



UNICAMP

ETHEL PANITSA BELUZZI

**A ESTÉTICA TRANSCENDENTAL CONTRA O EMPIRISMO:
O GOLPE KANTIANO NA INTUIÇÃO SENSÍVEL DOS EMPIRISTAS**

CAMPINAS

2014



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

ETHEL PANITSA BELUZZI

**A ESTÉTICA TRANSCENDENTAL CONTRA O EMPIRISMO: O
GOLPE KANTIANO NA INTUIÇÃO SENSÍVEL DOS
EMPIRISTAS**

ORIENTADOR: PROF. DR. ENEIAS JUNIOR FORLIN

**Dissertação de mestrado apresentada ao
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas,
para obtenção do título de Mestre em Filosofia.**

**ESSE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA DISSERTAÇÃO
DEFENDIDA PELA ALUNA ETHEL PANITSA BELUZZI
E ORIENTADA PELO PROF. DR. ENEIAS JUNIOR FORLIN
APROVADA NO DIA 27/05/2014**

Campinas

2014

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/338

B419e Beluzzi, Ethel Panitsa, 1991-
A estética transcendental contra o empirismo : o golpe kantiano na intuição sensível dos empiristas / Ethel Panitsa Beluzzi. – Campinas, SP : [s.n.], 2014.

Orientador: Eneias Junior Forlin.
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Kant, Immanuel, 1724-1804. 2. Teoria do conhecimento . 3. Filosofia alemã. 4. Intuição . 5. Empirismo. I. Forlin, Eneias Junior. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: The transcendental aesthetic against empiricism : the kantian coup against empiricist's sensible intuition

Palavras-chave em inglês:

Knowledge, Theory of

Philosophy, German

Intuition

Empiricism

Área de concentração: Filosofia

Titulação: Mestra em Filosofia

Banca examinadora:

Eneias Junior Forlin [Orientador]

Monique Hulshof

Maurício Cardoso Keinert

Data de defesa: 27-05-2014

Programa de Pós-Graduação: Filosofia



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Dissertação de Mestrado, em sessão pública realizada em 27 de maio de 2014, considerou a candidata ETHEL PANITSA BELUZZI aprovada.

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora.

Prof. Dr. Enéias Junior Forlin

A blue ink signature of Prof. Dr. Enéias Junior Forlin, written over a horizontal line.

Profa. Dra. Monique Hulshof

A blue ink signature of Profa. Dra. Monique Hulshof, written over a horizontal line.

Prof. Dr. Mauricio Cardoso Keinert

A blue ink signature of Prof. Dr. Mauricio Cardoso Keinert, written over a horizontal line.

Resumo

O objetivo do presente projeto de pesquisa consiste em analisar aquele momento fundamental na Estética Transcendental da Crítica da Razão Pura, onde Kant, ao aceitar a tese empirista de que só temos intuição sensível, transforma o espaço e o tempo em princípios a priori da sensibilidade do espírito humano, e assim possibilita, contra o empirismo, a fundação de um conhecimento sintético independente da experiência. O conhecimento efetivamente se inicia com a experiência, segundo Kant. Mas isso não significa de modo algum que todo ele derive da experiência, como afirmam filósofos da tradição empirista como Hume. Embora alguns filósofos como Locke e Hume tenham mesmo estabelecidos princípios do entendimento pelos quais temos experiência, ainda assim todo conhecimento derivava da própria experiência. Kant, entretanto, vai além: a razão não apenas organiza a experiência, como de certa forma a produz; ao retirar o espaço e o tempo das coisas e colocá-los como organizador de nossa percepção, Kant defende a existência desses princípios puros da sensibilidade e do entendimento, onde os princípios puros da sensibilidade produzem efetivamente a experiência sensível: nossa percepção não é apenas mediada, mas inteiramente produzida pela nossa forma de conhecer; uma tese considerada pelo seu autor "tão certa e indiscutível quanto se pode exigir de uma teoria que deva servir de organon" [CRP A46 B63]. Desse modo, a Estética kantiana é capaz de minar o conceito de intuição sensível tal como pretendido pelos empiristas e manter as prerrogativas da razão.

Palavras-chave: Kant, Teoria do Conhecimento, Filosofia Alemã, Intuição, Empirismo

Abstract

The main objective of this research project consists in analyzing that fundamental moment in the Transcendental Aesthetic of the Critique of The Pure Reason, when Kant, accepting the empiricist thesis that we only have sensible intuition, transforms space and time into a priori principles of the sensibility of human mind, and therefore allows, against empiricism, the foundation of a synthetic knowledge independent from experience. Knowledge actually begins with experience, according to Kant. But that does not mean in any way that all of it derives from experience, like philosophers of the empiricist tradition such as Hume claim. Although some philosophers such as Locke and Hume have even established the existence of principles of the understanding through which we have experience, yet they assert all knowledge is derived from experience itself. Kant, however, goes further: reason not only organizes experience, but in certain ways produces it; taking away the space and time from things and putting them as organizers of our perception, Kant defends the existence of these pure principles of sensibility and understanding, where the pure principles of sensibility actually produce the sensible experience: our perception isn't only mediated, but entirely produced by our form of knowing; a thesis considered by its author as "possess[ing] as undoubted a character of certainty as can be demanded of any theory which is to serve for an organon" [CRP A46 B63]. Thereby, the Kantian Aesthetic is capable of: undermining the concept of sensible intuition as intended by the empiricists and holding the prerogatives of reason.

Keywords: Kant; Theory of Knowledge, German Philosophy, Intuition, Empiricism

Sumário

Introdução	1
Considerações Iniciais	4
Sobre a escolha do tema	5
Sobre a Divisão dos Capítulos	8

Considerações Preliminares

0 Capítulo Preliminar	11
0.1 Considerações sobre a Revolução Copernicana	11
0.1.1 Crítica de Kant à metafísica anterior	15
0.1.2 A efetiva revolução – embrião do ponto principal	17
0.2 Da Metafísica enquanto Ontologia e Epistemologia	21
0.3 Dos juízos sintéticos a priori e outras considerações	23
0.3.1 Hume como o filósofo que mais se aproximou da questão	23

Primeira Parte:

A Manobra Estética nos Parágrafos Iniciais

1. Primeiro Capítulo: Manobra Estética	27
1.1 Primeiro Trecho.....	27
1.2 Segundo Trecho	36
1.3 Terceiro Trecho	39
1.4 Sobre considerações contrárias	50

Segunda Parte:
O Espaço e o Tempo

2. Segundo Capítulo	53
2.1 Espaço	56
2.2 Tempo	63
2.3 Conclusões Acerca do Espaço-Tempo	69

Terceira Parte:
Comentários Adicionais no Parágrafo Final

3. Terceiro Capítulo	71
3.1 Trecho I	72
3.1.1 Acerca do conhecimento claro e obscuro das coisas	73
3.1.2 Acerca da certeza da Estética Transcendental	75
3.2 Trecho III: O Idealismo Transcendental	78
3.2.1 O Idealismo Transcendental no Trecho III das Observações	78
3.2.2 Primeira Edição: Um paralogismo da Razão Pura	79
3.2.3 Segunda Edição: Refutação Direta	83
3.2.4 A questão do objeto em si mesmo	86
4. Considerações Finais	89
5. Referências Bibliográficas	91

Dedico esse trabalho para meus pais, Luiz e Katina
E para minha irmã Dorinha.

Agradecimentos

Em primeiro lugar, as primeiras pessoas que preciso agradecer são meus pais, Luiz e Katina, por sempre se esforçarem para me dar as melhores condições de vida e de estudo. Desde quando me levavam ao maternal na pequena cidade de Apiaí até me deixarem aqui em Campinas para o início da minha graduação, eles sempre tomaram as decisões pensando na minha felicidade, e respeitaram muitas decisões que eles mesmos não entendiam. Sem o amor e apoio incondicionais deles, eu jamais teria realizado qualquer coisa. Também, é claro, devo agradecer à minha dorinha, a Theodora, cujo companheirismo e amizade são duas coisas extremamente valiosas para mim. Por todos esses vinte anos que passaram e por todos os muitos que ainda virão, eu espero sempre, sempre estar perto de você. Agradeço, também, a todos os meus familiares que estiveram comigo por todos esses anos.

Também gostaria de agradecer aos meus amigos da Associação Tathagata Garbha, e principalmente ao meu Professor Plinio Tsai, que vêm convivendo comigo nos últimos anos, sempre oferecendo as melhores condições de estudo e treino, se preocupando comigo e sendo grandes amigos. Muito obrigada ao Lobsang Chogni, à Lobsang Padma, à Lobsang Drolma, à Lobsang Lhamo, à Cibele, à Patrícia, à Harumi, ao Pia, ao Tenzin, e ao Max – e também, é claro, ao meu querido Eric, sempre muito doce e desafiador. A amizade e o esforço constante de vocês é algo inspirador.

Agradeço também aos meus amigos aqui da Unicamp: a Bruninha, que mesmo longe está sempre perto; a Rafinha, meu bro Lucas, a Fer; bem como a todos os amigos da filosofia e da antiga casa da Leila, aos quais minha memória nunca poderia fazer justiça.

Também, por fim, não posso deixar de agradecer ao meu orientador Eneias, que me orientou desde a iniciação científica até o final do mestrado, sempre se esforçando muito para que eu conseguisse entender todas as variantes argumentativas e todas as sutilezas que se escondem em pequenas frases filosóficas. Através do seu esforço constante, eu aprendi muitas coisas que vou levar para o resto de minha vida.

Além disso, devo agradecer especialmente à FAPESP, cujo financiamento e reserva técnica possibilitaram tanto a pesquisa quanto sua discussão em diversos congressos, e a todos os funcionários da Unicamp que me ajudaram com todas as questões burocráticas inevitáveis.

“Jealous orchard! The sky is falling off the ceiling
while I'm tucking fibs into a cookie jar. Reverie.
It's useless searching in the cupboards when
everything you have is on your back”

Brendon Boyd Urie

Notas Técnicas

1. Nas partes em que a dissertação está estruturada no comentário linha a linha de trechos selecionados, quando a citação está nessa estrutura utilizamos o recuo à esquerda de dois cm, tamanho 11 e espaçamento 1,5. Para as demais citações, ainda que do próprio texto kantiano, o recuo à esquerda é de quatro cm, tamanho 10 e espaçamento simples.

2. Nas citações de textos em português de Portugal, tomamos a liberdade de fazer pequenas correções, para a fluidez da leitura.

3. Quase não foram utilizadas abreviações; contamos apenas com *CRP* para a *Crítica da Razão Pura*, com a indicação da edição citada logo à frente.

Introdução

Embora Kant seja muitas vezes lembrado por sua influência posterior na filosofia, quando grandes outros filósofos - como, por exemplo, Schopenhauer - reconheceram sua importância e influência no pensamento ocidental, sabemos que o pensamento de Kant já em sua própria época causou furor. Como nos conta Heidegger,

“Os contemporâneos viram-se desarmados diante da obra. Ela ultrapassava tudo o que era habitual, pela amplitude do seu questionamento, pelo rigor da sua construção conceptual, pela estruturação dos níveis do seu questionar, pela novidade da linguagem e pelo caráter decidido do objetivo. Kant sabia isso; era, para ele, totalmente claro que a obra na totalidade da sua construção e do seu modo de ser, ia contra o gosto do tempo. O próprio Kant indicou, uma vez, o gosto dominante do seu tempo, o esforço para representar de maneira fácil aquilo que, nos assuntos filosóficos, é difícil (*Prolegomena*, p. 193). A obra atuou como uma provocação, embora não fosse compreendida nas suas perspectivas essenciais, mas sempre agarrada a partir de aspectos exteriores contingentes. Daí resultou um fervilhar de escritos contra e a favor. Até ao ano da morte de Kant, em 1804, atingiram o número de dois mil.” Heidegger (1987), pg.66

Dois mil escritos é, certamente, um número muito expressivo de repercussão, especialmente em épocas de mídias tão escassas quanto o era Königsberg no século XVIII. E não só em termos de filosofia; mesmo grandes nomes conhecidos pela poesia (se bem que não podendo ser desconsiderados em termos de filosofia), como Schiller e Goethe, lhe prestavam elogios, chegando Goethe mesmo dizer que, quando lia suas páginas, “como que entrava em um espaço iluminado”¹

Lembremos que Kant está no coração da filosofia moderna, cujo início costumamos situar na obra de Descartes, e cuja principal característica é exatamente esse voltar-se para o sujeito e fazer dele o centro das investigações filosóficas². O *cogito*

¹ Cf. Heidegger (1987), pg. 66

² Como lemos em Heidegger, “Portanto, enquanto Descartes, sujeito da dúvida, força os homens a duvidar, leva-os a pensar em si mesmos, no seu «eu». Assim o «eu», a subjectividade humana, foi declarada o centro do pensar. Daqui resultou o ponto de vista do eu, próprio dos tempos modernos, e o seu subjectivismo. Mas a própria filosofia foi, deste modo, levada a pensar que deve começar pela dúvida, pela reflexão acerca do próprio conhecimento e da sua possibilidade. Antes da teoria acerca do mundo, deve colocar-se a teoria acerca do sujeito. De aqui em diante, a teoria do conhecimento é o fundamento da filosofia; eis o que a torna moderna, distinguindo-a da medieval.” Heidegger (1987), pg 102 . Vale notar que, embora logo em seguida a essa citação Heidegger afirme que isso seria “a imagem tradicional”, mas “quando muito, um

transformou o ponto de partida de qualquer investigação filosófica no sujeito que percebe, no sujeito que reflete, no sujeito que questiona e elabora teorias sobre seu próprio modo de conhecimento. Qualquer conhecimento do mundo está aqui dependente do conhecimento sobre como o sujeito conhece o mundo. Ora, nesse contexto, é fácil entender porque Kant está no coração desse movimento: sua filosofia é aquela que se volta exatamente para a razão humana para investigar seus limites, e a partir disso a investiga através de dois vieses: a sensibilidade e o entendimento.

Mas, ainda que sejam obras e reflexões originais, não podemos de maneira alguma negar o contexto no qual Kant teve sua formação filosófica.

“O próprio Kant, através do seu professor, o wolffiano Martin Knutzen, manteve-se na tradição da escola de Leibniz-Wolff. Todos os seus escritos, *anteriores* à *Crítica da Razão Pura*, se movimentam no domínio das questões e no modo de pensar da filosofia da escola que lhe é contemporânea, mesmo onde, de vez em quando, seguia os caminhos que lhe eram próprios. Mencione-se, apenas de passagem, que Kant se introduziu imediatamente na filosofia de Leibniz, ultrapassando a tradição da escola- na medida em que tal era então possível - e que, de modo igualmente imediato, tornou fecunda para o aperfeiçoamento do seu próprio questionar uma reflexão sobre a filosofia inglesa, em particular sobre Hume. Mas, no seu todo, permaneceu de tal modo dominante o cunho da filosofia escolar de Leibniz-Wolff, que Kant, mesmo no tempo em que já tinha conquistado a nova posição da sua filosofia, *após*, portanto, a publicação da *Crítica da Razão Pura* e das obras que se lhe seguiram, ateu-se ao costume de tomar como base das suas lições os manuais de filosofia da escola e de comentar os seus textos, pormenorizadamente, parágrafo a parágrafo.” Heidegger (1987), pg 115

Assim, percebemos que um dos motivos pelos quais Kant é tão generoso na quantidade de críticas a Leibniz e Wolff é exatamente por ter sua formação filosófica forjada em suas tradições. Considerando também que ele ampliou seus estudos até Hume, temos aqui os três principais interlocutores que Kant terá neste trabalho.

Certamente, não poderíamos fazer em uma dissertação de mestrado um trabalho que cobrisse como essa influência se deu na obra completa de Kant; aliás, esse também não é nosso objetivo. Nosso foco está concentrado na Estética Transcendental, primeira parte da

romance de qualidade inferior” ele o faz por estar mais preocupado, em seu livro, com a questão do ser e da matemática, pois a crítica seguinte seria que essa visão não é “de nenhum modo uma história em que o movimento do Ser se torna visível”. Considerando que aqui estamos mais interessados em termos dos estudos de epistemologia, essa perspectiva se torna útil.

Crítica da Razão Pura, e especialmente nos seus primeiros parágrafos. Desejamos estudar como ela pode ser entendida como uma resposta às tradições filosóficas anteriores, e especialmente como sua estrutura argumentativa pode ser compreendida como um golpe filosófico, de maneira que Kant aproxima-se muito da tese contrária apenas para, em seguida, subvertê-la completamente - manobra que pode ser observada, em grande parte, nos trechos iniciais da *Estética Transcendental*. Mas quais tradições filosóficas apontamos como interlocutoras? Especialmente a epistemologia empirista e a metafísica (em seu sentido ontológico) racionalista, personificadas especialmente nas figuras de Hume, Locke, Leibniz e Descartes. Certamente, outros interlocutores poderiam ser apontados, mas nossa análise se concentrará nessas duas tradições, especialmente.

Temos clareza, também, que a *Estética Transcendental* de Kant desempenha muitos outros papéis no conjunto da obra kantiana, e abrange análises sobre diversos aspectos. Entretanto, exploraremos apenas o viés ao qual nos determinamos – como ela pode ser compreendida como um golpe ao empirismo e à metafísica ontológica racionalista – e não outros. Ainda assim, não é nossa tese que esse seja seu único significado e intenção.

Considerações Iniciais

Uma das primeiras questões que surgem é a seguinte: porque essa análise contará apenas com o estudo da Estética Transcendental, relegando considerações sobre as categorias do entendimento considerações menores, ao invés de colocar em pé de igualdade o entendimento e a sensibilidade? Se é verdade que intuições sem conceitos são cegas, e conceitos sem intuições são vazios, não seria uma análise voltada apenas para a Estética também de curto alcance?

De maneira alguma. O principal motivo pelo qual nos decidimos por abordar unicamente a Estética Transcendental é simples: porque, para mostrar a operação kantiana que nos propomos, apenas ela é necessária – afinal, a estrutura argumentativa na qual nos concentramos está exatamente nela. Além disso, a Estética Transcendental, embora seja significativamente menor do que a Analítica e Dialética Transcendental, possui em si mesma uma significativa importância – é nela que as questões voltadas à sensibilidade são definidas, discutidas e argumentadas. Poderíamos ampliar a discussão com conceitos sobre o entendimento, mas essa seria uma discussão *adicional*, e não *essencial* ao projeto. Argumentar do ponto de vista da sensibilidade, dessa maneira, se torna uma escolha de perspectiva. Concordamos com as palavras de Falkenstein, quando afirma:

“If, as Kant claims, intuitions without concepts are blind, then how could he have thought of intuitions under any rubric as specific as that of spatiotemporal array of matters? And, even granting that he did think of them in this way, how could this be regarded as anything other than an error? These questions arise from an overassessment of the implications of blindness for Kant’s thought. Blindness does not forbid us from saying anything about the representations delivered by intuition. It forbid us only from describing these representations in terms we taken to be, for some reason, inaccessible to the intellect. Though intuitions without concepts are blind, intuitions *with* concepts are anything but. The whole function of intellect with its concepts is to raise material given to us in intuition to consciousness, so that we will no longer be blind to it. There is no obvious impediment, therefore, to Kant arguing from the content of our intellectual representations back to their intuitive grounds. This is, in fact, what he does.”
Falkenstein (1995), pg. 72-73

Além disso, centrando nossa discussão na Estética Transcendental, privilegiaremos um campo de estudo que tem sido relegado na academia em prol da

Analítica e Dialética Transcendental, bem como em prol das outras duas *Críticas* – o que é verificável em qualquer busca bibliográfica. Assim, buscamos também, com essa proposta, contribuir com o campo de pesquisas voltadas para a Estética Transcendental.

Sobre a escolha do tema

Pode-se dizer, sem grande risco de causar polêmica, que a *Crítica da Razão Pura* é habitualmente lida ou como uma empresa filosófica de síntese entre teses empiristas e racionalistas, ou como empresa filosófica de superação de ambas as teses. Na primeira linha de leitura, a Estética Transcendental seria a etapa teórica onde Kant faria um acordo com certa perspectiva do empirismo, e a Analítica central seria a etapa teórica onde Kant faria acordo com certa perspectiva do racionalismo (a Dialética Transcendental seria o momento desta síntese); na segunda linha de leitura, a Estética Transcendental seria o momento onde Kant superaria o racionalismo, e a Analítica Transcendental seria o momento onde ele superaria o empirismo (a Dialética Transcendental seria o momento de superação comum de ambas as tradições).

Em ambos os contextos (de síntese ou superação), como podemos notar, a Estética Transcendental é sempre lida como uma teoria quer de compromisso com o empirismo quer de afastamento com o racionalismo. Em suma, seria nela fundamentalmente onde o efeito da filosofia de Hume sobre Kant seria mais evidente. A Estética transcendental seria basicamente aquele momento em que Kant estende sua mão ao empirismo e se afasta do racionalismo: sem a sensibilidade, não há conhecimento.

O objetivo da presente pesquisa de mestrado, porém, é mostrar que, contrariamente a todas as aparências, não há nada mais oposto ao empirismo que uma Estética *Transcendental*, e que é ali precisamente onde Kant desfere seu primeiro golpe mortal contra os empiristas (o segundo, é claro, será na Analítica Transcendental). Neste contexto, fica claro que a nossa leitura vai no sentido de mostrar que Kant é

fundamentalmente um racionalista, e que a *Crítica da Razão Pura* serve justamente para rearticular de forma sólida e incontestável a tradição racionalista seriamente comprometida pelos ataques da filosofia de Hume. Dito de outra forma: Kant vai fazer para a tradição racionalista e contra todo o empirismo, aquilo que Hume havia feito para tradição empirista e contra todo o racionalismo.

Embora tenha sido também um severo crítico da tradição empirista, atacando um de seus dogmas mais fundamentais, a saber, a validade do método indutivo ou indução lógica, o ceticismo dosado de Hume serviu muito mais para rearticular o empirismo de forma mais consistente: agora sem qualquer tutela da razão, a indução é reempossada sobre as bases empíricas da crença gerada pelo hábito. Com isso, Hume fecha a porta de entrada do empirismo para qualquer empreendimento metafísico, que habitualmente lhe vinha associado, desde Aristóteles a Berkley, sem deixar ali de incluir Locke (ainda que neste último, para usar as palavras de Kant, a metafísica tenha “entrado pela porta dos fundos”). Assim Hume tem o mérito de transformar a Filosofia Primeira (ou “metafísica) em uma mera epistemologia, retirando dela qualquer tarefa ontológica³.

Pois precisamente isso que Hume faz com relação à tradição empirista, é o que Kant, por sua vez, pretende fazer para a tradição racionalista. Ou melhor, o que Hume faz para a Filosofia Primeira (ou metafísica), identificando-a com mera teoria do conhecimento ou epistemologia, segundo os moldes empiristas, Kant irá também fazer mas, contrariamente a Hume, defendendo que os verdadeiros moldes são racionalistas.

É por isso que o ataque já começa necessariamente na teoria da sensibilidade, reformulando de maneira inédita o conceito de faculdade sensível: revelando uma intuição

³ O próprio Hume, ainda que recusando toda a Ontologia, chamava sua Investigação sobre o Entendimento Humano de uma tarefa de metafísica, este nome entendido como um campo de saber diferente do campo das ciências empíricas ou positivas, sendo relativo às condições universais de possibilidade de todo o conhecimento. Aliás, pelo menos desde Aristóteles, a Metafísica era entendida como a Filosofia Primeira, isto é, aquele campo de saber que demonstra os princípios primeiros do ser (Ontologia), mas também do conhecer (Epistemologia). No sentido estrito, portanto, o mais certo não é afirmar que Hume tenha derrubado o campo da metafísica, tecnicamente falando (entendida como Filosofia Primeira), mas que tenha enxugado este campo, retirando dele a **ontologia** e o identificando exclusivamente como uma **epistemologia** ou **teoria do conhecimento** (aliás é também neste sentido que, por vezes, Kant chama a sua própria filosofia transcendental de Metafísica). Quine percebe isso muito bem quando (também nos **Dois Dogmas do Empirismo**, mas fundamentalmente na **Epistemologia Naturalizada**) denuncia a Teoria do Conhecimento dos Empiristas como ainda se dando o estatuto privilegiado de uma Filosofia Primeira, isto é, um campo puro de saber que fundamenta todo o campo empírico das ciências.

pura *a priori* da própria sensibilidade; condicionando a intuição sensível empírica ao campo intermediário e formal da intuição sensível pura; e mostrando que espaço e tempo são eles próprios não *a forma real do objeto exterior* ao sujeito - à mente - mas *a forma pura sensível do sujeito* (da mente) perceber o objeto que lhe afeta do exterior. Assim apenas se concede - como verdade trivial - que só temos objetos dados no espaço e no tempo, ao preço de converter - numa verdade surpreendente - os próprios espaço e tempo em forma pura sensível da mente. Quer dizer, se tudo começa com a experiência, o próprio campo da experiência, porém, não é dado empiricamente, mas de forma pura *a priori* pela mente.

