



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

DAVID BARROSO BRAGA

A QUESTÃO DA AFECÇÃO NA *CRÍTICA DA RAZÃO PURA*

FORTALEZA - CE

2016

DAVID BARROSO BRAGA

A QUESTÃO DA AFECÇÃO NA *CRÍTICA DA RAZÃO PURA*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Instituto de Cultura e Arte da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para a obtenção do Título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Epistemologia.

Orientador: Prof. Dr. Kleber Carneiro Amora

FORTALEZA - CE

2016

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca Universitária
Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

B793q Braga, David Barroso.

A questão da afecção na crítica da razão pura / David Barroso Braga. – 2016.
131 f.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2016.

Orientação: Prof. Me. Prof. Dr. Kleber Carneiro Amora.

1. Elementos puros. 2. Elementos impuros. 3. Afecção. I. Título.

CDD 100

DAVID BARROSO BRAGA

A QUESTÃO DA AFECÇÃO NA CRÍTICA DA RAZÃO PURA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Filosofia. Área de concentração: Epistemologia.

Aprovada em: 15/07/2016.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Kleber Carneiro Amora (Orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Prof. Dr. Konrad Christoph Utz
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Prof. Dr. Ruy de Carvalho Rodrigues Junior
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

Ao brasileiro que mais contribuiu para erradicar a fome e a miséria no
Brasil: Presidente Luis Inácio Lula da Silva.
In memoriam do prof. Dr. Juan Adolfo Bonaccini.

AGRADECIMENTOS

Ao professor e amigo Dr. Kleber Carneiro Amora por aceitar ser meu orientador e, principalmente, por ser muito cortes e incentivador da pesquisa, tanto nas disciplinas que leciona e as quais freqüentei, quanto na orientação que recebi.

Ao professor e amigo Dr. Ruy de Carvalho Rodrigues Junior que, através de suas aulas e conselhos, sempre me instiga a querer aprender sempre mais.

Ao prof. Dr. Konrad Utz por aceitar prontamente ser meu debatedor.

Aos professores e funcionários da Universidade Federal do Ceará pelo empenho e dedicação.

Aos amigos João Batista, Kedna Adriele, Gabriela Messias, Cleilton dos Santos, Hayane Freitas, Wesley Carlos, Victor Martins, Tharles Cavalcante, Isaac Viana, Tancredo Ivens que sempre encontraram um jeito de tornar cômico o trágico – no caso, a escrita da dissertação.

À minha mãe por não me expulsar de casa, pois estudante é chato, é insociável, é desagradável, é...

À CAPES, pelo auxílio financeiro mediante bolsa de estudo, sem o qual este trabalho dificilmente seria feito.

À Deus, por dá-me paciência e perseverança para concluir esta dissertação.

“Nunca é demasiado tarde para se tornar racional e sábio, mas, é sempre mais difícil por em movimento o discernimento, se ele chega tarde”.

Immanuel Kant

RESUMO

Apesar da tese da *afecção* da faculdade sensitiva ser o ponto de partida da teoria dos “objetos” elaborada pelo filósofo alemão Immanuel Kant, na obra *Crítica da razão pura*, ela não se coaduna pacificamente com a antropomorfização do conhecimento: se por um lado o homem conhece apenas “objetos” subordinados ao formalismo de sua estrutura, por outro precisa da afecção por “objetos” independentes desse formalismo para obter “objetos”. Noutros termos: se ele conhece apenas os “objetos” que se submetem ao seu modo de conhecer (fenômenos), então não pode dizer que é afetado por “coisas” independentes desse modo cognoscitivo (*coisas em si*), pois são incognoscíveis. Esta pesquisa pretende analisar tanto os elementos puros que o sujeito possui *aprioristicamente*, quanto os elementos impuros que ele adquire *a posteriori* com o objetivo de demonstrar que embora o conhecimento humano legítimo esteja restrito a um *composto* de elementos puros e impuros (a experiência), ele exige o concurso de um terceiro elemento que é incognoscível: *a coisa em si*. O resultado obtido desse estudo é que o conhecimento humano se apresenta *dependente* da tese da afecção, a qual encontra-se numa situação *problemática*. Conclui-se, então, que mesmo o empreendimento kantiano sendo acusado de idealista, solipsista e de incidir em círculo, ele encontra-se na verdade circunscrito numa estrutura aporética: o homem não pode conhecer as *coisas em si mesmas*, mas *necessita* que elas afetem o aspecto sensível de sua estrutura para que a mesma possa ter “objetos” cognoscíveis.

Palavras-chave: Elementos puros. Elementos impuros. Afecção.

ABSTRACT

Although the affection's thesis of the sensitive faculty to be the starting point of the theory of "objects" developed by the German philosopher Immanuel Kant, in his work *Critique of pure reason*, it does not easily agree with anthropomorphization of knowledge: on the one hand man knows only "objects" subordinate to the formalism of its structure, on the other needs of the affection as "objects" independent of this formalism for "objects". In other words: if he knows only the "objects" that are subject to their way of knowing (phenomena), so can not say that is affected by "things" independent of this cognitive mode (things in themselves), given that they are unknowable. This research aims to analyze both the pure elements that the subject has a priori and the impure elements he acquires a posteriori in order to demonstrate that although the legitimate human knowledge is restricted to a compound of pure and impure elements (experience), it requires the assistance of a third element that is unknowable: the thing itself. The result of this study is that human knowledge is presented dependent on thesis of the affection, which is a problematic situation. The conclusion, then, that even the Kantian project being accused of idealistic, solipsistic and to go in a circle, it is the limited truth in aporetic structure: man can not know things in themselves, but requires that they affect the sensitive aspect of its structure so that it may have "objects" knowable.

Keywords: Pure elements. Impure elements. Affection

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	11
2. O CONHECIMENTO A <i>PRIORI</i>	15
2.1. <i>A aprioridade</i>	15
2.2. As formas <i>a priori</i> da sensibilidade.....	25
2.3. Os conceitos a priori do entendimento.....	35
3. O CONHECIMENTO A <i>POSTERIORI</i>	58
3.1. <i>O a posteriori</i>	58
3.2. O realismo empírico.....	66
3.3. A afecção.....	77
4. A QUESTÃO DA AFECÇÃO	88
4.1. A origem dos fenômenos.....	89
4.2. A necessidade da afecção para termos conhecimento de objetos.....	99
4.3. A afecção: uma aporia inevitável.....	110
5. CONCLUSÃO	123
REFERÊNCIA	128

1. INTRODUÇÃO

A obra *Crítica da razão pura*¹ por ser permeada de uma terminologia específica, concebida por seu autor, Immanuel Kant, apresenta-se como um livro enigmático. O estilo literário desta obra, concebida “de acordo com as regras mais severas da exatidão escolástica” (KANT, 1985, p. 18-19), já foi censurado por várias gerações – desde os tempos de Kant até nossos dias-, principalmente por não ser popular e não apresentar exemplos². Dificuldade esta que, mesmo quando Kant solicitou a um amigo, versado em filosofia, que lesse seu livro, este o entregou pela metade, alegando que temia a insanidade se o continuasse lendo³.

Mas por que estudar uma obra tão árdua e enfadonha? Por mais complexa que seja a *Crítica da razão pura*, não podemos ignorar sua importância. Ela é um marco incontestável na história do pensamento ocidental: seu teor revolucionário é o que mais influenciou os séculos XIX e XX. Até as discussões em torno de sua doutrina proporcionou o advento de uma importante corrente filosófica, a saber, o *Idealismo Alemão*. Não por acaso, Karl Jaspers (1883-1969), após concluir seus estudos sobre a filosofia kantiana, proferiu a seguinte sentença: “Kant ist der schlechthin Unumgängliche”⁴, que em bom português poderia ser traduzido assim: “Kant é por excelência o imprescindível”.

Não obstante isso, Karl Leonard Reinhold (1757-1823) e Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), contemporâneos e “discípulos” de Kant, instigados pelas precisas críticas de Friedrich Heinrich Jacobi⁵ (1743-1819), as quais foram

¹ Citaremos a obra *Crítica da razão pura* de acordo com a recomendação da Akademie-Ausgabe (AA), a qual é também a paginação original. Sendo assim, a paginação da primeira edição (1781) é assinalada pela letra A, enquanto que a paginação da segunda edição é assinalada pela letra B. Em relação às outras obras de Kant, citaremos-as conforme as normas da ABNT.

² Diz Kant que seu livro foi escrito de forma escolástica, que prima a clareza e a sistematização, também relata que ele foi escrito para filósofos. Cf. KANT, I. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. Traduzido por Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5ª edição. 2001. A XVIII.

³ Cf. DURANT, Will. *A filosofia de Emanuel Kant*. Ediuoro. Este recomenda para os principiantes na filosofia kantiana, iniciar seus estudos por qualquer comentador, mas nunca, jamais, na obra do próprio Kant.

⁴ JASPERS, Karl *apud* MARKET, Oswald. *Kant e a recepção de sua obra até aos alvares do século xx*. In: GIL, F. *Recepção da Crítica da razão pura: antologia de escritos sobre Kant (1786-1844)*.p.xvi.

⁵ Jacobi faz suas célebres críticas a Kant no Apêndice do livro: *David Hume Über den Glauben, oder Idealismus und Realismus*. Manoel Ferreira afirma que “este Apêndice, que viria a converter-se num marco decisivo na história da filosofia kantiana, pois condensa as questões fulcrais que nela permanecem em aberto e documenta a emergência e o desenvolvimento necessários das diferentes

retomadas posteriormente por Gottlob Ernest Schulze (1761-1833), compreenderam que a filosofia de seu mestre precisava de um fundamento ao qual pudesse se apoiar: Kant havia estabelecido tácita e explicitamente que o ponto de partida de seu *Idealismo* encontrava-se “fora” dele. Embora “amigos” da *Crítica*, como enfatizou Jacob Sigismund Beck (1761-1840) – e entre os quais pode ser incluído -, eles se sentiam embaraçados por não saber explicar pacificamente onde situar a “coisa” (*Ding*) que, através da *afecção*, originava os “objetos” que apareciam (*Erscheinungen*) e que poderiam se tornar “objetos” (*Gegenstände*) de experiência⁶.

Kant institui que o homem, por intermédio de suas faculdades (*Vermögen*) de conhecimento, somente pode conhecer fenômenos, isto é, representações (*Vorstellungen*) e que não pode sair do âmbito destas e aspirar conhecer algo extra-representacional sem abandonar completamente o seu campo legítimo de atuação. Por outro lado, não há fenômenos ou representações se não houver “algo” extra-representacional que *afete* a faculdade sensitiva e, gere, como produto desta *afecção*, a “matéria” que a faculdade do entendimento *representará* como “objeto” cognoscitivo, ou simplesmente como “objeto” fenomênico.

O desvelar das “fontes” (*Quellen*) ou “faculdades” (*Vermögen*) do conhecimento por Kant, na primeira parte da *Crítica da razão pura*, intitulada por ele de *Doutrina dos elementos*, possibilita saber que independentemente do concurso da *afecção*, não se pode conhecer nenhum “objeto”, mas tão somente os *princípios* (*Prinzipien*) do conhecimento, ou melhor, as *condições* (*Bedingungen*) de possibilidade do conhecimento⁷. Assim, por intermédio dessas condições *apriorísticas puras*⁸ de conhecimento, o homem pode conhecer a *forma* que os “objetos” deverão ter antes mesmo que eles sejam *dados*, pois é nesse conhecimento *formal* que reside todo o conhecimento *puro a priori* que ele é capaz.

O primeiro capítulo desta dissertação, o qual é intitulado de “O conhecimento *a priori*”, aborda exatamente sobre o conhecimento *apriorístico*. Ele trata sobre o

propostas da sua solução no idealismo post-kantiano, e que mereceu de W. Haihinger o seguinte juízo, que muitos estudiosos contemporâneos reiteram – ‘o melhor e o mais importante que jamais se dissera acerca de kant’. FERREIRA, M.C. *O subjetivismo absoluto*. In: GIL, F. *Recepção da Crítica da razão pura: antologia de escritos sobre Kant (1786-1844)*.p. 87-95.

⁶ Carta de Beck a Kant, 17 de junho de 1794. Cf. KANT, I. *Correspondence/ Immanuel Kant*. Trad. e ed. Arnulf Zweig. New York: Cambridge University Press, 1999.p. 480.

⁷ Cf. B 24.

⁸ Cf. B 2-3. “Chama-se puro todo o conhecimento ao qual nada de estranho se encontra misturado. Porém, um conhecimento é denominado sobretudo absolutamente puro, quando não se encontra nele, em geral, nenhuma experiência ou sensação; quando é, por conseguinte, possível completamente a priori”. B 24 (nota)

espaço e o *tempo* enquanto formas *a priori* da sensibilidade humana que antecedem e, concomitantemente, fundamentam todos os “objetos” aos quais o homem pode ter acesso. Trata também acerca dos *conceitos* e as *regras a priori* que regem o funcionamento do entendimento, os quais se mostram imprescindíveis para pensar e “ligar” os “objetos” provenientes da sensibilidade.

Diferentemente, o segundo capítulo pretende focar o aspecto *empírico* ou *impuro* do conhecimento humano. Ele é intitulado de “O conhecimento a posteriori” não por acaso, pois se se considera um conhecimento puro *a priori* aquele que absolutamente não depende ou se mistura com a experiência, o conhecimento *impuro* ou *empírico*, inversamente, só se efetiva na dependência e *mistura* com a experiência. Assim, é nele que se apresenta o “elemento *a posteriori*” do conhecimento, a importantíssima “tese da afecção” da sensibilidade para que o homem tenha “objetos” dos sentidos, bem como a “face” “realista” de tais “objetos”. Desse modo, como o foco é o elemento “impuro” do conhecimento (“objetos”), quer dizer, a parte material⁹, faz-se necessário ao menos mencionar, em cada tópico que compõe esse capítulo, a incontornável e problemática “tese da afecção” na tensão e polêmica que ela comporta.

O terceiro capítulo, denominado de “A questão da afecção”, começa esmiuçando a “pedra de escândalo”¹⁰ da filosofia kantiana, isto é, a problemática *origem* dos “objetos” cognoscíveis, a qual está ancorada na tese da *afecção* por coisas *em si*. Em seguida, ele apresenta as célebres críticas que Feder e Garve, Jacobi e Schulze fizeram direta ou indiretamente à tese da *afecção* por coisas *em si*, bem como elucida a tentativa de Beck de solucionar o problema, com o intuito de mostrar que a tese da *afecção* é necessária para que o homem tenha conhecimento

⁹ Quando tratamos do conhecimento *a priori* no primeiro capítulo dessa dissertação, não focamos a nossa atenção em pontos polêmicos, antes, partimos da tese que Kant poderia estar certo e, assim, como precisávamos apenas elucidar os elementos *apriorísticos* possibilitadores do conhecimento humano, não tivemos problemas. Entretanto, quando versamos sobre os pontos do segundo capítulo, logo nos deparamos com problemas, pois para falar de “objetos” cognoscíveis, tivemos que sair da estrutura *formal* do sujeito e recorrer a “objetos” “extra-sensíveis” como seus causadores.

¹⁰ O termo “pedra de escândalo” foi usado por Kant em meio à discussão que a recensão de Feder e Garve provocou. Kant utiliza esse termo para expressar um “ponto fraco” ou um “problema verídico” que um crítico “perspicaz” descobriu em uma obra qualquer. No caso de Feder e Garve, a “pedra de escândalo” que eles apontam na obra de Kant é a acusação de que Kant é tão idealista quanto Berkeley. Dizem eles que o mundo fenomênico defendido por Kant não permite que a causa dos fenômenos não sejam outra coisa senão fenômenos e por fenômenos, dizem eles, Kant não entende outra coisa senão representações. Cf. KANT, I. *Prolegômenos a toda a metafísica futura*, p. 174. Ver também BONACCINI, A. J. *Aetas kantiana e o problema de Jacob*. p. 35.

de “objetos”. Por fim, evidencia, mediante uma análise de alguns problemas procedentes da tese da *afecção*, que esta é uma *aporia* inevitável.

Para tanto, faz-se necessário expor a natureza peculiar da sensibilidade humana para evidenciar a tese da *afecção* por coisas *em si* para obter “objetos” dos sentidos – fenômenos. Além disso, urge expor o caráter “abrangente” do entendimento (que não se limita à sensibilidade) para mostrar que sua aplicação legítima está arraigada aos “objetos” oriundos da sensibilidade. Assim, as próprias nuances da argumentação kantiana incidem inevitavelmente em uma estrutura aporética: não podemos intuir e/ou conhecer as “coisas em si mesmas”, mas necessitamos que elas nos *afete* para termos “objetos” cognoscíveis.

