primeira figura é aquela que se pode chamar de silogismo puro, pois em suas deduções não oculta nenhum tipo de juízo, o que não se pode dizer das outras figuras, que por terem de operar uma espécie de redução, não teriam, na verdade, nenhuma utilidade. A doutrina das quatro figuras, portanto, é inútil, afirma Kant:

Não pode estar em discussão que, em todas essas quatro figuras, se possa inferir corretamente. Ora, é incontestável, porém, que todas elas, à exceção da primeira, só determinam a consequência por um rodeio e inferência intermediárias entremescladas, e que precisamente a mesma conclusão se seguiria do mesmo termo médio, de maneira pura e não-mesclada na primeira figura. Todavia, se examinarmos o intuito com que foram inventadas e continuam a ser apresentadas, então se julgará de outra maneira.<sup>82</sup>

Este texto está perfeitamente inserido no ímpeto revisionista do filósofo a respeito da metafísica. Aliás, como temos visto nos textos anteriores de Kant, notadamente, na *Nova Dilucidatio* e veremos nos próximos textos, suas pesquisas mostram-se devidamente ajustadas aos problemas da metafísica enquanto esta parte de determinada compreensão dos princípios lógicos que utiliza. A lógica, ao que tudo indica, tomava lugar importante nas reflexões de Kant, uma vez que ela serve à metafísica como ferramenta indispensável.

---

<sup>82</sup> KANT, *A Falsa Sutileza*. In: *Escritos pré-críticos*. p. 41.

Além dessa posição crítica perante a lógica tradicional, o texto sobre o silogismo traz algumas observações importantes a respeito da temática que perseguimos. Isso porque Kant tece breves considerações sobre a capacidade humana de conhecer e já fala da capacidade de julgar aliada à consciência, ou seja, a um sentido interno. Certamente, a *KrV* faz distinções muito maiores sobre a lógica e a metafísica, que Kant ainda não concebe em 1762. Porém, conforme nota Manfred Baum<sup>83</sup>, há no texto sobre o silogismo uma concepção geral que, não sem mudanças, continuará a vogar na *KrV*, isto é, que há uma união entre a capacidade de julgar e a consciência. Aqui, ainda que de maneira bastante superficial, Kant discorre sobre um significativo ponto onde se pode ver em traços genéricos a futura teoria do juízo<sup>84</sup>. O sentido interno apresentado como consciência está ligado ao juízo, pois o ato de julgar, diz Kant, se dá a partir de uma consciência clara da união ou do conflito dos *conteúdos* das representações.

Embora timidamente e longe das distinções conceituais elaboradas no período crítico, Kant aponta no texto sobre o silogismo o esboço de uma reflexão que, sem dúvida, será de capital importância mais tarde, a reflexão em torno do “eu” enquanto consciência, em sua estreita relação com a capacidade humana de conhecimento, ou seja, em relação com a clareza e objetividade necessárias para o conhecimento que se dá por um juízo sobre o conteúdo das representações.

Na “Consideração final” do texto sobre o silogismo Kant nota que os lógicos cometem um erro ao tratarem dos conceitos antes de tratarem dos juízos e dos próprios silogismos. E isso o remete a uma breve investigação em torno das faculdades a partir das quais ocorrem os juízos: o homem elabora conceitos, que Kant denomina *distintos*, pelos juízos, e deduz ou infere conceitos *completos*, por meio dos silogismos. Assim afirma ele: “(...) facilmente salta aos olhos que entendimento e razão, isto é, aquele, o poder de conhecer distintamente (*deutlich erkennen*), esta, o de fazer silogismos, não são capacidades fundamentais diversas. Ambas consistem no poder de julgar(...)”<sup>85</sup>.

---

<sup>83</sup> “Embora sentido interno e o juízo sejam determinados de maneira nova e diversa na Filosofia transcendental crítica de Kant, já há em 1762 uma conexão entre ambas: a faculdade do sentido interno não é, manifestamente, outra coisa senão a faculdade da consciência, e estar consciente da concordância ou do conflito do conteúdo de certas representações significa julgar afirmativa ou negativamente.” (Manfred BAUM, *Eu lógico e eu pessoal em Kant, Studia Kantiana*, V.4. N1. p. 8)

<sup>84</sup> É preciso notar aqui um ponto importante que prefigura o pensamento maduro do filósofo. A *Dedução Transcendental* impõe uma estreita ligação entre apercepção transcendental, juízo e unidade das representações. Precisamos conceder que neste texto já se dá, feitas as devidas ressalvas, um esboço daquilo que aparecerá na *KrV*.

<sup>85</sup> KANT, *A Falsa Sutileza*. In: *Escritos pré-críticos*. p. 46.

No texto de 1762 Kant fala de uma *faculdade secreta* pela qual nos seria possível julgar, o que nos diferenciaria dos animais irracionais. Estes últimos, embora possuam algum tipo de representação da diferença de coisas, apenas o fazem fisicamente. O homem, por sua capacidade racional, diferencia logicamente, ou seja, não somente diferencia, mas, reconhece a diferença:

(...) diferenciar coisas umas das outras e reconhecer (erkennen) a diferença das coisas é totalmente diverso. Este só é possível pelo julgar e não pode ocorrer em um animal irracional. (...) Diferenciar logicamente significa reconhecer que uma coisa A não é B e é sempre um juízo negativo; diferenciar fisicamente significa ser impelido a ações diversas por representações diversas.<sup>86</sup>

Para Kant, essa capacidade ou faculdade de julgar é própria dos seres racionais e consiste na capacidade de tais seres de fazer das suas próprias representações objetos de seus pensamentos. Isto é, distingue-se aqui um foco importante de caracterização do processo cognitivo no homem, a questão da reflexão. Somente porque o homem pode voltar-se, com seu pensamento, sobre aquilo que representa, pode julgar o que é representado. E nisso, diz Kant, consiste a nossa faculdade cognitiva superior<sup>87</sup>. Embora no texto sobre o silogismo o sentido interno tenha uma conotação empírica, ele parece, grosseiramente, estar aí fazendo as vezes do que na *KrV* se chama *apercepção transcendental* e figura como fundamento originário, que Kant em 1762 está atribuindo ao sentido interno. Ora, vemos com isso, o surgimento de alguns elementos que deverão encontrar lugar no pensamento maduro do filósofo.

Em 1763, embora tenha sido concluído em fins de 1762, aparece um importante texto de Kant sobre a teologia filosófica, possivelmente o mais importante do período pré-crítico sobre o assunto. Este texto, entretanto, traz elementos que ultrapassam de muito a estreita questão da teologia. Nele é tratada a questão da existência. E o modo pelo qual o filósofo acusa a ontologia tradicional, no que tange aos argumentos sobre a existência de Deus, denota, já, uma importante virada em sua posição perante a metafísica, não obstante, Kant esteja aí, se movendo num âmbito metafísico por excelência.

---

<sup>86</sup> KANT, *A Falsa Sutileza*. In: *Escritos pré-críticos*. p. 47.

<sup>87</sup> “Minha opinião atual é a de que essa faculdade ou capacidade nada mais é que o poder do sentido interno, isto é, o poder de fazer das suas representações objetos dos seus pensamentos. Esse poder não há que se derivar de outro, é um poder fundamental em sentido próprio e, tal como o considero, só pode pertencer a seres racionais. Nele baseia-se, porém, toda faculdade cognitiva superior.” (Ibid., p. 47-8)

O argumento ontológico, cuja origem remonta ao medievo com Anselmo e foi utilizado por Descartes, consiste basicamente em que à *idéia* de um ente perfeito não pode faltar a existência, do contrário este ente não seria perfeito, logo tal ente deve existir. O fio condutor da prova ontológica é completamente *a priori*, de modo que pretensamente se deduz uma existência sem extrapolar os limites do conceito do qual se parte. Kant na primeira parte do *Beweisgrund*, ao analisar o conceito de existência em geral, demonstra que a existência não é um predicado, nem determinação de coisa alguma, portanto, se penso para um existente qualquer seus inúmeros predicados possíveis, posso também pensar que tal coisa não exista e mesmo assim continuar a pensar seus predicados mediante o conceito que faço de tal coisa. Não se pode, afirmava Kant neste texto, deduzir a existência de uma análise conceitual.

Não obstante, utiliza-se o termo “existência” como um predicado e pode-se também emprega-lo assim, seguramente e sem preocupação de errar, enquanto não se estipula que se pretende apenas deduzir a existência a partir de meros conceitos possíveis, como se costuma fazer quando se quer demonstrar a existência absolutamente necessária (...) A existência, porém, nos casos em que aparece como predicado na linguagem de uso corrente, não é tanto um predicado da própria coisa, como, antes, do pensamento que se tem dela.<sup>88</sup>

Assim, um conceito dá apenas as relações de um sujeito com seus predicados possíveis no juízo e mostra algo em sua mera possibilidade. A existência é, então, a efetividade que o conceito somente não pode ter. Daí Kant dizer: “Com efeito, na mera possibilidade não está posta a coisa mesma, mas somente, apenas, a relação de algo com algo, de acordo com o princípio de não-contradição, e mantém-se firme que, efetivamente, a existência não é de modo nenhum um predicado de uma coisa”<sup>89</sup>. Se, porém, afirma Kant, a consideração sobre a coisa pensada vai além da relação que há em seu conceito, ou seja, vai além de sua posição relativa e, então, se considera “também a coisa posta em si e para si, então este Ser significa o mesmo que existência”.<sup>90</sup>

Kant já havia dado um passo importante na evolução de seu pensamento retirando do âmbito meramente lógico, ou seja, conceitual, qualquer estatuto ontológico<sup>91</sup>. Mas, como seria ainda possível, sem recurso à contingência empírica, portanto, de modo *a*

---

<sup>88</sup> KANT, *O Único Argumento*. p. 49

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 52

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 50

<sup>91</sup> “ (...) para Kant, cujo pensamento deixou já para trás, especialmente, a prova teleológica, coloca-se aqui um problema mais profundo e difícil. Se a experiência é o único critério da existência, parece que deve-se chegar à conclusão de que nosso conhecimento da realidade não pode nos levar além da observação dos sentidos, o que converte numa *contradictio in adjecto* o postulado de um ser infinito fora de toda experiência possível. (Ernst CASSIRER, *El Problema del Conocimiento*. p. 546-7)

*priori*, provar a existência de Deus? Para ele, a viabilidade de uma prova *a priori* se dá unicamente por uma inversão que consiste na idéia de que é o possível, enquanto aquilo que é pensável logicamente, que depende de um existente, não o contrário. A existência, portanto, não se determina a partir das condições formais do pensamento. O possível, enquanto o que está de acordo com o princípio lógico da não contradição não é prévio, mas subordinado a um existente. Há que se tomar cuidado neste ponto para não se confundir o argumento de Kant com o mesmo argumento cosmológico que parte da contingência do mundo em busca de uma causa necessária. Talvez seja acertado dizer que Kant parte da contingência do pensamento que requer uma existência. Deprendemos isso da seguinte passagem:

(...) a possibilidade é posta de lado, não somente quando se encontra uma contradição interna como o elemento lógico da impossibilidade, mas também quando nenhum material, nenhum *datum*, existe aí para pensar. Pois, então, nada de pensável é dado, mas todo possível é algo que pode ser pensado e ao qual convém a relação lógica, de acordo com o princípio de não contradição. (...) Simplesmente, que haja qualquer possibilidade e, todavia, absolutamente nada de efetivo, isto contradiz-se a si mesmo, porque, se nada existir também nada é dado que aí fosse pensável (...) <sup>92</sup>

O argumento utilizado no *Beweisgrund*, mostrando que à possibilidade deve preceder uma existência, já havia sido, assim nos parece, brevemente esboçado na dissertação de 1755, *Nova Dilucidatio* <sup>93</sup>. Neste último texto, Kant já fazia uma objeção àqueles que, ao provar a existência suprema como razão suficiente de tudo, tinham que explicar Deus como *causa sui*, o que Kant denominava absurdo, pois, dizer que algo é causa de si mesmo, seria dizer que é anterior e posterior a si mesmo <sup>94</sup>.

Ora, de acordo com o pressuposto evidenciado por Kant a respeito da possibilidade, torna-se claro que algo existe, ou seja, que alguma existência deve ser posta como fundamento da pensabilidade. Porém, as possibilidades lógicas do pensar podem ser entendidas como posições relativas do sujeito. Kant afirma que se deve, pois, para a possibilidade geral do pensar, existir algo que seja *posição absoluta*. Para a existência de Deus, portanto, deve-se pensar uma necessidade e não, obviamente, uma existência

---

<sup>92</sup> KANT, *O Único Argumento*. p. 56.

<sup>93</sup> “Como a possibilidade existe apenas pela não-contradição de certas noções reunidas e como, conseqüentemente, a noção de possibilidade resulta de uma comparação é necessário que existam coisas para comparar e como onde não existe absolutamente nada não existe possibilidade de comparação nem da possibilidade que dela depende, resulta que nada pode ser concebido como possível, a menos que exista e mesmo que exista de um modo absolutamente necessário, o que acontece realmente em qualquer noção possível (uma vez que de outro modo nada seria possível. É além disso necessário que esta realidade que existe de todas as maneiras seja reunida num único ser.” (KANT, *Nova Dilucidatio*. Secção II, Prop. VII. In: *Textos Pré-críticos*. p. 46)

<sup>94</sup> Cf. *Ibid.*, Secção II, Prop. VI. p. 45.

contingente ou relativa, pois, como o contingente pode ser suprimido sem contradição, decorre que há uma existência necessária.

A reflexão de Kant no *Beweisgrund* procede, portanto, inteiramente *a priori* sem recorrer aos dados empíricos como o fazem as provas cosmológica e físico-teológica. Além do que, se deve considerar que neste texto Kant já adquiriu um importante instrumental crítico perante a metafísica leibniz-wolffiana, uma vez que a partir daqui começa a tomar corpo a distinção entre lógica e existência. Isso permitirá ao filósofo, inclusive nos textos posteriores, retirar da lógica a legitimidade quanto ao discurso sobre a realidade. Se no primeiro capítulo a análise dos textos de Kant nos ofereceu a visão de um filósofo revisionista, aqui começa a esboçar-se uma postura do pensamento kantiano, notadamente, mais ofensiva. Não obstante, o filósofo ainda considerará possível a realização de uma prova que vai além do âmbito da sensibilidade e ancora num problema que é metafísico por excelência.

Kant na *KrV* retoma, ao falar do ideal transcendental, um argumento muito parecido com aquele que desenvolveu no *Beweisgrund*. No entanto, a reflexão crítica limita completamente a noção de existência, muito mais, obviamente, do que a limitação imposta pelo texto de 1763. Aliás, o *Beweisgrund* vê naquilo que é condição de toda a possibilidade, isto é, de toda pensabilidade, uma existência absoluta e necessária de onde Kant tinha a intenção de provar a existência divina. Na *KrV*, Kant mostra que a determinação de uma totalidade é algo a que todo pensamento deve referir-se e, além disso, não nega que tal representação traga consigo também o conceito de uma coisa em si. No entanto, no âmbito da *Crítica* este todo, que é condição de toda possibilidade, caracteriza-se por uma condição transcendental, por uma idéia da razão. O seguinte trecho da *KrV* é ilustrativo:

Se a determinação completa tiver, pois, na nossa razão, por fundamento, um substrato transcendental que contenha, por assim dizer, a provisão de matéria de onde podem extrair-se todos os predicados possíveis das coisas, então este substrato não é senão a idéia de um todo da realidade (*omnitude realitatis*) (...) Mas também mediante esta posse total da realidade se representa o conceito de uma *coisa em si* como integralmente determinado e o conceito de um *ens realissimum* é o conceito de um ser individual, porque na sua determinação, de todos os predicados opostos possíveis, se encontra um só, a saber, aquele que pertence em absoluto ao ser.<sup>95</sup>

No texto de 1763 Kant já havia, de certo modo, percebido uma tendência inevitável da razão ao pôr uma existência necessária como fundamento de todo possível, no

---

<sup>95</sup> KANT, *Crítica da Razão Pura*. A576/B604.

entanto, ali Kant age de modo inteiramente “dogmático” e, embora não a deduza por uma análise conceitual, como o faz o argumento ontológico, afirma-a como condição necessária de toda possibilidade. Mesmo no âmbito da crítica transcendental aponta-se para esta mesma inevitabilidade, para esta suprema condição dos raciocínios da razão. Contudo, a afirmação de uma existência objetiva se tornará, com a crítica transcendental, uma ilusão. Assim, segundo Kant: “Nada disto, porém, significa a relação objetiva de um objeto real com outras coisas, mas apenas da idéia com conceitos, e deixa-nos em completa ignorância acerca da existência de um ser de tão excepcional eminência”<sup>96</sup>.

Kant toca, neste ponto de suas reflexões, seja ao falar do ideal transcendental na *KrV*, seja ainda no *Beweisgrund*, no ponto nevrálgico do pensamento metafísico, uma vez que está a falar, não da totalidade das coisas enquanto o conjunto, mas, muito mais propriamente, fala do fundamento último das coisas e de todo o possível. Por isso, aquela referência necessária da pensabilidade, no contexto do *Beweisgrund*, não poderia jamais ser a referência a qualquer contingente, ou a uma existência empírica, mas a um existente que não se determina como algo, ou como coisa<sup>97</sup>. Trata-se de uma necessidade *indeterminada*, pois que toda *determinação* é negação e disjunção. Tal necessidade volta a aparecer, mesmo no contexto da *KrV*, pois ressurge enquanto necessidade do pensamento.<sup>98</sup>

O *Beweisgrund* evidencia, portanto, uma posição metafísica de Kant que, no entanto, não deixa de tomar posição contra as falhas do sistema metafísico leibniz-wolffiano. Nos próximos anos de sua produção filosófica, em dois importantes textos de 1763 e 1764 – “*Ensaio para introduzir a noção de grandezas negativas em filosofia*” e a “*Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral*” – veremos Kant aproximar-se mais ainda do questionamento sobre o método da metafísica.

Neste momento da produção filosófica de nosso pensador uma importante distinção já toma corpo contra os pressupostos da metafísica leibniz-wolffiana, a saber, a

---

<sup>96</sup> KANT, *Crítica da Razão Pura*. A579/B607.

<sup>97</sup> “Este sentido é o de já-ser como uma posição. Esta posição é, no entanto, em sua incompreensão, ou seja, em sua impossibilidade de determinação, um ‘x’, a posição de uma incógnita, de um abismo, que significa propriamente um ‘sem fundo’, pois o fundo já é alguma coisa e, portanto, sempre passível de determinação. (Márcia Sá C. SCHUBACK, *O começo*. p. 74).

<sup>98</sup> No *Beweisgrund* Kant afirma a necessidade do fundamento a respeito do possível. Na *KrV*, o possível está garantido pelo próprio entendimento, porém, a totalidade deve ser de algum modo determinada para o conhecimento de uma coisa e, esta determinação só pode se dar numa idéia.

“(…) para conhecer uma coisa, é preciso conhecer todo o possível e desse modo determiná-la, quer afirmativa quer negativamente. A determinação completa é, por conseguinte, um conceito que nunca podemos apresentar *in concreto* na sua totalidade e funda-se, pois, sobre uma idéia que reside unicamente na razão, a qual prescreve ao entendimento a regra do seu uso integral.” (KANT, *Crítica da Razão Pura*. A573/B601)

distinção entre o plano lógico e o plano real. Que do meramente lógico não se possa deduzir uma existência, eis o que o *Beweisgrund* propunha. Ainda no ano de 1763 surge um outro texto no qual essa disparidade entre lógica e realidade irá aprofundar-se: o texto das *Negativen Grössen* tem como importante conclusão a distinção entre oposição lógica e oposição real. Ao mesmo tempo, porém, neste texto Kant procura introduzir na filosofia um conceito matemático, como o próprio título permitir ver. Não se trata de introduzir na filosofia o método da matemática, o qual, aliás, de acordo com Kant, já teria se mostrado suficientemente infrutífero<sup>99</sup>.

Para além de discutir-se aqui o acerto ou não de Kant nesta tentativa de fazer uso da noção de grandezas negativas nas questões filosóficas, parece-nos, como já notamos, importante atentar para os avanços conceituais dentro dos quais vai se circunscrevendo o seu pensamento. Esse é o caso da noção de oposição lógica e oposição real, dos quais Kant afirma: “Oposto um ao outro é quando um suprime aquilo que é posto pelo outro. Essa oposição é dupla: ou lógica, pela contradição, ou real, isto é, sem contradição”<sup>100</sup>. Daqui se concluirá que de uma oposição lógica surge o nada, ao passo que de uma oposição real surge algo. É o caso, por exemplo, de corpos que com igual força se movimentam em sentido contrário causando um sobre o outro uma anulação do movimento. Isto é, da oposição real surge algo. Nesse caso, o repouso dos corpos.

A separação operada entre lógica e realidade obrigaria Kant a desistir de silogística como método do raciocínio metafísico. Mas, então, o que restaria para o conhecimento, senão, enveredar-se pelo empirismo? De acordo com Cassirer<sup>101</sup>, Kant assume uma espécie de dualismo, pois a metafísica não fora deixada de lado, mas, agora assumiria, de um lado, o papel de uma fundamentação racional da própria experiência, no qual a razão desempenharia a tarefa de uma análise que pusesse às claras as relações mais simples e fundamentais da realidade. E, de outro lado, a metafísica trataria do fundamento absoluto de toda existência, tal como encontramos na reflexão que já retomamos no *Beweisgrund*.

É nítida, obviamente, a influência da físico-matemática no pensamento de Kant e sua crítica que se constrói aos poucos sobre a metafísica. Não obstante, o filósofo, ao mesmo tempo, tenta contribuir com a própria metafísica quando lhe oferece um conceito que possa ser de utilidade, como é caso dos exemplos tirados da filosofia prática<sup>102</sup>. Trata-se,

---

<sup>99</sup> Cf. KANT, *Grandezas Negativas*. In: *Escritos pré-críticos*. p.53.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 57-8.

<sup>101</sup> Cf. CASSIRER, Ernst. *Kant, vida y doctrina*. p. 95-6.

<sup>102</sup> Cf. CASSIRER, Ernst. *Kant, vida y doctrina*, p. 71.

assim nos parece, de um movimento de desconstrução e construção que Kant opera sobre a metafísica.

Quanto às alusões de Kant sobre a constituição do sujeito, novamente, como nos outros textos, são demasiado apressadas e movem-se, ao que nos parece, dentro do horizonte em que se circunscrevem a psicologia empírica e racional de sua época. Assim, discute a respeito dos sentimentos de *prazer* e *desprazer* tentando compreendê-los dentro do esquema conceitual das magnitudes negativas, de modo que entenderá o desprazer como um fundamento positivo, como algo que não é apenas a ausência de prazer, num discurso muito mais aproximado à psicologia empírica <sup>103</sup>.

Mais adiante Kant falará das representações da alma colocando-se novamente sob o mesmo esquema explicativo das grandezas negativas, afirmando que as representações e as mudanças de representações requerem uma atividade real da alma, de modo que haveria, então, uma espécie de causa interna para ocorrerem tais mudanças <sup>104</sup>:

Tão logo consideremos as razões sobre as quais repousam as regras aqui introduzidas, também, nos daremos conta de que, no que concerne à supressão de algo existente, não pode haver diferença entre os acidentes da natureza espiritual e os efeitos de forças eficientes no mundo corporal. Estas jamais podem ser suprimidas a não ser mediante uma verdadeira força motriz oposta por algo outro; um acidente interno, um pensamento da alma, não pode cessar sem uma força verdadeiramente ativa do mesmo sujeito pensante. A diferença, aqui, concerne apenas à diversidade de leis a que estão subordinadas estas duas espécies de ser (...). Apesar dessa diferença, a necessidade da oposição real permanece sempre a mesma. <sup>105</sup>

Veja-se que Kant está, portanto, mais preocupado, certamente, com a aplicação do conceito de grandezas negativas aos objetos da filosofia. Não obstante ele nos permite perceber o campo onde ainda se move, principalmente, no que diz respeito à questão do “eu”. É claro que o movimento de seu pensamento está dentro da psicologia empírica e racional e até mesmo, sua afirmação sobre um dualismo de substâncias, corpo-alma, o que já havíamos constatado noutros textos. Gonzalez <sup>106</sup> afirma que Kant neste texto também abre espaço para um apriorismo dos conceitos, a partir dos quais poderia se dar um conhecimento de experiência. Assim, o próprio Kant, seguindo uma idéia de Leibniz, diz:

Há algo de grande e, a meu ver, de acertado no pensamento do Sr. Von Leibniz: a alma apreende o todo do universo com sua faculdade de

---

<sup>103</sup> Cf. Ibid., p. 68.

<sup>104</sup> Cf. GONZÁLEZ, Cinta. C. *La Génesis*. p. 39.

<sup>105</sup> KANT, *Grandezas Negativas*. In: *Escritos pré-críticos*. p. 82.

<sup>106</sup> Cf. GONZÁLEZ, Cinta. C. *La Génesis*. p. 40-1.

representação (Vorstellungskraft), embora apenas uma parte infinitamente pequena destas representações seja clara. De fato todas as espécies de conceitos precisam repousar sobre a atividade interna de nosso espírito, como seu fundamento. Coisas externas bem podem conter a condição sob a qual se apresentam desta ou daquela maneira, mas não a força para efetivamente produzi-los. A faculdade de pensar da alma precisa conter os fundamentos reais de todos eles (...).<sup>107</sup>

Certamente, não se pode atribuir a esta espécie de apriorismo o caráter transcendental que surgirá com a *KrV* em 1781. Aliás, não parece haver aqui qualquer inovação substantiva quanto àquele apriorismo que já havíamos notado no texto da *Nova Dilucidatio*<sup>108</sup> de 1755, quando Kant fala das formas imutáveis da alma. Porém, no que diz respeito aos avanços do pensamento kantiano rumo a uma crítica cada vez mais aguçada em torno da filosofia tradicional, cada vez mais se esclarece o distanciamento do sistema leibniz-wolffiano. O texto sobre as *Negativen Grössen* é encerrado num tom tipicamente humeano, aceitando que há, de certo modo, um abismo entre lógica e realidade. Na primeira, a relação dos conceitos se mostra claramente, porém, na segunda Kant questiona-se sobre a possibilidade de se compreender as relações causais na realidade<sup>109</sup>. Está posto aqui, de modo inicial, assim nos parece, o problema que exigirá, posteriormente, a distinção entre juízos analíticos e sintéticos que encaminha, sem dúvida, à solução crítica, uma vez que uma das perguntas centrais da *KrV* é em torno da possibilidade de juízos sintéticos *a priori*, o que, neste texto de 1763, Kant ainda não se pergunta, embora o problema já esteja entrevisto e será, de certa maneira, utilizado no texto sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral de 1764, que passaremos a considerar.

Em 1761 a Academia Real de Ciências de Berlim propôs uma questão sobre a evidência dos primeiros princípios da teologia natural e da moral, em relação com os princípios da matemática<sup>110</sup>. Não parece, pois, o caso de se afirmar que tal questão tenha sido motivo para que Kant questionasse de maneira diferente o método da metafísica. Certamente, como temos visto desde seus primeiros escritos, suas preocupações raramente deixavam de considerar questões metodológicas. Não obstante, a questão da Academia torna-se um motivo

---

<sup>107</sup> KANT, *Grandezas Negativas*. In: *Escritos pré-críticos*. p.93.

<sup>108</sup> IDEM, *Nova Dilucidatio*. Secção III, prop. XII. In: *Textos pré-críticos*. p. 72.

<sup>109</sup> “Compreendo perfeitamente como uma conseqüência é posta mediante um fundamento conforme a regra da identidade, porque a análise do conceito a encontra contida nele (...). Porém, como é que uma coisa provém de outra sem ser pela regra da identidade – eis o que, de bom grado, gostaria que fosse mais distinto”. (IDEM,, *Grandezas Negativas*. In: *Escritos pré-críticos*. p.96.)

<sup>110</sup> “Perguntamos se as verdades da metafísica em geral e, em particular, os primeiros princípios da teologia natural e da moral são suscetíveis da mesma evidência que as verdades matemáticas e, no caso de não o serem, qual é a natureza de sua certeza, a que grau podem chegar e se esse grau é suficiente para a convicção”. (IDEM, *Investigação sobre a Evidência*. In: *Escritos pré-críticos*. p. 101. nota 2).

a mais para ele investigar um problema central para a filosofia de seu tempo: a questão da compatibilidade dos métodos da metafísica e da matemática.

Na tentativa de uma resposta à Academia, surge em 1764 o texto “*Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral*”, no qual Kant faz críticas aos metafísicos que tentam apropriar-se do método matemático, ou seja, do método sintético, para construir os sistemas filosóficos. Em alguns momentos de sua argumentação, Kant faz relações com suas produções imediatamente anteriores, como o texto sobre o silogismo<sup>111</sup> de 1762, o *Beweisgrund* de 1763 e o texto sobre as *Negativen Grössen* também de 1763. Isso pode nos sugerir que Kant estaria movendo-se num pano de fundo comum nestes anos. Assim, por exemplo, ao falar dos fundamentos da teologia natural, retoma o argumento do *Beweisgrund* sobre a necessidade de uma existência necessária como fundamento de toda possibilidade<sup>112</sup>. E, principalmente, uma idéia muito importante, assim nos parece, põe este texto em nexos com o ensaio sobre as grandezas negativas, aliás, uma idéia que dá fôlego para as distinções elaboradas por ele sobre os métodos da metafísica e da matemática.

Kant encerra o texto das *Negativen Grössen*, como já notamos mais acima, num tom aparentemente tomado da crítica humeana do princípio de causalidade. Há, notavelmente, naquelas distinções sobre fundamento lógico e fundamento real, uma relação de fundo entre os métodos analítico e sintético, com os quais o filósofo lidará no texto de 1764 sobre a teologia natural e a moral. No texto das *Negativen Grössen* Kant reconhece que há uma diferença entre uma inferência lógica, que se baseia unicamente no princípio de identidade entre sujeito e predicado, e uma inferência sobre o real, na qual não se esclarece de imediato nenhuma relação de identidade entre sujeito e predicado, ou melhor, entre antecedente e conseqüente. Daí, ele afirmar, numa frase capital que resume sua idéia: “No que concerne a este fundamento real e a sua referência à conseqüência, eis, sob uma forma simples, minha pergunta: como devo compreender que, porque algo é, outra coisa seja?”<sup>113</sup>. Poder-se-ia pensar que o problema do fundamento real dissesse respeito apenas às ciências empíricas. Porém, os exemplos que ele mostra na seqüência trazem problemas tipicamente metafísicos. Esse é o caso, por exemplo, de se deduzir o mundo da vontade divina, pois, como nota Kant, uma coisa é o mundo e outra completamente diferente é a vontade divina, ou seja, querer deduzir de um conceito algo que não lhe seja inerente, isso somente pode se dar por

---

<sup>111</sup> Cf. KANT, *Investigação sobre a Evidência*. II Consideração. In: *Escritos pré-críticos*. p. 118.

<sup>112</sup> Cf. *Ibid.*, IV Consideração, § I, p. 135.

<sup>113</sup> IDEM, *Grandezas Negativas*. In: *Escritos pré-críticos*. p.97.

uma síntese, que ao procedimento lógico-dedutivo não é permitida. Está, certamente, como já afirmamos, posto o problema capital da diferença entre método analítico e sintético.

Na *Untersuchung über die Deutlichkeit* de 1764, Kant aborda com mais clareza a diferença fundamental entre o método sintético e o método analítico e afirma que o primeiro cabe à matemática, o segundo, à metafísica, o que se esclarece na seguinte passagem:

É ofício da filosofia desmembrar conceitos que são dados de maneira confusa, torna-los minuciosos e determinados; é ofício da matemática, porém, conectar e comparar conceitos dados de grandezas, que são claros e seguros, para ver o que daí se pode inferir.<sup>114</sup>

Isto é, à metafísica não cabe extrapolar os limites do conceito, senão, apenas torná-lo mais claro por meio de uma análise, ao passo que a matemática procede de modo a conectar conceitos, ou seja, a matemática constrói seus objetos por meio de sínteses. E Kant, embora, seja firme quanto à necessidade de que a metafísica se mantenha no âmbito do método analítico, sabe, entretanto, que o progresso do conhecimento não se dá por elucidações analíticas, por serem meramente tautológicas: “Ainda não é hora de proceder sinteticamente na metafísica”<sup>115</sup>. No entanto, ele não parece dispensar esta possibilidade.

Nesse texto surge também uma importante consideração que, assim nos parece, irá encontrar esclarecimento completo na *KrV* com a *Estética Transcendental*. No parágrafo segundo da primeira consideração do texto de 1764, há uma distinção entre as inferências e demonstrações da matemática, cujos conceitos são passíveis de uma representação *in concreto*, ao passo que os conceitos metafísicos somente podem ter uma representação *in abstracto*. Mas, o que isso significa? Bem, ao que parece, Kant não se pergunta pela condição de possibilidade dos juízos sintéticos da geometria, e mais ainda, nem se pergunta pela possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* como na *KrV*. Porém, a distinção apresentada por ele, parece ter o pano de fundo que futuramente culminará com a pergunta sobre a possibilidade de uma síntese *a priori*. É o caso, veja-se, quando Kant nota a especificidade da matemática e da metafísica. A primeira encontra os sinais de seus conceitos de modo sensível, o que Kant denomina no texto com a expressão *in concreto*; a segunda, somente tem os sinais de seus conceitos universais *in abstracto*. Certamente, ele ainda não faz aquela distinção, fundamental para a crítica, sobre mundo sensível e mundo inteligível, não obstante, o texto sobre a teologia natural e a moral mostra que os objetos da matemática são passíveis de um

---

<sup>114</sup> KANT, *Investigação sobre a Evidência*. I Consideração. §I. In: *Escritos pré-críticos*. p. 107.

<sup>115</sup> Cf. *Ibid.*, II Consideração, p. 125.

tipo de demonstração e exemplificação que não se aplica aos conceitos metafísicos. A nosso ver, essa distinção irá, posteriormente, levar Kant à divisão das regiões do conhecimento entre mundo sensível e inteligível, primeiramente com a *Dissertatio* de 1770 e, mais detalhadamente, com a própria *KrV*. O trecho a seguir esclarece como o filósofo já estabelece uma diferenciação entre o procedimento matemático e o procedimento filosófico:

Os sinais da consideração filosófica jamais são algo diferente de palavras, que não indicam, em sua composição, os conceitos parciais em que consiste a idéia toda que a palavra significa, nem podem designar em suas conexões, as relações dos pensamentos filosóficos. Por isso, deve-se ter, nessa espécie do conhecimento, a própria coisa diante dos olhos em cada pensamento, e se é exigido representar o universal *in abstracto*, sem que se possa fazer uso dessa importante facilitação que é lidar com sinais individuais, em vez dos conceitos universais das próprias coisas. Por exemplo, se o geômetra quiser provar que o espaço é divisível ao infinito, toma uma reta perpendicular a duas paralelas e, a partir de um ponto em uma dessas paralelas, traça outras linhas que as cortam. Ele reconhece nesse símbolo, com a maior certeza, que a divisão teria de progredir sem fim.<sup>116</sup>

E mais adiante, novamente Kant fala da especificidade e das dificuldades das considerações metafísicas.

O entendimento puro tem de ser mantido em esforço e quão inadvertidamente não escapa uma nota característica de um conceito abstrato, uma vez que nada sensível pode revelar-nos sua negligência; desse modo, porém, coisas diversas são tomadas por idênticas, gerando-se conhecimentos errôneos.<sup>117</sup>

Certamente, neste momento, pode-se dizer apenas que Kant entrevê uma distinção entre matemática e metafísica que favorece à primeira e limita a segunda. Destarte, não se pode ainda dizer que Kant tenha claro que a possibilidade das sínteses na matemática esteja ancorada numa intuição sensível pura, no sentido que posteriormente defenderá, a partir de uma estrutura transcendental constituinte do sujeito. No entanto, a questão da possibilidade de uma representação sensível para os conceitos matemáticos e de uma representação sempre abstrata para os conceitos metafísicos, assim nos parece, começa a demarcar terrenos distintos e apontar para uma exigência que ganhará uma primeira solução com a *Dissertatio*, pela distinção entre sensibilidade e entendimento, uma distinção cuja origem certamente remonta a este texto de 1764.

---

<sup>116</sup> KANT, *Investigação sobre a Evidência*. I Consideração. §I. In: *Escritos pré-críticos*. p. 108.

<sup>117</sup> *Ibid.*, III Consideração. § I, p. 127.

Para Kant, a metafísica dispõe de um método que, no fundo, está próximo ao que Newton teria dado à ciência da natureza <sup>118</sup>. Este teria enviado as investigações físicas para as experiências imediatas, de modo a somente a partir daí, com o auxílio da geometria, tecer considerações mais gerais. Com a metafísica não se passaria diferente. O filósofo, pensa Kant, deve ater-se aos dados imediatos, a uma consciência segura do objeto, não adiantando conclusões ou definições sem estar de posse da totalidade que deve formar o conceito. Este teria sido o problema dos metafísicos, pois permitiam-se formar definições dos objetos sem a certeza de terem observado a totalidade do que deveria constituir os conceitos <sup>119</sup>.

Para além dessas distinções há que se notar como Kant reconhece a especificidade da metafísica, afirmando que “A metafísica nada mais é que uma filosofia sobre os primeiros fundamentos de nosso conhecimento” <sup>120</sup>. Esta afirmação é importante, pois demonstra como as investigações kantianas vão tomando um caráter sempre mais afinado a problemas gnosiológicos. Esta investigação sobre a distinção entre metafísica e matemática circunscreve-se, pois, no âmbito do que diz respeito ao método e também aos objetos do conhecimento. Portanto, enquanto Kant afirma ser a metafísica uma investigação a respeito do fundamento de nosso conhecimento, deve-se notar que, embora nosso conhecimento deva ater-se a experiências seguras, assim como já afirmara no texto das *Negativen Grössen*, este conhecimento também depende do entendimento que, “assim como qualquer outra força da natureza, está vinculado a certas regras” <sup>121</sup>. Ainda na esteira do pensamento de Crusius, ele afirma que a razão humana tem, além dos princípios formais de identidade e contradição, princípios materiais que são proposições indemonstráveis. E reitera que a metafísica não deve proceder sinteticamente, como a matemática, sendo sua tarefa, eminentemente analítica. A metafísica tem neste momento uma função muito precisa, como já notamos acima: ela deve voltar-se para o entendimento e compreender sua constituição. Entrementes, Kant ainda parece estar longe de pensar numa dedução transcendental para esclarecer tais princípios, o que, todavia acontecerá mais tarde com a *KrV*.

A metafísica agora, para Kant, deve esclarecer também as leis subjacentes à compreensão do real, leis que não podem ser apenas empíricas, pois então seriam

---

<sup>118</sup> Cf. KANT, *Investigação sobre a Evidência*, II Consideração, In: *Escritos pré-críticos*, p. 119.

<sup>119</sup> Sobre isso Kant dá um exemplo onde opõe física e metafísica. A primeira, a partir da lei da gravidade aceita que há uma relação imediata entre corpos a distância, a segunda, afirma somente haver relação imediata entre corpos que estão em contato. Para Kant, a afirmação dos metafísicos é sub-reptícia. (Cf. *Ibid.*, *Investigação sobre a Evidência*. II Consideração. In: *Escritos pré-críticos*. p. 120-123. Ver também: *Ibid.*, III Consideração, §II, p. 129)

<sup>120</sup> *Ibid.*, II Consideração, p. 115.

<sup>121</sup> *Ibid.*, III Consideração, §I, p. 126.

contingentes. E como a lógica não tem a realidade como âmbito legítimo de atuação, Kant deduzirá que o entendimento não se constitui apenas de princípios lógicos. Eis que, enquanto investigação sobre o conhecimento humano, a metafísica terá que voltar-se agora, cada vez mais para a constituição do próprio entendimento tentando esclarecer aqueles princípios que o perfazem, como nota González <sup>122</sup>. Para além, contudo, das investigações de Kant encerradas nos estreitos limites da metafísica, parece-nos que suas posições morais trazem esclarecimentos significativos a respeito da evolução de seu pensamento, inclusive, no que diz respeito à gênese de seu formalismo subjetivo. É com essa intenção que faremos na seqüência uma breve incursão sobre as posições morais que se podem depreender dos textos pré-críticos, boa parte deles, aliás, já estudada.

## 2.2 Entre o Problema do Conhecimento e o Problema Moral

Ao investigarmos as primeiras obras de Kant que se encontram no denominado período pré-crítico não encontramos, por assim dizer, contribuições substanciais para se pensar ali uma completa teoria ética, tal como, diferentemente, vemos no período crítico, com a *Grundlegung* e a *KpV*. Vê-se que os textos de Kant, tal como já notamos, oscilam entre os problemas da ciência da natureza e da metafísica leibniz-wolfiana. Contudo, não podemos, por isso, afirmar que o filósofo estivesse destituído de convicções morais e que estas, não tenham de algum modo, aparecido nas linhas ou entrelinhas de seus textos.

A *Allgemeine Naturgeschichte*, texto de 1755 que aborda um problema predominantemente cosmológico, sobre o qual já tecemos algumas considerações, traz também algumas implicações que sugerem a existência de um pano de fundo moral no pensamento ali esboçado. O filósofo pressupõe ali uma interdependência entre razão e sensibilidade e parece até mesmo conceder às impressões sensíveis e às paixões um peso significativo se comparado com influência da razão sobre o homem, principalmente no que diz respeito às questões de ordem moral. O tom da escrita é notadamente depreciativo, pelo que se poderia mesmo, pensar numa concepção pessimista quanto à visão do ser humano ali

---

<sup>122</sup> “Por sua parte, a metafísica se concebe como uma filosofia sobre os primeiros fundamentos do conhecimento humano, dos quais, uns seriam lógicos e outros teriam que ser buscados analisando a experiência. Mas, como Kant já havia intuído que há no conhecimento empírico relações que nem podem provir da experiência – pois, assim não seriam necessárias – nem ser derivadas de princípios lógicos, a tarefa da metafísica irá orientar-se a partir de agora à investigação desses primeiros fundamentos reais e materiais *a priori* do conhecimento humano que estão no entendimento; isto é, para o que a partir de 70 se chamará estrutura transcendental da espontaneidade.” (Cinta C. GONZÁLES, *La Génesis*, p. 49).

esboçada. Contudo, também se deve considerar que ali ele já afirmava ser a finalidade do homem superior por sua natureza racional, apesar de muitos não alcançarem esta finalidade. E afirma:

Se consideramos a vida da maior parte dos homens, essa criatura parece ter sido criada para atrair a si a seiva e crescer como uma planta para perpetuar sua espécie e, finalmente, envelhecer e morrer. Ele é de todas as criaturas o que menos alcança o objetivo de sua existência, porque utiliza suas capacidades superiores para fins que outras criaturas alcançam com capacidades bem menores e, entretanto, mais adaptada e seguramente.<sup>123</sup>

A respeito do homem, Kant esclarece que a “(...) indolência de sua faculdade de pensar que é uma conseqüência da dependência em relação a uma matéria grosseira e inarticulável, não só é a origem do vício, mas também do erro”<sup>124</sup>. Para além da própria letra do texto, onde o filósofo fala da constituição física do homem e, num tom aparentemente depreciativo mede sua estatura moral e cognitiva, podemos ir adiante e ver outros aspectos morais e, até mesmo estéticos<sup>125</sup>, resultantes de sua construção cosmológica. Veja-se, por exemplo, a seguinte passagem onde o filósofo, em consideração à força de atração de Newton, permite constatar um fundo trágico, ao reconstruir a história do universo:

(...) desejamos apenas que se esteja de acordo que essa atração do Sol chega até a mais próxima estrela fixa e que as estrelas fixas agem em torno de si como outros sóis no mesmo perímetro e, conseqüentemente, que todo exército das estrelas fixas tende, por causa da atração, a uma aproximação. Assim, todos os sistemas dos mundos encontram-se em estado de reunirem-se numa só massa, devido à aproximação recíproca que é incessante e não sofre impedimentos.<sup>126</sup>

Na seqüência da mesma citação, Kant afirma que em nosso sistema planetário, pela atividade de uma força centrífuga, não seria necessário ceder lugar a tal possibilidade, contudo, esta breve passagem acima citada, não deixa de nos enviar para uma reflexão, que para além das considerações cosmológicas de Kant, nos remete a uma apreciação de cunho estético da grandeza e, ao mesmo tempo, da delicadeza do equilíbrio constitutivo do sistema universal. Em consideração a isto, não poderia o homem ser aqui visto como um mero

---

<sup>123</sup> Cf. KANT, *Histoire Générale de la Nature*. p. 192.

<sup>124</sup> “Esta indolência de sua faculdade de pensar que é uma conseqüência da dependência em relação a uma matéria grosseira e inarticulável, não só é a origem do vício, mas também do erro”. (Ibid., p. 192)

<sup>125</sup> “O filósofo não esconde a emoção e o prazer que experimenta (e que convida o leitor a experimentar) no trabalho demiúrgico de fazer surgir o cosmos a partir do caos. É que o cosmos é para Kant muito mais do que o objeto de uma curiosidade científica. É sobretudo, e em primeiro lugar, ocasião de uma vivência estética, ou mesmo de uma vivência do sublime (...)”. (Leonel R. dos SANTOS, *Metáforas da Razão*. p. 450)

<sup>126</sup> KANT, *Histoire Générale de la Nature*. p. 91

momento da história universal? Ora, o filósofo parece ir ainda mais longe, pois, concede que o homem não é apenas mero momento, mas também, apenas um dos seres inteligentes que, possivelmente, povoam o universo. Não é, também, o mais perfeito, contudo, ocupa um lugar mediano na cadeia dos seres.

Kant não deixa de conjecturar sobre a possibilidade de seres com inteligência mais avançada que a do ser humano, conseqüentemente, com mais perfeitas características morais e afirma que: “a excelência das naturezas pensantes (...), toda a extensão de sua perfeição está submetida a certa regra, segundo a qual essas criaturas tornam-se sempre mais excelentes e mais perfeitas conforme a relação da distância de seu lugar de habitação com o sol”<sup>127</sup>. Considerando esta passagem, vemos que o pensamento cosmológico de Kant não deixa de carregar, como já notamos, um estatuto teleológico. A condição do homem se define por seu lugar no universo. E, se podemos afirmar da concepção de Kant aí esboçada, alguns aspectos pessimistas relativos ao homem, podemos também considerar o seguinte reconhecimento da parte do filósofo, que o homem “é de todas as criaturas a que menos alcança o objetivo de sua existência”<sup>128</sup>. Ou seja, Kant não deixa de considerar o possível aperfeiçoamento humano, mesmo tendo em vista a condição em que se encontraria no momento. Assim, vê-se que a posição mediana do homem no universo, também lhe confere um caráter que não deixaremos de ver noutras obras de Kant sobre a moral. Pois, se no período crítico, a ação moral fica determinada pelo caráter inteligível que se encontra no homem, não é menos verdade que, quanto às ações humanas em geral, pode-se distinguir dois âmbitos de determinação da vontade: o sensível e o inteligível. A *Allgemeine Naturgeschichte* já nos permite vislumbrar o que se estabelecerá definitivamente na etapa crítica, isto é, a concepção de um homem que se situa em dois mundos, sendo, portanto, um ser onde aparece uma tensão permanente, tanto em termos de determinação de sua ação, como em termos físicos por sua localização no sistema planetário e na cadeia dos seres pensantes.

De acordo com Santos, ao conjecturar a possibilidade de vidas pensantes mais perfeitas que a vida humana, Kant concede espaço a uma visão leibniziana, baseada no princípio metafísico da continuidade. Para Santos, “Era a maneira não só de evitar o *vacuum formarum*, mas também de compreender o impulso para a perfeição e para o melhor (...)”<sup>129</sup>. Vê-se, desta maneira, que interpretar os anos iniciais da atividade filosófica de Kant sem considerar ali uma postura moral de fundo, ou mais ainda, considerando ali somente um

---

<sup>127</sup> KANT, *Histoire Générale de la Nature*. p 194.

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. 192.