Em suma, Kant não apenas irá defender, na sua teoria do entendimento (a Analítica Transcendental), a clássica tese racionalista de que a *razão* não é uma faculdade vazia, inteiramente determinada de fora pela experiência, mas consiste num arsenal de conceitos e juízos puros *a priori* que organizam e mesmo constituem de forma pura *a priori* o campo empírico, como - mais radicalmente ainda que toda a tradição racionalista anterior e mesmo de forma inédita em toda a história da filosofia - amplia esse campo puro *a priori*, organizador e constitutivo, até à *faculdade sensível*, mostrando que a própria *forma sensível* da experiência é dada puramente *a priori* pela mente, por uma intuição sensível pura *a priori* da mente. A sensibilidade é, portanto, condicionada e constituída formalmente por uma sensibilidade pura *a priori*. Assim, a teoria da sensibilidade empírica – Estética – pressupõe uma teoria das *condições puras a priori* da sensibilidade, isto é, uma Estética Transcendental.

Enfim, com sua Estética Transcendental Kant, penetrou para além dos muros daquela que era a principal fortaleza dos empiristas, a saber, a sensibilidade, concebida exclusivamente como empírica, bem como a teoria com que os empiristas assim a explicavam, e a reformatou segundo preceitos arquitetônicos dos racionalistas. A Estética Transcendental é, pois, o cavalo de Tróia dos racionalistas.

Estamos, portanto, num certo sentido, levando até as últimas consequências a afirmação que Lebrun faz no seu artigo “Hume e a astúcia de Kant”: “Kant finge ceder em tudo, porque será o único meio de não ceder em nada”⁴. Kant não cede nada ao empirismo,

⁴ P. 9. Editora Iluminuras, São Paulo, 2001.

mesmo na Estética Transcendental. Esta afirmação de Lebrun é, por assim dizer, o *leitmotiv* de nossa dissertação, e será retomada em diversas ocasiões.

Todavia, isso jamais significa que Kant não cede nada ao ceticismo e assim permaneça fundamentalmente metafísico (e neste sentido o nosso diagnóstico talvez seja menos radical que aquele de Lebrun). Como já dissemos anteriormente, Kant restabelece a arquitetura racionalista no campo da Filosofia Primeira ao mesmo tempo em que expulsa deste campo a ontologia: racionalismo e metafísica não são os dois lados de uma mesma moeda. Veremos um pouco mais sobre isso adiante.

Sobre a Divisão dos Capítulos

Com o objetivo de desenvolver em detalhe a leitura que a nossa pesquisa de mestrado pretende fazer sobre o texto da Estética Transcendental, julgamos que o mais conveniente seja dividir o texto dela em três partes, e analisar cada uma delas separadamente. Assim, a nossa dissertação constará de três capítulos, cada qual relativo a análise conceitual de uma das três partes da Estética.

Antes de mais nada, convém observar que iremos utilizar primordialmente, como objeto de nossa análise, o texto da Estética Transcendental que consta da segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, porque nele Kant pôde acrescentar algumas explicações frente às dúvidas ou mal-entendidos gerados por ocasião da leitura da primeira edição da *Crítica*. Todavia, para obtermos um esclarecimento mais adequado, faremos sempre que necessário um cotejamento com o texto da primeira edição, bem como com a primeira parte dos *Prolegômenos*. Outros textos de Kant ou de alguns de seus intérpretes poderão ser utilizados sempre que estiverem a serviço do esclarecimento do texto da Estética Transcendental.

O primeiro capítulo de nossa dissertação irá limitar-se a analisar as operações e inovações conceituais que Kant apresenta nos parágrafos introdutórios da Estética (seção #1). Esse capítulo portanto terá como objeto as, por assim dizer, ferramentas teóricas com as quais Kant irá reformatar a faculdade sensível. Este capítulo como que se atém ao que

chamaremos aqui de consequências propriamente epistemológicas dessa empresa kantiana, e é nosso principal capítulo.

No segundo capítulo, tomaremos como objeto de análise o que poderíamos denominar como a teoria Kantiana de espaço e tempo, que se encontra na Primeira e Segunda Seção da Estética Transcendental (seções 2 a # 7). Ali iremos analisar as reformulações que Kant faz dos conceitos de espaço e tempo para constituí-los nas formas puras *a priori* da sensibilidade. O objetivo principal deste capítulo é mostrar que a distinção que Kant opera, nos parágrafos introdutórios da Estética, entre forma e matéria do fenômeno, colocando (de maneira inédita) a primeira no âmbito puro *a priori* da mente, irá adquirir maior radicalidade e consequências, por assim dizer, “ontológicas”, quando ele mostrar que tais formas puras *a priori* são espaço e tempo. Por meio disso, ficará mais evidente ainda o caráter anti-empirista da Estética Transcendental.

Enfim, num terceiro capítulo, nos dedicaremos exclusivamente às “Observações gerais sobre a Estética Transcendental” (seção #8), onde Kant dá os retoques finais a sua teoria, precisando seus contornos e limites. Aqui a nossa análise - além de mostrar que a Estética transcendental contém já nela própria, necessariamente, uma refutação do idealismo⁵ - terá dois objetivos centrais: (1) Estudar os primeiros momentos dessas “Observações”, onde Kant faz considerações sobre o modo de conhecimento das coisas e a certeza de sua filosofia; e 2) A partir do Idealismo Transcendental, mostrar que se Kant finge conceder tudo ao empirismo para não entregar nada, o mesmo não ocorre quando se trata de metafísica tradicional, isto é, do conhecimento para além da experiência. Com isso procuraremos mostrar que o compromisso de Kant com a posição racionalista não implica nunca um compromisso com a tradição metafísica.

Adicionamos, também, um Capítulo Preliminar onde algumas questões basilares são abordadas, e entre as principais: (1) a questão da revolução copernicana de

⁵ Fica claro que o idealismo *formal*, cujos pilares já estão fundados nas condições *a priori* de uma sensibilidade, pressupõe necessariamente o material empírico *realmente dado* à mente (e jamais originado por ela). Essas considerações Kant apresenta mais especificamente no item III das “Observações Gerais”, mas permeiam mesmo a discussão que ele faz com as teses de Leibniz e Wolf sobre a distinção entre intelecto e sensibilidade, no item I das “Observações Gerais”.

Kant, (2) sua crítica à metafísica anterior e (3) a necessária divisão entre metafísica enquanto ontologia e epistemologia, questão que permeia todo o nosso trabalho.

0. Capítulo Preliminar

0.1 Considerações sobre a Revolução Copernicana

Copérnico havia revolucionado a astronomia ao inverter a compreensão dos sistemas celestes consolidada em sua época; quando ele percebeu as dificuldades que enredavam conceber os astros girando em torno da Terra, pensou em fazer girar o espectador e manter os astros imóveis, prosseguindo desse modo em suas investigações⁶. Do mesmo modo, ao perceber as dificuldades nas quais o conhecimento metafísico⁷ se enredava, Kant pensou que poderia ter melhores resultados ao fazer uma inversão similar à de Copérnico – ao invés de investigar diretamente os objetos⁸, investigar a natureza de nossa faculdade de intuição, a natureza de nossa capacidade de perceber o objeto.

Talvez isso nos pareça senso comum hoje, em uma sociedade na qual o pensamento kantiano foi absorvido com tal amplitude; entretanto, na época, isso representava uma verdadeira revolução. Não que nenhum filósofo anterior tivesse buscado compreender a natureza humana antes de buscar conhecer a realidade – desde o ‘conhece-te a ti mesmo’ grego, desde a ‘caverna’ de Platão, já investigamos até que ponto a realidade é tal como a percebemos. Entretanto, ainda assim, Kant traz uma mudança filosófica que nunca havia sido observada antes; e essa mudança é exatamente sua filosofia transcendental. Essa filosofia transcendental tem o mérito de não cair em nenhum dos dois extremos: nem no extremo do realismo, onde temos acesso direto às coisas tais como elas

⁶“Trata-se aqui de uma semelhança com a primeira ideia de Copérnico; não podendo prosseguir na explicação dos movimentos celestes enquanto admitia que toda a multidão de estrelas se movia em torno do espectador, tentou se não daria melhor resultado fazer antes girar o espectador e deixar os astros imóveis” CRP BXVII

⁷Em sua “Introdução” da *Crítica da Razão Pura*, Kant define a metafísica como a ciência que tem como verdadeira finalidade investigar os problemas inevitáveis da razão pura, como *Deus*, a *liberdade* e a *imortalidade*: “Estes problemas inevitáveis da própria razão pura são *Deus*, a *liberdade* e a *imortalidade* e a ciência que, com todos os seus requisitos, tem por verdadeira finalidade a resolução destes problemas chama-se *metafísica*” [CRP A3 B7]

⁸“O seu proceder metódico [da metafísica] é, de início, *dogmático*, isto é, aborda confiadamente a realização de tão magna empresa, sem previamente examinar a sua capacidade ou incapacidade” CRP A3 B7

são, nem no extremo do idealismo, onde todas as coisas são meras criações de nossa mente. Nesse sentido, ele cria sim uma revolução similar à Copérnico.

Bencivenga (1987) propõe uma questão que ressalta um ponto importante: em que sentido a proposta de Kant se torna revolucionária, uma vez que ele busca descrever a estrutura real de nosso pensamento sobre o mundo ao invés de produzir uma estrutura melhor⁹? A revolução reside não na mudança dos procedimentos de nossa compreensão, e sim no que vem sendo ensinado sobre eles¹⁰. Desse modo, Bencivenga ressalta que a revolução de Kant é endereçada, principalmente, aos estudiosos de filosofia, ou mais precisamente filósofos profissionais¹¹; e desse modo podemos adicionar que tem como objetivo revolucionar a história da filosofia que o precede. Como afirma Bencivenga,

“Kant almejava (não estabelecer verdades sobre o mundo mas sim) conceitualizar o mundo e nossas relações (cognitivas) com ele de um modo consistente, e a razão pela qual essa nova disciplina era necessária é que o quadro recebido no qual os filósofos fizeram suas conceitualizações anteriormente se provou inadequado” (tradução livre) Bencivenga (1987), página 60

Aqui Bencivenga aponta, então, quais foram as motivações dessa revolução: o quadro filosófico recebido por Kant se mostrava inadequado. Entretanto, quais eram os motivos que o levavam a considerar isto?

Em primeiro lugar, porque o interesse de Kant concentrava-se na metafísica; e, especialmente nesse campo, as batalhas travadas pela filosofia eram intermináveis. Cada novo filósofo criticava e, por vezes, destruía o sistema anterior; criando então seu próprio sistema, o qual também seria destruído pelo filósofo posterior. Com esses debates intermináveis, a metafísica não poderia progredir; ao menos não do modo como Kant desejava.

⁹Essa divisão feita por Bencivenga repousa na definição de Strawson: “Strawson (1959) characterizes Kant as a *descriptive metaphysician*. ‘Descriptive metaphysics’ Strawson says, ‘is content to describe the actual structure of our thought about the world’, whereas ‘revisionary metaphysics is concerned to produce a better structure’ (p. 9). This distinction, and the assigning of Kant to the descriptive camp, has gained some currency in the literature” Bencivenga (1987), página 59.

¹⁰“Note that Kant does not say that his teachings contradict *the current procedures* of our understanding, or even what we ordinarily (tend to) think about them, but rather what we have been *taught* about them.” Bencivenga (1987), página 59-60

¹¹Cf. Bencivenga (1987) pg 60.

Para compreender essa questão um pouco melhor, voltemos nosso olhar para o ‘Prefácio à Segunda Edição’¹² da *Crítica da Razão Pura*, no qual Kant, buscando apresentar uma nova proposta de método na metafísica, cita o método da matemática e da física, pelo grande sucesso de ambas as ciências, que “consiste, pois, em procurar os elementos da razão pura “naquilo que se pode confirmar ou refutar por uma experimentação”¹³. Podemos nos perguntar: por que fazer essa comparação entre uma das partes mais controversas da filosofia, a metafísica, e duas ciências tão exatas quanto a matemática e a física? Por dois motivos principais: o primeiro é que, como vimos, Kant também desejava estabelecer a metafísica como ciência, desejando que ela também se tornasse um conhecimento seguro e crescente – ao contrário do que tinha sido, desde seu nascimento: “tão vacilante entre incertezas e contradições”¹⁴. Para Kant,

“Se, após largos preparativos e prévias disposições, se cai em dificuldades ao chegar à meta, ou se, para atingi-la, se volta atrás com frequência, tentando outros caminhos, ou ainda se não é possível alcançar unanimidade entre os diversos colaboradores, quanto ao modo de prosseguir o trabalho comum, então poderemos ter a certeza que esse estudo está longe ainda de ter seguido a via segura da ciência”. [CRP B VII]

Uma vez que toda a metafísica vem sendo reinventada desde que surgiu, caindo em inúmeras dificuldades, mudando constantemente seus pressupostos e não alcançando nenhuma unanimidade, ela realmente estava longe de trilhar o caminho da ciência – e era exatamente essa espécie de segurança que Kant desejava para o conhecimento metafísico.

O segundo motivo pelo qual Kant compara a metafísica com a matemática e a física é aquele pelo qual a física havia se tornado tão firme: a revolução de não mais imaginar seus conhecimentos, mas “procurar na natureza (e não imaginar), de acordo com o que a razão nela pôs”¹⁵. Entretanto, isso não significava deixar-se guiar cegamente pelas observações; o cientista não é aquele que vai cegamente à experiência, mas aquele que vai buscar na natureza a resposta às suas interrogações. A razão só entende aquilo que produz

¹² Trecho B XVI a B XVIII

¹³ Cf. nota de Kant ao trecho CRP B XVIII

¹⁴ CRP B 19

¹⁵ CRP B XIV

segundo seus próprios planos, de acordo com Kant¹⁶, e desse modo as investigações na natureza só podem ser compreendidas uma vez que a razão “tomar a dianteira com princípios, únicos a poderem dar aos fenômenos concordantes a autoridade de leis”¹⁷ e for ao encontro da natureza, ou da experimentação,

“para ser por esta ensinada, é certo, mas não na qualidade de aluno que aceita tudo o que o mestre afirma, antes na de juiz investido nas suas funções, que obriga as testemunhas a responder aos quesitos que lhes apresenta” [CRP B XIII]

Na física, desse modo, Kant estabelece não apenas a possibilidade de conhecimentos que precedam a experiência, mas sua própria necessidade; sem criar princípios sob os quais se dão as experiências, não seríamos sequer capazes de compreender as experiências. Embora neste ponto específico os conhecimentos que precedem a investigação científica não precisem ser necessariamente anteriores a qualquer experiência, senão àquela específica, essa ideia possui íntima correlação com a teoria do conhecimento kantiana. Afinal, do mesmo modo que apenas somos capazes de compreender a natureza quando nos munimos do conhecimento que é parâmetro para investigá-la, e nosso conhecimento é moldado pela observação em relação a esse conhecimento, nossa experiência de modo geral também se dá a partir de um composto entre o que recebemos de nossas faculdades sensíveis e do nosso modo de conhecer. Esse ponto será mais explorado adiante.

¹⁶Cf. CRPB XIII

¹⁷CRP B XIII

0.1.1 Crítica de Kant à metafísica anterior

Quando Kant defende que todas as tentativas de ampliar nosso conhecimento a priori, regulando nosso conhecimento pelos objetos, “malograram”¹⁸, seu alvo específico nessa afirmação é a doutrina realista transcendental, que considera tanto o espaço e tempo quanto os objetos neles coisas reais em si¹⁹, e a partir disso constrói sua filosofia.

Entretanto, ainda que seu adversário específico seja o realista transcendental, Kant é capaz de falar sobre toda a história de metafísica ao dizer que, nela, malogramos: os próprios intermináveis debates são sua própria assinatura de erro, assim como vimos acima. Esse erro, segundo Kant, vem exatamente de ter tentado regular nosso conhecimento da metafísica pelos objetos; tê-los sempre visto como entes em si e separados de nós – essa visão é o adversário imediato kantiano, e por esse motivo ele intencionalmente ignora os idealismos anteriores de seus antecessores, tais como Berkeley. Embora tais filósofos tenham questionado a exterioridade e independência dos objetos exteriores em relação à nossa cognição, segundo Kant, ainda era a visão e aceção geral considerar que a investigação dos próprios objetos, junto à conceitualização pela razão, poderiam dar respostas satisfatórias às questões metafísicas – uma aceção que, de acordo com nosso autor, falhou miseravelmente. Como lemos em Heidegger,

“No que diz respeito à metafísica, «a mais difícil de todas as investigações filosóficas», fá-la preceder de uma ciência empírica e metafísica do *homem*, para introduzir na metafísica por degraus. Isto tem a vantagem: de «expor com a máxima clareza», no interior da metafísica, o abstrato, através do concreto que, em cada caso, o precede. Mas este procedimento tem ainda uma outra vantagem; Kant disse a tal respeito: «Sobre isso posso ainda pensar noutra vantagem, que, na verdade, reside apenas em causas ocasionais, mas que, não obstante, não se deve ter em pouca monta, e que eu penso retirar deste método. Todos conhecem o fervor que a juventude, alegre e inconstante, manifesta na abertura dos colégios e como, em seguida, as salas de aula se tornam, gradualmente, mais espaçosas... porque... quando a ontologia, uma ciência difícil de compreender, a desanimou nos seus progressos, o que ela deveria ter compreendido já não lhe é de nenhuma utilidade.»” Heidegger (1987), pg.116

¹⁸CRP b XVI

¹⁹O realismo transcendental, como colocamos aqui, foi definido por Kant na primeira edição de sua *Dialética Transcendental*, a saber “...um realismo transcendental, que considera o espaço e o tempo como algo dado em si (independente de nossa sensibilidade)” [CRP A370]

A metafísica, assim, deve proceder *de uma ciência empírica e metafísica do homem*, e construir degrau a degrau seus conhecimentos. Apenas assim poderemos construir um conhecimento metafísico que seja seguro – e que não desanime aqueles que se propõe a estudá-la, por sua dificuldade e falta de utilidade.

0.1.2 A efetiva revolução – embrião do ponto principal

Uma vez estabelecido o problema de Kant, ele apresenta sua proposta: admitir que os objetos se regulem pelo conhecimento, ao contrário do conhecimento se regular pelos objetos. Esse “que os objetos se regulem pelo conhecimento”²⁰ diz respeito principalmente à possibilidade de um conhecimento a priori desses objetos; da possibilidade de estabelecer algo sobre o objeto antes que ele seja dado²¹. Tanto melhor, uma vez que esses conhecimentos a priori são exatamente os conhecimentos que não conseguimos com o método metafísico anterior. Essa ideia, por sua vez, de acordo com Kant, tem uma semelhança com a ideia de Copérnico – considerando que as estrelas se moviam em torno do espectador, ele não pôde prosseguir na explicação dos movimentos celestes (assim como nós não pudemos prosseguir na metafísica, considerando que nosso conhecimento derivava diretamente dos objetos). Então, ele tentou fazer girar o espectador e deixar os astros imóveis. Do mesmo modo, Kant deseja tentar fazer na metafísica; mas porque fazer uma comparação tão ousada quanto com Copérnico? Principalmente porque, ao invés de fazer todos os objetos²² girarem ao redor de nossa percepção, Kant os propõe como dentro de nossa faculdade de intuição, guiando-se por ela – desse modo, é ela que se move ao redor do estímulo externo, assim como a Terra saiu do centro para girar ao redor do Sol com Copérnico. Assim, essa se torna uma metáfora muito apropriada.

Kant está voltando sua atenção para o sujeito que conhece, mais do que para os objetos conhecidos; essa atenção é o embrião da filosofia que coloca a própria experiência como um composto do que recebemos através das impressões sensíveis e do que nossa capacidade de conhecer produz por si mesma, uma vez acionada pelas impressões sensíveis²³. É ao voltar-se para a observação do sujeito que ele poderá compreender de que

²⁰CRP B XVI

²¹Aqui, Kant antecipa aquele momento fundamental em sua introdução no qual afirma que nem todo conhecimento *derive* da experiência, embora *na ordem do tempo* comece com ela. [Cf. CRP B1]

²²Aqui, Kant se refere principalmente aos objetos enquanto “objetos do sentido”, ou seja, está trabalhando no campo da sensibilidade e não do intelecto dos objetos.

²³Cf. CRP B1-2.

modo estamos em posse de conhecimentos *a priori* que moldam nossa própria experiência, sendo portanto anteriores a ela. Aqui reside o motivo pelo qual a revolução é o primeiro passo de nosso projeto no estudo de como a estética transcendental kantiana é um passo na recuperação das prerrogativas da razão.

Ainda em seu Prefácio à segunda edição da *Crítica*, Kant já adianta elementos essenciais de sua Estética Transcendental, ao afirmar que os conhecimentos não podem se regular pelo objeto, ou do mesmo modo não poderíamos dizer nada a priori a respeito deles; em outras palavras, não podemos considerar que nosso conhecimento vem diretamente do objeto, e que somos observadores completamente neutros.²⁴ Ao contrário, a experiência pela qual os objetos são conhecidos é uma espécie de conhecimento que “exige concurso do entendimento, cuja regra devo pressupor em mim antes de me serem dados os objetos”²⁵ – sendo portanto essa uma regra a priori, expressa em conceitos a priori – como é o gosto da metafísica que Kant deseja fortalecer.

Para ser capaz de estabelecer conhecimentos metafísicos a priori, portanto, Kant não mais se reporta aos objetos exteriores em si mesmos; ao contrário, volta sua atenção para a faculdade de conhecimento, e busca verificar os conceitos a priori que regulam todos os objetos da experiência, e com os quais tais objetos devem concordar.

Esse é, portanto, o novo método proposto por Kant à metafísica: procurar as regras a priori do entendimento, pelas quais todos os objetos da experiência do indivíduo necessariamente devem se regular. Como esse conhecimento inverte a antiga concepção metafísica de procurar tais conhecimentos mediante conceitos, regulando o conhecimento pelos objetos²⁶, ele se torna a “magnífica pedra de toque” da mudança copernicana proposta por Kant ao método na metafísica; não mais buscamos um conhecimento que amplie por conceitos o que conhecemos das coisas, mas conhecemos *a priori* das coisas o que nós mesmos colocamos nelas.

²⁴Com efeito, como afirma Kant, “se a intuição tivesse de se guiar pela natureza dos objetos, não vejo como deles se poderia conhecer algo *a priori*” [CRP B XVII]; pois a própria definição de *a priori* é “o conhecimento independente da experiência e de todas as impressões dos sentidos” [CRPB2].

²⁵CRP B XVII

²⁶Cf. CRP B XVI

Para Kant, essa mudança de perspectiva era também necessária para fundamentar o conhecimento da matemática e da física pura; afinal, se nosso conhecimento se regulasse apenas pela experiência, não poderia existir qualquer necessidade ou universalidade em seus conhecimentos. Como afirma Ward (2006), Kant

“chegou à conclusão de que o único modo de explicar como a matemática e as ciências naturais podem existir é fazendo uma grande reviravolta no como concebemos nossa relação entre nós mesmos (a mente que conhece) e os objetos de nossa experiência sensorial (os objetos no espaço e no tempo)” (tradução livre) [Ward (2006), página 06]

Assim, sua revolução copernicana estabelece as bases filosóficas não apenas para um conhecimento metafísico, mas também para o conhecimento matemático e da física pura.