Esta dissertação se limitará a um estudo sobre a questão da *afecção* na filosofia teórica kantiana, em especial, na obra *Crítica da razão pura* (1781-1787), embora sempre fazendo referência a outras obras desse mesmo autor. Faremos, assim, uma exposição da *problemática da afecção* a partir do próprio texto de Kant, elucidando seus conceitos fundamentais, dialogando com os pensadores que, apoiando ou criticando o *idealismo* kantiano, contribuíram para o enriquecimento dessa temática¹¹. Defenderemos que a tese da *afecção* por coisas *em si* desemboca numa *aporia* necessária e inevitável.

¹¹ Vale muito lembrar aqui a importantíssima contribuição das pesquisas do professor Juan Adolfo Bonaccini sobre a filosofia teórica kantiana, em especial, seu livro “Kant e o problema da coisa em si no idealismo alemão”. Como ele teve um papel decisivo na confecção desta dissertação, (apesar de não o ter conhecido, passei mais de três anos dialogando com seus livros e artigos) gostaríamos muito que ele tivesse sido nosso debatedor, mas infelizmente ele faleceu. Por todos esses acontecimentos, essa dissertação é em sua memória.

2. O CONHECIMENTO A PRIORI

A filosofia kantiana somente pode ser compreendida se se tem em vista a centralidade do sujeito no processo do conhecimento, uma vez que é o sujeito com seus elementos *apriorísticos* que possibilita e fundamenta o conhecimento de “objetos”. Estes, pois, só têm validade (legitimidade) e objetividade na relação com o sujeito transcendental.

Apresentaremos nesse capítulo os *elementos* que o sujeito possui a *priori* (espaço e tempo na sensibilidade e conceitos no entendimento) e que são condições de possibilidade de conhecimento. Apontaremos também aquilo que podemos conhecer dos “objetos” antes mesmo que eles nos sejam dados, sem, no entanto, nos determos em qualquer polêmica. Desse modo, objetivaremos elucidar os elementos *apriorísticos* que constituem o arcabouço da filosofia crítica de Kant, cuja compreensão será fundamental para o restante dessa dissertação.

2.1. A aprioridade

A metafísica¹² tradicional conjecturava que a realidade *em si* era capaz de ser conhecida por nossa razão, quer dizer, aceitava como verdadeira a concepção de que a representação que tínhamos de algum “objeto” correspondia perfeitamente à realidade *em si* do “objeto” representado. Deste modo, bastava à razão se adequar e “descrever” os “objetos” para obter conhecimento legítimo, pois os conceitos (categorias) pertenciam aos “objetos” como suas qualidades intrínsecas¹³.

¹² Denominou-se pela primeira vez Metafísica ao conjunto de escritos de Aristóteles que estavam catalogados “depois da física”. Na Idade Média passou a designar a “ciência suprema” que tinha como objeto de estudo Deus e os anjos, seres independentes da corporeidade. A tradição contemporânea a Kant (Woff) concebia a Metafísica em quatro partes: “metafísica geral ou ontologia”, “a alma e a psicologia”, “o mundo e a cosmologia”, “e Deus e a teologia”. (Cf. CAYGILL, H. *Dicionário Kant*, pp. 228-229). Kant comenta sobre a metafísica na obra *Prolegômenos* do seguinte modo: “Em primeiro lugar, no tocante às fontes do conhecimento metafísico, elas não podem, já segundo o seu conceito, ser empíricas. Os seus princípios (a que pertencem não só os seus axiomas, mas também os seus conceitos fundamentais) nunca devem, pois, ser tirados da experiência: ele deve ser um conhecimento, não físico, mas metafísico, que vai além da experiência. Por tanto não lhe serve de fundamento nem a experiência, que é a fonte da física propriamente dita, nem a experiência interna, que constitui o fundamento da psicologia empírica. É por conseguinte, conhecimento a priori ou de entendimento puro e da razão pura”. KANT, I. *Prolegômenos a Toda a Metafísica Possível*. Lisboa: Edições 70. 1987. pp.23-24.

¹³ Essa adequação do intelecto ao objeto é característica da ontologia aristotélica. Dalbosco, interpretando Aristóteles, afirma que “só há verdade quando ocorre uma correspondência entre o intelecto e o objeto; isto é, o conteúdo daquilo que o intelecto pronuncia deve corresponder aquilo que

Não obstante, aliciada pelo proceder matemático (ciência rigorosa e reconhecida por todos como saber necessário e universal), que parecia progredir além do limitado campo da experiência e de forma *a priori*, construindo ou produzindo seu conhecimento por simples conceitos, a metafísica tentava também progredir em seus conhecimentos desconsiderando qualquer experiência e deste modo pensava estar ampliando seus conhecimentos. Ela esquecia, pois, que a matemática precisava representar seus “objetos” na intuição e, assim, não via obstruções para ir sempre além, parecendo não ter limites na elaboração de seu conhecimento¹⁴.

A matemática oferece-nos um exemplo brilhante de quanto se pode ir longe no conhecimento *a priori*, independente da experiência. É certo que se ocupa de objetos e de conhecimentos, apenas na medida em que se podem representar na intuição. Mas facilmente se deixa de reparar nesta circunstância, porque essa intuição mesma pode ser dada *a priori* e, portanto, mal se distingue de um simples conceito puro. Seduzido por uma tal prova de força da razão, o impulso de ir mais além não vê limites. (A 4)

Ora, se por um lado a metafísica dogmática preconizava que nosso entendimento devia se adequar aos “objetos” para garantir a autenticidade do conhecimento, por outro ela (metafísica racionalista) aspirava conhecer “objetos” e ampliar seu conhecimento simplesmente por conceitos, o que incidia em grande contradição, pois como conciliar a sujeição da razão aos “objetos” empíricos e, concomitantemente, o desejo de conhecer “objetos” independentemente de qualquer experiência¹⁵?

o objeto é. Esta noção de verdade pressupõe a tese de que a linguagem (o conteúdo daquilo que é dito) tem a propriedade de dizer algo sobre a natureza das coisas como elas são em si mesmas”. Cf. DALBOSCO, Claudio A. *Idealismo Transcendental e Ontologia*. In: Temas sobre Kant. EDIPUCRS. Coleção Filosofia 106. Org. Angelo V. Cenci. p. 11.

¹⁴ Nessa perspectiva, diz Bonaccini: “(...) inspirada pelo sucesso das matemáticas, a razão pretenderia conhecer objetos que não podem ser dados na experiência (como, por exemplo, no caso de ideias platônicas, ideias inatas cartesianas, mônadas leibnizianas, ideias de substâncias lockianas, etc.); ‘objetos’ que por definição não podem ser objeto de percepção, porquanto ultrapassam os limites da nossa capacidade: trata-se de ‘objetos’ *a priori* ou puros”. Cf. BONACCINI, J. A. *Sobre o projeto kantiano de uma filosofia transcendental*. Educação e Filosofia. Uberlândia, v. 27, n. especial, 2013.p. 216.

¹⁵ Sobre este impasse a qual a metafísica estava submersa, comenta Bonaccini: “(...) eles {os metafísicos} pretendem obter um conhecimento *a priori* das coisas em si mesmas, portanto, universal e necessário, e totalmente desvinculado da experiência, através da simples análise dos conceitos; ocorre porém que para saber algo *a priori* das coisas nelas mesmas seria preciso que elas fossem dadas primeiramente numa experiência qualquer, mas assim eu não poderia saber *a priori* nada delas em si mesmas a partir de simples análise de seus conceitos. Donde, seria um **contra-senso** pretender um conhecimento *a priori* das coisas em si mesmas, pois, ou ele não seria *a priori* (e neste caso não haveria um conhecimento universal e verdadeiro, o que contraria as ciências), ou então não seria um conhecimento das coisas em-si mesmas”. Cf. BONACCINI, J.A. *Peculiaridade e Dificuldade*

Assim, os partidários da metafísica, mesmo tendo o objetivo comum de conduzi-la na via da ciência, não conseguiram sequer entrar em consenso em relação ao método¹⁶ que deviam seguir, parecendo mais que estavam em confronto¹⁷ (pois os argumentos deles entravam em conflito uns com os outros) do que aspirando ao mesmo desígnio.

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 dos 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. (B XV).

Embora os “da própria casa” (os dogmáticos) parecessem se digladiar, opondo um sistema metafísico a outro sistema metafísico, eles tinham que lidar também com os adversários (os céticos), que mesmo sendo poucos e atacando esporadicamente, causavam muitos incômodos, pois colocavam em questão e em desconfiança tanto o saber metafísico quanto (indiretamente) o de outras ciências¹⁸.

do Conceito de Idealismo Transcendental em Kant. Princípios, Natal. A. II, n. 3 (92-101) Jul./Dez. 1995.P. 164.

¹⁶ Assim, os métodos (caminhos) aos quais os metafísicos empregavam para conduzir a metafísica na via da ciência eram diversos (não havia consenso) e como tais, dirigiam a lugares variados e o objetivo principal (que era levá-la a condição de ciência) nunca era alcançado. Por mais que um sistema metafísico não entrasse em contradição consigo mesmo e nem fosse refutado pela experiência, ele era desafiado por outro(s) sistema(s) metafísico(s) que também era coerente consigo mesmo do ponto de vista lógico. E como a metafísica quer elevar-se para além da experiência utilizando-se simplesmente da razão pura, os conflitos de sistemas metafísicos que se contradizem uns aos outros identificam-se com o conflito da razão consigo mesma. A questão do método é tão importante para Kant que ele afirma que a *Crítica da razão pura* é um tratado sobre o método e não um sistema da própria ciência (B XXII).

¹⁷ Segundo Casagrande, “o elemento gerador destas disputas intermináveis, reside, sem dúvida nenhuma, na relação paradoxal em que se encontra a metafísica. Fala-se aqui de uma paradoxalidade gerada pelas controvérsias entre dogmáticos, céticos e empiristas”.(Cf. CASAGRANDA, E. *Kant e o deslocamento do horizonte da metafísica tradicional*. In: Temas sobre Kant: EDIPUCRS. Coleção Filosofia. Org. Angelo V. Cenci.p.106). Essa paradoxalidade (confronto) é expressa na indistinção entre coisa *em si* e fenômenos, quer dizer, na identificação de objetos condicionados como sendo incondicionados. Assim, escreve Kant: “pelo que só é viável dispor os conceitos e *princípios* admitidos *a priori*, de tal modo que os mesmos objetos possam ser considerados de dois pontos de vista diferentes; *por um lado*, como objetos dos sentidos e do entendimento na experiência; *por outro*, como objetos que apenas são pensados, isto é, como objetos da razão pura isolada e que se esforça por transcender os limites da experiência. Ora, consideradas as coisas deste duplo ponto de vista, verifica-se acordo com o princípio da razão pura; encaradas de um só ponto de vista, surge inevitável o conflito da razão consigo própria”. Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, B XX (nota de rodapé).

¹⁸ Kant afirma que David Hume (1711-1776) desferiu o golpe mais profundo que a metafísica sofreu em toda a sua história. O ataque ao princípio de causalidade (tido pela metafísica como a *a priori* e originado pela própria razão) asseverava que a conexão de causa e efeito não passava de um

Entretanto, esse “caos e noite” engendrada pela própria metafísica e que pairava sobre as ciências e as colocavam em descrédito, anunciavam “uma próxima transformação” (o advento da filosofia crítica), que deslocaria o problema epistemológico do “objeto” (ontologia) conhecido para o sujeito cognoscente no intuito de dirimir todos os impasses da metafísica.

Para livrar-se do fracasso e das suspeitas as quais está circunscrita, a metafísica, do mesmo modo que a *religião* e a *legislação*¹⁹, precisa passar pelo crivo da razão crítica, retificar seus princípios e eliminar todas as acusações as quais pode suscitar, e só assim poder escapar das desconfianças e conquistar o sincero respeito a qual “a razão só concede a quem pode sustentar o seu livre e público exame” (A XII)²⁰.

Todavia, como a metafísica é um “conhecimento especulativo da razão” (B XIV) que pretende ultrapassar todos os ensinamentos da experiência mediante o desdobramento de simples conceitos, é imprescindível investigar até onde a razão pode conhecer independentemente de qualquer dado sensível, isto é, a razão precisa conhecer a si mesma e erigir um tribunal que lhe permita repugnar legitimamente suas pretensões infundadas e, em contrapartida, ratificar seu saber autêntico²¹.

produto da imaginação fecundada pela experiência, adquirindo, assim, suposta legitimidade e objetividade, mas que na verdade não passava de um hábito subjetivo. Este ataque atingiu também a ciência da natureza, isto é, suas leis, uma vez que desprovida da objetividade do princípio de causalidade, tornava-se factível de irregularidades, pois nada garantiria que a um dado A seguir-se-ia necessariamente dado B. Diz Kant que a crítica de Hume não trouxe qualquer luz à metafísica, mas suscitou uma centelha capaz de acender uma mecha inflamável. Ora, esta mecha inflamável era o próprio Kant, que incendiou (despertou da letargia (*Schlummer*) dogmática influenciada por Hume) a metafísica e incinerou a possibilidade não desta, mas de toda a metafísica (Lebrun, 2010). Kant buscou saber qual era a origem do princípio de causalidade, bem como seu uso legítimo e descobriu que havia outros conceitos que também tinham sua origem “suspeita”. A *Crítica da razão pura*, diz Kant, é a resolução do problema de Hume na sua completa generalidade. Cf. KANT, I. *Prolegómenos a toda a metafísica futura*, p. 89.

¹⁹ Ver A XI (nota de rodapé).

²⁰ Afirma Kant que as suspeitas de superficialidade do modo de pensar de sua época, produzidas pelo indiferentismo e a crise nas ciências são uma indicação que o “juízo amadurecido da época” não permite que um saber aparentemente certo se passe por um saber indubitável. A dúvida e o indiferentismo são provas de um modo de pensar rigoroso que prenunciam a época de Kant, quer dizer, a época da crítica a qual tudo tem que se submeter, quer para demonstrar que seus princípios estão bem firmados, quanto para retificar esses princípios. Cf. A XI (nota de rodapé).

²¹ Segundo Kant, os problemas que obstruem a metafísica de adentrar na via da ciência identificam-se com os problemas da própria razão humana. Esta, impulsionada por sua própria natureza, transpõe todo fundamento empírico e se aventura na *metafísica*, quer dizer, a razão humana impõe a si mesma certas questões que não pode rejeitar, entretanto, tão pouco pode responder. Cf. HÖFFE, O. *Immanuel Kant*. Trad. Christian Viktore Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 34. Assim, urge desvelar todo o “mal entendido” da razão consigo mesma. Cf. A XII.

Kant, pois, perscruta a razão humana com o objetivo de saber o que ela pode conhecer desvinculada de qualquer experiência, bem como elucidar suas fontes de conhecimento, extensão e limites. O empreendimento kantiano, isto é, a *Crítica da razão pura*, é uma investigação crítica que a razão faz sobre si mesma, avaliando minuciosamente suas faculdades para saber sua própria capacidade de conhecimento. Deste modo, assevera Kant:

Por uma crítica assim, não entendo uma crítica de livros e de sistemas, mas da faculdade da razão em geral, com respeito a todos os conhecimentos a que pode aspirar, *independentemente de toda a experiência*; portanto, a solução do problema da possibilidade ou impossibilidade de uma metafísica em geral e a determinação tanto das suas fontes como da sua extensão e limites; tudo isto, contudo, a partir de princípios. (A XII).

A carência desse auto-exame compele a razão a desvencilhar-se de qualquer base sensível e lançar-se cegamente além da experiência, acarretando em impasses e problemas insolúveis. “(...) A questão fundamental reside sempre em saber o que podem e até onde podem o entendimento e a razão conhecer, independentemente da experiência” (A XVII). Assim, investigar a razão é fundamental para saber suas forças, concomitantemente, conhecer suas “forças” implica em saber se a metafísica pode ou não tornar-se uma ciência, uma vez que esta pretende ser um conhecimento de razão pura.