<sup>129</sup> Leonel R. dos SANTOS, *Metáforas da Razão*. p. 457.

pessimismo em virtude de suas pesquisas cosmológicas, seria incorrer num reducionismo interpretativo. Levando, pois, em consideração, que a teoria cosmológica de Kant carrega uma leitura teleológica em união com a leitura mecanicista – certamente uma tentativa de conciliar Newton e Leibniz – vê-se que de maneira geral o filósofo está muito mais propenso a uma visão otimista da história universal e do próprio homem <sup>130</sup>.

Podemos tomar, em auxílio à tese do otimismo kantiano, um pequeno, mas sugestivo texto de 1759, escrito por ocasião do anúncio de um curso que ministraria no semestre seguinte, trata-se do “*Ensaio de algumas considerações sobre o otimismo*” onde abertamente defende a posição leibniziana de que Deus criou o melhor dos mundos possíveis. Ao defender a posição de Leibniz, Kant encerra no seguinte tom seu breve ensaio:

Mas eu, pelo ponto de vista de onde estou colocado, sou ajudado pelas luzes concedidas ao meu falível entendimento, conduziria minha consideração em torno de mim o mais longe que pudesse, e aprenderia cada vez mais a reconhecer *que o conjunto é o melhor, e que tudo é bom se considerado no conjunto.* <sup>131</sup>

A dívida com o otimismo leibniziano, como temos visto, mostra-se como pano de fundo de uma concepção geral do universo e também do próprio homem, contudo, nestes primeiros textos não encontramos considerações mais detalhadas sobre uma teoria moral mais elaborada. Será, todavia, por ocasião da sua resposta à questão feita em 1761 pela Academia de Berlim, que Kant apresentará, em poucas páginas, um esboço do conceito fundamental da moral: o conceito de obrigação.

No texto de 1764, a *Untersuchung über die Deutlichkeit*, Kant conclui por uma resposta bastante negativa, quanto a saber se os princípios da moral seriam passíveis da mesma evidência se comparados aos princípios matemáticos. Entretanto, é considerável a proximidade de suas posições quanto à sua teoria moral madura. Pode-se, por exemplo, ver no texto o germe da futura distinção entre imperativos categóricos e imperativos hipotéticos <sup>132</sup>. A seguinte passagem, ao explicar o conceito de obrigação, é esclarecedora quanto a isso:

Deve-se fazer isto ou aquilo e deixar de fazer aquilo outro; essa é a fórmula sob a qual se enuncia toda obrigação. Ora, todo dever expressa uma necessidade da ação e é susceptível de um duplo significado. A saber, devo

---

<sup>130</sup> Paul Arthur Schilpp em sua obra “A Ética Pré-crítica da Kant” também defende, desde os primeiros anos da vida intelectual de Kant um otimismo crescente. (Cf. SCHILPP, Paul Arthur. *La Ética*. p. 32-38.)

<sup>131</sup> KANT, *Considérations sur L’Optimisme*. In: *Pensées successives*. p. 66.

<sup>132</sup> Cf. SCHILPP, Paul A. *La Ética*. p. 42.

fazer algo (como um meio), se quero alguma coisa (como um fim); ou devo fazer imediatamente alguma coisa (como um fim) e levá-la a efeito.<sup>133</sup>

A compreensão de Kant em torno da obrigação e do dever mostra-se indicativa das futuras elaborações morais do período crítico. Segundo Kant, se a moral deve assentar sobre o princípio da obrigação, então, a ação que é efetuada tendo em vista um fim qualquer somente pode ser vista como um meio e, considerada desse modo, não pode ser vista como obrigação, mas apenas como um preceito ou instrução para se atingir determinados fins. Ora, se uma ação só pode ser vista como obrigatória em função de determinados fins, então, na ausência de tais fins a ação perde obrigatoriedade. Isso nos mostra que, embora o filósofo ainda não estivesse de posse da solução do problema, não podendo apontar devidamente o fundamento da ação moral, como o fez no período crítico, vê-se que as ações contingentes, ainda que direcionadas a finalidades boas, não carregam, desde o texto de 1764, um caráter eminentemente moral. A ação moral deve, pois, dizer respeito a um fim em si mesmo. Contudo, Kant concede que tais ações “não podem chamar-se obrigações **enquanto** não forem subordinadas a um fim necessário em si”<sup>134</sup>. Ora, assim Kant nos dá a impressão de que a ação mesma, não precisa ter um fim em si, mas que a finalidade da ação deve ser fim absoluto. Certamente por ter isso em vista, Kant afirma apenas um fundamento formal da obrigação, de dois modos enunciados: “faze o mais perfeito de que és capaz” e “abstenha-te do que impede a máxima perfeição de que és capaz”<sup>135</sup>.

É interessante notar que Kant discorre sobre a moral a partir dos mesmos princípios que discorreu sobre a metafísica, a saber, respeitando a distinção entre os princípios formais e os princípios materiais e isso nos permite ver que quando considera problemas de cunho especulativo ou científico, não deixa de lado, ou como nesse caso submete, aos mesmos princípios a investigação moral. Dos princípios formais de identidade e contradição não podemos tirar nada além do que neles já está contido, ao passo que os princípios materiais são indemonstráveis<sup>136</sup>.

Considerando, pois, a distinção entre princípios formais e materiais com a qual Kant desenvolveu suas investigações, vê-se que do fundamento formal da moral nada decorre

---

<sup>133</sup> KANT, *Investigação sobre a Evidência*. In: *Escritos pré-críticos*. p. 136-7.

<sup>134</sup> *Ibid.*, p. 137. (grifo nosso)

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 138.

<sup>136</sup> “E assim como nada decorre dos primeiros princípios formais de nossos juízos sobre o verdadeiro, se não forem dados fundamentos materiais primeiros, tampouco nenhuma obrigação particular determinada decorre unicamente dessas duas regras do bem, se a elas não estiverem vinculados princípios materiais indemonstráveis do conhecimento prático”. (*Ibid.*, p. 138)

quanto ao fim verdadeiro do ato moral, isto é, ali apenas se diz que se deve agir o mais perfeitamente possível, contudo, fica indefinida a ação mesma. Kant, então, remete a moral ao sentimento do bem, entendendo-o como princípio material indemonstrável, contudo, imprescindível.

Segundo Cassirer <sup>137</sup>, o conceito de obrigação teria sido tomado do direito natural de Wolff, mas há que se considerar também que a esta altura de sua produção filosófica Kant já estava munido de outros referenciais teóricos, tanto no que se refere aos problemas metafísicos e epistemológicos, quanto a respeito das teorias morais em curso no século XVIII. Com a definição do sentimento do bem como princípio material é impossível não querer aproximar Kant dos moralistas ingleses <sup>138</sup>. Assim, o próprio Kant faz referência, no final do texto, à contribuição de alguns autores em torno do conceito de “sentimento moral”, nomeadamente, refere-se às contribuições de Hutcheson.

Kant, todavia, não parece delegar papel preponderante ao sentimento na determinação do ato moral, aliás, concede que deva haver uma tarefa reflexiva na descoberta da necessidade da ação moral, isto é, o sentimento do bom, no que diz respeito à ação moral, não deve ser relacionado diretamente com um sensualismo irrefletido, e afirma:

É um ofício do entendimento resolver e tornar distinto o conceito composto e confuso do bem, ao mostrar como ele surge das mais simples sensações do bem. Todavia, se o bem é, porventura, simples, então o juízo “isto é bom” é completamente indemonstrável e um efeito imediato da consciência do sentimento de prazer junto à representação do objeto. <sup>139</sup>

Da ação moral, assim o entendemos, emerge imediatamente à consciência uma representação do bem, isto é, não é necessário buscar outros elementos além dos que se apresentam imediatamente à consciência do bem. Este seria o conceito do sentimento do bem, para Kant. De acordo com Schilpp <sup>140</sup>, este elemento seria fundamental para se compreender o que o filósofo quer delinear neste seu breve esboço de uma teoria moral. Enfim, para Schilpp

---

<sup>137</sup> Cf. CASSIRER, Ernst. *Kant, vida y doctrina*. p. 274.

<sup>138</sup> “Ainda que os moralistas ingleses não estivessem de acordo entre si, podem ser considerados juntos com todo direito, já que se encontravam de acordo quanto à idéia de um ‘sentido moral’ substantivo como faculdade separada e adicional (...)”. (Paul A. SCHILPP, *La Ética*. p. 40).

<sup>139</sup> KANT, *Investigação sobre a Evidência*. In: *Escritos pré-críticos*. p. 138-9.

<sup>140</sup> “Ao lado da afirmação da existência de ‘muitas sensações simples do bem’, aparece a afirmação categórica de Kant acerca de uma ação percebida de imediato como boa. Qualquer ‘princípio material indemonstrável da obrigação’ é uma máxima prática e se encontra diretamente sob a regra suprema, já que sua obrigatoriedade não está condicionada a qualquer ‘outro bem que se possa descobrir por análise’. Portanto, esta máximas materiais indemonstráveis (...) tampouco estão sujeitas a qualquer prova prática; isto é, não derivam sua justificação dos resultados ou de alguma outra norma substancial”. (Paul A. SCHILPP, *La Ética*. p. 53).

<sup>141</sup>, embora influenciado pela doutrina inglesa do “sentimento moral”, Kant não está, no texto em questão, inteiramente submetido à tutela daqueles pensadores.

Na década de 60 sabemos que Kant recebeu, entre outras, uma influência de extrema importância, seja no que diz respeito à constituição de sua crítica ao conhecimento, seja no que diz respeito à sua concepção moral. No texto das *Negativen Grossen*, por exemplo, encontramos um discurso, como já notamos, no qual o filósofo subtrai das análises lógicas qualquer ligação com o real, o que o aproxima da crítica de Hume ao princípio de causalidade. Como já notamos, seja em relação à *Allgemeine Naturgeschichte*, seja em relação à *Untersuchung über die Deutlichkeit*, Kant, também no texto da *Negativen Grössen*, tece algumas considerações morais quando pretende, principalmente, esclarecer ali o uso de um conceito matemático e investigar a possibilidade de introduzir na filosofia o conceito de grandezas negativas.

Não obstante o fato da moral não ser ali o tema principal e o filósofo pretender demonstrar o uso do conceito de grandezas negativas na filosofia, encontramos neste texto algumas asserções importantes. Veja-se a seguinte passagem:

Os conceitos de oposição real também dispõem de aplicação proveitosa na filosofia prática. O *vício* (*demeritum*) não é simplesmente uma negação, mas uma *virtude negativa* (*meritum negativum*), pois só pode haver vício na medida em que em um ser existe uma lei interna (seja meramente a consciência moral, seja também o estar consciente de uma lei positiva) que é transgredida. Essa lei interna é um fundamento positivo de uma boa ação, e, se a consequência é zero, só pode ser porque aquilo que decorreria da simples consciência da lei foi suprimido.<sup>142</sup>

O modo como Kant articula os conceitos tentando inseri-los no contexto das oposições lógicas e oposições reais, falando de prazer, desprazer, etc. parece caracterizar a linguagem de Kant de maneira muito próxima a um psicologismo, o que inevitavelmente, poderia fazer pensar numa aproximação aos moralistas ingleses. Contudo, para Schilpp<sup>143</sup>, mesmo tendo, novamente, empregado neste texto a expressão “sentimento moral”, Kant não estaria transitando no mesmo terreno conceitual, ou melhor, não delegaria ao sentimento o mesmo peso que Hutcheson delegara.

Ao analisarmos outros textos, cronologicamente bastante próximos a estes, encontramos também outra significativa influência sobre o pensamento kantiano. Há razões

---

<sup>141</sup> Cf. Paul A. SCHILPP, *La Ética*, p. 56.

<sup>142</sup> KANT, *Grandezas Negativas*. In: *Escritos Pré-críticos*. p. 71.

<sup>143</sup> Cf. SCHILPP, Paul A. *La Ética*. p. 60.

para crer numa considerável influência de Jean-Jacques Rousseau sobre a concepção kantiana em torno da estatura moral do homem. Em dois breves textos que analisaremos na seqüência, as *Beobachtungen* e o *Versuch*, encontramos uma considerável mudança estilística<sup>144</sup>, o que o aproxima bastante de Rousseau, mas, para além desse detalhe, encontramos também um pano de fundo moral que a todo o momento parece dar o tom do discurso e dos juízos ali proferidos.

Nas *Beobachtungen*, texto de 1764, mais do que ater-se a definições filosóficas sobre o que se poderia entender sob o signo do belo e do sublime, Kant analisa como tais conceitos interferem na configuração social, nos relacionamentos e na determinação de padrões aceitáveis de conduta. Assim, nota Figueiredo em seu estudo introdutório à tradução brasileira da referida obra:

(...) sublime e belo são, antes de qualquer outra coisa, categorias valorativas, das quais derivam modelos de expectativa e, inversamente, critérios de precaução contra condutas que não coadunem com o que é socialmente aceitável segundo os índices de aprovação estabelecidos por elas.<sup>145</sup>

Neste sentido, apontado por Figueiredo, categorias que numa primeira consideração ocupam um lugar na estética, dão um sobressalto e passam a circunscrever-se no âmbito da moral e da sociabilidade, tornando-se, por um lado, ferramentas de apreciação do mundo dos relacionamentos sociais e, por outro, representações estéticas determinantes dos modelos de ações aceitáveis em sociedade.<sup>146</sup>

Cabe aqui, notar uma importante afirmação de Kant, que aponta já, o que mais tarde irá se instaurar definitivamente com seu “giro copernicano”, um giro que se circunscreve num âmbito muito mais amplo que o das meras categorias cognitivas, do qual o filósofo já nos dá indícios neste texto de 1764. Kant assim inicia o texto das *Beobachtungen*: “As diferentes sensações de contentamento ou desgosto repousam menos sobre a qualidade das coisas externas, que as suscitam, do que sobre o sentimento, próprio a cada homem, de ser por elas sensibilizado com prazer ou desprazer”<sup>147</sup>.

---

<sup>144</sup> Cf. CASSIRER, Ernst. *Kant, vida y doctrina*. p. 109-10

<sup>145</sup> Vinicius B. FIGUEIREDO, In: KANT, *Observações*. p. 12.

<sup>146</sup> “Nessa ótica, liberdade e civilidade reforçam-se mutuamente, pois a ordem pública pressupõe o polimento das inclinações que movem os agentes. O sentimento, aí, é a faculdade pela qual os valores se estabilizam e se tornam compartilháveis. Sua implicação política é óbvia: na medida em que, por meio do gosto, atua como princípio unificante da comunidade, dispensa quer a coerção do Estado, quer os imperativos da razão para responder ao problema da legitimação da autoridade, visto que esta se dilui no acordo tácito reiterado pela educação estética dos cidadãos.” (Ibid., p. 15).

<sup>147</sup> KANT, *Observações*. p. 19.

Kant inicia as *Beobachtungen*, primeiramente, definindo o que se deve entender por belo e por sublime, derivando-os de uma espécie de sentimento refinado, certamente, típico para um homem do século do esclarecimento, o século XVIII. Quanto a isso, afirma: “O sentimento refinado, que ora queremos considerar, é sobretudo de dupla espécie: o sentimento do sublime e do belo. A comoção produzida por ambos é agradável, mas, segundo maneiras bem diferentes”<sup>148</sup>. O filósofo, desse modo, segue fazendo uma breve caracterização dessas categorias. O sublime produz satisfação, mas com assombro; é sério, rígido e perplexo; grande e simples, às vezes melancólico. Para Kant, há o sublime terrível, o nobre e o magnífico. O belo, por sua vez, é alegre e jovial, traz uma irradiante satisfação aos olhos, pode ser pequeno; em vez de simples, como o sublime, pode ser adornado. *O sublime*, diz Kant, *comove [rührt], o belo estimula [reizt]*.<sup>149</sup>

A partir das breves definições estéticas apresentadas por Kant na primeira seção, o texto segue apontando como tais sentimentos cabem a determinados tipos de pessoas, definindo tipologias comportamentais. Assim, para além das caracterizações genéricas, o filósofo irá apresentar, por exemplo, como o belo cabe à mulher, o sublime ao homem, como determinados povos têm características mais voltadas ao sublime, outros, ao belo, etc. E como de tais caracterizações surgem expectativas de comportamentos apropriados a cada um na vida social.

Se as categorias estéticas, acima apresentadas, tomam, no âmbito das *Beobachtungen*, o caráter de um padrão de apreciação da conduta, ferramentas da sociabilidade, há que se notar, por outro lado, que, como categorias da aparência, justamente por isso, primeiramente, categorias estéticas, belo e sublime estão distantes da madura teoria moral do pensamento kantiano, uma vez que sua moral irá radicar-se na liberdade do arbítrio o que remete a uma apreciação, não das conseqüências dos atos, mas das motivações internas, portanto, como uma moral da intenção e não da aparência.

Surge aqui, claramente, uma aproximação ao pensamento do genebrino, Jean-Jacques Rousseau, uma vez que as *Beobachtungen* permitem entrever uma dualidade na vida social, dualidade da posição entre o ser e a aparência. Dualidade que se move entre os impulsos naturais e as convenções sociais ligadas àquelas categorias estéticas que servem, ao mesmo tempo, para refrear as inconveniências dos impulsos naturais. No entanto, se a

---

<sup>148</sup> KANT, *Observações*, p. 21.

<sup>149</sup> *Ibid.*, p.22. (Para as definições apresentadas do belo e do sublime, veja-se toda primeira seção das *Beobachtungen*).

dualidade ser – aparência existe em Rousseau, há que se notar que sua posição perante o estado civil é negativa, uma vez que o movimento civilizatório é para este, ao mesmo tempo, um movimento de decadência da humanidade. Essa posição do genebrino, que vê o estado civil como lugar da decadência, pode ser vista, por exemplo, no *Discours sur l’Inégalité*, mas também em outras obras posteriores, como o *Émile* e o *Contrat Social*, que, como se sabe, chegaram às mãos de Kant em 1762.<sup>150</sup>

Mas, a aproximação de Kant a Rousseau não é completa nas *Beobachtungen*, embora, de qualquer modo, encontremos ali, para além do estilo, um Kant que se propõe reflexões de cunho moral e político. Considerando, pois, que a civilidade aparece naquele texto sob o véu de uma compreensão positiva do “*sentimento refinado*” que caracteriza o homem esclarecido e sua vida social, deve-se notar que o próprio Rousseau, além da dualidade natureza – civilização tem uma compreensão negativa do estado civil, a partir do que, efetua uma crítica ao estado político vigente.

Kant dará um passo a mais em sua aproximação a Rousseau com o opúsculo sobre as *Doenças Mentais*, o *Versuch*. Neste texto, mais do que a dualidade natureza – civilização, aparece o resultado a que pode levar o estado civilizado sob a nomenclatura da doença (*Krankheiten des Kopfes*). Em Rousseau, a caracterização negativa do estado civil é um dos pontos fundamentais para a crítica da sociedade de seu tempo. Sua investigação sobre a desigualdade, como muito bem notou logo no início do prefácio ao “*Discours sur l’Inégalité*”, perfaz a mais *interessante e espinhosa* questão a ser abordada pela filosofia, uma vez que remete imediatamente à investigação a respeito do próprio homem. Conhecer, pois, o homem em seu estado natural, eis uma difícil questão que requer, sem dúvida, muito rigor filosófico, pois o risco de se cometer anacronismos não é pequeno. Sobre isso, Rousseau criticou alguns pensadores que ao tentarem tratar do homem natural, o caracterizaram a partir dos traços que o homem teria adquirido a partir da vida social. Daí afirma o genebrino:

Os filósofos que examinaram os fundamentos da sociedade sentiram todos a necessidade de voltar até o estado de natureza, mas nenhum deles chegou até lá. (...) Enfim, todos, falando incessantemente de necessidade, avidez, opressão, desejo e orgulho, transportaram para o estado de natureza idéias que tinham adquirido em sociedade; falavam do homem selvagem e descreviam o homem civil.<sup>151</sup>

---

<sup>150</sup> Cf. VLEESCHAUWER, Herman-J de. *L’Evolution*. p. 46.

<sup>151</sup> ROUSSEAU, *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos*. p. 235-6. (Pensadores)

Eis, pois, uma tarefa difícil de decidir: como falar de algo de que não se tem a menor experiência? Rousseau refletirá sobre a natureza em termos hipotéticos – mas nem por isso, de modo menos convincente – e fará notar que, de fato, trata-se de um empreendimento delicado, pois se aborda um estado que não existe mais e não é nem mesmo certo que tenha alguma vez existido <sup>152</sup>. Trata-se, portanto, de uma suposição eminentemente teórica e não da afirmação de um momento histórico.

Contudo, só indiretamente interessa-nos o homem natural de Rousseau, pois sua teoria do homem no estado civil apresenta-nos os traços que aproximam o Kant do *Versuch*, à crítica rousseauísta da civilização. Para Rousseau, pela razão e pela liberdade o homem deixa a natureza, não estando mais fadado a agir sob os móveis instintivos, mas reflete e freia seus impulsos, projeta e cria cultura, ou seja, transforma a natureza. O homem de razão e liberdade não é o homem natural. O momento no qual se inserem na “história” do homem a razão e a liberdade é o momento do surgimento do homem humano, não mais animal; capaz de associar-se a outros, capaz de deixar a natureza e criar o véu da artificialidade. Para o homem de razão e liberdade, ou seja, para o homem no estado social as coisas são mediadas, há o obstáculo da escolha, há o obstáculo da necessidade de um “meio”. A sociedade não é o lugar da transparência. Só o homem natural vive do imediato.

No *Versuch*, diferente do que se vê nas *Beobachtungen*, Kant assume uma postura um tanto mais negativa a respeito da vida social, pois se de um lado o sentimento refinado e o polimento das inclinações, que ali se exigem, geram boa convivência, por outro lado podem gerar distúrbios. É o que mostra o *Versuch*:

A simplicidade e a parcimônia da natureza exigem do homem e formam nele apenas conceitos comuns e uma rude probidade; o constrangimento artificial e a opulência do estado civil produzem indivíduos engenhosos e sutis, mas, ocasionalmente, também estultos e impostores, forjando uma aparência sábia ou uma aparência moral que permite prescindir do entendimento e da integridade, conquanto que seja espessa a urdidura do belo véu com que o decoro cobre a fraqueza secreta da mente ou do coração. <sup>153</sup>

O delírio, o desatino e tantos outros distúrbios, diz Kant, têm seu ponto de apoio na vida social, que, por um lado, pode modelar o homem esclarecido e, por outro, pode desajustar o comportamento do mesmo. O *Versuch* apresenta-se, assim, como uma espécie de investigação das doenças mentais, porém, com uma chave de leitura psico-social, onde a

---

<sup>152</sup> Cf. ROUSSEAU, *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos*. p. 228

<sup>153</sup> KANT, *Ensaio*. p. 83.

dualidade ser – aparência, novamente, desponta como nas *Beobachtungen* e como no *Discours sur l’Inégalité*. No *Versuch*, contudo, a dualidade desponta mais próxima agora da concepção negativa de Rousseau, pois aponta problemas resultantes da vida social que, possivelmente, não teriam espaço no homem natural. Embora seja bastante extenso, há um trecho do *Versuch* que aponta nesta direção e que vale transcrever:

O homem, no estado de natureza, está pouco exposto à insensatez e raramente à estultícia. Suas necessidades o mantêm tão próximo à experiência e proporcionam uma ocupação tão ligeira a seu sadio entendimento, que dificilmente se dá conta de que este seja necessário a suas ações. Seus apetites rudes e comuns obtêm da indolência uma moderação, que confere à pouca faculdade-de-julgar de que carece poder bastante para reinar com grande vantagem sobre eles. Onde deveria buscar matéria para a estultícia, visto que, indiferente ao juízo alheio, não precisa ser nem vaidoso nem arrogante? Como não possui nenhuma representação do valor de bens de que não desfrutou, está imune ao disparate da cobiça avarenta, e, porque o engenho jamais encontra uma via de acesso a sua mente, também se vê precavido contra todo tipo de demência. Do mesmo modo apenas raramente o distúrbio da mente pode ocorrer neste estado de simplicidade. Caso o cérebro do selvagem sofresse algum choque, não saberia de onde deveria provir a fantasmagoria capaz de reprimir as sensações ordinárias que o ocupam ininterruptamente. De que delírio pode ser tomado, se jamais possui razões para aventurar-se em seu juízo? Já o desvario com certeza se encontra inteiramente acima de sua capacidade. Se uma doença mental o acomete, ele será parvo ou louco, e também isso deve acontecer muito raramente, pois, é na maioria das vezes, sadio, visto ser livre e poder se movimentar. É no estado civil que se encontram os fermentos para todas essas perversões, que, se não as produzem, servem para mantê-las e fortalecê-las.<sup>154</sup>

Deste modo, encontramos nestes textos de 1764 claros indícios de um Kant leitor de Rousseau. Mais do que o estilo, o filósofo de Königsberg assume também importantes chaves conceituais para sua leitura de questões sociais. Embora a questão moral tenha aparecido timidamente na *Allgemeine Naturgeschichte*, há que se considerar que os textos a ela posteriores, que acabamos de analisar, nos permitiram considerações mais detidas sobre a posição moral do filósofo. Por certo estas elaborações que encontramos revelam a dívida de Kant aos moralistas ingleses e também a Rousseau. Os *Träume* se nos apresentarão significativamente mais densos, pois permitirão considerações mais detidas e devidamente localizadas, uma vez que ali Kant nos permite estabelecer uma ponte entre a problemática moral e o problema do conhecimento.

Em 1766 a tarefa de investigação sobre a estrutura e constituição dos princípios que circunscrevem o âmbito de legitimidade do uso do entendimento aparece, novamente,

---

<sup>154</sup> KANT, *Ensaio*. p. 94.

num texto de Kant que destoa, à primeira vista, do seu estilo, mas, não, do rumo que seu pensamento tomara com relação à crítica à metafísica. Ali ele escreve dura e sarcasticamente a respeito das fantasias que permeiam a metafísica, comparando-a aos sonhos de um visionário de Estocolmo, Schwedenberg. Para além, contudo, das críticas de Kant aos problemas tratados pela metafísica leibniz-wolffiana, encontramos neste texto considerações que nos permitem ver em germe algumas posições da moral kantiana que, aliás, assim o entendemos, além de lhe permitirem um direcionamento diferente do leibniz-wolffismo metafísico, dão mais força à crítica do conhecimento metafísico que o filósofo, desde seus primeiros textos, vinha construindo. Trataremos aqui dos *Träume eines Geistersehers*.

Pensamos que os *Träume* podem inserir-se numa leitura que nos servirá para o acabamento de nossas considerações sobre a moral pré-crítica de Kant, não porque o filósofo não tenha mais refletido sobre a moral até o surgimento da *Grundlegung* e a *KPV*, mas porque, a posição filosófica de Kant quanto à metafísica e seu método pode ser vista, neste texto, em estreita relação com sua posição moral, que aqui começa a tomar traços mais distintos, levando-o à quase completa descrença na metafísica leibniz-wolffiana. Antes, porém, de darmos seqüência a nossas investigações em torno desse texto, vale fazer a ressalva de que o contexto desta escrita não está isento de um tom sarcástico, uma vez que Kant escreve contra as posições defendidas por Schwedenberg, cuja volumosa obra, *Arcana Caelestia*, tratava de questões relacionadas a um mundo dos espíritos e suas relações com os vivos.

Nos *Träume*, pela primeira vez, vemos Kant conduzir a moral a um lugar de origem mais claro e que se situa para além da configuração meramente psicológica do sujeito, não obstante, também encontrarmos no texto expressões do tipo “sentimento moral”, “impulso moral”, considerações sobre as inclinações, o egoísmo, etc. Mas, é verdade também que, mesmo na sua teoria moral madura, o filósofo também circunscreve as inclinações nos limites do terreno teórico da psicologia empírica. Desse modo, talvez devamos concluir que a presença de expressões psicológicas seja inevitável numa teoria moral, cujo ponto central assenta na intenção, como é o caso da teoria kantiana.

Neste texto, inúmeras passagens lembram posições da teoria ética definitiva de Kant. Inclusive, é notável a presença do dualismo corpo e alma, que podem ser, respectivamente, pensados como sensibilidade e razão. Kant aponta uma tensão entre sensibilidade e racionalidade no que diz respeito à determinação do arbítrio. Tensão esta, que, aliás, já havíamos notado ao considerar a *Allgemeine Naturgeschichte*, tanto a respeito da

mediana posição cosmológica do homem, como também a respeito da exata influência que seu lugar no universo tem sobre sua constituição física e, conseqüentemente, sobre suas atividades, sejam cognitivas, sejam práticas. Kant compreende o ser humano a partir de uma dupla constituição, daí que “a alma humana deveria, por isso, ser considerada já na vida presente ligada a dois mundos simultaneamente (...)”<sup>155</sup>. Percebe-se que o filósofo delinea uma moral das intenções e que, devido à constituição física do homem, enquanto ser de inclinações egoístas, o impulso moral, que não se explica somente pela sua constituição física, não alcança completa eficácia no mundo humano. Podemos depreender isso da seguinte passagem:

As verdadeiras intenções, os motivos secretos de muitos esforços infrutíferos por causa da impotência, a vitória sobre si mesmo ou por vezes também a perfídia abscondita em ações aparentemente boas são em grande parte perdidos para o resultado físico no estado corporal, mas teriam de ser considerados, segundo aqueles pensamentos, princípios frutíferos no mundo imaterial e em sua consideração exercer ou também receber reciprocamente um efeito adequado à constituição moral do livre-arbítrio, de acordo com leis pneumatológicas em conseqüência da vontade privada e da vontade universal, isto é, da unidade e do todo do mundo dos espíritos. Porque, como o moral da ação diz respeito ao estado interno do espírito, assim ele só pode também acarretar o efeito adequado ao todo da moralidade na comunidade imediata dos espíritos.<sup>156</sup>

Este trecho nos remete, como já notamos, a dois pontos importantes da ética crítica, a saber, ao caráter intencional da decisão moral e ao aspecto transcendente do fundamento da ação moral. Obviamente, os contornos da filosofia transcendental não estão definidos, contudo, começam claramente a delinear-se aqui. A este ponto, porém, voltaremos um pouco mais adiante.

Os *Träume* também nos permitem averiguar o modo como Kant começa a defender o caráter universalista da moral. O filósofo faz uso de uma expressão nitidamente rousseauísta quando explica o impulso moral enquanto conformação com uma *vontade universal*. Schilpp, contudo, afirma que, embora Kant, certamente tenha tomado o termo de Rousseau, vai além dele na medida em que a *vontade universal* teria aqui um aspecto formal, prefigurando, de alguma maneira, as distinções da *Dissertatio* de 1770<sup>157</sup>.

Enquanto Kant abre espaço para uma moral da intenção ele teria, ao mesmo tempo, que dedicar-se a analisar os motivos pelos quais determinamos nossa vontade. Ora, se

---

<sup>155</sup> KANT, *Sonhos*. In: *Escritos pré-críticos*. p. 162.

<sup>156</sup> *Ibid.*, p. 168.

<sup>157</sup> Cf. SCHILPP, Paul A. *La Ética*. p. 98.

o filósofo fosse tributário apenas de um sensualismo moral, então deveria conceder que nosso arbítrio estivesse submetido apenas às leis resultantes de determinações meramente empíricas. Não é esta a posição de Kant nos *Träume*. Podemos pensar, a partir desse texto, uma postura pela qual o pensador remete a determinação do arbítrio a uma influência que não se explicaria pelas meras inclinações egoístas, de prazer, etc. O filósofo afirma que para além dos impulsos inerentes à nossa configuração sentimental, há que se buscar fora nós impulsos que nos movem. O trecho seguinte é notavelmente elucidativo a este respeito:

Entre as forças que movem o coração humano, algumas das mais poderosas encontram-se fora dele, não se reportando, portanto, como simples meios ao proveito próprio e à necessidade privada, como a um fim que se encontra no interior do próprio homem, mas fazendo que as tendências de nossas emoções tenham o foco de sua reunião fora de nós em outros seres racionais, do que nasce o conflito de duas forças, a da singularidade, que reporta tudo a si mesma, e a do interesse comum, pela qual o ânimo é impelido e puxado para outros fora dele mesmo. <sup>158</sup>

Encontramos nessas palavras de Kant, pelas quais se refere aos móveis que agem sobre o *coração humano*, um claro movimento de transcendência, isto é, um movimento de autodeterminação que não obedece às imediatas motivações sensíveis. O homem quando age, apesar de suas inclinações que Kant não deixa de considerar, não está inevitavelmente preso a interesses meramente egoístas. Para seres inteiramente racionais a moralidade seria efetiva, contudo, no âmbito da natureza humana, que tem, por assim dizer, um pé no céu e outro na terra, uma determinação moral circunscreve e define, ao mesmo tempo, uma natureza conflitiva e tensa. Esclarece-se, contudo que não é por nenhum impulso egoísta que nos direcionamos para fora de nós. Não obstante Kant faça uso de expressões de cunho sensualista, ele dá a entender que não é por consideração a nós mesmos que assim agimos, mas por ocasião de outros seres racionais <sup>159</sup>.

Nos *Träume*, não obstante o tom irônico de sua escrita e toda crítica que faz à metafísica, Kant não hesita em remeter a moral para além dos limites da imanência do sujeito. O filósofo reconhece a existência de um “impulso moral” que nos leva a uma aproximação com uma vontade universal, o que exige, inevitavelmente, uma supressão das inclinações egoístas, portanto, uma supressão que deve buscar sua força, não nas determinações do prazer

---

<sup>158</sup> KANT, *Sonhos*. In: *Escritos pré-críticos*. p. 165.

<sup>159</sup> “Esta é uma visão profunda da natureza do homem, que não é nem de todo egoísta, nem de todo altruísta. Mais que isso, é uma visão do fato de que nem o egoísmo nem o respeito aos outros são, como tais, bons ou maus. Mais ainda, a passagem parece indicar o reconhecimento, por parte de Kant, da obrigação e da bondade como fatores de progresso ou aspectos de autotranscendência”. (Paul A.SCHILPP, *La Ética*. p. 97)

próprio, mas naquilo que torna possível uma unidade moral que levaria, segundo Kant, a uma “constituição sistemática segundo leis puramente espirituais”<sup>160</sup>. O texto, assim o entendemos, indica que a força moral não pode ser compreendida somente por algum impulso cuja origem pertencesse apenas ao circuito de uma subjetividade meramente psicológica. Para além da moral, Kant parece também propor com suas afirmações chaves conceituais para se pensar a sociabilidade. O que não nos parece equivocado afirmar dada a proximidade cronológica com a leitura de Rousseau. Contudo, se poderia objetar que Kant estivesse apenas a repetir Rousseau, inclusive, por utilizar expressões sentimentalistas e nomear aquele impulso moral também de “sentimento moral”<sup>161</sup>. Aceitar esta leitura de maneira cabal seria ao mesmo tempo colocar Kant numa contradição, pois Rousseau vê na natureza humana o sentimento de piedade<sup>162</sup> pelo qual poderíamos explicar as relações de concordância entre os indivíduos, ao passo que Kant, claramente remete seu sentimento moral a uma força que não se explica somente pela natureza humana, mas por algo que a extrapola. Daí o filósofo afirmar:

Quando reportamos coisas externas a nossas necessidades, não o podemos fazer sem ao mesmo tempo nos sentir atados e limitados por meio de uma certa sensação, que nos faz perceber em nós a eficácia de uma por assim dizer vontade estranha e que nosso próprio querer possui por condição o consentimento externo. Um poder secreto nos coage a orientar nossa intenção ao mesmo tempo para o bem de outros ou de acordo com o arbítrio de estranhos, mesmo que isso o mais das vezes se dê a contragosto e se oponha fortemente à inclinação egoísta, e o ponto em que convergem as linhas diretrizes de nossos impulsos não se encontra, portanto, apenas em nós, mas existem ainda forças que nos movem no querer de outros fora de nós. Disso nascem os impulsos morais (...).<sup>163</sup>

Levando-se em consideração estas afirmações de Kant sobre o problema moral, salta à vista que o filósofo apóia-se em algumas distinções que, em nossa opinião, apontam nitidamente para o que se estabelecerá com a *Dissertatio* de 1770, a saber, a distinção entre mundo sensível e mundo inteligível, que não recebe nos *Träume*, obviamente, o mesmo tratamento que receberá em 1770, contudo aparece como ponto de apoio não somente para sua crítica a Schwedenberg, como também para a formulação da idéia de impulso moral. Deste modo a temática da qual trata o texto de 1766, a questão da existência de espíritos, dá a Kant a oportunidade de apontar numa direção que, assim nos parece, irá marcar toda sua

---

<sup>160</sup> KANT, *Sonhos*. In: *Escritos pré-críticos*. p. 166.

<sup>161</sup> *Ibid.*, p. 166.

<sup>162</sup> Cf. ROUSSEAU, *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos*. p. 230-1.(Pensadores)

<sup>163</sup> KANT, *Sonhos*. In: *Escritos pré-críticos*. p. 166.

compreensão posterior a respeito do conhecimento, a saber, a demarcação da experiência como o limite para as investidas da razão <sup>164</sup>.

Primeiramente, se colocaria, de acordo com Kant, um problema para uma investigação em torno das naturezas espirituais: como se pode tratar de coisas cuja natureza deveria ser, essencialmente, diferente daquelas naturezas que se enquadram nas condições de nossas percepções? Se pensarmos sobre algo, isso é o que Kant permite entender, este algo não pode ser de natureza diferente do que está em nosso alcance cognitivo, ou seja, de natureza tal que não tenha qualquer analogia com nossas experiências <sup>165</sup>. Ora, não é temeroso afirmar que aqui se encontra em germe a distinção entre forma sensível e forma inteligível. A refutação de Kant sobre a questão das naturezas espirituais, se faz, ao que tudo indica, a partir de uma ótica empirista, uma vez que põe a experiência como limite e ao mesmo tempo como critério de nosso conhecimento. Essa condição do conhecimento, já requerida nos *Träume* irá culminar, sem dúvida, com a distinção da forma do mundo sensível e da forma do mundo inteligível na *Dissertatio*.

A crítica de Kant a Schwedenberg, e por ele a toda metafísica dogmática, está assegurada por uma distinção que já parece razoavelmente clara. Como poderemos discorrer sobre coisas cujas características situam-se fora de nosso modo próprio de compreensão? Do mesmo modo, como se pode pensar na comunicação de substâncias de naturezas diferentes? Kant aponta este paradoxo no seguinte trecho:

Se, por outro lado, voltarmos nossa atenção para aquela espécie de seres que contêm o fundamento da vida no universo, que por isso não são do tipo dos que aumentam como partes constitutivas o amontoado e a extensão da matéria sem vida, nem estão sujeitos a esta segundo as leis do contato e do choque, mas antes agitam a si mesmos e mesmo a matéria morta da natureza através de atividade interna, assim nos veremos persuadidos, se não pela distinção de uma demonstração, pelo menos com a sensação prévia de um entendimento advertido, da existência de seres imateriais, cujas leis causais particulares são chamadas pneumatológicas e, na medida em que os seres corporais são causas intermediárias de seu efeitos no mundo material, orgânicas. Uma vez que esses seres imateriais são princípios espontâneos, portanto substâncias e naturezas subsistentes por si, a primeira conseqüência a que se chega é a seguinte: que eles imediatamente unidos entre si talvez

---

<sup>164</sup> “Desse modo a metafísica segue sendo para ele uma ciência, mas não uma ciência das coisas do mundo suprasensível, e sim uma ciência dos limites da razão humana”. (Ernst CASSIRER, *Kant, vida y doctrina*. p. 104.)

<sup>165</sup> “Se eu então ponho substâncias de outra espécie, que estão presentes no espaço com outras forças que não aquela força *impulsiva*, cuja conseqüência é a impenetrabilidade, não posso por certo sequer pensar *in concreto* uma atividade delas que não tenha uma analogia com minhas representações de experiência, e, na medida em que retiro delas a propriedade de preencher o espaço em que elas atuam, falta-me um conceito por meio do qual são em geral pensáveis para mim as coisas que são dadas em meus sentidos, e disso tem de originar-se necessariamente uma espécie de impensabilidade.” (KANT, *Sonhos*. In: *Escritos pré-críticos*. p. 150).

constituam um grande todo, que se pode chamar de mundo imaterial (*mundus intelligibilis*). Pois com que fundamento de probabilidade se afirmaria então que tais seres só poderiam se encontrar em comunidade uns com os outros de natureza semelhante através de outros seres (coisas corporais) de natureza distinta (...).<sup>166</sup>

Kant, ao que tudo indica, ao falar da natureza de seres espirituais move-se dentro de uma consideração hipotética, que não obstante, lhe permite apontar o equívoco de qualquer tentativa que pretenda estabelecer, seja a comunicação, seja algum conhecimento sobre seres espirituais. Pensamos que aqui se encontrem os princípios que posteriormente permitirão ao filósofo estabelecer o tema principal da *Dissertatio*, como também, uma das mais importantes distinções para o estabelecimento da filosofia transcendental. Segundo Vleeschauer:

Kant reconheceu duas coisas no curso de suas meditações : primeiro, que o conhecimento do real tem a experiência por origem única e que, conseqüentemente, somente as matemáticas podem reivindicar o título de ciência pura, *a priori* ; em seguida, que a metafísica teórica não é indispensável como fundamento da moral.<sup>167</sup>

Cassirer<sup>168</sup> nota que o ímpeto moral se encontra como pano fundo da crítica dos *Träume* e é parte do próprio movimento da *Ilustração*, ao qual Kant se alia. A metafísica, enquanto investigação do supra-sensível carece de sentido, contudo se tornará a partir de agora uma investigação sobre os princípios de nosso entendimento. A reflexão dos *Träume* encerra-se, de fato, em desfavor das especulações metafísicas, notando que a natureza humana é, por si própria, dotada do sentimento moral: “Acaso – pergunta-se Kant – o coração do homem não contém prescrições morais imediatas, e é absolutamente necessário, para movê-lo aqui embaixo conforme sua determinação, ligar as máquinas a um outro mundo?”<sup>169</sup>. Vemos Kant insistir no caráter do ato moral como fim em si mesmo. O texto de 1766, além de nos indicar o germe da distinção entre mundo sensível e mundo inteligível, aponta também para a gênese do conceito de autonomia, tão caro à moral madura de Kant.<sup>170</sup>

As investigações que levamos a cabo neste capítulo nos permitem ver que Kant, ao tratar dos problemas da metafísica, demonstra possuir um arsenal teórico que é indicativo de uma considerável evolução metodológica. A crítica à ontologia tradicional, cujas

---

<sup>166</sup> KANT, *Sonhos*. In: *Escritos pré-críticos*, p. 159.

<sup>167</sup> Herman-J de VLEESCHAUWER, *L'Evolution*, p. 46.

<sup>168</sup> Cf. CASSIRER, Ernst. *Kant, vida y doctrina*. p.104.

<sup>169</sup> KANT, *Sonhos*. In: *Escritos pré-críticos*. p. 216.

<sup>170</sup> *Ibid.*, p. 216.

ferramentas eram tomadas dos princípios formais do entendimento, se estabelece desde o *Beweisgrund*, onde o filósofo aponta a impossibilidade de se sustentar uma metafísica que pretenda operar por mera dedução de conceitos. Não obstante o *Beweisgrund* transitar ainda num terreno notadamente metafísico, o alcance das posições ali defendidas extrapola os limites da simples teologia racional e pode se estender a toda metafísica. Além do mais, não nos parece equivocado afirmar que a prova da existência de Deus elaborada no *Beweisgrund* aponta, pela primeira vez, os contornos da argumentação transcendental, uma vez que ali o filósofo reflete, embora num contexto dogmático, sobre a necessidade de se pensar sobre as condições do possível, isto é, do próprio pensamento. O texto das *Negativen Grössen* é, exemplarmente, elucidativo enquanto apresenta que há uma diferença crucial entre oposição lógica e oposição real. Kant insiste em apontar que o discurso meramente lógico não tem legitimidade em seu uso sobre a realidade.

E por fim, a crítica efetuada nos *Träume* demonstra uma posição teórica indicativa da futura guinada transcendental, na medida em que, como já notamos, traz em germe as distinções que Kant apresentará na *Dissertatio*. A investida que a *Dissertatio* faz sobre delimitação de fronteiras, inerente a nosso próprio modo de conhecer, justifica-se desde que já nos *Träume* Kant tem outra visão da metafísica, pois passa a entendê-la como:

(...) uma ciência dos limites da razão humana, e, como um país pequeno sempre tem muitos limites, interessando-lhe em geral mais conhecer e defender bem suas posses do que partir às cegas para conquistas, essa utilidade da mencionada metafísica é ao mesmo tempo a mais desconhecida e a mais importante.<sup>171</sup>

Com isso, vemos que as investigações de Kant, que haviam começado com a tentativa de aproximação entre a física e a metafísica, devido ao sucesso metodológico da primeira, culminam, a partir das críticas e inovações elaboradas no período que acabamos de investigar, com uma necessária guinada que envia o filósofo a tecer considerações sobre a constituição do próprio entendimento. No mesmo ano da publicação dos *Träume*, precisamente, em carta de oito de abril a Mendelssohn, comentando os problemas da psicologia racional, aliás, tratados naquele texto, Kant dá claros indícios de que já se lhe oferece uma nova perspectiva de investigação e compreende a importância da experiência na constituição do conhecimento, e afirma: “Importa aqui estabelecer se não há ali, verdadeiramente, limites fixados, não pelos limites de nossa razão, mas por aqueles da

---

<sup>171</sup> KANT, *Sonhos*. In: *Escritos pré-críticos*. p. 210.

experiência que contém os dados necessários à razão”<sup>172</sup>. A metafísica permanece, contudo, o método da metafísica tradicional já se vê suplantando até mesmo por uma nova visão da própria metafísica, cuja tarefa passa a consistir exatamente na investigação da estrutura da subjetividade.

---

<sup>172</sup> KANT, *Carta a Mendelssohn de 08/04/1766*. In: *Oeuvres Philosophiques I*, p. 603



## Capítulo III

### NA VIA DA GUINADA CRÍTICA: A GÊNESE DO FORMALISMO SUBJETIVO

A longa e intensa reflexão à qual Kant vinha submetendo as ciências e a metafísica, desde seu primeiro texto de 1747, começa, em fins dos anos 60, a tomar os rumos de um fio condutor a partir do qual surgirá a *KrV* como forma sistemática de tratamento dos problemas com os quais o filósofo viera se deparando. Depois dos *Träume*, até a publicação da *KrV* em 1781, as publicações de Kant foram pequenas, mas não sem importância para a compreensão da descoberta e desenvolvimento da filosofia crítica. Em 1770, com a *Dissertatio*, de fato, o pensamento kantiano passa a portar um elemento de peso, se comparado aos textos anteriores, portanto, ao modo como o filósofo lidava com as questões da metafísica e da ciência da natureza. Durante os primeiros anos da década de 60, mais acertadamente, pelo menos até os *Träume*, vê-se que a lógica perde o estatuto de um discurso legítimo sobre a realidade, isto é, Kant já havia desvinculado lógica e ontologia. Mas, restariam ainda princípios materiais do conhecimento, de modo que a metafísica, não se utilizando mais unicamente dos princípios lógicos de identidade e contradição para efetivar sua leitura do real, deveria agora voltar-se à compreensão daqueles princípios materiais que perfariam, então, a realidade.<sup>173</sup>

A *Dissertatio* de 1770, se comparada às futuras elaborações críticas da filosofia transcendental pode deixar a desejar, por conceder um espaço de legitimidade à metafísica enquanto conhecimento do inteligível, por outro lado, considerada em relação aos textos que a antecederam, acena para uma aquisição metodológica que encontra o devido lugar da metafísica como necessariamente distinta das ciências empíricas. À metafísica competiria uma legalidade própria. Em que pese o fato de Kant, no decorrer dos anos 70, redirecionar o

---

<sup>173</sup> “Até a *Dissertatio* de 1770, Kant distingue dois grupos de ciências segundo o método de que se valem. O primeiro, que pode ser denominado de ciências nocionais, parte de princípios racionais, entre os quais impera o princípio de identidade, para a construção de seus conceitos por definição. É como Kant analisa então a matemática, por exemplo, cujo método é inteiramente sintético. O segundo, que inclui as ciências de fato, teria na metafísica seu maior representante, desde que esta aprenda, como é afirmado nos *Träume*, a se manter em seus limites. As ciências de fato não partem de princípios, mas de conceitos dados, isto é, de elementos cuja explicação não é senão o fato de serem dados na experiência e, por essa faticidade primeira, elevados a conceitos. Mediante o método analítico, elas buscam os princípios não analisáveis desses conceitos, que Kant considerou incalculáveis e que, sem pretensão à exaustividade, descreve como causa, substância, existência. A *Begründung* desses princípios não-analisáveis é exatamente o fato de terem sido dados, ainda que obscuramente, pela experiência.” (Marco Antônio ZINGANO, *Razão e história em Kant*, p.118-119)

uso do entendimento, concedendo-lhe efetividade no terreno do sensível, a metafísica permanecerá, desde a *Dissertatio*, pertencendo a um domínio próprio.