Por fim, a nota colocada por Kant nesse parágrafo (B XVIII) vêm restringir, desde já, o alcance desse tipo de conhecimento. Começa por dizer que esse método, que é imitado dos físicos, consiste em procurar os elementos da razão naquilo que pode ser confirmado pela experimentação; do mesmo modo, em questões da razão pura além de nossa experiência, não podemos colocar os objetos à experimentação; só podemos dispor de seus conceitos e princípios admitidos a priori – tanto como objetos dos sentidos e do entendimento na experiência quanto objetos da razão pura isolada que se esforça por transcender os limites da experiência. Se nos propomos a elaborar sobre as coisas apenas de acordo com a razão pura, surgem os conflitos da razão consigo mesma (nomeadamente, os problemas e disputas tradicionais da metafísica). O único modo de decidir, então, se torna a experiência; desse modo, tanto a especulação racional quanto a experiência são os dois lados do princípio da razão pura.

Nessa nota, que é em si também uma crítica á metafísica tradicional - a toda metafísica que se propunha a ir além dos limites da experiência -, Kant já preludiava as antinomias de sua Dialética Transcendental, e defendia desde já seu método. De fato, a observação dos princípios que regem a experiência está inteiramente dentro do âmbito de observação; isso, de acordo com o argumento kantiano, já o previne de conflitos da razão consigo mesma – a própria experiência, então, decide pela veracidade das observações. E

isso não retira, de maneira alguma, o status de ciência da metafísica; pois como vemos em Lebrun,

“Ora, esta ciência [a metafísica] ‘caiu no descrédito geral porque se começou a esperar dela mais do que se pode razoavelmente exigir’ (B. 548). Desde então, pode-se queixar da metafísica por errar um alvo que não foi nunca o seu? Deve-se relegá-la, por essa razão, entre as ‘sabedorias’ ou as hermenêuticas sem rigor? Rigorosa, a metafísica o será, afirma Kant, do mesmo modo que já está rigorosamente exposta a *Crítica*, esse ‘exercício prévio’: segundo o procedimento dogmático. Na qualidade de ciência, ela deverá sê-lo, ‘pois a ciência é sempre dogmática, quer dizer, estritamente demonstrativa a partir de princípios seguros *a priori*’ (B. 21). Mas sua semelhança com as outras ciências vai se deter aí: ela terá em comum com estas a armadura, mas não partilhará a intenção teórica. Pois um saber pode ser rigoroso sem ser dogmático *quanto ao conteúdo*; ele pode merecer o título de ciência, no sentido amplo, mesmo se ele nos conduz a *limites*, e não a *verdades*: ele pode permanecer verdadeiro sem nos fazer ter acesso a verdades controláveis, e mesmo nos tirando a esperança de ter acesso a elas.” Lebrun (2002), pg. 52-53

0.2 Da Metafísica enquanto Ontologia e Epistemologia

Devemos, agora, abordar uma divisão extremamente importante: o entendimento da metafísica como uma ontologia e como uma epistemologia. Como vimos, Kant critica duramente a metafísica que o precedeu, uma vez seus debates intermináveis são a própria assinatura de seu fracasso; e vimos também que, para Kant, o caminho de estabelecer a metafísica enquanto ciência traz consigo a necessidade de restringir nosso conhecimento aos limites de nossa experiência. Entretanto, como isso pode ser entendido como metafísica?

A metafísica deve ser entendida a partir de duas perspectivas: a perspectiva da ontologia e a perspectiva da epistemologia. A ontologia diz respeito a teorizar sobre o ser das coisas, e sobre como tais seres existem – o exemplo mais clássico da metafísica enquanto ontologia é a investigação filosófica acerca da existência de um Deus criador e onipotente. Mas essa é exatamente a metafísica que Kant está rejeitando, nesse momento de sua *Crítica* – elucubrações sobre objetos aos quais não temos acesso direto, nem por meio de intuições sensíveis nem intelectuais, como veremos no Primeiro Capítulo. Esse tipo de metafísica, neste momento, não interessa a Kant.

A metafísica que ele busca retomar, e na qual ele se engaja ativamente, é a metafísica enquanto epistemologia; afinal, buscar compreender sobre quais termos se dá a experiência também é fazer metafísica. Essa espécie de metafísica é a qual busca compreender como se dão as intuições *a priori*, e como elas funcionam; é o próprio objeto de estudo da *Crítica da Razão Pura*. Como lemos em Heidegger,

“On the basis of a positive discussion of the transcendental problem of the possibility of synthetic knowledge *a priori* as such, it will be shown that the conditions for theoretical metaphysics cannot be met in principle, i.e., that metaphysics as the theoretical science of the supersensible is not possible. Knowledge of beings, and this means the zone of synthetic knowledge *a priori*, is limited; limits are set for pure reason. Metaphysics as an ontic science of the supersensible beings is not possible. Hence the *founding of metaphysics as science* is not only a *founding of transcendental philosophy or ontology* generally but also and at the same time a circumscription and *limiting of the possibility of knowledge a priori of pure reason, i.e., it is 'critique'*” [Heidegger (1997), pg. 42]

A metafísica, assim, deve ser entendida de maneira dupla. Devemos tomar cuidado, também, em não cometer o erro de associar o racionalismo imediatamente com a metafísica enquanto ontologia, especialmente quando afirmamos que Kant era racionalista. Embora grande parte dos racionalistas tenha confiado demasiadamente na razão, julgando-a capaz de conhecer mesmo os objetos além da experiência, sabemos com certeza que não é isso que Kant pretende. Ao afirmá-lo como racionalista, e um racionalista preocupado com a metafísica, estamos nos referindo à sua crença na razão como capaz de apreender o modo e os meios pelos quais percebemos a realidade – um metafísico em seu sentido epistemológico.

Isso se torna especialmente delicado em nosso primeiro capítulo, quando afirmamos que Kant argumenta contra o empirismo em favor do racionalismo; isso não quer dizer, de maneira alguma, que ele busque validar a metafísica ontológica de seus anteriores, mas meramente que busca recuperar as prerrogativas da razão perante a experiência. Afinal, metafísica e racionalismo não são mesmo lados de uma mesma moeda.

Mais considerações sobre esse assunto serão tecidas no Terceiro Capítulo, na seção sobre o Idealismo Transcendental.

0.3 Dos juízos sintéticos a priori e outras considerações

Para Kant, a investigação de *como são possíveis os juízos sintéticos a priori* é “o verdadeiro problema da razão pura”(CRP B19)²⁷; entretanto, o que nos interessa aqui não é o modo como se dá a resposta, mas a importância da elaboração dessa pergunta. Por que, ao buscar compreender o alcance da crítica kantiana ao empirismo se torna necessário investigar a elaboração de juízos sintéticos *a priori*? Em primeiro lugar, porque são exatamente os conhecimentos *a priori* que foram negados na crítica empirista que culmina em Hume. Ao colocar a causalidade como mero hábito, Hume nega a operação mais básica do intelecto *a priori*, pois se até mesmo a causação é simplesmente observada e aprendida na experiência, não resta mais nenhuma operação que seja independente da experiência, que a preceda; não resta nenhuma prerrogativa da razão. E sem suas prerrogativas, a razão não pode mais ter certeza na experiência, “pois onde iria a própria experiência buscar a certeza, se todas as regras, segundo as quais progride, fossem continuamente empíricas e, portanto, contingentes?”²⁸.

0.3.1 Hume como o filósofo que mais se aproximou da questão

Para Kant, quem mais havia se aproximado da questão de possibilidade de juízos sintéticos *a priori* era Hume; mas concentrando-se demasiadamente na proposição sintética da relação do efeito com suas causas, perdeu de vista o problema mais amplo, que inclui a própria possibilidade de outros conhecimentos *a priori*. Vejamos como Kant afirma esta questão:

²⁷O panorama geral da ‘Introdução’, onde Kant aponta os principais elementos de sua Estética Transcendental – e realiza o passo fundamental de nosso trabalho- é como segue: em primeiro lugar, ele aborda as diferenças entre conhecimento puro e empírico (§I), a existência efetiva dos conhecimentos *a priori* (§II), a necessidade de uma ciência que determine a possibilidade, os princípios e a extensão dos conhecimentos *a priori* (§III), a distinção entre juízos analíticos e sintéticos (§IV); o fato de que em todas as ciências teóricas da razão se encontram juízos sintéticos *a priori* (§V), o questionamento de como eles são possíveis (que é o problema geral da razão pura) (§VI); e a ideia geral e divisão de sua crítica da razão pura (§VII).

²⁸CRP B5.

“O fato da metafísica até hoje se ter mantido em estado tão vacilante entre incertezas e contradições é simplesmente devido a não se ter pensado mais cedo neste problema, nem talvez mesmo na distinção entre juízos *analíticos* e juízos *sintéticos*. A salvação ou a ruína da metafísica assenta na solução deste *problema* ou numa demonstração satisfatória de que não há realmente possibilidade de resolver o que ela pretender ver esclarecido. David Hume, o filósofo que, entre todos, mais se aproximou deste problema, embora estivesse longe de o determinar com suficiente rigor e de o conceber na sua universalidade, pois se deteve apenas na proposição sintética da relação do efeito com suas causas (*principium causalitatis*), julgou ter demonstrado que tal proposição *a priori* era totalmente impossível; segundo o seu raciocínio, tudo o que denominamos metafísica não mais seria do que simples ilusão de um pretenso conhecimento racional daquilo que, de facto, era extraído da experiência e adquirira pelo hábito a aparência de necessidade; afirmação esta que destrói toda a filosofia pura e que nunca lhe teria ocorrido se tivesse tido em mente o nosso problema em toda a generalidade, pois então seria levado a reconhecer que, pelo seu raciocínio, também não poderia haver matemática pura, visto esta conter, certamente, proposições sintéticas *a priori*; o seu bom-senso, por certo, tê-lo-ia preservado dessa afirmação.” [CRP B19-20]

Em primeiro lugar, devemos notar que ela está localizada no §VI, onde Kant já investigou a diferença entre conhecimento puro (*a priori*)²⁹ e empírico (*a posteriori*)³⁰, sua existência no conhecimento de uso comum e científico³¹ e a diferença entre juízos analíticos e sintéticos³²; aqui, discute-se efetivamente a questão de *como são possíveis os juízos sintéticos a priori*, para que se possa compreender *como é possível a metafísica*

²⁹No §I, temos: “...designaremos, doravante, por juízos sintéticos *a priori* não aqueles que não dependem desta ou daquela experiência, mas aqueles em que se verifica absoluta independência de toda e qualquer experiência. Dos conhecimentos *a priori*, são puros aqueles em que nada de empírico se mistura.” CRP B3

³⁰Ainda no §I: “[um conhecimento independente da experiência e de todas as impressões dos sentidos] denomina-se *a priori* esse conhecimento e distingue-se do *empírico*, cuja origem é *a posteriori*, ou seja, na experiência.” CRP B2

³¹No §II, lê-se: “É fácil mostrar que há realmente no conhecimento humano juízos necessários e universais, no mais rigoroso sentido, ou seja, juízos puros *a priori*. Se quisermos um exemplo, extraído das ciências, basta volver os olhos para todos os juízos da matemática; se quisermos um exemplo, tirado do uso mais comum do entendimento, pode-nos servir a proposição, segundo a qual todas as mudanças têm que ter uma causa.” CRP B4

³²No §IV, temos que: “Em todos os juízos, nos quais se pensa a relação entre um sujeito e um predicado (apenas considero os juízos afirmativos, porque é fácil depois a aplicação aos negativos), esta relação é possível de dois modos. Ou o predicado B pertence ao sujeito A como algo que está contido (implicitamente) nesse conceito A, ou B está totalmente fora do conceito A, embora em ligação com ele. No primeiro caso chamo *analítico* ao juízo, no segundo, *sintético*. Portanto, os juízos (os afirmativos) são analíticos, quando a ligação do sujeito com o predicado é pensada por identidade; aqueles, porém, em que essa ligação é pensada sem identidade, deverão chamar-se juízos sintéticos.” CRP B10-11.

*enquanto ciência*³³ - como vimos, uma questão essencial para Kant. E o filósofo que mais havia se aproximado dessa questão havia sido Hume; pois conforme afirma Guyer (2008), na visão de Kant,

“Hume havia levantado, sem perceber, um desafio para toda a metafísica que deveria ser respondido antes que a *filosofia* pudesse prosseguir” (tradução livre) [Guyer (2008), página 03]

Desse modo, é necessário que compreendamos o alcance que a estética transcendental de Kant terá enquanto resposta a Hume. Hume não havia apenas levantado a impossibilidade da causalidade enquanto conhecimento *a priori*; com esse movimento, havia questionado toda a possibilidade de conhecimentos *a priori* – e se isso não colocava em risco concepções ordinárias da vida comum e a utilidade de trabalhos científicos³⁴, era certamente um golpe que atingia não apenas a metafísica, mas a filosofia inteira. No pensamento kantiano, no qual “a experiência não concede nunca aos seus juízos uma *universalidade* verdadeira e rigorosa, apenas *universalidade* suposta e comparativa (por indução)”³⁵, uma vez que você elimina a possibilidade de conhecimento *a priori*, você elimina qualquer possibilidade de um conhecimento necessário e universal. Entretanto, é impossível negar a existência de tais conhecimentos, uma vez que eles existem na matemática e na física pura³⁶; deste modo, cumpre a Kant retomar as bases que possibilitem a existência de tais conhecimentos na metafísica. Com isso concorda Guyer (2008), quando afirma:

³³ Cf. CRP B19-22

³⁴ Como afirma Guyer, “As Kant rightly points out, Hume had raised no objection to our ordinary use of causal concepts and beliefs and, by implication, our ordinary use of the other concepts and beliefs that are in the same boat, nor did Kant himself think that scientists in their laboratories or craftsmen in their shops have to suspend all their activities until their key concepts had been put on a sound footing”. (Guyer 2008, página 3)

³⁵ CRP B4

³⁶ Cf. §V: “as verdadeiras proposições matemáticas são sempre juízos *a priori* e não empíricos, porque comportam a necessidade, que não se pode extrair da experiência” [CRP B14] e “a ciência da natureza (physis) contém em si, como princípios, juízos sintéticos a ‘priori’. Limitar-me-ei a tomar, como exemplo, as duas proposições seguintes: em todas as modificações do mundo corpóreo a quantidade de matéria permanece constante; ou: em toda a transmissão de movimento, a acção e a reacção têm de ser sempre iguais uma à outra. Em ambas as proposições é patente não só a necessidade, portanto sua origem *a priori*, mas também que são proposições sintéticas.” [CRP B17]

“...Kant afirma que as dúvidas que Hume levantou sobre a existência de um conceito e princípio de causação a priori foi apenas um exemplo da espécie de dúvidas que poderiam e de fato deveriam ser levantadas sobre as anteriormente meramente dogmáticas fundações de todos os conceitos centrais da metafísica, e que nenhum desses conceitos e princípios poderiam estar seguros até que a todos eles tivesse sido dada uma apropriada fundação ou ‘dedução’ pelo próprio Kant” (tradução livre) [Guyer (2008), página 3]

Desta maneira, está aqui um dos *principais* adversários mirados por Kant na estratégia argumentativa que buscamos estudar nessa dissertação. Quando estudarmos tal estratégia, precisamos manter em mente que, quando Kant busca retirar as bases do empirismo, uma das principais a ser retiradas é a de Hume. Até aqui, ele enunciou que tais conhecimentos *a priori* existem; agora, ele precisa mostrar sobre quais bases isso ocorre. É esse golpe que estudaremos a seguir no primeiro capítulo, com sua fundamentação no segundo e considerações adicionais sobre sua certeza no terceiro.

1. Primeiro Capítulo: Manobra Estética

Operações e Inovações Conceituais nos Parágrafos Iniciais da Estética Transcendental

A revolução copernicana possui uma importância central no projeto kantiano; entretanto, embora tenha sido anunciada já na Introdução, ela apenas será efetivada na Estética Transcendental – e, mais especificamente, em seus primeiros parágrafos. Dessa maneira, pretendemos nesse primeiro capítulo analisar como Kant elabora *efetivamente* seu golpe contra os empiristas; e o fio condutor de nossa análise serão os próprios parágrafos kantianos iniciais, com seus trechos divididos de acordo com o argumento relacionado.

1.1 Primeiro Trecho

“Sejam quais forem o modo e os meios pelos quais um conhecimento se possa referir a objetos, é pela intuição que se relaciona imediatamente com estes, e ela é o fim para o qual tende, como meio, todo o pensamento. 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. Por intermédio, pois, da sensibilidade, são-nos dados objetos e só ela nos fornece intuições, mas é o entendimento que pensa esses objetos e é dele que provêm os conceitos. Contudo, o pensamento tem sempre que referir-se, finalmente, a intuições, quer diretamente (*directe*), quer por rodeios (*indirecte*) [mediante certos caracteres] e, por conseguinte, no que respeita a nós, por via da sensibilidade, porque de outro modo nenhum objeto nos pode ser dado.” CRP A20 B33

Este primeiro parágrafo da Estética Transcendental tem importância ímpar para uma adequada compreensão da Filosofia Crítica de Kant. Num primeiro momento, pode parecer que ele não apresenta mais que trivialidades filosóficas, teses básicas partilhadas comumente pelos filósofos. Todavia, é precisamente nesse parágrafo que Kant assenta dois

dos seus mais importantes pilares da revolução Kantiana: a ruptura com a metafísica racionalista e a ruptura com o idealismo empírico.

Quando afirma a necessidade de que os conhecimentos se refiram a objetos por meio da intuição, Kant parece simplesmente fazer eco toda à tradição filosófica anterior a ele. Racionalista e empiristas sempre defenderam um acesso da mente ao real (seja por intuição empírica, seja por intuição intelectual) para que o pensamento pudesse se converter efetivamente em conhecimento. Todavia, não podemos esquecer que já na Introdução da *CRP* Kant denunciava os enganos dos metafísicos que, julgando-se amparados em sólidas intuições, não percebiam que operavam por simples desmembramento de conceitos puros (*CRP* B7-100). Daí porque a necessidade de esclarecer, ainda na Introdução, a distinção entre juízos sintéticos e juízos analíticos.

Neste sentido a insistência de Kant em algo tão aparentemente trivial, a saber, a necessidade de que os pensamentos se refiram a intuições para haver conhecimento, se deve ao fato de que essa trivialidade é comumente esquecida pelos metafísicos que não percebem que suas teorias já não contam com o apoio de nenhuma intuição. E aqui a crítica é para a metafísica em geral: não importa se é o caso da metafísica empirista de Aristóteles, Thomaz de Aquino ou de Hobbes, Locke ou Berkeley ou da metafísica racionalista de Platão, Descartes, Espinosa e Leibniz.

Também a segunda sentença do primeiro parágrafo parece ser de uma obviedade constrangedora: “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*.” Ora, quem negaria que a mente humana intui justamente na medida em que algo se apresenta a ela; que a mente humana não cria o objeto que intui; que para intuir é preciso que um objeto seja dado à mente, a afete?

Todavia, nosso espanto se esvaece tanto logo nos lembramos que um dos mais importantes filósofos da Modernidade, o primeiro grande filósofo alemão, cujos passos foram seguidos por Wolf e pelo próprio Kant na sua juventude, a saber Leibniz, sustentava precisamente a tese de que a mônada é uma alma sem janelas (*Monadologia*, # 7). Com isso

Leibniz, por detrás de todas as aparências, acabava por conceder que a alma, mesmo quanto intuí pelos sentidos, o que faz de fato é apenas expressar o conteúdo que já está contido em sua interioridade. Em suma, todo o objeto de conhecimento da alma já se encontra em sua natureza (*Novos Ensaio Acerca do Entendimento Humano*, Cap I, #1). Como afirma Kant, sobre Leibniz,

“[Ele] Não considerava originárias as condições da intuição sensível, que trazem consigo as suas próprias diferenças, porque a sensibilidade era, para ele, apenas uma forma confusa de representação e não uma fonte particular de representações” [CRP A272 B328]

Todavia, as idéias de Leibniz não fazem mais que expressar, à sua maneira, a radicalização de um movimento progressivo de separação entre a mente e a realidade, que a caracterizou a filosofia o sujeito, de base idealista, que imperou na Idade Moderna. Quando Descartes, usou o argumento do sonho para questionar nosso acesso à realidade exterior por meio dos sentidos, ele abriu uma brecha que jamais foi fechada pelos filósofos modernos. Mesmo que Descartes tenha depois, ao longo das seis Meditações, recuperado a veracidade dos sentidos, ele só o conseguiu de forma mediada, por intermédio da intuição intelectual. Sendo assim, mesmo a vertente moderna do empirismo, embora recusando o apelo cartesiano à intuição intelectual, jamais retornou ao solo realista dos antigos empiristas e, em maior ou menor grau manteve uma desconfiança em relação aos sentidos, culminando na teoria cética de Hume. Do lado racionalista, a progressiva confiança na intuição intelectual diretamente proporcional à desconfiança quanto à percepção sensível, passando por Malebranche e Espinosa, culminou com a teoria leibniziana de que todas as idéias são inatas à mente.

É por isso que na sequência da Estética Transcendental, Kant faz uma severa crítica a Leibniz e Wolf por terem feito uma distinção meramente lógica entre as fontes de conhecimento (B 61 e 62). De fato, se para Leibniz a intuição sensível nada mais faz do que expressar conteúdos que já se encontram na mente, então sua distinção com a intuição intelectual e com as demais operações do entendimento é apenas formal sendo que tudo provém da mesma fonte, que é a mente humana. Como sumariza Falkenstein, a respeito desses antecessores,

“Ever since Descartes, who had argued that the soul is simple and without parts and has but a single faculty, the spirit of the time had been to unite, not separate, sense and intellect. In the generations after Descartes, theorists in both the rationalist and the empiricist camp advocated ‘one-faculty’ theories of cognition – albeit in diametrically opposed fashions: Leibniz, Wolff, and Baumgarten treated all representations as the more or less clear or obscure, distinct or confused, apprehension of the specific differences distinguishing species from genera and individuals within species. Sensory representations were taken to differ from intellectual ones only in the greater degree of confusion (*confusio*, *Verworrenheit*) with which the collected differentiae were apprehended. Hume, Condillac, and Helvetius, on the other hand, treated all representations as more or less vivacious ‘traces’ left behind by past experience, or more or less complete replicas of the content of such experience. The effect of the latter approach was to treat what had previously been defined as intellectual representations as (vague, fainter) sensory phenomena, just as the effect of the former was to analyse sensory phenomena in a way that had been previously taken to characterize only intellectual representations – thus, Kant’s famous remark in the Amphibolies (A271/B327) that Leibniz had intellectualized all appearances, whereas the empiric (in the name of Locke) had sensualized them.” Falkenstein (1994), pg. 30

E é por conta de tudo isso que a terceira e quarta sentenças do primeiro parágrafo vão ter um efeito mais revolucionário do que poderia se esperar à primeira vista - se não fosse observado o vínculo estreito de sentido que elas mantêm com as duas anteriores. Quando Kant afirma que a faculdade das intuições é a *sensibilidade* e *apenas ela*, sendo que ao entendimento compete pensar ou produzir conceitos, e *apenas isso* (quer dizer, este não pode intuir), ele não apenas nega a intuição intelectual e, com ela, implode toda e qualquer empresa metafísica dos racionalistas, mas – e isso é o mais importante – ele rompe com todo o idealismo empírico que caracterizou a modernidade.³⁷

Debrucemos-nos, agora, um pouco mais sobre o conceito de intuição. Primeiro, é necessário notar que esse não é um conceito incontroverso; Kant mesmo o define de mais de uma maneira em sua *CRP*. Como vemos em Falkenstein (1994),

“the notion of intuition (...) is itself highly problematic. Notoriously, Kant does not always define ‘intuition’ in the same way, referring to it in some places as representation of particulars or singular representation (A713/B741; *Logic* §1), in others as immediate cognition (A19/B33)” Falkenstein (1994), pg 29

³⁷ É interessante notar que Falkenstein, ao invés de considerar que a impossibilidade de intuições intelectuais provenham da consideração de que a intuição se dá apenas na sensibilidade, considera que a existência da intuição sensível decorra da consideração de incapacidade da faculdade cognitiva de ter intuições intelectuais. Cf. Falkenstein (1994), pg. 31.