A par da condição a qual a metafísica e as ciências se encontram, mas instigado pela mudança de método que revolucionou subitamente e encaminhou a *matemática* e a *física* para a segurança de saberes científicos, e valendo-se da analogia destas tanto quanto é possível com a metafísica, Kant decide modificar o *método* desta com o objetivo de enveredá-la no caminho seguro da ciência. Escreve ele:

A tarefa desta crítica da razão especulativa consiste neste ensaio de alterar o método que a metafísica até agora seguiu, operando assim nela uma revolução completa, segundo o exemplo dos geômetras e dos físicos. É um tratado acerca do método, não um sistema da própria ciência. (B XXII).

A alteração metodológica que Kant empreende assemelha-se à revolução produzida por Nicolau Copérnico no âmbito da astronomia²². Este, impossibilitado de explicar sem obstrução o movimento dos corpos celestes, admitindo a terra no estado imóvel e no centro do universo, pensou que ela poderia estar em movimento e os astros imóveis. Kant, analogamente, dirime dos “objetos” todas as qualidades intrínsecas, colocando como referência e condição do conhecimento a subjetividade humana. Em outras palavras, o aparelho cognitivo humano é retirado do estado de passividade e adequação aos “objetos”, tornando-se ativo e constringendo os “objetos” a se subordinarem a ele. Cito Kant:

Até hoje admitia-se que o nosso conhecimento se devia regular pelos objetos; porém todas as tentativas para descobrir *a priori* mediante conceitos, algo que ampliasse o nosso conhecimento malograram-se mediante este pressuposto, tentemos, pois, uma vez, experimentar se não se resolverão melhor as tarefas da metafísica, admitindo que os objetos se deveriam regular pelo nosso conhecimento, o que assim já concorda melhor com o que desejamos, a saber, **a possibilidade de um conhecimento *a priori* desses objetos, que estabeleça algo sobre eles antes de nos serem dados.** Trata-se aqui de uma semelhança com a primeira ideia de Copérnico. (B XVI). (grifo nosso)

O objeto conhecido perde seu caráter ontológico e torna-se dependente da mente humana para existir²³. Assim, a mudança metodológica põe em evidência o aparato cognitivo do sujeito que é formado por duas faculdades: a sensibilidade, constituída pelo *espaço* e *tempo*, e o entendimento composto por *conceitos* ou categorias. Estas, independem e precedem à experiência, por isso Kant as denomina de *a priori*²⁴.

²² Nascido na Polônia, Nicolau Copérnico (1473-1553) ficou conhecido por elaborar a revolucionária teoria heliocêntrica (*De revolutionibus orbium coelestium*) refutando a tradicional concepção astronômica herdada de Aristóteles e Ptolomeu que afirmava que o sol movia-se em torno da terra.

²³ Segundo Casagrande, a metafísica dogmática repugnava qualquer “possibilidade de um sujeito que conhece por si mesmo” pois, “o conhecimento era tido como consequência da correspondência - garantido pelo pressuposto divino - entre sujeito e objeto”. Cf. CASAGRANDE, E. *Kant e o deslocamento do horizonte da metafísica tradicional*. p. 39. Com a viragem kantiana, as atenções se voltam para o sujeito e sua estrutura possibilitadora do conhecimento.

²⁴ Kant, na introdução da segunda edição da *Crítica da razão pura* (1787), faz a distinção entre conhecimento *a priori* e conhecimento empírico. Afirma que este, por ser proveniente da experiência, não possui universalidade legítima, mas apenas por indução, quer dizer, arbitrariamente. Já o conhecimento *a priori*, por não derivar da experiência e não depender de nenhuma sensação, é necessário e universal. Mesmo entre os conhecimentos *a priori*, Kant faz uma sutil distinção. Escreve ele: “Designaremos, doravante, por juízos *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”. Cf. B 3.

A faculdade sensitiva humana tem como peculiaridade a capacidade de receber representações na mediada que é afetada, assim, ela expressa a receptividade do nosso espírito no que concerne a obtenção de “objetos”; por conseguinte, nossa sensibilidade não produz, mas reproduz “objetos” que lhe afetam. Todavia, a sensibilidade não age apenas passivamente: ela molda os “objetos” recebidos de acordo com suas formas *apriorísticas*: espaço e tempo. Deste modo, todo “objeto” sensível estará submetido às relações do *tempo* e circunscrito no *espaço*.

Diferentemente, o entendimento enquanto faculdade se caracteriza pela espontaneidade e tem como função pensar os “objetos” oriundos da sensibilidade e submetê-los a regras. O entendimento pensa os “objetos” com os *conceitos* que possui *a priori*, e, deste modo, aplica-lhes leis que confere valor objetivo ao conhecimento.

O entendimento possibilita o pensamento *a priori* de “objetos” mediante as *categorias* ou *conceitos*; já a sensibilidade propicia o determinar *a priori* no tempo e no espaço os “objetos” que pode receber. Embora essas faculdades tenham funções distintas, elas possuem elementos *apriorísticos* que as permite conhecer algo sobre os “objetos” antes mesmo que eles nos sejam dados.

Se a intuição tivesse de se guiar pela natureza dos objetos, não vejo como deles se poderia conhecer algo *a priori*; se, pelo contrário, o objeto (enquanto objeto dos sentidos) se guiar pela natureza da nossa faculdade de intuição, posso perfeitamente representar essa possibilidade (B XVII).

Com efeito, a própria experiência é uma forma de conhecimento que exige concurso do entendimento, cuja regra devo pressupor em mim antes de me serem dados os objetos, por consequência, *a priori* e essa regra é expressa em conceitos *a priori*, pelos quais têm de se regular necessariamente todos os objetos da experiência e com os quais devem concordar (B XVIII).

Deste modo, por intermédio dessas faculdades ou dessa estrutura *apriorística* pode-se estabelecer algo sobre os “objetos” antes que eles nos sejam dados, viabilizando a possibilidade de um conhecimento desvinculado de toda e qualquer experiência. Assim, um saber metafísico torna-se admissível, entretanto, em vez dele transcender a experiência, ele recua e volta-se para o próprio sujeito cognoscente, inaugurando a *filosofia transcendental*²⁵.

²⁵ Kant entende por *transcendental* “todo o conhecimento que em geral se ocupa menos dos objetos, que do nosso modo de os conhecer, na medida em que este deve ser possível *a priori*”. Cf. B 25.

Kant não se compromete com um conhecimento de “objetos” *a priori*, mas um conhecimento *a priori* de “objetos”. Enquanto a primeira proposição se refere a “objetos” factíveis de ser conhecidos antes de qualquer experiência, isto é, de forma pura – como o pretendido pela metafísica tradicional -, a segunda proposição expressa o que Kant concebe como “filosofia transcendental”, quer dizer, “um conhecimento *a priori* da forma lógica dos objetos *empíricos*, ‘impuros’ por definição. Esse seria o verdadeiro objeto da metafísica, pelo menos do ponto de vista teórico” (BONACCINI, 2013, p. 213).

Se uma metafísica que anseia transcender a experiência no intuito de conhecer “objetos” *a priori* é passível de dúvida, na medida em que anseia ser ciência, uma metafísica que conhece *a priori* os “objetos” é totalmente possível, uma vez que se interessa menos com “objetos” do que com a maneira humana de conhecer. Assim, uma metafísica das condições *apriorísticas* da possibilidade de conhecer “objetos”, uma “metafísica transcendental” por assim dizer, toma forma e “conteúdo” como ciência legítima.

[] a razão não pretenderia conhecer nenhum objeto “puro”, mas poderia em princípio aplicar ou construir certas “estruturas” de percepção, intelecção e concepção no ato de conhecer qualquer objeto, propriedade ou estado de coisas no âmbito da experiência. O conhecimento dessas “estruturas” seria um conhecimento *a priori*: ao refletir-se sobre a experiência e verificar-se que dentre seus elementos existem alguns que não poderiam derivar da própria percepção, no sentido de que não podem ser imputados a dados sensoriais ou a suas causas, seria possível vislumbrar-se que há certas formas que já devem sempre ser pressupostas em toda percepção, intelecção ou concepção como suas condições. (BONACCINI, 2013, pp.215-216).

As estruturas *apriorísticas* do sujeito determinam e concedem *forma* aos “objetos”, possibilitando afirmar que elas existem mesmo sem a presença de “objetos”, mas isto não significa dizer que os “objetos” podem ser dados ou existir (como nós os conhecemos) sem a presença antecipada dessas estruturas²⁶. Elas são condições fundamentais para a obtenção de conhecimento de “objetos”,

Destarte, o regresso ao sujeito e, conseqüentemente, o desvelamento de suas fontes de conhecimento torna-se essencial para elucidar os objetos legitimamente cognoscíveis, bem como aceitar que há limites na peculiar forma humana de conhecer.

²⁶ Afirma Manfredo de Oliveira que Kant efetuou a antropologização do pensamento ocidental. Isto é verídico desde que se considere a estrutura transcendental do homem como “horizonte a partir de onde e em relação ao qual tudo é pensado”. Cf. OLIVEIRA, M. *A antropologia na filosofia de Kant*. In *A filosofia na crise da modernidade*. Edições Loyola. 2ª edição, 1995.

condições *apriorísticas* puras possibilitadoras de conhecimento de “objetos” da experiência, embora nunca de “objetos” que não são dados na percepção.

Todo conhecimento que tem por princípio ou fonte uma faculdade *apriorística* do sujeito é necessário e possui rigorosa universalidade, devendo servir de medida ou fundamento a toda certeza apodítica, por conseguinte, o sujeito cognoscente deve “tomar a dianteira com seus princípios, que determinam os seus juízos segundo leis constantes” (B XII). Nessa perspectiva, escreve Kant:

Com efeito, todo o conhecimento que possui um fundamento a priori anuncia-se pela exigência de ser absolutamente necessário; com mais forte razão deve assim acontecer a respeito de uma determinação de todos os conhecimentos puros a priori que deve servir de medida e, portanto, de exemplo a toda a certeza apodítica (filosófica). (A XV).

Com a análise acerca das estruturas da razão e de posse de seus resultados, pode-se medir as forças da razão quando desvinculada de toda e qualquer experiência. Seus princípios, uma vez que não se originam ou derivam da percepção, são apodíticos, isto é, puros *a priori*. Além disso, esses princípios são *formais* e universais²⁷, pois precedem às “coisas”, dando-lhes forma e ordem.

Conhecemos *a priori* apenas o que *produzimos* por intermédio de nossos princípios, únicos que podem conceder aos “objetos” concordantes com os “nossos planos” autoridade de lei, quer dizer, conhecemos ou possuímos *a priori* apenas o que colocamos nos “objetos”, o que é retirado de nossa razão, a *forma* do conhecimento e não sua matéria, embora nada possa “ser atribuído aos objetos que o sujeito pensante não extraia de si próprio”(B XXIII), pois “só conhecemos a priori das coisas o que nós mesmos nelas pomos”(B XVIII).

Deste modo, a metafísica finalmente trilha a estrada real do conhecimento e tornar-se adequada a um saber científico, uma ciência da razão pura, embora totalmente transformada pela “revolução copernicana em filosofia”, por conseguinte, a pretensão da razão humana de conhecer “objetos” *a priori* ou transcendentais (“coisas em si”) é frustrada pela sua própria capacidade, que a limita e mesmo a autoriza a conhecer legitimamente *a priori* apenas sua estrutura cognoscitiva. Nessa perspectiva, diz Bonaccini (2013, p.217).

²⁷ Kant afirma que a universalidade obtida com a experiência é suposto e comparativa (por indução) e poderia ser expressa decisivamente por esta proposição: “tanto quanto até agora nos foi dado verificar, não se encontram exceções a esta ou àquela regra”. B4

Antes robustecida que enfraquecida pela crise, a Metafísica seria doravante reerguida como uma ciência teórica acerca das “estruturas formais” que a razão humana construiria e aplicaria automaticamente ao perceber, conhecer, pensar e agir no mundo de sua experiência.

A metafísica depurada e preparada pela crítica²⁸ permite a razão saber *como* e com que *direito* alcança os princípios que utiliza para conhecer *a priori*, bem como medir plenamente sua capacidade e estabelecer a extensão e os limites de seu uso, pois tudo quanto é extraído da própria razão é-lhe passível de ser elucidada de forma precisa e total. Assim, a metafísica possibilita abarcar completamente o âmbito do conhecimento que diz respeito à razão e a negar absolutamente o seu uso ilegítimo. Por conseguinte, qualquer tentativa de conhecer “objetos” *a priori*, simplesmente por razão pura, não passa de um “inventário sistematicamente ordenado” (A XX), um andar tateante em meio à escuridão, o retorno ao dogmatismo.

Não obstante essa restrição, as estruturas da razão determinam e regulam *aprioristicamente* os “objetos” de tal forma que conhecemos deles apenas o que nós mesmos lhes atribuímos. Assim, quando falamos de propriedades gerais dos “objetos” e “suas” qualidades objetivas, não nos referimos a predicções pertencentes aos “objetos” enquanto tais ou à sua natureza em si mesma, mas do modo como o sujeito transcendental conhece, pois este determina e predica os “objetos” através de suas condições *apriorísticas*. “A importância não reside nas perguntas o que é o conhecimento e o que é o objeto, mas em como é possível o conhecimento de objetos” (BONACCINI, 2000, p.17).

Deste modo, os “objetos” cognoscíveis para o homem se subsumem necessariamente às estruturas do sujeito, como suas únicas condições de possibilidade de existência, e de tal forma são determinados por elas que do “objeto” mesmo independente do sujeito transcendental não temos a menor noção. Assim, Kant entende por *fenômenos* os “objetos” conhecidos por intermédio dessa

²⁸ Afirma Kant que a crítica não é contrária ao procedimento dogmático da razão, isto é, o conhecer fundamentando-se em princípios seguros, mas é totalmente contra o dogmatismo da razão, quer dizer, o proceder sem uma crítica antecipada de sua capacidade. Assim, a crítica é por excelência uma preparação, uma fundamentação de alicerces no qual se apoiará todo um edifício, neste caso, a base de uma metafísica segura e sólida, erigida rigorosamente como ciência. Nessa perspectiva, diz Kant: “Mais do que qualquer outro [Wolff] se encontrava apto para colocar nessa via [segura da ciência] a metafísica, se lhe tivesse ocorrido preparar primeiro o terreno pela crítica do respectivo instrumento, isto é, da própria razão pura; uma falta que, mais do que a ele, é imputável à maneira dogmática de pensar da sua época”. Cf. B XXXVI.

estrutura, e por *númenos* os “objetos” que não são determinados pela estrutura do sujeito, quer dizer, objetos “em si” mesmos que não podem ser conhecidos. *Fenômeno* e *númeno* são o duplo aspecto de um mesmo “objeto”: *fenômeno* enquanto “objeto” que nos aparece e *númeno* como “objeto” incognoscível e que não nos aparece²⁹.

2.2. As formas *a priori* da sensibilidade

O filósofo alemão Alexander Baumgarten foi o primeiro na modernidade a tentar elaborar uma “ciência da sensibilidade” direcionada para o *belo* e o *gosto* e utilizou o termo *Estética* para designar tal ciência. Embora Baumgarten desejasse tornar a *Estética* uma ciência do conhecimento sensitivo, portanto uma ciência autônoma e no mesmo nível das outras ciências, ele ainda a considerava uma lógica da faculdade cognoscitiva inferior, uma vez que estava fundada na sensibilidade e esta originava apenas conhecimento confuso e indistinto, por conseguinte, num patamar distinto das ciências intelectuais, vistas por ele como superiores. Esta concepção é resquício da influência do pensamento Leibniz-woffiano sobre Baumgarten.

Kant, já na pequena *Dissertação de 1770*³⁰, distingue conhecimento sensível de conhecimento inteligível e se posiciona contrário à tradição Leibniz-Wolfiana de que o conhecimento sensitivo é enganoso e confuso, enquanto o conhecimento inteligível é claro e distinto. Para ele, o conhecimento sensível pode ser claro e o conhecimento inteligível confuso, por conseguinte, o critério lógico e formal não pode ser aplicado para distinguir conhecimento sensível do conhecimento inteligível. Em muitas ocasiões, diz Kant, a clareza e a distinção são

²⁹ Sobre a interpretação da filosofia kantiana que considera um mesmo objeto numa dupla perspectiva (a qual ficou conhecida como “a teoria dos dois aspectos” (Two aspect Theory)), veja-se Gerard Prauss em “Kant und das Problem der Dinge an sich”, Henri Allison em “El Idealismo transcendental de Kant: una interpretación y defensa”; Juan A. Bonaccini em “Kant e o problema da coisa em si no idealismo alemão”, entre outros. Ver também segundo capítulo desta dissertação, em especial o segundo tópico que trata do “Realismo empírico”.