A *Dissertatio* figura no processo de estabelecimento da filosofia transcendental e na constituição do formalismo subjetivo, como um momento de capital importância, pois, efetivamente, volta-se para investigar os princípios dos conhecimentos relativos a cada ciência, considerando, antes de tudo, as peculiaridades das ciências em estreita relação com o sujeito humano que conhece. Em outras palavras: a posição do filósofo nessa obra consegue redimensionar a região transcendental como condição de possibilidade da experiência a partir das designações da alteridade, e também redimensiona o resultado metafísico da experiência.<sup>174</sup>

A noção intuitiva de espaço e tempo, como formas puras da sensibilidade com que se apresenta a *Dissertatio*, deve, sem dúvida, sua formulação às reflexões sobre o espaço que Kant fizera num pequeno texto de 1768 intitulado “*Acerca do primeiro fundamento da diferença das regiões no espaço*”. Nesse opúsculo Kant afasta-se da concepção leibniziana de espaço entendido como resultante da existência prévia das coisas, portanto, afasta-se da compreensão relativista do espaço. A colocação da prioridade ontológica do espaço em 1768, assim nos parece, aproxima Kant daquilo que defenderá em 70, entendendo o espaço como forma da intuição, portanto, como algo a cujas leis, as coisas sensíveis devem submeter-se, dando, com isso, seqüência à idéia de prioridade do espaço sobre as coisas, não obstante, em 1768 ele apresentar uma noção ainda não formal de espaço.

No texto sobre o espaço Kant pretende saber se “(...) o espaço absoluto, independente da existência de toda matéria, considerado como primeiro fundamento da possibilidade da sua composição, comporta uma realidade que lhe é própria”<sup>175</sup>. A sua reflexão concluirá pela defesa de uma concepção de espaço absoluto a partir de uma análise da noção leibniziana dos “congruentes”. Kant mostra que para se explicar a incongruência<sup>176</sup> de certos corpos idênticos, como por exemplo, as mãos esquerda e direita de uma pessoa, quando uma não pode sobrepor-se à outra no mesmo espaço, deve-se levar em consideração que o espaço não pode ser entendido como a relação das coisas já existentes, mas deve ser pressuposto às coisas e mais ainda, submete as coisas às suas leis e determinações prévias. Disso tudo, temos:

---

<sup>174</sup> Cf. ZINGANO, Marco Antônio. *Razão e história em Kant*, p. 119.

<sup>175</sup> KANT, *Acerca do primeiro fundamento da diferença das regiões no espaço*. In: *Textos pré-críticos*. p. 168.

<sup>176</sup> “Chamo corpo não-congruente a outro, a um corpo que é perfeitamente idêntico e igual a este, sem poder ser, no entanto, encerrado nos mesmos limites.” (Ibid., p. 172)

(...) que as determinações do espaço não são conseqüências das situações das partes da matéria umas em relação às outras, mas são estas que são conseqüências daquelas; que na estrutura dos corpos podemos encontrar diferenças e mesmo verdadeiras diferenças que se relacionem unicamente com um espaço absoluto e originário, pois só ele torna possível a relação das coisas corporais, e que, visto que o espaço absoluto não é objeto de uma sensação exterior, mas um conceito fundamental que, antes de mais, lhe condiciona a possibilidade, não nos podemos aperceber do que, na forma de um corpo, diz somente respeito à sua relação com o espaço puro, a não ser através da sua oposição simétrica com outros corpos.<sup>177</sup>

Esta posição de Kant, quanto à precedência ontológica do espaço, como algo a cujas leis, toda matéria nele deve submeter-se, novamente, esta posição o coloca não diretamente no âmbito, mas sim próximo da solução da *Dissertatio* sobre o espaço e tempo, que consistirá na compreensão de que ambos são formas puras de todo acesso aos objetos empíricos dados ao homem, e que tudo o que se dá à sensibilidade submete-se às leis dessa intuição pura, de modo que essa solução tomará mais fôlego com a *KrV*, mais especificamente, pelas reflexões da “Estética Transcendental”. No texto de 1768, Kant ainda se move, de acordo com Gonzalez<sup>178</sup>, num paradoxo que o envia para a tentativa de solução da *Dissertatio*, pois, como vimos na citação acima, ele não considera o espaço como objeto de sensação externa, e ao mesmo tempo, não pode supor o espaço como ente de razão, embora tenha dito ser este um conceito fundamental<sup>179</sup>. Isso o põe, certamente, muito próximo da necessidade de pensar espaço como intuição formal, o que fará também quanto ao tempo.

O ano de 1769 foi, portanto, o ano da “grande luz”. O que teria levado o filósofo a aproximar-se da chave da solução do problema seria a reflexão sobre as antinomias do espaço<sup>180</sup>. Isso parece provável, considerando-se que logo a primeira seção da *Dissertatio* aponta a dificuldade das antinomias, abordando o conceito de mundo. Depois do opúsculo de 1768, em posse de uma noção de espaço distante do relativismo leibniziano, sem, no entanto, afirmar a objetividade e realidade absoluta do espaço, remetendo-o a um conceito fundamental, não, porém a um ser de razão, como já notamos, Kant deverá encontrar uma solução e – como com a *Dissertatio* ele obteve o cargo de professor ordinário de Lógica e

---

<sup>177</sup> KANT, *Acerca do primeiro fundamento*. In: *Textos pré-críticos*. p. 174.

<sup>178</sup> “A importância gnosiológica que terá esse reconhecimento ficará patente na Dissertação, onde pela primeira vez Kant poderá dar uma solução sistemática ao problema da delimitação do âmbito da metafísica a respeito das ciências empíricas – sobretudo da física – e da matemática, o que lhe permitirá abordar a questão de seu método com maior rigor”. (Cinta C. GONZÁLEZ, *La Gênese*, p. 58-9)

<sup>179</sup> Cf. KANT, *Acerca do primeiro fundamento*. In: *Textos pré-críticos*. p. 174.

<sup>180</sup> Cf. CASSIRER, Ernst. *Kant, vida y doctrina*. p. 141.

Metafísica na Universidade de Königsberg <sup>181</sup> – aproveitará a oportunidade do cumprimento das tarefas acadêmicas para levar ao público sua solução na *Dissertatio* de 1770. Ali demarca-se uma capital distinção que, como é sabido, é chave para todo pensamento crítico posterior: a distinção entre mundo sensível e mundo inteligível.

Com a investigação levada a cabo na *Dissertatio* pode-se, sem dúvida, pensar em Kant os primeiros e mais consistentes passos na elaboração de uma teoria do sujeito. O “eu” como núcleo de sustentação das atividades cognitivas, a busca de compreensão de sua constituição e do papel que desempenha na aquisição do conhecimento despontam como tarefa fundamental e, considerando-se os contornos dados por Kant à sua compreensão do “eu”, parece-nos impossível não atribuir-lhe neste texto o caráter de uma originalidade e, também, o caráter de ser originário de toda filosofia transcendental. Na *Dissertatio* é notável o peso que tem a constituição do sujeito na demarcação dos limites do conhecimento, de modo que desse texto ao menos duas coisas interessam à nossa investigação: a reflexão sobre a constituição do “eu” e a importância de tal constituição quanto ao método da metafísica.

Com a precedência do método Kant pode, na *Dissertatio*, dado um conselho de Lambert, fazer da metafísica “não mais um conhecimento de *coisas*, mas um ‘registro da *razão*”, pois nesse texto (§23) ele assinala

um traço distintivo da metafísica. Enquanto, nas outras ciências é ‘a prática que fixa o método’, o conteúdo que exige a ordenação, na metafísica o *método precede a ciência*. Aqui, com efeito, os objetos e os princípios sendo dados pela natureza (*per indolem*) da razão, não há nenhuma necessidade, para recenseá-los e ordená-los, de recorrer ao uso que deles já foi feito e à documentação da ‘Gelehrsamkeit’ (...). Mas este método que não explicita nenhuma prática prévia (*Praxis, Ausübung*) não existe, todavia, sem referência. Liberado de todo modelo, logo, de toda pré-orientação, ele deve refletir, a cada passo, sobre as condições de validade daquilo que ele efetua. Apenas por seu desdobramento, ele “engendra a ciência”, mas sob a condição de assegurar-se de que não se desvia do “reto uso da razão”. <sup>182</sup>

O próprio tema da *Dissertatio* poderia sugerir que Kant deveria tratar ali, muito mais de questões cosmológicas do que, propriamente, de questões que viessem a figurar melhor no terreno epistemológico. Assim, por exemplo, a seção primeira leva o título “*Da Noção de Mundo em Geral*”. Destarte, logo no início do primeiro parágrafo Kant encaminha a reflexão para o problema que, assim o cremos, dá o tom mais importante da *Dissertatio*, a saber, que tratará da questão também a partir de sua gênese quanto à natureza da mente. Vejamos:

---

<sup>181</sup> Cf. SANTOS, Leonel R. dos. In: KANT, *Dissertação de 1770 e Carta a Marcuz Herz*. p. 11.

<sup>182</sup> Gérard LEBRUN, *Kant e o fim da metafísica*, p. 37.

Nesta exposição do conceito em questão [mundo], para além das características que dizem respeito ao conhecimento distinto do objecto, tive também um pouco em consideração o que diz respeito à sua dupla gênese a partir da natureza da mente, o que me parece muito recomendável por poder servir a título de exemplo, para um método de investigação mais aprofundada nos assuntos metafísicos.<sup>183</sup>

De acordo com Kant, portanto, o problema do “mundo” deve ser considerado antes, pelo aspecto de nossas capacidades cognitivas, ou seja, é necessário ter-se em mente – ao menos é o que ele deixa transparecer – que nossas asserções sobre as coisas dependem de algum modo das nossas faculdades. É o que já aparece no primeiro parágrafo, quando é apresentado o problema do contínuo e do infinito, sendo consideradas a análise e a síntese quanto à questão dos elementos simples e da totalidade do mundo<sup>184</sup>. Eis, que, como nota o filósofo, de acordo com as condições do tempo, que são uma maneira de considerar o problema, a análise e a síntese não encontram um limite, de modo que tanto uma como a outra podem proceder indefinidamente sem chegar a uma totalidade ou a um elemento simples. De outro modo, intelectualmente, o simples e o composto como totalidade são perfeitamente compreensíveis. A contradição que aí surge, parece ser o problema fundamental que a *Dissertatio* tenta resolver e, por meio do qual, aparece a distinção kantiana entre o sensível e o inteligível como formas diferentes do conhecimento das coisas.

A contradição que Kant brevemente apresenta na *Dissertatio* e que aparece na *KrV* sob a forma das antinomias da razão pura, desponta, certamente, como um problema que não tem solução objetiva, mas radica numa configuração subjetiva das faculdades humanas, e como já havíamos notado, remete o filósofo à reflexão. Eis, a nosso ver, a descoberta de Kant em 1770 que o conduzirá a aprofundar nos próximos onze anos sua compreensão em torno do papel do sujeito na elaboração do conhecimento, cujas primeiras e fundamentais características esboçam-se já no texto de 1770, e as quais exporemos a seguir.

### 3.1 O “Eu” e a Fronteira entre o Sensível e o Inteligível

---

<sup>183</sup> KANT, *Dissertação*. Seção I, §1. p. 33.

<sup>184</sup> “Com efeito, - afirma Kant – sendo dadas as partes, uma coisa é o conceber a composição do todo por meio de uma noção abstrata do entendimento, outra o elaborar esta noção geral como um certo problema da Razão, mediante a faculdade de conhecer sensitiva, isto é o representa-la para si por meio duma intuição distinta.” (KANT, *Dissertação*. Seção I, §1, p. 33).

Ao notar a impossibilidade *concreta* da completude de certas noções matemáticas, como as de quantidade infinita e contínua, Kant percebe a diferença das considerações intelectuais com as considerações sensíveis. Daí ele afirmar:

Com efeito, tudo aquilo que repugna às leis do entendimento e da razão é absolutamente impossível; o mesmo não acontece, porém, com aquilo que sendo objeto da razão pura, não está submetido apenas às leis do conhecimento intuitivo. Com efeito, neste caso, o desacordo entre a faculdade sensitiva e a intelectual (...) nada indica a não ser que as idéias abstratas que a mente possui recebidas do entendimento, muitas vezes não podem realizar-se no concreto e transforma-se em intuições. Mas esta relutância subjetiva tem muito frequentemente a aparência de uma repugnância objetiva e engana facilmente os incautos, fazendo-os tomar os limites nos quais está circunscrita a mente humana por aqueles nos quais se contém a própria essência das coisas.<sup>185</sup>

O problema, portanto, da não representabilidade sensível de certas noções não significaria para Kant sua completa impossibilidade, uma vez que o que não se dá na representação sensível, nem por isso é de todo impossível quanto à natureza do entendimento. Num certo sentido, com isso, ele está cedendo novamente um lugar para a metafísica, o que fica patente já nas primeiras considerações do texto. Porém, não nos parece razoável interpretar, desde já, um retorno dogmático à metafísica de matiz leibniz-wolffiano, considerando-se que a separação entre mundo sensível e inteligível demarca um significativo diferencial entre Kant e seus predecessores.

Em face, portanto, dos problemas antinômicos com os quais se depara, Kant encontra o fio condutor da investigação na *Dissertatio*, a saber, voltar-se para a compreensão da forma do sujeito que conhece, uma vez que o problema tem cunho subjetivo, e não tem necessariamente significado objetivo. A sensibilidade será, pois, a primeira forma a ser investigada. Assim, consta que: “A sensibilidade é a receptividade do sujeito, mediante a qual é possível que seu estado representativo seja afectado de uma certa maneira em presença de algum objeto”<sup>186</sup>. Neste trecho Kant propõe que nossas representações têm acesso a objetos por meio de uma receptividade, o que aparentemente nos dá a idéia de uma simples passividade quanto a tudo que possa ser sensível. Mas, não parece ser muito razoável, considerando-se o discurso de toda *Dissertatio* afirmar uma pura passividade na sensibilidade, pois que, enquanto forma, veremos mais adiante, a sensibilidade tem leis. O acesso que a

---

<sup>185</sup> KANT, *Dissertação*. Seção I, §1, p. 35-6.

<sup>186</sup> Cf. *Ibid.*, Seção II, §3. p. 43.

sensibilidade nos proporciona aos objetos gera conhecimento, um conhecimento sensitivo, que: “(...) depende da índole especial do sujeito”<sup>187</sup>.

O que Kant afirma sobre o conhecimento sensível e sua dependência da índole do sujeito exige ser bem compreendido por nós. Primeiramente, diz Kant, o conhecimento sensível, “(...) que nasce da comparação de várias aparências, mediante o entendimento, chama-se experiência”<sup>188</sup>. Mesmo aí, na experiência, o entendimento tem um uso lógico, de comparação dos conceitos empíricos<sup>189</sup>. Em segundo lugar, quando o filósofo fala da dependência do conhecimento sensível, quanto à índole do sujeito, pode parecer, à primeira vista, que Kant cai numa redução psicologista quanto à gênese das formas sensíveis. Todavia, se não é razoável já em 1770 querer atribuir a Kant clareza quanto à completa estrutura transcendental do sujeito, também não é o caso para se atribuir à *Dissertatio* os traços do inatismo, tal como tradicionalmente defendido por Descartes e Leibniz. Muito pelo contrário, Kant não hesita em externar seu repúdio ao inatismo, já que ele conduz a uma “filosofia preguiçosa”<sup>190</sup>. Ademais, caso aceitasse um psicologismo, possivelmente a *Dissertatio* em sua afirmação quanto às intuições puras quedaria por uma petição de princípio ao recorrer a uma ciência que deveria, ela mesma, ser fundamentada.

Distingue-se na receptividade sensível a matéria e a forma. A primeira é entendida como uma espécie de conteúdo bruto, as sensações, que devem por sua vez, ser organizadas e coordenadas. A capacidade de organização e coordenação não se dá por uma submissão a conceitos prontos, ao contrário, de acordo com o texto de Kant, se dá por meio de leis ínsitas na mente<sup>191</sup>. Tais formas, espaço e tempo, cuja gênese certamente figura como

---

<sup>187</sup> KANT, *Dissertação*, §4.

<sup>188</sup> *Ibid.*, §5, p.45.

<sup>189</sup> De acordo com González aqui reside uma diferença entre a *Dissertatio* e a *Krv*, pois na primeira o conhecimento sensível pode dar-se apenas pelo uso lógico do entendimento, ao passo que, na segunda, tal conhecimento exige do entendimento seu uso real. (Cf. GONZÁLEZ, Cinta C. *La Génesis*, p. 64). Sobre essa distinção entre forma e matéria no texto de 1770, Zingano observa que nele: “Há duas regiões bem distintas, uma na qual os objetos são dados, a do conhecimento sensitivo, outra na qual os objetos são pensados, a do conhecimento intelectual. São as regiões da sensibilidade e do entendimento, sendo que a cada uma corresponde uma distinção entre forma e matéria. A forma sensitiva é a condição pela qual os objetos são dados, a saber, o espaço e o tempo. Kant rompe aqui tanto com a tradição leibniziana da relatividade do espaço e do tempo, quanto com a escola newtoniana do espaço e tempo absolutos; diferentemente de ambos, Kant propõe o espaço e o tempo como formas de nossa sensibilidade pelas quais os objetos nos são dados. A matéria da sensibilidade são as intuições que nós representamos dos objetos espaço-temporalmente, portanto como fenômenos. No conhecimento intelectual, a matéria são essas representações sensitivas trabalhadas pelo uso lógico do entendimento, isto é, abstração da sensibilidade em direção à construção racional do real.” (Marco Antônio ZINGANO, *Razão e história em Kant*, p. 119)

<sup>190</sup> KANT, *Dissertação*. Seção III, § 15 (corolário).

<sup>191</sup> “Todavia, na representação dos sentidos, encontra-se, em primeiro lugar, algo que se poderia chamar matéria, a saber, sensação, e, além disso, algo que se pode chamar forma, a saber a espécie das coisas sensíveis, que se

um problema (resta saber se era capital para Kant), porquanto não poder ser explicada por aquisição empírica, nem por uma prévia disposição na alma, indicam o limite em que devem circunscrever-se as ciências empíricas.

Encontramos um persistente esforço por parte de nosso filósofo em esclarecer, principalmente, no que diz respeito a todo conhecimento sensível, que sua forma encontra sua gênese no próprio sujeito. Ele afirma novamente no §13, a respeito do mundo sensível:

(...) na medida em que é considerado como fenômeno, isto é relativamente à sensibilidade da mente humana, não conhece outro princípio da forma a não ser o subjectivo, isto é uma certa lei do espírito mediante a qual se torna necessário que todas as coisas que podem ser objectos dos sentidos (mediante as suas qualidades) sejam consideradas como pertencendo necessariamente ao mesmo todo.<sup>192</sup>

Tais formas de todo conhecimento sensível são espaço e tempo. Estabelecidas as formas do conhecimento sensível Kant irá na Seção III esforçar-se por esclarecer o caráter apriorístico do espaço e do tempo.

A começar pelo *tempo* Kant afirma: “A idéia de tempo não nasce dos sentidos, mas é por eles suposta; (...) a idéia de tempo é singular, não geral; (...) a idéia de tempo é uma intuição; (...) o tempo não é algo objetivo e real; (...) e finaliza: Por conseguinte o tempo é um princípio formal do mundo sensível absolutamente primeiro”<sup>193</sup>. Nessas páginas onde ele traça as características do tempo como forma do conhecimento sensível, é notável a tendência do filósofo por esclarecer que é o “eu”, o “sujeito” humano que é, inevitavelmente, constituído por tal forma, não por aquisição, não por generalização de experiências; que o tempo não é uma grandeza objetiva ou uma substância. Enfim, as palavras de Kant que melhor caracterizam essa guinada subjetiva, que pretendem ao mesmo tempo, fugir ao relativismo psicologista, dizem que o tempo é “(...) uma condição subjectiva, necessária em virtude da natureza da mente, para esta coordenar para si, segundo uma lei determinada, quaisquer coisas sensíveis, e, como tal, ele é uma intuição pura”<sup>194</sup>.

No §15 o filósofo refletirá sobre o caráter apriorístico do espaço. Sua argumentação não será muito diferente daquela que aplicou ao tempo. Aí Kant estabelece que: “O conceito de espaço não é abstraído das sensações externas; (...) O conceito de espaço é

---

revela na medida em que as coisas que afetam os sentidos, mesmo sendo múltiplas, são todavia coordenadas por uma certa lei natural do espírito”. (KANT, *Dissertação*. Seção II, §4. p. 44).

<sup>192</sup> Ibid., Seção III, §13, p. 55.

<sup>193</sup> Ibid., Seção III, §14. p. 56 a 61.

<sup>194</sup> Ibid., p. 59.

uma representação singular; (...) Por conseguinte, o conceito de espaço é uma intuição pura; (...) O espaço não é algo objetivo e real, nem substância, nem acidente, nem relação; mas algo subjetivo e ideal”<sup>195</sup>. Nesse mesmo parágrafo a diferenciação com o tempo é clara: este, é o conceito primeiro do que é sensível e aquele, o princípio do conjunto, do todo, que não pode ser parte, apenas único e que envolve todo o sensível externo.

Desse modo, o principal movimento da reflexão kantiana neste trecho do texto, assim nos parece, é estabelecer o caráter formal de alguns elementos que figuram no conhecimento do real, e que algumas vezes, por erros, sub-repções, aparecem misturados aos conhecimentos intelectuais. O aspecto formal do conhecimento sensível figura como uma característica universal do conhecimento humano. Eis, o que nos parece, primeiramente esboçada e que futuramente será esclarecida com a *KrV* uma breve teoria do sujeito como ponto central de um momento crucial do pensamento de Kant. Seu intento principal se volta para estabelecer os elementos formais do conhecimento, devidamente entendidos como inerentes ao sujeito. Resta tentar compreender a partir de que chave, se pelo viés do inatismo ou de aquisições empíricas, o sujeito estará, então, munido da forma do conhecimento. O próprio Kant propõe a pergunta:

Surge, por fim, quase espontaneamente, a questão de saber se ambos os conceitos são *inatos* ou se são *adquiridos* (...). Na verdade, o conceito de ambos é, sem qualquer dúvida, adquirido; não certamente abstraído a partir da sensação dos objectos (pois a sensação dá a matéria, mas não a forma do conhecimento humano), mas sim a partir da própria ação da mente que coordena as suas sensações segundo leis permanentes, como um tipo imutável, e, por isso, deve ser conhecido intuitivamente. Com efeito, as sensações despertam este ato da mente, mas não intervêm na intuição, nem existe aqui outra coisa inata a não ser a lei do espírito, segundo a qual ele liga de uma maneira determinada as suas sensações provenientes da presença do objecto.<sup>196</sup>

Não é, sem dúvida, por força do próprio problema que surge (quase espontaneamente) a questão de saber de onde vêm os conceitos de espaço e tempo, mas, muito mais pelo peso de uma tradição que havia lançado a questão à dupla tentativa de solução, de um lado, pelo caminho do racionalismo, de outro, pelo caminho do empirismo. A *Dissertatio* indica-nos que Kant está a mover-se já num outro terreno.

A reflexão de Kant sobre a sensibilidade na *Dissertatio*, mostra-se, ao menos numa primeira compreensão, com aplicação e elaboração muito mais claras do que sua teoria

---

<sup>195</sup> KANT, *Dissertação*. Seção III, §15, p. 61- 65.

<sup>196</sup> *Ibid.*, Seção III, Corolário. p. 68.

do inteligível <sup>197</sup> esboçada como o campo eminente do domínio da metafísica. É importante ressaltar, que tanto a sensibilidade, quanto o entendimento têm sua sede no sujeito, uma vez que como o próprio Kant fala, são faculdades, capacidades. A respeito da inteligência, ele diz: “é a faculdade do sujeito, mediante a qual ele pode representar aquelas coisas que, dada a sua natureza, não podem apresentar-se nos seus sentidos. O objecto da sensibilidade é o sensível; porém, aquilo que nada contém a não ser o que deve ser conhecido pela inteligência, é o inteligível” <sup>198</sup>. Nesta primeira caracterização da inteligência enquanto faculdade de conhecimento específica permanece, sem dúvida, uma definição negativa desta faculdade, ao passo que, quanto à sensibilidade Kant demonstra-se consideravelmente mais claro e aponta uma aplicação positiva.

Mais adiante encontramos a seguinte afirmação: “O conhecimento diz-se sensitivo, quando está submetido às leis da sensibilidade; diz-se intelectual ou racional, quando submetido às leis da inteligência” <sup>199</sup>. O que se nota neste trecho, é que para além da dificuldade quanto à caracterização do que é inteligível Kant aceita a possibilidade de um conhecimento do inteligível no âmbito da *Dissertatio*, o que não acontecerá na *KrV*. A *Dissertatio*, portanto, insere-se, sem dúvida, no espírito daquela busca de um método para a metafísica, com o qual, há anos Kant vinha se preocupando.

O discurso de Kant quanto ao sensível fala de uma receptividade a partir da qual o homem poderia mudar o estado de suas representações. Quanto às representações intelectuais, ele afirma advirem de uma faculdade superior da alma e distingue nela dois usos: o uso real e o uso lógico.

(...) o uso do entendimento, ou seja, da faculdade superior da alma, é duplo: mediante o primeiro que é o uso real, são dados os conceitos mesmos, seja das coisas seja das relações, mediante o segundo, porém, qualquer que seja sua origem, apenas são submetidos os inferiores aos superiores (às características comuns) e comparados entre si segundo o princípio de contradição. <sup>200</sup>

Na *KrV* Kant procede a uma dedução dos conceitos puros do entendimento, o que, porém, não ocorre na *Dissertatio*. Entrementes, tanto a respeito das intuições sensíveis e sua gênese, quanto sobre os conceitos intelectuais vê-se que Kant desvia-se de qualquer

---

<sup>197</sup> De acordo do Leonel R. dos Santos a teoria kantiana do inteligível, no âmbito da *Dissertatio*, é de cunho leibniziano. (Cf. SANTOS, L. R. In: KANT, *Dissertação*, p. 16).

<sup>198</sup> KANT, *Dissertação*. Seção II, §3, p. 43.

<sup>199</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>200</sup> KANT, *Dissertação*. Seção II, §5. p. 44-5.

espécie de classificação que o reduza à chave racionalismo-empirismo. Para tal, remete os conceitos intelectuais à natureza própria do entendimento. A tais conceitos, diz respeito a metafísica que não os encontra na experiência, “mas sim na própria natureza do entendimento puro, não como conceitos inatos, mas como conceitos abstraídos das leis ínsitas na mente (atendendo às ações desta por ocasião da experiência), sendo, por conseguinte adquiridos”<sup>201</sup>.

Ora, se já na *Dissertatio* não seríamos conseqüentes ao interpretar o texto kantiano em chave inatista, nem também em chave empirista, no que diz respeito à gênese dos conceitos intelectuais, então, será preciso compreender bem ao menos duas expressões que podem levar a equívocos, a saber, quando Kant diz que há *leis ínsitas na mente* e que os conceitos são *adquiridos*.

No trecho acima citado, Kant fala que os conceitos intelectuais surgem por ocasião da experiência. Contudo, há que se notar que a experiência dá ocasião a uma descoberta, não à descoberta das *leis ínsitas na mente*, mas ao que resulta de tais leis: os conceitos. Não é, certamente, muito clara a sua posição quanto à gênese dos conceitos intelectuais. Num certo sentido, ele os remete às leis inatas<sup>202</sup> da mente, quando esta se põe em ação por causa da experiência. Na introdução da *KrV* Kant usa uma explicação que, certamente, difere muito quanto ao conteúdo de sua asserção, mas pode nos aproximar, assim o cremos, do modo de explicação que pretende dar na *Dissertatio* quanto à gênese dos conceitos intelectuais. Primeiramente, notamos, para que não haja equívocos, que no âmbito da *KrV*, os conceitos do entendimento são demonstrados por uma dedução. Não obstante, Kant assim inicia a introdução:

Não resta dúvida de que todo o nosso conhecimento começa pela experiência; efectivamente, que outra coisa poderia despertar e pôr em acção a nossa capacidade de conhecer senão os objetos 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...<sup>203</sup>.

Não nos esqueçamos que na *KrV* o entendimento tem um papel constitutivo quanto à experiência, o que não acontece na *Dissertatio*. No entanto, onze anos após o texto de 1770, Kant afirma que tudo se inicia com a experiência, com algo que afeta os sentidos e põe em movimento nossas faculdades. O trecho da *Dissertatio* que fala da gênese dos conceitos intelectuais, parece, portanto, aproximar-se desse discurso inicial da *KrV*. Contudo,

---

<sup>201</sup> KANT, *Dissertação*, §8, p. 48.

<sup>202</sup> No caso presente entendemos de maneira unívoca o sentido de inato, ínsito e natural.

<sup>203</sup> KANT, *Crítica da Razão Pura*, B1.

o problema não é exatamente o de saber o que dá ocasião para se descobrir as representações sensíveis e intelectuais, mas trata-se de saber como elas se dão. Seriam generalizações empíricas ou seriam em nós predispostas?

O texto de 1770 causa, de fato, alguma estranheza quanto à solução do problema da origem das representações intelectuais, tanto quanto, também, das representações sensíveis puras, isso porque o filósofo não se detém de maneira aprofundada sobre o problema. Não obstante é possível e necessário designar em que âmbito deverá agora circunscrever-se a nova solução, pois, se a expressão *leis ínsitas na mente* pode remeter a algo inato e, de outro lado, a noção de *aquisição* pode remeter ao empirismo, será pela devida compreensão do estatuto do *a priori* perante o racionalismo e o empirismo que se poderá desvelar a solução kantiana.

De fato, esta guinada que Kant opera nos conceitos com que lida, isto é, a subjetivação das formas do espaço-tempo e a subjetivação dos conceitos inteligíveis, oferece o risco de cair na chave do inatismo, tal como pensado por Descartes e Leibniz. Perguntamos aqui, por que motivo não devemos imputar ao pensamento expresso na *Dissertatio* – e mesmo, posteriormente, na *KrV* – a caracterização do inatismo? Possivelmente, tal questionamento não seja sem razão, uma vez que o texto da *Dissertatio* não está repleto de elementos que sustentem de maneira efetivamente clara a nova tese kantiana, ao contrário, as explicações do filósofo que poderiam sustentar seu novo ponto de vista são, infelizmente, assaz breves, não obstante de algum modo suficientes.

O esclarecimento da questão do “possível” inatismo que ronda o pensamento kantiano, inclusive a *Dissertatio*, pede ao historiador da filosofia de Kant um desvio de atenção quanto a respeitar a ordem cronológica de surgimento dos textos. O texto de 1770 não se mostra aliado à tese do inatismo, contudo, será por um texto produzido vinte anos mais tarde, em resposta a Eberhard, que tomaremos em nosso auxílio, que o filósofo irá dar de modo ainda conciso uma explicação a respeito de tal polêmica. É verdade que em 1790 a trilogia crítica já está constituída. Todavia, se há anacronismo nesta consideração da resposta a Eberhard que tomamos em nosso auxílio, queremos nos ater agora, mais ao tema da investigação do que à sua evolução histórica. Em resposta a Eberhard, afirma Kant:

A crítica não admite nenhuma representação incriada ou inata; para ela são todas, em absoluto, adquiridas, pertencendo à intuição ou aos conceitos do entendimento. Porém, também se verifica uma aquisição originária, como dizem os mestres do direito natural e, conseqüentemente, também daquilo

que não existia anteriormente e não possuía, portanto, nada de nenhum objeto antes dessa operação.<sup>204</sup>

Kant, mesmo no texto de 1770, já não pretende mais se mover no âmbito da velha polêmica do inatismo e do abstracionismo, no que tange à origem dos nossos conhecimentos. O inatismo pressupõe que exista algo *antes*, de tal modo que esta anterioridade seria, ela mesma, uma anterioridade cronológica, além do fato de que, em alguns autores, o inatismo requer a existência de um Ser que tenha inserido no espírito do homem os conceitos ou idéias. Leibniz<sup>205</sup>, por exemplo, entendia que havia na alma humana princípios que se originavam dela mesma e que poderiam vir à tona por ocasião da experiência. Embora, seja possível perceber-se aqui certa similaridade com o que se lê na introdução da segunda edição da *KrV*<sup>206</sup>, há que se notar uma diferença crucial, considerando o esclarecimento feito a Eberhard. Leibniz, fala de algo que já está na alma e pode ser despertado por ocasião da experiência. Inclusive, segue o texto falando de noções que podem permanecer escondidas. Kant, por sua vez, em resposta a Eberhard, fala que este algo não “existia anteriormente e não possuía, portanto, nada de nenhum objeto antes dessa operação”.<sup>207</sup>

Poder-se-ia pensar que o inatismo leibniziano, tanto quanto o inatismo de modo geral, se separam do apriorismo kantiano por uma fronteira bastante tênue. Para o esclarecimento da questão alguns elementos deverão ser considerados. Primeiramente, o inatismo, em geral, excluía o sensível como dado de conhecimento. Em segundo lugar, será necessário notar que uma representação inata porta, ela mesma, um conhecimento. Ora, em Kant, já com a *Dissertatio*, não se pode dizer que aquelas *leis ínsitas na mente*, mesmo – façamos justiça – devendo ser entendidas como naturais, sejam portadoras de algum conhecimento objetivo. O *a priori*, resultante daquelas leis ínsitas, enquanto forma do conhecimento, não é conhecimento de objeto, como pretendia, por seu turno, o inatismo a respeito das representações inatas. Kant indica uma revolução, como de fato foi a denominada “revolução copernicana”, para com ela salvaguardar do reducionismo reinante as fontes originárias do conhecimento. O comentário de Marques é devidamente esclarecedor a esse respeito:

---

<sup>204</sup> KANT, *Da utilidade de uma nova... (Resposta a Eberhard)*, p. 69.

<sup>205</sup> “... examinarei como se deve dizer, no meu entender (...) que existem idéias e princípios que não nos vêm dos sentidos, e que encontramos em nós sem formá-los nós mesmos, embora sejam os sentidos que nos dão ocasião para percebê-los.” (LEIBNIZ, *Novos Ensaios... Liv. I, §1, p. 137. Pensadores*).

<sup>206</sup> Cf. KANT, *Crítica da Razão Pura*, B1.

<sup>207</sup> IDEM, *Da utilidade de uma nova... (Resposta a Eberhard)*, p. 69.

Tanto quanto Hume, o autor da *Crítica* não está propriamente a debater a questão específica da proveniência das idéias na perspectiva do inatismo. A recusa do inato surgirá em meio a uma reviravolta no eixo da solução do problema, reaparecendo, assim, a tópica da ‘revolução copernicana’. Do homem duplamente passivo – tendo, de um lado, as afecções da experiência, e, de outro, as noções impressas por obra do criador – ao sujeito que por si mesmo elabora o conteúdo das impressões sensíveis, a matriz da ‘metafísica da natureza’ não mais se encontra no intelecto intuitivo do ‘ente originário’, mas nas pré-disposições discursivas do ente humano finito. Se se pode dizer – com o Kant da *Dissertação*, é certo, mas também com o da chamada *Resposta a Eberhard* – que há leis estáveis e inatas (*stabiles et innatas leges*), ou que um ‘fundamento’ no sujeito, ‘que torne possível as representações pensadas assim e não de outra maneira’, que ‘ao menos esse fundamento é inato’ (*dieses Grund wenigstens ist angeboren*), tais asseverações (...) pertencem a um quadro onde o importante é a exclusão do viés inatista como característica primeira dos elementos do conhecimento a fim de salvaguardar-lhes a originária e irreduzível diversidade das fontes.<sup>208</sup>

Vale lembrar que no texto 1770 Kant remete a origem dos conceitos intelectuais a uma abstração. Trata-se, porém, de uma abstração, ou melhor, de uma aquisição que se dá a partir de *leis ínsitas na mente*<sup>209</sup>. Aos próprios conceitos, contudo, não é concedida nenhuma existência prévia<sup>210</sup>. Unidos, esse trecho da *Dissertatio* com a *Resposta a Eberhard*, há que se considerar que, embora esse *fundamento*, essas *leis* inculcadas no espírito humano, que permitem o surgimento das formas do espaço-tempo e dos conceitos intelectuais quando a experiência assim os requisitar, novamente, há que se notar que tal *fundamento* está posto, ele mesmo, fora dos limites do próprio conhecimento, de modo que não é sobre ele que deverá debruçar-se a investigação transcendental, já em germe na *Dissertatio*. O próprio discurso kantiano não faz quanto a isso incursões mais aprofundadas, possivelmente, porque não reside aí o ponto nevrálgico das investidas filosóficas do pensador. Há que se observar, que em Kant, mesmo após a conformação do pensamento crítico, o lugar do inato é completamente diferente do lugar do *a priori*, tal como apresentamos acima e, tal localização começa a ser definida a partir da *Dissertatio*. A aquisição das representações elementares deve ser entendida sob o conceito de *aquisição originária*<sup>211</sup>. Toda representação *a priori* é o

---

<sup>208</sup> Ubirajara Rancan de A. MARQUES. Kant e o problema da origem da origem das representações elementares, *Transformação*, 13, p. 45.

<sup>209</sup> KANT, *Dissertação*, §8, p. 48.

<sup>210</sup> “Não há, pois, *representações* (elementares ou não) virtualmente inatas; há sim virtualmente inato um ‘fundamento’ (*Grund*) para a produção e aquisição originárias (por ocasião da experiência) das *Gedanken* e *Anschaunungsformen*, produção e aquisição inteiramente devidas à atividade espontânea do sujeito, apenas ‘desperto’ pelas sensações, o qual fundamento, ele próprio, não é atualizável sendo-o porém aquelas *Formen* puras.” (Ubirajara Rancan de A. MARQUES. Kant e o problema da origem da origem das representações elementares, *Transformação*, 13, p. 48.

<sup>211</sup> KANT, *Dissertação*, Seção III, §15, p. 66.

resultado de uma aquisição que não é empírica, pois não advém da experiência e, também não é inata, pois não está previamente impressa em nossa alma de modo a nos dar conhecimentos. O *a priori* resulta, sim, de uma atividade característica de nossas capacidades, isto é, de nosso próprio entendimento.

Os conceitos intelectuais, embora tenham sua origem a partir do momento em que a experiência afeta a mente, surgindo das leis ínsitas desta última, não podem ser entendidos como generalizações empíricas, como meras abstrações que se possa fazer de experiências. Por isso Kant faz uma crítica a esta tendência geral que vê o intelectual e inteligível como algo que surge de um movimento de abstração, pelo qual a mente subiria dos *dados* empíricos até os conceitos mais gerais sobre os mesmos *dados*. O filósofo esclarece isso da seguinte maneira:

Deste modo, o conceito intelectual, abstrai de todo sensitivo e não é abstraído dos sensitivos, e talvez fosse mais correto chamá-lo abstraente do que abstracto. Pelo que é mais acertado chamar idéias puras aos conceitos intelectuais e chamar abstractos aos conceitos que são dados apenas empiricamente.<sup>212</sup>

O que se pode perceber aqui é Kant se opor à tradição aristotélica, na medida em que esta vê na abstração a operação fundamental do entendimento e concebe o conceito como elemento do juízo, este sim pressupõe conceitos e une-os, e tais conceitos “pressupõem objetos ontologicamente determinados que, dados na sensibilidade, são refletidos pelo intelecto agente que, mediante abstração (...) elevam a conceito a essência das coisas.”<sup>213</sup> Nosso filósofo, no texto de 1770, oferecerá ao seu leitor um posicionamento crítico em relação a essa acepção de abstração:

Não há o objeto determinado que impõe os elementos conceituais ao juízo; há conceitos que, como juízos originários, organizam as representações referindo-se em última instância a uma intuição, e que, no processo dessa unificação, arrancam o algo dado, o ‘objeto ainda não determinado do interior dessa diversidade em que é dado unicamente mediante esta atividade o constituem em sua objetividade. Essa referência última à intuição garante sua *realidade*, mas o seu procedimento é que lhe dá *objetividade*.<sup>214</sup>

Vê-se, portanto, que a *Dissertatio* inaugura, para além de uma guinada subjetiva quanto aos elementos constituintes do conhecimento, também uma nova

---

<sup>212</sup> KANT, *Dissertação*, Seção II, §6, p. 46.

<sup>213</sup> Marco Antônio ZINGANO, *Razão e história em Kant*, p. 121.

<sup>214</sup> *Ibid.*, p. 122.

caracterização do próprio entendimento, antes passivo, seja pela visão racionalista, seja pela visão empirista, agora ativo, pois elabora por si mesmo a forma do conhecimento <sup>215</sup>.

É certo, entretanto, que quando reflete a respeito da forma do conhecimento inteligível que reside na própria constituição do “eu”, Kant abre espaço, junto ao próprio sujeito humano, para a investigação metafísica. Não é, porém, dentro daquela chave leibniz-wolffiana que o filósofo pretenderá resgatar a metafísica, uma vez que a distinção sensível-inteligível, desde a *Dissertatio* estabelecida, se tornará a pedra de toque do método da metafísica.

### 3.2 O Método da Metafísica

Kant refletiu sobre as antinomias do espaço e demonstrou no início da *Dissertatio* as contradições em que a razão pode incorrer. A contradição não pode, ela mesma, fazer parte da estrutura objetiva das coisas, ou seja, não pode ser real, de modo que, por exemplo, na realidade não pode haver o simples e a divisibilidade infinita ao mesmo tempo; embora, a mente caia nesta espécie de contradição, onde afirma ambas as possibilidades. A guinada crítica, que vemos delinear-se a partir da *Dissertatio* traz a cisão para dentro do próprio sujeito. Não é o mundo, ele mesmo, contraditório, cindido, mas o sujeito, que por suas faculdades aplicadas indiferentemente à diversidade dos objetos, é quem gera a contradição. Desde que Kant estabelece, portanto, as duas fontes do conhecimento que radicam na própria estrutura do “eu”, o meio para não se incorrer nos erros da metafísica tradicional será atentar para o método.

Quanto às ciências empíricas, afirma Kant, não há muita dificuldade a respeito de seu método, uma vez que é o próprio uso que dá o método através de tentativas, erros e acertos até se chegar às regras mais proveitosas <sup>216</sup>. Quanto à metafísica, porém, o método precede toda ciência, uma vez que não pode ser abstraído de experiências e, como afirma o próprio filósofo: “(...) tudo o que é tentado antes que os preceitos deste tenham sido cuidadosamente examinados e firmemente estabelecidos, parece ter sido concebido

---

<sup>215</sup> Cf. MARQUES, Ubirajara Rancan de A. Kant e o problema da origem das representações elementares, *Transformação*, 13, p. 45.

<sup>216</sup> “Em todas as ciências cujos princípios são dados intuitivamente, seja mediante uma intuição sensível (experiência), seja mediante uma intuição que, sendo na verdade sensitiva, é, contudo, pura (conceito de espaço, de tempo e de número), isto é na ciência natural e na matemática é o uso que dá o método.” (KANT, *Dissertação*, Seção V, § 23, p. 79.)

temerariamente e dever ser rejeitado como pertencendo ao número das vãs ilusões da mente”.<sup>217</sup>

A reflexão de Kant não lhe permite um avanço com relação a um método positivo em questões de metafísica. Certamente, não se pode negar que na *Dissertatio* o filósofo consegue oferecer um instrumental suficiente para a crítica da metafísica tradicional, com a qual já vinha se debatendo há muitos anos. A cisão dos mundos sensível e inteligível demarca ao mesmo tempo a fronteira das ciências. O problema da metafísica até o momento, denuncia Kant, teria sido trabalhar com conceitos que não lhe dizem respeito enquanto ciência do inteligível. O uso de conceitos sensíveis na metafísica teria lhe causado as dificuldades em que se enredara por toda sua história. O problema da metafísica radica numa transgressão de fronteiras. Num certo sentido, a *Dissertatio*, embora, com o ímpeto de assegurar o espaço da metafísica, dera o golpe inicial na metafísica em sua pretensão como *ciência* que pudesse falar positivamente das coisas inteligíveis. É certo, porém, que Kant ainda não tenha atentado para impossibilidade que estava descobrindo, porquanto trabalhará ainda no intuito de construir uma metafísica.

O ponto principal que Kant considera na *Dissertatio* a respeito do método da metafísica é, como já afirmamos, meramente negativo, e diz respeito ao problema “do contágio do conhecimento sensitivo com o conhecimento intelectual”<sup>218</sup>. Sobre isso, afirma ele: “(...) deve evitar-se cuidadosamente que os princípios próprios do conhecimento sensitivo ultrapassem os seus limites e afetem os intelectuais”<sup>219</sup>. A confusão, esclarece Kant, pode se dar nos juízos intelectuais, onde o sujeito do juízo tendo caráter intelectual é unido a um predicado de caráter sensível, ou seja, certos juízos acabam criando problemas que não têm sentido para objetos inteligíveis. Assim, por exemplo, quando se pensa na localização da alma no corpo, parte-se do pressuposto que um predicado sensível pode ser aplicado a um conceito inteligível. Desse modo, ele mostra que os problemas com os quais foram escritos inúmeros e volumosos manuais de metafísica, não passam de falsos problemas, porquanto muitas vezes, redundarem, conforme as palavras do próprio filósofo, numa intelectualização dos fenômenos: “(...) a troca dos conceitos intelectuais e dos sensitivos será um vício metafísico de sub-repção (um fenômeno intelectualizado, se se permite a bárbara expressão)”<sup>220</sup>.

---

<sup>217</sup> KANT, *Dissertação*, Seção V, § 23, p. 80.

<sup>218</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>219</sup> *Ibid.*, §24, p. 80-1.

<sup>220</sup> *Ibid.*, p. 82.

Kant percebe, então, que a metafísica padece de uma falta de distinção quanto ao que lhe seria específico. Essa indistinção leva ao que ele denomina vício de sub-repção. Julgar os conceitos intelectuais a partir das condições que dizem respeito ao que é unicamente sensível, isto é, dar característica sensível ao que é inteligível. Vejamos como ele explica a sub-repção:

Se acerca de qualquer conceito intelectual se afirma em geral algo que se refere à relação do ESPAÇO E DO TEMPO, não deve enunciar-se objectivamente e indica apenas a condição sem a qual o conceito dado não é cognoscível sensitivamente. Que um axioma deste gênero seja bastardo e, se não falso, pelo menos afirmado de forma temerária e precária, isso resulta de que, sendo o sujeito do juízo concebido intelectualmente, ele se refere ao objecto, ao passo que o predicado, uma vez que contém as determinações do espaço e do tempo, se refere apenas às condições do conhecimento sensitivo humano (...).<sup>221</sup>

A condição sensível é sempre uma relação pela qual os objetos se referem ao homem enquanto lhe afetam. A metafísica, como ciência do supra-sensível, busca o conhecimento das coisas, não como aparecem, mas como seriam em si mesmas, isto é, não busca um conhecimento relativo, mas absoluto. Kant mostra, portanto, que se deve atentar, então, para este problema que pode se inserir nas proposições metafísicas, por meio de sub-repções.

Os tipos de axiomas sub-reptícios são elencados em três<sup>222</sup>. O primeiro tipo de axioma, nota Kant, imputa a todo objeto a condição unicamente pela qual a mente tem acesso a objetos sensíveis, isto é, pretende submeter todo objeto, inclusive os inteligíveis, às condições da intuição. Assim se afirma, por exemplo, que “tudo o que existe, existe em algum lugar e em algum tempo”<sup>223</sup>. Daqui se geram, como já notamos, problemas metafísicos como o lugar e o tempo de Deus, a localização da alma, etc. No segundo caso, como nota Gonzalez<sup>224</sup>, as sub-repções referem-se à forma do sentido interno, o tempo. O tempo é a forma que dá condição para toda união dos dados, por exemplo, numa progressão matemática ao infinito ou numa divisão. Daí que o conceito intelectual que tenta uma compreensão distinta da totalidade

---

<sup>221</sup> KANT, *Dissertação*, Seção V. §25, p. 82.