Em sua Dissertação Inaugural³⁸, vemos que a respeito da distinção entre sensibilidade e intelecto, ele já considerava que a confluência de ambas as faculdades era responsável por inúmeras dificuldades metafísicas, e já aponta para a impossibilidade de intuições intelectuais quando parece considerar que

“the problem arises when we attempt to ‘follow up this intelligible definition of a whole in concrete experiences’ (Ak, II 387) – that is, when we try to find this conclusions, not merely *mediately*, in a conclusion that we *understand* to follow from a process of reasoning argumentation (i.e., rational *discourse*), but *immediately*, in an *intuitive* experience that would directly exhibit all of the parts of a substance and all of the coordinative relations of those parts” Falkenstein (1994), pg. 37.

Separando ambos, intelecto e sensibilidade, ele parece salvar as prerrogativas da razão perante alguns ataques cético, mas falha ao criar dois reinos de experiência – um relacionado à percepção sensível e outro às ideias intelectuais.³⁹ Na *Crítica*, esse erro será corrigido – não são mais dois reinos de percepção, mas um único, no qual através da sensibilidade as coisas são percebidas e por meio do entendimento são pensadas. E apenas na *Crítica*, também, ele será capaz de dar uma resposta satisfatória às críticas empiristas, resguardando algumas prerrogativas da razão – entretanto, isso será visto mais tarde.

Por ora, notemos que neste primeiro parágrafo da Estética Transcendental Kant está afirmando três requisitos necessários para o conhecimento: 1) que o pensamento se refira necessariamente a uma *intuição*; 2) que a intuição humana só ocorra de fato na medida em que *algo é dado para a mente intuir*, isto é, a mente não origina o próprio objeto que intui; 3) que a intuição só possa ser dada pela *sensibilidade*, isto é, que a *intuição seja obrigatoriamente sensível*. Ora, com isso Kant afirma um vínculo *real* entre a *mente* e *algo que não é dado por ela* que deve ocorrer necessariamente por meio *de intuição sensível*. Tal é pois o quê basicamente o argumento cartesiano do sonho colocava em dúvida, e que havia permeado a mentalidade de toda a filosofia moderna, mesmo (por menor grau que fosse) entre os empiristas.

³⁸ Cf. Falkenstein (1994), pg 32-71

³⁹ Cf. Falkenstein (1994), pg. 53.

Significa que o filósofo de Königsberg vai arquitetando a estrutura da mente humana de modo a evitar a possibilidade de se utilizar legitimamente o argumento cartesiano do sonho. O edifício kantiano do conhecimento não se constrói, tal como o cartesiano, da pura interioridade de uma mente que busca a saída para encontrar a existência de uma outra realidade que não ela, e que, neste percurso, pode suspeitar que as ditas informações sensíveis não passem de pura atividade imaginativa da mente, tal como ocorre nos sonhos. O postulado da revolução copernicana, pelo contrário, tal como é apresentado no Prefácio da CRP, propõe de saída não uma redução ontológica da mundo à mente, mas apenas a inversão de uma dualidade ontológica já existente entre a mente e algo que não provém dela mas a afeta⁴⁰.

A existência dessa coisa em si, assim, suscita numerosos debates entre os comentadores; inclusive Allison atribui o caráter enigmático da primeira parte dessa citação⁴¹ exatamente à “deceptively innocent reference to the object that affects us”⁴².

Como afirma Allison,

“In Wittgensteinian terms, Kant was not trying to say what is unsayable, but merely to define the boundaries of what can be said or asked. In order to do so, however, he had to introduce the “metalanguage” of transcendental philosophy. Thus, such expressions as “things as they are in themselves,” “noumena,” the “transcendental object,” and their correlates are to be understood as technical

⁴⁰“Por isso tente-se ver uma vez se não progredimos melhor nas tarefas da Metafísica admitindo que os objetos têm que se regular pelo nosso conhecimento, o que concorda melhor com a requerida possibilidade de um conhecimento *a priori* dos objetos que deve estabelecer algo sobre os mesmos antes de nos serem dados (...). Se a intuição tivesse que se regular pela natureza dos objetos, não vejo como se poderia saber algo a priori a respeito da última; se, porém, o objeto (como objeto dos sentidos) se regula pela natureza de nossa faculdade de intuição, posso então representar-me muito bem esta possibilidade (...). Como não posso deter-me nestas intuições caso devam tornar-se conhecimento, mas preciso referi-las como representações a algo como objeto e determinar estes através daquelas, posso, então, ou aceitar que os conceitos através dos quais realizo esta determinação também as regulam pelos objetos, e então me encontro de novo no mesmo embaraço de como posso saber algo a priori a respeito, ou então supor que os objetos ou, o que é o mesmo, a experiência unicamente na qual são conhecidos (como objetos dados) se regula por conceitos. Neste último caso, vislumbro imediatamente uma saída fácil porque a própria experiência é um modo de conhecimento que requer entendimento, cuja regra tenho que pressupor a priori em mim, ainda antes de me serem dados os objetos, e que é expressa em conceitos a priori, pelos quais todos os objetos da experiência têm necessariamente que se regular e com eles concordar” Kant, Crítica, p. 13

⁴¹ Mais precisamente, até “Por intermédio, pois, da sensibilidade, são-nos dados objetos e só ela nos fornece intuições (...)”.

⁴² Allison (2004), pg 64.

terms within this metalanguage rather than as terms referring to transcendently real entities.” Allison (2004), pg 73.

Assim, para compreender melhor a coisa-em-si, devemos olhar para ela sob outro ângulo: ao invés de contemplar a partir do que ela é, devemos concebê-la a partir do que ela não é. Isso significa entender a coisa-em-si como tudo aquilo que não é a mente *e a afeta*. Mas, devemos manter em mente que essa coisa que afeta a mente o faz de acordo com as próprias estruturas ‘a priori’ da sensibilidade humana; e nos aparece como tal ‘coisa’ apenas em nossos próprio moldes da sensibilidade. Como afirma Allison,

“Let us recall that the Kantian theory of sensibility not only requires that something ‘affect’ or be ‘given to’ the mind; it also maintains that his something becomes part of the content of human cognition (the “matter” of empirical intuition) only as the result of being subjected to the *a priori* form of human sensibility (space and time). It certainly follows that this something that affects the mind cannot be taken under its empirical description (as spatiotemporal entity). To so would involve assigning to an object, considered apart from its relation to human sensibility, precisely those features that, according to the theory, it only possesses in virtue of this relation. Consequently, the thought of such an object is, by its very nature, the thought of something non-sensible and hence ‘merely intelligible’, a thing as it is in itself or a transcendental object, if you will.” Allison (2004), pg 67

Contemplando a coisa-em-si a partir dessa perspectiva, considerar que Kant seria cético quanto à existência da coisa-em-si ou ainda que ele afirma a inexistência dela parece se opor frontalmente com os propósitos Kantianos: negar todo e qualquer conhecimento da coisa em si, não envolve nunca negar que a mente conhece que está sendo afetada por algo que não ela, embora essa algo permaneça para sempre incognoscível⁴³. Na verdade, se a mente pudesse afirmar que não há coisas em si, então ela seria necessariamente constrangida a afirmar que ela própria se dá o objeto da intuição; mesmo se a mente afirmasse não saber se existe ou não coisas em si, ela seria obrigada a afirmar então que ela não sabe se ela se dá ou não o objeto da intuição. Ora, todas essas possibilidades violam abertamente a teoria kantiana do idealismo *formal*, onde afirma-se claramente que a mente dá apenas a forma do aparecer mais jamais o seu conteúdo. Não fosse isso, Kant jamais poderia ter refutado o *idealismo material*, quer de Descartes quer de

⁴³ Além do que, como podemos verificar nos *Prolegômenos*, “Com efeito, o que eu chamei idealismo não diz respeito à existência das coisas (...), já que nunca me ocorreu duvidar dela” *Prolegômenos*, pg. 33

Berkley⁴⁴. Veremos mais sobre isso no terceiro capítulo, na seção sobre o Idealismo Transcendental de Kant.

Outra conclusão importante que podemos tirar da terceira e quarta sentenças do primeiro parágrafo é, como já dissemos, a recusa que Kant faz da intuição intelectual. Ao mesmo tempo que tira a porta de entrada da metafísica dos racionalistas, ela também sugere – pelo menos a princípio - um movimento de aproximação Kantiana do empirismo. Tradicionalmente, é o empirismo que defende só haver intuição ou percepção sensível, e daí a exigência de que para haver conhecimento seja necessária a operação conjunta de duas, a saber, entendimento e sensibilidade. Para Descartes e em geral os racionalistas, embora também haja a exigência da ação conjunta entre pensar e intuir para que ocorra de fato conhecimento, o fato de eles admitirem, porém, que o entendimento também intui, e que ele é a fonte mais essencial de conhecimento, levam estes a defender que a faculdade do conhecimento é mais propriamente o entendimento, sendo que seu uso mais eficiente é precisamente quando ela opera sozinha.

Kant, por sua vez, afirma expressamente na última sentença deste primeiro parágrafo a referência necessária do pensamento à intuição para que haja conhecimento. Todavia, ao proceder assim Kant, estaria de fato dando um passo em direção ao empirismo e como que iniciando uma síntese entre empirismo e racionalismo? É isso o que tradicionalmente se costuma pensar; e podemos ver em comentadores como Höffe⁴⁵, Allison⁴⁶ e Hughes⁴⁷.

⁴⁴Ver a esse respeito o artigo “Idealismo formal X Idealismo material: a refutação kantiana no Idealismo cartesiano”, in Revista *Discurso*, revista do departamento de Filosofia da USP, nº 38, 2008, São Paulo.

⁴⁵ “No curso do auto-exame, a razão desqualifica o racionalismo porque o pensamento puro não pode conhecer a realidade. Mas a razão desqualifica também o empirismo. Kant admite que todo conhecimento começa com a experiência, mas disso não se segue, como supõe o empirismo, e o conhecimento proceda exclusivamente a experiência. Pelo contrário, o conhecimento empírico se torna impossível sem certas fontes à margem da experiência.” Höffe (1996), pg. 50 [tradução livre].

⁴⁶ “To this end, I develop here much more fully than I did previously the connection between transcendental idealism and what I term the “discursivity thesis,” that is, the view that human cognition (as discursive) requires both concepts and (sensible) intuitions. (...) I argue both that this thesis, as Kant understands it, **marks a radical break with the epistemologies of his predecessors (rationalists and empiricists alike)**, and that recognizing this fact is the key to understanding his idealism.” Allison (2004), pg xv.

⁴⁷ “One common way of presenting the situation is to say that Kant aims to get beyond the polarities of the rationalist and empiricist worldviews and their concentration on thought or sensation, respectively. Kant’s

Os parágrafos seguintes podem, contudo, nos mostrar que isso é um falso movimento onde, para usar as palavras de Gerard Lebrun, “Kant finge ceder em tudo, porque será o único meio de não ceder em nada”⁴⁸.

Prosseguindo em nossa análise, percebemos que essa identificação kantiana com o empirismo talvez não seja tão completa como nos parece à primeira vista. Isso começa a aparecer de maneira muito sutil, quando Kant afirma, em seu segundo parágrafo da Estética Transcendental:

alternative path is to establish the relation between thinking and sensing. In the next two chapters I will show how this relation arises as the activity of synthesis.” Hughes (2007), pg 95.

⁴⁸ Lebrun (1993), pg 09

1.2 Segundo Trecho

“O efeito de um objeto sobre a capacidade representativa, na medida em que por eles somos afetados, é a sensação. A intuição que se relaciona com o objeto, por meio da sensação, chama-se empírica. O objeto indeterminado de uma intuição empírica chama-se fenômeno. Dou o nome de *matéria* ao que no fenômeno corresponde à sensação; ao que, porém, possibilita que o diverso do fenômeno possa ser ordenado segundo determinadas relações [em A: seja coordenado na intuição segundo certas relações] dou o nome de *forma* do fenômeno. 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 ser considerada independentemente de qualquer sensação.”CRP A20 B33

Assim como em toda tradição, seja ela empirista ou racionalista, Kant também chama de ‘sensação’ o efeito do objeto sobre a capacidade de intuir, a sensibilidade. Seguindo esta simples definição, Kant elabora a seguinte afirmação: a intuição que se refere a um objeto por meio da sensação é empírica. Esta, assim como a anterior, parece ser uma simples definição: toda intuição que se relacione com um objeto é empírica. Entretanto, porque Kant afirmou que ‘este tipo de intuição é empírica’, ao invés de afirmar que ‘toda intuição é empírica, na medida em que é sempre feita por sensação’? Afinal, uma vez que apenas a sensibilidade intui, nunca o entendimento, e que a sensação é o nome do efeito sobre a capacidade de intuir (a sensibilidade), não nos parece que toda intuição se dá por meio da sensação, e que portanto toda ela é empírica? Não é efetivamente esta a posição empirista, à qual Kant parecia haver se aliado no parágrafo anterior? Desse modo, por que não explicitar que ‘toda intuição é empírica’?

Seguindo em frente, surge outro problema: Kant chama de ‘fenômeno’ o ‘objeto indeterminado de uma intuição empírica’. Isto, por sua vez, também é intrigante: porque não chamar de fenômeno como um todo de objeto da intuição empírica, como o

fazem os empiristas? O que Kant pretende afirmar com seu ‘objeto indeterminado’⁴⁹? Atentemos, entretanto, um pouco mais sobre o conceito de fenômeno. Como Falkenstein define,

“in §1 of the Aesthetic, when Kant defines his terms, it is not intuition that he describes as containing a manifold in space and time, but *appearance*. (The latter is a catch-all term that Kant uses to refer to anything that could be called an object of consciousness, whether within the mind or without – everything, that is, from raw, intuited data given prior to all intellectual synthesis [A90/B122], to objects of perception [*Gegenstände der Wahrnehmung*] consisting of an array of qualitative matters barely thought under the categories of quantity and quality [as at B207], to objects that are ‘distinct from the representations of apprehension’ [*Objekte*, A191/B236], and hence from the *Gegenstände der Wahrnehmung* [B207].)” Falkenstein (1995), pg. 73-74

Afirmar que ‘matéria’ é aquilo que no fenômeno corresponde à sensação, Kant parece novamente estar fazendo uma afirmação trivial; entretanto, atentemos para o fato de que Kant não está afirmando que a matéria corresponda a isto ou aquilo ‘na sensação’, mas sim que matéria é aquilo que no fenômeno corresponde à sensação, isto é, a matéria não está sendo identificada como *parte* da sensação, mas como *toda* a sensação. Desse modo, uma vez que a matéria é aquilo que no fenômeno corresponde a *toda* a sensação, que espaço existe na sensação para a *forma* desse mesmo fenômeno? A forma deveria estar, dessa maneira, *fora* da sensação?

Efetivamente, essa suspeita se confirma na sequência, quando Kant afirma que a forma do fenômeno é ‘aquilo que permite ordenar o diverso do fenômeno segundo determinadas relações’, ou seja, aquilo que organiza a matéria do fenômeno, sendo esta entendida como uma multiplicidade, uma coleção desordenada que compõe todo o conteúdo dado pela sensação. Desta maneira, uma vez que a forma possibilita a conformação ordenada do conteúdo das sensações, ela mesma não pode ser sensação; como ela organiza toda a experiência, ela mesma não pode ser dada pela experiência. Dessa maneira, uma vez que a matéria nos é dada *a posteriori*, sua forma deve necessariamente nos ser dada *a priori*, isto é, antes de qualquer experiência, como uma disposição da mente.

⁴⁹ Um objeto indeterminado é aquele que ainda não foi regrado pelas categorias do entendimento; mas, uma vez que essa não é nossa discussão principal, não nos aprofundaremos nesse tópico.

Deste modo, neste parágrafo, Kant provocou uma cisão inédita entre matéria e forma do fenômeno: embora ambos tenham sido distintos muitas vezes na história da filosofia⁵⁰, eles não haviam ainda sido colocados em uma ordem de realidade distinta: a matéria no solo empírico da sensação e a forma no solo inato à mente, de modo que essa conexão se torna a própria condição de possibilidade da experiência.

Toda essa operação, entretanto, começa a chamar atenção para o seguinte ponto: ao dizer que todo pensamento relaciona-se com um objeto dado através da sensibilidade, e que de nenhum outro modo nenhum objeto nos poderia ser dado e assim de nenhum outro modo poderíamos obter conhecimento, Kant parecia ter se identificado plenamente com a tradição empirista. De fato, também para a tradição empirista, todo conhecimento se origina e deriva da experiência. Entretanto, aqui, Kant está modificando exatamente este conceito de experiência: podemos ver que nem toda ela provém dos objetos de percepção, uma vez que sua própria forma é dada por nossa faculdade de conhecer. O que isso significa, em termos do comprometimento kantiano com o empirismo? Vimos, também, que Kant havia criticado amplamente a especulação que encadeia apenas razões e o conceito de intuição intelectual, colocando-se como amplo crítico da tradição racionalista; entretanto, agora, ao colocar a experiência inteira como organizada pelo nosso modo de conhecer, o que isso significa em termos de comprometimento com a tradição racionalista? Para que possamos abordar suficientemente essas questões, precisamos prosseguir uma vez mais na análise desses primeiros parágrafos da Estética Transcendental:

⁵⁰ Como afirma Heidegger, “The distinction between matter and form is old and belongs to the Best tradition of philosophy. For Aristotle ὕλη and εἶδος are basic concepts of the science of the being of beings. But these concepts function here in a different sense from that in Kant” [Heidegger (1997), pg. 85]

1.3 Terceiro Trecho

“Chamo puras (no sentido transcendental) todas as representações em que nada se encontra que pertença à sensação. Por conseqüência, deverá encontrar-se absolutamente *a priori* no espírito a forma pura das intuições sensíveis em geral, na qual todo o diverso dos fenômenos se intui em determinadas condições. Essa forma pura da sensibilidade chamar-se-á também intuição pura.”CRP A20 B33

Ao considerar a forma pura das intuições sensíveis em geral, na qual todo o fenômeno é intuído em certas relações, a qual deve encontrar-se na mente, Kant conclui que essa forma pura de sensibilidade deve ser ela mesma uma intuição pura. A intuição pura, desse modo, possui a função de dar forma a todo o diverso do fenômeno intuído pela intuição empírica.

Essa existência de intuições puras, portanto, responde à questão que havíamos levantado a respeito do segundo parágrafo da Estética: quando Kant havia sugerido que a intuição empírica era apenas **um tipo** de intuição, ele efetivamente estava abrindo caminho para a existência da intuição pura. Desse modo, ele não poderia de forma alguma afirmar que a intuição empírica era a única possível, ainda que os objetos apenas nos sejam dados por meio da sensibilidade.

A respeito disso, o seguinte ponto pode ser levantado: uma vez que Kant afirma a existência de intuições puras, isso não se aproximaria da intuição intelectual que ele tanto critica? Afinal, a intuição pura está *a priori* na mente, pronta a aplicar-se aos objetos: não é uma intuição direta destes mesmos objetos, como a intuição empírica. Assim, com este conceito, Kant não estaria contrariando sua própria filosofia?

Este, efetivamente, não é caso. A intuição empírica e a intuição pura são operações complementares e, de maneira alguma, concorrentes; não é o caso de que temos a intuição de um objeto *ou* de maneira empírica *ou* pura, mas *sempre* de maneira empírica e pura ao mesmo tempo: intuímos a matéria da sensação por meio da intuição empírica e a organizamos em termos de experiência por meio da intuição pura.

Os objetos tais como os conhecemos têm sua forma dada pela nossa própria sensibilidade; fosse essa forma abstraída, isto é, se o objeto não nos fosse dado por meio da intuição empírica e organizado por meio da intuição pura, não conheceríamos os objetos de modo algum – como vimos, a matéria das impressões é bruta, e quem lhe dá sua forma é precisamente nossa faculdade sensível (ao menos para nós, humanos). Aqui, precisamente, entra em questão a segunda metade do idealismo de Kant: seu idealismo transcendental. Como vimos, Kant é um realista empírico, no sentido de que, para ele, os objetos efetivamente nos são dados, e não meramente imaginados ou criados. Retomemos a citação da obra *Prolegômenos*:

“Com efeito, o que eu chamei de idealismo não diz respeito à existência das coisas (a dúvida acerca das mesmas é típica do idealismo no sentido tradicional), já que nunca me ocorreu duvidar dela, mas apenas à representação sensível das coisas” *Prolegômenos*, pg. 33

Essa certeza acerca da realidade dos objetos não se estende, entretanto, à confiança em sua forma: embora eu saiba que algo que não a própria mente esteja me afetando, eu não posso saber de modo algum qual é a natureza disso, pois no próprio momento em que sou afetado já o sou de acordo com minha sensibilidade. Como vemos desde a ‘Introdução’ da *CRP*,

“Pois bem poderia o nosso próprio conhecimento por experiência ser um composto do que recebemos através das impressões sensíveis e daquilo que a nossa própria capacidade de conhecer (apenas posta em ação por impressões sensíveis) produz por si mesma, acréscimo esse que não distinguimos dessa matéria-prima” *CRP* B1-2

Não somos capazes de separar, no conteúdo de nossa experiência cotidiana, a matéria-prima daquilo que nossa própria capacidade de conhecer, colocada em ação por ela, produz. Desse modo, ainda que sendo um realista empírico, Kant é também um idealista transcendental, no sentido de um idealista formal: para ele, em uma experiência formada a

partir de formas espaciais, a própria forma está na mente. Como afirma em sua primeira edição⁵¹ da *CRP*,

“Se tomarmos os objetos externos por coisas em si, é pura e simplesmente impossível conceber como devemos chegar ao conhecimento da sua realidade fora de nós, apoiando-nos simplesmente na representação que está em nós. Com efeito, ninguém pode sentir fora de si, mas somente em si mesmo e, por conseguinte, toda a consciência de nós mesmos não nos fornece nada a não ser apenas as nossas próprias determinações.” *CRP* A369

Dessa maneira, esse idealismo transcendental diz respeito à jamais ser capaz de conhecer as coisas em si mesmas, uma vez que não somos capazes de sentir, isto é, ter sensações, fora de nós mesmos. Com isso, temos que efetivamente a experiência é a fonte de todo o nosso conhecimento – entretanto, nossa própria experiência já é fruto de nossa capacidade de conhecer, de acordo com uma forma *a priori*.

Com isso, vemos que Kant elaborou nesses primeiros parágrafos de sua *Estética Transcendental* um verdadeiro golpe no empirismo; aproximou-se de maneira a identificar-se com sua principal tese, aquela de que todo conhecimento provém da experiência, para então retirar-lhe tudo, ao colocar essa própria experiência como produzida por nossa capacidade de conhecer, e portanto sob uma forma *a priori*. Pois, uma vez que a própria forma dos fenômenos é dada *a priori*, a razão mantém algumas de suas prerrogativas: ela efetivamente é capaz de antecipar-se à experiência. Mas em que sentido isso pode ser dito? Bem, considerar a forma como *a priori* na mente garante a possibilidade de uma ciência *a priori* baseada nesta forma; ora, como sabemos (e Kant mostrará em seguida, em sua *Estética Transcendental*)⁵², a forma *a priori* é dada a partir das intuições puras de espaço e

⁵¹ É interessante notar que, embora Kant mude significativamente o modo de expor seu idealismo transcendental na segunda edição de sua *CRP*, ele mantém em ambas sua posição básica de realista empírico e idealista transcendental.