³⁰ A *Dissertação de 1770*, com o título original (*De Mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*), foi apresentada por Kant no intuito de adquirir a cátedra de Metafísica e Lógica na Universidade de Königsberg. É nela que Kant esboça pela primeira vez a inovadora concepção de que espaço e tempo pertencem à sensibilidade do sujeito.

alcançadas por intermédio da sensibilidade, que concede ao entendimento a representação *in concreto*³¹.

Na *Crítica da razão pura*, Kant afirma que os princípios (regras ou critérios) do julgamento crítico do belo são empíricos, por conseguinte, não poderiam servir de leis para determinar *a priori* o juízo de gosto e, caso Baumgarten³² quisesse tornar de fato a *Estética* uma ciência da sensibilidade, não poderia utilizar os princípios do entendimento como fundamento dela, por isso, aconselha a utilizar o termo *Estética* somente no sentido que ele apresenta na primeira *Crítica*, isto é, como “a ciência de todos os princípios *a priori* da sensibilidade” (A 21, nota de rodapé) e, portanto, relacionado à teoria do conhecimento.

Não obstante essa restrição, Kant, na *Crítica da faculdade de julgar*, abre mão de seu conselho de prescindir do termo *Estética* para designar a crítica do gosto e afirma que o juízo de gosto não é um juízo de conhecimento, mas um juízo *estético* que tem por fundamento de determinação a subjetividade e, assim, se refere não ao “objeto”, mas ao sujeito e seu sentimento (KANT, 2002, p. 47). Nesse sentido, a *Estética* é vista como uma “crítica” e não como uma ciência.

A ambigüidade do termo *Estética* presente nos textos kantianos revela a amplitude de sentido e conteúdo que Kant concebia a esse termo, relacionando-o ora à crítica do gosto, ora à ciência dos *princípios* sensitivos. Expressa também seu desejo de ressignificar o termo *Estética*, não a limitando como fez Baumgarten, mas resgatando o sentido primeiro expresso pelos Antigos, isto é, como ciência da sensibilidade em geral³³.

³¹ Em relação à distinção entre o sensitivo e o intelectual, diz Kant: “Disso se pode ver que se expõe mal o sensitivo como aquilo que é conhecido mais confusamente e o intelectual como aquilo cujo conhecimento é distinto. (...) O que é sensitivo, porém, pode ser inteiramente distinto, e o que é intelectual, confuso ao máximo. O primeiro caso observamos no protótipo do conhecimento sensitivo, a geometria, o segundo caso no órgãoon de tudo o que é intelectual, a metafísica, que despende um grande trabalho para dissipar as névoas da confusão, que ofuscam o entendimento comum, ainda que isso nem sempre se converta em resultado tão feliz como na geometria, como é notório”. Cf. KANT, I. “*Princípio e forma do mundo sensível e do mundo inteligível*”. In: Textos pré-críticos. UNESP., p. 241

³² Ribeiro dos Santos aponta três motivos que levaram Kant a rejeitar o sentido que Baumgarten concebia a *Estética*: 1. Kant queria retomar o sentido dado pelos Antigos; 2. Ampliar o sentido dado por Baumgarten; 3. Rejeitar a tese de que o conhecimento sensitivo é inferior, confuso. Cf. RIBEIRO DOS SANTOS, Leonel. *A razão sensível*. Estudos kantianos. Lisboa: Colibri, 1994., 2012, pp. 18-19.

³³ Nessa perspectiva, comenta Ribeiro dos Santos: “Tal ambigüidade é mesmo reconhecida por alguns intérpretes como reveladora da fundamental continuidade e do originário parentesco entre a *Estética* transcendental, já esboçada na Dissertação de 1770, e a concepção do juízo estético, desenvolvida vinte anos depois na terceira *Crítica*. Continuidade e parentesco que encontram, aliás, suporte em inúmeras Reflexões do espólio de Kant. Numa delas a <<Estética>> é definida como

Não obstante, já na *Dissertação de 1770*, Kant se mostra um dos pensadores moderno que mais põe em evidência o papel da sensibilidade na elaboração do conhecimento, reconhecendo sua importância e esclarecendo sua função específica e imprescindível como condição para que algo possa ser “objeto” de nossos sentidos e matéria de nosso conhecimento³⁴. Assim, “considerar a sensibilidade apenas como uma forma de conhecimento indistinto ou confuso é ver nela apenas o deficiente e o negativo, [todavia,] ‘ela é algo muito positivo’” (RIBEIRO DOS SANTOS, 1994, p. 15)³⁵.

Elucidada a polissemia desse termo, apresentaremos, pois, uma análise aprofundada, embora não exaustiva, daquilo que Kant entende por *Estética* na primeira *Crítica*, isto é, a *Estética* como ciência dos princípios *apriorísticos* da sensibilidade do sujeito, portanto, princípios que mesmo subjetivos acompanham necessariamente todo o conhecimento humano de “objetos”.

A *Estética transcendental*, mesmo composta por poucas páginas, é uma das partes da *Crítica* que mais suscitou problemas no que concerne a sua interpretação no decorrer da história³⁶. Assim, conceitos como “matéria”, “intuição pura”, “intuição empírica”, “sensação”, “afecção” “objetos fora de nós”, “objeto transcendental”, entre outros, sempre suscitaram dúvidas no que concerne à sua verdadeira significação³⁷. Tomaremos, pois, o próprio texto de Kant para tentar expressar o sentido que este filósofo concedeu a esses conceitos e nos deteremos aos seus problemas apenas no terceiro capítulo dessa dissertação.

Logo no primeiro parágrafo da *Estética transcendental*, Kant caracteriza a faculdade sensitiva de receptividade, isto é, como “a capacidade de receber representações” na medida em que é afetada por “objetos”, e diz que apenas ela proporciona intuições, quer dizer, somente ela possibilita aos homens acesso a

sendo <<a filosofia acerca da sensibilidade, seja do conhecimento ou a do sentimento>>. Cf. RIBEIRO DOS SANTOS, L. *Razão sensível*. 2012, p.22.

³⁴ Cf. KANT, I. *Princípio e forma do mundo sensível e do mundo inteligível.*, p.244.

³⁵ Podemos afirmar que já na *Dissertação de 1770*, Kant “proclama, com alarde, contra Leibniz e Wolff, a originalidade e autonomia do conhecimento intuitivo”. Cf. LEBRUN, *O aprofundamento da Dissertação de 1770 na Crítica da Razão Pura*. In: *Sobre Kant*. São Paulo. Iluminuras/EDUSP. 1993.p. 38.

³⁶ Segundo Allison, o descrédito e a desvalorização da *Estética transcendental* centram-se na sua vinculação a geometria euclidiana, quer dizer, no fato de Kant identificar a geometria euclidiana como ciência sintética a priori, tese esta que é universalmente rechaçada. Por esse motivo a *Estética* não é estudada com seriedade. Allison, H. *El Idealismo transcendental: una interpretación y defensa*. pp.141-142.

³⁷ Sobre os problemas suscitados pela *Estética transcendental*, ver Fichant, Michel. *Espaço estético e espaço geométrico em Kant*. Analytica. Volume 4, nº 2. 1999.

“objetos”, por conseguinte, sem a sensibilidade nenhum “objeto” nos poderia ser dado.

Assim, Kant denomina de “sensação” o efeito de um “objeto” sobre nossa sensibilidade e chama de “intuição empírica” a relação da “sensação” com o “objeto”. Como o “objeto” da “intuição empírica” é desordenado e informe, portanto, indeterminado, Kant o denomina de “fenômeno”, assim, nomeia de “matéria” ao que no “fenômeno” corresponde a sensação, isto é, matéria bruta, “objeto” ainda não “lavrado” pelo homem e obtido apenas *a posteriori*.

Não obstante esta parte empírica da sensibilidade, a Estética transcendental tem como objetivo principal expor e demonstrar que há na sensibilidade humana uma “intuição pura”, independente da sensação, da experiência e de qualquer outra faculdade do espírito, pronta para ordenar segundo determinadas relações a matéria do fenômeno. Como essa parte pura da sensibilidade não é adquirida *a posteriori*, diz Kant que ela deve encontrar no espírito sua origem, e isso de forma absolutamente *a priori*, por conseguinte, a *forma* pura da intuição sensível em geral encontra-se no sujeito transcendental, na sua intuição pura.

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. (A 20/ B 34).

Quando se abstrai de um “objeto” o que é oriundo do entendimento³⁸ (seus conceitos de substância, divisibilidade, força, etc.) e, da mesma forma, quando retiramos o que pertence à sensação (dureza, impenetrabilidade, cor, etc.), restamos apenas o que provém da intuição pura: *espaço* e *tempo*. Estas independem de qualquer “objeto” para existir, pois são determinações pertencentes à intuição pura do sujeito, a *forma* de todos os fenômenos. Assim, escreve Kant:

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*. Assim, quando separo da representação de um corpo o que o entendimento pensa dele, como seja substância, força, divisibilidade, etc., e igualmente o que pertence à sensação, como seja impenetrabilidade, dureza, cor, etc., algo me resta ainda dessa intuição empírica: a extensão e a figura. Estas pertencem à

³⁸ Sobre os conceitos oriundos do entendimento, discorreremos sobre eles no próximo tópico desse capítulo.

intuição pura, que se verifica *a priori* no espírito, mesmo independentemente de um objeto real dos sentidos ou da sensação, como simples forma da sensibilidade. (B 35/A21).

Deste modo, a intuição pura humana é constituída por duas *formas*: *espaço* e *tempo*. O espaço representa o nosso sentido externo e nos possibilita representar os “objetos” como exteriores a nós; já o tempo é a expressão de nosso sentido interno e nos permite intuir os “objetos” e nós mesmos como interiores. Deste modo, espaço e tempo constituem o arcabouço que nos possibilita intuir “objetos”, quer interno (em nós) quer externo (fora de nós).

Destarte, a intuição pura, quer dizer, suas formas *apriorísticas* espaço e tempo são os *meios* pelos quais podemos nos referir a “objetos”, quer diretamente pelo tempo, quer indiretamente pelo espaço e eles expressam o *modo* humano de ter acesso a “objetos”, isto é, condicionados pela *afecção* da sensibilidade por “objetos”. Por conseguinte, somente pela intuição que no homem é sensível temos acesso a “objetos” e de nenhum outro *modo* nos relacionamos com eles.

Diferentemente de Newton/Clarck que concebia o espaço/tempo como um atributo de Deus, portanto, uma propriedade absoluta e, discordando também de Leibniz, que pensava que o espaço/tempo era inerente as próprias coisas, Kant concebe o *espaço* e o *tempo* como formas *a priori* da sensibilidade do sujeito. Assim, Kant envereda numa via alternativa à dos dois grandes pensadores antagônicos dessa temática³⁹, embora dialogando com ambos⁴⁰.

³⁹ Apesar de Leibniz e Newton não terem escrito obras específicas sobre o espaço e o tempo, suas perspectivas sobre essa temática ganham notoriedade e polêmica com o debate entre Leibniz e Clarke (discípulo e amigo de Newton), ficando conhecido como a “Controvérsia Leibniz/Clarke”. Em 1715 Leibniz envia a primeira correspondência (no total de cinco) para a princesa da Galia, Caroline, que era a intermediária entre ele e Clarke. Nessas cartas encontramos as críticas de Leibniz ao espaço e tempo absolutos de Newton e a posição do mesmo sobre a natureza do espaço e tempo. Segundo Newton, espaço e tempo existem mesmo sem a presença dos objetos, isto é, o espaço e o tempo são eternos e infinitos, são atributos de Deus, por isso, também são independentes da existência das coisas e quando se fala de espaços ou tempos está-se falando de partes do espaço e tempo Absolutos. Leibniz, pelo contrário, considera o espaço e o tempo como a posição possível ou relacional do próprio objeto, quer dizer, considera o espaço e o tempo pertencentes ao próprio objeto e que, sem os objetos, não haveria espaço ou tempo. Leibniz, baseado no Princípio de Razão Suficiente, afirma que, se o espaço e o tempo são absolutos e não pertencem aos objetos, segue que podemos ter um objeto em um determinado ponto do espaço e outro objeto em um outro ponto distinto daquele, por conseguinte, teríamos um espaço vazio entre aqueles objetos e sem razão de existir, o que contradiz o Princípio de Razão Suficiente, pois algo não poderia existir simplesmente por existir, sem motivo ou razão suficiente. Também afirma que, de acordo com o Princípio da Identidade dos Indiscerníveis, não pode haver nada exatamente igual a outra coisa, assim, Newton estaria equivocado em afirmar que todos os corpos estão em equilíbrio espacial, pois um objeto no espaço não diferiria nada de outro objeto, uma vez que o espaço/tempo existiria em si mesmo independentemente dos objetos, logo, os objetos no espaço Absoluto de Newton seriam indiscerníveis, portanto, idênticos uns aos outros. Na Quarta carta à Clarke, ele afirma: “Eu não digo

Ora, diz Kant que o espaço não pode ser intuído interiormente como algo em nós ou nos “objetos”, contrariando a concepção de Leibniz, e nem o tempo pode ser intuído exteriormente como algo fora de nós, como afirmou Newton, mas é por intermédio do tempo que intuímos as “coisas” - e nós mesmos - como estabelecidas internamente e determinadas segundo as relações de sucessão; já por meio do espaço, podemos situar as “coisas” como fora de nós e determinar suas propriedades como configuração, magnitude e relação recíproca (simultaneidade).

Deste modo, Kant afirma que nem o espaço e nem o tempo são conceitos empíricos abstraídos da experiência, quer externa ou interna. Pelo contrário, afirma ele que a própria experiência necessita do espaço e do tempo como fundamento, pois somente pressupondo o espaço podemos representar as “coisas” fora de nós e situados em locais diferentes do nosso e diferentes uns dos outros. Na mesma perspectiva, somente antecipando o tempo em relação à experiência é que podemos representar a simultaneidade ou a sucessão⁴¹.

Espaço e tempo não são apenas anteriores a experiência, mas são suas próprias condições de possibilidade⁴². Assim, não podemos representar as “coisas” fora do espaço ou não submetidas às relações do tempo, embora possamos representar o espaço e o tempo sem as próprias coisas. Por conseguinte, espaço e tempo são representações necessárias *a priori* que subjazem a toda a experiência.

Espaço e tempo não são conceitos discursivos ou universais das relações das coisas em geral, mas *formas puras* da intuição sensível humana. Tanto o

que a matéria e o espaço são a mesma coisa, eu digo apenas que não há pontos no espaço onde não haja matéria; e que o espaço em si mesmo não é uma realidade absoluta. O espaço e a matéria diferem como o tempo e o movimento. No entanto, essas coisas, embora diferentes, se acham inseparáveis”. Leibniz censura Newton/Clarke de limitar a Deus, pois se o espaço/tempo é uma propriedade de Deus e se um objeto encerra em si uma extensão limitada, limita, então, o próprio espaço, por conseguinte, Deus seria limitado pelos objetos. Cf. GOMES, Myrce. *Newton e Leibniz: a questão do espaço no século XVII*. Revista da SBHC, n. 11, p. 89-96, 1994.

⁴⁰ Esse diálogo com Newton e Leibniz se apresenta de forma clara em muitas passagens da Estética transcendental, embora não nomeadamente. Assim, quando Kant vai defender sua tese da *aprioridade* do espaço e do tempo como forma da intuição, ele faz questão de dizer que espaço e tempo não são coisas em si mesmas (Newton) muito menos propriedades dos objetos (Leibniz). Cf. A 33/ B 49, A 36/ B 52, etc.

⁴¹ Como espaço e tempo são formas de uma mesma intuição (a intuição pura), e são expostas por Kant com características semelhantes (embora com funções distintas), as apresentaremos juntas, ressaltando suas especificidades.

⁴² Assim diz Allison: “se x [tempo e espaço] pode existir (ou ser representado) sem A, B e C e suas relações mútuas, mas A, B e C não podem existir (ou serem representados) sem x, então x deve ser considerada como uma condição da possibilidade de A, B e C e suas relações mútuas”. Cf. ALLISON, H. *El Idealismo transcendental de Kant: una interpretación y defensa*. Prólogo y traducción de Dulce María Granja Castro. Barcelona: Anthropos; México. Universidad Autónoma Metropolitana. Iztapalapa. 1992. p149.

espaço quanto o tempo são representações unas, isto é, quando falamos de diversos espaços ou mesmo de tempos diferentes, falamos apenas em partes do mesmo tempo/espaço e essas partes só são pensáveis como limitação do tempo/espaço uno. Deste modo, espaço e tempo são grandezas infinitas, quer dizer, as partes do espaço são simultâneas ao infinito e, diversos tempos não são simultâneos, mas sucessivos também ao infinito⁴³.