<sup>222</sup> “Todas as ilusões dos conhecimentos sensitivos com aparência de intelectuais, de onde surgem os axiomas sub-reptícios, podem reduzir-se a três espécies, cujas fórmulas gerais são as seguintes: 1. A mesma condição sensitiva somente sob a qual é possível a Intuição do objeto, é a condição da própria possibilidade do objecto. 2. A mesma condição sensitiva somente sob a qual os dados podem unir-se uns com os outros para formar o conceito intelectual do objecto, é também a condição da própria possibilidade do objecto. 3. A mesma condição sensitiva somente sob a qual é possível a subsunção de algum objecto que se revela sob um dado conceito intelectual, é também a condição da possibilidade do objecto mesmo.” (Ibid., Seção V. §26. p. 83.)

<sup>223</sup> Ibid., §27. p. 84.

<sup>224</sup> Cf. GONZÁLEZ, Cinta C. *La Génesis*, p. 72.

não pode ocorrer, uma vez que o tempo, como forma da síntese matemática no sentido interno, permite a progressão infinita. O outro caso, ainda tratando-se do mesmo axioma, seria o que se refere ao princípio de contradição, que assenta na condição do tempo, uma vez que afirma ser *impossível algo que ao mesmo tempo seja e não seja*. Este juízo pode erroneamente servir como meio para se submeter conceitos intelectuais a critérios que somente são válidos no âmbito sensível, uma vez que o princípio de contradição, como também já observamos, assenta na condição do tempo e por isso não pode ser afirmado de todas as coisas em geral <sup>225</sup>. E por último, quanto à terceira espécie de axiomas sub-reptícios, Kant demonstra que as condições pelas quais afirmamos a contingência de algo não podem ser, obviamente, condições para se afirmar a necessidade de algum objeto, uma vez que a mutabilidade, que atesta a contingência, assenta na condição do tempo, que é condição subjetiva.

Depois de considerar os axiomas sub-reptícios, mostrando de onde se originam os erros da metafísica, a saber, numa falta de delimitação de fronteiras, Kant ainda falará de alguns princípios que perfazem o uso do entendimento. Afirmando que são regras de conveniência, ele reconhece ao mesmo tempo sua necessidade para o uso do entendimento. São eles: “(...) tudo no universo acontece segundo a ordem da natureza; (...) os princípios não devem ser multiplicados sem uma imperiosa necessidade; (...) da matéria absolutamente nada nasce, ou se perde” <sup>226</sup>. Embora, não demonstre tais regras do juízo, o filósofo reconhece sua necessidade, indicando já na *Dissertatio* o que se tornará na *KrV*, mais explicitamente no “Apêndice à Dialética Transcendental” <sup>227</sup>, a aplicação positiva das idéias da razão, enquanto a elas compete um uso regulador e que na última crítica de 1790 terá esclarecimento maior ainda.

Apesar de Kant demonstrar-se preocupado com o método da metafísica e ter esclarecido, assim o pensamos, de modo suficiente na *Dissertatio* a fronteira entre as regiões de conhecimento, ele abre espaço para um uso dos conceitos do entendimento e afirma haver a possibilidade de um uso elêntico, isto é, refutativo, e outro dogmático.

Os conceitos intelectuais têm principalmente dois fins: o primeiro é elêntico, mediante o qual são negativamente úteis, quando efectivamente separam as coisas que são concebidas sensitivamente dos noumenos e, ainda que não façam avançar a ciência o tamanho de uma unha, conservam-na todavia, imune do contágio dos erros. O outro é dogmático, de acordo com o qual os princípios gerais do entendimento puro, tais como os que exhibe a

---

<sup>225</sup> Cf. KANT, *Dissertação*, Seção V, §28, p. 86.

<sup>226</sup> *Ibid.*, §30, p. 90-2.

<sup>227</sup> Cf. SANTOS, Leonel R. dos. In: KANT, *Dissertação*, Nota 125. Também, KANT, *Crítica da Razão Pura*, A643/B671.

ontologia ou a psicologia racional, conduzem a algum modelo concebido apenas pelo entendimento puro como medida comum no que respeita às realidades de todos os outros, o qual é a PERFEIÇÃO NOUMENO.<sup>228</sup>

Neste trecho, novamente vemos, de algum modo esboçadas quanto ao que Kant classifica pelo uso dogmático dos conceitos do entendimento<sup>229</sup>, as noções ideais que perfazem na *KrV* os princípios regulativos, enquanto indicam uma noção de perfeição, seja no âmbito moral, seja no âmbito teórico. Para Gonzalez<sup>230</sup>, essa distinção entre uso elêntico e dogmático, acena para o dogmatismo inerente ao texto da *Dissertatio*, isso por que, apesar de ser possível, desde o início da produção textual de Kant, se ver nele um autor que, embora viva num ambiente influenciado pela metafísica leibniz-wolffiana, não se subordina inteiramente à sua orientação, sempre mostrando-se crítico a ela, às vezes, contudo, não conseguindo furtar-se inteiramente de suas influências, o que, porém, não desmerece o juízo corrente de que a *Dissertatio* demarca o momento de uma guinada profunda no modo de pensar de Kant.

Acreditamos poder afirmar com grande acerto que a *Dissertatio*, comparada a toda produção anterior do filósofo e, notadamente, comparada ao modo como enfrentou a questão do método por ele levantada desde os *Gedanken*, da *Allgemeine Naturgeschichte* e da *Nova Dilucidatio*, aponta para um significativo ganho no que tange às especulações metodológicas. Tal como pudemos perceber no primeiro capítulo de nosso trabalho, viu-se Kant efetuar uma tentativa explícita de aproximação entre a metafísica e a ciência da natureza. A reflexão dos anos 60 rendeu-lhe chaves conceituais que culminaram com a *Dissertatio*. Nesta, a reflexão sobre o método impõe uma reviravolta radical, pois a tentativa de aproximação teve que ceder lugar a uma profunda separação em atenção à natureza de cada ciência. A distinção entre o sensível e o inteligível impõe ao filósofo uma postura consideravelmente oposta à que se vê em seus primeiros textos. Se houve algum progresso na reflexão kantiana, este somente foi possível, na medida em que o pensador estabeleceu de vez

---

<sup>228</sup> KANT, *Dissertação*, Seção II, §9. p. 48.

<sup>229</sup> Será essa posição que lhe permitirá a crítica mais contundente ao dogmatismo: “aquilo que o racionalismo tinha apresentado como um caso limite do erro de estouvamento ou – no melhor dos casos – como um ‘juízo natural’, torna-se o modelo, seja do conhecimento imaginativo, seja do conhecimento dogmático por razão pura; aquele menor-saber e este super-saber estão agora reunidos sob a rubrica comum do dogmatismo, e são declarados submetidos um e outro (...) ‘a uma influência despercebida da sensibilidade sobre o entendimento’ [B350].” (Gerard LEBRUN, *Kant e o fim da metafísica*, p. 65).

<sup>230</sup> “Assim pois, o dogmatismo da *Dissertação*, tantas vezes apontado pelos intérpretes concretiza-se, a partir da análise dos textos, como uma confiança na possibilidade de realizar um uso positivo das representações intelectuais que se originam no uso lógico – pois não pode ser outro – do entendimento sobre a experiência.” (Cinta C. GONZÁLEZ, *La Génesis*, p. 68).

uma fronteira, não sem dar a devida justificativa das ciências empíricas e, também, não sem encontrar o domínio próprio da metafísica, ambos os tipos de conhecimento devidamente radicados na estrutura do sujeito.

Todavia, se por um lado a *Dissertatio* é portadora de um imenso avanço no que diz respeito ao problema do método, por outro lado, a reflexão nela desenvolvida, mais propriamente, o deslocamento dos problemas do âmbito objetivo para o subjetivo deu a Kant uma nova e difícil questão a ser solucionada. Pois, uma vez que a forma do conhecimento assenta na estrutura do sujeito, será necessário demonstrar como tal conhecimento pode ser também considerado objetivo. O problema capital da filosofia moderna aparece bruscamente: a relação entre sujeito e objeto.

### **3.3 Evolução dos Conceitos em Torno do “Eu”**

Os comentadores do pensamento de Kant utilizam, em geral, uma expressão que se tornou comum para demarcar um divisor de águas que se teria estabelecido no processo evolutivo do pensamento do filósofo, trata-se das expressões *crítico e pré-crítico*. A *Dissertatio* marca, indubitavelmente, um momento de extrema importância na evolução do pensamento Kant, contudo, a nós, ao menos, não se revela com tanta clareza o momento exato a partir do qual se possa estabelecer uma ruptura e uma revolução na ordem de seu pensamento. O texto de 1770, com a demarcação das fronteiras do conhecimento, estabelece um fator importante. No entanto, é fato que naquele momento Kant ainda concebia a possibilidade de um acesso aos objetos inteligíveis. Se, por outro lado, pensarmos que a filosofia transcendental deve ser entendida como a filosofia que se pergunta pelas condições de possibilidade do conhecimento, ou dos objetos do conhecimento, há que se admitir que em 1770 nosso filósofo ainda não apresente tal questionamento com tanta clareza. A reflexão de Kant após a *Dissertatio* foi árdua e longa até que se estabelecesse definitivamente o todo da crítica com a *KrV*. É por este longo e penoso processo de amadurecimento filosófico que pretendemos fazer agora uma breve incursão, considerando, sobretudo, o modo como nosso pensador irá configurar a filosofia transcendental a partir de uma compreensão, cada vez mais clara e definida da própria estrutura transcendental da subjetividade.

A *Dissertatio*, certamente, foi para nosso filósofo um momento importante onde se estabeleceu uma das chaves de seu pensamento, no entanto, há que se notar que o

próprio Kant reconheceu-se insatisfeito com o trabalho e que precisaria melhorá-lo,<sup>231</sup> dada a emergência de novos problemas dela surgidos. Contudo, delineou-se naquele momento de suas reflexões um ponto de partida pelo qual poderia apenas ampliar suas investigações, como ele mesmo notou em carta a Lambert.

Há aproximadamente um ano cheguei, e isso me agrada, a esta idéia, que não me preocupo em ter que mudar, mas sim desenvolver, idéia pela qual se pode examinar toda espécie de questões metafísicas de acordo com critérios seguros e fáceis e decidir com firmeza até que ponto elas podem ser resolvidas ou não.<sup>232</sup>

Kant mostra em sua carta a Lambert ter consciência da necessidade de melhorar seu trabalho e, pode-se considerar também que as objeções que imediatamente se lhe apresentaram acabaram por fazê-lo buscar uma investigação de maior fôlego onde algumas questões, não tocadas pelo texto de 1770, teriam que ser solucionadas. Alguns comentadores<sup>233</sup> estão de acordo quanto à importância das cartas de Lambert e Mendelssohn, no que diz respeito ao encaminhamento de Kant rumo à melhor conformação dos conceitos que se apresentaram na *Dissertatio*. De acordo com González<sup>234</sup>, especialmente as objeções que Lambert fizera a Kant, na carta de 13 de outubro de 1770, teriam levado o filósofo a aproximar-se do problema fundamental da correspondência entre a forma subjetiva e a forma objetiva do tempo.

Este último problema redundava numa questão que é um dos pontos nevrálgicos do subjetivismo moderno, a saber, o que garante que haja uma adequação entre nossas representações e a objetividade ou, num sentido mais próximo às asserções kantianas: como podem as substâncias em si mesmas regular-se pelas leis formais do espaço-tempo inerentes ao sujeito? Eis o que perguntava Lambert. Na época e no ambiente intelectual de Kant, a principal solução deste problema era a harmonia preestabelecida de Leibniz. Porém, nosso filósofo já está distante de aceitar tal solução, aliás, a critica duramente em carta a Marcus

---

<sup>231</sup> “Agora me seria muito agradável e instrutivo também ter vosso perspicaz juízo sobre alguns pontos de minha Dissertação. Pois, para publicá-la na próxima feira, penso nela fazer ainda duas correções; gostaria de corrigir-lhe a imperfeição devido à precipitação, e precisar melhor meu pensamento”. (KANT, *Carta a Lambert de 02/09/1770*, In: *Oeuvres Philosophique I*, p. 689)

<sup>232</sup> *Ibid.*, p. 688.

<sup>233</sup> Cf. CASSIRER, Ernst. *Kant, vida y doctrina*. p. 151-2. Também, VLEESCHAUWER, Herman-J. *L'Evolution*, p. 65-6.

<sup>234</sup> “Ambas objeções haviam de ser chaves para a gênese do estabelecimento crítico. Pois, convidavam Kant para aprofundar a análise da receptividade e da espontaneidade a fim de dar conta da atividade gnoseológica delas, mostrando-a como a única possível a partir da constituição do sujeito cognoscente, isto é, da própria natureza de suas faculdades. Mas, além disso, impunham-lhe a necessidade de justificar a objetividade do conhecimento sensível mantendo a subjetividade do espaço e do tempo”. (Cinta C. GONZÁLEZ, *La Gênese*, p. 79).

Herz de 21 de fevereiro de 1772 <sup>235</sup> fazendo-lhe a censura de dar azo a todo tipo de capricho ou quimera piedosa. Sua solução quanto à questão espaço-tempo passa por sua importante teoria do sentido interno que, aliás, continuará indispensável na futura teoria do esquematismo da *KrV*. Isso pode ser notado no seguinte trecho da carta a Herz:

(...) como decerto se nota que, a respeito das coisas exteriores, não se pode concluir da efetividade das representações para a efetividade dos objetos, no caso do sentido interno, contudo o pensamento ou o existir do pensamento e o meu eu são uma só coisa. A chave para esta dificuldade consiste em que não há dúvida que eu não devia pensar o meu próprio estado sob a forma do tempo e que, por isso, a forma da sensibilidade interna não me dá o fenômeno das mudanças. Que agora as mudanças sejam algo de efetivo, nego-o tão-pouco como o fato de os corpos os serem, se igualmente se compreender por isso que algo de efetivo corresponde ao fenômeno. Não posso mesmo dizer; o fenômeno interno muda, pois através do quê pretendia eu observar esta mudança se ela não aparecesse ao meu sentido interno. <sup>236</sup>

A partir, portanto, das objeções de Lambert a preocupação em não ultrapassar as fronteiras do conhecimento, que figurava como aquisição metodológica fundamental da *Dissertatio*, permanece, indubitavelmente, enquanto preocupação com a manutenção de duas regiões distintas do conhecimento, o sensível e o inteligível. Contudo, uma nova problemática começa a esboçar-se, principalmente, após o diálogo com seus amigos, como já notamos acima. Para além da própria questão que põe o problema da correspondência entre as coisas e a subjetividade do tempo, Kant, na *Dissertatio*, havia omitido uma pergunta fundamental, de acordo com Vleeschauwer, o filósofo deveria “...se perguntar como nossas representações podem representar um objeto...” <sup>237</sup>. No que diz respeito às afecções sensíveis, certamente, nosso filósofo não encontrou tantos problemas, quanto encontrou com a origem dos conceitos do entendimento, pois na *Dissertatio*, embora não tenha se encaminhado nem por um inatismo nem pelo empirismo, por outro lado, também não deixou clara a origem dos conceitos intelectuais, passando por alto esta problemática, que se viu obrigado a resolver <sup>238</sup>.

---

<sup>235</sup> “Só que o *Deus ex Machina* é, na determinação da origem e 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, *Carta a Marcus Herz de 21 de Fevereiro de 1772*. In: *Dissertação*, p. 144).

<sup>236</sup> *Ibid.*, p. 147.

<sup>237</sup> Herman-J. de VLEESCHAUWER, *L'Evolution*, p. 67.

<sup>238</sup> “Primeiro, no caso da representação sensível : o objeto afeta o sujeito; ele é limitado ao objeto dos sentidos e a representação indica apenas a maneira pela qual o sujeito é afetado pelo objeto. Em seguida, no caso contrário, onde o entendimento seria criador de objetos como na matemática. Contudo, nenhum dos dois responde aos dados do problema. Nossas idéias ou conceitos são puros e o caso da representação sensível negligencia esse caráter puro, além do que, nós não criamos pelo auxílio dos nossos conceitos. A *Dissertatio* cometeu dois erros ou se tornou culpada por duas omissões a esse respeito : afirmando primeiro que o conceito puro não é produzido pelo objeto, ela esqueceu de acrescentar a esta determinação negativa a indicação positiva de sua origem ; depois

O problema apresentado na carta a Herz de 1772, que gira em torno do uso e, principalmente, da própria gênese dos conceitos do entendimento, mais tarde dirigirá o filósofo a estabelecer novos terrenos para o uso do entendimento. Desde a *Dissertatio*, como já notamos, Kant esbarra num difícil problema, que sem dúvida exigiu-lhe muito esforço intelectual e que culminou com a complexa e espinhosa “Dedução Transcendental” da *KrV*. Os conceitos do entendimento, afirma o filósofo na carta a Herz, não são inatos nem adquiridos da experiência, isto é, não são causados por objetos, nem, por sua vez, causam objetos <sup>239</sup>. Sendo assim, resta não resolvido o problema acima apresentado: a questão da concordância entre os conceitos *a priori* do entendimento e as coisas. Este problema, ao que nos parece, encaminhará o pensador ao posterior estabelecimento daquela famosa dicotomia fenômeno – coisa em si que, na medida em que conceder um uso empírico dos conceitos *a priori* acabará por vedar-lhe o acesso às coisas mesmas. A solução de Kant ao problema da correspondência entre nossas representações e as coisas em si mesmas será, deste modo, negativa, pois, tal acesso se mostrará na *KrV* impossível a partir dos conceitos puros do entendimento, o que, ao contrário, ainda se concedia na *Dissertatio*, contudo, de maneira não explicada.

Na carta a Herz de 21 de fevereiro de 1772 <sup>240</sup>, o filósofo, embora não dê claras explicações de como resolver o problema da relação entre os conceitos do entendimento e as coisas, acaba por anunciar a publicação de uma crítica da razão pura, cuja primeira parte seria editada dentro de uns três meses. Tal anúncio faz pensar que Kant pudesse estar, naquele momento, de posse de um instrumental teórico suficiente para solucionar o problema dos conceitos do entendimento. Porém, fizera uma errônea previsão, pois a *KrV* somente apareceria vários anos mais tarde.

---

ela esqueceu de se perguntar como nossas representações podem se reportar a um objeto, sem que sejamos por ele afetados?” (Herman-J. de VLEESCHAUWER, *L'Evolution*, p. 67-8).

<sup>239</sup> “Só que o nosso entendimento não é através das suas representações, nem a causa do objeto, (a não ser relativamente aos bons fins na moral) nem o objeto a causa das representações no entendimento (in sensu reali). 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 objeto, nem produzem o próprio objeto. (...) Eu tinha dito: [na *Dissertatio*] as representações sensíveis representam as coisas tal como elas aparecem <erscheinen>, as intelectuais como elas são. Mas através do que é que estas coisas nos são pois dadas, se o não são através daquele modo pelo qual elas nos afetam e se tais representações intelectuais repousam na nossa atividade <Tätigkeit> interna, donde vem o acordo que elas devem ter com objetos que, porém, não podem ser produzidos por isso; (...)” (KANT, *Carta a Marcus Herz de 21 de Fevereiro de 1772*. In: *Dissertação*, p. 143).

<sup>240</sup> Cf. *Ibid.*, p. 145

Para González,<sup>241</sup> os problemas apontados acima, a saber, a objeção feita por Lambert a respeito do tempo e o problema da origem dos conceitos do entendimento, servem de guia para se investigar a evolução do pensamento de Kant até a publicação da *KrV* em 1781. Para tal investigação, Vleeschauwer<sup>242</sup> afirma serem as *Reflexões* problemáticas para um estudo exato da evolução do pensamento kantiano, mas vê no *Manuscrito de Duisburg* de 1775 um documento de primeira ordem para tal empreendimento.

A partir das objeções com as quais Kant se deparou logo após a *Dissertatio* percebe-se que o dogmatismo com o qual se apresentou o texto de 1770 vai se perdendo, uma vez que o filósofo, aos poucos, mina o espaço da metafísica enquanto possibilidade de um conhecimento do inteligível. De um lado estava posto o problema da origem dos conceitos do entendimento, de outro, a questão a respeito da referência de tais conceitos a objetos. O uso real dos conceitos puros, entendido na *Dissertatio* como uso que remete a objetos inteligíveis, começa a ceder espaço a uma concepção de objeto em geral, por meio da qual começa a esboçar-se uma relação do entendimento com a sensibilidade. A *Reflexão 4636*, situada por volta de 1772 é indicativa disso. Ali, Kant afirma:

Os conhecimentos *a priori* não devem relacionar-se a coisas determinadas (porque elas ainda não são dadas), mas a representações universais de coisas em geral; elas devem, pois relacionar-se a intuições {não a sensações, pois é por elas que se dá alguma coisa determinada} ou a pensamentos em geral.<sup>243</sup>

Nesta breve *Reflexão* vê-se que Kant já não fala que os conceitos do entendimento têm um acesso às coisas tal como são em si mesmas, mas começa a remeter os conceitos do entendimento a objetos em geral e, também, à intuição<sup>244</sup> e não mais, necessariamente, aos objetos inteligíveis. Começa a delinear-se como tais conceitos seriam, então, os modos pelos quais em geral devemos pensar qualquer objeto, dada nossa própria estrutura enquanto sujeitos. Indubitavelmente, vemos esboçar-se aqui a teoria do uso constitutivo do entendimento que se encontra na *KrV*. O dogmatismo ontológico, desde as críticas recebidas por ocasião da *Dissertatio*, começa a declinar. E o entendimento, cujo terreno natural era o inteligível, passa a constituir a realidade.

---

<sup>241</sup> Cf. GONZÁLEZ, Cinta C. *La Génesis*, p. 82.

<sup>242</sup> Cf. VLEESCHAUWER, Herman-J. *L'Evolution*, p. 71-2.

<sup>243</sup> KANT, *Ref. 4636*. In: *Manuscrit de Duisbourg et.* p. 95.

<sup>244</sup> Kant concede aos conceitos do entendimento uma referência a objetos em geral e à intuição, contudo, ainda não concede a relação à sensação, pois esta determinaria um dado empírico. Não obstante esta ressalva, vê-se uma lenta aproximação entre entendimento e sensibilidade que, por esta *Reflexão* já se apresenta ao menos com relação às intuições puras.

Também é notável a observação de Vleeschauwer <sup>245</sup> a respeito de uma importante mudança na compreensão de Kant em torno das faculdades do sujeito cognoscente. Na *Dissertatio*, a mais importante aquisição metodológica da reflexão kantiana consiste em impedir a contaminação de elementos sensíveis em especulações metafísicas. Trata-se exatamente daquele estabelecimento das fronteiras entre as regiões do conhecimento que o método deve respeitar. Ora, quando Kant concede que os objetos em geral, como vimos na *Reflexão* acima, podem ter uma relação à intuição, ele já está mostrando a possibilidade de uma complementação entre as faculdades receptiva e espontânea, embora de maneira ainda muito tímida. Com isso o filósofo começa a operar uma mudança de eixo quanto ao conceito de objeto do entendimento que já não será um objeto transcendente, mas, transcendental. Isto é, o entendimento terá seu uso devidamente redirecionado, não se tratando, certamente, de um recuo dogmático ao acesso ao inteligível, mas, pelo contrário, de uma nova compreensão do próprio entendimento. Todavia, a configuração da estrutura transcendental da subjetividade ainda está por ser devidamente estabelecida.

A noção de objeto em geral começa a tomar corpo nas reflexões de Kant, de modo que, embora seja possível encontrar na própria *Dissertatio* uma teoria transcendental da receptividade, ali ainda não se apresenta uma teoria transcendental do entendimento, pois, com exceção do uso lógico, o uso real tinha um direcionamento transcendente. No texto de 1770 o filósofo já distinguia a possibilidade de um duplo uso do entendimento. Pelo primeiro, dizia Kant, “(...) que é o uso real, são dados os conceitos mesmos, seja das coisas seja das relações; mediante o segundo, porém, qualquer que seja a sua origem apenas são submetidos os inferiores aos superiores (...) e comparados entre si segundo o princípio de contradição” <sup>246</sup>. Será, pois, por uma guinada na compreensão do uso do entendimento, que se poderá pensar, já por volta de 1772, o início de uma teoria transcendental do entendimento, na medida em que seus conceitos se tornam condições de possibilidade para se pensar coisas em geral. Vê-se isso, na seguinte *Reflexão* dessa época:

As ações lógicas são atos <actus> pelos quais colocamos <setzen> os dados <data> uns em relação aos outros e os ordenamos para [formar] representações das coisas. As representações adquirem assim funções lógicas. A função real <reale Funktion> consiste no modo pelo qual colocamos uma representação em si e por si mesma <an und vor sich

---

<sup>245</sup> “(...) ele nos prova que, no problema crítico, o princípio de solução é completamente invertido depois da *Dissertatio*. Ele não mais corresponde ao imperativo de evitar a contaminação do entendimento pela sensibilidade. Ao contrário, consiste precisamente em considerar essas duas faculdades como complementares na objetivação do conhecimento. O separatismo deu, pois, lugar a uma união de caráter absoluto”. (Herman-J.de VLEESCHAUWER, *L’Evolution*, p. 75.)

<sup>246</sup> KANT, *Dissertação*, Seção II, §5. p. 44.

*selbst*>; é, pois, uma ação (a priori) correspondente a cada dado (a posteriori) e pela qual ele torna-se conceito. Da natureza, somente podemos ter dados, se as leis que aí se percebe correspondem às diferentes maneiras gerais, segundo as quais, colocamos <setzen> alguma coisa; diferentemente, não notaríamos nem leis, nem de modo geral objeto <Objekt>, mas somente confusas modificações internas.<sup>247</sup>

No que diz respeito ao uso lógico do entendimento, não parece haver qualquer modificação considerável<sup>248</sup> em relação à *Dissertatio*, contudo, o uso real, cujos efeitos eram, consideravelmente mais metodológicos que cognitivos, não obstante, servia de base a uma teoria do inteligível, passará agora a tomar uma conotação empírica e, notadamente, já se verifica o que veremos na *KrV*<sup>249</sup>, isto é, o fato de encontrarmos na natureza aquilo que nós próprios nela colocamos, ou seja, o que de *a priori* colocamos na natureza. Para além disso, encontramos também nesta *Reflexão* o germe do princípio da apercepção transcendental, isto é, a necessidade da unidade da consciência, uma vez que Kant afirma que, fora do modo como em geral pensamos as coisas, elas não passariam de modificações confusas. Ora, este modo pelo qual pensamos as coisas é o que reconduz o diverso à unidade. Teremos em seguida, oportunidade de explorar melhor a noção de apercepção, cujos primeiros contornos aparecerão mais tarde com as *Reflexões* contidas no *Manuscrito de Duisburg*.

As reflexões do filósofo, no período imediatamente posterior à *Dissertatio*, mostram-nos uma virada fundamental perante o dogmatismo ontológico de 1770 relativo ao uso real dos conceitos do entendimento. Todavia, o fato de Kant conceder um uso empírico ao entendimento, tomando um rumo consideravelmente diverso daquele com que se apresentou na *Dissertatio*, não lhe dá garantia quanto à solução do problema que põe uma dicotomia entre sujeito e objeto. Problema, aliás, que já havia sido ressaltado em sua carta a Herz de 21 de fevereiro de 1772. Ali ele se pergunta: “sobre que fundamento <Grund> repousa a relação daquilo que se chama em nós representação <Vorstellung> com o objeto <Gegenstand>?”<sup>250</sup>. Esse problema é fundamental e conduzirá nossas investigações sobre o *Manuscrito de Duisburg* e, no capítulo seguinte, sobre a “Dedução transcendental” na *KrV*. Trata-se do problema da objetividade.

A *Dissertatio*, do mesmo modo que estabeleceu uma fronteira entre as regiões do conhecimento, teve como conseqüência o fato de ter operado uma cisão no sujeito. O

---

<sup>247</sup> KANT, *Ref. 4631*. In: *Manuscrit de Duisbourg et.* p. 90.

<sup>248</sup> Cf. GONZÁLEZ, Cinta C. *La Génesis*, p. 84.

<sup>249</sup> KANT, *Crítica da Razão Pura*, §26, B159.

<sup>250</sup> IDEM, *Carta a Marcus Herz de 21 de Fevereiro de 1772*. In: *Dissertação*, p. 142).

intuito de delimitar o terreno próprio da metafísica resultou na separação entre o sensível e o inteligível. Contudo, uma separação que assenta numa forma que perfaz a própria estrutura da subjetividade. Conceder aos conceitos do entendimento um uso real, não resulta na destruição da heterogeneidade das formas, definitivamente estabelecida no texto de 1770. Todavia, será preciso agora mostrar por quais vias a cisão pode ser superada dando lugar a uma homogeneização. As *Reflexões* do *Manuscrito de Duisburg* tentam dar solução a esta problemática.

A separação entre sujeito e objeto encontra seu princípio de solução já nas *Reflexões* de 1775. Neste momento das investigações do filósofo, pode-se observar como se inicia e se estabelece de vez a famosa *revolução copernicana*, na medida em que se opera uma verdadeira interiorização do objeto do conhecimento. Este é, em nossa opinião, um dos mais importantes passos da reflexão kantiana, pois, vemos ser destruído um dos pilares da filosofia dogmática que pretendia, ingenuamente, um acesso às coisas em si mesmas, de modo que é esta mesma pretensão que funda aquela separação. A *Reflexão 4674* expressa claramente o princípio de solução de tal cisão:

O princípio <Principium> da exposição <Exposition> dos fenômenos é o que funda, em geral, a exposição do que foi dado. A exposição do que é [somente] pensado repousa simplesmente sobre a consciência, mas aquilo que é dado, cuja matéria é indeterminada, repousa sobre o que funda toda relação e todo encadeamento <Verkettung> das representações (sensações). (Do mesmo modo que o fenômeno não se funda sobre a simples sensação, mas sobre os princípios <Prinzipien> internos da forma), o encadeamento <Verkettung> não se funda sobre o simples fenômeno, mas é uma representação da ação <Handlung> interna do espírito que consiste em ligar <verknüpfen> representações (...).<sup>251</sup>

O princípio pelo qual podemos organizar os dados, ou nas palavras de Kant já apresentadas na *Reflexão 4631*: “colocamos <setzen> os dados <data> uns em relação aos outros e os ordenamos para [formar] representações das coisas”, não se encontra nas próprias coisas, isto é, não se encontra na sensação, nem no fenômeno, mas advém de uma ação interna do espírito. Embora a apercepção transcendental não esteja aqui devidamente apresentada – e nem o será neste período, pois a apercepção aqui carrega um estatuto bastante

---

<sup>251</sup> KANT, *Ref. 4674*. In: *Manuscrit de Duisbourg et.* p. 17.

diferente <sup>252</sup> daquele apresentado na *KrV* – encontramos já a função que ela desempenhará como fonte da unidade das sínteses.

A *Reflexão 4674* nos permite pensar na interiorização do objeto do conhecimento, na medida em que os fundamentos de sua determinação assentam numa “ação interna do espírito”, contudo, as *Reflexões* não nos dão de maneira ordenada a apresentação inteira e devidamente concatenada do processo cognitivo, tal como se mostrará depois na *KrV*. Não obstante, encontramos nelas boa parte dos elementos que figurarão na futura *Dedução Transcendental*. O entendimento, a sensibilidade, os juízos já estão apresentados de tal modo que podemos pensar, tal como nota González <sup>253</sup>, por meio das investigações expressas no *Manuscrito* uma solução ao problema da objetividade.

A necessidade de que o entendimento, por seus conceitos de *objetos em geral*, seja conduzido ao dado empírico para ordená-lo, recebe o impulso de investigações que Kant já havia levado a cabo muito tempo atrás, quando realizou críticas à metafísica tradicional por esta conceder estatuto ontológico às simples inferências dedutivas <sup>254</sup>. Um juízo que se faça a partir de simples relações lógicas que analisam conceitos puros não pode acrescentar nada que extrapole o próprio conceito. Um conceito de algo em geral, tal como se vê neste contexto, nada apresenta de determinado, a não ser, a mera forma do pensamento. Daí ele perguntar: “Como se pode saber que uma coisa em geral, que não é dada aos sentidos, contém ainda mais [=b] que o que é pensado em seu conceito a?” <sup>255</sup>. Proceder por simples conceitos puros não passa de tautologia, de modo que o entendimento precisa buscar fora de si o elemento que permita a síntese. No *Manuscrito*, o tempo apresenta-se como condição sensível pela qual se pode extrapolar o conceito. É, pois, o recurso à sensibilidade que permite a Kant resolver o problema da possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*.

Num juízo sintético *a priori* a sensibilidade, pelas condições do sentido interno, serve de mediação. Tal como podemos notar na seguinte passagem:

Nas proposições sintéticas, a relação entre conceitos não é, certamente, representada sem intermediário *<unmittelbar>* (...), mas sob condições de

---

<sup>252</sup> Mais adiante, ainda nos reportando às reflexões do *Manuscrito de Duisburg*, teremos oportunidade de apresentar o pressuposto ontológico que aí caracterizava o *eu penso* contrapondo-o à concepção lógico-transcendental constante na *KrV*. (Cf. KANT, *Crítica Razão Pura*, §16. B131-2).

<sup>253</sup> “Assim, por este contexto, a objeção de Lambert a propósito da necessidade de distinguir a sucessão objetiva da subjetiva pode receber uma solução satisfatória. Pois os fenômenos, ao serem expostos, são traduzidos do subjetivo ao objetivo mediante regras que, enquanto devem ser descobertas pela análise interna dos mesmos, são realmente regras dos fenômenos, ainda que sejam antecipadas *a priori* pelo entendimento”. (Cinta C. GONZÁLEZ, *La Gênesis*, p. 88).

<sup>254</sup> Veja-se o *Beweisgrund* e o texto das *Negativen Grössen*.

<sup>255</sup> KANT, *Ref. 4684*. In: *Manuscrit de Duisbourg* et. p. 67.

sua representação concreta no substrato <Subjekt> [=x], quer se trate de intuição [pura] ou do fenômeno. O substrato < Subjekt> contém as condições da representação [real] de todos os conceitos que temos e é em sua natureza sensível <Sinnlichkeit> que deve ser determinado o que há de objetivo <das Objektive> neles. X significa sempre o objeto <Gegenstand> do conceito a. Mas ele somente pode ter aí um objeto <Gegenstand> da intuição <Anschauens> pura ou empírica. No último caso, o conceito a pode dizer respeito, seja a um objeto <Gegenstand> dado dos sentidos, seja às condições da sensibilidade sob as quais um objeto <Gegenstand>, na medida em que corresponde simplesmente ao conceito x, e sob as quais somente pode ser conhecido como conforme a a.<sup>256</sup>

A exigência formal do juízo sintético *a priori* encontra-se possibilitada pela própria configuração do sujeito, na medida em que os conceitos encontram objetividade na condição sensível inerente ao mesmo sujeito<sup>257</sup>. O *substrato* (*Subjekt*) de que fala Kant, assim o entendemos, seria a própria estrutura do sujeito na sua integridade. Embora o filósofo não tenha esboçado devidamente neste período sua teoria sobre a imaginação, que cumprirá o papel da intermediação entre conceito e sensibilidade, tal necessidade já se vê manifesta, contudo, não parece haver clareza quanto ao lugar da mediação. O sentido interno por sua forma temporal, pode cumprir aqui o papel da mediação e dar objetividade ao conceito, ao mesmo tempo em que permite a ordenação do empírico. Por outro lado, Kant afirma que: “O entendimento liga <verbindet>, pois, os dois extremos (...), os data a posteriori [da sensibilidade] às condições a priori [da razão], entretanto, in concreto somente, em vista de um conhecimento empírico”<sup>258</sup>. Isso nos mostra que, não obstante o fato de o filósofo possuir já em 1775 uma estrutura conceitual bastante satisfatória, se comparada à proposta da *Dissertatio*, o próprio lugar dos conceitos, como também o papel do elemento mediador (a futura função transcendental da imaginação), ainda carecem de uma devida localização.

No contexto do *Manuscrito de Duisburg* a elaboração da teoria da experiência leva o nome de *exposição*<sup>259</sup>. E a noção de apreensão, no que diz respeito ao conhecimento dos objetos enquanto dados à sensibilidade, constitui também um momento de síntese dos fenômenos. De acordo com o comentário de González<sup>260</sup>, a apreensão conduz o diverso à unidade respeitando a condição do tempo, desempenhando, assim o entendemos, o papel que

---

<sup>256</sup> KANT, *Ref. 4674*. In: *Manuscrit de Duisbourg et.* p. 20.

<sup>257</sup> “Uma proposição sintética, válida para todas as coisas em geral, é falsa (...)”. (IDEM, *Ref. 4683*. In: *Manuscrit de Duisbourg et.* p. 65).

<sup>258</sup> *Ibid.*, *Ref. 4675*. p. 28.

<sup>259</sup> Cf. VLEESCHAUWER, Herman-J. *L’Evolution*, p. 82.

<sup>260</sup> “A condição subjetiva que adequará os conceitos reais ao dado e o dado aos conceitos reais, isto é, encarregada da pré-sensibilização dos conceitos intelectuais e da pré-intelectualização dos fenômenos, será a apreensão no tempo”. (Cinta C. GONZÁLEZ, *La Génesis*, p. 87).

na *KrV* será delegado à imaginação. O jogo das nossas faculdades no processo do conhecimento pode ser lido na seguinte passagem:

Devemos expor os conceitos uma vez que não podemos construí-los. Não podemos construir os fenômenos, ainda que sejam das intuições. Somente devemos ter as regras de sua exposição. Estas regras são realmente regras do fenômeno, mas [somente] na medida em que o que lhe é interior <das Innere> deve ser descoberto <entdeckt> em sua resolução <Auflösung>. As regras da resolução dos fenômenos são, pois, propriamente falando, as condições da apreensão na medida em que [a apreensão] passa de um fenômeno a outro ou os liga.<sup>261</sup>

Neste contexto, portanto, vemos que Kant resolve a questão da objetividade já a partir da noção de unidade da consciência, pois afirma:

O que é apreendido é recebido <aufgenommen> na função da apercepção. ‘Eu sou’, ‘eu penso’, ‘os pensamentos estão em mim’: estão aí as relações que, certamente, não dão as regras do fenômeno, mas que fazem, que todo fenômeno seja representado como [posto] sob as regras. O eu constitui [pois] o substrato <Substratum> de uma regra em geral e a apreensão aí relaciona todo fenômeno.<sup>262</sup>

A apercepção, diz Kant, “(...) é a percepção de si como sujeito pensante em geral”<sup>263</sup>. Esta consciência do pensamento põe as representações de três maneiras no espírito: de acordo com a noção de substância, causalidade e totalidade<sup>264</sup>. Há que se notar, contudo, que apesar de Kant pensar na objetividade pela necessidade de uma unidade das representações, a apercepção, no contexto do *Manuscrito de Duisburg*, não tem a mesma significação que encontraremos na “Dedução transcendental” de 1781. Com a *KrV*, o “eu” da apercepção tem apenas estatuto lógico, devendo ser entendido como uma função lógica da unidade da consciência, podendo ser denominado acertadamente de “eu transcendental”, ao passo que no período do qual agora tratamos, Kant confere ao “eu” fundamental um aspecto real, isto é, um estatuto ontológico que se confunde com o sujeito gnosiológico<sup>265</sup>. Isto se deve ao fato de que, nas *Reflexões* do *Manuscrito*, a unidade do conhecimento é tomada

---

<sup>261</sup> KANT, *Ref.* 4678. In: *Manuscrit de Duisbourg et.* p. 46-7.

<sup>262</sup> *Ibid.*, *Ref.* 4676. p. 37

<sup>263</sup> *Ibid.*, *Ref.* 4674. p. 24

<sup>264</sup> Cf. *Ibid.*, p. 24

<sup>265</sup> “Tal como ocorria no período anterior, o sujeito gnosiológico confunde-se com o ontológico, de tal modo que é concebido como existente, pensante e substancial. Agora se afirma que somos conscientes de sua unidade em seu exercício por ocasião da experiência (externa-interna ou somente interna)”. (Cinta C. GONZÁLEZ, *La Gênese*, p. 89).

também como unidade real do sujeito pensante. Segundo González <sup>266</sup>, os paralogismos somente serão descobertos no período entre 1778 e 1780. O testemunho da descoberta dos paralogismos pode ser encontrado num fragmento dos cursos de metafísica imediatamente anterior à publicação da *KrV*. Ali não se fala mais sobre a possibilidade de conhecimento de um sujeito real, pois, no âmbito da psicologia racional, Kant já observava, toda consideração, na medida em que deve ser feita pela simples razão, tem apenas caráter hipotético. Assim, encontramos a respeito da psicologia racional, a seguinte ressalva no fragmento:

Mas esta parte somente pode ser tratada hipoteticamente, isto é, será mostrado o que nela se deixa pensar e conhecer pela razão. (...) nos aperceberemos por aí que nossos conceitos transcendentais não vão além da região em que a experiência lhes serve de guia e que eles somente dirigem os conhecimentos *a posteriori*. Nós podemos, certamente, ir *até os limites da experiência*, seja o limite inicial ou o limite terminal, mas *não para além desses limites*. <sup>267</sup>

Desse modo vemos que o *Manuscrito de Duisburg* contém *Reflexões* que apresentam um significativo avanço, principalmente nas questões que veremos figurar na “Analítica dos Conceitos” da *KrV*, mas alguns problemas preponderantes da futura “Dialética Transcendental” ainda não encontram lugar ali. Não obstante isso, devemos conceder que após 1775 Kant já possui um considerável arsenal teórico, inclusive quanto à solução do problema fundamental que será tratado pela “Dedução Transcendental”.

Não nos parece equivocado afirmar que concluímos as investigações deste capítulo já em meio ao estabelecimento da filosofia transcendental. Desde os *Träume* vimos Kant à beira de uma inovação metodológica crucial. A *Dissertatio* no-la apresentou por uma distinção que, em vez de aproximar a metafísica dos métodos da ciência da natureza – uma vez que desde o início vimos essa intenção patente em Kant – terminou por estabelecer uma drástica cisão pela qual se definiram fronteiras, aliás, fronteiras que não eram muito claras entre os filósofos e pensadores dos séculos XVII e XVIII, mesmo para o jovem Kant. O próprio Newton denominava sua física de filosofia experimental. Tais fronteiras, contudo, somente se tornaram devidamente delineadas no mesmo momento em que Kant inverteu a ordem do que se pressupunha para o conhecimento das coisas. Os objetos regulam-se pelo sujeito. Eis, a inovação da *Dissertatio*. Não sabemos se Kant tinha consciência do alcance dessa posição e dos problemas que ela envolveria, uma vez que por longo tempo de sua

---

<sup>266</sup> Cf. GONZÁLEZ, Cintia C. *La Gênese*, p. 90.

<sup>267</sup> KANT, *Fragments de cours de métaphysique*. In: *Oeuvres Philosophique I*. p. 700.

produção intelectual transitou por terrenos alheios. A *Dissertatio*, assim o entendemos, circunscreveu definitivamente o terreno kantiano. Depois dela não se trataria mais de investigar o passado, pois a guinada subjetiva dera a Kant a problemática da filosofia transcendental, isto é, remetera o filósofo a investigar, não os próprios conhecimentos estabelecidos, mas suas condições de realização. A *KrV* nos dará o acabamento de tal investigação e ao mesmo tempo nos dará condições para pensar o sistema transcendental kantiano. Passaremos agora a investigá-la ainda pelo viés da constituição do formalismo subjetivo na “Dedução Transcendental”, contudo, tendo presente que a teoria do sujeito, delineada no sistema crítico, extrapola significativamente o estreito limite dos problemas gnosiológicos.

## Capítulo IV

### O FORMALISMO SUBJETIVO

Em 1781, quase uma década depois de sua errônea previsão que em 1772 prometia a Marcus Herz o lançamento em três meses de uma obra que se chamaria “*Os Limites da Sensibilidade e da Razão*”<sup>268</sup>, surgiu, finalmente, a primeira edição da “*Crítica da Razão Pura*” onde Kant delineou devidamente a estrutura transcendental do sujeito. Sensibilidade e entendimento, embora fossem terminologias que figuravam com grande importância nos estudos de Kant já havia algum tempo, pelo menos desde a “*Dissertatio de 1770*” (texto onde a sua reflexão, pela distinção sensível-inteligível, começa a amadurecer rumo à crítica), surgem na *KrV* com significados bastante precisos e, ao menos no que diz respeito ao entendimento, com uma importante mudança se comparado com a compreensão anterior do filósofo a respeito do papel do entendimento em 1770. No texto da *Dissertatio*, é importante notar, Kant ainda atribuía aos conceitos do entendimento um uso real, o que ele fará também na *KrV*; porém, no âmbito do texto de 1770 este uso real estava direcionado a objetos inteligíveis, ao passo que em 1781, o uso real dos conceitos do entendimento, diz respeito a um uso que se circunscreve aos limites da experiência, designado uso constitutivo. Nisto, possivelmente, se mostra que a *Dissertatio* se mantinha ainda – não obstante, muitos pretenderem demarcar por ela o início do período crítico – no âmbito de um dogmatismo quanto à possibilidade da metafísica, ressaltando-se, é claro, a importante demarcação de fronteiras entre conhecimento empírico e intelectual, isto é, a separação do mundo sensível e do mundo inteligível. Segundo González<sup>269</sup>, a diferença que há entre a *Dissertatio* e a *KrV* está em que, na primeira Kant distingue duas faculdades e dois tipos de conhecimento, a saber, sensibilidade e entendimento e conhecimento sensível e intelectual, respectivamente; na segunda obra, o conhecimento intelectual não tem espaço na teoria do sujeito, contudo, permanece a distinção entre sensibilidade e entendimento, enquanto faculdades.

Sensibilidade e entendimento, receptividade e espontaneidade, são conceitos pelos quais Kant começa a distinguir logo no início da *KrV* os elementos que compõem a capacidade cognitiva do ser humano<sup>270</sup>. Há na *KrV*, sem dúvida, uma elaboração onde a

---

<sup>268</sup> Cf. KANT, *Carta a Marcus Herz de 21 de Fevereiro de 1772*. In: *Dissertação*, p. 142-145.

<sup>269</sup> Cf. GONZÁLEZ, Cinta C. *La Génesis*, p. 103.

<sup>270</sup> “O nosso conhecimento provém de duas fontes fundamentais do espírito, das quais a primeira consiste em receber as representações (a receptividade das impressões) e a segunda é a capacidade de conhecer um objeto

disputa empirismo-racionalismo se resolve, na medida em que Kant, ao encontrar elementos *a priori* no conhecimento concede que o sujeito constitui formalmente a realidade por elementos que representam, de algum modo, de um lado o empirismo, na medida em que Kant não pode desfazer-se do dado bruto da experiência, de outro lado, o racionalismo com os conceitos puros do entendimento. Mas é verdade também que, se podemos fazer tal analogia, também devemos fazer a ressalva de que as tradicionais correntes do pensamento moderno, acima citadas, não alcançam, mesmo que por uma absurda tentativa de composição, o estatuto da guinada transcendental kantiana. Há que se notar uma séria advertência que Kant faz logo no início de suas reflexões na “Lógica Transcendental”, quando afirma: “Nenhuma destas qualidades tem primazia sobre a outra. Sem a sensibilidade, nenhum objeto nos seria dado; sem o entendimento, nenhum seria pensado. Pensamentos sem conteúdos são vazios; intuições sem conceitos são cegas”<sup>271</sup>. Há, portanto, que se levar em consideração esta advertência da *Crítica*, pois, nem o empirista, nem o racionalista podem, no que diz respeito à elaboração do conhecimento, levar suas convicções às últimas conseqüências<sup>272</sup>.

Faremos aqui uma breve incursão sobre a sensibilidade e o entendimento para depois direcionar a investigação de modo mais preciso à temática do “eu”, tal como vai se delineando na *KrV*. Deve-se notar, porém, que desde 1770, pelo menos, Kant já havia feito uma guinada fundamental, na medida em que direcionou sua investigação para a estrutura do sujeito. Na *KrV* esta estrutura tem o caráter transcendental, isto é, o caráter de condição de possibilidade de todo conhecimento, pois, tal estrutura é a forma de todo conhecimento<sup>273</sup>.