⁵² Vale notar como a questão da afecção aparece em outras obras kantianas; de acordo com Falkenstein (1995), “The intuitionism about space-and-time cognition is reiterated in Kant’s other major works on theoretical philosophy of the Critical period. In the *Entdeckung*, He describes space as grounded on, ‘the mere characteristic *receptivity* of the mind, to acquire a representation according to its subjective constitution’ (Ak, VIII 222); in the *Prolegomena* space is grounded on ‘the essential property of our sensibility, by means of which objects *are given* to us. (Ak, IV 287; my italics), and in the *Fortschritte* space is grounded on ‘the way our senses *are affected* by objects’ (Ak, XX 269; my italics).” pg. 04

tempo; assim, ao menos com relação *ao espaço e ao tempo*, somos capazes de *estabelecer* conhecimentos sintéticos *a priori*, e não apenas analíticos; somos capazes de efetivamente estabelecer ciência, isto é, enunciados necessários e universais que ampliem nossos conhecimentos, com relação a ambas intuições puras: como a geometria (que é a ciência do espaço) e a matemática (mais relacionada à intuição pura do tempo), bem como a física pura. Com o estabelecimento dessa ciência que se antecipa à experiência, podendo afirmar de antemão sobre ela conhecimentos necessários e universais, Kant não estaria voltando ao velho racionalismo? De maneira alguma, pois essas ciências estão sendo constituídas efetivamente para os fenômenos, nas intuições puras que regem nossa própria experiência. Assim, Kant garante efetivamente a validade e possibilidade de conhecimentos que não derivem diretamente da experiência, mas para isso deve restringi-los aos limites dela.

Olhemos de maneira um pouco mais atenta para o que essas conclusões significam no contexto do debate que Kant está travando com seus antecessores. Lembremo-nos que Kant está trabalhando com conceitos já amplamente utilizados em sua época; como nota Falkenstein (1994), a respeito dos conceitos de sensibilidade, intelecto e intuição,

“the distinctions and the terminology were already widely in use and he took it for granted that his audience was already thoroughly versed in them. The distinction between sense and intellect goes as far back as Aristotle’s distinction between *aesthesis* and *nous* (*De anima*, 427b7-15), as Kant himself notes (A21/B35n), and was a staple of medieval cognitive theory. And the theory of intuitive and discursive cognition was also worked out by the Medievals.” pg. 29

E,

“The philological research that has been done on Kant by Giorgio Tonelli and Norbert Hinske lends further credence to these observations. Tonelli and Hinske have shown that Kant quite deliberately decided to use traditional Greek and Latin terms than forge his own philosophical vocabulary, and that he took this traditional vocabulary to capture most accurately what he understood to be the important features of human cognition.” pg. 30

Com essa influência também concorda Guyer (2008), que afirma:

“Kant was broadly acquainted not only with the German philosophy of his own century but also with a vast array of European philosophy, science, and thought

of both the seventeenth and eighteenth centuries. Thus, his interlocutor and targets in theoretical philosophy include Descartes, Leibniz, Wolff, Baumgarten, Crusius, and Mendelssohn as well as Locke, Berkeley and Hume; (...)” [Guyer (2008), pg. 7]

Lembremos, como bem atenta Bencivenga, para qual público Kant se direcionava: seu trabalho, segundo ele mesmo, “is to be conceived as a scholarly work, and hence as addressed to a public of scholars”⁵³. Entretanto, como nota a própria Falkenstein,

“Indeed, far from being an innovator in this respect, Kant was a reactionary. In basing his theoretical philosophy on a two-faculty account of cognition, he was turning his back on the cognitive theory of his day and resurrecting an approach to human knowledge that his contemporaries and immediate predecessors had rejected” pg. 30

Embora utilize-se um tanto das concepções em voga, ele o faz exatamente para contestar e revolucionar as teorias epistemológicas correntes. E não em um âmbito popular, mas exatamente por esses “filósofos profissionais”. E, aqui, seu direcionamento ganha um novo significado – ele o direciona para tais estudiosos não porque apenas eles seriam capazes de compreender seu trabalho, mas porque seriam suas concepções aquelas afetadas pela revolução kantiana. Como sintetiza Bencivenga,

“It is not just that scholars (or, more precisely, only professional philosophers) will be able to *understand* them; it begins to look as if only professional philosopher are intended to be *affected* by them. The *Critique* is not going to have an impact on the man in the street *not* (just) because the man in the street is somewhat intellectually inferior to the task of mastering it, but rather (and more important) because the man in the street is *largely right* in thinking (and acting) the way he does, and the mistakes Kant wants to correct are mistakes *professional philosophy* has made. Kant’s revolution is addressed to what professional philosophy have thought (and taught) about knowledge, and hence it is in principle compatible with a conservative, *descriptive* position concerning our ordinary view of the world and of our cognitive relations with it.”⁵⁴

Como o próprio Bencivenga aponta, essa posição é sustentada por diversas passagens do texto kantiano⁵⁵. Entretanto, é preciso notar que a revolução à qual

⁵³ Bencivenga (1987), pg. 60.

⁵⁴ Bencivenga (1987), pg. 60-61

⁵⁵ Como: *CRP Bxxxv*; *CRP A831/B859*; Fundamentos da Metafísica da Moral IV.

Bencivenga se refere é a revolução copernicana, e não propriamente esse golpe no empirismo que aqui tratamos – entretanto, seus apontamentos são igualmente válidos nesse contexto. E é preciso notar, acima de tudo, que embora estejamos focando mais propriamente nesse golpe ao empirismo, ele está situado dentro da revolução copernicana – sendo, talvez, sua essência. Não no sentido de que seu único adversário eram os empiristas, mas de que, para realizar essa manobra, ele precisava provocar essa revolução. Retomemos, então, alguns pontos acerca da Revolução Copernicana.

Como é sabido, embora se considere despertado pela filosofia de Hume, Kant não compartilhava completamente de sua filosofia. Segundo a leitura de Kant, quando Hume intimou a razão buscando uma conexão necessária entre os eventos da causa e do efeito, e não encontrou nenhuma que considerasse lícita, julgou que a crença na causalidade, pedra base de todo conhecimento, era simples crença derivada do hábito – desse modo, os conceitos *a priori* não existiam. Esses questionamentos certamente tiveram impacto na filosofia Kant; mas para nosso filósofo alemão, esse era um problema “fundamentado, embora não pormenorizado”⁵⁶; Hume estava longe de ver o problema em toda a sua generalidade. Detendo-se demasiadamente na causalidade, ignorou que essa questão envolvia diversos outros princípios dos quais a mente se utiliza *a priori*, e que nem todos podem ser explicados pela crença derivada do hábito.

Mas é importante notar aqui que, se a filosofia de Hume atingia os racionalistas, sua inovação não reside aí propriamente – afinal, filósofos como Locke já o haviam feito. O ponto chave é que sua crítica atingia também os empiristas: não apenas o intelecto não era capaz de preceder a experiência, mas ele também não tinha bases seguras para estabelecer inferências após a experiência. Como afirma Forlin,

“Hume vai atacar (...) a crença do empirismo clássico que afirma um fundamento na experiência *racionalmente* justificado. Hume vai mostrar que, não apenas as conclusões sobre a relação de causa e efeito não são fornecidas pela razão *sozinha*, sem a experiência, como mesmo todas *as conclusões a partir da experiência* também não estão fundadas sobre *raciocínios ou sobre qualquer processo do entendimento* (*Ibid.*, SessãoIV, Segunda Parte). Quer dizer, o raciocínio não entra nem no ponto de partida para estabelecer uma conexão entre uma causa e um efeito, e nem depois, para produzir uma inferência causal a

⁵⁶ *Prolegômenos*, pg 17.

partir da experiência.” Forlin, E.J. “Os modernos e a tradição crítica”. Olhar (UFSCar), v. 1, p. 113, 2008

Embora sua tradição empirista também considerasse a experiência como único fundamento da experiência, ela de certa maneira também acabava por transcender o campo da experiência, por confiar na indução empírica – o que havia acontecido com diversos filósofos como Aristóteles, Hobbes e mesmo Locke, que embora temperasse seu empirismo com certo ceticismo acabou, como dirá Kant, deixando a metafísica entrar pela porta dos fundos. Com a crítica de Hume, qualquer pretensão de fundação do conhecimento racional se torna impossível. Esse questionamento, sobre a possibilidade de conhecimentos *a priori*⁵⁷, é o que desperta Kant de seu sono dogmático.

A filosofia moderna foi aqui especialmente frutífera porque ela estava movia-se, desse modo, cada vez mais em direção ao *sujeito que conhece*, ao invés dos objetos de conhecimento. Assim como afirmam Reale e Antiseri (2005),

“não se trata de examinar o emprego do intelecto humano *relativamente a alguns setores ou âmbitos do conhecimento, e sim o próprio intelecto, suas capacidades, suas funções e seus limites*. Não se trata, portanto, de examinar os objetos, mas de examinar o próprio sujeito. Desse modo, o centro do interesse da filosofia moderna vai-se especificando sempre melhor, ao mesmo tempo em que vai se delineando cada vez mais claramente o caminho que levará, como meta final, ao criticismo kantiano: o objetivo é o de estabelecer a *gênese, a natureza e o valor* do conhecimento humano, particularmente o de definir os *limites dentro dos quais o intelecto humano pode e deve se mover e quais são as fronteiras que ele não deve ultrapassar, ou seja, quais são os âmbitos que lhe estão estruturalmente fechados*.” [grifo do autor] Reale e Antiseri (2005), pg. 93.

Este é o contexto da crítica que Kant pretende solapar; não no sentido de negar completamente a importância da experiência no conhecimento, mas sim de salvar as prerrogativas da razão, desmanteladas pela geração de empirismo que culmina em Hume. Devemos nos lembrar que Kant pertencia a uma tradição racionalista; e o sono do qual Hume o despertou foi exatamente aquele de acreditar que as bases das concepções racionalistas estavam seguras. Uma vez que até mesmo o fundamental conceito de

⁵⁷Cf. Prolegômenos, pg 14-15.

causalidade possuía sua base na experiência, o que resta do entendimento humano que pudesse antecipar-se a ela? Muito, segundo Kant.

Embora Kant conceda a Hume, de certa forma, a crítica ao princípio da causalidade ao afirmar que Hume tem razão em dizer que o princípio de causalidade não pode ser tirado das próprias coisas e nem oferecido pela razão para reger as próprias coisas; segundo Kant, como vemos em sua *Estética Transcendental*, não se trata das próprias coisas, mas apenas das coisas percebidas por nós (fenômenos); nesse sentido, e contrariamente a Hume, o princípio de causalidade é sim *apriori*. Desse modo, ele abre espaço para a sua própria filosofia ao aceitar o desafio de Hume e tentar dar uma resposta diferente daquela que ele havia dado; e ao desenvolver essa crítica, por sua vez, é capaz de criticar o conceito de intuição sensível em toda a tradição empirista – como vimos anteriormente.

Como vimos, ele pretendeu aproximar-se amplamente do empirismo, para então retirar suas bases: afirmou, como empirista, que todo conhecimento provinha efetivamente da experiência e com ela se relacionava; mas questionou seu ponto principal ao trazer a própria experiência como o primeiro produto de sua razão, ao colocar o espaço e o tempo como intuições puras. Na verdade, até este momento, ele ainda não argumentou acerca dessa tese, apenas a enunciou ao definir sensação, matéria e forma; a argumentação em si virá na sequência da *Estética Transcendental*, ao demonstrar como diversos conhecimentos somente são possíveis tomando o espaço e o tempo como intuições puras *a priori*. Essa manobra contra o empirismo já havia sido antecipada por Kant no início de sua *Introdução da CRP*, ao afirmar:

“Assim, *na ordem do tempo*, nenhum conhecimento precede em nós a experiência e é com esta que todo o conhecimento tem seu início. Se, porém, todo o conhecimento se inicia *com* a experiência, isso não prova que todo ele derive *da* experiência.” [grifo do autor] *CRP* B1

Aqui, podemos observar claramente os ambos os movimentos, o aproximar-se e identificar-se com a tradição empirista, para então retirar-lhe as bases: todo conhecimento começa com a experiência, mas nem todo ele deriva dela: uma vez que, para constituir a própria experiência, já devemos possuir em nós alguns conhecimentos. Assim, uma vez que

critica seu ponto principal, Kant não pode ser considerado um empirista – pelo contrário, é um filósofo que buscou dar um golpe magistral na filosofia empirista. Como isso, entretanto, reflete em sua relação com a filosofia racionalista?

Como vimos, Kant criticou inicialmente qualquer elaboração teórica em geral, que não possuísse um objeto da experiência relacionado; e, em seguida, eliminou a possibilidade de qualquer intuição intelectual dos objetos, colocando a intuição empírica como única possível. Com ambas as críticas, ele parece criticar, assim como fez com o empirismo, uma premissa básica do racionalismo; entretanto, será que este é o único modo de interpretar essas críticas? Como sabemos, a filosofia de Kant possui um grande apreço pela razão, ao ponto de considerá-la seu principal objeto de estudo; desse modo, com qual intenção critica pontos cruciais da metafísica racionalista, colocando em questão a capacidade da razão de conhecer as coisas por si mesma? Efetivamente, Kant critica tanto a especulação pura quanto a intuição intelectual, mas mesmo assim justifica através de sua filosofia uma espécie de conhecimento *a priori*, que é capaz sim de antecipar-se à experiência e ter necessidade e universalidade. Para Kant, esse último tipo de conhecimento é seguro e passível de comprovação, uma vez que se relaciona à experiência, e não corre o risco de transformar-se na disputa vazia que tantos sistemas de pensamento, coerentes em si mesmos mas completamente discordantes entre si, haviam travado ao longo da história da filosofia. Desse modo, podemos afirmar que boa parte do interesse kantiano em restaurar as prerrogativas da razão está em seu interesse, como vimos, em estabelecer a metafísica como ciência. A metafísica, definida na “Introdução” como “a ciência que, com todos os seus requisitos, tem por verdadeira finalidade a resolução destes problemas”⁵⁸, nomeadamente os “problemas inevitáveis da razão pura”⁵⁹, que são “Deus, a liberdade e a imortalidade”⁶⁰ era extremamente cara à Kant. Muito mais do que um simples interesse intelectual, a metafísica era considerada uma disposição natural (chamada de *metaphysica naturalis*)⁶¹, de modo que

⁵⁸CRP B7

⁵⁹CRP B7

⁶⁰CRP B7

⁶¹Cf. CRP B21

“a razão humana, impelida por exigências próprias, que não pela simples vaidade de saber muito, prossegue irresistivelmente a sua marcha para esses problemas, que não podem ser solucionados pelo uso empírico da razão nem por princípios extraídos da experiência. Assim, em todos os homens e desde que neles a razão ascende à especulação, houve sempre e continuará a haver uma metafísica.” *CRP B21*

Entretanto, mesmo com tamanha importância, a metafísica não havia estabelecido seu curso seguro da ciência como o fizera, segundo Kant, a lógica, a matemática e a física. Pelo contrário;

“Na verdade, a razão sente-se constantemente embaraçada, mesmo quando quer conhecer *a priori* (como tem a pretensão) as leis que a mais comum experiência confirma. É preciso arrear caminho inúmeras vezes, ao descobrir-se que a via não conduz aonde se deseja; e no que respeita ao acordo de seus adeptos, relativamente às suas afirmações, encontra-se a metafísica ainda tão longe de o alcançar, que mais parece um terreiro de luta, propriamente destinado a exercitar forças e onde nenhum lutador pôde jamais assenhorear-se de qualquer posição, por mais insignificante, nem fundar sobre as suas vitórias conquista duradoura. Não há dúvida, pois, que até hoje seu método tem sido um mero tateio e, o que é pior, um tateio apenas entre simples conceitos.” *CRP BXV*

Esse estado vacilante deve-se, segundo Kant, ao fato de que na metafísica o proceder tinha sido “*dogmático*, isto é, aborda confiadamente a realização de tão magna empresa, sem previamente examinar sua capacidade ou incapacidade.”⁶²

Desse modo, como uma tentativa de estabelecer as bases para uma metafísica que siga a trilha segura da ciência, dada sua importância enquanto disposição natural, Kant lança-se ao projeto de conhecer a própria capacidade da razão pura; e o verdadeiro problema da razão pura é exatamente *como são possíveis os juízos sintéticos a priori*⁶³? Uma vez que a matemática e a física já estavam em posse de tais conhecimentos, como trazê-los também para a metafísica? Nessa empresa, as prerrogativas da razão são indispensáveis; a possibilidade de ter conhecimentos que precedam a experiência, *a priori*, é necessário à medida que, como Kant afirma, seus problemas não podem ser solucionados pelo uso empírico da razão nem por princípios extraídos da experiência⁶⁴.

⁶² *CRP B7*

⁶³ Cf. *CRP B19*

⁶⁴ *CRP B21*

Nesta necessidade kantiana se inscreve seu projeto; despertado por Hume das frágeis bases que possuíam os conhecimentos *a priori*, ele busca então retomar tais prerrogativas da razão – e o faz através de sua Estética Transcendental, como temos visto. Daí, sua importância como crítica ao racionalismo.

Desse modo, o objetivo de Kant ao criticar a tradição racionalista se torna completamente diferente de seu objetivo ao criticar o empirismo: enquanto ele buscava retirar as bases do empirismo, tornando a própria experiência um produto da razão, ele buscava criticar apenas a metafísica racionalista, mantendo nela apenas o conhecimento que pudesse manter-se de forma segura, para fortalecê-la – do mesmo modo que Hume havia feito em relação à metafísica dos empiristas. Isto é, Kant nega o saber metafísico que vem associado ao racionalismo (e também, é claro, ao empirismo), mas não nega nunca a teoria racionalista do conhecimento, assim como Hume negou o saber metafísico associado ao empirismo (e, obviamente, do racionalismo) sem todavia negar a teoria empirista de conhecimento. O preço que Kant teve de pagar, para fazer essa reforma, é aquela de ter de restringir seu conhecimento apenas ao que antecipa a experiência; entretanto, ainda assim, estão salvas do ataque empirista certas prerrogativas da razão e a própria possibilidade de conhecimentos *a priori*, que antecipem a experiência e tenham universalidade e necessidade.

Dessa maneira, podemos compreender a primeira das questões levantadas por esse trabalho: uma vez que todo pensamento deve relacionar-se com uma intuição empírica, como podem existir conhecimentos *a priori*, e mesmo sintéticos *a priori*? Ora, são exatamente esses conhecimentos que estão restritos à possibilidade de anteciparem-se à experiência, como a matemática e a física pura. Para os empiristas, uma vez que todo conhecimento se origina na experiência, não havia intuição que não fosse empírica; com o golpe kantiano, a própria experiência já requer intuições puras *a priori*.

1.4 Sobre considerações contrárias

Alguns comentadores, como Höffe⁶⁵, afirmam que Kant está desqualificando tanto o empirismo quanto o racionalismo, pois do mesmo modo que a experiência não nos fornece todo o conhecimento por si, a razão também não seria capaz de conhecer o real; como vimos, entretanto, esse não é o caso, do mesmo modo Kant não fez uma síntese entre o racionalismo e o empirismo, usando algumas teses de um e algumas de outro: como observamos, ele aproxima-se do empirismo com o único intuito de retirar-lhe as bases, e critica o racionalismo com o único intuito de fortalecê-lo, por cortar seus ramos mais frágeis. Allison sustenta, por sua vez, que ao afirmar que a cognição humana necessita tanto de conceitos quanto de intuições sensíveis Kant estaria fazendo um rompimento radical com seus predecessores, tanto empiristas quanto racionalistas⁶⁶; entretanto, sabemos que, enquanto a crítica kantiana atingiu tanto a metafísica quanto a epistemologia empirista, ele atingiu apenas a metafísica racionalista e não sua epistemologia, uma vez que manteve a capacidade da razão de antecipar-se à experiência – o que não poderia de modo algum ser considerado uma síntese entre empirismo e racionalismo, como pretende Hughes⁶⁷. Com isso também concorda Guyer, quando afirma:

“...quando Kant atingiu sua maturidade filosófica pelo menos de um modo ele concebeu que sua tarefa filosófica era colocar princípios-chave em fundações mais seguras que todas as anteriores que Hume havia mostrado repousarem não na razão, mas na melhor das hipóteses na experiência e hábito, e na pior em mero dogmatismo” (tradução livre) Guyer (2008), página 01.

Estes princípios estabelecidos por Kant asseguraram que a razão seja sim capaz de conhecer o real, desde que unida à sensibilidade. Como afirma muito precisamente Lebrun,

“...admiremos antes a mais insidiosa (e a mais deslumbrante) das retiradas estratégias que se possa efetuar nessa arte da guerra ideológica chamada

⁶⁵ Cf. Höffe (1986) pg.50

⁶⁶ Cf. Allison (2004) pg. xv

⁶⁷ Cf. Hughes (2007) pg 95

‘filosofia’: Kant finge ceder em tudo, porque será o único meio de não ceder em nada.” Lebrun (1993), pg 09.

Assim, podemos compreender ao longo de nosso texto todo esse movimento de fingir ceder em tudo para os empiristas, concordando que não existe conhecimento sem experiência, apenas para não ceder em nada, colocando essa própria experiência como o primeiro produto da nossa capacidade de conhecer, colocando a própria forma da experiência *a priori*, e resguardando assim as prerrogativas da razão face o ataque empirista. Assim, embora restrinja todo conhecimento à experiência, Kant deve efetivamente ser considerado um racionalista, uma vez que coloca as prerrogativas da razão em um ponto central de sua filosofia, já que as intuições *a priori* dão toda a forma à experiência como a conhecemos: forma essa da qual, sendo seres humanos, jamais seremos capazes de escapar – isso sem mencionar ainda as formas *a priori* do entendimento que dão objetividade aos fenômenos, e fornecem as leis da própria natureza.

2. Segundo Capítulo

A Primeira e Segunda Seção da Estética Transcendental

Sigamos, então, para o estudo das efetivas intuições puras *a priori* – o espaço e o tempo. Antes, retomemos rapidamente o percurso de Kant para chegar em seu conceito de intuição pura: pela sensibilidade nos são dados objetos e apenas a sensibilidade nos fornece intuições, que são modos pelos quais nosso conhecimento se relaciona diretamente com tais objetos; entretanto, apenas pelo entendimento serão pensados esses objetos captados pela sensibilidade por meio de intuições. Todos os pensamentos, por sua vez, devem referir-se direta ou indiretamente aos objetos das intuições. A respeito de tais intuições, o efeito que um objeto tem sobre nossa capacidade representativa é a sensação; um objeto que afete nossa capacidade representativa é chamado portanto de intuição empírica, e seu objeto indeterminado é o fenômeno. Do ponto de vista exterior ao sujeito, por assim dizer, o que no fenômeno corresponde à sensação é a matéria; do ponto de vista interior, o que possibilita que o diverso do fenômeno possa ser ordenado segundo determinadas relações é a forma do fenômeno. Uma vez que essa forma é o que organiza o que é recebido através da sensibilidade, ela deve ser independente dos objetos recebidos (em outras palavras, independente da experiência). Dessa maneira, ela encontra-se *a priori* no sujeito; uma vez que nela não se encontra nada que pertença à sensação, ela é também pura. Desse modo, devem encontrar-se no sujeito a forma pura das intuições sensíveis em geral, forma essa que possibilita que todo o diverso do fenômeno seja intuído em determinadas condições – essas são, portanto, as intuições puras *a priori*.

Na Estética Transcendental, Kant busca⁶⁸ isolar primeiro a sensibilidade, “abstraindo de tudo o que o entendimento pensa com seus conceitos, para que apenas reste a intuição empírica”⁶⁹; e ainda retirando dessa intuição empírica tudo que pertença à sensação, para que somente reste a intuição pura e simples, que é a forma dos fenômenos – “a única que a sensibilidade *a priori* pode fornecer”⁷⁰. Essas formas puras da intuição

⁶⁸Cf. CRP A22 B36

⁶⁹CRP A22 B36

⁷⁰CRP A22 B36

sensível são, como é sabido, espaço e tempo. Devemos atentar para o fato de que essas intuições puras não são o que *ocasionalmente* organiza as coisas no espaço e no tempo, como se fossem de algum modo facultativas; elas são a própria base sobre a qual se organiza nossa experiência enquanto seres pensantes. Como afirma Strawson,

“Suppose we appropriate in this sense the contrast between the *a priori* and the empirical and then, in the sense of this appropriation, confront the Kantian doctrine that space and time are not only forms of intuition, but *a priori* forms of intuition. We are confronted not merely with the thought of an intimate link between the idea of particular items capable of being encountered in experience and the idea of their being temporally and spatially ordered items. We are confronted with the thought of this link between the idea of this link being so vital that it cannot be broken without nullifying the whole conception of experience.” Strawson (1966), pg. 50.