Kant afirma, pois, que espaço e tempo são princípios inerentes a sensibilidade do sujeito, portanto *princípios* transcendentais que possibilitam o conhecimento de “objetos” com rigorosa universalidade e certeza apodítica, por conseguinte, são anteriores e fundadores da própria experiência, quer dizer, eles são a estrutura *apriorística* que serve de base para toda a experiência, assim, eles valem como regras que regem os “objetos” e estão em nós antes mesmo da própria experiência, possibilitando conhecimento de “objetos” antes que eles sejam dados.

Em síntese, Kant defende dois argumentos centrais: 1. Espaço e tempo são *a priori* e não derivados da experiência. 2. Espaço e tempo são intuições puras. Com o primeiro enunciado, Kant quer significar que a experiência pressupõe o espaço e o tempo como suas condições necessárias de possibilidade; também significa que espaço e tempo são representações que fundamentam toda a nossa intuição, quer interna, quer externa, portanto, Leibniz estava equivocado em afirmar que espaço e tempo são propriedades empíricas dos “objetos”; Já com o segundo argumento, Kant quer mostrar que espaço e tempo são intuições e não conceitos discursivos ou universais das “coisas”: enquanto que este é uma representação geral que encerra em si uma miríade de “objetos” que possuem características individuais comuns, a intuição é uma representação singular de um “objeto” individual⁴⁴. Assim, espaço e tempo são intuições únicas, quer dizer, quando pensamos em vários tempos ou vários espaços, referimo-nos apenas a partes, limitações de um único e mesmo espaço e/ou tempo.

Mesmo oriundos de uma raiz comum que é a intuição pura, espaço e tempo possuem peculiaridades. Enquanto o espaço é a única representação necessária

⁴³ Kant faz sua exposição do espaço e do tempo em duas perspectivas: a primeira que visa demonstrar a *aprioridade* do espaço e do tempo, a qual ele chama de exposição metafísica; já a segunda tem por objetivo demonstrar que espaço e tempo são *princípios transcendentais*, a qual ele denomina de exposição transcendental.

⁴⁴ Cf. PEREIRA, R. *O espaço e o tempo como intuições puras: um estudo acerca dos argumentos presentes nas exposições metafísicas da “Estética Transcendental*. Ensaios Filosóficos, Volume III - abril/2011.

que acompanha os “objetos” do sentido externo, fazendo-os aparecer a nós como distintos e em lugares distintos, o tempo é a representação de todos os “objetos” dos sentidos, quer interno, quer externo. O tempo, pois, possibilita que todas as intuições estejam em nós, quer dizer, no estado interno.

Embora espaço e tempo sejam condições necessárias da possibilidade da experiência, eles são apenas formas subjetivas da intuição humana e aplicam a sua forma ordenadora e determinante apenas aos “objetos” que podem ser dados na intuição, por conseguinte, a existência de “objetos” no espaço e submetidos às relações do tempo só existem para nós humanos. Assim, se se subsume a maneira humana de conhecer, ou mesmo se se abstrai apenas da intuição humana, não se encontram em lugar nenhum os “objetos” como são representados por nós⁴⁵.

Sobre a intuição humana, diz Kant:

Tem apenas validade objetiva em relação aos fenômenos, porque estes já são coisas que admitimos como objetos dos nossos sentidos; mas perde essa realidade objetiva se abstrairmos da sensibilidade da nossa intuição, por conseguinte do modo de representação que nos é peculiar e falarmos de coisas em geral. O tempo é, pois, simplesmente, uma condição subjetiva da nossa (humana) intuição (porque é sempre sensível, isto é, na medida em que somos afetados pelos objetos) e não é nada em si, fora do sujeito”. (A35/ B51).

As *formas* subjetivas da sensibilidade humana têm sua validade objetiva na medida em que limitamos sua aplicação ao ponto de vista do homem, como conhecimento antropomórfico legítimo, mas elas são desprovidas de universalidade e de sentido quando se abstrai o homem⁴⁶. Na mesma vertente, a validade objetiva das formas subjetivas da sensibilidade humana restringe-se apenas aos “objetos” que podem ser dados numa experiência possível. Se há “objetos” fora do espaço e

⁴⁵ Segundo Allison, a concepção newtoniana de espaço e tempo absolutos é claro exemplo de condições de possibilidade das coisas em si mesmas, quer dizer, condições ontológicas, pois são “dois não-seres eternos subsistentes por si mesmos que existem somente para conter em si todo o real”. Cf. ALLISON, H. *El Idealismo transcendental de Kant: una interpretación y defensa*.p.42.

⁴⁶ Quando Kant explicita as condições de possibilidade de intuir objetos, quer dentro, quer fora do sujeito, ele antropocentriza o conhecimento, pois centraliza a forma da intuição humana como condição para que algo possa ser determinado e ordenado. Por conseguinte, somente do ponto de vista do homem pode-se afirmar que as coisas estão no espaço e tempo. Nessa mesma perspectiva, diz Oliveira: (...) a antropologia é em Kant não um objeto de consideração, mas o horizonte a partir de onde e em relação ao qual tudo é pensado. É nesse sentido que se pode dizer que a ‘revolução copernicana’ efetuada por Kant significou a revolução antropologizante do pensamento ocidental. É neste nível de reflexão que Kant responde a pergunta que ele considera capaz de reunir e centralizar todas as perguntas da filosofia: o que é o homem?” OLIVEIRA, Manfredo. *A antropologia na filosofia de Kant*. In A filosofia na crise da modernidade. Edições Loyola. 2ª edição, 1995.

das relações do tempo, então eles não têm o menor sentido para nós, porque nossas *formas* subjetivas puras são incapazes de intuí-las.

Mas estas fontes de conhecimento a priori determinam os seus limites precisamente por isso (por serem simples condições da sensibilidade); é que eles dirigem-se somente aos objetos enquanto são considerados como fenômenos, mas não representam coisas em si. Só os fenômenos constituem o campo da sua validade; saindo desse campo já não se pode fazer uso objetivo dessas fontes. (A 39/ B 56).

Assim, as *formas apriorísticas* inerentes ao sujeito possibilitam o conhecimento de “objetos” da intuição, isto é, “objetos” moldados e determinados pela maneira humana de conhecer, portanto, “objetos” submetidos às relações espaciais de simultaneidade e às relações temporais de sucessão (e simultaneidade), e são chamados por Kant de fenômenos, quer dizer, aquilo que nos aparece. Deste modo, não conhecemos as “coisas” como elas são em si mesmas, independentes das formas puras da intuição humana, pois estão fora do alcance de nossa capacidade cognoscitiva e são, por isso, *incognoscíveis*⁴⁷.

Afirma Kant que nem o conhecimento mais claro e exaustivo da nossa sensibilidade, nem o conhecimento mais profundo e total do fenômeno nos possibilitaria conhecer os “objetos” em si mesmos, pois conheceríamos plenamente, com essa investigação, apenas a estrutura cognoscitiva, no caso, as *formas* puras da intuição. Deste modo, a representação de “objetos” que temos na nossa intuição difere radicalmente de um “objeto” em si mesmo, ou melhor, aquilo que temos na intuição não contém nenhuma característica ou propriedade de um “objeto” *em si mesmo*⁴⁸.

Mesmo que pudéssemos elevar esta 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 e do 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 43/ B 60).

⁴⁷ O aparelho cognitivo humano propicia o conhecimento apenas de objetos condicionados à nossa estrutura apriorística. Assim, nosso conhecimento restringe-se ao que nos aparece (*fenômeno*). O objeto mesmo, independente da forma humana de conhecer (*coisa em si*) é *incognoscível*, pois exime-se à nossa capacidade. Cf. KANT, I. *Crítica da razão pura*, B XX.

⁴⁸ “Tais propriedades, que pertencem às coisas em si, nunca nos podem ser dadas através dos sentidos”. Cf. A 36/ B 52.

A nossa constituição subjetiva reveste o “objeto” da intuição de uma *forma* tão determinante e impregnante que muito podemos conhecer desses “objetos” antes mesmo que eles nos sejam dados. Podemos afirmar, pois, que necessariamente todos os “objetos” externos estão submetidos às relações do espaço, quer dizer, estão situados em locais distintos uns dos outros (inclusive do local que eu mesmo ocupo) e de maneira recíproca. Deste modo, todos os “objetos” fenomênicos têm que ocupar um espaço específico, mas esta parte específica do espaço pertence a um espaço infinito, que abarca simultaneamente todos os “objetos” fenomênicos exteriores como sua condição de possibilidade.

Com a mesma certeza, podemos afirmar que todos os “objetos” fenomênicos (tanto internos quanto externos) têm que necessariamente estar submetidos às relações do tempo, por conseguinte, todos os “objetos” enquanto fenômenos pertencem ao estado interno do sujeito e estão submetidos à relação de sucessão, simultaneidade e o que é simultâneo e sucessivo (aquilo que permanece) isto é, somente por intermédio da sucessão que pertence ao tempo é que podemos conceber a existência de algo contraditório, por exemplo, a existência e, posteriormente, a inexistência de algo.

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. (A 33/ B 49).

As relações espacio-temporais podem ser conhecidas *a priori* porque integram a *forma* pura subjetiva da intuição humana e dizem muito daquilo que os “objetos” são para nós, mesmo sem a presença deles. Assim, tudo quanto podemos conhecer *a priori* dos “objetos” mediante a nossa intuição não passa de relações: relações de lugar (espaço) e relações de mudança (tempo e espaço), em síntese, a relação do sujeito com o “objeto” - embora não seja a relação com o interior deste “objeto”, isto é, aquilo que esse “objeto” é em si mesmo.

Tudo o que no nosso conhecimento pertence à intuição contém apenas simples relações; relações de lugares numa intuição (extensão), relações de mudança de lugar (movimento) e leis pelas quais esta mudança é determinada (forças motrizes). (...) Ora, aquilo que, enquanto representação, pode preceder qualquer ato de pensar algo, é a intuição e, se esta contiver apenas relações, é a forma da intuição. (B 67).

Embora as relações espaço-temporais sejam inerentes a intuição humana, e abrangem todos os “objetos” factíveis de ser conhecidos por nós, pode ser que haja outros seres racionais que tenham uma intuição diferente da nossa, portanto, a constituição subjetiva da nossa sensibilidade possibilita um conhecimento válido e objetivo apenas para o homem, e a maneira como os “objetos” se apresentam a nós não tem nenhum sentido fora do âmbito humano⁴⁹. Deste modo, é necessário frisar que as coisas que aparecem ao homem mediante sua intuição pura, só existem por ele (homem) e nele (relação sujeito-objeto). Independente do homem, as relações espaço-temporais e, os próprios “objetos” fenomênicos não são coisa alguma⁵⁰.

Portanto, a sensibilidade humana dispõe de *formas puras* que precisam ser “afetadas” para entrar em movimento e ter “objetos” intuitivos (*intuitus derivativus*). A capacidade de ser “afetada” é anterior à própria presença do “objeto” que lhe “afeta”, por conseguinte, é uma condição *a priori* da própria possibilidade de conhecimento dos objetos e, como é anterior aos “objetos”, podemos conhecê-las e determinar as relações dos “objetos” (suas propriedades espaço-temporais) cognoscitivos independentemente deles.

2.3. Os conceitos *a priori* do entendimento

A virada kantiana em relação à tradição metafísica se expressa de forma efetiva e definitivamente apenas com a publicação da *Crítica da razão pura* em 1781⁵¹. Nesta obra, o filósofo de Königsberg repugna a assertiva de que a razão

⁴⁹ Quando Kant fala que espaço e tempo são condições subjetivas ou particulares de conhecimento, refere-se ele a condições restritas da intuição sensível que constituem o aparato sensitivo de todos os homens, assim, não quer ele dizer que esse aparato tenha sua validade ou existência apenas para um homem particular, pois, nesse sentido, espaço e tempo seriam condições de possibilidade de conhecimento de um homem específico, que teria um conhecimento válido apenas para ele mesmo, incidindo necessariamente no idealismo e no solipsismo. Sobre a acusação de que Kant é tão idealista quanto Berkeley e que ele cai necessariamente no solipsismo, ver nosso próximo capítulo.

⁵⁰ Sobre a idealidade do espaço e do tempo, bem como seu realismo empírico, ver próximo capítulo.

⁵¹ A *Dissertação de 1770* empreende uma ruptura na forma de conceber a faculdade sensitiva, isto é, compreende-a como uma faculdade receptiva constituída por formas subjetivas ínsitas ao homem e que determina necessariamente todos os objetos sensitivos como suas condições de possibilidade. Por conseguinte, os objetos que se apresentam aos nossos sentidos não são representados como coisas em si mesmas, mas como objetos subordinados por nossa maneira espaço-temporal de conhecer. Todavia, esta mesma *Dissertação* defende que a faculdade intelectual (entendimento) tem duas utilidades: 1. Concernente ao aspecto lógico das ciências, quer dizer, a subordinação dos conceitos ao princípio de contradição; 2. Refere-se ao uso real do entendimento, no qual é dado o

precisa se adequar aos “objetos” para obter conhecimento verdadeiro e, em contrapartida, introduz a tese de que os “objetos” é que são regidos pela estrutura cognoscitiva do sujeito, pois esta, no processo de conhecimento, afirma ele, não atua de forma passiva, antes, ela é ativa, protagonista na atividade cognitiva humana.

A estrutura cognoscitiva humana, elucidada por Kant, é constituída por duas fontes de conhecimento: a sensibilidade e o entendimento. Por intermédio da sensibilidade, que é receptiva, temos acesso a “objetos” e, sem ela, nenhum “objeto” nos seria dado. Já com o entendimento, que é espontâneo, podemos pensar estes “objetos” que nos é transmitido pela sensibilidade. Deste modo, nossa maneira de conhecer “objetos” é constituída por esses dois elementos que estão intrinsecamente ligados e são interdependentes. Nessa perspectiva, escreve Kant:

O nosso conhecimento provém de duas fontes fundamentais do espírito, das quais a primeira consiste em receber as representações (a receptividade das impressões) e a segunda é a capacidade de conhecer um objeto mediante estas representações (espontaneidade dos conceitos); pela primeira é-nos dado um objeto; pela segunda é pensado em relação com aquela representação (como simples determinação do espírito). Intuição e conceitos constituem, pois, os elementos de todo o nosso conhecimento, de tal modo que nem conceitos sem intuição que de qualquer modo lhes corresponda, nem uma intuição sem conceitos podem dar um conhecimento. (B 74).

Por meio da faculdade sensitiva não se pode pensar, semelhantemente, pela faculdade do entendimento não é possível intuir “objetos”, por conseguinte, cada uma dessas faculdades possui função e característica específicas, nenhuma tem prioridade sobre a outra e somente pela reunião de ambas podemos ter conhecimento. Assim, como não temos uma intuição intelectual ou um entendimento

conceito e as relações das próprias coisas. Assim, se temos ao nível da sensibilidade uma revolução semelhante à da Crítica da razão pura, o mesmo não podemos dizer no que se refere ao entendimento. Assim, Segundo Paulo R. Licht dos Santos “quem se refere a essa linha de interpretação como opinião corrente é de Vleeschauwer, dizendo que a Dissertação, apesar de conter a matéria e algumas teses fundamentais da Estética Transcendental, ‘é considerada a justo título o escrito mais dogmático de Kant. Essa reputação é merecida, pois em parte alguma Kant proclamou de modo mais enérgico do que aqui o dogma racionalista por excelência: o conhecimento das coisas em si’”. Cf. SANTOS, P.R. Licht dos. Conceito de mundo e conceito na Dissertação de 1770. Analítica, Rio de Janeiro, vol 11 nº 2, 2007, p. 69. Ver também KANT, Immanuel. Princípio e forma do mundo sensível e do mundo inteligível. In: Escritos pré-críticos, p. 244 e LEBRUN, G. O aprofundamento da Dissertação na Crítica da Razão Pura. In Sobre Kant, p.37.

intuitivo, precisamos tornar tanto o pensamento sensível (apresentando o “objeto” na intuição) quanto inteligível à intuição (submetendo seus “objetos” a conceitos) ⁵².