A *KrV* divide-se em duas partes bastante desproporcionais em extensão. A primeira denomina-se “Doutrina Transcendental dos Elementos”, a segunda, “Doutrina Transcendental do Método”. Kant inicia a “Doutrina Transcendental dos Elementos” com um texto curto que, no entanto, é de fundamental importância para toda a tarefa crítica que empreendeu. Neste texto, reflete sobre a constituição da sensibilidade em sua função

---

mediante estas representações (espontaneidade dos conceitos); pela primeira é-nos dado um objeto, pela segunda é pensado em relação com aquela representação (como simples determinação do espírito).” (KANT, *Crítica da Razão Pura*, A50/B74).

<sup>271</sup> Ibid., A51/B75.

<sup>272</sup> Poder-se-ia pensar que Kant teria uma tendência empirista, uma vez que com a *KrV* todo conhecimento se legitima pelas condições sensíveis. É verdade. Porém, há que se notar que a análise dos elementos constitutivos do conhecimento é apenas uma parte de todo sistema crítico e que seria equivocada a interpretação que ficasse estacionada neste ponto. As idéias da razão, mesmo duramente criticadas na “Dialética Transcendental”, guardam um sentido regulador, tanto para as pesquisas das ciências, quanto para a constituição da filosofia prática.

<sup>273</sup> “(...) não se deve chamar transcendental a todo conhecimento *a priori*, mas somente àquele pelo qual conhecemos que e como certas representações (intuições ou conceitos) são aplicadas ou possíveis simplesmente *a priori*.” (KANT, *Crítica da Razão Pura*, A56/B80).

fundamental que é a de dar ao sujeito objetos para o conhecimento. Assim se expressa Kant no célebre parágrafo com o qual inicia a “Estética Transcendental”:

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 é ela o fim para o qual tende, como meio, todo pensamento. Esta intuição, porém, apenas se verifica na medida em que o objeto nos for dado; o que, por sua vez, só é possível, [pelo menos para nós homens,] se o objeto afetar o espírito de certa maneira. A capacidade de receber representações (receptividade), graças à maneira como somos afetados pelos objetos, denomina-se sensibilidade.<sup>274</sup>

Esta afirmação inicial de Kant é de suma importância para a compreensão do uso legítimo do entendimento. A determinação da sensibilidade, como a única forma pela qual objetos nos podem ser dados, figura como fundamental no estabelecimento dos limites do conhecimento e é, sem dúvida, peça chave na crítica kantiana à metafísica. Na “Estética Transcendental” resolve-se uma disputa que influenciou por décadas as produções intelectuais de Kant, a saber, a querela entre newtonianos e leibnizianos em torno da questão do espaço<sup>275</sup>. Os primeiros, partidários de um espaço absoluto, os segundos, de um espaço relativo, tratavam de uma problemática que ficaria solucionada pela compreensão que a filosofia transcendental passou a ter do espaço e também do tempo. Ao compreender espaço e tempo como formas puras da intuição, Kant salva a concepção absoluta próxima aos newtonianos sem, no entanto, ter que compreender o espaço e o tempo como substâncias, o que contrariava as teses leibnizianas.

Sem nos demorarmos aqui na reconstrução dos argumentos de Kant, quanto ao espaço e o tempo, pretendemos apenas apontar alguns elementos de pertinência quanto ao ponto central de nossa investigação, isto é, a questão do “eu”. Primeiramente, deve-se notar que espaço e tempo, como, de certo modo, já apontava a “*Dissertatio* de 1770”, perfazem condições subjetivas para todo acesso a objetos. Na *KrV* isso se concretiza, sem no entanto, cair no risco de algum tipo de psicologismo. Aliás, aí está, sem dúvida, uma das mais importantes características da filosofia transcendental: permitir uma reflexão sobre as condições de possibilidade do conhecimento sem fundar-se num pretenso conhecimento, como se poderia pensar nalgum relativismo psicologista. Desde a *Dissertatio*, tal como vimos no capítulo anterior, Kant já não se situava mais no terreno, seja do racionalismo, seja do

---

<sup>274</sup> KANT, *Crítica da Razão Pura*, §1.

<sup>275</sup> Sobre isso ver: Gottfried MARTIN, *Kant – ontologia y epistemologia*, p. 23-25, 52.

empirismo, não obstante lá ele falasse de uma índole especial do sujeito<sup>276</sup>. Na *KrV*, de modo devidamente mais claro, a subjetivação do espaço e do tempo passa por uma absolutização, isto é, a subjetividade transcendental não comporta um estatuto relativista. Assim, o espaço<sup>277</sup> e o tempo<sup>278</sup> figuram como condições subjetivas originárias da objetividade.

Após ter demonstrado a estrutura de uma sensibilidade *a priori*, Kant irá defender a existência de uma estrutura *a priori* de conceitos para pensar os objetos dados pela intuição, a saber, o entendimento. Nesse caso, como já notamos acima, a *KrV* distingue-se da *Dissertatio*, na medida que Kant não concede mais que os conceitos do entendimento dêem acesso a objetos inteligíveis. Mas, para além da problemática que gira em torno do alcance e do território legítimo dos conceitos do entendimento, a investigação realizada na “Analítica dos Conceitos” envia-nos imediatamente ao problema do “eu” que carrega uma importância fundamental na “Dedução Transcendental”.

#### 4.1 O “Eu Penso” como Forma Lógica

A filosofia crítica de Kant invade uma temática que é muito cara à modernidade e que até agora indicamos sob as expressões “eu” e “sujeito” que passaram, nas investigações kantianas, a ter mais acento a partir do texto da “*Dissertatio de 1770*”, momento em que, ao investigar os limites do conhecimento Kant direciona a investigação para compreender a própria estrutura do sujeito que conhece e, a partir daí, determinar o alcance e os limites do conhecimento. No âmbito da *KrV* até agora indicamos apenas uma estrutura subjetiva que está composta pela sensibilidade e entendimento, receptividade e espontaneidade, respectivamente. Contudo, Kant refletiu muito mais pormenorizadamente em torno da questão específica do “eu”, que, aliás, toma no sistema crítico mais de uma faceta. A filosofia crítica permite pensar num “eu transcendental”, num “eu empírico” e num “eu

---

<sup>276</sup> Cf. KANT, *Dissertação*. § 4.

<sup>277</sup> “Mas como poderá haver no espírito uma intuição externa que preceda os próprios objetos e que permita determinar *a priori* o conceito destes? É evidente que só da medida que se situa simplesmente no sujeito, como forma do sentido externo em geral, ou seja, enquanto propriedade formal do sujeito de ser afetado por objetos e, assim, obter uma representação imediata dos objetos, ou seja, uma intuição.” (IDEM, *Crítica da Razão Pura*, A25/B41).

<sup>278</sup> “(...) o tempo, pois, não é inerente aos próprios objetos, mas unicamente ao sujeito que os intui.” (Ibid., A37/B54).

prático”<sup>279</sup>, ainda podendo, possivelmente, considerarem-se os aspectos estético e teleológico. Nesta seção, porém, trataremos apenas do “eu transcendental”.

Quando Kant começa a desenvolver a “Analítica dos Conceitos”, buscando estabelecer a tábua dos conceitos a partir dos quais o entendimento conhece, ele afirma que o conhecimento do entendimento é discursivo, isto é, assenta em conceitos e estes assentam em funções.

Assim, o conhecimento de todo entendimento, pelo menos do entendimento humano, é um conhecimento por conceitos, que não é intuitivo, mas discursivo. Todas as intuições, enquanto sensíveis, assentam em afecções e os conceitos, por sua vez, em funções. Entendo por função a unidade da ação que consiste em ordenar diversas representações sob uma representação comum.<sup>280</sup>

A unidade das representações, pois, se torna possível mediante juízos que as une, de tal modo que, afirma o próprio Kant, o entendimento poderá se compreendido também como uma faculdade de julgar<sup>281</sup>. Eis, que se torna possível a descoberta de todos os conceitos do entendimento, na medida em que se descobre todas as funções da unidade nos juízos, isto é, se estabelece uma tábua contendo a tipologia completa dos juízos. Não é, entretanto, nossa intenção neste momento fazer uma reconstrução passo a passo deste ponto extremamente difícil da filosofia crítica que é a “Dedução”, a não ser, na medida em que por meio dela nos referiremos inicialmente ao tema desta seção, o eu transcendental. Vale ressaltar também que o objeto de nossa investigação não teve o mesmo tratamento por parte de Kant nas duas primeiras edições da *KrV*. Kant fez inúmeras mudanças no texto da “Dedução Transcendental” e no texto dos “Paralogismos” da primeira para a segunda edição da *KrV*. Porém, parece possível partir de um pressuposto que põe em evidência um princípio unificador da teoria kantiana sobre o “eu transcendental”, que é a idéia de que ali o sujeito não tem conhecimento de si<sup>282</sup>.

Toda síntese, isto é, toda ligação de representações dos objetos é, de acordo com Kant, o resultado de um ato da espontaneidade do sujeito, pois, somente o sujeito pode ligar as representações uma vez que nada lhe é dado como ligado<sup>283</sup>. No texto “Da Dedução

---

<sup>279</sup> Cf. MARTINS, Clélia A. O conceito de sujeito em Kant, *Veritas*, v. 50, n. 2, p. 201.

<sup>280</sup> KANT, *Crítica da Razão Pura*, A68/B93.

<sup>281</sup> Cf. *Ibid.*, A69/B94.

<sup>282</sup> Cf. MARTINS, Clélia A. Objeto em Geral, Objeto Transcendental e Sujeito transcendental na teoria da Autoconsciência de Kant. *Síntese*. v. 27, n. 87, p. 60.

<sup>283</sup> “(...) não podemos representar coisa alguma como sendo ligada no objeto se não a tivermos nós ligado previamente e também que, entre todas as representações a ligação é a única que não pode ser dada pelos

dos Conceitos Puros do Entendimento” da primeira edição da *KrV* de 1781 Kant expõe de modo, assim nos parece, mais analítico o processo de síntese de todo conhecimento, pontuando primeiramente um momento de síntese da apreensão na intuição, uma de síntese da reprodução na imaginação e, finalmente, uma síntese da reconhecimento no conceito<sup>284</sup>. O que se nota nas duas edições, a de 1781 e a de 1787 é que a espontaneidade tem papel fundamental na atividade sintética do sujeito e que toda ligação dela provém.

A síntese assenta, de acordo com Kant, num fundamento que está acima das próprias categorias e é condição do próprio uso lógico do entendimento<sup>285</sup>. Kant nomeou de diversas maneiras esta unidade fundamental da autoconsciência: apercepção pura, apercepção originária, apercepção transcendental, autoconsciência pura, etc. É ela que permite a representação *eu penso*, pois, está isenta de mudança no fluxo temporal, ou seja, é por ela que nos é possível ter uma representação única de nós mesmos enquanto sujeitos que operam uma unificação do diverso das representações.

Esta unidade objetiva da autoconsciência é pensada por Kant como uma condição unicamente por meio da qual é possível o conhecimento objetivo. Primeiramente, por remeter todo diverso a uma unidade de síntese, isto é, por tornar possível que a diversidade das representações não se perca, mas sejam acrescentadas umas às outras de modo a formar uma unidade<sup>286</sup>. Em segundo lugar e, ao mesmo tempo, esta unidade sintética da apercepção somente pode se fazer sob o pressuposto da permanência de algo idêntico que se diferencie de todo diverso. Isso que permanece idêntico em toda diversidade e que é condição de possibilidade de toda síntese é o que nos remete ao próprio “eu”. Eis, portanto, que Kant remete toda fundamentação do conhecimento *a priori* a um núcleo de sustentação que “é um ato da espontaneidade”<sup>287</sup>.

Tanto na primeira como na segunda edição da *KrV* nos deparamos com este eu transcendental. Entre outras passagens, Kant se refere a ele nos seguintes termos:

---

objetos, mas realizada unicamente pelo próprio sujeito, porque é um ato de sua espontaneidade.” (KANT, *Crítica da Razão Pura*, B130).

<sup>284</sup> Cf. KANT, *Crítica da Razão Pura*, A97.

<sup>285</sup> Cf. *Ibid.*, B131.

<sup>286</sup> “(...) Não se estabelece, pois, essa referência só porque acompanho com a consciência toda representação, mas porque *acrescento* uma representação à outra e tenho consciência de sua síntese. Só porque posso ligar *numa consciência* o diverso de representações dadas, posso obter por mim próprio a representação da *identidade da consciência nestas representações*; isto é, a unidade *analítica* da apercepção só é possível sob o pressuposto de qualquer unidade *sintética*.” (*Ibid.*, B133).

<sup>287</sup> *Ibid.*, §16, B132.

Ora, esta condição originária e transcendental não é outra que a apercepção transcendental. (...) Aquilo que deve ser necessariamente representado como numericamente idêntico, não pode ser pensado, como tal, por meio de dados empíricos. Deve haver uma condição, que preceda toda experiência e torne esta mesma possível, a qual deve tornar válida um tal pressuposto transcendental. (...) Esta consciência pura, originária e imutável, quero designá-la por apercepção transcendental.<sup>288</sup>

Também na edição de 1787, Kant assim se expressa:

Dou-lhe o nome de *apercepção pura*, para a distinguir da *empírica* ou ainda o de *apercepção originária*, porque é aquela autoconsciência que, ao produzir a representação *eu penso*, que tem que poder acompanhar todas as outras, e que é una e idêntica em toda consciência, não pode ser acompanhada por nenhuma outra. Também chamo à unidade dessa representação a unidade *transcendental* da autoconsciência para designar a possibilidade do conhecimento *a priori* a partir dela.<sup>289</sup>

Neste momento é necessário fazer uma distinção fundamental: este “eu transcendental”, que Kant vem apontando por expressões diversas, não pode ser reduzido a qualquer estado psicológico sensível. Não é, como nota Cassirer<sup>290</sup>, nenhum feixe de impressões, ou conglomerado de conteúdos anímicos. A redução que as psicologias de cunho empirista fazem em torno do “eu”, é simplista, pois, como insiste Kant, é preciso buscar a fonte da unidade da síntese “(...) mais alto ainda, a saber, no que já propriamente contém o fundamento da unidade de conceitos diversos nos juízos e, por conseguinte, da possibilidade do entendimento, mesmo no seu uso lógico”<sup>291</sup>. Este “eu” fundamental que, como tentaremos esclarecer mais adiante, é vazio de conteúdo, figura como instância originária do conhecimento, pois é uma espontaneidade, ou melhor, é a própria função da unidade na síntese das representações e, portanto, é uma condição sem a qual não seria possível o conhecimento mesmo.

O fato é que, na medida em que se torna possível uma unidade da síntese do múltiplo, necessariamente, esta unidade somente pode ser entendida como tal, pela referência a um fundo de identidade que é a própria apercepção transcendental. Contudo, enquanto este fundo que é a *apercepção transcendental* deve aparecer como idêntico e uno, somente pode

---

<sup>288</sup> KANT, *Crítica da Razão Pura*, A106-7.

<sup>289</sup> *Ibid.*, B132.

<sup>290</sup> Cf. CASSIRER, Ernst, *Kant, vida y doctrina*. p. 235.

<sup>291</sup> KANT, *Crítica da Razão Pura*, B131.

ser entendido como uma unidade analítica, pois se difere do múltiplo da síntese, mas não dispensa a própria síntese para aparecer. Por isso, afirma Kant, “(...) a unidade analítica da apercepção só é possível sob o pressuposto de qualquer unidade sintética”<sup>292</sup>. Isto é, pode-se num movimento analítico querer ainda desmembrar dessa atividade sintética aquilo que opera a síntese e aparece como idêntico, o “eu puro”<sup>293</sup>. Este, porém, é apenas uma função lógica, a saber, a função da unidade.

Neste ponto nos deparamos com o sujeito transcendental. Trata-se de um “eu” que não tem conteúdo, portanto, no que tange à compreensão do ponto fundamental da filosofia teórica Kant lhe outorga um estatuto meramente lógico. Isto é, o “eu transcendental”, ao menos no que diz respeito ao autoconhecimento, não pode ser compreendido como uma substância, pois, ele é na verdade apenas uma função, a saber, a função originária da unidade das representações. A significação deste “eu fundamental” não permite concluir que se esteja aí diante de uma substância, por isso, afirma Kant na crítica do primeiro paralogismo da psicologia pura: “fora dessa significação lógica do eu, não temos nenhum conhecimento do sujeito em si, que na qualidade de substrato, esteja na base desse sujeito lógico, bem como de todos os pensamentos”<sup>294</sup>. Isso significa que o “eu transcendental” da “apercepção transcendental” ao dizer respeito apenas a uma função da ligação é, na verdade, apenas a forma<sup>295</sup> na qual todo pensamento deve dar-se, isto é, todo pensamento deve sê-lo de um sujeito único e idêntico, do contrário, se inviabilizaria o próprio pensamento e qualquer representação<sup>296</sup> enquanto têm que pertencer a um “eu”. Nisto se expressa, sem dúvida, um ponto fundamental no formalismo subjetivo de Kant.

A respeito deste “eu”, que figura a partir da “apercepção transcendental”, pode-se tecer algumas considerações de extrema importância que, devem servir, exatamente, para evitar alguns equívocos em torno de sua existência e do autoconhecimento. Assim, por exemplo, em torno da questão da existência deste “eu”, vale notar que, não se trata de uma

---

<sup>292</sup> KANT, *Crítica da Razão Pura*, B133.

<sup>293</sup> “O eu, longe de ser o produto de percepções isoladas, é a premissa fundamental para que algo possa ser uma ‘percepção’. É o ponto de referência idêntico do ‘eu’ que dá ao particular e ao diverso sua significação qualitativa como conteúdo da consciência. Neste sentido podemos dizer que o eu da apercepção pura constitui o ‘correlativo de todas as nossas idéias’, na medida em que é simplesmente possível ter consciência delas: ‘e toda consciência pertence a uma percepção omnicaptatória, do mesmo modo que toda intuição dos sentidos pertence, enquanto idéia, a uma intuição interior pura, isto é, a intuição do tempo’.” (Ernst CASSIRER, *Kant, vida y doctrina*. p. 235-6).

<sup>294</sup> KANT, *Crítica da Razão Pura*, A350.

<sup>295</sup> “Porém, este eu é tão pouco intuição como conceito de qualquer objeto, mas apenas a simples forma da consciência (...)” (Ibid., A382).

<sup>296</sup> “Não sendo assim, teria um eu tão multicolor e diverso quanto tenho representações das quais sou consciente. A unidade sintética do diverso das intuições, na medida em que é dada *a priori*, é pois o princípio da identidade da própria apercepção, que precede *a priori* todo meu pensamento determinado.” (Ibid., B134).

existência determinada, pois, se assim o fosse, poder-se-ia incorrer no erro da afirmação de que a este “eu” pertence um caráter ontológico, substancial, como, por exemplo, pensou o próprio Descartes. Não se trata disso, uma vez que, como já notamos acima, este “eu” tem apenas o caráter de uma função lógica da unidade.

O “eu” da apercepção transcendental, o ponto mais alto da investigação de Kant no que tange à filosofia teórica, não figura como um receptáculo, ou como continente de representações, isto é, não pode ser entendido como algo que por si só, pode ter uma existência que se determina na independência daquilo que representa. Por isso, por exemplo, Kant faz algumas afirmações que esclarecem este ponto: “(...) a unidade analítica da apercepção só é possível sob o pressuposto de qualquer unidade sintética”<sup>297</sup>. Isto significa que este “eu” somente pode ser pensado enquanto dá unidade sintética às representações em geral. Isto também é, de certo modo, retomado por Kant, na “Refutação do Idealismo”, onde o filósofo mostra como esta representação primeira que diz “eu sou”, diz respeito a uma existência que é, sempre, ao mesmo tempo, condição de uma síntese, por isso, afirma Kant: “(...) a consciência de minha própria existência é, simultaneamente, uma consciência imediata da existência de outras coisas exteriores a mim”<sup>298</sup>. Isto significa que, certamente, o “eu” da apercepção transcendental aparece inevitavelmente na reflexão de Kant, pois, o movimento de sua investigação é analítico, ou seja, é possível realizar aí um ato de abstração sobre a diversidade da qual o pensamento é síntese e encontrar este ponto gerador da unidade que figura como um “eu” fundamental. Daí ser possível entender esta *unidade analítica*, enquanto forma lógica de todo pensar. Ela mesma, porém, não se daria sozinha, sem algo a ter que dar unidade. Não obstante, pode-se falar aí de uma existência <sup>299</sup>.

De outro lado, porém, não se pode dizer que o “eu” da apercepção transcendental seja um nada. Quanto a isso, diz Kant: “(...) na consciência de mim mesmo, no simples pensamento, sou o próprio ser, mas deste ser ainda nada me é dado para o pensamento”<sup>300</sup>. É certo, que quando nos deparamos com este ponto, estamos diante da forma da consciência, como já notamos. Ali, algo é, porém, ainda não temos, efetivamente, como este algo é, portanto, nos deparamos diante de algo que é, ele mesmo, vazio de conteúdo,

---

<sup>297</sup> KANT, *Crítica da Razão Pura*, B133 (Ver também B135).

<sup>298</sup> Entendemos, certamente, que este acesso ao externo passa também por um “eu empírico”, deste, porém, trataremos mais adiante ao abordarmos o problema da dedução transcendental. (Cf. *Ibid.*, B276)

<sup>299</sup> “É certo que a representação: *eu sou*, que exprime a consciência que pode acompanhar todo pensamento, é o que imediatamente contém em si a existência de um sujeito, mas não é ainda nenhum conhecimento, portanto, não é também nenhum conhecimento empírico, ou seja, nenhuma experiência”. (*Ibid.*, B277)

<sup>300</sup> *Ibid.*, B 429.

como nota Martins<sup>301</sup>. Há, de algum modo, uma existência que se depreende deste “eu transcendental”, contudo, há que se notar que se trata de uma existência indeterminada, ou seja, não é uma existência categorial, isto é, subsumida aos conceitos, uma vez que, primeiro, ela (tal existência) é a própria condição para o conceito e, segundo, quando nos representamos este “eu”, não estamos aí diante de uma intuição sensível. Este ponto da filosofia transcendental do qual vimos diversas denominações, tais como, “eu transcendental”, “eu puro”, “apercepção transcendental” é a própria espontaneidade, enquanto, função lógica da unidade da consciência.

Considerando, pois, que na primeira parte da *KrV* o autor está a operar uma decomposição na faculdade humana de conhecimento, ele aponta quais são os elementos que constituem um conhecimento objetivo. Pelo entendimento nos é possível pensar objetos, mas, somente pelas intuições empíricas tais objetos podem nos ser dados efetivamente. Portanto, entre pensar e conhecer há uma diferença que deve ser levada em conta. Donde a afirmação constante no § 22 da *KrV*: “Pensar um objeto e conhecer um objeto não é pois uma e a mesma coisa. Para o conhecimento são necessários dois elementos: primeiro o conceito, mediante o qual é pensado em geral o objeto (a categoria), em segundo lugar a intuição, pela qual é dado”<sup>302</sup>. Com base em tais constatações fica patente que, diante da representação do “eu” dada pela apercepção transcendental não existe nenhum juízo sintético determinante de alguma intuição sensível, isto é, não se trata de nenhuma subsunção da intuição a categorias. Mesmo considerando-se que, como expressa o próprio termo utilizado por Kant, estamos diante de uma *a-percepção*, deve-se levar em conta que tal auto-percepção não é empírica.

Desse modo, um ponto importante a ser destacado na investigação de Kant é o modo como levou a cabo seus estudos em torno dessa autoconsciência originária. Ao discorrer sobre a apercepção transcendental, isto é, sobre o “eu puro” que tal apercepção permite representar, ele não pressupôs ter deste “eu” um conhecimento objetivo. Não há no movimento da investigação kantiana nenhuma determinação sintética *a priori* a respeito desta função da unidade fundamental da consciência, que é a própria apercepção transcendental, pelo contrário, é esta mesma função da unidade que é condição de possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*. Isto se deve ao fato de que “Kant estudou a estrutura analítica da autoconsciência, isto é, abordou-a como apercepção pura, o que inviabiliza conhecê-la como

---

<sup>301</sup> “Com isso, Kant entende que o conceito de autoconsciência permite ao sujeito tornar-se consciente de uma espontaneidade. Essa espontaneidade supõe um ‘eu representação’ vazio ou uma simples representação do ‘eu’ que é a consciência transcendental, uma autoconsciência que unifica todas as demais consciências.” (Clélia A. MARTINS, Autoconsciência pura, identidade e existência em Kant. *Transformação*. n. 21/22, p. 72)

<sup>302</sup> KANT, *Crítica da Razão Pura*, B146.

núcleo cognitivo próprio – pois que nela o saber que o sujeito adquire de si, consiste em uma percepção e não em um ato de conhecer”<sup>303</sup>. Isto significa que nas reflexões da filosofia transcendental não nos deparamos com um conhecimento direto do “eu”, ou um autoconhecimento, pois, desta estrutura fundamental podemos dizer que apenas possuímos um saber, que não é, contudo, conhecimento objetivo.

Esta autoconsciência transcendental nos permite um conhecimento de nós mesmos, não, porém, um conhecimento como objetos, portanto, não um conhecimento objetivo, mas, tal autoconsciência nos revela um saber de nós mesmos como inteligência<sup>304</sup>. Isto é significativo, uma vez que nos remete a uma espontaneidade cujo primeiro ato é a unidade de diversas consciências formadora da consciência de si. Logo, nesta unidade fundamental da autoconsciência transcendental há um saber de si que nos permite uma representação de nós mesmos como sujeitos de todo pensamento, como inteligência. Que possamos nos pensar – mas não nos conhecermos – como substância<sup>305</sup>, isto é, como sujeito fundamental, eis um ponto importante das reflexões de Kant que nos permitirá, mais adiante, tecer algumas considerações sobre a passagem da filosofia do conhecimento para o terreno da filosofia prática.

#### 4.1.1 Descartes, Hume e Kant

Cabe aqui fazermos uma breve observação a respeito da temática que temos em foco, a saber, a questão do *eu penso* na filosofia de Kant, e considerar, ainda que brevemente, o pensamento de um dos fundadores da filosofia moderna, Monsieur Descartes. A famosa expressão: *cogito ergo sum*, isto é, *penso, logo sou*, celebrizou o pensador francês do século XVII, inclusive, outorgando-lhe o título de pai da filosofia moderna e inaugurador da filosofia do sujeito. À parte estas questões, é verdade que no movimento do pensamento cartesiano em busca de uma sustentação segura e indubitável para o estabelecimento da ciência, o filósofo, em suas “*Meditações sobre Filosofia Primeira*” estabelece a primeira e fundamental certeza em torno do sujeito com a famosa expressão: *Penso, logo sou*. Assim segue o raciocínio cartesiano desde a dúvida hiperbólica até o estabelecimento da evidência fundamental, ponto de apoio da filosofia, que vemos também, da seguinte maneira, no *Discurso do Método*:

---

<sup>303</sup> Clélia A. MARTINS, Autoconsciência pura, identidade e existência em Kant. *Transformação*. n. 21/22, p. 72)

<sup>304</sup> Cf. KANT, *Crítica da Razão Pura*, B158 (nota)

<sup>305</sup> Cf. *Ibid.*, A350-1.

Mas, logo em seguida, adverti que, enquanto eu queria assim pensar que tudo era falso, cumpria necessariamente que eu, que pensava, fosse alguma coisa. E, notando que esta verdade: eu penso, logo existo, era tão firme e tão certa que todas as extravagantes suposições dos cétricos não seriam capazes de a abalar, julguei que podia aceitá-la, sem escrúpulo, como o primeiro princípio da Filosofia que procurava.<sup>306</sup>

A afirmação do *cogito* cartesiano se dá novamente no texto das *Meditações*<sup>307</sup>. Esta pedra fundamental do pensamento de Descartes, embora traga a expressão *eu penso* comum também ao pensamento de Kant, se distancia de diversas maneiras da compreensão deste último. O *eu penso* da *apercepção transcendental* é, no âmbito da *KrV* somente a forma de todo pensamento, isto é, a forma da consciência que é pressuposto de toda e qualquer autoconsciência. A distância de Descartes se dá em vários pontos. Primeiramente, o *eu penso* kantiano não é objeto de conhecimento, uma vez que, enquanto se refere à *apercepção transcendental* não é o resultado de uma intuição empírica, única forma de acesso a objetos. E, em segundo lugar, o *eu penso* de Kant não tem estatuto ontológico, ou seja, não é entendido como uma existência determinada, pois, não é indicativo de nenhuma substância determinável. No *Discurso do Método* percebe-se a exposição de Descartes frontalmente oposta às concepções kantianas, vejamos:

Depois, examinando com atenção o que eu era, e vendo que podia supor que não tinha corpo algum e que não havia qualquer mundo, ou qualquer lugar onde eu existisse, mas que nem por isso podia supor que não existia; e que, ao contrário, pelo fato mesmo de eu pensar em duvidar da verdade das outras coisas seguia-se mui evidente e mui certamente que eu existia; ao passo que, se apenas houvesse cessado de pensar, embora tudo mais que alguma vez imaginara fosse verdadeiro, já não teria qualquer razão de crer que eu tivesse existido; compreendi por aí que eu era uma substância cuja essência ou natureza consiste apenas no pensar, e que, para ser, não necessita de nenhum lugar, nem depende de qualquer coisa material. De sorte que esse eu, isto é, a alma, pela qual sou o que sou, é inteiramente distinta do corpo e, mesmo, que é mais fácil de conhecer do que ele, e, ainda que este nada fosse, ela não deixaria de ser tudo o que é.<sup>308</sup>

---

<sup>306</sup> DESCARTES, *Discurso do Método*. p. 54. (Pensadores).

<sup>307</sup> “Eu então, pelo menos, não serei alguma coisa? Mas já neguei que tivesse qualquer sentido ou qualquer corpo. Hesito no entanto, pois que se segue daí? Serei de tal modo dependente do corpo e dos sentidos que não possa viver sem eles? Mas eu me persuadi de que nada existia no mundo (...) ? Certamente não, eu existia sem dúvida, se é que eu me persuadi, ou, apenas, pensei alguma coisa. Mas, há algum, não sei qual, enganador mui poderoso e mui ardiloso que emprega toda sua indústria em enganar-me sempre. Não há, pois, de que sou, se ele me engana; e, por mais que me engane, não poderá jamais fazer que eu nada seja, enquanto eu penar ser alguma coisa. De sorte que, após ter pensado bastante nisto e de ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição, *eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito”. (IDEM, *Meditações*. p. 100. Pensadores)

<sup>308</sup> IDEM, *Discurso do Método*. p. 54-5. (Pensadores).

O *cogito* cartesiano, para além de inserir-se no âmbito de uma metafísica dogmática, está embutido no fio de uma ampla argumentação e, se por um lado, pode ser posto como o primeiro princípio da filosofia na ordem das razões, por outro, não garante por si só a objetividade do conhecimento do mundo sem o recurso à veracidade divina<sup>309</sup>, única garantia de que nossas representações não nos enganam.

Em Kant a expressão *eu penso* pode servir-se de vários significados, de modo que com ela podemos nos referir à unidade da autoconsciência como condição transcendental de toda consciência, portanto, como aquela forma lógica do pensar, à qual já nos referimos. Por outro lado, o *eu penso* pode dar o objeto de uma psicologia empírica, quando nos voltamos para uma investigação a respeito do sentido interno, este sim, dotado de elemento empírico, uma vez que sua forma é o tempo<sup>310</sup>.

A afirmação de Descartes a respeito do *eu penso* admite para este a existência como substância cuja natureza é o pensar<sup>311</sup>. Entre Descartes e Kant encontramos, não obstante a proximidade temática, um distanciamento que, para além das conseqüências, é também um distanciamento metodológico. Se nos perguntarmos sobre o que é a substância para Descartes, certamente, nota Landim Filho<sup>312</sup>, não encontraremos uma diferença com a concepção de Kant, que entende substância como aquilo que, em termos lógicos, existe sempre como sujeito. O problema reside, primeiramente, no modo como Descartes pretende estabelecer as verdades a respeito das coisas. Como ele mesmo afirma na *Quarta Parte* do *Discurso do Método* a respeito do critério usado para distinguir a verdade: “julguei poder tomar por regra geral que as coisas que concebemos mui clara e mui distintamente são todas verdadeiras, havendo apenas uma dificuldade em notar bem quais são as que concebemos distintamente”<sup>313</sup>. Ora, o critério geral do pensamento cartesiano, no tocante à asserção das verdades é um critério puramente lógico-analítico, uma vez que exige a distinção das coisas e

---

<sup>309</sup> “Assim, ao invés de ter a função de eliminar a dúvida metafísica, a Veracidade Divina não só confirma a primazia da razão, como também garante o valor objetivo não das idéias claras e distintas, que dispensam, por serem claras e distintas, esta garantia, mas o valor objetivo (relativo) das idéias obscuras e confusas, isto é, das idéias sensíveis e imaginativas.” (Raul LANDIM FILHO, *Pode o cogito ser posto em questão? Discurso*. n. 24, p. 15)

<sup>310</sup> “É necessário, no entanto, distinguir a consciência da identidade do sujeito, a *apercepção originária*, do juízo *eu penso*. O juízo *eu penso*, de um lado, exprime a consciência do múltiplo unificado conceitualmente, de outro lado, a consciência da identidade do sujeito (a *apercepção originária*) que é condição da unidade conceptual do múltiplo. A *apercepção originária* é, assim, o que permite pensar a unidade (conceitual) do múltiplo num ato de consciência (...)” (IDEM, *Do eu penso cartesiano ao eu penso kantiano. Studia Kantiana*. v.1, n. 1, p. 26)

<sup>311</sup> Cf. DESCARTES. *Discurso do Método*. p. 55, (Pensadores).

<sup>312</sup> Cf. LANDIM FILHO, Raul. *Do eu penso cartesiano ao eu penso kantiano. Studia Kantiana*. v.1, n. 1, p. 281)

<sup>313</sup> DESCARTES, *Discurso do Método*. p. 55 (Pensadores).

de uma distinção que se opera no entendimento Descartes pretende estabelecer verdades que atinjam o real.

Este critério é o mesmo utilizado para a prova cartesiana da substancialidade da alma. Nas *Segundas Respostas* Descartes remete aqueles que lhe fazem objeção à sua *Sexta Meditação* onde apresenta o critério que utilizou para distinguir a alma do corpo e, portanto, provar que ela é uma substância diferente do corpo.

Perguntais aqui como demonstro que o corpo não pode pensar; mas perdoai-me se respondo que ainda não dei lugar a tal questão, tendo apenas começado a tratá-la na Meditação Sexta, pelas seguintes palavras: *É suficiente que eu possa clara e distintamente conceber uma coisa sem outra, para ser certo que uma é distinta ou diferente da outra, etc.* (...) E certamente nada vejo nisso que possais negar; pois negareis vós que basta concebermos claramente uma coisa sem outra, para sabermos que são realmente distintas? (...) Alegareis talvez que os sentidos vos fazem conhecer, porque vedes uma coisa na ausência da outra, ou porque a tocais, etc. Mas a fé dos sentidos é mais incerta que a do entendimento.<sup>314</sup>

Se a análise permite ao pensador francês estabelecer verdades e até mesmo, conferir a algo estatuto ontológico por meio de uma operação do entendimento, devemos notar que a oposição entre lógica e realidade já havia sido estabelecida por Kant desde o texto das *Negativen Grössen*. Por outro lado, também se poderia objetar a Kant que na *KrV* existe um intenso movimento de análise da faculdade humana de conhecimento. Mas, é exatamente aqui que flagramos Descartes, pois, seu pensamento analítico no mesmo movimento de análise estabelece a existência enquanto verdade objetiva. Já na *KrV* o movimento das análises kantianas não se confunde com a síntese exigida em todo ato de conhecimento. Por isso Kant afirma no § 25 da “Dedução Transcendental” a respeito da representação *eu penso*: “Esta representação é um pensamento e não uma intuição. Ora, como para o conhecimento de nós próprios, além do ato do pensamento que leva à unidade da apercepção o diverso de toda intuição possível, se requer uma espécie determinada de intuição”<sup>315</sup>. O erro de Descartes foi o erro de toda metafísica, uma vez que sua teoria do conhecimento ainda é ingênua o suficiente a ponto de conceder estatuto ontológico a meras conclusões lógicas<sup>316</sup>. De acordo

---

<sup>314</sup> DESCARTES, *Segundas Respostas*. p. 163.

<sup>315</sup> KANT, *Crítica da Razão Pura*, B157.

<sup>316</sup> “Mas, é possível considerar a existência como dada através de um ato exclusivo do entendimento? Se ‘consciência de si’, expressa pelo juízo *eu penso*, significa a mera consciência de uma condição formal, não tem sentido afirmar que nela ‘a existência já é dada’, isto é, não tem sentido caracterizar o sujeito como lógico e considera-lo como sujeito real. Este talvez tenha sido o ‘erro’ cometido pelos racionalistas ao considerarem a psicologia racional pura como ciência de uma entidade real.” (Raul LANDIM FILHO, *Do eu penso cartesiano ao eu penso kantiano*, *Studia Kantiana*. v. 1, n. 1, p. 271)

com Landim Filho, quando Kant afirma do *eu penso* que nele a existência já é dada, “isto significaria que algo exerce a função de sujeito toda vez que um ato do pensamento é efetuado”<sup>317</sup>.

Há ainda que se fazer uma outra distinção importante entre o *cogito* cartesiano e o *cogito* kantiano. O próprio Kant, quando no início da “Refutação do Idealismo” em B274, refere-se ao idealismo cartesiano e à sua asserção fundamental, a denomina de asserção empírica. Ora, o *eu penso* kantiano, quando referido à forma lógica de todo pensar, isto é, quando referido à apercepção originária, não tem nenhum caráter empírico. O *eu penso* de Kant somente tem conotação empírica quando se trata do sentido interno, como já notamos. Já em Descartes, o *eu penso* está referido à forma temporal, uma vez que pressupõe uma duração. Descartes afirma sobre a proposição *eu penso* que ela “é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito”<sup>318</sup>. Para Kant, a espontaneidade da ligação, enquanto origem de todo ato de ligação do entendimento está, enquanto espontaneidade, isenta do caráter temporal, uma vez que o *eu penso* como forma lógica está acima de toda síntese sendo, pois, condição unicamente pela qual pode haver pensamento.

Como pudemos observar, Kant, embora esteja movendo-se na mesma temática pela qual adentrou o pensamento cartesiano, distingui-se do filósofo francês na medida em que, enquanto crítico da metafísica dogmática, não pode aceitar que suas análises operadas em torno da estrutura do sujeito estabeleça, ao mesmo tempo, o sujeito fundamental da espontaneidade, designado pela expressão *eu penso*, como substância da qual se possam fazer asserções objetivas. Mas, embora não ceda ao racionalismo dogmático, não verá ocasião de enveredar-se pela solução empirista, precisamente, a solução humeana.

Cassirer, ao considerar a questão sujeito-objeto em Kant, faz uma importante observação apontando para uma interpretação do seu pensamento em que a problemática parece perder o sentido de uma cisão brusca. As observações de Cassirer nos permitirão vislumbrar como o filósofo de Königsberg precisa esquivar-se também do reducionismo empirista no que tange à investigação sobre o sujeito, de tal modo que a solução dada por ele irá apontar, inevitavelmente, para a compreensão e estabelecimento daquela forma lógica do pensar designada pela expressão *eu penso* em sua relação com a apercepção transcendental.

---

<sup>317</sup> Raul LANDIM FILHO, Do eu penso cartesiano ao eu penso kantiano, *Studia Kantiana*. v. 1, n. 1, p. 274.

<sup>318</sup> DESCARTES, *Meditações*. p. 100. (Pensadores).

Segundo Cassirer<sup>319</sup>, em Kant a dualidade sujeito-objeto se dissolve e somente pode ter lugar enquanto se leva em consideração o movimento analítico das investigações do filósofo, que, como já notamos diversas vezes, é característico da *KrV*. Noutras palavras, a disjunção entre sujeito e objeto somente pode ser aceita devido às análises levadas a cabo pela teoria do conhecimento e não, pressuposta a ela. Será, pois, por esta leitura que tentaremos verificar aqui o estatuto do *eu penso* kantiano diante da posição empirista de Hume.

O que deve, pois, ser entendido como objeto no contexto das investigações de Kant? Sob quais relações deve ser compreendido o objeto do conhecimento? Adentremos por um instante ao pensamento do escocês David Hume (1711-1776), uma vez que seu empirismo cético, assim nos parece, representa uma dura crítica à ciência e à metafísica do século XVIII, sendo, portanto, ao mesmo tempo uma crítica à objetividade do conhecimento.

Na seção II de seu *Enquiry* Hume apresenta de modo conciso sua compreensão a respeito da origem das idéias. Ali ele afirma:

(...) embora nosso pensamento pareça possuir esta liberdade ilimitada, verificaremos, através de um exame mais minucioso, que ele está realmente confinado dentro de limites muito reduzidos e que todo poder criador do espírito não ultrapassa a faculdade de combinar, de transpor, aumentar ou diminuir os materiais que nos foram fornecidos pelos sentidos e pela experiência. (...) Em resumo todos os materiais do pensamento derivam de nossas sensações externas ou internas; mas a mistura e composição deles dependem do espírito e da vontade. Ou melhor, para expressar-me em linguagem filosófica: todas as nossas idéias ou percepções mais fracas são cópias de nossas impressões ou percepções mais vivas.<sup>320</sup>

Embora, como se viu na citação acima, o escocês reserve ao espírito certa capacidade para, de certa maneira, manipular os materiais sensíveis, *combinar, transpor, aumentar e diminuir* – o que parece mais ser apenas uma faculdade para manipular os conceitos do que, propriamente, para engendrar conceitos submetendo a eles o material sensível – vê-se, contudo, que a origem do que possa haver de mais substantivo numa idéia, é empírica. Seguindo, pois, a dinâmica do pensamento humeano, não podemos deixar de considerar sua brilhante crítica ao princípio de causalidade<sup>321</sup>, que entre outras conseqüências,

---

<sup>319</sup> “Esta consciência vem coroar a missão histórica da filosofia kantiana. Vimos que seu pensamento central e original, que a distingue nitidamente e no plano dos princípios de todo passado filosófico, consiste em que a separação entre ‘sujeito’ e ‘objeto’ não se anteponha à análise do conhecimento, mas que, pelo contrário, sempre e enquanto se mantiver em vigor, deve derivar-se da análise em consideração a seus resultados”. (Ernst CASSIRER, *El Problema del Conocimiento*. p. 672-3).

<sup>320</sup> HUME, *Investigação*, p. 36-7. (Pensadores)

<sup>321</sup> “Todos os raciocínios que se referem aos fatos parecem fundar-se na relação de causa e efeito. Apenas por meio desta relação ultrapassamos os dados de nossa memória e de nossos sentidos. (HUME, *Investigação*, p. 49).

concedeu às certezas das ciências empíricas, isto é, às considerações da razão humana a respeito dos fatos, a condição de mera probabilidade.

De acordo com Hume toda consideração a respeito dos fatos assenta numa relação de causa e efeito. Esta, porém, não encontra necessidade *a priori*, não sendo, portanto um princípio racional, mas somente pode ser compreendida *a posteriori*. Isto é, não se pode antever racionalmente o que sucederá a determinado fato, uma vez que suas conseqüências não podem ser deduzidas de uma simples operação do entendimento<sup>322</sup>.

Ora, vê-se com Hume que, primeiramente, todas as nossas idéias têm sua origem nas impressões; em segundo lugar, deve-se levar em consideração que o acesso do sujeito aos fatos se dá por meio de suas impressões. Vemos então, que dentro do quadro das considerações humeanas não há espaço para a necessidade, e que a ciência enquanto tal, busca a ordem e regularidade da natureza, o que, de acordo com Hume, seria completamente indeterminável de maneira indubitável, uma vez que, entre os princípios de nossa razão e a realidade mesma, não há qualquer ligação que possa demonstrar a necessidade dos estados futuros da natureza. Hume, de fato cavou o abismo entre sujeito e objeto, entre razão e natureza, pois não há, de acordo com sua filosofia, garantia de que entre as operações do entendimento e os fatos do mundo natural possa haver alguma relação de identidade. Um raciocínio *a priori* não teria, neste caso, validade para legislar sobre o mundo natural. Com a crítica de Hume veremos que o abismo permanece como ruptura e lança também um desafio para uma filosofia que pretenda solucionar o problema da relação entre sujeito e objeto.

Em termos psicológicos o sensualismo de Hume reduz, pois, toda objetividade empírica a uma associação de percepções que é indeterminável *a priori*. Esta psicologia sensualista, contudo, acaba devedora de critérios pelos quais se possa salvaguardar a própria unidade do sujeito, uma vez que tanto a subjetividade quanto a própria objetividade ficam subordinadas à condição da inderterminação, desde que se leve às últimas conseqüências os pressupostos com os quais Hume entende a relação entre razão e natureza. Portanto, como nota Cassirer<sup>323</sup>, esta compreensão sensualista que, não obstante, pressupõe no sujeito, embora

---

<sup>322</sup> “Em uma palavra: todo efeito é um evento distinto de sua causa. Portanto, não poderia ser descoberto na causa e deve ser inteiramente arbitrário concebe-lo ou imagina-lo *a priori*. E mesmo depois que o efeito tenha sido sugerido, a conjunção do efeito com sua causa deve parecer igualmente arbitrária, visto que há sempre outros efeitos que para a razão devem parecer igualmente coerentes e naturais. Em vão, portanto, pretenderíamos determinar qualquer evento particular ou inferir alguma causa ou efeito sem a ajuda da observação e da experiência.” (HUME, *Investigação*, p. 51-2)

<sup>323</sup> “Com efeito, que tipo de certeza é a que seu próprio supremo princípio pode afirmar? Pode se demonstrar de um modo puramente lógico, com relação ao princípio de identidade; radica no simples conceito de ‘representação’ que esta há de coincidir sempre necessariamente com uma impressão? É evidente que não pode

não nas coisas, certa regularidade <sup>324</sup>, não se pergunta a respeito dessa diferença que de modo subjacente está pressuposta entre o sujeito e o reino da natureza, neste último a incerteza, naquele, a regularidade das associações expressa pelo hábito.

Percebe-se, portanto, nas considerações de Hume, que ele tem determinada compreensão da natureza externa, ao passo que entende a natureza interna sob um outro estatuto, isto é, ele não parece levar seu próprio ceticismo para o interior das operações mentais. É preciso, pois, para se abandonar este quadro de incerteza perguntar-se com Kant sobre a condição que permite ao sujeito compreender-se sempre enquanto tal. Uma vez que a partir do quadro sensualista, como aponta Cassirer, restaria ainda a esclarecer: “Como é possível admitir semelhante automatismo no movimento das representações, como é possível admitir uma ‘natureza’ semelhante, não dos objetos, mas do próprio sujeito?” <sup>325</sup>.

Neste ponto do questionamento é que somos levados para o interior da filosofia transcendental kantiana. É, pois, a partir da compreensão de que no sujeito opera uma condição transcendental, isto é, uma espontaneidade da ligação do múltiplo sob uma unidade que é a unidade da consciência, que se pode salvaguardar a unidade do sujeito enquanto tal.

A solução de Kant para a questão da dualidade entre sujeito e objeto se oferece imbuída de sutis distinções que vamos tentar esclarecer aqui. À primeira vista, pode parecer também, que Kant cindiu o mundo entre duas substâncias distintas, com o que certamente também se veria em enormes dificuldades. De certa maneira podemos pensar nesta cisão, contudo, somente no que diz respeito à relação fenômeno e coisa em si, não, porém, no que tange à relação sujeito e objeto do conhecimento. Voltemos, novamente, na história da filosofia para retomarmos uma célebre proposição do pensamento de Descartes que poderá servir-nos de introdução ao problema.