Cabe-nos, agora, compreender por quais razões Kant pode tomar o espaço e tempo como tais intuições, formas do fenômeno.

Os conceitos de espaço e tempo serão expostos por Kant de duas maneiras: de uma maneira metafísica e de uma maneira transcendental, seguido de um parágrafo que analisa a consequência dos efeitos precedentes. Para Kant, expor significa “a apresentação clara (embora não pormenorizada) do que pertence a um conceito”⁷¹. Entre ambos os modos de exposição preferidos por Kant, a exposição metafísica “contém o que representa o conceito enquanto dado *a priori*”⁷² e a exposição transcendental “a explicação de um conceito considerado como um princípio, a partir do qual se pode entender a possibilidade de outros conhecimentos sintéticos *a priori*”⁷³ e para isso é necessário que “do conceito dado decorram realmente conhecimentos dessa natureza”⁷⁴ e que “2 – esses documentos apenas sejam possíveis pressupondo-se um dado modo de explicação desse conceito”⁷⁵.

Antes, porém, de passar ao estudo direto de como Kant realiza tais exposições, cabem algumas considerações acerca do objeto principal de estudo de nossa dissertação – o modo como a Estética kantiana é, por assim dizer, um ataque a diversas concepções

⁷¹CRP A23 B38

⁷²CRP A23 B38

⁷³CRP A25 B40

⁷⁴CRP A25 B40

⁷⁵CRP A25 B40

empiristas e até mesmo racionalistas. Os conceitos de espaço e tempo (e talvez, especialmente o tempo) são objetos de estudo necessários em qualquer sistema filosófico, especialmente naqueles que lidam com a ciência natural. Afirmar que eles são meras intuições *a priori*, ao invés de entes efetivamente existentes de maneira independente do sujeito, é subverter completamente sua concepção.

Entretanto, sabemos que essa subversão se restringe aos limites filosóficos; em termos de investigação científica, ainda que o espaço e tempo sejam efetivamente intuições puras *a priori*, para nossas investigações e experiência diárias eles se apresentam como independentes de nossa subjetividade, e passíveis a investigações tais como o estudo da geometria e do movimento. Dessa maneira, embora Kant volte sua atenção para a fundamentação das ciências e da matemática, por exemplo, ele o faz no campo filosófico das condições de sua possibilidade – não busca ampliar, por exemplo, a complexidade das equações desenvolvidas por matemáticos. Busca, apenas, compreender seu modo e condição de possibilidade, e como suas certezas podem ser justificadas. Nisso, ele se diferencia de outros filósofos como Newton e Leibniz, que além de elaborar teorias filosóficas, e talvez como principal atividade, também se dedicavam às ciências naturais e à matemática. Assim, embora os citemos algumas vezes, bem como suas concepções, devemos manter essa diferença fundamental em mente.

2.1 Espaço

Em sua exposição metafísica do espaço, Kant busca afirmar o espaço como uma intuição *a priori* e não como um conceito. Isso ele faz de quatro formas: (i) por refutá-lo como conceito empírico, (ii) por refutá-lo como não-necessário; (iii) por refutá-lo como um conceito discursivo e (iv) por refutá-lo como finito.

O primeiro movimento, (i) refutar o espaço como um conceito empírico, extraído das experiências externas⁷⁶ é o movimento que mais nos interessa, no escopo de nossa proposta. Os empiristas, considerando que todo conhecimento começa e deriva da experiência, também poderiam pressupor que apreendemos o espaço a partir de nossas experiências externas: ao apreender as coisas externas, elas já se nos apresentam no espaço, e assim apreendemos essa noção. Do ponto de vista kantiano, essa tese não se sustenta pois, para Kant, para que eu possa representar as coisas como exteriores e distintas umas das outras, em distintos lugares, preciso já ter a noção de espaço – desse modo, ela “não pode ser extraída pela experiência das relações dos fenômenos externos; pelo contrário, essa experiência externa só é possível, antes de mais, mediante essa representação”⁷⁷. É uma inversão da possibilidade: ao invés de apreender a noção de espaço mediante as percepções das coisas exteriores, só me torno capaz de apreender as coisas como exteriores e distintas entre si uma vez que eu possua o “fundamento da noção de espaço”⁷⁸. Embora Strawson afirme que essa argumentação seja “realmente muito curto”⁷⁹ e que “it is difficult to extract from it anything remotely to the purpose except the tautology that we could not become aware of objects as spatially related unless we had the capacity to do so”⁸⁰, uma vez que estamos considerando a revolução copernicana de Kant a partir de seu golpe contra o empirismo, percebemos que essa ‘tautologia’ é muito significativa – efetivamente, ela contém em si a própria inversão que coloca a experiência como o primeiro produto da capacidade de conhecer.

⁷⁶ CRP A23 B38

⁷⁷ CRP A23 B38

⁷⁸ CRP A23 B38

⁷⁹ Strawson (1966) pg 58.

⁸⁰ Strawson (1966) pg 58.

O segundo movimento, por sua vez, é aquele de (ii) refutar o espaço como uma representação não-necessária: o espaço possui as características de ser uma representação necessária, e portanto *a priori*⁸¹, que fundamenta todas as intuições externas, pois não podemos nunca ter uma representação sem espaço, mas podemos perfeitamente pensar o espaço sem objetos⁸²; desse modo, o espaço é “uma condição de possibilidade dos fenômenos e não uma determinação que dependa deles”⁸³ – desse modo uma “representação *a priori*, que fundamenta necessariamente todos os fenômenos externos”⁸⁴. Como afirma Heidegger,

“Space must exist and is independent of this or that object’s being extant, independent of the senses of everything. And this means simultaneously that space does not belong to the realm of the extant – as property, *accidens*, or as itself extant. Rather, space is necessarily the basis of everything that is extant and its possible properties, as its ground. We can encounter what is extant as such only when space as an *a priori* representation (i.e., interpreted as something represented in advance is as before [*ein Vorher*] – a representation which occurs in the mind prior to experience.”⁸⁵

O terceiro movimento busca (iii) refutar a concepção de espaço como um conceito discursivo ou um conceito universal das relações das coisas em geral. Pois⁸⁶ temos a representação de um espaço único, cujas partes só podem ser pensadas *nele*; o espaço é essencialmente uno – as diversas coisas representadas no espaço, seja um livro ou uma casa, não são espaços em si coexistindo, mas partes de um único espaço não-composto. Assim, torna-se impossível que o espaço seja a reunião de atributos particulares; como explica Heidegger,

“For grasping space, the following result ensues: If space is not something composite, then space cannot be determined by joining together attributes that are pulled together from individual spaces – *sensationibus non conflatus* [not

⁸¹Pois, como é visto na ‘Introdução’ da *CRP*, “necessidade e rigorosa universalidade são pois os sinais seguros de um conhecimento *a priori* e são inseparáveis uma da outra” *CRP* B4

⁸²Cf. *CRP* A24 B38

⁸³*CRP* A24 B39

⁸⁴*CRP* A24 B39

⁸⁵Heidegger (1997), pg. 79.

⁸⁶Cf. *CRP* A25 B39

conflated by means of sensations]. There is no need for first continuously running through individual spaces and grasping them, in order then, in summary, to grasp universal space. Such as universalization, which occurs by running through individual determinations, one calls *discursive* representation. All universal concepts are obtained and determined on the basis of necessarily running through attributes – on the basis of *discursus* (...). The many individual spaces from which one had initially to depart in order to obtain universal space through discursive universalization – these individual spaces are only parts of the one space. (...) Space is not universal in the sense of a discursive concept, a genus, or a sum – but is “essentially one”, a whole. As this whole, space is something singular; and as something singular it is a *singulare*, which never repeats itself anywhere and can therefore be given only in intuition, in *representatio singularis*. Thus because all concepts of ‘spaces’ are basically limitations of the singular total space, this essentially *one* space must already be *given prior* to any concept of a space. As an exclusively one and single whole, space is in itself something *singular*, which can be given only through *intuition*. And because space as a singular and unifying whole is given before any *empirical* experience and is *given prior* to any such experience, space must be determined as *pure* intuition.” Heidegger (1997), pg 81

Dessa maneira, tanto a concepção de espaço como um conceito discursivo quanto o conceito universal sobre as relações da diversidade nele assenta, desse modo, em limitações; e como o conceito universal das relações das coisas não é o suficiente para explicar a unicidade do espaço, temos que o fundamento de todos os conceitos em relação ao espaço devem ser *a priori*, não empíricos.

O quarto e último movimento busca, então, (iv) refutar a concepção do espaço como uma grandeza finita. O espaço é “representado como uma grandeza infinita dada”⁸⁷ pois o espaço é capaz de subsumir uma miríade de representações – e como nenhum conceito pode ser pensado desse modo, como contendo em si uma infinidade de representações, a representação originária de espaço é intuição *a priori* e não conceito.

Assim, buscando expor o espaço de maneira metafísica – isto é, expor de maneira clara o que representa o conceito enquanto dado *a priori* – Kant afirmou o espaço como uma condição de representação dos objetos externos, uma representação necessária para qualquer experiência externa; uma intuição pura e como uma grandeza infinita. Estabelecendo de maneira argumentativa o espaço como uma condição de representação necessária para qualquer experiência, Kant o estabelece como intuição pura *a priori*, como uma forma do fenômeno. Com efeito, uma vez que fundamenta todas as intuições externas (é necessário), e uno e ilimitado (em outras palavras, é universal), Kant é capaz de

⁸⁷CRP A25 B39

estabelecer o espaço como *a priori*; uma vez que é no espaço que se dão as intuições, é ele também uma intuição pura *a priori*. Antes de analisar as consequências dessas afirmações para nossa proposta, estudemos também a exposição transcendental do conceito de espaço.

Como vimos, uma exposição transcendental é aquela que⁸⁸ buscará fazer uma apresentação clara, embora não pormenorizada, de um conceito considerado como princípio, a partir do qual somos capazes de entender a possibilidade de outros conhecimentos sintéticos *a priori*; e para isso, do conceito devem realmente decorrer conhecimentos sintéticos *a priori* e esses conhecimentos só devem ser possíveis pressupondo-se um dado modo da explicação desse conceito.

A centralidade da argumentação kantiana na exposição transcendental do conceito de espaço se dará, desse modo, a partir da análise da geometria⁸⁹. A geometria “determina sinteticamente, e contudo *a priori*, as propriedades do espaço”⁹⁰; como suas proposições ultrapassam os simples conceitos⁹¹, o próprio espaço deve ser originariamente uma intuição; e essa intuição deve estar em nós *a priori* e anterior à nossa percepção de qualquer objeto, uma vez que deve ser pura e não empírica, pois, uma vez que “as proposições geométricas são todas apodíticas, isto é, implicam a consciência de sua necessidade”⁹², a intuição que lhe serve de base deve também ser capaz de comportar tal necessidade e universalidade. Essa intuição externa deve estar também situada no sujeito, “como forma do *sentido externo* em geral, ou seja, enquanto propriedade formal do sujeito

⁸⁸Cf. *CRP* A25 B40

⁸⁹Com essa concepção concorda Strawson, que entretanto a expande, ao afirmar que “Naturally we must ask by what arguments these remarkable doctrines regarding space and time are supported in the Transcendental Aesthetic. Far and away the most important argument, in the case of space, is derived from Kant’s view of the nature of the propositions of geometry, of ‘the mathematics of space’ as he elsewhere calls it” (1966) pg 57.

⁹⁰*CRP* A25 B40

⁹¹O próprio Kant cita, nesta passagem, o parágrafo V da “Introdução” da *CRP*, onde lemos que “Do mesmo modo, nenhum princípio da geometria pura é analítico. Que a linha reta seja a mais curta distância entre dois pontos é uma proposição sintética, porque o meu conceito de reta não contém nada de quantitativo, mas sim uma qualidade. O conceito de mais curta tem de ser totalmente acrescentado e não pode ser extraído de nenhuma análise do conceito de linha reta. Tem de recorrer-se à intuição, mediante a qual unicamente a síntese é possível” *CPRB16*

⁹²*CRP* A25 B41

de ser afetado por objetos e, assim, obter uma *representação imediata* dos objetos, ou seja, uma intuição”⁹³. Desse modo, como afirma Kant, como apenas essa explicação “permite compreender *possibilidade da geometria* como conhecimento sintético *a priori*”, essa é a exposição transcendental do conceito de espaço.

Com base em ambas as exposições, Kant elabora suas “Consequências dos conceitos precedentes”, da qual os fatores mais importantes a serem analisados são tanto a *realidade empírica* quanto a *idealidade transcendental* do espaço. Para isso, precisamos compreender como o espaço é condição subjetiva da sensibilidade.

Para Kant, o espaço é “uma representação necessária, *a priori*, que fundamenta todas as intuições externas”⁹⁴; desse modo, sendo uma representação, ele não fala das coisas em si, exteriores e independentes de nós; de fato,

“o espaço não representa qualquer propriedade das coisas em si, nem essas coisas nas suas relações recíprocas; quer dizer, não e nenhuma determinação das coisas inerentes aos próprios objetos e que permaneça, mesmo abstraindo de todas as condições subjetivas da intuição” CRPA26 B42

Assim, é muito importante fazer essa distinção: ainda que o espaço seja uma representação necessária em todas as nossas intuições externas, isso não significa que ele seja uma propriedade dessas mesmas coisas, e sim que nós somente podemos apreendê-las no espaço. Assim,

“o espaço não é mais do que a forma de todos os fenômenos dos sentidos externos, isto é, a condição subjetiva da sensibilidade, única que permite intuição externa.” CRP A26 B42

Como vimos anteriormente, forma para Kant significa aquilo “que possibilita que o diverso dos fenômenos possa ser ordenado segundo determinadas relações”⁹⁵; assim, o espaço é aquilo que possibilita que o diverso do fenômeno seja ordenado exteriormente – para nós, seres humanos. Como Kant mesmo afirma,

⁹³ CRP A26 B41

⁹⁴ CRP A23 B38

⁹⁵ CRP A20 B34

“nada podemos ajuizar acerca das intuições de outros seres pensantes, nem saber se elas estão dependentes das condições que limitam a nossa intuição e são para nós universalmente válidas” CRP A27 B43

Desse modo, embora o espaço seja para nós uma intuição *a priori*, um fundamento necessário de nossa experiência, ele possui duas severas restrições: (a) não pode ser estendido para além de nossa própria experiência, ou seja, para as coisas em si e (b) não pode ser estendido para a experiência de outros seres pensantes, como animais, uma vez que não temos acesso à sua experiência⁹⁶. De fato, se o espaço estivesse nos objetos, lhe faltaria a necessidade; como afirma Hughes,

“Guyer argues that, from Kant’s perspective, space and time could not be features of both subjectivity and of objects, because in the latter case they would not deliver the absolute necessity that is required. Only if space and time are subjective can they give rise to certain knowledge of appearances in space and time. Thus, the alternative was not so much overlooked as excluded by Kant” Hughes (2006), pg. 18.

Com tais argumentos, Kant pode então afirmar a realidade empírica e a idealidade transcendental do espaço. Realidade empírica, ou realidade em relação à experiência, pois o espaço possui validade objetiva “em relação a tudo que nos possa ser apresentado como objeto”⁹⁷. Idealidade transcendental, por sua vez, porque “o espaço nada é, se abandonarmos a condição de possibilidade de toda a experiência e o considerarmos como algo que sirva de fundamento das coisas em si”⁹⁸.

Como citamos anteriormente, Kant mira a concepção empirista de que o espaço seja apreendido meramente pela experiência dos objetos como externos; ao afirmar que para experimentá-los no espaço precisamos já possuir esse fundamento em nós, ele está

⁹⁶ Aqui, é importante notar que Kant mantém-se coerente com as conclusões que sua Crítica da Razão Pura tirará sobre a metafísica: aquelas de que não podemos ir além de nossa própria experiência, uma vez que desejamos a necessidade e universalidade do conhecimento que só pode surgir através de conhecimentos *a priori*, sintéticos ou analíticos. Isso é também importante em nosso escopo: ao fazer sua revolução, Kant toma muito cuidado em delimitar precisamente o alcance de sua filosofia, para que possa manter a necessidade e universalidade de suas proposições.

⁹⁷ CRP A28 B46

⁹⁸ CRP A28 B44

retomando novamente sua revolução copernicana; a experiência que possuímos só é possível mediante certos caracteres de nossa própria capacidade de conhecer. Lembremos que essa revolução, embora tenha sido anunciada na “Introdução” da *Crítica*, apenas será comprovada, por assim dizer, no decorrer de toda a *Crítica da Razão Pura* – e a parte que cabe à Estética Transcendental, com a qual estamos preocupados, é uma parte essencial. Ao argumentar acerca do status de intuição *a priori* do conceito de espaço, Kant está simultaneamente argumentando a respeito da existência de conhecimentos e intuições *a priori* – cuja existência havia sido verificada, entretanto ainda não, por assim dizer, argumentada – e de sua revolução copernicana – afinal, se existem intuições *a priori* que moldam nossa experiência, então efetivamente nossa experiência é constituída por nossa capacidade de conhecer, a partir dos objetos que afetam nossa intuição sensível – e, dessa maneira, Kant começa a garantir os pressupostos da razão, em seu golpe magistral. Ele começa a mostrar-nos, aqui, que embora o conhecimento comece com a experiência, no sentido de que nossa capacidade sensível precisa ser afetada pelos objetos; ele não pode derivar unicamente da experiência, uma vez que toda essa experiência é também moldada por nossa sensibilidade – ou melhor, em vocabulário kantiano, dá forma aos objetos da intuição. Assim, com esses argumentos Kant começa a justificar a teoria exposta no início de sua Estética; a partir das consequências de colocar o espaço como intuição pura *a priori* ele embasa as teses anteriores.

Entretanto, por hora, retornemos às exposições kantianas sobre o conceito de tempo, tanto a metafísica quanto a transcendental.

2.2 Tempo

Em sua exposição metafísica do tempo, Kant refuta⁹⁹ que o tempo seja: (i) um conceito empírico; (ii) seja contingente aos fenômenos; (iii) que possa ser extraído da experiência, uma vez que possui princípios apodícticos; (iv) um conceito discursivo e (v) seja finito – defendendo, pois, que ele seja uma intuição pura *a priori*. Como podemos perceber, essas cinco refutações são similares àquelas dadas por Kant em relação ao conceito de espaço, acrescidas da terceira.

A argumentação a respeito do tempo como intuição pura *a priori*, os pontos (i)-(iii) são focados em refutá-lo como extraído da experiência, o que é feito através de três passos: a simultaneidade e sucessão só são possíveis quando pressupostas; ele é o fundamento de todas as intuições e ele assenta a possibilidade de princípios apodícticos.

O tempo não pode ser (i) um conceito empírico, que derive de uma experiência qualquer pois¹⁰⁰, segundo Kant, se a representação do tempo não fosse o fundamento *a priori* da experiência, nem a simultaneidade nem a sucessão surgiriam na percepção; só pressupondo o tempo como fundamento *a priori* da experiência isso se torna possível. Essa argumentação kantiana é similar àquela a respeito do espaço enquanto conceito empírico; tanto o espaço quanto o tempo não podem ser conceitos retirados da experiência porque a própria experiência não poderia dar-se senão com esses fundamentos *a priori*. O que fora chamado por Strawson de “tautologia”¹⁰¹, entretanto, contém esse traço de revolução copernicana extremamente necessário para o golpe kantiano no qual estamos interessados.

A segunda questão, a respeito (ii) da contingência do tempo aos fenômenos, vêm complementar a primeira questão: o tempo é uma representação necessária, que constitui o fundamento de todas as intuições, porque “não se pode suprimir o próprio tempo em relação aos fenômenos em geral, embora se possam perfeitamente abstrair os

⁹⁹ Cf. CRP A30-32 B

¹⁰⁰ Cf. CRP A30 B46

¹⁰¹ Strawson (1966) pg 58

fenômenos do tempo”¹⁰² – argumento, novamente, similar àquele apresentado a respeito do espaço.

Na terceira parte da exposição se concentra, por assim dizer, o argumento mais interessante na exposição metafísica do tempo. Aqui, Kant argumenta que o tempo é necessariamente *a priori* porque no tempo se assenta “a possibilidade de princípios apodícticos das relações do tempo ou de axiomas do tempo em geral”¹⁰³. Por exemplo, os princípios de que o tempo tem apenas uma dimensão, uma vez que “tempos diferentes não são simultâneos, mais sucessivos”¹⁰⁴; assim como e espaço, uma vez que “espaços diferentes não são sucessivos, mas simultâneos”¹⁰⁵. Esses princípios, se fossem extraídos da experiência, não teriam nem rigorosa universalidade nem certeza apodíctica¹⁰⁶; seriam contingentes, como qualquer conhecimento que provém da experiência. Esses princípios, segundo Kant, valem como regras, “as únicas que em geral possibilitam as experiências e, como tal, nos instruem antes de tais experiências, e não mediante estas”¹⁰⁷.

Após ter afirmado o tempo não como um conceito que se apreende através da experiência, mas uma intuição que fundamenta todas as experiências, Kant se volta para o outro lado da questão: seria o tempo meramente (iv) um conceito universal ou discursivo? Novamente, a resposta é negativa, em dois pontos; (a) primeiro, tempos diferentes são partes do mesmo tempo (uma vez que são sucessivos), e “a representação que só pode dar-se através de um único objeto é uma intuição”¹⁰⁸; (b) segundo, o tempo é uma forma pura de intuição sensível, e não um conceito universal, pois de um conceito universal não se poderia derivar que os tempos diferentes não podem ser simultâneos, mas só sucessivos; pois essa é uma afirmação sintética e, desse modo, não pode ser derivada meramente de conceitos¹⁰⁹ - assim, esta proposição está “imediatamente contida na intuição e na representação do tempo”¹¹⁰.

¹⁰²CRP A32 B46

¹⁰³CRP A31 B47

¹⁰⁴CRP A31 B47

¹⁰⁵CRP A31 B47

¹⁰⁶Cf. CRP A31 B47

¹⁰⁷CRP A31 B47

¹⁰⁸CRP A31 B47

¹⁰⁹Cf. CRP A32 B47

¹¹⁰CRP A32 B47

Além disso, o conceito de tempo não pode ser representado de maneira integral por um conceito pois (iv) o tempo é infinito e “qualquer grandeza determinada de tempo é somente possível por limitações de um tempo único, que lhe serve de fundamento”¹¹¹; e sempre que “as próprias partes e toda a magnitude de um objeto só possam representar-se de uma maneira determinada por limitação, a sua representação integral não tem que ser dada por conceitos”¹¹². Assim, conceitos não podem representar integralmente algo que só se representa por limitação – e isso Kant justifica de maneira diferente em cada edição da *Crítica*: na primeira edição, isso ocorre porque “porque as representações parciais são dadas em primeiro lugar”¹¹³; já em sua segunda edição, ele acha por bem reformular, e afirmar simplesmente que “pois estes [conceitos] só contem representações parciais”¹¹⁴.

Uma vez que nosso escopo principal no decorrer deste estudo consiste em analisar a reviravolta kantiana no conceito de experiência, e com isso seus embates com o empirismo e o racionalismo, nos contentaremos por hora apenas na exposição da argumentação kantiana, sem entrar em detalhes e minúcias que poderiam desviar-nos de nosso foco principal. Aqui, o que mais nos interessa é que Kant, em sua exposição metafísica do tempo, refuta a concepção do tempo tanto como um conceito empírico quanto um conceito universal ou discursivo, e o coloca o tempo como intuição pura *a priori*, como fundamento da experiência. Assim, mantendo-nos em nosso escopo, e com a intenção de angariar mais material para o debate, prosseguimos à exposição transcendental do conceito de tempo.