Essas faculdades se relacionam com os “objetos” de maneira ativa ⁵³ e determinante: a sensibilidade que tem uma relação “direta” com os “objetos”, condiciona-os com suas *formas puras* espacio-temporais; já o entendimento que pensa os “objetos” oriundos da sensibilidade e, portanto, numa relação indireta com os mesmos, determina-os com suas *categorias* ou *conceitos puros*. Deste modo, nosso aparato cognoscitivo é constituído por *formas puras a priori* que independem da presença dos próprios “objetos”, ou melhor, essas *formas* antecedem e, concomitantemente, fundamentam os “objetos” como suas condições de possibilidade ⁵⁴.

Uma vez que os “objetos” estão subordinados necessariamente a essas *formas puras*, que atuam como regras sobre eles e os obrigam a concordar apodicticamente com os seus princípios, podemos conhecer muito dos “objetos” antes mesmo que eles nos sejam dados. Assim, podemos conhecer *aprioristicamente* tanto “a ciência das regras da sensibilidade em geral”, quanto a “ciência das regras do entendimento” (A 52/ B 76). (Como tratamos da parte *a priori* da sensibilidade no tópico anterior desse capítulo, trabalharemos agora o entendimento e os seus conceitos *apriorísticos*.)

À “ciência das regras do entendimento”, Kant chama de *lógica* e a divide em duas: a *lógica do uso geral* e a *lógica do uso particular*. Diz ele que enquanto esta pensa as leis de determinada ciência com seus “objetos” específicos, aquela pensa as próprias regras do pensamento de forma absolutamente necessária, sem as quais não há uso do entendimento. Por sua vez, a *lógica geral* é dividida também em duas: *lógica pura* e *lógica aplicada*. Esta se refere ao uso do entendimento aplicado às condições empíricas, independentemente deste ou daquele objeto, por isso ela é uma *lógica geral*, um *catarticon* do entendimento comum no seu uso necessário *in concreto*, embora não seja um *cânone* do entendimento em geral ou mesmo um

⁵² Pode-se dizer que somente um ser superior possui uma *intuição intelectual*, pois apenas Ele é capaz de conceder a si mesmo o objeto ao qual está pensando. Diferentemente, uma intuição sensível necessita que algo lhe afeta para obter algum “objeto”. Cf. B 72.

⁵³ Explicar como a sensibilidade é passiva e, simultaneamente, ativa.

⁵⁴ Kant chama de forma tanto os elementos apriorísticos da sensibilidade (espaço e tempo), quanto os conceitos puros do entendimento. Diz Kant: “Esta última {a experiência} contém dois elementos bastante heterogêneos, a saber, a matéria para o conhecimento fornecida pelos sentidos e uma certa forma para a ordenar, proveniente da fonte interna da intuição e do pensamento puros, os quais, por ocasião da primeira, a matéria, entram em exercício e produzem conceitos”. Cf. B 118-119.

organon desta ou daquela ciência. Diferentemente, a lógica pura se refere apenas à *forma* do pensamento e sua certeza tem que ser *a priori*, portanto ela abstrai de toda e qualquer influência empírica (quer como princípio, quer como conteúdo)⁵⁵.

Como a lógica geral pura (lógica formal) abstrai de todo o conteúdo do conhecimento, ela “considera apenas a forma lógica na relação dos conhecimentos entre si, isto é, a forma do pensamento em geral” (A 55/ B 79). No entanto, diz Kant, há uma lógica que não prescinde do conhecimento com conteúdo, antes, trata de sua origem na medida em que não é empírico, mas possível *a priori*. Essa lógica, chamada de *transcendental*, é factível de se tornar uma ciência e pode determinar “a origem, o âmbito e o valor objetivo” (A 57/ B 53) do pensamento *a priori* de “objetos”⁵⁶.

Na presunção de que haja porventura conceitos que se possam referir a priori a objetos, não como intuições puras ou sensíveis, mas apenas como atos do pensamento puro, e que são, por conseguinte, conceitos, mas cuja origem não é empírica nem estética, concebemos antecipadamente a idéia de uma ciência do entendimento puro e do conhecimento de razão pela qual pensamos objetos absolutamente a priori. Uma tal ciência, que determinaria a origem, o âmbito e o valor objetivo desses conhecimentos, deveria chamar-se lógica transcendental, porque trata das leis do entendimento e da razão, mas só na medida em que se refere a objetos a priori. (B 81)

A concepção lógica formal da *verdade* como a “concordância do conhecimento com o seu objeto” (A 58 / B 82) é aceita por Kant, no entanto, o critério que concede a essa verdade certeza e universalidade é radicalmente rejeitada, pois se o “objeto” (matéria⁵⁷) é a referência⁵⁸ a partir do qual o conhecimento (*forma*) devia concordar, então nunca poderíamos alcançar um

⁵⁵ Nesse sentido, diz Kant: “Uma lógica geral, mas pura, ocupa-se, pois, de princípios puros a priori e é um cânone do entendimento e da razão, mas só com referência ao que há de formal no seu uso, seja qual for o conteúdo (empírico ou transcendental)”. Cf. A 53/ B 77.

⁵⁶ Em relação ao sentido do termo transcendental, diz Kant: “aqui faço uma observação cuja influência é extensiva a todas as considerações que se seguem e que convém ter bem presente: é que não se deve chamar transcendental a todo o conhecimento a priori, mas somente àquele pelo qual conhecemos que e como certas representações (intuições ou conceitos) são aplicadas ou possíveis simplesmente a priori. (Transcendental significa possibilidade ou uso a priori do conhecimento.)”. Cf. A 56/ B 80.

⁵⁷ Diz Kant que matéria é o conteúdo de um conhecimento. Cf. A 59 / B 83.

⁵⁸ Diz Aristóteles que “a proposição verdadeira não é de modo nenhum a causa da existência da coisa; pelo contrário, é a coisa que parece ser, de algum modo, a causa da verdade da proposição, pois é da existência da coisa, ou da sua inexistência que dependem a verdade ou falsidade da proposição”. Cf. ARISTÓTELES, *Categorias*. Tradução de Ricardo Santos. Lisboa: Guimarães Editora, 1985, p. 105.

conhecimento com universalidade rigorosa⁵⁹ nem tampouco resolver os conflitos da razão consigo mesma⁶⁰.

Nessa perspectiva, diz Kant que apenas a *forma* do conhecimento pode proporcionar um critério objetivo da *verdade*, pois ela pode valer *aprioristicamente* como regra necessária e geral para todo o conhecimento, independentemente da matéria desse conhecimento. Assim, como a *forma* do conhecimento se encontra na faculdade do entendimento, a lógica geral pura expõe as regras do pensamento como critérios *formais* da *verdade*.

Apesar do entendimento possuir as regras gerais da *verdade* no que concerne ao aspecto *formal* do conhecimento, ele é denominado de “condição negativa de toda a verdade” (A 60 / B 84), pois mesmo que suas regras não entrem em contradição, ele precisa “concordar” com o “objeto”, o qual é a pedra de toque *material* da verdade (verdade positiva) para tornar-se conhecimento. Assim, não é possível conhecer “objetos” usando apenas a parte *formal* do conhecimento, pois as regras do entendimento são apenas um *cânone* e não podem ser utilizadas como um *organon* para produzir a verdade *material*.

Ora convém fixar esta advertência segura e útil: que a lógica geral, *considerada como organon*, é sempre uma lógica da aparência, isto é, dialética. Pois, dado que nada nos ensina acerca do conteúdo do conhecimento, mas apenas acerca das condições formais da sua concordância com o entendimento, que aliás em relação aos objetos são totalmente indiferentes, a pretensão de servir como instrumento (*organon*) para, ao menos pretensamente, alargar e ampliar os conhecimentos, não pode senão redundar em oco palavreado, onde se afirma com certa aparência de verdade ou se contesta a bel-prazer tudo o que se quiser. (A 61-62 / B 86).

Assim, a verdade continua sendo o composto de *conhecimento* e “objeto”, embora numa relação totalmente invertida: o conhecimento ou a *forma* do

⁵⁹ Kant afirma que a universalidade obtida com a experiência é suposta e comparativa (por indução), podendo ser expressa precisamente por esta proposição: “tanto quanto até agora nos foi dado verificar, não se encontram exceções a esta ou àquela regra” (B4). Vale lembrar que certeza e universalidade apodítica somente pode ser encontrada em fontes *a priori*.

⁶⁰ Os conflitos da razão consigo mesma são derivados do pressuposto lógico-metafísico de que o conhecimento deve ser regulado pelos “objetos”. Diz Kant que “admitindo que o nosso conhecimento por experiência se guia pelos objetos, como coisas em si, descobre-se que o incondicionado não pode ser pensado sem contradição; pelo contrário, desaparece a contradição se admitirmos que a nossa representação das coisas, tais como nos são dadas, não se regula por estas, consideradas como coisas em si, mas que são esses objetos, como fenômenos, que se regulam pelo nosso modo de representação, tendo conseqüentemente que buscar-se o incondicionado não nas coisas, na medida em que as conhecemos (em que nos são dadas), mas na medida em que as não conhecemos, enquanto coisas em si”. Cf. B XX-XXI.

pensamento que tem sua origem no entendimento é investido de um conjunto de regras que *aprioristicamente* determinam e obrigam os “objetos” a concordar com os seus preceitos e somente ela é a condição *formal* (lógica) da verdade, capaz de outorgar necessidade e universalidade ao conhecimento. Daí a importância da *lógica transcendental* para expor tanto as regras do entendimento que podem ser referidas *aprioristicamente* a “objetos” quanto os critérios da verdade.

Quando se decompõe pormenorizadamente a faculdade do entendimento, compreende-se que ela é constituída por *conceitos* a partir dos quais o pensamento espontaneamente formula *juízos*. Como o entendimento atua sobre o “objeto” oriundo da sensibilidade, o *juízo* é um conhecimento mediato de “objetos”, quer dizer, o juízo é a representação intelectual da representação sensível de “objetos”, portanto, a representação de uma representação. A função do juízo é reunir em uma única representação diversas outras representações.

Assim, todos os juízos são funções da unidade entre as nossas representações, já que, em vez de uma representação imediata, se carece, para conhecimento do objeto, de uma mais elevada, que inclua em si a primeira e outras mais, e deste modo se reúnem num só muitos conhecimentos possíveis. Podemos, contudo, reduzir a juízos todas as ações do entendimento, de tal modo que o entendimento em geral pode ser representado como uma faculdade de julgar. (A 69 / B 94).

Ora, se somente pela sensibilidade podemos intuir “objetos” e, por assim dizer, obter um conhecimento sensitivo, pelo entendimento temos um conhecimento discursivo, quer dizer, um conhecimento por pensamento e, como pensar é conhecer por intermédio de conceitos e estes são predicados de juízos, podemos resumir todos os atos do entendimento a juízos e caracterizar este como uma *faculdade de julgar*.

A função lógico-formal do entendimento nos juízos pode ser reduzida a quatro rubricas que podem ser divididas em três momentos: rubrica 1. *Quantidade dos juízos*, momentos: *universais, particulares e singulares*; rubrica 2. *Qualidade*, momentos: *afirmativos, negativos e infinitos*; rubrica 3. *Relação*, momentos: *categóricos, hipotéticos e disjuntivos*; rubrica 4. *Modalidade*, momentos: *problemático, assertóricos e apodícticos*⁶¹.

⁶¹ Cf. A 70 / B 95.

Por detrás das funções lógicas do entendimento encontram-se as *formas apriorísticas* conceituais que sintetizam a multiplicidade oriunda da intuição. Assim, os conceitos puros do entendimento - ou categorias como também chama Kant - podem ser divididos e postos sistemática e completamente numa *tábua* mediante um *princípio* comum, a saber, a *faculdade de julgar*⁶².

O conceito puro do entendimento concede *unidade* tanto às múltiplas representações de um *juízo* quanto à síntese de diversas representações na *intuição*, por conseguinte, o entendimento por intermédio dessa unidade realiza a *forma lógica* no juízo e o *conteúdo transcendental* na síntese do diverso. Assim, como as funções dos juízos exaurem e mensuram a capacidade do entendimento, temos tantos *conceitos* puros quanto funções dos juízos.

A mesma função, que confere unidade às diversas representações num juízo, dá também unidade à mera síntese de representações diversas numa intuição; tal unidade, expressa de modo geral, designa-se por conceito puro do entendimento. O mesmo entendimento, pois, e isto através dos mesmos atos pelos quais realizou nos conceitos, mediante a unidade analítica, a forma lógica de um juízo, introduz também, mediante a unidade sintética do diverso na intuição em geral, um conteúdo transcendental nas suas representações do diverso; por esse motivo se dá a estas representações o nome de conceitos puros do entendimento, que se referem a priori aos objetos, o que não é do alcance da lógica geral. (B 104-105).

A tábua das categorias está dividida em quatro classes de conceitos: (1) classe da *quantidade*, (2) classe da *qualidade*, (3) classe da *relação* e (4) classe da *modalidade*. Cada classe possui três categorias, sendo a terceira o resultado da ligação da segunda com a primeira, embora a terceira categoria não seja derivada das outras duas. Assim temos na classe da *quantidade* a *totalidade* resultante da

⁶² Afirma Kant que “um espírito tão perspicaz como Aristóteles” (A 81/ B 107) não possuía nenhum princípio para reunir e dispor sistematicamente os conceitos, por isso ele somente pôde enumerá-los ao acaso (rapsodicamente) e inferi-los por indução, e assim não alcançou a certeza de que eram esses conceitos e não outros que têm sua origem no entendimento. Assim, Aristóteles concluiu, primeiro, que eram dez conceitos, depois presumiu encontrar mais cinco. Aos primeiros denominou categorias (predicamentos), e aos outros pós-predicamentos. Referindo-se às categorias de Aristóteles, cito Kant: “Esses supostos predicados transcendentais das coisas não são mais do que exigências lógicas e critérios de todo o conhecimento das coisas em geral, e põem, como fundamento de tal conhecimento, as categorias da quantidade, ou seja unidade, multiplicidade e totalidade; porém, estas categorias, que de fato deveriam ser consideradas no sentido material, como pertencentes à possibilidade das próprias coisas, eram utilizadas pelos antigos apenas em sentido formal, como dizendo respeito à exigência lógica de todo o conhecimento e, todavia, inconsideradamente se convertiam esses critérios do pensamento em propriedades das coisas em si próprias” (A 81 / B 114). Portanto, na perspectiva de Kant, Aristóteles utilizava as regras do entendimento para predicar os “objetos” e, insequentemente, considerava o conteúdo dessa predicação pertencente aos próprios “objetos”, isto é, os conceitos do entendimento eram considerados como “determinações predicativas [que], embora não objetos, [eram] determinações dos objetos”. Cf. TUGENDHAT, E. *Lições introdutórias à filosofia analítica da linguagem*, p.56.

pluralidade tomada como *unidade*, (2) na classe da *qualidade* temos a ligação de *realidade* e *negação*, resultando na *limitação*, (3) na classe da *relação*: “a *comunidade* é a *causalidade* de uma *substância* em *determinação recíproca* com *outra substância*” (A 83 / B 111) e (4) na classe da *modalidade*: a *possibilidade* concede *existência* à *necessidade*. Essas categorias podem ser subdivididas em duas partes: na primeira classe estão as categorias *matemáticas*, que se relacionam com os “objetos” da intuição; já na segunda estão as categorias da *dinâmica*, que se referem à existência desses mesmos “objetos”.

Esta é pois a lista de todos os conceitos, originariamente puros, da síntese que o entendimento a priori contém em si, e apenas graças aos quais é um entendimento puro; só mediante eles pode compreender algo no diverso da intuição, isto é, pode pensar um objeto dela. Esta divisão é sistematicamente extraída de um princípio comum, a saber, da faculdade de julgar (que é o mesmo que a faculdade de pensar). (A 81 / B 107).

Como as *formas apriorísticas* que possibilitam o conhecimento humano de “objetos” são compostas por *espaço* e *tempo* na intuição e *conceitos* no entendimento, é fácil compreender de que maneira o *espaço* e o *tempo* são condições de possibilidade dos “objetos”, pois os próprios “objetos” os pressupõe como fundamento⁶³, porém, a dificuldade surge quando queremos compreender como os *conceitos* independentemente das *formas* da sensibilidade podem se relacionar a “objetos” e como o entendimento pode nos proporcionar *aprioristicamente* um conhecimento deles.