Ao fim da “Meditação Segunda”, o filósofo francês dá a entender que, em termos cognitivos, a primeira coisa que se nos mostra mais clara e distintamente é a natureza interna de nossa existência enquanto seres pensantes. Para além da questão do autoconhecimento, sabe-se que Descartes também concedia precedência ao “eu” na ordem das

---

ser este o sentido, já que, também aqui, se trata de dois conteúdos distintos quanto a sua qualidade psíquica e separados, contudo, quanto a sua manifestação no tempo. Portanto, este princípio não pode aspirar a outra verdade, senão a uma verdade de fato, não pode querer proclamar mais que uma generalização de observações psicológicas. Mas, com isso, Hume reconheceria à ciência de nosso ser espiritual o que nega à ciência da natureza”. (Ernst CASSIRER, *El Problema del Conocimiento*. p. 313. Ver também p. 658-9)

<sup>324</sup> Cf. HUME, *Investigação*, Seção V. *Solução Céticas destas Dúvidas*. (Ali Hume parece apresentar o hábito como uma constante no espírito).

<sup>325</sup> Ernst CASSIRER, *El Problema del Conocimiento*. p. 659.

razões, situando-o como primeiro princípio da filosofia <sup>326</sup>. Enfim, parece-nos que Descartes postula em todos os aspectos o primado do sujeito. Vejamos:

Mas, enfim, eis que insensivelmente cheguei aonde queria; pois, já que é coisa presentemente conhecida por mim que, propriamente falando, só concebemos os corpos pela faculdade de entender em nós existente e não pela imaginação nem pelos sentidos, e que não os conhecemos pelo fato de os ver ou de toca-los, mas somente por os conceber pelo pensamento, reconheço com evidência que nada há que me seja mais fácil de conhecer do que meu espírito. <sup>327</sup>

A separação operada por Descartes entre entendimento e sensibilidade e a asserção de que o *espírito* é o que há de mais facilmente cognoscível o situam distante da compreensão kantiana do processo de conhecimento. As afirmações de Kant a respeito da diferença entre entendimento e sensibilidade devem ser entendidas, tal como já notamos noutras passagens desta nossa pesquisa, a partir do movimento analítico próprio às investigações tecidas na *KrV*. O processo de conhecer é, para Kant, um processo de síntese de modo que as análises da filosofia transcendental não nos permitem atribuir estatuto ontológico e diferenciação substancial ao que resulta das análises do texto kantiano. Daí não podermos afirmar, por exemplo, que a partir do *eu penso* da apercepção transcendental temos o conhecimento de uma substância. Mas, ainda depois de tais considerações queda por responder: que solução Kant dá ao problema da relação sujeito-objeto?

Veremos que, diferente da posição cartesiana, Kant não pressupõe o primado de um sujeito puramente intelectual, mesmo porque a acepção kantiana de “intelectual” é bastante diversa da cartesiana e não se coloca para a teoria do sujeito. Para esclarecer tal posicionamento, faz-se necessário uma investigação a respeito da teoria kantiana do sentido interno em sua posição mediadora relativamente ao entendimento e a sensibilidade. Vejamos esta esclarecedora passagem da *KrV* e sua asserção sobre a intuição interna:

(...) Não só nela as representações dos *sentidos externos* constituem a verdadeira matéria de que enriquecemos o nosso espírito, mas o tempo, em que colocamos essas representações, e que precede a consciência que temos delas na experiência é, enquanto condição formal, o fundamento da maneira como as dispomos no espírito; (...). <sup>328</sup>

---

<sup>326</sup> Cf. LANDIM FILHO, Raul. Pode o Cogito ser posto em questão? *Discurso*. n. 24, passim.

<sup>327</sup> DESCARTES, *Meditações*, p. 106. (Pensadores).

<sup>328</sup> KANT, *Crítica da Razão Pura*, A49/B67.

Vê-se, conforme a citação acima, que o sentido interno não é independente do sentido externo, portanto, a menos que se faça a ressalva de que se trata apenas de um momento da crítica do conhecimento, não podemos querer entendê-lo como uma esfera independente da exterioridade, como nota Cassirer<sup>329</sup>. Quando Kant fala de sentido interno está se movendo no âmbito de uma psicologia empírica. Contudo, ele não para por aí, pois precisa justificar a unidade do sujeito o que não se pode fazer unicamente a partir dos conteúdos sensíveis próprios ao sentido interno. Também porque, deste modo, permaneceria no mesmo problema acima diagnosticado em torno do pensamento de Hume. O sentido interno, afirma Kant, é o meio pelo qual podemos intuir, não diretamente a nossa alma enquanto objeto, mas nosso estado interno<sup>330</sup> em sua forma temporal.

Ora, para Kant, então, há uma dependência entre o sentido interno e o externo. O primeiro, por si somente, não perfaz nenhuma instância substancial como queria Descartes. No sentido interno kantiano, ponto ao qual, assim o entendemos, chegaram Descartes com seu *Cogito* e Hume com seu *feixe de impressões*, tudo é fluxo e mudança. Não é permitido, pois, querer estabelecer neste ponto a identidade inerente a todo sujeito do pensamento. Onde Kant buscar tal unidade mais acima, não numa instância substancial, mas naquilo que entende ter que pressupor como condição transcendental do sujeito: a apercepção originária enquanto espontaneidade e fonte de toda ligação. Uma passagem da “Dedução” expressa bem isso:

A consciência de si mesmo, segundo as determinações de nosso estado na percepção interna, é meramente empírica e sempre mutável, não pode dar-se nenhum eu fixo ou permanente neste rio de fenômenos internos e é chamada habitualmente *sentido interno ou apercepção empírica*. Aquilo que deve ser *necessariamente* representado como numericamente idêntico, não pode ser pensado como tal por meio de dados empíricos (...).<sup>331</sup>

Aqui, portanto, esclarece-se a necessidade de se pensar uma espontaneidade como função lógica da ligação do múltiplo dado pela intuição externa que, inevitavelmente, se representa no sentido interno, contudo, ali, ainda sem referência à unidade do sujeito caso não se cedesse lugar à espontaneidade da apercepção originária. Caso contrário, nas palavras do

---

<sup>329</sup> “O eu não poderia adquirir a consciência de sua existência como determinado no tempo, se não referisse o fluxo e as mudanças de seus estados interiores a algo permanente e não os fixasse nele; mas, por sua vez, este algo permanente só pode chegar a fixar-se por meio de uma intuição externa, a qual se revela, portanto, na mesma plasmação do ser ‘psíquico’”. (Ernst CASSIRER, *El Problema del Conocimiento*. p. 678).

<sup>330</sup> “O sentido interno, mediante o qual o espírito se intui a si mesmo ou intui também seu estado interno, não nos dá, em verdade, nenhuma intuição da própria alma como objeto; é todavia uma forma determinada, a única mediante a qual é possível a intuição de seu estado interno, de tal modo que tudo o que pertence às determinações internas é representado segundo relações de tempo.(...). (KANT, *Crítica da Razão Pura*, A22/B37)

<sup>331</sup> *Ibid.*, A107.

próprio Kant, “(...) teria um eu tão multicolor e diverso quanto tenho representações das quais sou consciente”<sup>332</sup>.

Não obstante esses breves esclarecimentos, ainda parece permanecer o problema de uma possível cisão interna à estrutura do sujeito kantiano. Entendemos aqui claramente a inaccessibilidade à coisa em si, todavia, não é dela que ora tratamos, mas sim, da tentativa de entender como podem os conceitos do entendimento aplicar-se às intuições empíricas? Não se trata aqui, em hipótese alguma, de se verificar a possibilidade lógica dos conceitos do entendimento, pois tal problema encontra sua solução na “Dedução Metafísica”. Tais conceitos, mostra-nos a “Dedução Transcendental”, têm origem *a priori* não devendo, pois, sua gênese à uma abstração empírica. Perguntamo-nos sim, qual a dinâmica subjacente ao sentido interno, que acima apresentamos como *médium*, para unir o intelectual com o sensível?

Arriscamo-nos aqui a dizer que talvez o problema não exista. Se, porém, considerarmos que as categorias do entendimento têm uma anterioridade ontológica e até mesmo cronológica, então, possivelmente o problema persistirá. Todavia, a anterioridade dos conceitos, assim o pensamos, é meramente lógica, pertencendo, pois, apenas à crítica do conhecimento<sup>333</sup>. Como já notamos acima, há que se entender que para Kant o conhecimento é o resultado de uma síntese que se dá entre coisas heterogêneas, isto é, entre o conceito e o sensível. É esta heterogeneidade de coisas advindas de origens diversas que permanece e deve ser superada<sup>334</sup>. Para tal, teremos que adentrar um instante à teoria kantiana do esquematismo.

Como podemos pensar a ligação de um sujeito inteligível, munido de puros conceitos *a priori*, com uma receptividade que é sempre sinônimo de mudança e instabilidade? Somente, certamente, na medida em que for possível pensar em ambos, seja na categoria, seja na intuição, certo elemento que aponte aspectos homogêneos a ambos. Será, pois, pelo fato de a categoria ser, enquanto tal, unidade sintética de um diverso, do mesmo modo que o tempo no sentido interno é também condição do diverso no fluxo das

---

<sup>332</sup> KANT, *Crítica da Razão Pura*, B134.

<sup>333</sup> “A distinção entre o transcendental e o empírico compete apenas à crítica dos conhecimentos e não se refere à relação destes conhecimentos com o objeto.” (Ibid., A56/B81)

<sup>334</sup> “Em todas as subsumções de um objeto num conceito, a representação do primeiro tem de ser homogênea à representação do segundo, isto é, o conceito tem de incluir aquilo que se representa no objeto a subsumir nele; é o que precisamente significa esta expressão: que um objeto esteja contido num conceito. (...) 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., A137/B176 s)

representações. Há, por conseguinte, naqueles elementos que em geral se consideravam heterogêneos, certa homogeneidade:

O conceito do entendimento contém a unidade sintética pura do diverso em geral. O tempo, como condição formal do diverso do sentido interno, e, portanto, da ligação de todas as representações, contém um diverso *a priori* na intuição pura. Ora, uma determinação transcendental do tempo é homogênea à categoria (que constitui a sua unidade) na medida em que é universal e assenta sobre uma regra *a priori*. É por outro lado, homogênea ao fenômeno, na medida em que o tempo está contido em toda representação empírica do diverso. Assim, uma aplicação da categoria aos fenômenos será possível mediante a determinação transcendental do tempo que, como esquema dos conceitos do entendimento, proporciona a subsumção dos fenômenos na categoria.<sup>335</sup>

Pode, talvez, parecer um tanto estranho querer dar à categoria o aspecto da temporalidade, como se, de alguma forma, quiséssemos dar às categorias o estatuto parecido ao de uma sensibilidade pura. Não se trata exatamente disso. Sabemos que as categorias *a priori* pertencem, no que tange a uma investigação de sua gênese, a um outro mundo. Tal coisa, Kant já havia operado bruscamente na *Dissertatio*, embora, saibamos também que entre o texto de 1770 e a *KrV* há uma significativa diferença quanto ao uso dos conceitos do entendimento. Trata-se, contudo, de saber sua exata função no processo efetivo do conhecimento. E neste caso, Kant não está se movendo mais numa investigação genética, como na “Dedução Metafísica”<sup>336</sup>, mas, pretende compreender a efetividade do conhecimento, isto é, o filósofo se move no âmbito da própria produção do conhecimento, não apenas na análise de seus componentes. Por isso a importância dada aqui ao sentido interno que é, na verdade, como já dissemos, o mediador entre o inteligível e o sensível, uma vez que sua forma é o tempo e, como vimos acima, o tempo mostra-se como determinação transcendental seja da intuição, seja da categoria, enquanto esta contém sempre a *unidade sintética pura do diverso em geral*. Ora, vê-se que a categoria é unidade de uma síntese do diverso<sup>337</sup> e enquanto síntese, sempre requer temporalidade, do mesmo modo que o tempo também se encontra na representação empírica do diverso. Logo o tempo é o esquema da categoria para as intuições, o termo mediador entre aqueles elementos que inicialmente se julgava serem heterogêneos.

---

<sup>335</sup> KANT, *Crítica da Razão Pura*, A138/B177.

<sup>336</sup> Cf. *Ibid.*, §26 B159.

<sup>337</sup> Kant já havia, logo no início da *Análítica dos Conceitos* atentado para o aspecto funcional e sintético das categorias: “Todas as intuições, enquanto sensíveis, assentam em afecções e os conceitos, por sua vez, em funções. Entendo por função a unidade da ação que consiste em ordenar diversas representações sob uma representação comum.” (*Ibid.*, A68/B93).

O esquema aparece como o modo pelo qual construímos conceitualmente a multiplicidade empírica que é sempre em si mesma desordenada. Pelo esquema, resultado da função transcendental da imaginação, é-nos possível construir imagens e ordenar o empírico pelo conceito. Daí Kant afirmar que “(...) é esta representação de um processo geral da imaginação para dar a um conceito a sua imagem que designo pelo nome de esquema desse conceito”<sup>338</sup>. Deste modo, como nota Cassirer<sup>339</sup>, reforça-se a convicção de que os conceitos do entendimento não são oriundos de alguma abstração empírica, mas, esclarece-se que pelos esquemas os conceitos são os que constituem a realidade e a ordenam. Enfim, há que se notar que a unidade perpassa intuições e conceitos ligando-os devido à unidade da apercepção, resultado da espontaneidade do entendimento.

A partir de tais observações tencionamos esclarecer, ainda que brevemente, que a problemática cisão entre sujeito e objeto aparece em Kant, contudo, suas investigações apontam para uma solução que, se por um lado mostra a ligação entre mundos aparentemente heterogêneos e dá ao sujeito acesso à objetividade resolvendo o problema, por outro lado, teve êxito na solução, porém impediu completamente o acesso às coisas em si mesmas. Em termos gnosiológicos não interessa a ele o objeto em si, mas o objeto construído pelas leis do pensamento e da intuição, eis a objetividade.

A solução de Kant se dá no interior do próprio sujeito<sup>340</sup> e mostra que aquele problema do dualismo entre sujeito e objeto é sem sentido e que a solução do problema exclui, tal como quisemos demonstrar, as vias racionalista e empirista. Em termos do conhecimento elaborado pelo sujeito perante o objeto devemos parar neste ponto. A apercepção transcendental como fonte da ligação perpassa desde o sentido externo a ligação com o sentido interno. Contudo, a pergunta ressurgue, pois, se o sentido interno está ligado ao externo e, se a forma deste último é o espaço que é uma forma subjetiva<sup>341</sup>, fica ainda a impressão de que o sujeito, ou está encerrado definitivamente em si mesmo – o que Kant não afirma – ou deve-se pressupor uma causa para além da sensibilidade, definitivamente fora de nós. Sobre este ponto se fizeram as fortes objeções de Jacobi, que afirmava a impossibilidade

---

<sup>338</sup> KANT, *Crítica da Razão Pura*, A140/B179.

<sup>339</sup> “(...) o esquema não é senão a expressão do fato de que nossos conceitos puros não devem sua existência à abstração, mas à construção; de que não são, na realidade, imagens e cópias dos objetos, mas representações de um método sintético fundamental.” (Ernst CASSIRER, *El Problema del Conocimiento* p. 666)

<sup>340</sup> “A identidade de sujeito e objeto, lógica ou psicológica, como ‘caso’ ou ‘apercepção’, ‘imagem’ ou ‘sentido interno’ é fruto de um mesmo processo cognitivo, em que categoria e esquema compõem a regra de uma síntese figurada permitindo ao sujeito a visão do múltiplo unificado. Que tal mecanismo, portanto, detenha um componente psicológico (a ‘imagem’), tal é o que decorre da limitação do intelecto humano.” (Ubirajara Rancan de A. MARQUES. Notas sobre o esquematismo na crítica da razão pura de Kant, *Transformação*. n. 18, p. 136.)

<sup>341</sup> Cf. KANT, *Crítica da Razão Pura*, A30/B45.

de manter a “coisa em si” no sistema<sup>342</sup>. Para Cassirer a “coisa em si” detém o estatuto de circunscrição do limite de nosso conhecimento, por isso ele afirma: “Este conceito não pretende ser outra coisa que o limite de nosso conhecimento empírico, o horizonte que circunscreve o campo visual de nossa experiência”<sup>343</sup>.

Nossa intenção aqui foi demonstrar como Kant pôde salvaguardar a unidade do sujeito e pensa-lo, em seu sentido transcendental, isto é, como função lógica de todo pensar, como *forma* de todo pensamento. De tal maneira, a crítica kantiana vai além dos contornos estabelecidos pelo racionalismo cartesiano e pelo empirismo cético de Hume. Agora, mesmo já tendo feito alguns apontamentos sobre o tema, teremos ocasião de averiguar mais detidamente a questão da relação entre sujeito e objeto, o que nos remete imediatamente às reflexões de Kant na “Dedução transcendental” e mesmo de sua gênese na evolução de seu pensamento.

#### **4.2 Sujeito e Objeto: o problema da “dedução transcendental”**

Certamente, um dos maiores, senão o maior dos problemas da filosofia moderna foi o acento na fissura entre sujeito e objeto o que, ao mesmo tempo, lhe rendeu a árdua tarefa de apontar o elo entre ambos de modo a superar a cisão. O estatuto da profunda distinção entre sujeito e objeto e o surgimento de uma consciência aguda do “eu” figuram, assim nos parece, como o carro chefe de um paradigma filosófico desenvolvido a partir da denominada filosofia da consciência. Na filosofia do conhecimento de Kant, essa distinção permanece; contudo, a argumentação do filósofo em torno de tais conceitos está imbricada em difíceis e sutis distinções que, como já foi notado<sup>344</sup>, dá espaço a inúmeras discussões e, ainda hoje, à ausência de consenso entre os estudiosos do pensamento kantiano. É, portanto, em torno desta espinhosa temática que pretendemos fazer agora alguns apontamentos na tentativa de por às claras a compreensão e a solução kantiana a respeito do problema sujeito-objeto, estabelecendo assim, as devidas distinções.

---

<sup>342</sup> JACOBI, Sobre o idealismo transcendental, In: *Recepção da Crítica da Razão Pura*. p. 101-109.

<sup>343</sup> Ernst CASSIRER, *El Problema del Conocimiento*. p. 693.

<sup>344</sup> Cf. MARTINS, Clélia A. Objeto em geral, objeto transcendental e sujeito transcendental na teoria da autoconsciência de Kant. *Síntese*. v. 27, n. 87, p. 60.

Primeiramente, é preciso reforçar a ressalva, feita um pouco acima, a respeito da complexidade da teoria kantiana do sujeito<sup>345</sup>. Uma investigação que pretenda ser exaustiva em torno desta teoria não pode deixar de considerar todas as áreas em que se move o pensamento do filósofo. Portanto, discorrer sobre o sujeito em Kant, exige uma visita a todos os aspectos de sua teoria: ao conhecimento, à moral, à estética e à teleologia. Aqui, entretanto, não temos a pretensão de tentar chegar ao fecho da abóbada que perfaz o sistema da filosofia transcendental, de modo que manteremos nossas investigações com mais afinco apenas sobre a filosofia do conhecimento, apenas fazendo, em momento oportuno, breves considerações sobre os demais aspectos.

A *Dissertatio de 1770* demarca, inegavelmente, um momento de capital importância no que tange à gênese da investigação transcendental enquanto descoberta kantiana a respeito de um novo modo de tratamento das questões filosóficas. Na *Dissertatio* Kant pretendia salvaguardar um território exclusivo para o trânsito das questões propriamente metafísicas, tal como já apresentamos no terceiro capítulo na seção: *O método da metafísica*. Entrementes, o texto de 1770 faz silêncio a respeito do problema fundamental que aqui pretendemos abordar, isto é, não aponta satisfatoriamente a questão do acesso dos conceitos intelectuais a seus objetos, pois, como vimos, naquele texto, as considerações de Kant sobre o método da metafísica tem caráter meramente negativo, enquanto que o filósofo esclarece apenas o uso lógico do entendimento, deixando de lado a problemática do uso real. Pouco tempo depois, o filósofo, na célebre carta a Herz de fevereiro de 1772, afirma ter passado distante de uma questão em sua dissertação. Então, Kant se propõe o questionamento que lhe renderia árduos anos de reflexão até culminar com o texto da “Dedução transcendental”. Pergunta-se: “sobre que fundamento <Grund> repousa a relação daquilo que se chama em nós representação <Vorstellung> com o objeto <Gegenstand>?”<sup>346</sup>.

Por quase toda a década de 70 Kant refletiu sobre os devidos contornos da estrutura transcendental do sujeito, tal como já observamos na seção 3.3. De acordo com

---

<sup>345</sup> “Tem-se assim um problema que perdura até os dias atuais, pois, em decorrência do fato de Kant não ter delimitado muito bem um perfil dos vários sujeitos, existem naturalmente análises que distorcem, de certa forma, sua teoria do sujeito. Todavia, tal lacuna não impede que se enxergue a riqueza desta teoria, isto é, a descoberta do fundamento inteligível no nosso ser. Precisamente devido a esta descoberta tem-se que a teoria do sujeito de Kant, na totalidade, apresenta-nos um ser que possui simultaneamente três ‘faces’ ou três ‘eu’: - um empírico ou sensível – o simples eu, o único que nos é dado a conhecer; - um transcendental, o qual não é de fato um sujeito, mas uma função e como ‘apercepção transcendental’ possibilita-nos pensar sobre o ‘eu’ e o ‘mundo’ inteligíveis; - um moral, que está no mundo prático, tem suas leis e intencionalidade e é referido ao reino dos fins, é o ‘eu legislador’ (gesetzgebenden Ich)”. (IDEM, O conceito de sujeito em Kant. *Veritas*. v. 50, n. 2, p. 201).

<sup>346</sup> KANT, *Carta a Marcus Herz de 21 de fevereiro de 1772*. In: *Dissertação*, p. 142.

Longuenesse<sup>347</sup>, Kant compreendeu a questão da relação sujeito e objeto, primeiramente, em termos que se circunscrevem no âmbito das relações de causalidade. O objeto causaria a representação do conceito ou o conceito causaria o objeto. Ora, no que tange à necessidade e pureza requisitada aos conceitos do entendimento já no texto de 1770, o primeiro caso somente seria aceitável para conceitos empíricos e, no segundo modo de apreciação do problema, isto é, na hipótese de que os conceitos fossem a causa dos objetos, então, teria que se outorgar ao intelecto humano, uma característica que somente caberia ao intelecto divino, a saber, o caráter de um intelecto arquetípico. Somente depois de decorridos nove anos da carta a Herz, de acordo com Longuenesse, Kant iria apresentar sua resposta definitiva ao problema apresentado-a com uma ligeira mudança de vocabulário<sup>348</sup>. Acreditamos, porém, que de fato com a *KrV* ele parte de um pressuposto próximo, mas, para além de uma simples mudança de vocabulário, sua solução está fincada na pergunta típica da filosofia transcendental, ou seja, o filósofo se pergunta, então, a respeito das condições de possibilidade dos objetos das representações e não pela sua causa. O princípio de causalidade, entendido nos moldes da metafísica dogmática, gera o problema da relação entre coisas distintas. Ora, em 1772, o problema, assim nos parece, somente se apresenta a Kant porque ele ainda se move nos resquícios do pensamento dogmático, além do que, reserva aos conceitos intelectuais o acesso ao inteligível, porquanto, entre a Carta a Herz de 1772 e a *KrV* haver muito mais do que uma mudança de vocabulário, pois se estabelece o giro definitivo e, como veremos adiante, o problema representação-objeto ou se se quiser, sujeito-objeto será superado como pseudo-problema, pois, Kant não se perguntará pelo que causa ou cria o objeto, mas, pelas suas condições de determinação *a priori*.

No §14 da *KrV* Kant põe novamente o problema pelo qual se pergunta a respeito da relação entre as representações e os objetos que elas designariam. Assim, ele se pergunta logo no início do parágrafo:

Há dois casos apenas em que é possível que a representação sintética e os seus objetos coincidam, se relacionem necessariamente e como que se encontrem mutuamente. Quando só o objeto possibilita a representação ou quando só esta possibilita o objeto. No primeiro caso a relação é apenas empírica e a representação nunca é possível *a priori*. (...) No segundo caso, porém, dado que a representação em si mesma (...) não produz o seu objeto quanto à existência, será contudo representação determinante *a priori* em

---

<sup>347</sup> “Esta questão concerne antes de tudo ao conceito de causa, pelo qual pensamos uma ligação universal e necessária entre existências distintas.” (Beatrice LONGUENESSE, *Kant et le pouvoir*. p. 3).

<sup>348</sup> “Kant reitera uma alternativa análoga àquela que anunciava a Carta a Herz, entretanto, com uma mudança de vocabulário: não é mais questão de uma relação causal entre objeto e representação, mas de uma relação na qual o primeiro ‘torna possível’ a segunda, ou ao contrário a segunda ‘torna possível o primeiro.’” (Ibid., p. 7)

relação ao objeto, quando só mediante ela seja possível conhecer algo como objeto.<sup>349</sup>

No trecho acima vemos Kant reforçar algumas posições formuladas em textos bastante anteriores, como, por exemplo, a crítica feita com o texto de 1763, o *Beweisgrund*, ao método analítico pelo qual os metafísicos pretendiam deduzir a existência do ser necessário por meio de mera análise conceitual<sup>350</sup>. E ainda no texto das *Negativen Grossen* de 1764, Kant demonstra que há uma incompatibilidade entre as considerações lógicas e a própria realidade ao investigar a idéia de oposição lógica e oposição real<sup>351</sup>. Com isso, certamente, vê-se que o período pré-crítico não foi completamente abandonado pelo filósofo, mas, rendeu-lhe aos poucos um arsenal de conceitos que são, com os devidos ajustes, retomados na *KrV*. Fica evidente, portanto, que a visão de um abismo entre as operações do entendimento e a constituição da realidade já estava de certo modo amadurecida e não lhe era novidade. Destarte, o problema, como já notamos, reaparece e sua solução é de fundamental importância, uma vez que além do uso apenas lógico do entendimento será necessário agora esclarecer a possibilidade do seu uso real.

Para além, contudo, de lançar mão de algumas posições elaboradas no período pré-crítico, é preciso notar que a proposta da filosofia transcendental não é mais a de saber como o objeto é criado ou causado pelos conceitos do entendimento, como pensara o filósofo quando apresentou o problema na carta a Herz de 1772. Na *KrV* Kant é bastante claro e afirma quanto ao caso do primado da representação que ela “não produz o seu objeto quanto à existência”, não obstante, ela terá um papel imprescindível e “será contudo representação determinante a priori em relação ao objeto, quando só mediante ela seja possível conhecer algo como objeto”<sup>352</sup>. Aqui se apresenta, inegavelmente, o ponto nevrálgico ao qual deve responder a dedução transcendental. Considerando que o §14, como vimos, anuncia já a solução definitiva ao problema, resta a Kant demonstrar essa possibilidade.

---

<sup>349</sup> KANT, *Crítica da Razão Pura*, A92/B125.

<sup>350</sup> “Não obstante, utiliza-se o termo “existência” como um predicado e pode-se também emprega-lo assim, seguramente e sem preocupação de errar, enquanto não se estipula que se pretende apenas deduzir a existência a partir de meros conceitos possíveis, como se costuma fazer quando se quer demonstrar a existência absolutamente necessária”. (IDEM, *O único argumento*, p. 49)

<sup>351</sup> “Oposto um ao outro é quando um suprime aquilo que é posto pelo outro. Essa oposição é dupla: ou lógica, pela contradição, ou real, isto é, sem contradição.” (IDEM, *Grandezas Negativas*, In: *Escritos pré-críticos*, p. 57-8)

<sup>352</sup> IDEM, *Crítica da Razão Pura*, A92/B125.

O estabelecimento da estrutura transcendental do sujeito, já devidamente delineado e, devemos dizer, aparentemente cindido entre entendimento e sensibilidade, interpõe uma barreira, uma vez que se tratam de fontes distintas do conhecimento. Kant critica os sistemas que, para solucionar a problemática da relação sujeito-objeto, recorrem a artifícios, tal como Leibniz que apela para uma harmonia preestabelecida. Por sua vez, a “Dedução transcendental” deverá por às claras a superação da cisão e mostrar que, sem qualquer tipo de recurso exterior ao próprio sujeito<sup>353</sup>, ambas as faculdades deverão ajustar-se de modo a perfazer o todo do conhecimento humano. Desse modo, a argumentação da “Dedução” deverá indicar o ponto originário que, não é uma pura receptividade na qual se imprimiriam as sensações, nem uma substância que previamente estivesse de posse de conceitos pelos quais o mundo poderia ser pensado. Kant apontará a necessidade de se pensar uma função originária de síntese como forma radical e imprescindível de todo pensamento humano. Antes, porém, de chegarmos à conclusão faz-se necessário acompanhar o filósofo no percurso analítico de sua argumentação.

Como é sabido, existe entre a primeira e a segunda edição da *KrV*, uma significativa alteração no texto da “Dedução transcendental”, inclusive, vê-se no texto de 1781 que Kant confere destaque à função transcendental da imaginação. Obviamente, esta função não é subtraída da segunda edição, contudo, as referências a ela são mais breves que no texto da primeira. Resta saber, entretanto, o motivo pelo qual a alteração foi feita.

A “Dedução” de 1781 apresenta uma argumentação que se desenvolve considerando pontualmente a tripla síntese que ocorre por meio de nossas faculdades. Embora na edição de 1787 a dedução não seja apresentada seguindo a mesma divisão, ela pressupõe, contudo, o mesmo movimento sintético dando acento na função sintética da apercepção originária, enquanto que, em 1781, o acento se dá sobre a função transcendental da imaginação<sup>354</sup>. De acordo com Longuenesse<sup>355</sup>, o fato de Kant ter reescrito o texto da Dedução deve-se ao duplo aspecto que ela deveria atender, a saber, o uso lógico e o uso real do entendimento. O primeiro é o uso discursivo, pelo qual o entendimento subordina conceitos, ao passo que pelo segundo, o entendimento apresenta-se como constitutivo, isto é, constrói seu objeto. Portanto, a Dedução de 1781 atenderia ao uso intuitivo-discursivo, característico da matemática que opera por construção de conceitos na intuição. A “Dedução” de 1787 atenderia ao aspecto reflexivo-discursivo do entendimento, de modo que o enfoque

---

<sup>353</sup> Cf. KANT, *Crítica da Razão Pura*, B167-8

<sup>354</sup> Sobre isso ver: ZINGANO, Marco Antônio. *Razão e história em Kant*, p. 123-128.

<sup>355</sup> Cf. LONGUENESSE, Beatrice. *Kant et le pouvoir*, p. 23.

seria maior sobre a função do juízo. Teria sido, pois, a dificuldade em aliar os dois modelos que levou Kant a reescrever o texto em 1787. Vleeschauwer<sup>356</sup>, por sua vez, aponta para aspecto psicologista pelo qual se poderiam enveredar as interpretações sobre a primeira dedução, o que teria feito Kant, na segunda edição, dar acento à função lógico transcendental para esquivar-se da acusação de psicologismo e relativismo.

Façamos, primeiramente, uma incursão no texto da “Dedução” de 1781 seguindo o próprio movimento da escrita kantiana. O filósofo já adverte que se trata, inicialmente, de uma apresentação que nos servirá de propedêutica, pois as faculdades se nos apresentarão de maneira decomposta, passando pela síntese de apreensão, pela imaginação e finalmente, pela reconhecimento.

A solução de Kant, vale notar, se mostra de maneira bem clara: o filósofo opera uma interiorização da objetividade. Se, toda dificuldade quanto à questão de saber sobre que relação se funda e se resolve a dicotomia sujeito-objeto, isto é, se é necessário buscar um fundamento de prova para salvaguardar a objetividade dos conceitos *a priori*, então, vê-se que a filosofia de Kant, enquanto filosofia da consciência, ao pretender permanecer no âmbito de uma fundamentação do conhecimento que não apela ao transcendente, deverá circunscrever o *objeto do conhecimento* ao âmbito estreito da imanência<sup>357</sup> da subjetividade. Podemos perceber a nova concepção de objetividade inaugurada por Kant nos seguintes termos:

Venham as nossas representações de onde vierem, sejam produzidas pela influência de coisas externas ou provenientes de causas internas, possam formar-se *a priori* ou empiricamente, como fenômenos, pertencem contudo, como modificações do espírito, ao sentido interno e, como tais todos os nossos conhecimentos estão, em última análise, submetidos à condição formal do sentido interno, a saber, ao tempo, no qual devem ser conjuntamente ordenados, ligados e postos em relação.<sup>358</sup>

Kant não afirma, nesse ponto, nada sobre a origem de nossas representações, mas considera que, independente de onde possam elas ser provenientes, devem estar

---

<sup>356</sup> “A síntese, elemento psicológico que constitui o processo psicológico-transcendental do conhecimento humano, parece ter como resultado a subjetivação e a relativização de todo entrelaçamento do conhecimento humano, visto que Kant a apresenta como atividade de um sujeito psicológico, do qual não sublinhou o sentido puramente lógico-transcendental.” (Herman-J de VLEESCHAUWER, *L’Evolution*, p.107)

<sup>357</sup> A expressão “imanência” deve aqui ser bem compreendida. Não se pretende, com essa afirmação, dizer que o pensamento de Kant resolve-se completamente na imanência, mas apenas que o objeto do conhecimento enquanto tal, não requer nenhum recurso que seja exterior ao sujeito, ao menos, é claro, naquilo que lhe é determinante. Não é esta, por exemplo, a compreensão de Heidegger que afirma o seguinte:

“(…) a síntese pura deverá manifestar-se como o que organiza e traz a totalidade unificada da estrutura essencial e intrínseca da transcendência. O esclarecimento da estrutura da síntese pura permite então, desvelar a essência íntima da finitude da razão.” (Martin HEIDEGGER, *Kant et le Problème*. §16. p. 130).

<sup>358</sup> KANT, *Crítica da Razão Pura*, A98-9.

submetidas à condição formal do sentido interno. Tal passagem é, de fato, bastante instigante, pois, para além de se verificar nela o primeiro passo das sínteses que subsequentemente veremos, ainda devemos considerar o que nela há de, senão estranho, ao menos incômodo. A pergunta é inevitável: a causa primeira que deveria alavancar o funcionamento de nossa faculdade de síntese não deveria estar posta fora de nós? Mas tal pergunta não seria reenviar o problema a uma leitura que o filósofo acabara de descartar? De fato. Contudo, teremos oportunidade de voltar a esta temática posteriormente, para compreender o estatuto da coisa em si. O que permanece no instante é que Kant está preocupado com o objeto do conhecimento, não com o objeto em si. A objetividade, como acima notamos, ganha seus contornos a partir da tarefa analítica que desvela a estrutura transcendental da subjetividade. E o primeiro ponto com o qual nos deparamos é o da receptividade.

Kant remete todo o conhecimento, como ele mesmo afirma, *em última análise*, ao sentido interno. Este, em sua forma temporal, condiciona tudo o que se torna representação. Mas, há que se notar que, embora se possa pensar uma auto-afecção<sup>359</sup> no sujeito, que significa “a maneira pela qual o espírito é afetado pela sua própria atividade”<sup>360</sup>, o próprio sentido interno depende também do sentido externo, cujas representações, diz Kant: “constituem a verdadeira matéria de que enriquecemos o nosso espírito”<sup>361</sup>.

A dificuldade em se compreender o texto kantiano, principalmente, em torno da dedução transcendental, assenta no fato de que as distinções requerem profunda sutileza analítica, pois, é evidente que a síntese da apreensão de que tratamos, traz em si um elemento cuja origem assenta na espontaneidade da ligação, ou seja, ali também devemos pressupor uma subordinação a um ato do entendimento. Isso não pode parecer estranho, pois, a dedução não é propriamente o ato de decompor, mas o ato pelo qual Kant demonstra que há uma ligação originária que percorre nossas faculdades. Contudo, para obedecer à marcha kantiana é necessário lembrar que transitamos, ao falar da síntese da apreensão, num terreno sensível, isto é, receptivo. A dificuldade de se compreender o propósito kantiano crescerá sempre mais se a leitura se fizer de maneira reducionista, isto é, se delegarmos à receptividade um caráter

---

<sup>359</sup> A teoria kantiana do sujeito evidencia os contornos de uma teoria da afecção que pode ser de duas maneiras investigada, não porque Kant seja acidentalmente ambíguo, mas, assim entendemos, porque a economia da filosofia transcendental o exige. Pode-se pensar numa afecção empírica pela qual o sujeito enquanto é afetado pelas coisas no espaço, determina pelo sentido interno os contornos da receptividade. Por outro lado, a configuração da estrutura transcendental da subjetividade torna imprescindível o postulado de uma coisa em si que esteja para além dos fenômenos e que não se submete às leis da subjetividade, o que permite ainda falar de uma afecção inteligível. Quanto a isso, veja-se: (Clélia A. MARTINS, A teoria kantiana da afecção, *Crítica. Revista Latinoamericana de Filosofia*. v. 27, n. 1, passim.)

<sup>360</sup> KANT, *Crítica da Razão Pura*, B67.

<sup>361</sup> *Ibid.*, B67.

definitivamente passivo. Isso é inegavelmente falso e, devemos acrescentar, tal interpretação tornaria ininteligível o propósito de Kant.

Mas, o que é apreendido pela síntese que ora tratamos? O que o tempo permite ligar, perguntamo-nos? O tempo permite ligar os elementos da representação, talvez possamos dizer, os átomos da representação que pela sucessão temporal tornam-se devidamente interligados. Daí Kant afirmar:

Toda intuição contém em si um diverso que, porém, não teria sido representado como tal, se o espírito não distinguisse o tempo na série das impressões sucessivas, pois *como encerrada num momento*, nunca pode cada representação ser algo diferente da unidade absoluta.<sup>362</sup>

Há, portanto, nessa síntese, dois elementos a serem considerados: os átomos da representação, que Kant denomina de unidade absoluta e, por outro lado, um elemento *a priori* que demonstra uma necessidade de conduzir o diverso a subordinar-se às condições temporais, de tal maneira que deparamo-nos aqui com um primeiro elemento da dedução transcendental: a síntese pura da apreensão.

O segundo elemento apresentado por Kant na “Dedução” de 1781 é a síntese da reprodução na imaginação. Elemento que, aliás, é ponto de muitas polêmicas interpretativas, uma vez que a edição de 1787, ao menos aparentemente, faz uma espécie de dissolução do papel da imaginação, deixando-a mais diretamente dependente da função sintética do entendimento. É sobre a primeira edição, justamente devido ao papel conferido por Kant à imaginação, que se apóia a interpretação de Heidegger que busca na *KrV* o projeto de delimitação do horizonte de uma ontologia fundamental. Ora, como consta na primeira edição,<sup>363</sup> a imaginação é um ingrediente da percepção, e isto por dois motivos: por ser ela uma faculdade limitada à reprodução; por se crer nos sentidos como aqueles que tanto nos cedem impressões como ainda as constituem, conseguindo fazer a imagem de cada objeto — isso exige não somente a receptibilidade das impressões mas também a função da síntese delas. Desse modo, se concordamos em buscar na interpretação de Kant sobre a imaginação indícios de um projeto de delimitação de uma ontologia, teríamos que negar que a “Crítica só foi tornada possível porque a filosofia... tinha finalmente tomado distância em relação à ontologia...”.<sup>364</sup> Ademais, a nosso ver, aquela leitura de Heidegger a esse respeito parece estar

---

<sup>362</sup> KANT, *Crítica da Razão Pura*, A99.

<sup>363</sup> *Ibid.*, A120.

<sup>364</sup> Gérard LEBRUN, *Kant e o fim da metafísica*, p. 57.

claramente direcionada para o seu próprio projeto filosófico, que se expressa em *Sein und Zeit*. Antes, porém, de tecermos mais considerações sobre a interpretação de Heidegger, parece-nos prudente voltar, como temos tentado fazer no decurso da investigação, ao próprio ambiente filosófico em que Kant estava inserido e aos problemas que tentava solucionar.

Para Vleeschauwer, na “Dedução transcendental”, com exceção de sua doutrina sobre a síntese da reconhecimento<sup>365</sup>, Kant estaria diretamente influenciado pela psicologia de Tetens. Todavia, como já notamos acima, não podemos deixar de lado a posição de Hume a respeito da constituição das representações. O escocês teria delegado à natureza externa o estatuto de completa indeterminação *a priori* ao demonstrar que nossos raciocínios não têm legitimidade ao serem projetados sobre a natureza. Por outro lado, este estatuto não poderia, na visão de Kant, caracterizar da mesma maneira a natureza interna, o sujeito. Portanto, a associação empírica que vemos em Hume estabelecer-se pelo hábito, deve assentar sobre alguma base transcendental e não meramente psicológica, eis a proposta de Kant.

Na exposição da tripla síntese, ao falar da imaginação Kant aponta, em primeiro lugar seu aspecto empírico, de maneira quase que exclusivamente psicológica atendendo, principalmente, ao seu aspecto reprodutivo. E diz:

É, na verdade, uma lei simplesmente empírica, aquela, segundo a qual, representações que frequentemente se têm sucedido ou acompanhado, acabam, finalmente, por se associar entre si, estabelecendo assim uma ligação tal que, mesmo sem a presença do objeto, uma dessas representações faz passar o espírito à outra representação, segundo uma regra constante.<sup>366</sup>

Apesar, contudo, do aspecto empírico característico da imaginação reprodutiva ainda há que se buscar uma determinação *a priori* que a torne possível e que a submeta a regras. Então, como afirma o filósofo: “Deve portanto haver qualquer coisa que torne possível esta reprodução dos fenômenos, servindo de princípio *a priori* a uma unidade sintética e necessária dos fenômenos”<sup>367</sup>. Dada a importância delegada pelo próprio Kant à função transcendental da imaginação – o que ainda não aparece devidamente em sua exposição propedêutica – esperamos a dedução propriamente dita para compreender o estatuto e lugar de sua função transcendental.

O terceiro passo da tripla síntese apresenta a síntese da reconhecimento. Nesta síntese, que remete à unidade da consciência, o pensador distingue também dois elementos:

---

<sup>365</sup> Cf. VLEESCHAUWER, Herman-J de. *L'Evolution*, p. 98.

<sup>366</sup> KANT, *Crítica da Razão Pura*, A100.

<sup>367</sup> *Ibid.*, A101.

um empírico e um transcendental. A consciência é o ato fundamental do conhecimento, uma vez que permite conduzir todo diverso das representações a uma unidade referencial. Daí Kant afirmar que: “Sem a consciência de que aquilo que nós pensamos é precisamente o mesmo que pensávamos no instante anterior, seria vã toda reprodução na série das representações”<sup>368</sup>. Isto é, sem a consciência da reprodução da imaginação, esta nada seria para nós. Como, porém, esta consciência somente pode fazer-se em referência a um eu idêntico, deverá, em decorrência, definir-se sob a forma da unidade, que jamais pode advir de qualquer conteúdo empírico, pois este é sempre dotado da diversidade. Logo, deverá ser pressuposta uma condição transcendental que reconduza o diverso à unidade, única forma sob a qual pode dar-se a consciência.

A consciência de si mesmo, segundo as determinações de nosso estado na percepção interna, é meramente empírica, sempre mutável, não pode dar-se nenhum eu fixo ou permanente neste rio de fenômenos internos e é chamada habitualmente sentido interno ou apercepção empírica. Aquilo que deve ser necessariamente representado como numericamente idêntico, não pode ser pensado, como tal, por meio de dados empíricos. Deve haver uma condição que preceda toda experiência e torne esta mesma possível, a qual deve tornar válida um tal pressuposto transcendental.<sup>369</sup>

A síntese da reconhecimento desvela, assim o entendemos, o ponto fundamental da “Dedução transcendental”, pois remete diretamente à espontaneidade como ato originário de toda consciência e de todas as demais sínteses. Certamente, como já nos propomos, resta investigar o ato da dedução propriamente dita, isto é, a apresentação encadeada de todos os atos de nossas faculdades e ver como Kant delinea a estrutura transcendental do sujeito por meio de uma argumentação que mostra os elementos necessariamente interligados.

A “Dedução transcendental” de 1781, como já exposto, privilegia uma das expressões do conhecimento, isto é, aspecto intuitivo-construtivo do entendimento. Longuenesse<sup>370</sup> afirma que a Dedução de 1781 tem por base o modelo do conhecimento matemático e que desde o período pré-crítico Kant está influenciado pelo modelo matemático de síntese, que acabará por ser privilegiado na primeira edição da Dedução transcendental.

A bem da verdade nosso filósofo já havia apontado inúmeras vezes para o fato de que a matemática, embora detentora de um conhecimento puro, trilhava caminhos seguros e certos. No texto de 1764, *Investigação sobre a Evidência dos Princípios da Teologia*

---

<sup>368</sup> KANT, *Crítica da Razão Pura*, A103.

<sup>369</sup> *Ibid.*, A107.

<sup>370</sup> Beatrice LONGUENESSE, *Kant et le Pouvoir*. p. 21

*Natural e da Moral*, ele já atentara para a peculiaridade da matemática que opera por construção de conceitos, por meio de sínteses<sup>371</sup>. Para além, contudo, do aspecto sintético que caracterizaria a matemática, Kant aponta para outro elemento que, assim nos parece, influenciará o peso dado à imaginação na Dedução de 1781. Tal aspecto pode ser vislumbrado também no texto de 1764 onde consta que as considerações da matemática têm um aspecto *concreto*<sup>372</sup>.

Obviamente, o aspecto formal da intuição sensível ainda estava ausente do texto de 1764. Mas, na *Dissertatio*, por exemplo, a matemática encontra lugar na circunscrição do espaço e do tempo como formas da sensibilidade<sup>373</sup>. Enfim, no próprio texto da “Dedução” da *KrV* encontramos os modelos matemáticos da aritmética e da geometria servindo de exemplo, inclusive, para se falar da síntese da imaginação. E no que tange à geometria, para expressar o caráter axiomático dela e demonstrar que seus juízos são sintéticos, definiu a natureza analítica e a sintética de maneira a distinguir entre ambos o papel do conceito de sujeito: se o conceito predicado do juízo pode ser demonstrado apenas mediante o princípio de não-contradição, ou se ele está incluído no conceito de sujeito, tal juízo é analítico; se seu conceito predicado não está incluído no de sujeito e tampouco ele é demonstrável por meio do princípio de não-contradição, então esse juízo é sintético.<sup>374</sup>

Enfim, depois da exposição dos elementos que figuram na Dedução de 1781, perguntamo-nos: como apresentar a devida ligação entre sujeito e objeto? O texto apresenta dois movimentos: o primeiro descendente, pois parte da apercepção originária, o segundo, ascendente, vai das intuições à consciência. Independente, porém, do ponto de partida da dedução, a função de síntese, assim nos parece, é o ponto nevrálgico de amarração dos elementos. Assim, o princípio da unidade da consciência de si é o que remete toda consciência

---

<sup>371</sup> “(...) é ofício da matemática, porém, conectar e comparar conceitos dados de grandezas, que são claros e seguros, para ver o que daí se pode inferir”. (KANT, *Investigação sobre a Evidência*, In: *Escritos Pré-críticos*. p. 107)

<sup>372</sup> “Uma vez que tratamos aqui nossas proposições apenas como conseqüências imediatas a partir de experiências, ocupo-me, por ora, em primeiro lugar, da aritmética, tanto a universal, das grandezas indeterminadas, como aquela dos números, em que se determina a relação das grandezas com a unidade. Em ambas são postos, em vez das próprias coisas, primeiramente seus sinais, com as designações particulares de sua adição ou subtração, de suas relações, etc., e depois se procede, com esses sinais, por substituição, conexão ou extração, segundo regras fáceis e seguras, fazendo-se várias alterações, de maneira que as próprias coisas assinaladas são aí relegadas totalmente aos pensamentos, até que, ao final, o significado das inferências simbólicas é decifrado. Na geometria, em segundo lugar, para conhecer as propriedades, por exemplo, de todos os círculos, desenha-se um em que se traçam duas linhas, em vez de todas as linhas possíveis que se cortam em seu interior. Com essas duas linhas demonstram-se as relações e nelas se considera *in concreto* a regra universal das relações das linhas que se cruzam em todos os círculos. (Ibid., p. 107-8).

<sup>373</sup> IDEM, *Dissertatio*. §15. p. 63.

<sup>374</sup> Gottfried MARTIN, *Kant, ontologia y epistemología*, p. 29

empírica a um eu idêntico, o que, por sua vez, somente é possível sob o pressuposto de uma consciência transcendental<sup>375</sup>, uma vez que a consciência empírica ou o sentido interno é fluxo constante.