A exposição transcendental do tempo, assim como a do espaço, concentra-se em um único ponto: assim como o espaço é compreendido como uma intuição pura *a priori* à medida que apenas desse modo possibilita a geometria, apenas a concepção do tempo como tal intuição possibilita o conceito de mudança e de movimento. Pois¹¹⁵, se o tempo não fosse uma intuição *a priori*, nenhum conceito poderia tornar inteligível a possibilidade de uma mudança, uma vez que a mudança inclui a ligação de predicados opostos em um

¹¹¹CRP A32 B48

¹¹²CRP A32 B48

¹¹³CRP A32

¹¹⁴CRP B48

¹¹⁵Cf. CRP A32 B48-49

mesmo objeto. Como, por exemplo do próprio Kant, a existência de algo em um lugar e a não-existência dessa mesma coisa no mesmo lugar – apenas o tempo, que coloca esses estados de modo sucessivo, permite que ambas as determinações (existente e não-existente em determinado lugar) possam se encontrar na mesma coisa. E, uma vez que o movimento é “mudança de lugar”¹¹⁶, apenas no tempo ele pode manter-se. Entretanto, como aponta Heidegger,

“Already in Aristotle there emerges the enigmatic reciprocal relation between time and motion, according to which on the one hand there is time only on the basis of motion, and on the other hand there is motion only in the basis of time.”
Heidegger (1997), pg. 99

Desse modo, para Kant, apenas conceber o tempo como uma intuição pura *a priori*, um fundamento da experiência, “explica a possibilidade de tantos conhecimentos sintéticos *a priori* quantos os da teoria geral do movimento, teoria que não é pouco fecunda”¹¹⁷.

Nas “Consequências extraídas desses conceitos”¹¹⁸ sobre o tempo, temos uma argumentação similar às consequências extraídas do conceito de espaço. O tempo não existe nem em si nem como uma determinação objetiva, pois se fosse inerente às coisas “não poderia preceder os objetos como sua condição, nem ser conhecido e intuído *a priori* mediante proposições sintéticas”¹¹⁹, o que pode “muito bem ocorrer se o tempo for apenas a condição subjetiva indispensável para que tenham lugar em nós todas as intuições”¹²⁰. Assim, o tempo é colocado como “a condição formal *a priori* de todos os fenômenos em geral”¹²¹.

Dessa maneira, assim como ao espaço, são garantidas ao tempo tanto a realidade empírica quanto a idealidade transcendental: ele possui “validade objetiva em

¹¹⁶CRP A33 B48

¹¹⁷CRP A33 B49

¹¹⁸CRP A32 B49

¹¹⁹CRP A33 B49

¹²⁰CRP A33 B49

¹²¹CRP A34 B50

relação a todos os objetos que possam apresentar-se aos nossos sentidos” e, entretanto, “o tempo nada é, se abstrairmos das condições subjetivas da intuição sensível e não pode ser atribuído aos objetos em si (independentemente da sua relação com a nossa intuição)”¹²².

O último ponto a ser estudado, nestas “Consequências”, é que aqui Kant explica o espaço como intuição do sentido *externo* e o tempo como intuição do sentido *interno*, por assim dizer – o que já havia sido citado anteriormente¹²³, mas não explicitado. Aqui, o espaço se torna forma pura de toda e qualquer intuição externa; o que significa dizer que todos os objetos são representados no espaço e segundo as relações de espaço. O tempo, por sua vez, é condição formal *a priori* de todos os fenômenos, pois todas as representações, com ou sem objetos exteriores, pertencem ao estado interno – e o estado interno “se subsume na condição formal da intuição interna e, por conseguinte, no tempo”¹²⁴. Isso significa que o tempo é “condição imediata dos fenômenos internos”¹²⁵ e “por isso mesmo também, mediatamente, dos fenômenos externos”¹²⁶; uma vez que todas as experiências, tanto internas quanto externas, apenas podem ocorrer por sucessão, elas estão necessariamente subsumidas no tempo. Desse modo, pode afirmar Kant,

“Se posso dizer *a priori*: todos os fenômenos exteriores são determinados *a priori* no espaço e segundo as relações do espaço, posso igualmente dizer com inteira generalidade, a partir do princípio do sentido interno, que todos os fenômenos em geral, isto é, todos os objetos dos sentidos, estão no tempo e necessariamente sujeitos às relações do tempo” CPR A34 B51

Tais concepções kantianas diferem radicalmente de concepções anteriores, e especialmente da de Newton (cuja influência era marcante na modernidade), que considera o espaço, por exemplo, como algo em si mesmo. Como lemos em Heidegger, citando Newton,

¹²²CRP A36 B52-53. Na continuação desta citação, é lido: “nem a título de substância nem de acidente”. Essa menção, claramente relacionada às concepções anteriores da história da filosofia sobre o tempo, serão também tratadas no próximo capítulo, relacionada com nosso objetivo principal.

¹²³Cf. CRP A25 B41 e A32 B48

¹²⁴CRP A34 B51

¹²⁵CRP A33 B50

¹²⁶CRP A33 B50-51

“The absolute real and mathematical time is in itself and in its essence without any relation to anything outside itself, and as such it is constantly flowing (in itself away). By another name it could be called duration. The relative, apparent, and ordinary time is indeed a graspable, external measure in the light of a motion, which [measure] lies outside of true time. This measure may be exact or incongruous. It is this time which people use in place of true time: hour, day, month, and year.” Heidegger (1997), pg. 75

Ao que Heidegger acrescenta, sobre a citação:

“The truly absolute time is something which is *extant by itself* and thus resides completely independently next to absolute space, which *also* represents a world that is likewise extant by itself.” Heidegger (1997), pg. 75

Dessa maneira, podemos notar que Newton considerava o tempo como existindo por si mesmo sem relação com as coisas anteriores, em um fluxo contínuo; e o espaço, de acordo com Heidegger, como também extenso por si mesmo. De acordo com essa visão, as coisas podem durar no tempo e existir no espaço, mas ambos existem de maneira própria e independente. Ora, como vimos, para Kant, se o espaço e tempo fossem efetivamente coisas percebidas por nós, as apreenderíamos *a posteriori*, e dessa maneira jamais teríamos a base de necessidade e universalidade de nossos conhecimentos *a priori*, tais como a matemática e a geometria. É interessante notar também que as provas kantianas da necessidade de considerar o tempo e o espaço como intuições *a priori* vêm da necessidade de justificar os conhecimentos da matemática, da geometria e da física pura; dessa maneira, sabemos que os físicos e teóricos da ciência eram interlocutores diretos do pensamento kantiano. Para Kant, uma visão como a de Newton não poderia garantir a certeza dos conhecimentos da própria física pura – para que eles tenham sua necessidade e certeza garantidas, devem também ser *a priori*, e portanto estar no próprio modo de percepção do sujeito.

Leibniz, por sua vez, se aproximou um pouco mais de Kant; não considera o tempo e espaço em si mesmos, mas como atributos das coisas – como lemos em Heidegger, “space and time are not substances which simply exist for themselves, but attributes which

are founded in substances and are subsequent to them”¹²⁷. Entretanto, ainda como atributos encontrados e subsequentes às coisas, ele ainda seria percebido *a posteriori* pelo sujeito, e assim incorreria na mesma falha da visão newtoniana.

2.3 Conclusões Acerca do Espaço-Tempo

O fator mais importante a ser considerado aqui é que tais argumentações metafísicas e transcendentais da efetiva existência do espaço e tempo enquanto intuições puras *a priori* servem como provas da teoria kantiana; é através dessas provas que ele pode afirmar que apenas a existência de ambos enquanto intuições puras é capaz de garantir a necessidade e universalidade que consideramos em conhecimentos como a matemática.

Uma vez que os conhecimentos matemáticos, geométricos e da física pura têm sua necessidade e universalidade reconhecidas, precisamos de uma teoria de conhecimento que dê suporte a isso. E, surgindo com o espaço e tempo enquanto intuições puras *a priori* Kant se torna capaz de garantir isso – e, garantindo essa possibilidade, também consegue abrir espaço para sua metafísica. Investigar como são possíveis conhecimentos sintéticos *a priori* na metafísica é, talvez, a tarefa principal da *Crítica da Razão Pura*; e estabelecendo o tempo e espaço como modos de percepção do sujeito, Kant justifica e garante sua possibilidade de existência.

Com essas provas, contrariamente a Hume, Kant consegue estabelecer sim prerrogativas da razão sobre a experiência, e consegue nivelar o solo tortuoso deixado pelos empiristas britânicos. Assim, nestas exposições Kant prova o que havia definido e sugerido nos trechos iniciais de sua Estética; e, além disso, efetiva sua revolução copernicana. Sigamos, agora, para considerações complementares, encontradas no parágrafo final de sua Estética Transcendental.

¹²⁷ Heidegger (1997), pg 75. Vale notar que o próprio Heidegger faz a ressalva, logo em seguida, de que “to be sure, Leibniz’s conception of space and time is not clear”.

3. Terceiro Capítulo

Discussões no Parágrafo Final da Estética Transcendental

Chegamos agora ao terceiro e último capítulo de nossa dissertação. Após ter enunciado e definido os termos de sua ‘revolução copernicana’ no início da Estética Transcendental e elaborado provas de sua teoria nas exposições metafísicas e transcendentais sobre o espaço e tempo, Kant agora elabora suas considerações finais acerca de sua teoria sobre a sensibilidade.

Neste oitavo parágrafo, buscando explicar e sumarizar suas teses principais na Estética, Kant utiliza, em linhas gerais, quatro partes. Seguiremos nós também essa divisão. Entretanto, ao contrário do que fizemos no primeiro e segundo capítulo, seguindo linha a linha a exposição kantiana, selecionamos aqui apenas os trechos que consideramos relevantes para nossa dissertação – especialmente, aqueles contidos nos trechos I e III das Observações Gerais Sobre a Estética Transcendental.

3.1 Trecho I

Buscando explicar seus argumentos de maneira mais direta e concisa, Kant afirma no início de suas Observações Gerais Sobre a Estética Transcendental:

“Quisemos, pois, dizer, que toda a nossa intuição nada mais é do que a representação do fenômeno; que as coisas que intuímos não são em si mesmas tal como as intuímos, nem as suas relações são em si mesmas constituídas como nos aparecem; e que, se fizermos abstração do nosso sujeito ou mesmo apenas da constituição subjetiva dos sentidos em geral, toda a maneira de ser, todas as relações dos objetos no espaço e no tempo e ainda o espaço e o tempo desapareceriam; pois, como fenômenos, não podem existir em si, mas unicamente em nós.” [CRP A42 B60]

Temos aqui, assim, a sumarização do golpe kantiano: nossa intuição é a mera representação do fenômeno, e tanto sua forma quanto suas relações, no espaço-tempo, provém do nosso modo de conhecer e não das coisas em si mesmas. Esse modo de conhecer, por sua vez, “pode muito bem não ser necessariamente o de todos os seres, embora seja o de todos os homens”¹²⁸. Ao afirmar que é comum a todos os homens, Kant coloca novamente o modo de conhecer humano no centro absoluto da experiência; não podemos sequer fazer afirmações sobre como as coisas em si mesmas são conhecidas pelos animais, mas apenas por nós humanos; apenas nós que temos uma percepção espaço-temporal na qual nos comunicamos entre nós temos certeza dessa dimensão espaço-temporal: qualquer tentativa de expandi-la para além de nós não pode ser sustentada. E embora a espécie de nossas sensações seja diversa, a forma de todas remete à nossa sensibilidade. Isto, entretanto, já vimos nos capítulos anteriores. O que nos interessa neste trecho kantiano são os argumentos apresentados um pouco adiante.

Podemos dividir essa primeira parte das Observações Gerais em dois momentos principais: aquele no qual Kant argumenta acerca do conhecimento claro e obscuro das

¹²⁸ CRP A42 B60

coisas e aquele no qual ele defende sua filosofia não como uma hipótese, mas como coisa certa e indiscutível.

3.1.1 Acerca do conhecimento claro e obscuro das coisas

“As formas referidas são absoluta e necessariamente inerentes à nossa sensibilidade, seja qual for a espécie de nossas sensações, que podem ser muito diversas. Mesmo que pudéssemos elevar essa nossa intuição ao mais alto grau de clareza, nem por isso nos aproximariamos mais da natureza dos objetos em si. Porque, de qualquer modo, só conheceríamos perfeitamente o nosso modo de intuição, ou seja, a nossa sensibilidade, e esta sempre submetida às condições do espaço-tempo, originariamente inerentes ao sujeito; nem o mais claro conhecimento dos fenômenos, único que nos é dado, nos proporcionaria o conhecimento do que os objetos podem ser em si mesmos.

“A teoria, segundo a qual toda a nossa sensibilidade seria apenas a confusa representação das coisas, contendo simplesmente o que elas são em si mesmas, embora numa acumulação de características e representações parciais, que não discriminamos conscientemente, representa um falseamento dos conceitos de sensibilidade e de fenômeno, pelo que é vã e inútil.” [CRP A42-43 B60]

Kant apresenta aqui uma crítica clara e precisa: a teoria de que conhecemos as coisas de maneira obscura, e de maneira ou outra devemos esclarecer nossa percepção, não passa de uma filosofia vã e inútil; e “maneira ou outra”, aqui, pode dizer respeito a muitas teorias diferentes, como, por exemplo, a teoria do mundo das ideias de Platão. O ponto principal é que Kant rompe com a concepção de que nossa percepção possui graus de clareza que chegam ao conhecimento do objeto em si. Obviamente, podemos conhecer as coisas de maneira mais ou menos clara; mas ‘coisas’ aqui diz unicamente aos objetos da intuição, e nunca das coisas em si mesmo. Mesmo por meio da filosofia, da vontade, da música ou de qualquer outro artifício, na concepção kantiana jamais seremos capazes de conhecer as coisas em si tais como elas são – porque considerar essa possibilidade é falsear os conceitos de sensibilidade e fenômeno, isto é, é ignorar que qualquer percepção das

coisas que tenhamos já está, ela mesma, na forma de nossa intuição traduzida em espaço-tempo.

O conhecimento claro e obscuro das coisas também não depende de um conhecimento distinto pela sensibilidade ou intelecto; como vemos adiante:

“A filosofia de Leibniz e Wolff indicou uma perspectiva totalmente errada a todas as investigações acerca da natureza e origem dos nossos conhecimentos, considerando apenas puramente lógica a distinção entre o sensível e o intelectual, porquanto essa diferença é, manifestamente, transcendental e não se refere tão-só à sua forma clara ou obscura, mas à origem e conteúdo desses conhecimentos. Assim, pela sensibilidade, não conhecemos apenas confusamente as coisas em si, porque não as conhecemos mesmo de modo algum; e se abstrairmos de nossa constituição subjetiva, não encontraremos nem poderemos encontrar em nenhuma parte o objeto representado com as qualidades que lhe conferiu a intuição sensível, porquanto é essa mesma constituição subjetiva que determina a forma do objeto enquanto fenômeno.” [CRP A44 B62]

Embora Kant esteja citando expressamente Leibniz e Wolff, são seus claros adversários também Hume e Descartes. Hume se torna adversário na medida em que sua filosofia coloca as percepções como modo de conhecimento muito mais claro do que o pensamento, chegando mesmo a afirmar que “o pensamento mais vivo é sempre inferior à sensação mais embaçada”¹²⁹. E Descartes, por sua vez, por considerar o oposto: de que apenas o intelecto pode conhecer as coisas como elas realmente são (e ser amparado, nessa opinião, por grande parte da tradição racionalista). A afirmação de que apenas uma das faculdades é capaz de conhecer as coisas como elas realmente são não se sustenta pois, de acordo com Kant, nenhuma das faculdades é auto-suficiente: embora a sensibilidade seja capaz de receber representações, não é capaz gerar conhecimento – e assim, ao contrário do que Hume afirma, não pode ser mais precisa do que o pensamento, pois não é sequer capaz de gerar conhecimento. Do mesmo modo, sem sensibilidade, não existe objeto algum para o

¹²⁹ Hume, D. *Investigações sobre o Entendimento Humano*. Seção Ii, ‘Da origem das Idéias’, primeiro parágrafo.

intelecto, que permanece com suas faculdades obscurecidas. Assim como Kant afirmará adiante na Introdução de sua *Lógica Transcendental*, “pensamentos sem conteúdo são vazios; intuições sem conceitos são cegas”¹³⁰. Com isso concorda Allison, que afirma que “sensible intuition, of itself, is insufficient to yield cognition of objects and requires the cooperation of spontaneity of the understanding”¹³¹ – e vai além, ao concordar que isso, por si, já representa um rompimento com o empirismo:

“Insofar as this account is connected with the conception of sensibility as providing both a necessary and an *a priori* component to cognition, it constitutes a rejection of rationalist epistemologies as well. But the emphasis on the necessity of the spontaneity of the understanding and the insufficiency (though indispensability) of sensible intuition cuts decisively against empiricism.” [Allison (2004), primeira nota do capítulo 4, pg 461]

Entretanto, como pudemos ver ao longo da dissertação, sequer é necessário chegar ao estudo do entendimento para ‘cuts decisively against empiricism’; apenas com o estudo da sensibilidade Kant já é capaz de demolir o edifício empirista ao mostrar que *mesmo a sensibilidade já requer elementos a priori como o espaço e o tempo*, elementos esses que não podem ser extraídos da experiência. E esse conhecimento, por sua vez, não é mais ou menos obscuro; é todo o conhecimento que podemos ter de acordo com nossas faculdades.

3.1.2 Acerca da certeza da Estética Transcendental

A segunda tese que nos interessa, é o fato de Kant considerar a Estética Transcendental não apenas como uma hipótese verossímil, mas como uma certeza. Como lemos,

¹³⁰ CRP A51 B75

¹³¹ Allison (2004), pg 77.

“A segunda observação importante a fazer sobre a nossa estética transcendental é que não se recomenda apenas a título de hipótese verossímil, mas é tão certa e indiscutível quanto se pode exigir de uma teoria que deva servir de organon.” [CRP A46 B63]

E, para provar isso, Kant começa a apontar quais as contradições nas quais podemos cair ao considerar o tempo e espaço como coisas em si mesmas. O primeiro ponto a ser notado, que é inclusive um ponto central na filosofia kantiana, é que “proposições apodíticas e sintéticas derivam *a priori* e em grande número desses dois conceitos e, particularmente, do espaço”¹³². E tais proposições devem fundar-se necessariamente em conceitos e proposições *a priori*, uma vez que se se fundassem em conceitos e proposições *a posteriori* seriam igualmente empíricas e não poderiam sustentar, de maneira alguma, sua necessidade e universalidade absoluta – que são inclusive “características de todas as proposições da geometria”¹³³ – como vimos, de maneira mais completa, no segundo capítulo de nossa dissertação.

E, a respeito do modo de obter tal conhecimento, ele não poderia ser meramente analítico, uma vez que a geometria é formada através de conhecimentos sintéticos – como explica Kant, ao mostrar como é impossível derivar analiticamente do conceito de linha reta e do número dois que duas linhas retas não são capazes de formar uma figura¹³⁴. Assim, precisamos recorrer a uma intuição; se recorrêssemos a uma intuição empírica, jamais poderíamos originar uma proposição universal e necessária, uma vez que isso não decorre da experiência – assim, necessariamente precisamos recorrer a uma intuição *a priori*. Além disso, se não fosse assim e tivéssemos acesso às coisas em si mesmas, como poderíamos ter certeza que nossas condições subjetivas para construir o triângulo seriam também as condições do triângulo em si mesmo? Assim, precisamos ter uma capacidade de intuição *a priori*. Como afirmará Kant um pouco adiante,

“Portanto, se o espaço (e do mesmo modo o tempo) não fosse uma simples forma da vossa intuição, que contém *a priori* as únicas condições a que as coisas devem estar

¹³² CRP A46 B64

¹³³ CRP A47 B65

¹³⁴ Cf. CRP A47 B65

submetidas para que sejam para vós objetos exteriores, pois nada seriam em si sem estas condições subjetivas, de modo algum poderíeis decidir *a priori*, de maneira sintética, relativamente a objetos exteriores. É, pois, indubitavelmente certo e não apenas possível ou verossímil, que o espaço e tempo, enquanto condições necessárias de toda experiência (externa e interna), são apenas condições meramente subjetivas de nossa intuição; relativamente a essas condições, portanto, todos os objetos são simples fenômenos e não coisas dadas por si desta maneira.” [CRP A49 B66]

Dessa maneira, as distinções elaboradas já em sua Introdução servem como fundamento para essa revolução copernicana: é a existência de conhecimentos universais e necessários que provê a necessidade de um modo de conhecimento que vá além da experiência – ou que, de maneira mais precisa, seja capaz de moldar a própria experiência em seus próprios termos.

E são essas distinções que garantirão à Estética Transcendental seu status de certeza e não hipótese: fosse de maneira diferente, não poderíamos sustentar a validade e universalidade de conhecimentos tão necessários, à época kantiana, como a matemática, física pura e geometria. Lembremo-nos que tal época é anterior à lógica não-clássica, à geometria não-euclidiana e à física quântica; tais conhecimentos haviam permanecido incontestados e eram a própria base de um conhecimento seguro e crescente. Nesse contexto, garantir sua possibilidade, certeza e universalidade do ponto de vista filosófico era uma necessidade absoluta.

3.2 Trecho III: O Idealismo Transcendental

Voltamos agora nossa atenção para o estudo dos parágrafos finais da Estética Transcendental, para seu terceiro trecho. Neste ponto, Kant abordará o Idealismo Transcendental, isto é, ele abordará o status de realidade na experiência que é moldada pelas intuições *a priori*.

3.2.1 O Idealismo Transcendental no Trecho III das Observações

A questão surge do seguinte modo:

“Quando digo que no espaço e no tempo, tanto a intuição dos objetos exteriores como a intuição que o espírito tem de si próprio representam cada uma o seu objeto tal como ele afeta os nossos sentidos, ou seja, como *aparece*, isto não significa que esses objetos sejam simples aparência. Efetivamente, no fenômeno, os objetos, e mesmo as propriedades que lhes atribuímos, são sempre considerados algo realmente dado; na medida, porém, em que esta propriedade apenas depende do modo de intuição do sujeito na sua relação ao objeto dado, distingue-se objeto, enquanto fenômeno, do que é enquanto objeto *em si*.” [CRP B69]

Vale notar, em primeiro lugar, que este é um trecho adicionado por Kant em sua segunda edição da *CRP* – assim, do mesmo modo como a explícita refutação ao idealismo da segunda edição, surge como uma explicação necessária para os mal entendidos que surgiram na recepção da primeira edição da *Crítica*.

Quando afirmou que a experiência somente podia dar-se a partir de nossas intuições puras *a priori* e apenas desse modo teríamos acesso às coisas, sem nunca conhecê-las em si mesmas, muitos entenderam, a partir disso, que talvez não existissem tais coisas *em si mesmas*, e tudo pudesse ser uma criação de nossa mente. Kant se opõe veementemente a essa visão, afirmando que tanto os objetos quanto as propriedades que os atribuímos são coisas “realmente dadas” – o que não significa que tenhamos acesso às

coisas *em si mesmas*, mas sim que a experiência constituída a partir de nosso modo de conhecer conta com dados que são efetivamente *dados*, e não *imaginados*.

Para compreender um pouco melhor como essa questão se dá para Kant, precisamos nos voltar ao estudo de como a questão do idealismo é tratado ao longo da *Crítica da Razão Pura*. Uma vez que a abordagem na primeira e na segunda edição são significativamente diferentes, nos voltemos para ambas as exposições de maneira separada.

3.2.2 Primeira Edição: Um paralogismo da Razão Pura

Em sua primeira edição da *Crítica*, o idealismo é tratado como um paralogismo, isto é, um raciocínio falso. O paralogismo apresentado, “O Paralogismo da Idealidade” é apresentado da seguinte maneira: como “aquilo, cuja existência só pode ser concluída como uma causa de percepções dadas, tem apenas uma existência duvidosa”¹³⁵, e a existência nos fenômenos exteriores apenas nos pode ser dada por meio de percepções dadas, a existência de todos os objetos exteriores é duvidosa. Essa incerteza é chamada idealidade dos fenômenos externos, e a doutrina dessa idealidade é chamada por Kant de *idealismo*. A afirmação contrária, de que existe uma certeza possível acerca da existência dos objetos exteriores denomina-se *dualismo*.