Todos os fenômenos concordam pois, necessariamente, com esta condição formal da sensibilidade porque só através dela aparecem, isto é, podem ser intuídos e dados empiricamente. É caso para perguntar agora se não há também anteriormente conceitos a priori, como condições pelas quais algo não é intuído, mas é pensado como objeto em geral; porque então todo o conhecimento empírico dos objetos é necessariamente conforme a esses conceitos, já que sem o seu pressuposto nada pode ser objeto da experiência. (A 93 / B 125-126).

Possuímos, pois, em nosso entendimento conceitos puros que independem da intuição e da sensibilidade, todavia, precisamos saber se esses conceitos se

⁶³ A sensibilidade é condição necessária e suficiente para que algo possa ser “objeto” dos sentidos, quer dizer, para que “algo” possa ser dado empiricamente e intuído como fenômeno, basta que afete os sentidos. Consequentemente, este “algo” concordará com a *forma* espacio-temporal da sensibilidade e nos aparecerá como fenômeno, “pois de outro modo não seriam objetos para nós” (B 123). Sobre as condições espacio-temporais de nossa sensibilidade, ver tópico dois deste capítulo.

reportam *legitimamente* a “objetos” sem precisar recorrer à experiência, isto é, é mister saber se é uma questão de direito (*quid juris*) a referência desses conceitos *aprioristicamente* a “objetos”, uma vez que não se pode apelar à experiência para *deduzir*⁶⁴ a legitimidade do seu uso, pois são originários do pensamento, por conseguinte, sua dedução deverá ser transcendental⁶⁵.

A intuição, pois, é o único meio que possuímos pela qual algo nos aparece como “objeto”, em contrapartida, o entendimento é a única condição que dispomos para, mediante conceitos, pensar “objetos” em geral, por conseguinte, quando o entendimento submete o “objeto” da intuição a conceitos, ele o determina conforme as suas leis e o transforma em “objeto” da experiência⁶⁶. Assim, o entendimento é o fundamento e a condição de possibilidade de toda a experiência.

A dedução transcendental de todos os conceitos a priori tem, pois, um princípio a que deve obedecer toda a subseqüente investigação e que é o seguinte: esses conceitos têm de ser reconhecidos como condições a priori da possibilidade da experiência (quer seja da intuição que nela se encontra, quer do pensamento). São, por isso, necessários os conceitos que concedem o fundamento objetivo da possibilidade da experiência. (A 94/ B 126).

Apesar da experiência pressupor necessariamente o uso dos conceitos, ela não é sua dedução (*quid facti*) como pensaram John Locke e David Hume. Estes derivaram da experiência os conceitos puros do entendimento⁶⁷. Como o primeiro

⁶⁴ Kant utiliza o termo “dedução” não no sentido que os lógicos o empregam, mas no sentido ao qual os juristas de sua época o utilizavam. Segundo Henrich, desde o século XIV era comum entre os juristas escrever deduções. Cf. HENRICH apud PERIN, A. *Sobre o argumento da dedução transcendental na Segunda Edição da Crítica da razão pura*. Studia Kantiana. 2008. Estes distinguiam questão de direito (*quid juris*) da questão de fato (*quid facti*) e denominam àquela de *dedução*, pois deveria “demonstrar o direito ou a legitimidade da pretensão”. Cf. A 84.

⁶⁵ Kant chama “dedução transcendental à explicação do modo pelo qual esses conceitos se podem referir a priori a estes objetos e distingo-a da dedução empírica, que mostra como se adquire um conceito mediante a experiência e a reflexão sobre esta, pelo que se não refere à legitimidade, mas só ao fato de onde resulta a sua posse”. Cf. A 85.

⁶⁶ A experiência “contém dois elementos bastante heterogêneos, a saber, a matéria para o conhecimento fornecida pelos sentidos e uma certa forma para a ordenar, proveniente da fonte interna da intuição e do pensamento puros, os quais, por ocasião da primeira, a matéria, entram em exercício e produzem conceitos”. Cf. A 86.

⁶⁷ A derivação dos conceitos da experiência empreendida por Locke é caracterizada por Kant como uma *quaestionem factis*, uma derivação fisiologia que não levanta a questão *crítica* da legitimidade da posse e do uso de tais conceitos. Assim diz Kant nas preleções de metafísica (1782-1783): a “fisiologia da razão pura é a investigação sobre a origem dos conceitos. É uma investigação de matéria de fato (*res facti*), ela é, como os juristas dizem, questão de fato (*quid facti*). Como se originou aquilo? Esta investigação pode ser bastante sutil, porém não se refere à metafísica: mas desde que nós realmente possuímos, nós precisamos perguntar com que direito nós os temos à nossa disposição. Esta última questão tem uma influência muito mais importante sobre a metafísica, pois é

pensou estar de posse de *direitos*, imoderadamente usou os conceitos para ir além da experiência e incidiu na “extravagância da fantasia”⁶⁸. Já a perspicácia de Hume o levou a pensar que os conceitos fossem originados a *priori*, mas como não via uma *ligação* necessária entre os conceitos e os “objetos” e, da mesma forma, como não cogitou que o entendimento pudesse ser o “autor da experiência” (B 127), concluiu que os conceitos eram derivados da experiência e que a *ligação* entre os “objetos” era um produto do *hábito*, enveredando pelo *ceticismo*.

Para explicar as regras do entendimento, Kant introduz a idéia de que o múltiplo que é obtido a partir de uma intuição sensível não pode ser *ligado* senão pelo entendimento⁶⁹. A essa *ligação*, que é um ato espontâneo do *sujeito*, Kant denomina genericamente de *síntese* e afirma que tudo o que está *ligado* no “objeto” foi *realizado aprioristicamente* pelo sujeito mediante a faculdade de representação (o entendimento). Assim, Kant “objetiva mostrar que a atividade de *síntese* do múltiplo em geral de uma intuição dada não pode ser realizada a não ser pressupondo-se a atividade dos conceitos puros do entendimento” (PERIN, 2008, p.98).

No entanto, ele afirma que toda *ligação* do diverso da intuição é antecedida *aprioristicamente* pela “unidade originária da apercepção” como sua condição de possibilidade. Esta *unidade* difere da categoria da unidade, posto que o ato de ligar conceitos pressupõe as funções nos juízos como seu fundamento e, mesmo nessas “já é pensada a ligação, por conseguinte a unidade de conceitos dados. A categoria pressupõe, portanto, já a ligação” (B 131). Assim, “essa unidade, pressuposta por toda ligação, é a do eu penso, ou seja, a unidade da consciência, que acompanha todas as minhas representações” (PASCAL, 1999, p. 68).

Deste modo, para que uma representação possa ser considerada minha ou em mim, é preciso que o *eu penso*⁷⁰ lhe acompanhe necessariamente, por conseguinte, mesmo o *múltiplo* proveniente da intuição, que é anterior a qualquer

crítica, portanto, questão de direito (quid juris)”. HENRICH Apud PERIN, A. *Sobre o argumento da dedução transcendental na Segunda Edição da Crítica da razão pura*. Studia Kantiana.p. 85.

⁶⁸ Cf. KANT, I. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Abril Cultural. Original Kritik der reinen Vernunft. Traduzido por Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. 2ª edição. 1983. B 128.

⁶⁹ Ver parágrafo 15 da Analítica dos Conceitos.

⁷⁰ É necessário distinguir o eu pensante (sujeito) do eu pensado (objeto). O eu penso enquanto sujeito é um *pensamento*, pois tenho consciência dele na “síntese transcendental do diverso das representações em geral, portanto na unidade sintética originária da apercepção” (B 157). Assim, minha existência não é vista como um simples fenômeno, embora eu tenha apenas consciência de que sou, quer dizer, uma inteligência. Já o eu penso como objeto necessita que eu mesmo seja intuído pelo tempo, portanto, não como sou em mim mesmo, mas apenas como me represento no tempo.

pensamento, estará relacionado necessariamente ao eu penso e à sua unidade⁷¹. Assim, como o *eu penso* é produzido pela *autoconsciência*, as múltiplas representações da intuição pertencem a ela que as *reuni* numa *autoconsciência geral*, isto é, na unidade *transcendental* da autoconsciência - única e idêntica em toda consciência e que é condição de possibilidade de um conhecimento *a priori*.

Porque as diversas representações, que nos são dadas em determinada intuição, não seriam todas representações minhas se não pertencessem na sua totalidade a uma autoconsciência; quer dizer, enquanto representações minhas (embora me não aperceba delas enquanto tais), têm de ser necessariamente conformes com a única condição pela qual se podem encontrar reunidas numa autoconsciência geral, pois não sendo assim, não me pertenceriam inteiramente. (B 132-133).

A unidade transcendental da autoconsciência reúne todas as representações “dispersas” da intuição em uma única representação, daí podermos chamá-las todas em seu conjunto de minhas representações, pois de outro modo a representação empírica não seria *ligada* à consciência e não pertenceria a mim. Assim, a consciência da síntese do diverso da intuição possibilita a unidade do *eu penso*, pois somente “posso obter por mim próprio a representação da identidade da consciência nestas representações; isto é, a unidade analítica da apercepção só é possível sob o pressuposto de qualquer unidade sintética” (B 133).

Assim, o fato do *eu penso* poder acompanhar todas as representações do múltiplo da intuição e poder sintetizá-las em uma consciência é que torna possível representar a unidade analítica da apercepção, quer dizer, a unidade da síntese do diverso dado é o pressuposto da identidade do *eu*, pois, se não fosse a unidade sintética da apercepção o *eu* seria uma multiplicidade assim como são as minhas representações⁷².

A unidade sintética do diverso das intuições, na medida em que é dada a priori, é pois o princípio da identidade da própria apercepção, que precede a priori todo o meu pensamento determinado. A ligação não esta, porém, nos objetos, nem tão-pouco pode ser extraída deles pela percepção e, desse

⁷¹ Segundo Pascal, o eu penso ou a unidade da consciência “é analítica, sua fórmula é: eu penso tudo o que penso. A esta representação, eu penso, Kant lhe chama de apercepção pura ou apercepção originária”. PASCAL, G. *O pensamento de Kant*. Editora Vozes. 6 edição. 1999.

⁷² Sobre a unidade analítica da apercepção, afirma Pascal que “o que quer que eu pense, sou eu que o penso, e não posso reencontrar-me como sendo o mesmo em todas as minhas representações – ou ‘reencontrar-me ali’, como diz o linguajar comum – senão porque opero uma síntese que reduz a multiplicidade das minhas representações à unidade”. Cf. PASCAL, *O pensamento de Kant*, p. 69.

modo, recebida primeiramente no entendimento; é, pelo contrário, unicamente uma operação do entendimento, o qual não é mais do que a capacidade de ligar a priori e submeter o diverso das representações à unidade da apercepção. Este é o princípio supremo de todo o conhecimento humano. (B 134-135).

O princípio supremo de todo o conhecimento humano, no que concerne a faculdade do entendimento, consiste em que o diverso dado na intuição tem que estar condicionado à unidade sintética da apercepção, pois, de outro modo, não seria ligado numa consciência e reunido, mediante o *eu penso*, numa autoconsciência (B 137), por conseguinte, não poderíamos pensar e conhecer nenhum “objeto”.

Deste modo, a unidade sintética da apercepção fundamenta a possibilidade do próprio entendimento como faculdade de conhecimento e sobre ela está assentada todo o seu uso. Assim, ela é condição *objetiva* de todo o conhecimento humano, pois sintetiza todo o diverso dado na intuição e o unifica numa consciência, transformando-o em “objeto”, quer dizer, “a unidade transcendental da apercepção é aquela pela qual todo o diverso dado numa intuição é reunido num conceito do objeto”(B 139)⁷³.

Mas este princípio não é, contudo, princípio para todo o entendimento possível em geral, mas só para aquele cuja apercepção pura na representação: eu sou, nada proporciona ainda de diverso. Um entendimento que, tomando consciência de si mesmo, fornecesse ao mesmo tempo o diverso da intuição, um entendimento, mediante cuja representação existissem simultaneamente os objetos dessa representação, não teria necessidade de um ato particular de síntese do diverso para a unidade da consciência, como disso carece o entendimento humano, que só pensa, não intui. (B 139).

Como o entendimento humano não é intuitivo, ele precisa que o diverso seja dado na sensibilidade para que seja reunido no conceito de um “objeto” mediante a unidade transcendental da apercepção, que lhe outorga validade objetiva. No entanto, é o juízo que relaciona e reduz conhecimentos dados à unidade objetiva da apercepção, pois “a forma lógica de todos os juízos consiste na unidade objetiva da apercepção dos conceitos aí contidos”(B 140). Um resumo do que foi dito acima pode ser identificado na seguinte assertiva de Kant:

⁷³ Vale lembrar que Kant também fala de uma unidade subjetiva da consciência: esta é empírica e é determinada pelo *tempo*. Ela liga o diverso da intuição empiricamente, todavia, como sua associação depende das circunstâncias, ela é uma ligação meramente contingente. Cf. B 139-140.

O dado diverso numa intuição sensível está submetido necessariamente à unidade sintética originária da apercepção, porque só mediante esta é possível a unidade da intuição (§ 17). Porém, o ato do entendimento, pelo qual o diverso de representações dadas (quer sejam intuições ou conceitos) é submetida a uma apercepção em geral é a função lógica dos juízos (§ 19). Assim, todo o diverso, na medida em que é dado numa intuição empírica, é determinado em relação a uma das funções lógicas do juízo, mediante a qual é conduzido a uma consciência em geral. Ora, as categorias não são mais do que estas mesmas funções do juízo, na medida em que o diverso de uma intuição dada é determinado em relação a elas (§ 13). Assim, também numa intuição dada, o diverso se encontra necessariamente submetido às categorias. (B 143).

Apresentamos anteriormente a maneira como o entendimento sintetizar o diverso de uma intuição dada à unidade objetiva da apercepção, portanto, elucidamos como funcionam as regras do entendimento. Estas regras, como ficou evidente na exposição, assentam na capacidade do pensamento de *ligar e ordenar* aquilo que foi dado na intuição (matéria ainda não determinada pelas formas a *priori* da sensibilidade (B 145)) independentemente de qualquer outra faculdade.

Não obstante, o entendimento sozinho nada pode conhecer, pois seu poder consiste no pensar e há um abismo intransponível entre o simples pensar e o conhecer um “objeto”. O conhecimento, no sentido rigoroso da palavra, exige que haja além dos conceitos para pensar algo em geral uma intuição na qual um “objeto” possa ser dado, isto é, os conceitos precisam de um “objeto” para que possam ser aplicados. Assim, os conceitos sem uma referência a “objetos” da intuição não teriam nada para pensar, seriam, portanto, meros conceitos vazios.

Não podemos pensar nenhum objeto que não seja por meio de categorias; não podemos conhecer nenhum objeto pensado a não ser por intuições correspondentes a esses conceitos. Ora, todas as nossas intuições são sensíveis, e esse conhecimento é empírico na medida em que o seu objeto é dado. O conhecimento empírico, porém, é a experiência. Conseqüentemente, nenhum conhecimento a priori nos é possível, a não ser o de objetos de uma experiência possível. (B 165-166).

Destarte, como a experiência é um composto de *forma* (estrutura apriorística, formada por espaço e tempo na intuição e conceitos no entendimento) e *matéria* (diverso da intuição ou intuição empírica), segue-se que os conceitos somente proporcionam conhecimentos se aplicados a “objetos” dados na intuição,

portanto, eles são condições de possibilidade do conhecimento empírico, quer dizer, do conhecimento experiencial.

Assim, também as categorias não nos concedem por meio da intuição nenhum conhecimento das coisas senão através da sua aplicação possível à intuição empírica, isto é, servem apenas para a possibilidade do conhecimento empírico. A este, porém, chama-se experiência. Eis porque as categorias só servem para o conhecimento das coisas, na medida em que estas são consideradas como objeto de experiência possível. (B 147-148).

Com a legitimação da aplicação dos conceitos do entendimento nos “objetos” dados na intuição e a conseqüente elaboração do conhecimento empírico, pode-se determinar as fronteiras da autêntica validade do uso dos conceitos. Enquanto as *formas* da sensibilidade têm seu uso legítimo restrito aos “objetos” da intuição sensível, os conceitos estão desimpedidos dessa restrição e podem abranger a todos os “objetos” da intuição em geral, quer seja esta semelhante à humana ou não, mas com a ressalva de que não seja jamais uma intuição intelectual. Todavia, esta abrangência do uso dos conceitos não tem para nós nenhuma utilidade, pois não temos acesso a “objetos” senão pela intuição sensível. Assim, a intuição sensível é o único instrumento que possuímos capaz de conceder *sentido e significação* aos conceitos do entendimento (B 149).