Se, porém, a consciência transcendental é aquilo unicamente pelo que as intuições podem ser algo para nós<sup>376</sup>, por outro lado, o texto de Kant mostra que a unidade da consciência pressupõe uma síntese, uma vez que as representações contêm o diverso. Nesse ponto, então, o filósofo remete a unidade da consciência à síntese pura da imaginação:

Esta unidade sintética pressupõe, contudo, uma síntese, ou inclui-a, e se a primeira deve ser necessariamente *a priori*, a última deve ser também uma síntese *a priori*. A unidade transcendental da apercepção reporta-se, portanto, à síntese pura da imaginação, como a uma condição *a priori* da composição do diverso num conhecimento.<sup>377</sup>

Nessa passagem começamos a perceber o peso delegado por Kant à função da imaginação, pois, se por um lado, o filósofo afirma que a unidade transcendental da consciência é “o princípio absolutamente primeiro e sintético do nosso pensamento em geral”<sup>378</sup>, por outro lado, afirma que tal unidade, somente compreendida enquanto tal por comportar uma síntese, deve, enquanto consciência sintética, reportar-se à síntese da imaginação. A consciência transcendental, não obstante ser entendida como unidade originária, teria o princípio de sua unidade assentado na função sintética própria da imaginação. Vemos, assim, que, se Kant não confere de vez papel preponderante à imaginação, há que se notar, que o entendimento e, conseqüentemente, as categorias estão devidamente interligados à função transcendental da imaginação. E, por conseguinte, o diverso da intuição somente poderá ser enviado à consciência se estiver submetido à ação sintética da imaginação<sup>379</sup>.

Perguntamo-nos aqui: qual é o estatuto, afinal, da imaginação na economia geral da dedução de 1781? Famosa e, de fato, polêmica, é a interpretação de Heidegger em torno dessa temática. Conforme Heidegger, mais do que delegar papel preponderante à imaginação no texto de 1781, Kant, por estranho que pudesse parecer, reduz a ela as duas faculdades do conhecimento. Ao investigar, pois, a instauração do fundamento da metafísica na *KrV* afirma:

---

<sup>375</sup> Cf. KANT, *Crítica da Razão Pura*, A117 (nota de Kant)

<sup>376</sup> Cf. *Ibid.*, A116.

<sup>377</sup> *Ibid.*, A118.

<sup>378</sup> *Ibid.*, A117 (nota de Kant)

<sup>379</sup> Cf. *Ibid.*, A120.

Esta instauração se faz mais original, uma vez que ela não se limita em aceitar o fundamento estabelecido, mas desvela como esta raiz é raiz de duas linhagens. Ora, isso significa, nada menos, que reduzir a intuição e o pensamento puros à imaginação transcendental.<sup>380</sup>

Para Heidegger, portanto, a imaginação transcendental é a raiz do pensamento e da intuição, isto é, condição de possibilidade para ambos. Desse modo se esclareceria o nó feito por Kant entre entendimento e intuição. A imaginação, como nota o próprio Kant, enquanto é capaz de produzir a imagem sem a presença do objeto<sup>381</sup> é, portanto, formadora. Neste sentido, Heidegger vai além e vê, na intuição e no entendimento, enquanto condições formais, exercer-se a função eminentemente formadora da imaginação. Daí sua afirmação mais adiante:

Entretanto, a intuição e o pensamento puros não são considerados, dado que sua essência exige um recurso à estrutura essencial da imaginação transcendental, como puramente imaginários. A imaginação transcendental não imagina a intuição pura, mas torna-a possível em sua essência “real”.<sup>382</sup>

Desse modo, para Heidegger, a tendência totalizante inerente ao impulso próprio do conhecimento humano teria sua sede na imaginação. A totalidade da representação sensível não derivaria, desse modo, da síntese do entendimento, mas, a visão do todo de uma representação somente seria possível porque a representação se faz como imagem formada pela imaginação<sup>383</sup>. Do mesmo modo, também a respeito das idéias da razão, Heidegger assinala a dependência da imaginação, pois, as idéias figuram como protótipo, forma perfeita e acabada. As idéias assinalariam, então, a realização de um projeto totalizador inerente à atividade da imaginação<sup>384</sup>.

Acreditamos, contudo, que o fato de Kant ter delegado tamanha preponderância ao papel da imaginação deve-se, num primeiro momento, ao modelo sintético de construção dos conceitos da matemática, para o qual vimos Kant acenar desde o período pré-crítico, que para além do recurso à intuição pura somente, exige também uma capacidade reprodutiva, que por não poder ser meramente empírica, deve assentar sobre o pressuposto de

---

<sup>380</sup> Martin HEIDEGGER, *Kant et le Problème*. §27. p. 196.

<sup>381</sup> Cf. KANT, *Crítica da Razão Pura*, A100.

<sup>382</sup> Martin HEIDEGGER, *Kant et le Problème*. §27. p. 197.

<sup>383</sup> Cf. *Ibid.*, §28. p. 200.

<sup>384</sup> Cf. *Ibid.*, §29. p. 209.

uma produção transcendental <sup>385</sup> para não cair na contingência. Na aritmética é preciso reproduzir tanto quanto na geometria. E isso, não somente para salvaguardar a unidade da consciência, como também para tornar possível a própria operação e manipulação dos conceitos, ainda que na forma da intuição, como o faz a matemática<sup>386</sup>. Ora, o caráter intuitivo-constutivo, que de acordo com Longuenesse <sup>387</sup>, teria sido privilegiado na Dedução de 1781, mostra-se claramente alcançado por meio do papel intermediário desempenhado pela imaginação. Num segundo momento, portanto, acreditamos que a importância dispensada à função transcendental da imaginação deve-se também ao papel mediador entre entendimento e sensibilidade.

Este papel da imaginação é reencontrado na “Analítica dos Princípios” onde, ao falar do esquematismo, isto é, ao tratar exatamente de encontrar o mediador entre entendimento e sensibilidade Kant constrói a doutrina do esquematismo. Ali o filósofo esclarece que a imagem pertence à imaginação em seu aspecto empírico, e que o esquema propriamente dito serve de auxílio ao conceito puro do entendimento para dar-lhe uma imagem, pois, uma vez que os próprios conceitos não portam imagens, precisam, contudo, de um método para sua aplicação sensível que Kant designa pelo esquema puro<sup>388</sup>. Assim, o pensador estabelece a imaginação por seu estatuto eminentemente mediador, não se tratando, portanto, como pensou Heidegger, de um papel originário das faculdades do entendimento e intuição.

Entendemos, assim, que a imaginação transcendental, no conjunto da “Dedução” da primeira edição, desempenha um papel importante e torna exequível o projeto de uma filosofia transcendental que, ao considerar a problemática da relação entre sujeito e objeto e tentar salvaguardar a necessidade do conhecimento, soluciona – ainda que no interior do próprio sujeito, pois, os objetos em si mesmos não estão mais em questão – o impasse de uma possível cisão interna que poderia minar as bases da reflexão kantiana a respeito do entendimento e da sensibilidade. Resta, agora, averiguar se a “Dedução” de 1787 estaria de tal modo configurada que faria oposição direta ao texto de 1781 ou se podemos encontrar nela

---

<sup>385</sup> Gottfried Martin a denomina de “idealidade transcendental” do tempo e do espaço. Ver: Gottfried MARTIN, *Kant, ontología y epistemología*, p. 124-129, 201.

<sup>386</sup> “Que a imaginação seja um ingrediente necessário da própria percepção, certamente ainda nenhum psicólogo pensou. Isto acontece, em parte, porque se limitava essa faculdade apenas às reproduções, e em parte, porque se acreditava que os sentidos nos forneciam não só impressões, mas também as encadeavam e conseguiam formar imagens dos objetos, o que, sem dúvida, além da receptividade das impressões, ainda exige algo mais, a saber, uma função que as sintetize”. (KANT, *Crítica da Razão Pura*, A120. nota).

<sup>387</sup> Cf. LONGUENESSE, Beatrice. *Kant et le pouvoir*, p. 23

<sup>388</sup> Cf. KANT, A140/B179.

apenas as devidas correções para tornar claro o uso reflexivo-discursivo do entendimento, em detrimento do qual, teria se delineado o papel da imaginação no texto da primeira edição por ocasião da necessidade de se atender ao aspecto intuitivo-construtivo.

A leitura de dedução de 1781 deixa clara a importância das sínteses da imaginação no processo de constituição do objeto do conhecimento. Mas, pareceu-nos, como já afirmamos demasiado temerário reduzir, como o fez Heidegger, o fundamento das faculdades receptiva e espontânea à imaginação transcendental como sua raiz originária. Esta leitura deslocaria, completamente, a visão kantiana sobre o lugar da razão, tal como fora estabelecido pela tradição filosófica ocidental, como nota o próprio Heidegger <sup>389</sup>.

Mas, perguntamo-nos novamente, antes de investigar a “Dedução” de 1787: nela, Kant nega o texto de 1781? Ora, é verdade que os textos apresentam-nos enfoques, aparentemente, diversos. Vemos no texto de 1781 afirmações categóricas que apontam a imaginação transcendental como a condição por excelência do conhecimento. Veja-se, por exemplo, a seguinte, onde o filósofo afirma que: “(...) a unidade transcendental da imaginação é a forma pura de todo conhecimento possível, mediante o qual, portanto, todos os objetos da experiência possível devem ser representados a priori” <sup>390</sup>. Compare-se este trecho com o §15, logo no início do texto da “Dedução” de 1787, onde é afirmado:

A ligação não está, porém, nos objetos, nem tão pouco pode ser extraída deles pela percepção e, desse modo, recebida primeiramente no entendimento, o qual não é mais do que a capacidade de ligar a priori; é, pelo contrário, unicamente uma operação do entendimento, o qual não é mais do que a capacidade de ligar *a priori* e submeter o diverso das representações à unidade da percepção. *Este é o princípio supremo de todo conhecimento.* <sup>391</sup>

Esta oposição é o sintoma de uma negação e uma mudança de foco da dedução transcendental? Não acreditamos. Pensamos que, ao contrário, o texto de 1787 não nega o texto de 1781, mas o complementa, como nota Longuenesse <sup>392</sup>. Heidegger <sup>393</sup> reivindicou para a imaginação transcendental o caráter originário de uma função totalizante. Ora, o

---

<sup>389</sup> A *Crítica da Razão Pura* abala assim a supremacia da razão e do entendimento. A ‘lógica’ é privada de seu primado tradicional no seio da metafísica. Sua noção é posta em questão. (Martin HEIDEGGER, *Kant et le Problème*. §45. p. 299).

<sup>390</sup> KANT, *Crítica da Razão Pura*, A118.

<sup>391</sup> *Ibid.*, B134-5. (O grifo é nosso)

<sup>392</sup> Cf. LONGUENESSE, Beatrice. *Kant et le Pouvoir*. p. 61.

<sup>393</sup> Cf. HEIDEGGER, Martin. *Kant et le problème*. §29. p. 209.

próprio Kant reconhece que é na razão, em seu uso lógico, que radica o impulso totalizador, isto é, um impulso que pretende o incondicionado de todo juízo<sup>394</sup>.

Será, portanto, com o intuito de encontrar na “Dedução” de 1787 o complemento e os devidos contornos que permitem compreender as condições para o uso lógico do entendimento que retomaremos o percurso kantiano. Isso porque, as condições para o uso real, isto é, constitutivo do entendimento parecem-nos devidamente estabelecidas pelo texto de 1781, onde a imaginação pelo seu caráter produtivo-reprodutivo assegura o esquema-imagem que medeia entendimento e sensibilidade. O que resta a investigar é o caráter determinante de todo juízo sintético que subsume o dado ao conceito.

Logo no início do livro da “Analítica dos Conceitos” Kant pretende estabelecer um fio condutor para a descoberta dos conceitos puros do entendimento. Esta tarefa não perfaz a “Dedução Transcendental” propriamente dita, mas, constitui uma tentativa de circunscrever os conceitos puros a partir dos quais o entendimento pode pensar. Ora, esta empreitada inicial da “Analítica dos Conceitos” demonstra claramente a importância que o filósofo delega ao aspecto lógico, ou seja, ao caráter judicativo que constitui o processo do conhecimento, uma vez que será a partir da própria função dos juízos que se estabelecerá a tábua de categorias. De acordo com Kant: “Encontram-se, portanto, todas as funções do entendimento, se pudermos expor totalmente as funções da unidade nos juízos”<sup>395</sup>. Vê-se, desse modo, que há uma estreita ligação entre a função lógica dos juízos e a descoberta da tábua dos conceitos puros do entendimento. Então, se o texto de 1781 não privilegia o aspecto reflexivo-discursivo do entendimento, o texto de 1787 mostra-se muito mais como uma complementação do que propriamente como uma negação do texto de 1781. Trata-se, agora, de investigar como o juízo, ou melhor, o caráter lógico-discursivo do entendimento permite, na economia geral da segunda versão da “Dedução Transcendental”, solucionar o problema capital da “Dedução”: a relação entre sujeito e objeto.

De acordo com Longuenesse<sup>396</sup> encontramos em Kant três definições de juízo. A *Lógica*, texto organizado por Jäsche sobre as preleções de Kant em torno do tema, traz a seguinte definição: “Um juízo é a representação da unidade da consciência de diferentes representações, ou a representação da relação das mesmas, na medida em que constituem um

---

<sup>394</sup> Cf. KANT, *Crítica da Razão Pura*, A307/B364.

<sup>395</sup> *Ibid.*, A69/B94.

<sup>396</sup> Cf. LONGUENESSE, Beatrice. *Kant et le Pouvoir*. p. 84.

conceito”<sup>397</sup>. Vê-se, também, na própria “Dedução Transcendental” a seguinte afirmação do filósofo:

Quando, porém, atento com mais rigor na relação existente entre os conhecimentos dados em cada juízo e a distinção, como pertencente ao entendimento, da relação segundo as leis da imaginação reprodutiva (que apenas possui validade subjetiva), encontro que um juízo mais não é do que a maneira de trazer à unidade objetiva da apercepção conhecimentos dados.  
<sup>398</sup>

Em seguida, pode-se também apontar que o juízo é uma asserção que se faz sob uma condição<sup>399</sup>. Quanto a isso, nos deparamos com a seguinte afirmação de Kant: “Juízos, enquanto são considerados simplesmente como a condição das representações dadas numa consciência, são regras”<sup>400</sup>. Em complemento a esta definição encontramos o seguinte na *Lógica*: “Uma regra é uma asserção sob uma condição universal. A relação da condição com a asserção, a saber, o modo como esta está sob aquela, é o expoente da regra”<sup>401</sup>. Embora tais definições possam parecer por demais genéricas, há que se notar que no movimento da “Dedução Transcendental” de 1787 encontramos estes componentes, por que não dizer, de caráter silogístico, estabelecendo a forma geral da dedução, salvaguardando-se, certamente, a diferença de que ali, Kant se move, eminentemente, no terreno de uma lógica transcendental. E será, pois, tal como já apontamos a respeito do texto da primeira dedução, este aspecto transcendental da reflexão kantiana o ponto nevrálgico da solução ao problema sujeito-objeto.

Considerando, pois, as definições dadas acima sobre o juízo, retomaremos aqui uma passagem que entendemos ser fundamental no que tange à caracterização do próprio entendimento e à compreensão da leitura que faremos da “Dedução Transcendental”. Ainda na primeira secção da “Analítica dos Conceitos” encontramos as seguintes afirmações de Kant:

Assim, todos os juízos são funções da unidade entre as nossas representações, já que, em vez de uma representação imediata, se carece, para o conhecimento do objeto, de uma mais elevada, que inclua em si a primeira e outras mais, e deste modo se reúnem num só muitos conhecimentos possíveis. Podemos, contudo, reduzir a juízos todas as ações

---

<sup>397</sup> KANT, *Lógica*. §17, p. 121.

<sup>398</sup> IDEM, *Crítica da Razão Pura*, B141.

<sup>399</sup> Cf. LONGUENESSE, Beatrice. *Kant et le Pouvoir*. p. 85.

<sup>400</sup> KANT, *Prolegômenos*. §23, p. 80.

<sup>401</sup> IDEM, *Lógica*. §58. p. 141.

do entendimento, de tal modo que o entendimento em geral pode ser representado como uma faculdade de julgar.<sup>402</sup>

Será, portanto, a partir da tentativa de compreender esta função lógica que Kant delega ao entendimento, que empreenderemos a leitura da segunda edição da “Dedução”. Entendemos que, a respeito dos objetos do conhecimento, é do entendimento, por sua atividade originariamente sintética, que surge a espontaneidade de toda ligação do diverso, tal como afirma o próprio Kant:

Os princípios do entendimento puro, quer sejam constitutivos *a priori* (como os matemáticos), quer meramente regulativos (como os dinâmicos), contêm apenas, por assim dizer, o esquema puro para uma experiência possível, pois a unidade desta provém unicamente, da unidade sintética que o entendimento, por si só, originariamente, concede à síntese da imaginação, relativamente à apercepção (...).<sup>403</sup>

O trecho acima, retirado do capítulo III da “Analítica dos Princípios”, bem como o texto da “Dedução Transcendental” de 1787, assim o entendemos, enviam-nos à compreensão de que o acento quanto à solução do problema sujeito-objeto dá-se a partir das considerações de Kant sobre a unidade da consciência enquanto apercepção transcendental. Embora tenhamos abordado a primeira edição da “Dedução” destacando ali a função transcendental da imaginação, vê-se que também no texto de 1781 a apercepção transcendental<sup>404</sup> define-se de maneira muito próxima à de 1787, não obstante Kant reporta-la<sup>405</sup> à síntese transcendental da imaginação.

De acordo com Longuenesse<sup>406</sup>, os primeiros parágrafos da “Dedução” de 1787 não seriam mais do que uma retomada dos pontos fundamentais do texto de 1781 e que o §19 inovaria de maneira decisiva a dedução ao constituir-se como uma continuidade da dedução

---

<sup>402</sup> KANT, *Crítica da Razão Pura*, A69/B94.

<sup>403</sup> *Ibid.*, A236-7/B295-6.

<sup>404</sup> “Temos consciência *a priori* da identidade permanente de nós próprios, relativamente a todas as representações que podem pertencer alguma vez ao nosso conhecimento, como duma condição necessária da possibilidade de todas as representações (...). Este princípio está firmemente estabelecido *a priori* e pode chamar-se o princípio transcendental da unidade de todo o diverso das nossas representações (portanto também do diverso da intuição)”. (*Ibid.*, A116).

<sup>405</sup> Cf. *Ibid.*, A118.

<sup>406</sup> “Os primeiros parágrafos da *Dedução* de 1787 podem (...) ser considerados como uma simples reexposição dos resultados de 1781: a todo dado sensível deve acrescentar-se uma ligação do diverso da intuição (§15); esta ligação depende da unidade originariamente sintética da apercepção (§16); esta última é a fonte de toda relação de nossa representação a um objeto (§17 e 18). Os resultados estabelecidos na primeira edição ao fim da laboriosa exposição propedêutica da ‘tripla síntese’ são, pois, aqui de uma vez admitidos, e a nova dedução retoma a explicação no ponto em que a abandonava prematuramente a primeira (...). Longe de produzir uma demonstração alternativa à de 1781, a *Dedução* de 1787, ao contrário, apoia-se sobre ela para completar-lhe o argumento, reconhecido insuficiente ou frágil.” (Béatrice LONGUENESSE, *Kant et le Pouvoir*. p. 57)

metafísica encontrada no §10, onde Kant, tal como já notamos, define a tábua das categorias a partir da função da unidade encontrada nos juízos.

Tendo em vista, pois, que a “Dedução Transcendental” deve ter por objetivo a legitimação do conhecimento, retirando-o da esfera da contingência à qual o pensamento cético de Hume o havia enviado, levamos em conta o que assinala o próprio Kant no § 26, onde ele afirma que pela “dedução transcendental, foi exposta a possibilidade dessas categorias como conhecimento a priori dos objetos de uma intuição em geral”<sup>407</sup>. A própria explicação do que o filósofo entende por conhecimento serve de fio condutor para a explanação do texto da segunda Dedução. Segundo ele, “O entendimento, falando em geral, é a faculdade dos conhecimentos. Estes consistem na relação determinada de representações dadas a um objeto. Objeto, porém, é aquilo em cujo conceito está reunido o diverso de uma intuição dada”<sup>408</sup>. Assim, podemos perceber que a explanação da “Dedução Transcendental” deve atender ao caráter determinante que se processa no conhecimento, uma vez que é somente por aí que se pode salvaguardar a unidade do sujeito e seu acesso ao objeto do conhecimento. Estabelecer, sim, como se dá esta *relação determinada* e qual seu ponto de origem, eis ao que se busca atender ao retomar a “Dedução” de 1787 e ao mesmo tempo em que, com isso, tencionamos demonstrar nela o caráter reflexivo-discursivo de que temos falado.

“O eu penso deve poder acompanhar todas as minhas representações; se assim não fosse, algo se representaria em mim, que não poderia, de modo algum, ser pensado, que o mesmo é dizer, que a representação ou seria impossível ou pelo menos nada seria para mim”<sup>409</sup>. Esse trecho descrito, remete, a nosso ver, ao ponto fundamental a partir do qual se desenvolve a “Dedução” de 1787. Já tecemos, mais acima, algumas considerações sobre a caracterização do *eu penso* kantiano enquanto forma lógica, opondo-o, principalmente ao *eu penso* cartesiano e também indicando a falha de Hume ao não lhe conceder lugar. Destarte, entendemos que na reflexão que se opera com a Dedução, esta proposição carrega um importante papel, na medida em que ela nos remete à apercepção transcendental e, por esta, enquanto consciência da síntese, encontramos o fundamento das *relações determinadas* que perfazem o processo de conhecimento.

---

<sup>407</sup> KANT, *Crítica da Razão Pura*, B159.

<sup>408</sup> *Ibid.*, B137.

<sup>409</sup> *Ibid.*, B131-2.

Toda consciência empírica enquanto tal carece, por si só, de uma determinação, devendo esta ser buscada para além da contingência empírica, isto é, a mera consciência empiricamente formada não pode conduzir à identidade do sujeito<sup>410</sup>. O fato da identidade do sujeito somente pode ser explicado pelo recurso a uma consciência transcendental que opera como condição de toda síntese que se dá no sujeito. Há, conseqüentemente, como condição da consciência da identidade do sujeito, um ato de síntese, que, segundo Kant, é um ato da espontaneidade do entendimento. Isso significa que é da espontaneidade, enquanto fonte de toda ligação do diverso, que podemos fixar um sujeito idêntico. Não obstante ser indubitável a importância da síntese para que haja autoconsciência, devemos notar a necessidade de distinguir cuidadosamente o *eu penso* da apercepção transcendental como uma proposição analítica, a respeito da qual, somente podemos ter consciência mediante a síntese do entendimento que se opera sobre a diversidade das representações. Por outro lado, se existe síntese, mesmo na consciência empírica, devemos entender que ela somente é possível por ocasião da unidade analítica da consciência, o que, sem as devidas considerações faria saltar à vista uma contradição. Esta, contudo, se explica pelo movimento do texto kantiano, que enquanto “Analítica dos Conceitos”, opera uma decomposição de nossas faculdades ao mesmo tempo em que aponta como atividade própria de nossas faculdades um movimento de síntese. Portanto, a contradição somente aparece se não considerarmos o duplo jogo do texto que decompõe o que se dá sinteticamente. Por isso, o *eu penso*, mesmo como consciência da identidade do sujeito na síntese do diverso deve ser entendido como proposição analítica<sup>411</sup>.

Tal como esclarece o filósofo na nota do §16<sup>412</sup>, é preciso observar que esta unidade analítica está relacionada aos conceitos. Do mesmo modo que num silogismo o termo maior, por oferecer maior extensão compreende sob si o termo menor, esta unidade analítica, de que Kant fala, remete a um *conceptus communis*, tal como devemos compreender as próprias categorias. A síntese do diverso dado na intuição, nada mais é que a maneira de conduzir a uma unidade geral aquilo que a ela pode ser subsumido, isto é o diverso das representações. Começa aqui a desvelar-se o caráter lógico do uso do entendimento pelo movimento de uma síntese que se faz enquanto subsunção do diverso a conceitos. Aqui vale

---

<sup>410</sup> Ver a seção 4.1.1. Especificamente quando tratamos da solução kantiana perante o empirismo de Hume.

<sup>411</sup> “O *Eu penso* não pode, portanto, ser pura e simplesmente identificado com o entendimento em sua função de síntese do diverso da intuição sensível. De fato, pensar significa *representar-se por conceito*. O ato de síntese do diverso apenas pode ser qualificado como *Eu penso* na medida em que ele pode ser, por sua vez, analisado. Nessas condições, mais que à unidade sintética, o *Eu penso* deve ser assimilado ao que Kant chama unidade *analítica* da consciência, a qual, diz ele, se liga a todo conceito comum como tal e somente é possível sob a suposição de alguma unidade sintética.” (Béatrice LONGUENESSE, *Kant et le Pouvoir*. p. 67)

<sup>412</sup> KANT, *Crítica da Razão Pura*, B133-4. (nota)

lembrar a célebre frase de Kant: “Pensamentos sem conteúdos são vazios; intuições sem conceitos são cegas.”<sup>413</sup> e acrescentar sua afirmação que antecede essa frase:

O nosso conhecimento provém de duas fontes fundamentais do espírito, das quais a primeira consiste em receber as representações (a receptividade das impressões) e a segunda é a capacidade de conhecer um objeto mediante estas representações (espontaneidade dos conceitos); pela primeira é-nos dado um objeto; pela segunda é pensado em relação com aquela representação (como simples determinação do espírito).<sup>414</sup>

Trechos tão conhecidos entre os estudiosos de Kant, estes imediatamente citados acima, quanto densos naquilo que expõem. Principalmente no que diz respeito ao caráter do entendimento, esclarece-se aqui o que é próprio de sua natureza, isto é, pensar por conceitos. O pensamento discursivo, único modo de uso do entendimento, é, portanto, a maneira de conduzir o diverso das intuições a conceitos. Pensar é conceituar, isto é, arranjar a multiplicidade, em si mesma caótica, sob determinadas relações<sup>415</sup> que se dão, nas palavras de Kant, “*como simples determinação do espírito*”. Por isso Kant, noutra passagem<sup>416</sup>, também afirma sobre o entendimento que ele é uma *faculdade de julgar*, pois, o juízo é a maneira pela qual podemos conduzir o diverso a um conceito de maior abrangência. Eis, o motivo pelo qual o filósofo, tal como se pôde verificar no §10 da *KrV*, estabeleceu a tábua das categorias a partir da função da unidade nos juízos.

Todos os atos de nossas faculdades de conhecimento, enquanto têm, eles mesmos, que se tornar conhecimento, devem ser reconduzidos a uma determinação que se faça sob a identidade numérica do sujeito, a qual somente pode dar-se enquanto apercepção transcendental. Assim sendo, o juízo, na medida em que subsume a multiplicidade sensível ao conceito, deverá fazê-lo pelo próprio ato da autoconsciência transcendental que tudo conduz à unidade. Daí que: “(...) a unidade sintética da apercepção é o ponto mais elevado a que se tem de suspender todo uso do entendimento (...)”<sup>417</sup>. E, em complemento a esta asserção, deve-se acrescentar, nas palavras de Kant, “(...) que um juízo mais não é do que a maneira de trazer à unidade objetiva da apercepção conhecimentos dados”<sup>418</sup>. Faz-se necessário notar que o filósofo chama à unidade da apercepção transcendental de unidade objetiva, o que significa

---

<sup>413</sup> KANT, *Crítica da Razão Pura*, A51/B75.

<sup>414</sup> *Ibid.*, A50/B74.

<sup>415</sup> Veja-se o §9 da *KrV* onde Kant define a tábua dos juízos sob quatro títulos, cada um em três momentos. Do mesmo modo, em estreita relação com esta tábua define-se a tábua das categorias no §10. São essas as relações possíveis sob as quais o entendimento pode determinar a multiplicidade.

<sup>416</sup> Cf. KANT, *Crítica da Razão Pura*, A69/B94.

<sup>417</sup> *Ibid.*, B134 (nota).

<sup>418</sup> *Ibid.*, B141.

que a síntese que ali se opera não deve ser relegada somente a uma associação empírica, mas que, enquanto atende a uma determinação transcendental do espírito, tem caráter objetivo para todo conhecimento humano, isto é, ainda que a determinação sintética não esteja atendendo a um domínio que esteja circunscrito somente no âmbito das intuições puras, estando, portanto, no domínio do empírico, ainda ali, apesar da contingência característica da associação reprodutiva, deve-se pensar uma determinação objetiva do juízo que assenta na forma do conhecimento imanente ao sujeito.

Este ponto pode ser evidenciado pelo exemplo do §19. Ali, Kant refere-se ao seguinte juízo empírico: “*Os corpos são pesados*”. Diferente de um juízo analítico, não se esclarece neste caso, o necessário e mútuo pertencimento do conceito de peso ao conceito de corpo, isto é, ao pensar um corpo não tenho que, necessariamente, pensar o peso, de modo que a união de ambos conceitos somente pode dar-se mediante experiência, o que, por si só, remete tal juízo à contingência. Contudo, o filósofo diz o seguinte: “Com efeito, a cópula indica a relação dessas representações à apercepção originária e à sua unidade necessária (...)”<sup>419</sup>. Isso significa que, devido à função lógica da apercepção transcendental, que tudo remete à unidade da consciência, inevitavelmente, quando carregar um corpo e sentir a pressão do peso, deverei remeter uma à outra, por um juízo sintético, ambas as representações que, se fossem separadamente analisadas não poderiam me levar ao mesmo juízo. Não se trata aqui de afirmar universal e categoricamente que os corpos são pesados. Trata-se apenas de dizer que em determinadas circunstâncias, quando tais representações me aparecem, devem ser reportadas uma à outra, de modo que a apercepção transcendental revela-se por uma tendência inevitável à objetividade. Ela é um ato de objetivação, cuja teorização permitiu a Kant não cair no psicologismo e se desviar da ontologia:

A constituição subjetiva da objetividade não é construção ontológica, mas é restrição crítica dos devaneios da ontologia, o que não é objeto de conhecimento não é, mas não é para nós. Esta constituição, também, não é a descrição de substâncias psicológicas, de unidades da alma, que estariam ao lado dos objetos para permitir o conhecimento dele, mas é a descrição das funções lógico-transcendentais que são as condições de possibilidade da experiência. Kant será cuidadoso em evitar e insistir sempre contra uma leitura psicológica de seu argumento; (...) Kant insistirá sempre nestes dois pontos: sua tese é uma restrição aos abusos da ontologia e é uma análise lógico-transcendental e nunca psicológica. Na dedução “von unten auf” [de baixo para cima], Kant inicia do empírico para desvelar toda travação da subjetividade que ele contém, e, desta forma, mostrar a parte pura, assim como obrigar o leitor ao reconhecimento do meta- em todo físico.<sup>420</sup>

---

<sup>419</sup> KANT, *Crítica da Razão Pura*, B142.

<sup>420</sup> Marco Antônio ZINGANO, *Razão e história em Kant*, p. 125.

Retomando o que expusemos até o momento, temos que, as categorias, seguindo o fio condutor da dedução metafísica do §10, têm sua origem explicitada a partir das formas lógicas do juízo; estes, conforme vimos pelos apontamentos de Kant no §19, são devidamente determinados por sua relação com a espontaneidade do entendimento no ato mesmo da apercepção transcendental que tudo conduz à unidade objetiva da consciência. Desse modo, fica, de uma vez, devidamente estabelecido o caráter discursivo do entendimento, uma vez que, pelo entendimento somente há sínteses discursivas, isto é, somente há síntese intelectual ou por conceitos. Restaria, pois, explicitar como os dados sensíveis podem concordar com a forma do juízo e, conseqüentemente, com as categorias. Não nos resta aqui alternativa, senão, verificar agora a síntese intuitiva e, por aí, o papel da síntese da imaginação.

Como já havíamos notado, a “Dedução Transcendental” propriamente dita, consiste, não no ato de decompor as nossas faculdades, mas na tarefa de demonstrar a ligação entre duas faculdades de conhecimento a nós inerentes e que, talvez se possa afirmar, têm naturezas completamente diferentes: o entendimento, que somente pode pensar por conceitos e a sensibilidade que somente pode intuir. Viu-se que, pela espontaneidade do entendimento, há uma atividade de síntese que tudo reporta à unidade da consciência devida à apercepção transcendental. Ora, uma leitura desatenta da “Estética Transcendental”, que se fizesse sem considerar as devidas asserções feitas na “Analítica”, poderia nos sugerir que a intuição sensível é portadora de uma forma que lhe é própria, portanto, seria, de tal modo, portadora de uma legalidade que não precisaria reportar-se ao entendimento como fundamento. Kant afirma na “Estética” que a intuição tem uma forma *a priori* e que, por esta, o diverso do fenômeno é devidamente ordenado e adquire certa forma.

Uma vez que aquilo, no qual as sensações unicamente se podem ordenar e adquirir determinada forma, não pode, por sua vez, ser sensação, segue-se que, se a matéria de todos os fenômenos nos é dada somente *a posteriori*, a sua forma deve encontrar-se *a priori* no espírito, pronta a aplicar-se a ela e portanto tem que poder se considerada independentemente de qualquer sensação.<sup>421</sup>

Kant não fala na “Estética” de nenhuma ingerência do entendimento como condição da síntese sensível. Certamente não porque o filósofo esteja enveredando-se por uma contradição, mas porque ali, ainda não seria lugar de mostrar onde assenta a gênese da síntese. A tendência em impor um abismo entre sensibilidade e intuição advém, por certo, do fato de

---

<sup>421</sup> KANT, *Crítica da Razão Pura*, §1.

Kant começar por expor o modo pelo qual nos são dados objetos na intuição e, somente num segundo momento, na “Analítica”, apresentar o modo como devem ser pensados, isto é, reunidos sob um conceito. A “Dedução Transcendental” nos esclarece que nas intuições sensíveis, ao se operar uma síntese do diverso remetendo-o à forma espaço-temporal, devemos, também ali, ceder lugar a um ato da espontaneidade, de modo que isso nos permite compreender que não há na sensibilidade, enquanto forma pura dos fenômenos, uma natureza completamente diversa da que caracteriza o entendimento, embora suas funções sejam completamente diferentes. Uma passagem da Dedução de 1787, mais precisamente, numa nota do §26, em B160, Kant aponta para uma diferença entre a *forma da intuição* e a *intuição formal*. Pela primeira é dado o diverso, mas somente pela segunda, este diverso pode ser ligado devido a uma ação determinante do entendimento sobre a sensibilidade<sup>422</sup>. Por aí, se esclarecerá a possibilidade de uma ligação geral, a própria “Dedução Transcendental”.

Na “Dedução” de 1781, ao falar da síntese da apreensão, Kant afirma uma tese que não nos parece imprópria para o conjunto do texto de 1787. O filósofo diz que: “Venham nossas representações de onde vierem, sejam produzidas pela influência de coisas externas ou provenientes de causas externas (...) todos os nossos conhecimentos estão, em última análise, submetidos à condição formal do sentido interno (...)”<sup>423</sup>. Logo, todo dado sensível deverá submeter-se à condição formal do tempo, forma do sentido interno. Este, contudo, por ser uma instância meramente empírica não encontra em si mesmo o fundamento de determinação, de modo que tal determinação deverá ser buscada no entendimento enquanto fundamento para tal, como nos mostra a “Dedução” de 1787. Neste ponto, portanto, somos remetidos ao conceito de auto-afecção, pelo qual devemos pressupor, antes de qualquer afecção empírica, uma influência determinante do entendimento na capacidade intuitiva, mais precisamente no sentido interno<sup>424</sup>. Pelo conceito de auto-afecção encontraremos uma relação direta entre faculdades que, num primeiro momento seriam tidas como completamente diversas. Assim, antes mesmo das reflexões da “Dedução”, Kant já havia, na *Estética*, apontado para a necessidade de se pensar uma influência do entendimento sobre a sensibilidade.

Ora, aquilo que, enquanto representação, pode preceder qualquer ato de pensar algo, é a intuição e, se esta contiver apenas relações, é a forma da

---

<sup>422</sup> Cf. KANT, *Crítica da Razão Pura*, B160 (nota).

<sup>423</sup> *Ibid.*, A99

<sup>424</sup> “O sentido interno, além de possuir um modo específico de intuição, é também a faculdade de recepção necessária à auto-afecção (Selbstaffektion). A receptividade básica do sujeito, isto é, o espaço e o tempo, é constituída pelo próprio sujeito e nisso consiste a auto-afecção: o espaço e o tempo possibilitam ao ‘eu’ ser afetado pelos objetos empíricos, isto é, pelos fenômenos”. (Clélia A. MARTINS. A teoria kantiana da afecção. *Crítica: Revista Latinoamericana de Filosofia*. v. 27, p. 84-85)

intuição; e esta forma da intuição, como nada representa senão na medida em que qualquer coisa é posta no espírito, só pode ser a maneira pela qual o espírito é afetado pela sua própria atividade, a saber, por esta posição de sua representação, por consequência, por ele mesmo, isto é, um sentido interno considerado na sua forma.<sup>425</sup>

Se, como normalmente se pretende, estabelecermos a sensibilidade como um âmbito por natureza relegado a uma pura receptividade passiva, então incorremos em erro e seríamos infiéis à letra do texto kantiano. Desse modo, temos uma caracterização do espaço e do tempo, que para além de formas passivas, podem ser entendidas como produtos da espontaneidade, o que dá, de certo modo, fim à dicotomia, aparentemente estabelecida, entre sensibilidade e entendimento<sup>426</sup>.

Embora poucas, as considerações de Kant na “Dedução” de 1787 sobre a função da imaginação, parecem explicar-se, assim o entendemos, por meio desta afecção sobre o sentido interno, causada, ou melhor, condicionada pela espontaneidade do entendimento. O entendimento, tal como nos permite ver a “Analítica dos Conceitos” pode ser considerado apenas em sua atividade de síntese intelectual (*Synthesis intellectualis*), contudo, no que tange à formação do conhecimento, ele precisa referir-se a objetos que somente podem ser dados na intuição, de tal modo que devemos, também na intuição, pensar uma síntese, daí a afirmação de Kant:

(...) o entendimento, como espontaneidade, pode então determinar, de acordo com a unidade sintética da apercepção, o sentido interno pelo diverso de representações dadas e deste modo pensar *a priori* a unidade sintética da apercepção do diverso da intuição sensível, como condição à qual têm de encontrar-se necessariamente submetidos todos os objetos da nossa (humana) intuição; é assim que as categorias, simples formas de pensamento, adquirem então uma realidade objetiva, isto é, uma aplicação aos objetos que nos podem ser dados na intuição, mas só enquanto fenômenos; porque só destes somos capazes de intuição *a priori*. Esta síntese do diverso da intuição sensível, que é possível e necessária *a priori*, pode denominar-se *figurada* (*synthesis speciosa*), para a distinguir da que, em relação ao diverso de uma intuição em geral, seria pensada na simples categoria e se denomina síntese do entendimento (*synthesis intellectualis*); ambas são transcendentais, não só porque se processam *a priori*, mas porque também fundamentam *a priori* a possibilidade de outros conhecimentos *a priori*.<sup>427</sup>

---

<sup>425</sup> KANT, *Crítica da Razão Pura*, B 67-8.

<sup>426</sup> “Que o espaço e o tempo sejam produtos da espontaneidade do sujeito é o que se quer dizer ao denominá-los *a priori*; todavia como introduzem nele uma passividade, não são conceitos e sim intuições. Por conseguinte, são produtos de uma auto-afecção ideal, através da qual o eu recebe objetos. (Clélia A. MARTINS. A teoria kantiana da afecção. *Crítica: Revista Latinoamericana de Filosofia*. v. 27, p. 92)

<sup>427</sup> KANT, *Crítica da Razão Pura*, B150-1

A unidade do entendimento nos conceitos, enquanto o entendimento não é uma faculdade de intuição, é apenas uma unidade que se refere a objetos em geral. Daí Kant perguntar-se no §14 da “Dedução”, se não poderíamos pensar conceitos *a priori*, “como condições pelas quais algo não é intuído, mas é pensado como objeto em geral; porque então todo conhecimento empírico dos objetos é necessariamente conforme a esses conceitos, já que sem o seu pressuposto nada pode ser objeto da experiência?”<sup>428</sup>. Ora, a conformidade da intuição com o entendimento somente pode dar-se, na medida em que a intuição não dê por si mesma nenhuma ligação nos objetos. O que se esclarece com a posição de Kant, que afirma: “O entendimento não encontra no sentido interno tal ligação do diverso, por assim dizer, já feita: produ-la ao afetar esse sentido”<sup>429</sup>.

Diferente do que defendeu Heidegger, observa-se que a síntese da imaginação não seria a raiz das outras duas faculdades: entendimento e sensibilidade; mas, é produto de uma ação do entendimento em sua espontaneidade de ligação, isto é, em seu ímpeto de tudo conduzir à unidade da apercepção transcendental. O que deve ser levado em consideração é que em relação à unidade da apercepção transcendental, a síntese da imaginação tem caráter produtivo, pois se refere a uma espontaneidade, ao passo que relacionada à intuição, mais precisamente, enquanto característica do sentido interno onde todo diverso deve ser ligado, a síntese da imaginação como que prepara o diverso que, por si só não pode ser dado ao entendimento, pois este não intui. Isso significa que o entendimento não pode pensar a diversidade, senão, sob a forma da unidade, quer dizer, senão, de forma determinada por ele mesmo, pois, do contrário, os dados sensíveis nada seriam para o pensamento. Isso se esclarece na seguinte passagem:

A apercepção e a sua unidade sintética são pois tão pouco idênticas ao sentido interno, que as primeiras, enquanto fonte de toda ligação, se dirigem, com o nome de categorias, ao diverso das intuições em geral e aos objetos em geral, anteriormente a qualquer intuição sensível; ao passo que o sentido interno, pelo contrário, contém a simples forma da intuição, mas sem a ligação do diverso nela inclusa, não contendo, portanto, nenhuma intuição determinada; esta só é possível pela consciência da determinação de seu sentido interno mediante o ato transcendental da imaginação (influência sintética do entendimento sobre o sentido interno) a que dei o nome de síntese figurada.<sup>430</sup>

Depois de devidamente esclarecida a estrutura transcendental da subjetividade, o §26 apresenta de uma vez a ligação das categorias com os objetos da experiência,

---

<sup>428</sup> KANT, *Crítica da Razão Pura*, A93/B125-6.

<sup>429</sup> *Ibid.*, B155.

<sup>430</sup> *Ibid.*, B154.

considerando o ato de determinação do entendimento sobre a sensibilidade, ato que ficou demonstrado pela análise dos parágrafos anteriores. Obviamente, não está em questão aqui, como nota o próprio Kant, o acesso às coisas em si mesmas, pois: “Às coisas em si deveria competir uma legalidade própria”<sup>431</sup>. Entendemos, assim, que a partir das considerações de Kant sobre o *eu penso* em sua forma lógica, isto é, aquele *eu penso* relacionado com a apercepção originária da síntese, tornou-se possível a própria “Dedução Transcendental”, entendida como a exposição dos princípios da possibilidade da experiência<sup>432</sup>. Contudo, pensamos que o princípio da apercepção originária possa explicar, não só a “Dedução” de 1787, como também a de 1781, na medida em que o filósofo afirma ser a espontaneidade o princípio da tripla síntese<sup>433</sup>, à qual já fizemos referência mais acima.

No que diz respeito à verificação dos termos constituintes da estrutura do sujeito, entendemos que a investigação das duas versões da “Dedução Transcendental” nos propicia elementos suficientes. Uma investigação detalhada da “Analítica dos Princípios” seria, pois, imprescindível para uma prova mais adequada e completa da coerência da própria “Dedução Transcendental”. Apesar de, na medida em que foi necessário, termos feito sobre a “Analítica dos Princípios” algumas incursões, declinamos, contudo, de uma investigação mais acurada, uma vez que ela nos levaria a extrapolar nosso propósito, que se circunscreve à tentativa de delimitar o percurso de Kant e, conseqüentemente, a evolução de seu pensamento, até a constituição da estrutura transcendental da subjetividade, o que, assim o entendemos, fica devidamente delineado com a apresentação e reconstrução das relações que estão em jogo até a “Dedução Transcendental”, a saber, o juízo, as categorias, a apercepção, a imaginação e a sensibilidade, cuja ligação se nos mostrou devidamente estabelecida, e que possibilitou, assim cremos, ter deixado claro a correlação entre transcendental e metafísico a que chegou Kant, pois

se a tese de Kant está correta, a saber, que toda objetividade só recebe tal caráter pelo trabalho da subjetividade, Kant dá-se conta de que uma dedução subjetiva só ganha real sentido enquanto repõe o que foi obtido como princípio puro pela dedução objetiva no interior do trabalho de descrição do mundo, empírico portanto, precisamente porque seu núcleo repousa na avaliação do trabalho da imaginação que, como define Kant, é o dado empírico sendo ordenado pela unidade sintética da apercepção. Se a analítica dos princípios, derivada das categorias deduzidas objetivamente, constitui a parte pura de toda ciência natural, isso acarreta que toda ciência é ela mesma metafísica, do ponto de vista teórico, e sua elevação do empírico ao puro

---

<sup>431</sup> KANT, *Crítica da Razão Pura*, B164.

<sup>432</sup> Cf. *Ibid.*, B168-9.

<sup>433</sup> Cf. *Ibid.*, A97-8.

constitui o ambiente metafísico em que propriamente a subjetividade ganha corpo (...)<sup>434</sup>

Desse modo, assim nos parece, esclarece-se a possibilidade de que os conceitos do entendimento tenham acesso aos dados sensíveis, uma vez que encontramos na espontaneidade um ato que perpassa todas as nossas faculdades, o que confere ao sujeito completa unidade, desde o modo de pensar até o objeto do conhecimento que é pensado por este sujeito. Assim, a dicotomia sujeito-objeto que, mesmo após a interiorização da atividade de conhecimento, poderia permanecer por uma aparente e equivocada cisão entre entendimento e sensibilidade, resolve-se no interior de um sujeito cuja espontaneidade impera, na medida em que este sujeito deve ser compreendido como um “eu” que permanece idêntico e ativo no ato de conhecer, isto é, no ato de tudo conduzir à unidade da consciência.

Cabe-nos, por fim, tentar investigar se referida espontaneidade do sujeito – que em termos de conhecimento ficou relegada ao âmbito de determinação dos objetos da experiência, portanto, ficou presa a uma ontologia da imanência – não nos remeteria a um outro âmbito de consideração das coisas, quer dizer, se a própria razão não tem outro terreno de atuação que, porventura, esteja para além das questões relacionadas ao conhecimento das coisas.

---

<sup>434</sup> Marco Antônio ZINGANO, *Razão e história em Kant*, p. 124.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

### **Sujeito: Moralidade e Finalismo**

O percurso que adotamos para investigar o pensamento kantiano, mais propriamente, para compreender sua teoria do sujeito, fez-se, principalmente, numa chave de leitura que privilegiou o aspecto evolutivo das investigações do filósofo em torno da problemática metodológica. Desde seus primeiros textos o jovem Kant debruçou-se sobre tal problemática, sempre levando em consideração o sucesso alcançado pela ciência da natureza e, ao mesmo tempo, circunscrevendo de maneira pontual os problemas da metafísica, e seu suposto fracasso, a partir dos equívocos desta última, mais por seu modo de proceder do que pelo objeto de que tratava. Não nos parece, efetivamente, que tenha sido a própria metafísica nalgum momento posta em questão, senão, precisamente, seu método de investigação.

Como tentamos apontar, o esforço do pensador nas duas primeiras décadas de suas produções culminou com a célebre *Dissertação* de 1770, cujas asserções remeteram Kant a uma divisão, e porque não dizer, para fazer jus às freqüentes metáforas geográficas empregadas por ele, a uma territorialização do saber. A delimitação de fronteiras foi um ganho metodológico, deveras notável, contudo, há que se conceder que o foi a um custo consideravelmente alto, pois, do mesmo modo que com a *Dissertatio* Kant podia se dizer devidamente posto sobre um caminho que não mais precisaria deixar, como afirmou a Lambert <sup>435</sup>, por outro lado, teve que arcar com a resolução da problemática relação entre sujeito e objeto, uma vez que o texto de 1770 operou a definitiva guinada subjetiva no pensamento do filósofo. O ganho metodológico pode também ser entendido como a aquisição de um problema capital.