A crítica desse paralogismo inicia pelo exame das premissas. Kant nos diz que é possível afirmar, com razão, que apenas aquilo que está em nós pode ser imediatamente percebido, e “unicamente minha própria existência pode ser objeto de uma simples percepção”¹³⁶. Desse modo, a existência de um objeto real fora de mim não pode ser dado diretamente na percepção, mas em relação a essa percepção, apenas pensada adicionalmente e portanto concluída como causa externa: por perceber coisas que não são parte de mim, tal percepção como efeito de algo externo é a causa mais próxima. Essa inferência que parte do efeito para a causa é muitas vezes incerta, pois o efeito pode ser originado de mais de uma causa. No caso da percepção, portanto, se a causa é interna ou

¹³⁵CRP A367

¹³⁶CRP A368

externa ao indivíduo; se são meros joguetes do sentido interno ou se reportam a objetos reais externos como causa.

Tendo estabelecido isso, Kant prossegue à definição de *idealista*: tal deve ser entendido não como aquele que nega a existência dos objetos exteriores, mas aquele que não admite que os objetos exteriores sejam conhecidos por percepção imediata, e disso conclui que jamais se poderá ter completa certeza de sua realidade pela experiência. Em seguida, Kant passa à distinção entre dois idealismos: o idealismo transcendental e o empírico. O idealismo transcendental é definido como a doutrina que considera todos os fenômenos

“simples representações e não coisas em si e segundo a qual, o tempo e o espaço são apenas formas sensíveis da nossa intuição, mas não determinações dadas por si, ou condições dos objetos considerados como coisas em si.” *CRP* A369

A esse idealismo, próprio do autor, opor-se-ia um chamado realismo transcendental, que considera o espaço e tempo como algo dado em si mesmo e independente de nossa sensibilidade; segundo tal realismo, as coisas existem independentes de nossa sensibilidade, e portanto também fora de nós. Esse realista transcendental, segundo Kant, é o mesmo que desempenhará o papel de idealista empírico, pois após ter considerado os objetos como independentemente externos, portanto com necessária existência por si mesmos, considera insuficiente nossas representações dos sentidos para garantir a certeza da realidade dos objetos.

Pelo contrário, um idealista transcendental pode ser um realista empírico, e portanto *dualista*, admitindo a existência da matéria sem sair da consciência de si próprio, por admitir a certeza da existência de representações em si. Tal afirmação, que segundo o autor é “nada mais do que o *cogito ergo sum*”, considera essa matéria e sua possibilidade interna como fenômeno que nada é separado de nossa sensibilidade, considerando apenas as intuições que se chamam exteriores, não por se reportarem a objetos exteriores em si, mas por se referirem a representações no espaço, separadas umas das outras, mas unicamente como modo de percepção espacial. Desse modo, tenho consciência das minhas representações; sendo os objetos exteriores meros fenômenos, elas existem tanto quanto eu

existo, “sobre o testemunho imediato da minha consciência”¹³⁷. A representação de mim próprio como um sujeito pensante está referida ao sentido interno, enquanto a representação de outros seres está referida ao sentido externo; em ambos os casos são apenas representações minhas, e portanto sua percepção imediata é “prova suficiente de sua realidade”¹³⁸.

Assim, enquanto o idealismo transcendental provoca o realismo empírico, por conceder à matéria uma realidade que não precisa de prova por meio da lógica mas pode ser imediatamente percebida; o realismo transcendental resulta em um idealismo empírico, pois considerando os objetos exteriores como separados de nós é necessário demonstrar a existência real do objeto correspondente à nossa percepção, sem ser jamais capazes de sair da própria percepção.

Ao considerar nossas representações como efeito de uma causa, é sempre duvidoso se essa causa é interna ou externa. Kant afirma que podemos “sem duvida admitir alguma coisa, que pode estar fora de nós no sentido transcendental, seja a causa das nossas intuições externas”¹³⁹. Essa coisa, entretanto, não pode ser tomada como idêntica à percepção; ela nos é completamente desconhecida, e sobre ela o autor não tece considerações; esse objeto transcendental “é-nos igualmente desconhecido, quer se trate da intuição interna [tempo] quer da externa [espaço]”¹⁴⁰. Sendo o tempo e espaço representações *a priori*, essa qualquer coisa a ser intuída pressupõe em nós essa percepção espaço-temporal e não pode ser concebida fora disso. A matéria deve ser dada pela percepção, para pensar os objetos da intuição sensível; falando sobre a intuição externa, essa percepção representa algo de real no espaço – e o espaço é a representação de uma coexistência no espaço. Sendo o próprio espaço nada além de simples representação, apenas pode existir de real nele o que é representado; o que lhe é dado, e representado pela percepção, é também real nele. Desse modo, Kant afirma a realidade do objeto causador das percepções:

¹³⁷CRP A371

¹³⁸CRP A371

¹³⁹CRP A372

¹⁴⁰CRP A372

“se não fosse dado realmente [à percepção], isto é, imediatamente pela intuição empírica, não poderia também ser imaginado, pois o real das intuições não se pode imaginar *a priori*.” CRP A375

Entretanto, um objeto não poderia ser considerado como exterior a nós porque o próprio espaço nada é fora de nossa sensibilidade; para imaginar ou perceber algo exterior a nós já pressupomos o espaço e a realidade no espaço, que não é nada além de percepção. Dessa forma, o real dos fenômenos externos o é apenas “na percepção e não pode sê-lo de nenhuma outra maneira”¹⁴¹.

A percepção externa provar a realidade no espaço já é o suficiente, segundo Kant, para refutar o idealismo empírico; embora o espaço seja mera forma das representações, tem em relação aos fenômenos realidade objetiva; e sem a percepção, não são possíveis nem a própria ficção nem o sonho – por isso, os nossos sentidos externos, impressionados pelo que é dado na experiência, “têm no espaço seus objetos correspondentes”¹⁴².

Para tecer considerações acerca do idealismo cético, Kant introduz a figura do idealista dogmático, aquele que “nega a existência da matéria (...) porque julga encontrar contradições na possibilidade de uma matéria em geral”¹⁴³, ao qual Kant declara não ter “por agora nada a fazer”¹⁴⁴. Ao idealismo cético, que põe a existência da matéria em dúvida, é por sua vez um “benfeitor da razão humana”, pois nos obrigam ao questionamento e nos levam a considerar todas nossas percepções, externas e internas, não como coisas em si mas como representações que podemos ter consciência imediata. Tomando os objetos como coisas em si, é inconcebível chegar ao conhecimento de sua realidade fora de nós apoiando-se em nossa própria representação; assim, o idealismo cético nos obriga a recorrer a idealidade dos fenômenos, idealidade que Kant julga ter demonstrado na Estética Transcendental. Portanto, a matéria realmente é dada no sentido externo, como substância do fenômeno, do mesmo modo que o “eu pensante” é dado no sentido interno como substância do fenômeno; mas o *objeto transcendental* na base dos

¹⁴¹CRP A376

¹⁴²CRP A377

¹⁴³CRP A377

¹⁴⁴CRP A377

fenômenos externos e internos, nos é completamente desconhecido, “não é, em si, nem matéria nem um ser pensante, mas um fundamento que nos é desconhecido, dos fenômenos que nos fornecem o conceito empírico”¹⁴⁵. Kant afasta-se da discussão sobre como as coisas seriam em si, independentemente dos sentidos, para não levar questões além dos limites em que a consciência possível pode dar seu objeto, “como nos obriga, evidentemente, a presente crítica”¹⁴⁶; e tomar as coisas em si mesmas, seja a matéria (como o materialista), ser pensante (como o espiritualista), ou ambos (como o dualista), resulta na dificuldade de provar como pode existir em si o que é apenas fenômeno de uma coisa em geral e não coisa em si; partindo da própria percepção, como poderiam falar do que vai além dela?

3.2.3 Segunda Edição: Refutação Direta

A refutação apresentada na primeira edição, entretanto, não havia sido suficiente; Kant ainda era acusado de idealista. Então, em uma das grandes mudanças feitas em sua segunda edição está a refutação ao Idealismo, que deixa de ser um paralogismo para transformar-se em uma explícita crítica localizada nos “Postulados do Pensamento Empírico em Geral de sua Analítica Transcendental.

O idealismo material, definido por Kant como “a teoria que considera a existência dos objetos fora de nós, espaço, ou simplesmente duvidosa ou *indemonstrável*, ou falsa e *impossível*”¹⁴⁷, é extensivamente refutado nessa segunda edição da *CRP*. A estrutura de tal refutação consiste em, após definir os termos do idealismo a que se refere, indicar duas espécies diferentes de Idealismo: o Idealismo Problemático e o Idealismo Dogmático, identificados respectivamente com Descartes e Berkeley. Após demolir a base do Idealismo Dogmático com sua Estética Transcendental, Kant afirma que a refutação do Idealismo Problemático passa por uma prova da experiência externa, a ser dada de modo relacionado à própria determinação no tempo.

¹⁴⁵CRP A380

¹⁴⁶CRP A380

¹⁴⁷CRP B274

O Idealismo, entendendo-se o “idealismo material”¹⁴⁸ - em oposição ao idealismo formal, que seria uma espécie de idealismo muito parecido com o transcendental - será então definido como “a teoria que considera a existência dos objetos fora de nós, no espaço, ou simplesmente duvidosa ou *indemonstrável*, ou falsa e *impossível*”¹⁴⁹. O primeiro será relacionado com o Idealismo Problemático de Descartes, enquanto o segundo será relacionado com o Idealismo Dogmático de Berkeley.

Acerca do Idealismo Dogmático de Berkeley, Kant afirma que ele “considera impossível em si o espaço, com todas as coisas que é condição inseparável”¹⁵⁰ do que decorre que as coisas no espaço são, portanto, “simples ficções”¹⁵¹. Tal idealismo é considerado inevitável à medida que se considera o espaço como coisa atribuída às coisas em si pois, assim, “tanto o espaço como tudo a que serve de condição é um não-ser”¹⁵²; Berkeley, para escapar do espaço em si, cai no erro de negar a existência das coisas. Entretanto, o espaço não é considerado por Kant como pertencente às coisas; ele é antes um *modo de percebê-las*. As coisas não estão propriamente no espaço, mas a nossa percepção as situa no espaço; segundo Kant

“a condição de possibilidade dos fenômenos, não uma determinação que dependa deles; é uma representação *a priori*, que fundamenta necessariamente todos os fenômenos externos” CRP A24 B39

Assim sendo, considerando o espaço meramente como uma representação *a priori* intuitiva, o argumento do Idealismo Dogmático é, segundo o autor, demolido.

Passando em seguida ao Idealismo Problemático, Kant afirma que ele “admite como indubitável uma única afirmação empírica (*assertio*), a saber, ‘eu sou’”¹⁵³. Tal idealismo, que afirma apenas a impossibilidade de demonstração de coisas exteriores a nós por experiência imediata, é segundo o autor “racional e segundo uma maneira de pensar

¹⁴⁸CRP B274

¹⁴⁹CRP B274

¹⁵⁰ Idem Ibidem

¹⁵¹ Idem Ibidem

¹⁵²CRP B274

¹⁵³CRP B274

rigorosamente filosófica”¹⁵⁴, pois tal raciocínio não permite um juízo decisivo antes de prova suficiente. Segundo Kant, tal prova deve mostrar que

“temos também experiência e não apenas *imaginação* das coisas exteriores, o que decerto só pode fazer-se, demonstrando que, mesmo a experiência *interna*, indubitável para Descartes, só é possível mediante o pressuposto da experiência *externa*.” [CRP B275]

Tal prova da experiência externa será dada em seguida, com o teorema e prova. O teorema de que [CRP B275] a simples consciência empiricamente determinada da minha própria existência prova a existência dos objetos no espaço fora de mim é provado como se segue: [CRP B276]: tenho a consciência da minha existência como determinada no tempo, apenas posso ser me determinando no tempo. Toda determinação de tempo pressupõe algo de permanente na percepção. Mas esse permanente não pode ser algo em mim, porque a minha própria existência só pode ser determinada em relação a esse permanente. Logo, essa percepção só é possível através de alguma coisa exterior a mim, não minha própria representação. Portanto, a determinação da minha existência no tempo só é possível pela existência das coisas reais que percebo fora de mim. E, se a consciência no tempo está ligada necessariamente a essa possibilidade de determinação no tempo, está também ligada à existência das coisas exteriores, como condição da determinação do tempo; deste modo, a consciência da minha existência é, simultaneamente, uma consciência imediata da existência de coisas exteriores a mim. Existe, portanto, uma necessidade das coisas exteriores a mim.

Mas disso não se segue que as coisas sejam necessariamente iguais à nossa impressão; como vimos extensivamente na crítica da primeira edição e na crítica presente nos *Prolegômenos*, a coisa em si nos é completamente desconhecida, e só podemos ter conhecimento sobre o fenômeno que nos aparece.

¹⁵⁴ CRP B275

3.2.4 A questão do objeto em si mesmo

Voltemos agora nossa atenção para uma das questões mais espinhosas e debatidas no universo kantiano, a questão da existência ou não do objeto em si mesmo. Já tecemos algumas considerações sobre ela em nosso Primeiro Capítulo, entretanto, o idealismo transcendental requer que a toquemos novamente. Assim, de maneira a não repetir nossos argumentos, adicionaremos apenas algumas considerações a este ponto do trabalho.

Logo adiante no Trecho III do §8 das Observações, lemos:

“Assim, não digo que os corpo simplesmente *parecem* existir fora de mim, ou que minha alma apenas *parece* ser dada na consciência que possuo de mim próprio, quando afirmo que a qualidade do espaço e do tempo, que ponho como condição da sua existência e de acordo com a qual os represento, reside apenas no meu modo de intuição e não nesses objetos em si. Seria culpa minha se convertesse em simples aparência o que deveria considerar como fenômeno. Eis o que não acontece segundo o nosso princípio de idealidade de todas as nossas intuições sensíveis; só quando se atribui *realidade objetiva* a essas formas de representação é que não se pode evitar que tudo se transforme em simples aparência.” [CRP B69-70]

Desse modo, de acordo com os argumentos expostos por Kant na Estética, podemos afirmar que *ao menos nesse momento* ele considera as coisas fora de si como realmente dadas e não simples aparência; para ele, esse erro surgiria exatamente de atribuir uma realidade objetiva à experiência, o que traria tantas contradições que levaria necessariamente ao idealismo; entretanto, tendo estabelecido a experiência como algo formado (no sentido de tendo sua forma dada) pelo próprio modo de conhecer afetado por outra coisa que não ele mesmo, seria um erro considerar essa ‘outra coisa’ como mera aparência.

Assim como afirma Heidegger,

“The general discussions of the thing in itself and appearance should make clear that appearances mean objects or thing themselves. The term *mere appearance* does not refer to mere subjective products to which nothing actual corresponds. Appearance as appearance or object does not need at all still to *correspond* to something actual, because appearance itself *is* the actual. The term *mere* in the expression ‘mere appearance’ does not negate the actuality of the thing. Rather it negates the absolute intuition of objects which produces them, which [intuition] is not possible for us as finite beings. The expression ‘mere appearances’ indicates the beings which are accessible to a finite being. This is the primary meaning of the Kantian concept of ‘appearance’.” Heidegger (1997), pg. 69

Assim, embora tais coisas sejam inacessíveis ao ser humano, elas ainda assim não poderiam ser consideradas como mero produto da imaginação. Entretanto, acerca da existência, inexistência ou nem existência nem inexistência do objeto em si mesmo, concordamos com a opinião expressa por Kant no início de suas Observações Gerais Sobre a Estética Transcendental¹⁵⁵:

“É-nos completamente desconhecida a natureza dos objetos em si mesmos e independentemente de toda essa receptividade de nossa sensibilidade. Conhecemos somente o nosso modo de os perceber, modo que nos é peculiar, mas pode muito bem não ser necessariamente o de todos os seres, embora seja o de todos os homens. É deste modo apenas que temos de nos ocupar.” [CRP A42 B60]

Uma vez que essa questão toca apenas levemente nosso objeto de estudo principal, que é o estudo da manobra kantiana contra a posição empirista em sua Estética, não adentremos essa espinhosa discussão e nos ocupemos com o modo de perceber tais objetos, modo esse que já nos garante muitas considerações.

¹⁵⁵ Embora, obviamente, saibamos da importância dada por Immanuel Kant a essa questão em outras partes de seu trabalho.

4. Considerações Finais

Chegamos, agora, às nossas Considerações Finais. Após estudar no Capítulo Preliminar o que seria a ‘revolução copernicana’ de Kant e como ela surge a partir de seu descontentamento com a metafísica anterior, em seu dois aspectos (de ontologia e epistemologia), voltamos nossa atenção para a Estética Transcendental, área que, embora pequena perto do restante de sua *Crítica da Razão Pura*, abriga o coração das análises kantianas sobre a sensibilidade. Estudando em nosso Primeiro Capítulo detalhadamente seus parágrafos iniciais, percebemos como Kant é capaz de refutar tanto posições empiristas (da metafísica enquanto epistemologia) quanto racionalistas (especialmente da metafísica enquanto ontologia), e como ele o faz de maneira elegante e argumentativamente bem estruturada – isto é, como se aproxima muito da posição contrária para então subvertê-la completamente. Este, que era nosso objeto de estudo principal, contou com a maior parte de nossas análises. Entretanto, embora fosse uma bela argumentação, ela apenas expunha e definia o que viria em seguir: as provas acerca da certeza de tal concepção. Essas provas, que estudamos no Segundo Capítulo, consistiam exatamente nas exposições metafísicas e transcendentais do espaço e do tempo – como apenas considerando-os como intuições puras *a priori* conseguiríamos garantir filosoficamente a necessidade e universalidade de conhecimentos como a matemática, a geometria e a física pura, que tanta reputação gozavam à época de Kant. Uma vez elaborada e provada a teoria, eram necessárias concepções adicionais – concepções essas que estudamos no Terceiro Capítulo, e falaram principalmente sobre os erros que poderiam surgir ao considerar a teoria kantiana sobre a sensibilidade, tais como o erro de considerá-lo idealista.

Obviamente, as concepções kantianas expostas em sua Estética Transcendental abrigam incontáveis considerações e incontáveis debates; privilegiando ainda que uma pequena área, muitas questões surgem e muitas outras partes são requisitadas. E foi exatamente isso que fizemos; nosso objetivo não era um estudo geral sobre a Estética Transcendental, mas sim o estudo focado sobre a maneira como Kant elabora seu golpe argumentativo contra os empiristas logo em seus primeiros parágrafos. Entretanto, não poderíamos abordar essa questão satisfatoriamente sem tecer considerações preliminares ou

sem ir buscar no restante da Estética elementos que amparassem essa leitura – e, com esse único objetivo, nos lançamos nos estudos dos capítulos seguintes. Pudemos, assim, apontar muitos outros adversários do pensamento kantiano: não apenas os originais Hume e Leibniz, mas muitas vezes Platão, Berkeley e até mesmo Descartes. Todas essas questões contribuíram para que pudéssemos compreender de maneira mais ampla tal empresa kantiana.

Por fim, o que mais nos espanta é como Kant se torna capaz de refutar todas as principais correntes de teoria do conhecimento apenas com o estudo da sensibilidade. Embora o estudo do entendimento traga muitas outras perspectivas e muitas outras refutações, apenas ao colocar o espaço e tempo como intuições puras *a priori*, como condições de forma da experiência, ele foi capaz de tanto impedir a incerteza dos conhecimentos vinda dos empiristas quanto o excesso de certeza vindo dos racionalistas, garantindo tanto as prerrogativas da razão quanto as limitando aos limites da experiência. E nos espanta também que ele não proponha isso como uma teoria conveniente, mas forneça provas da necessidade de que assim sejam efetivamente.

Esperamos que essa dissertação possa contribuir um pouco com os estudos kantianos, e especialmente com estudos sobre a Estética Transcendental; e que essa bela estrutura de argumentação kantiana existente logo nos primeiros parágrafos de sua *Crítica da Razão Pura* possa ser apreciada por todos que se interessam por este que foi, sem dúvida, um dos filósofos mais brilhantes de toda a tradição filosófica européia.

5. Referências Bibliográficas

Allison, Henry E. *Kant's Transcendental Idealism— Revised and Enlarged Edition*. New Haven and London: Yale University Press, 2004.

Bencivenga, Ermanno. *Kant's Copernican Revolution*. Oxford: Oxford University Press, 1987.

Bencivenga, Ermanno. *Kant's Revolutionary Reconstruction of The History of Philosophy*. in: Parrini, Paolo (edit), *Kant and Contemporary Epistemology*. Netherlands: Kluwe Academic Publishers, 1994.

Bennett, Jonathan. *Locke, Berkeley, Hume: Central Themes*. Oxford: Clarendon Press, 1991.

Book, Andrew. *Kant and the Mind*. Cambridge. Cambridge University Press, 1997.

Cassirer, Ernst. *El Problema del Conhecimento en la Filosofia y en la Ciencia Modernas*. México: Fondo de Cultura Mexicana, 1986.

Cassirer, Ernst. *Kant, vida y doctrina*. México: Fondo de Cultura Mexicana, 1993.

Crampe-Casnabet, Michèle. *Kant: uma Revolução Filosófica*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

Deleuze, Gilles. *A filosofia crítica de Kant*. Edições 70, Lisboa, 1983

_____. *Empirisme et subjectivité: Essai sur la nature humaine selon Hume*. Puf, 1993.

Falkenstein, Lorne. *Kant's Intuitionism: a commentary on the transcendental aesthetic*. Canada: University Of Toronto Press, 1995.

Forlin, Enéias. *Idealismo formal X idealismo material: a refutação kantiana do idealismo cartesiano*. Discurso - Departamento de Filosofia da FFLCH DA USP, v. 1, p. 91-118, 2008.

_____. "Os modernos e a tradição crítica". *Olhar (UFSCar)*, v. 1, p. 108-119, 2008

- Guyer, Paul. *Knowledge, Reason and Taste: Kant's Response to Hume*. New Jersey: Princeton University Press, 2008.
- Heidegger, M. *Que é uma coisa?* Tradução de Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1987.
- _____. *Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason*. Indiana University Press, 1997.
- Höffe, Otfried. *Immanuel Kant*, Martins Fontes, São Paulo, 2005.
- Hughes, Fiona. *Kant's Aesthetic Epistemology: Form and World*. Norfolk: Edinburgh University Press, 2007.
- Hume, David. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Tom L. Beauchamp (editor). Oxford University Press, 1999.
- _____. *Investigações sobre o entendimento humano*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. In: *Os Pensadores*
- Hume, David. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Tom L. Beauchamp (editor). Oxford University Press, 1999.
- _____. *Investigações sobre o entendimento humano*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. In: *Os Pensadores*
- Joseph Maréchal, S.J. *Le point de depart de la métaphysique, Le conflit Du rationalisme et de l'empirisme dans la philosophie modern avant Kant*. Bruges-louvain. Paris, 1947
- Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft* (2 v.). Wilhelm Weischedel (ed.). Suhrkamp. 717 p. 2004.
- _____. *Crítica da Razão Pura*. Trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.
- _____. *Prolegómenos a Toda Metafísica Futura*, trad. De Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.
- _____. *Escritos Pré-Críticos*. São Paulo: Editora Unesp, 2005.
- Laursen, John C. *The Politics of Skepticism in the Ancients, Montaigne, Hume and Kant*. Köln: E.J. Brill, 1992
- Lebrun, Gérard. *Kant e o Fim da Metafísica*. Martins Fontes, São Paulo, 2002.

_____ Sobre Kant: Coletânea de textos. Org. Rubens R. T. Filho, Iluminuras, São Paulo, 1993.

Monteiro, João Paulo. Hume e a Epistemologia. Editora Unesp, 2009.

Pascal, G. O pensamento de Kant, Vozes, Petrópolis, 1990.

Smith, A. H. A Treatise on Knowledge. Oxford: Clarendon Press, 1943.

Strawson, Peter F. The Problem of Realism and the a priori. in: Parrini, Paolo (edit), Kant and Contemporary Epistemology. Netherlands: Kluwe Academic Publishers, 1994.

Vuillemin, Jules. L'Héritage Kantien et la Révolution Copernicienne. Paris: Presses Universitaires de France, 1954.

Ward, Andrew. A General Introduction to Kant's Copernican Revolution in Philosophy, and its Relation to Scientific Knowledge and Transcendent Metaphysics. in: _____, The Three Critiques. Cambridge: Polity Press, 2006.

Wilkerson, T. E. Kant's Critique of Pure Reason. Bristol: Thoemmes Press, 1998.