Na *KrV*, não obstante tenhamos nela dado atenção mais detida aos problemas da Dedução Transcendental, encontramos Kant movendo-se, como sempre, entre a ciência e a metafísica. Justificando a primeira e remanejando a segunda. Todavia, é necessário notar, como o fez Lebrun <sup>436</sup>, que seria favorecer a uma leitura despropositada querer imputar às reflexões de Kant, ainda que somente na *KrV*, um esforço meramente epistemologista, cujo

---

<sup>435</sup> Cf. KANT, *Carta a Lambert de 02/09/1770*, In: *Oeuvres Philosophique I*, p. 688

<sup>436</sup> Cf. LEBRUN, Gérard. *Kant e o fim da metafísica*. p. 19 e ss.

propósito exclusivo estaria voltado para a legitimação das ciências empíricas. A leitura da Dialética Transcendental nos oferece reflexões propícias para o estabelecimento de uma passagem para o terreno da filosofia prática. A *Dissertatio* já havia indicado uma divisão de fronteiras entre ciência e metafísica, mas o aspecto moral foi ali tenuemente vislumbrado. Entretanto, já na *KrV* será possível encontrar os indícios de uma inteiramente nova localização da metafísica, cujo terreno legítimo se estabelece para além da problemática do conhecimento.

Com a investigação sobre a Dedução Transcendental buscou-se, neste trabalho, esclarecer os contornos da estrutura transcendental da subjetividade e apontar a solução kantiana quanto ao problema da relação entre sujeito e objeto. A Estética Transcendental, por seu papel de peso na economia da solução do problema, pode ser entendida como pedra de toque no que tange à constituição de um conhecimento dos objetos. Ora, se o critério de legitimidade do conhecimento assenta na relação com os dados sensíveis, isto não põe abaixo a metafísica devido ao caráter transcendente de seus objetos. Depois da crítica, a metafísica permanece como disposição natural. A gênese da dialética radica na própria natureza da razão, como nota Kant:

Há, pois, uma dialética da razão pura natural e inevitável; não me refiro à dialética em que um principiante se enreda por falta de conhecimentos, ou àquela que qualquer sofista engenhosamente imaginou para confundir gente sensata, mas à que está inseparavelmente ligada à razão humana e que, descoberta embora a ilusão, não deixará de lhe apresentar miragens e lança-la incessantemente em erros momentâneos, que terão de ser constantemente eliminados.<sup>437</sup>

No âmbito do conhecimento a metafísica perde sensivelmente seu espaço, contudo, será agora necessário inquirir sobre o seu sentido, mais do que sobre o conhecimento de seus objetos. O sujeito, objeto de investigação da pretensa psicologia racional, não pode oferecer-se como objeto de uma ciência que pretenda proceder por meros conceitos puros, o que se justifica pelas investigações da Analítica Transcendental e se demonstra com a Dialética Transcendental. O que na *Analítica* caracterizava-se como ponto de apoio de toda atividade sintética no conhecimento, a apercepção transcendental, somente pode ser compreendido como função lógica da unidade no pensamento. É uma simples forma, mas daí concluir-se uma substância simples seria um ato sub-reptício. Concluir-se daí uma existência

---

<sup>437</sup> KANT, *Crítica da Razão Pura*, A298/B354.

categorial, isto é, uma realidade efetiva, seria um equívoco <sup>438</sup>. Trata-se ali, apenas de um pressuposto transcendental sem o que, jamais se salvaguardaria o sujeito e o próprio conhecimento, este último, fato concreto, como o apresentava a matemática.

O procedimento da psicologia racional apresenta um erro, que se pode aplicar a toda metafísica. A razão, por um ímpeto que lhe é intrínseco, busca o incondicionado para completar a unidade do conhecimento, pelo que, diz Kant,“(...) bem se vê que o princípio próprio da razão em geral (no uso lógico) é encontrar, para o conhecimento condicionado do entendimento, o incondicionado pelo qual se lhe completa a unidade” <sup>439</sup>. Dessa maneira, a psicologia racional pretende determinar um sujeito absoluto e incondicionado, porém, o que acontece de fato é uma confusão que confere estatuto ontológico a determinações que na verdade assentam sobre as condições do pensamento, devidamente distinguidas por Kant na *Análítica dos Conceitos*. Então, conclui-se que na psicologia racional:

(...) pela análise da consciência de mim mesmo, no pensamento em geral, nada se adianta quanto ao conhecimento de mim mesmo enquanto objeto. A exposição lógica do pensamento em geral é erroneamente considerada uma determinação metafísica do objeto. <sup>440</sup>

Todavia será necessário, como acima nos propusemos, buscar, para além do âmbito do conhecimento, o sentido das idéias da razão. A dialética, resultado de um equívoco sofístico, demonstra onde assenta o erro metodológico da metafísica dogmática. Contudo, de um lado há que se considerar quanto às idéias da razão seu aspecto regulativo na ordem do conhecimento, desde que sejam orientadas a um uso imanente <sup>441</sup>. Por outro lado, as reflexões da psicologia racional dão ocasião a uma passagem para a filosofia moral.

A metafísica, geralmente compreendida como ciência do supra-sensível, justamente enquanto tal, não encontra determinação de seus objetos, uma vez que toda determinação se faz quanto a objetos dados no espaço e no tempo, portanto, dados sob condições da sensibilidade, o que a própria definição da metafísica exclui. Não obstante os

---

<sup>438</sup> “(...) porque a consciência é a única coisa que torna todas as representações em pensamento e onde, portanto, devem ser encontradas todas as nossas percepções, como no sujeito transcendental; e, fora dessa significação lógica do *eu*, não temos nenhum conhecimento do sujeito em si que, na qualidade de substrato, esteja na base desse sujeito lógico, bem como de todos os pensamentos”. (Ibid., A350), Ver também: A353-A356, A363.

<sup>439</sup> KANT, *Crítica da Razão Pura*, A307/B364.

<sup>440</sup> Ibid., B409.

<sup>441</sup> “A razão nunca se reporta diretamente a um objeto, mas simplesmente ao entendimento e, por intermédio deste, ao seu próprio uso empírico; não cria, pois, conceitos (de objetos), apenas os ordena e lhes comunica aquela unidade que podem ter na sua maior extensão possível”. (Ibid., A643/B671).

objetos desta ciência não poderem ser conhecidos, podem, todavia, ser pensados. Distinção legítima estabelecida por Kant na Analítica <sup>442</sup>. O pensamento puro, poderíamos dizer, é o terreno próprio da razão enquanto pensamento da totalidade, do absoluto. O conhecimento, por sua vez, seria apenas uma posição relativa da representação perante a totalidade, portanto, sempre uma determinação <sup>443</sup>. Por outro lado, o âmbito do pensamento racional é a própria totalidade, o âmbito da idéia. Disso não segue contraditório, desde que não se tenha pretensão ao conhecimento, considerar algo apenas enquanto idéia.

Esta concessão do pensamento kantiano é chave para a delimitação do terreno da metafísica, pois permite descortinar o processo pelo qual se pode encontrar a nova localização dessa ciência. Se o sujeito, na medida em que pretende um conhecimento puro de si mesmo pode cair num equívoco dialético, por outro lado não se pode negar a possibilidade de tal pensamento, uma vez que é um fato, a saber, que o sujeito poderá assim, ser pensado como “uma substância na idéia, mas não na realidade” <sup>444</sup>. Este pensamento, faz-se necessário reconhecer, guarda um sentido, pois é indicativo de um modo de consideração de si que se coloca para além do modo fenomênico de auto-determinação.

A gênese da moralidade, veremos, assenta numa consideração de si que diverge notavelmente do modo de consideração das coisas. A natureza, relegada a determinações mecânicas, circunscreve um espaço diferente do espaço de ação do humano. Este se encontra também subjugado a leis naturais, contudo, o pensamento de si como substância, como causa de suas ações remete-o a outra visão que o desloca do âmbito propriamente natural. O conhecimento do homem deverá, sem dúvida, fazer-se sob o terreno da psicologia empírica, portanto, sob determinações das leis dos fenômenos se se quiser *mensurar* as forças que o movem. Todavia, como causalidade, o homem poderá pensar-se sob uma determinação inteligível. Poderá considerar-se como uma causalidade que age sob o amparo da liberdade.

A reflexão de Kant sobre as antinomias, notadamente, sobre a terceira, aponta na síntese dinâmica o caráter heterogêneo dos elementos constitutivos da síntese o que permite aí a inserção do inteligível <sup>445</sup> como um tipo de causalidade que pode satisfazer o

---

<sup>442</sup> Cf. KANT, *Crítica da Razão Pura*, §22, B146.

<sup>443</sup> Kant já havia, em sua obra do período pré-crítico, o *Beweisgrund*, apresentado uma diferenciação entre posição relativa e posição absoluta. Contudo, as asserções dessa obra fazem-se ainda no contexto de uma metafísica não crítica, não obstante, os avanços dela perante o pensamento wolffiano.

<sup>444</sup> KANT, *Crítica da Razão Pura*, A351.

<sup>445</sup> Cf. *Ibid.*, A530/B558.

caráter arquetônico <sup>446</sup> da razão, na medida em que esta sempre remete, por sua condição reguladora, à totalidade, ao incondicionado. Portanto, a liberdade transcendental, que no âmbito especulativo tem caráter meramente problemático, ao mesmo tempo cede lugar à possibilidade de se pensar o fundamento da filosofia prática, isto é, a moralidade como liberdade. O caráter arquetônico da razão envia-a favoravelmente à aceitação da tese da liberdade. Tal aceitação não se faz de modo arbitrário, pois radica na natureza da própria razão que tem aí um interesse <sup>447</sup>.

A recensão das faculdades humanas revela de um lado o limite de nossos conhecimentos, por outro lado, o próprio significado de tal limite. Inquirir pelo inteligível é natural e ao mesmo tempo sintoma de uma condição exclusiva do ser humano, pela qual a consideração quanto a si mesmo ganha uma envergadura que o arranca do curso da natureza. A independência da natureza revela o primeiro passo do conceito de autonomia. O limite de nossos conhecimentos, a condição finita do entendimento humano permite-nos, pelo desconhecimento daqueles objetos metafísicos circunscritos na *KrV* a uma lógica dialética, a verdadeira disposição moral enquanto independência de qualquer pressão externa <sup>448</sup>.

A liberdade, já aponta a *KrV*, é o pilar de sustentação da concepção moral de Kant. Formalismo vazio ou consequência filosófica? Contra os que queiram acusar o filósofo por seu extremo formalismo ou os que afirmam dos filósofos em geral terem a cabeça nas nuvens, faremos aqui oposição e devemos ressaltar que tal acusação não resistiria a uma leitura cuidadosa das *Críticas* de Kant. O método de investigação da filosofia transcendental é por demais objetivo, uma vez que não pode ser aplicado sem a devida circunscrição do objeto. A *KrV* não reflete no vazio, mas parte dos conhecimentos dados para investigar a nervura da própria razão. Nos *Prolegômenos* isso se vê de maneira clara: ali Kant não pergunta se a matemática e a ciência da natureza são possíveis, mas apenas como são possíveis. A frase de Lebrun vai ao ponto nevrálgico da questão quando afirma que: “A crítica não tem, portanto, como tarefa munir-nos de convicções novas, mas sim fazer-nos colocar em questão o modo

---

<sup>446</sup> Cf. KANT, *Crítica da Razão Pura*, A474/B502.

<sup>447</sup> Cf. *Ibid.*, A466/B494.

<sup>448</sup> “(...) visto que com todo o esforço de nossa razão temos uma muito obscura e ambígua perspectiva do futuro, o Governante do mundo permite-nos apenas presumir e não avistar ou provar claramente sua existência e sua glória. Contrariamente a lei moral em nós, sem nos prometer algo com certeza ou ameaçar-nos, exige-nos um respeito desinteressado, mas de resto, se esse respeito tornou-se operante e dominante, permite pela primeira vez e só por esse meio perspectivas no reino do supra-sensível mas ainda só com uma pálida visão: desse modo pode haver verdadeira disposição moral imediatamente consagrada à lei, e a criatura racional pode tornar-se digna da participação do sumo bem, que é conveniente ao valor moral de sua pessoa e não simplesmente às suas ações. Portanto aquilo que o estudo da natureza e do homem nos ensina suficientemente poderia também aqui estar certo: que a insondável sabedoria, pela qual existimos, não é menos digna de veneração naquilo que ela nos negou do que naquilo que ela nos concedeu”. (IDEM, *Crítica da Razão Prática*, p. 525).

que tínhamos de ser convencidos. Ela não nos traz uma outra verdade; ela nos ensina a pensar de outra maneira”<sup>449</sup>. Neste sentido faz-se necessário compreender que a *Crítica*, assim como grande parte da investigação kantiana anterior a ela – embora ali o método ainda estivesse por ser descoberto – apóia-se numa pergunta, que, aliás, tornou-se também um acertado jargão: trata-se de uma investigação sobre as condições de possibilidade. Afora o método transcendental, não parece equivocado aproximar o intento kantiano ao ímpeto socrático.

Com a investigação moral não se passará diferente. A *KpV* não deduz do vazio o princípio da moralidade. Sua investigação não é sem propósito, pois, devidamente considerada, ao estabelecimento dos princípios fundamentais, à parte a ordem do texto, antepõe-se um *factum*: a consciência da liberdade, efetividade de um conceito da razão<sup>450</sup>. Será preciso, pois, por fidelidade ao estabelecimento do método transcendental de questionamento, também quanto à moral fazer uma *Crítica*, isto é, proceder com a consequência típica do filósofo. Novamente, a estrutura do sujeito será posta em questão. Será necessário a Kant apontar como se torna possível a moralidade a partir das condições do próprio sujeito.

Vê-se desse modo que a teoria do sujeito de Kant mostra-se assaz complexa e rica. Ela não se esgota nos limites da teoria do conhecimento. Esta última, aliás, dado o primado da filosofia moral, parece mais uma propedêutica do que propriamente um fim em si mesmo<sup>451</sup>. De fato, encontramos na crítica da razão especulativa, como já apontamos, elementos fundamentais para a compreensão do sujeito moral. A psicologia racional, como temos notado, enveredava-se por um equívoco enquanto buscava estabelecer um conhecimento efetivo de seu objeto. Kant, diversas vezes faz notar que a unidade do sujeito, em referência à apercepção transcendental é apenas uma unidade lógica, no entanto, na medida em que na filosofia prática tudo se passa de outro modo, isto é, nela não se trata da faculdade do conhecimento, mas da faculdade de apetição, da determinação do arbítrio, então, não é equivocado fazer uso daqueles conceitos, que no âmbito da razão especulativa ficaram relegados a uma aparência enganosa, porém encontram aplicabilidade e sentido no terreno moral. Isso se esclarece, por exemplo, na seguinte afirmação de Kant quanto aos paralogismos da razão pura:

---

<sup>449</sup> Gérard LEBRUN, *Kant e o fim da metafísica*. p. 5.

<sup>450</sup> Cf. KANT, *Crítica da Razão Prática*. p. 139. (Veja-se também exemplo onde Kant aponta o fato da consciência da liberdade irromper mesmo perante fortes inclinações). (*Crítica da Razão Prática*, p. 103)

<sup>451</sup> “Porém não se pode de modo algum exigir da razão prática pura estar subordinada à razão especulativa e, pois, inverter a ordem, porque todo interesse é por fim prático e mesmo o interesse da razão especulativa é somente condicionado e unicamente no uso prático é completo”. (KANT, *Crítica da Razão Prática*, p. 433).

(...) o conceito de personalidade, como o conceito da substância e do simples, pode subsistir (na medida em que é simplesmente transcendental, isto é, unidade do sujeito, que, de resto, nos é desconhecido, mas em cujas determinações há uma ligação completa, graças à apercepção) a esse título, esse conceito é também necessário e suficiente no uso prático, (...).<sup>452</sup>

A personalidade encontra já na *KrV*, seus devidos contornos. As investigações da primeira *Crítica*, o pressuposto de uma apercepção transcendental, dão condições para se pensar aquilo que se concretiza e esclarece na *KpV* e na *Grundlegung*. A *pessoa*<sup>453</sup> enquanto sujeito moral torna-se um ser dotado de dignidade, pois se representa sempre como um sujeito cuja ação deve ter nele a sede e ser fim em si mesmo. Portanto, o homem é um ser que pode se considerar de um modo diferente da natureza e:

Por tudo isto é que um ser racional deve considerar-se a si mesmo, *como inteligência* (portanto não pelo lado de suas forças inferiores), não como pertencendo ao mundo sensível, mas como pertencendo ao mundo inteligível; tem por conseguinte dois pontos de vista dos quais pode considerar-se a si mesmo e reconhecer leis do uso de suas forças, e portanto de todas as suas ações: o *primeiro* enquanto pertence ao mundo sensível, sob leis naturais (heteronomia); o *segundo*, como pertencente ao mundo inteligível, sob leis que, independentes da natureza, não são empíricas, mas fundadas somente na razão.<sup>454</sup>

Verificamos aqui uma constante do pensamento kantiano. Já na *Allgemeine Naturgeschichte*, embora ali por uma leitura de envergadura cosmológica, o filósofo apresentava uma concepção do humano como um ser que vive em meio a uma tensão própria de sua natureza. A *Grundlegung* diz que há dois pontos de vista pelos quais podemos nos considerar. Nossa faculdade de apetição encontra-se em meio a duas possibilidades de determinação da vontade, daí Kant afirmar “a diferença entre as leis de uma natureza à qual a vontade está submetida, e as de uma natureza que está submetida a uma vontade”<sup>455</sup>. O sujeito em sua faculdade de apetição está submetido a dois modos de causalidade, pelo que,

---

<sup>452</sup> KANT, *Crítica da Razão Pura*, A365.

<sup>453</sup> “Os seres cuja existência depende, não em verdade da nossa vontade, mas da natureza, têm contudo, se são seres irracionais, apenas um valor relativo como meios e por isso se chamam coisas, ao passo que os seres racionais se chamam pessoas, porque sua natureza os distingue já como fins em si mesmos (...)”. (IDEM, *Fundamentação*, p. 68).

<sup>454</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>455</sup> KANT, *Crítica da Razão Prática*, p. 149.

também no terreno prático o sujeito poderá ser pensado em termos de espontaneidade e receptividade.

Desde que a ação moral, por ter um fundamento inteligível, deve ser determinada de modo *a priori*, toda ação, cujo ponto de partida tenha como pressuposto uma determinação da vontade pela matéria do objeto apetecido, está relegada à condição da heteronomia. Assim sendo, toda ação que visa uma finalidade que não seja ela mesma, ou seja, quando a ação é apenas um meio (imperativo hipotético) para se conseguir a felicidade ou o prazer, então vê-se claramente que o objeto apetecido é dado *a posteriori* e o fundamento de determinação da vontade pode ser chamado de material<sup>456</sup>. Para além, contudo, da determinação por móveis empíricos, o ser racional, diz Kant, é capaz de agir mediante a representação da lei<sup>457</sup>. Ora, uma lei enquanto tal deve obedecer a um caráter universal, pelo que se deduz que toda determinação da vontade que esteja baseada na matéria do objeto será contingente, pois, não se pode pressupor em todo ser humano uma tendência universal a objetos empíricos da faculdade de apetição. Por isso Kant afirma:

Se um ente racional deve representar suas máximas como leis universais práticas, então ele somente pode representá-las como princípios que contêm o fundamento determinante da vontade não segundo a matéria, mas simplesmente segundo a forma.<sup>458</sup>

Portanto, a determinação da vontade para ganhar estatuto moral deve obedecer ao pressuposto de uma legislação universal, isto é, deve tomar a forma de um imperativo categórico<sup>459</sup>. Isso porque o sujeito prático está desse modo, como já notamos, submetido a duas formas possíveis de determinação, pelo que a lei moral torna-se para nós um imperativo, uma vez que se tivéssemos uma disposição exclusivamente racional na determinação da vontade, então a ação moral não nos seria um dever, mas se daria como o próprio ser, isto é, seria originariamente efetiva em nosso agir, de modo que não haveria outra possibilidade de ação, isto é, teríamos uma vontade santa<sup>460</sup>.

---

<sup>456</sup> “Todos os princípios práticos, que pressupõem um objeto (matéria) da faculdade de apetição como fundamento determinante da vontade, são no seu conjunto empíricos e não podem fornecer nenhuma lei prática”. (Ibid., p. 73).

<sup>457</sup> “Tudo na natureza age segundo leis. Só um ser racional tem a capacidade de agir segundo a representação das leis, isto é, segundo princípios, ou: só ele tem uma vontade”. (IDEM, *Fundamentação*, p. 47)

<sup>458</sup> IDEM, *Crítica da Razão Prática*, §4, p. 91.

<sup>459</sup> Cf. IDEM, *Fundamentação*, p. 59, 69; *Crítica da Razão Prática*, §7, p. 103.

<sup>460</sup> Cf. KANT, *Crítica da Razão Prática*, p. 109-111.

A delimitação dos conceitos puros da razão especulativa os reportava imediatamente a conceitos de objetos em geral. Desde a carta a Herz de fevereiro de 1772 Kant empenhou-se por demonstrar a aplicabilidade de tais conceitos a objetos da realidade. A solução dada na *KrV* pela Dedução Transcendental, apresenta a efetividade de tais conceitos puros por uma mediação da sensibilidade. Na determinação da vontade pela razão prática esta mediação não é exigida e o conceito da razão é imediatamente determinante da vontade. Descortina-se aqui o âmbito legítimo de efetividade do inteligível, tanto quanto um verdadeiro deslocamento da metafísica <sup>461</sup>.

Encontramos, portanto, no âmbito da razão prática tal configuração do sujeito, que embora não tenha estatuto de conhecimento objetivo, permite uma consideração puramente racional quanto a nós mesmos. Se não foi possível ao homem *conhecer-se* por simples conceitos puros como sujeito absoluto na psicologia racional, por outro lado <sup>462</sup>, em relação às nossas ações no mundo dos fenômenos, podemos dar início a uma causalidade cujo imediato caráter supra-sensível comprova aquilo que na Dialética transcendental da *KrV* ficou admitido de um modo meramente problemático, que, porém, dá efetividade à metafísica como fundamento da filosofia prática.

A possibilidade da ação moral, devidamente desvelada pela *Crítica da Razão Prática*, aponta para uma concepção elevada do ser humano, na medida em que este pode participar, pela própria constituição de suas faculdades, de um mundo que se põe para além das determinações naturais. Este caráter inteligível, do qual o sujeito é dotado, eleva-o acima da natureza e lhe confere a condição de pessoa. O sujeito moral é entendido como fim em si mesmo e pela orientação inteligível de sua vontade destina-se a dar ao mundo um curso diferente daquele que poderia ser desenvolvido por suas meras disposições naturais. A existência humana pode ter com a lei moral uma determinação conforme a fins, como nota o

---

<sup>461</sup> “Essas categorias da liberdade, pois assim queremos denominá-las em vez daqueles conceitos teóricos, enquanto categorias da natureza, têm uma visível vantagem sobre as últimas pelo fato de que estas são somente formas de pensamento, que mediante conceitos universais designam apenas indeterminadamente objetos em geral para cada intuição possível a nós; aquelas ao contrário, visto que concernem à determinação de um arbítrio livre (...) como conceitos elementares práticos possuem dada como fundamento, em vez da forma da intuição (espaço e tempo) (...) a forma de uma vontade pura na razão, por conseguinte na própria faculdade de pensar; desta maneira, pois, ocorre que, como em todos os preceitos da razão prática pura só se tem a ver com a determinação da vontade, não com as condições naturais (da faculdade prática) de execução de seu objetivo, os conceitos práticos *a priori* tornam-se, em relação ao princípio supremo da liberdade, imediatamente conhecimentos e não precisam esperar por intuições para obter significado, e em verdade por esta singular razão de que eles mesmos produzem a efetividade daquilo a que se referem (a disposição da vontade), o que não é de modo algum o caso dos conceitos teóricos.” (Ibid., p. 225-227)

<sup>462</sup> Cf. BAUM, Manfred. Eu lógico e eu pessoal em Kant, *Studia Kantiana*, v.4, n.1, p. 21.

próprio Kant ao concluir a *KpV* e comparar os dois âmbitos de atuação nos quais nos circunscrevemos:

O segundo espetáculo [consciência da lei moral], ao contrário, eleva infinitamente meu valor enquanto inteligência, mediante minha personalidade, na qual a lei moral revela-me uma vida independente da animalidade e mesmo de todo o mundo sensorial, pelo menos o quanto se deixa deprender da determinação conforme a fins de minha existência por essa lei, que não está circunscrita a condições e limites dessa vida mas penetra o infinito.<sup>463</sup>

Será preciso perguntar aqui, assim como o fizemos ao fim de nossas considerações a respeito da espontaneidade da razão teórica, se a configuração moral que se encontra nas faculdades humanas não tem também um sentido que possa nos reportar para além da mera investigação da ação moral do *indivíduo*. Como é sabido, costuma-se interpor entre as duas primeiras *Críticas* um abismo intransponível, embora, como nota o próprio Kant, a crítica teria apontado para uma solução que, ao menos teria permitido entre ambas as legislações uma convivência pacífica<sup>464</sup>. O sujeito da filosofia teórica não pode oferecer-se a um conhecimento de si próprio, a não ser de modo empírico, pois ali a espontaneidade assenta numa consideração meramente lógica; o sujeito absoluto da ação moral é um pressuposto indispensável, contudo o domínio de sua atuação é prático, não cognitivo. Entre ambos os mundos não há incompatibilidade, todavia não se oferece um ponto de ligação. A *KU* envereda-se, como se sabe, por um esforço manifesto de entrelaçamento do mundo sensível com o mundo inteligível. De maneira grosseira, devemos reconhecer, podemos reportar à *KrV* um esforço pelo qual, entre outras coisas, Kant mostrou onde radica a possibilidade das ciências e que condições devem satisfazer para serem reconhecidas como tal. A *KpV* manifesta-se do mesmo modo quanto à metafísica no âmbito da moralidade. A pergunta quanto à terceira *Crítica* seria então saber, sob quais condições inerentes ao sujeito e, sob a égide de que ciência, deveríamos pensar a possibilidade de compreender, mais do que demonstrar a compatibilidade dos domínios, a união entre estes. Fato constatado, o sujeito humano pertence aos dois.

A *Grundlegung*<sup>465</sup> já falava de um reino dos fins, mas, como nota Lebrun<sup>466</sup>, seria incompatível com a pureza exigida pela determinação moral pôr a idéia de tal

---

<sup>463</sup> KANT, *Crítica da Razão Prática*, p. 571.

<sup>464</sup> IDEM, *Crítica da Faculdade do Juízo*, Introdução, p. 19.

<sup>465</sup> KANT, *Fundamentação*, p. 77 e ss.

<sup>466</sup> Cf. LEBRUN, Gérard. *Uma escatologia para a moral*, p. 83.

constituição como móbil da disposição moral. Mas, de que maneira, então, se poderia conciliar a pureza da vontade, exigida em todo ato moral, com a inevitável idéia racional de uma constituição perfeita, uma vez que toda idéia da razão obedece à noção de perfeição como totalidade que lhe é inerente? Noutros termos, como o sujeito moral deverá posicionar-se perante a própria noção de progresso da humanidade ou de um reino dos fins? O juízo determinante mostra-se insuficiente para solucionar tal problema, e se fosse aqui aplicado, lançaria a razão prática em contradição, pois remeteria o sujeito à heteronomia.

A descoberta do juízo reflexionante mostra aqui uma eficácia extraordinária. Não faremos nenhuma incursão mais detalhada sobre suas conseqüências no âmbito da arte e mesmo da biologia. Tomaremos, contudo, a reflexão de Kant sobre a biologia por sua notável capacidade metafórica quanto à indicação de solução do problema. Na *KrV* Kant já indicava um uso das idéias da razão diferente do uso constitutivo, mas que, mesmo no âmbito da investigação da ciência poderia ter um valor regulativo.

Portanto, ao admitirmos esses seres ideais, não ampliamos propriamente nosso conhecimento para além dos objetos da experiência possível, mas apenas a unidade empírica desta, mediante a unidade sistemática, cujo esquema nos é dado pela idéia, tendo esta por conseguinte, o valor de princípio simplesmente regulador e não constitutivo.<sup>467</sup>

As idéias da razão guardam, portanto, um sentido regulador para a investigação da ciência, pois, a noção de completude a que elas remetem pode servir de fio condutor na busca de um avanço ilimitado da ciência. O juízo reflexionante, enquanto baseia-se numa conformidade a fins que deve ser pressuposta, embora não demonstrada, nos seres naturais organizados, será, pois, inerente a nossa própria faculdade de julgar. O juízo determinante diz respeito à subsunção de casos particulares a leis dadas. “Porém, se só o particular for dado, para o qual ela [a faculdade do juízo] deve encontrar o universal, então a faculdade do juízo é simplesmente reflexiva”<sup>468</sup>. O exemplo pelo qual é possível e necessário, para além das considerações mecânicas quanto ao objeto, também partir do pressuposto de um juízo teleológico, é a constituição dos seres organizados. Quanto a isso o filósofo afirma que:

---

<sup>467</sup> KANT, *Crítica da Razão Pura*, A674/B702.

<sup>468</sup> IDEM, *Crítica da Faculdade do Juízo*, Introdução, p. 23.

(...) *um produto organizado da natureza é aquele em que tudo é fim e reciprocamente meio*. Nele nada é em vão, sem fim ou atribuível a um mecanismo natural cego. Este princípio [do ajuizamento da conformidade a fins], segundo o modo como ocorre, é deduzível da experiência, nomeadamente daquela que é metodicamente estabelecida e que se chama observação <*Beobachtung*>. Mas por causa da universalidade e da necessidade que esse princípio afirma de uma tal conformidade a fins, não pode simplesmente assentar na experiência, mas pelo contrário tem como fundamento algum princípio *a priori* qualquer, ainda que seja meramente regulativo e aqueles fins existissem somente na idéia daquele que ajuíza e em nenhuma outra causa eficiente.<sup>469</sup>

A *KU*, portanto, para além do que ela aporta para a arte e a biologia, mune o pensador de um instrumental teórico pelo qual se torna possível uma consideração que extrapola os estreitos limites de uma investigação sobre o indivíduo<sup>470</sup>. Poderia o juízo reflexionante servir como fio condutor para se pensar a história de um ponto de vista universal? É a hipótese que aqui nos precede.

Se ao falar de um reino dos fins Kant estivesse pretendendo deduzir daí a motivação fundamental para a ação moral, como já se notou acima, o filósofo colocaria a perder as reflexões da segunda *Crítica*. O ponto de vista deve ser inverso, o indivíduo – pensemos nas partes do organismo que devem ser vistas como meio para a possibilidade do todo – também se perde, e deverá perder-se em vista da totalidade (reino dos fins) para continuar sendo sujeito moral. Contudo, do ponto de vista teleológico será possível, em obediência ao que permite ser pensado pelo juízo reflexionante, aventar-se a hipótese de um progresso moral na história da humanidade, desde que se deverá construir uma idéia universal para se subsumir o particular: a ação dos sujeitos morais. A seguinte passagem da *KU* é indicativa desse ponto de vista, de uma *natureza* que persegue um propósito:

A condição formal, sob a qual somente a natureza pode alcançar esta sua intenção última, é aquela constituição na relação dos homens entre si, onde ao prejuízo recíproco da liberdade em conflito se opõe um poder conforme leis num todo que se chama *sociedade civil*, pois somente nela pode ter lugar o maior desenvolvimento das disposições naturais. Para essa mesma sociedade seria contudo ainda certamente necessário, mesmo que os homens fossem suficientemente inteligentes para a encontrar e voluntariamente se submetessem ao seu mando, um *todo cosmopolita* <*weltbürgerliches Ganze*>, isto é, um sistema de todos os estados que correm o risco de atuar entre si de forma prejudicial.<sup>471</sup>

<sup>469</sup> KANT, *Crítica da Faculdade do Juízo*, §66, p. 218-9.

<sup>470</sup> Cf. LEBRUN, Gérard. *Uma escatologia para a moral*, p. 75-6.

<sup>471</sup> KANT, *Crítica da Faculdade do Juízo*, §83, p. 273.

A personalidade, o sujeito moral apresentado pela *KpV* é, enquanto indivíduo, o ponto de apoio para a efetivação da razão no mundo da natureza. As idéias da razão, relegadas na *KrV* a um domínio transcendente, passam pela filosofia prática a ganhar um direcionamento imanente na medida em que os efeitos de determinação da razão prática podem ser considerados também como fenômenos. Uma leitura localizada das ações humanas não revela com clareza a supressão daquele suposto abismo anteposto entre razão teórica e razão prática, mesmo considerando-se o deslocamento da razão para um uso imanente <sup>472</sup>. Deverá ser considerada para esta finalidade, e pensamos que a *KU* nos dê indicativos de tal possibilidade, uma leitura que, como já notamos, deve partir de um outro tipo de consideração da realidade, não pela capacidade determinante de nossa faculdade de julgar, mas pelo caráter reflexivo dessa faculdade. Esta irá buscar para dois dados, natureza e liberdade, uma condição geral pela qual seja possível pensar a finalidade desses elementos. O progresso moral, enquanto efetivação do que é inteligível, acontece sempre em constante tensão com as inclinações naturais, contudo, enquanto tal, o progresso permite pensar um avanço que se dá aqui pela devida conformação da sociedade civil, não obstante a tensão.

A terceira *Crítica* descortina, então, a possibilidade de se pensar a história da humanidade do ponto de vista da razão, único modo de consideração que permite pensar nas conseqüências de uma junção entre natureza e liberdade, deslocando-se, dessa maneira, do estreito âmbito do subjetivismo – não obstante o fato de que juízo reflexionante esteja radicado na estrutura do sujeito – tornando possível pensar a intersubjetividade nas relações políticas desde uma consideração da própria história da razão.

O expansivo alcance da filosofia kantiana, ao que nos parece, radica-se numa análise exaustiva da subjetividade. A guinada subjetiva, como vimos, deveu-se à necessidade de solução dos problemas enfrentados pelo pensador desde o início de sua produção intelectual. No que tange ao conhecimento objetivo a subjetividade mostrou-se efetivamente capaz de justificar a ciência. Mas a análise da estrutura transcendental do sujeito deslocou a

---

<sup>472</sup> “A determinação da causalidade dos entes no mundo sensorial jamais podia ser, enquanto tal, incondicionada e, não obstante, para toda série das condições necessariamente tem que haver algo incondicionado, por conseguinte também uma causalidade que se determine inteiramente por si. (...) Todavia, visto que é absolutamente impossível fornecer em qualquer experiência um exemplo adequado a ela, (...) assim podíamos defender somente o pensamento de uma causa agente livre enquanto aplicamos este a um ente no mundo sensorial, contanto que ele por outro lado seja também considerado como *noumenon*; <isto> na medida em que mostrávamos que não é contraditório considerar todas as suas ações como fisicamente condicionadas, contanto que elas sejam fenômenos e considerar ao mesmo tempo a causalidade das mesmas como fisicamente incondicionadas, contanto que o ente agente seja um ente inteligível, e tornar assim o conceito de liberdade um princípio regulativo da razão”. (IDEM, *Crítica da Razão Prática*, p. 161-3)

metafísica para o âmbito prático, a respeito do qual fizemos breves apontamentos. Seria preciso ainda uma incursão devidamente detida para se investigar a possibilidade, não somente de se salvaguardar a unidade do sujeito na multiplicidade dos problemas acolhidos e enfrentados pela filosofia kantiana, mas ainda inquirir sobre o sentido e constituição do próprio sujeito perante tal multiplicidade. Se o pensamento kantiano pode ser visto como um sistema, se deveria também desvelar tal possibilidade a partir da própria análise do sujeito, uma vez que para se levar o método transcendental às últimas conseqüências, seria necessário encontrar no próprio sujeito a condição de possibilidade para acolher e resolver todo problema que pudesse ser ali apresentado. Isso manifestaria a devida exatidão, não do próprio sujeito cuja análise apontaria a chave de solução dos problemas, mas do método transcendental de investigação filosófica, desde que a filosofia enquanto tal deve conduzir a explicação da totalidade por um discurso pelo qual se desvele também a unidade.

## REFERÊNCIAS

- BAUM, Manfred. Eu lógico e eu pessoal em Kant. Tradução de Guido A. de Almeida. *Studia Kantiana*. V.4. N1. p. 7-26. Novembro, 2002.
- BENNETT, Jonathan. *La crítica de la razón pura de Kant: la analítica*. Versión española de A. Montesinos. Madrid: Alianza Editorial, V.I, 1979.
- CASINI, Paolo. *Newton e a consciência europeia*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Editora Unesp, 1995.
- CASSIRER, Ernst. *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*. Vol.II. Traducción de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica. 1993.
- \_\_\_\_\_. *Kant, vida y doctrina*. Traducción de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1968.
- CHARLES, Sébastien. Du « je pense, je suis » au « je pense, seul je suis » : crise du cartésianisme et revers de lumières. *Revue Philosophique de Louvain*. Louvain, vol. 102, n.4, nov. 2004.
- DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Tradução de Bento Prado Junior e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.
- DESCARTES, René. *Discurso do método; Meditações; Objeções e respostas; As Paixões da alma; Cartas*. Traduções de J. Guinsburg e Bento Prado Junior. São Paulo: Abril Cultural, (Os Pensadores), 1973.
- GALEFFI, Romano. *A filosofia de Immanuel Kant*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1986.
- GONZÁLEZ, Cinta Canterla. . *La génesis de la Crítica de la Razón Pura de 1781*. Universidad de Cadiz: Servicio de Publicaciones, 1987.
- HEIDEGGER, Martin. A tese de Kant sobre o ser. In: *Conferências e escritos filosóficos*. Tradução de Ernildo Stein. Editora Nova Cultural: São Paulo, 1996.
- \_\_\_\_\_. La época de la imagen del mundo. In: *Caminos de bosque*. Versión de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial. s/d.
- \_\_\_\_\_. *Kant et le problème de la métaphysique*. Traduit par Alphonse de Waelhens et Walter Biemel. Paris: Gallimard, 8 ed. 1953.
- HINTIKKA, Jaakko. Cogito ergo sum, comme inférence et comme performance. *Revue de Métaphysique et de Morale*. Paris, n.1, p. 3-12. janviers-mars. 2000.
- HÖFFE, Otfried. *Introduction a la philosophie pratique de Kant: la morale, le droit et la religion*. Traduction de François Rügge et de Stéphane Gillioz. Paris : VRIN, 1993.

\_\_\_\_\_. *Immanuel Kant*. Tradução de Christian Viktor Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HUME, David. *Diálogos sobre a religião natural*. Tradução de Jose Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

\_\_\_\_\_. *Investigação acerca do entendimento humano*. In: Hume – Vida e Obra. Tradução de Anoar Aiex. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996.

JACOBI, Friedrich H. Excertos de *Über den Transzendentalen Idealismus*. (Sobre o idealismo transcendental). Tradução Portuguesa de Leopoldina Almeida. In: *Recepção da Crítica da Razão Pura: Antologia de escritos sobre Kant (1786-1844)*. Coordenação de Fernando Gil. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992.

JOSEPH MARECHAL, S. J. *El punto de partida de la metafísica: la crítica de Kant*. Traducción de Francisco Hernanz Minguez. Madrid: Editorial Gredos, 1958.

KANT, Immanuel. A falsa sutileza das quatro figuras silogísticas; Ensaio para introduzir a noção de grandezas negativas em filosofia; Investigação sobre os princípios da teologia natural e da moral; Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica; Forma e princípios do mundo sensível e do mundo inteligível. In: *Escritos pré-críticos*. Tradução de Jair Barbosa et alii. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

\_\_\_\_\_. *Antropologie du point de vue pragmatique*. Traduit par Alain Renaut. Paris: Flammarion, 1993.

\_\_\_\_\_. *Crítica da faculdade do juízo*. Tradução de Valério Rohden e Antonio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

\_\_\_\_\_. *Crítica da razão prática*. Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

\_\_\_\_\_. *Da utilidade de uma nova crítica da razão pura. (Resposta a Eberhard)*. Tradução, introdução e notas de Márcio Pugliesi e Edson Bini. São Paulo: Hemus, 1975.

\_\_\_\_\_. *Dissertação de 1770 e Carta a Marczuz Herz (de 21 de fevereiro de 1772)*. Traduções de Leonel Ribeiro dos Santos e António Marques. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, s/d.

\_\_\_\_\_. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1995.

\_\_\_\_\_. *Histoire générale de la nature et théorie du ciel*. Traduction, introduction et notes par Pierre Kerszberg, Anne-Marie Roviello et Jean Seidengart. Paris : VRIN, 1984.

\_\_\_\_\_. *Manuscrit de Duisbourg et Choix de réflexions des années 1772-1777*. Traduction, présentation et notes par François-Xavier Chenet. Paris : VRIN, 1988.

\_\_\_\_ Nova explicação dos primeiros princípios do conhecimento metafísico. *Monadologia física*. Dissertação de 1770. Acerca da falsa sutileza das quatro figuras do silogismo. Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral. Acerca do primeiro fundamento da diferença das regiões no espaço. Carta a Marcus Herz (21 de fevereiro de 1772). In: *Textos pré-críticos*. Traduções de Alberto Reis e José de Andrade. Porto. Portugal: RES-Editora, 1983.

\_\_\_\_ *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime; Ensaio sobre as doenças mentais*. Tradução de Vinicius de Figueiredo. Campinas: Papyrus, 1993.

\_\_\_\_ *O único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus*. Tradução de Carlos Morujão et alii. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004.

\_\_\_\_ *Oeuvres philosophique I: des premiers écrits à la Critique de la Raison Pure*. Paris : Éditions Gallimard, 1980.

\_\_\_\_ *Penseés successives d'Emmanuel Kant sur la theodicée et la religion*. Traduit par Paul Festugière. Quatrième édition. Paris: VRIN, 1972.

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

\_\_\_\_ *Realidade e existência: lições de metafísica*. Traduzido do italiano por Armando Rigobello. São Paulo: Paulus, 2002.

KÜLPE, Oswald. *Kant*. Traducción del Prof. Domingo Miral López. 3 ed. Barcelona: Editorial Labor, 1939.

LANDIM FILHO, Raul. Do eu penso cartesiano ao eu penso kantiano. *Studia Kantiana*. V.I N.1. p. 263-289. Setembro, 1998.

\_\_\_\_ Pode o *cogito* ser posto em questão? *Discurso*, São Paulo, n.24, p. 9-30, 1994.

LEIBNIZ, Gottfried. *A monadologia; Discurso de metafísica; Novos ensaios sobre o entendimento humano; Da origem primeira das coisas; O que é a idéia; Correspondência com Clarke* Tradução de Marilena de Souza Chauí Berlinck et alii. In: *Newton e Leibniz*. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Coleção Os Pensadores)

\_\_\_\_ *Discours de métaphysique*. Paris: VRIN, 1970.

\_\_\_\_ *Essais de théodicée suivi de La monadologie*. Paris : Aubier, 1962.

LEBRUN, Gérard. *Kant e o fim da metafísica*. Tradução de Carlos Alberto R. de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

\_\_\_\_ *Sobre Kant*. Tradução de José O. A. Morais, Maria Regina A. C. da Rocha e Rubens Rodrigues T. Filho. São Paulo: Iluminuras, 2001.

\_\_\_\_ Uma escatologia para a moral. In: KANT, Immanuel. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986, p. 75-101

LONGUENESSE, Béatrice. *Kant et le pouvoir de juger: sensibilité et discursivité dans l'analytique transcendantale de la Critique de la raison pure*. Paris : PUF, 1993.

\_\_\_\_\_. Les concepts a priori kantien et leur destin. *Revue de Métaphysique et de Morale*. Paris, n. 4, p. 485-510. Dez. 2004.

MARQUES, Ubirajara Rancan de A. Kant e o problema da origem das representações elementares: apontamentos. *Transformação*, São Paulo, n.13. p. 41-72, 1990.

\_\_\_\_\_. Notas sobre o esquematismo na crítica da razão pura de Kant. *Transformação*. São Paulo, n.18. p. 121-140, 1995.

\_\_\_\_\_. Notas sobre o múltiplo na primeira crítica. *Dois Pontos*. Curitiba/São Carlos. v.2, n.2, p. 145-156. Outubro, 2005.

MARTIN, Gottfried. *Kant ontologia y epistemologia*. Traducción de Luis F. Carrer y Andrés R. Raggio. Buenos Aires: Imprenta López, 1961.

MARTINS, Clélia Aparecida. A teoria kantiana da afecção. *Crítica: Revista Latinoamericana de Filosofia*. México. Vol. XXVII, n.1, p. 81-105, 2002.

\_\_\_\_\_. A auto-intuição na doutrina kantiana do sentido interno. *Crítica*. Revista de Filosofia. Londrina. Vol. 9, N. 29/30, p. 123-132, 2004.

\_\_\_\_\_. Autoconsciência pura, identidade e existência em Kant. *Transformação*. São Paulo, n. 21/22 p. 67-89, São Paulo, 1998/99.

\_\_\_\_\_. O autoconhecimento na psicologia empírica de Kant. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*. Campinas. Série 3, v. 11, n.2, p. 59-87, 2001.

\_\_\_\_\_. Objeto em geral, objeto transcendental e sujeito transcendental na teoria da autoconsciência de Kant. *Síntese*. Belo Horizonte. v. 27, n. 87, p. 59-86, 2000.

\_\_\_\_\_. O conceito de sujeito em Kant. *Veritas*. Porto Alegre. v. 50, n.2, p. 195-204, 2004.

\_\_\_\_\_. *O sujeito em Kant: transcendência e moral*. São Paulo: USP, 1997. (Tese de Doutorado).

\_\_\_\_\_. Sobre a personalidade na filosofia prática de Kant. *Revista Portuguesa de Filosofia*. Braga. Tomo LVIII – 1, p. 101-116, 2002.

\_\_\_\_\_. Virtude, dever, matéria e forma. *Veritas*. Porto Alegre. v. 48, n. 1, p. 137-147, 2003.

MONTEAGUDO, Ricardo. *Entre o direito e a história: a concepção do legislador em Rousseau*. 1998. (Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo).

NEWTON, Isaac. *Princípios matemáticos da filosofia natural*. (Textos selecionados) Tradução de Carlos Lopes de Mattos e Pablo Rubén Mariconda. In: Newton e Leibniz. São Paulo: Abril Cultural, 1974 (Coleção Os Pensadores).

PEREZ, Daniel O. Sobre a origem do conceito kantiano de arquitetônica (acerca da importância da correspondência Kant-Lambert na gênese dos conceitos da filosofia crítica). *Crítica*. Revista de Filosofia. Londrina. Vol. 10, N. 32, p. 359-377, 2005.

PRADO, Lucio L. *Monadologia e espaço relativo: o jovem Kant recepcionando Leibniz*. São Paulo: Educ, 2000.

QUIRÓS, Roberto Cañas. El sujeto en la estética kantiana. *Revista de Filosofía da Universidade de Costa Rica*, XXXIV (83-84), p. 283-291, 1996.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Rousseau: vida e obra*. Tradução de Lourdes Santos Machado. 2 ed. São Paulo: Abril Cultura, 1978. (Os Pensadores).

SANTOS, Leonel R. dos. *Metáforas da razão ou economia poética do pensar kantiano*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

SCHILPP, Paul Arthur. *La ética precrítica de Kant*. Traducción de Jerónimo Muñoz y Elsa Cecilia Frost. Centro de Estudios Filosóficos, Universidad Nacional Autónoma de México, 1966.

SCHUBACK, Márcia Sá C. *O começo de Deus: a filosofia do devir no pensamento tardio de F.W.J. Schelling*. Petrópolis: Editora Vozes, 1998.

STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l'obstacle suivi de sept essais sur Rousseau*. Paris: Gallimard, 1971.

SEIDENGART, Jean. Génèse et structure de la cosmologie kantienne précritique. *Introduction à la traduction française de Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*. Paris: VRIN, p. 7-59, 1984.

TERRA, Ricardo Ribeiro. Algumas questões sobre a filosofia da história em Kant. In: KANT, Immanuel. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986, p. 43-74.

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

VLEESCHAUWER, Herman-J de. *L'évolution de la pensée kantienne: l'histoire d'une doctrine*. Paris: Félix Alcan, 1939.

ZINGANO, Marco Antônio. *Razão e história em Kant*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989.