Deverá agora explicar-se a possibilidade de conhecer a priori, mediante categorias, os objetos que só podem oferecer-se aos nossos sentidos, não segundo a forma da sua intuição, mas segundo as leis da sua ligação e, por conseguinte, a possibilidade de prescrever, de certo modo, a lei à natureza e mesmo de conferir possibilidade a esta. Pois sem esta aptidão das categorias não se compreenderia como é que tudo o que se pode apresentar aos nossos sentidos deve estar submetido a leis que derivam a priori do entendimento. (B 159-160).

Todavia, até o momento trabalhamos apenas a *ligação* do entendimento com o diverso da intuição empírica sem mencionar a maneira como as formas a priori da sensibilidade estão relacionadas com os conceitos *apriorísticos* do entendimento, assim, convém elucidarmos agora tal conexão reportando-nos incontornavelmente à conclusão alcançada na *Estética transcendental* e apresentando o conteúdo da *Analítica dos princípios*.

Nossa sensibilidade é receptiva e não espontânea, portanto, somente temos um diverso nos sentidos se algo nos afetar. Reunimos o diverso numa intuição

empírica (*síntese da apreensão*) e o determinamos mediante as formas *apriorísticas* da sensibilidade (*espaço e tempo*) e assim, tudo o que nos aparece na sensibilidade está necessariamente *conforme* a essas *formas* que nos possibilitam representar as “coisas” não como são em si mesmas, mas como nos aparecem⁷⁴. Mesmo que essa síntese pareça⁷⁵ ser unificada apenas pelas *formas* da sensibilidade, ela necessita que o entendimento a ligue à unidade sintética da apercepção, portanto, a unidade da intuição (*espaço e tempo* com o diverso) é dada *a priori*, embora concomitantemente com a síntese da apreensão mediante os conceitos.

Essa unidade sintética, porém, só pode ser a da ligação do diverso de uma intuição dada em geral numa consciência originária, conforme às categorias, mas aplicada somente à nossa intuição sensível. Por conseguinte, toda a síntese, pela qual se torna possível a própria percepção, está submetida às categorias; e como a experiência é um conhecimento mediante percepções ligadas entre si, as categorias são condições da possibilidade da experiência e têm pois também validade *a priori* em relação a todos os objetos da experiência. (B 161).

O entendimento por meio dos conceitos prescreve leis de forma *a priori* ao que é dado na sensibilidade, isto é, toda intuição espácio-temporal de um diverso está submetida necessariamente às regras do entendimento como seu legislador. Assim, como aquilo que nos aparece é chamado de fenômeno, o conjunto de todos os fenômenos (B 163) é a *natureza* e, deste modo, como algo real, portanto, subordinado às regras da sensibilidade e estas, por sua vez, submetidas às regras do entendimento.

Todavia, para que uma intuição empírica seja subsumida num conceito do entendimento, é imprescindível que este seja homogêneo àquela, o que não satisfaz à exigência, uma vez que o “objeto” da intuição (fenômeno) e o conceito do entendimento são de naturezas heterogêneas. Por isso, diz Kant, há um elemento intermediário homogêneo tanto à sensibilidade quanto ao entendimento que faz com que as representações dessas faculdades se encontrem: *o esquema transcendental*.

⁷⁴ Sobre a *Estética transcendental*, ver tópico anterior.

⁷⁵ Afirma Kant que as formas *apriorísticas* da sensibilidade são capazes de unificar o diverso da apreensão, todavia, quando se abstrai das formas da intuição, tem-se essa unidade sintética origem no entendimento por meio da categoria. Deste modo, diz Kant: “Assim, por exemplo, quando converto em percepção a intuição empírica de uma casa pela apreensão do diverso dessa intuição, tenho por fundamento a unidade necessária do espaço e da intuição sensível externa em geral e como que desenho a sua figura segundo a unidade sintética do diverso no espaço. Mas, se abstrair da forma do espaço, esta mesma unidade sintética tem a sua sede no entendimento e é a categoria da síntese do homogêneo numa intuição em geral, ou seja, a categoria da quantidade, à qual deverá portanto ser totalmente conforme esta síntese da apreensão, isto é, a percepção”. Cf. B 162.

É claro que tem de haver um terceiro termo, que deva ser por um lado, homogêneo à categoria e, por outro, ao fenômeno e que permita a aplicação da primeira ao segundo. Esta representação mediadora deve ser pura (sem nada de empírico) e, todavia, por um lado, intelectual e, por outro, sensível. Tal é o esquema transcendental. (A 138/ B 137).

O esquema transcendental⁷⁶ (propicia) é a subsunção de um “objeto” num conceito mediante a determinação transcendental do sentido interno, isto é, do *tempo*. Ora, o tempo além de ser a condição *formal* da ligação de todos os objetos empíricos e, portanto, ser universal e *a priori* como um conceito, possui um diverso *a priori* que lhe possibilita ser da mesma natureza da intuição empírica, pois está presente em “toda representação empírica do diverso” (A 139 / B 178). Assim, o esquema do tempo possibilita que a representação do entendimento inclua em si a representação empírica.

Deste modo, somente pela determinação transcendental do *tempo* enquanto elemento *homogêneo* tanto à sensibilidade quanto ao entendimento é que se pode compreender como os conceitos podem ser aplicados a “objetos”, quer dizer, se apenas mediante a intuição empírica é que o entendimento tem um conteúdo ao qual seus conceitos podem obter sentido e significado, então somente intermediado pela *forma* interna da sensibilidade é que este mesmo entendimento pode aplicar seus conceitos a “objetos”. “Assim, uma aplicação da categoria aos fenômenos será possível mediante a determinação transcendental do tempo que, como esquema dos conceitos do entendimento, proporciona a subsunção dos fenômenos na categoria” (A 139 / B 178).

[...] vimos que a única maneira pela qual nos são dados objetos é uma modificação da nossa sensibilidade e vimos que, por fim, os conceitos puros *a priori* devem ainda conter, além da função do entendimento na categoria, condições formais da sensibilidade (precisamente do sentido interno), que contêm a condição geral pela qual unicamente a Categoria pode ser aplicada a qualquer objeto. Daremos o nome de esquema a esta condição formal e pura da sensibilidade a que o conceito do entendimento está restringido no seu uso e o de esquematismo do entendimento puro ao processo pelo qual o entendimento opera com esses esquemas. (A 140/ B 179).

⁷⁶ Sobre o esquema transcendental, diz Kant: Daremos o nome de esquema a esta condição formal e pura da sensibilidade a que o conceito do entendimento está restringido no seu uso e o de esquematismo do entendimento puro ao processo pelo qual o entendimento opera com esses esquemas. Cf. A 140/ B 179.

Como produto da faculdade da imaginação (enquanto espontaneidade), o *esquema* tem como objetivo a síntese da determinação da sensibilidade de acordo com um conceito, assim, o esquema não é a imagem dos “objetos”, mas o procedimento (método) para representar em imagens nossos conceitos. Embora o próprio esquema não possa reduzir-se à imagem, ele é “um monograma da imaginação pura a priori, pelo qual e segundo o qual são possíveis as imagens” (A 142).

[...] o esquema de um conceito puro do entendimento é algo que não pode reduzir-se a qualquer imagem, porque é apenas a síntese pura, feita de acordo com uma regra da unidade segundo conceitos em geral, e que exprime a categoria; é um produto transcendental da imaginação, referente à determinação do sentido interno em geral, segundo as condições da sua forma (o tempo), em relação a todas as representações, na medida em que estas devem interconectar-se a priori num conceito conforme à unidade da apercepção. (A 142).

Os esquemas, pois, são regras da síntese da imaginação para a produção de imagens mediante conceitos, por conseguinte, há tantos esquemas quanto o número de conceitos. Assim, a relação do esquema com os conceitos do entendimento tem sempre como referência direta a determinação do *tempo* como unidade de todo o diverso da intuição e, indiretamente, a unidade sintética da apercepção. Deste modo, os esquemas relacionados aos conceitos podem ser descritos da seguinte forma: o esquema da *quantidade* é o número (adição de elementos mediante o tempo), o da *realidade* corresponde a uma sensação em geral determinada no tempo (um ser no tempo), já a negação corresponde ao *não-ser* no tempo, por outro lado, no esquema da relação, a *substância* é a permanência do real no tempo, a *causalidade* é a sucessão de uma coisa por outra e a *comunidade* é a causalidade recíproca, finalmente, no esquema da modalidade, a *possibilidade* se refere à existência virtual no tempo, já a *realidade* é a existência num tempo determinado e a *necessidade* é a existência em todo o tempo (B 182-185).

Por tudo isto se vê o que contém e torna representável o esquema de cada categoria: o da quantidade, a produção (síntese) do próprio tempo na apreensão sucessiva de um objeto; o esquema da qualidade, a síntese da sensação (percepção) com a representação do tempo, ou o preenchimento do tempo; o da relação, a relação das percepções entre si em todo o tempo, (quer dizer, segundo uma regra de determinação do tempo) e, por fim, o esquema da modalidade e suas categorias, o próprio tempo como correlato da determinação de um objeto, se e como o objeto pertence ao tempo. Os esquemas não são, pois, mais que determinações a priori do tempo,

segundo regras; e essas determinações referem-se, pela ordem das categorias, respectivamente à série do tempo, ao conteúdo do tempo, à ordem do tempo e, por fim, ao conjunto do tempo no que toca a todos os objetos possíveis. (B 184-185).

Embora limitado aos esquemas da sensibilidade⁷⁷, o entendimento produz juízos *sintéticos a priori* que, orientados pela tábua das categorias e referindo-se necessariamente à sensibilidade em geral, nos possibilitam conhecer os princípios *apriorísticos* do entendimento puro que subordina todos os “objetos” que podemos conhecer. Esses princípios são regras necessárias que têm sua validade mesmo antes que algum “objeto” nos seja dado, portanto a própria experiência é o exemplo factual (realidade objetiva) de que os “objetos” se encontram submetidos a princípios (regras). “A experiência tem, pois, como fundamento, princípios da sua forma a priori, ou seja, regras gerais da unidade da síntese dos fenômenos”(A 157/ B 196)⁷⁸.

Os princípios, pois, tornam os dispersos e múltiplos dados da intuição empírica factíveis de ser sintetizados (com o auxílio da imaginação) e unificados (unidade da apercepção) num “objeto” de experiência possível. Assim, “o princípio supremo de todos os juízos sintéticos é pois este: todo o objeto está submetido às condições necessárias da unidade sintética do diverso da intuição numa experiência possível (A 158 / B 197)”.

Como os princípios são regras do uso objetivo das categorias na intuição, a tábua das categorias nos indica naturalmente como está disposta a tábua dos princípios. Essa se encontra assim: 1. Axiomas da intuição; 2. Antecipações da experiência; 3. Analogias da experiência; e 4. Postulados do pensamento empírico em geral (A 160 / B 199). Aos axiomas da intuição correspondem as categorias da qualidade, às antecipações da experiência, as categorias da quantidade, já às

⁷⁷ Kant chama o esquema tanto de fenômeno como de conceito sensível que está em concordância com as categorias do entendimento. Cf. B 186.

⁷⁸ O entendimento além de produzir juízos sintéticos, produz também juízos analíticos. Estes se fundamentam no princípio de contradição, o qual é condição da verdade negativa de todos os juízos em geral. Assim, o juízo analítico tem que cuidar apenas para que o conceito não se contradiga a si mesmo. Por outro lado, o juízo sintético precisa ir além do próprio conceito: precisa buscar no sentido interno (o tempo) a síntese para dois conceitos. Porém, esta síntese assenta sobre a unidade da apercepção. Como a intuição, a imaginação e a unidade da apercepção são as fontes de representação a priori que o homem possui, são elas que possibilitam os juízos sintéticos puros. “Deste modo são possíveis os juízos sintéticos a priori, quando referimos as condições formais da intuição a priori, a síntese da imaginação e a sua unidade necessária numa apercepção transcendental, a um conhecimento da experiência possível em geral e dizemos: as condições da possibilidade da experiência em geral são, ao mesmo tempo, condições da possibilidade dos objetos da experiência e têm, por isso, validade objetiva num juízo sintético a priori”. Cf. A 158 / B 197.

analogias da experiência relacionam-se às categorias da relação e aos postulados do pensamento empírico em geral correspondem as categorias da modalidade.

O princípio dos axiomas da intuição é expresso assim: *Todas as intuições são grandezas extensivas*. Esse princípio se justifica pelo caso do diverso da intuição ter necessariamente uma intuição formal no espaço e no tempo como sua condição de possibilidade. Além disso, esse diverso precisa ser reunido na consciência pela unidade da apercepção e relacionado à um tempo e à um espaço determinados pelo homogêneo. Assim, podemos representar um “objeto” no conceito de uma grandeza, “isto é, os fenômenos são todos eles grandezas e *grandezas extensivas*, porque, enquanto intuições no espaço ou no tempo, têm de ser representados pela mesma síntese que determina o espaço e o tempo em geral”(B 202). Desse modo, grandeza extensiva é a representação formada pela síntese extensiva de representações, como partes que antecedem e formam um todo.

As antecipações da experiência têm o seguinte princípio: “Em todos os fenômenos o real, que é o objeto de sensação, tem uma grandeza intensiva, isto é um grau (B 207)”. Kant denomina de grandeza intensiva a sensação que o “objeto” provoca em nossa intuição empírica. Assim, embora as sensações sejam dadas somente *a posteriori* e não possamos dizer antecipadamente o grau determinado dessa percepção, podemos asseverar *a priori* que toda sensação terá um grau, isto é, “um grau de influência sobre os sentidos (B 208)”.

Todas as sensações pois, enquanto tais, são dadas unicamente a posteriori, mas a propriedade das mesmas terem um grau pode ser conhecida a priori. É digno de nota que, nas grandezas em geral, só podemos conhecer a priori uma única qualidade, que é a continuidade, enquanto em toda a qualidade (no real dos fenômenos) nada mais podemos conhecer a priori a não ser a sua grandeza intensiva, o ter um grau; tudo o mais é da alçada da experiência. (B 218).

Já o princípio das analogias da experiência é: “A experiência só é possível pela representação de uma ligação necessária das percepções (B 218)”. A apreensão do diverso da intuição numa consciência empírica não produz nenhuma ligação necessária das percepções (fenômenos), mas apenas accidental. Deste modo, mesmo que o diverso esteja reunido no espaço e no tempo, ele precisa que o conceito o *ligue* necessariamente na *forma* do tempo em geral e, assim, torne possível a experiência.

Ora, dos modos do tempo (sucessão, permanência e simultaneamente) provêm três leis analógicas⁷⁹ que antecedem e, simultaneamente, possibilitam a experiência. No entanto, essas leis não tratam propriamente dos fenômenos e da sua reunião numa intuição empírica, mas se referem à sua existência e a relação entre os próprios fenômenos no que concerne a essa mesma existência no tempo.

A primeira analogia é o princípio da permanência da substância e é descrita por Kant assim: “Em toda a mudança dos fenômenos, a substância permanece e a sua quantidade não aumenta nem diminui na natureza (A 182)”. Somente no tempo podemos pensar toda mudança, embora o tempo não mude e seja condição para que os fenômenos existam simultaneamente e se sucedam. Todavia, a substância que é o permanente e o real no fenômeno (determinação no tempo) não muda, “e assim como esta substância não pode mudar na existência, assim também o seu quantum na natureza não pode ser aumentado nem diminuído (B 225)”.

A mudança e a simultaneidade são apenas relações de tempo as quais o permanente está sujeito, “isto é, o permanente é o substrato da representação empírica do próprio tempo e só nesse substrato é possível toda a determinação do tempo (A 183)”. Assim, apenas o fenômeno enquanto *acidente* muda, pois o próprio tempo é imutável e quando dizemos “seus modos” (sucessão, simultaneidade e permanência) referimo-nos a existência dos fenômenos contidos e determinados no tempo.

Portanto, em todos os fenômenos, o permanente é o próprio objeto, ou seja a substância (*phaenomenon*); porém, tudo o que l muda ou pode mudar pertence apenas ao modo pelo qual esta substância ou substâncias existem e, por conseguinte, às suas determinações. (B 227/ A 184).

O permanente (ou a substância) existe em todo o tempo, pois a ele é aplicado a categoria da *substância*, entretanto, a mudança no fenômeno (permanente) é apenas sua determinação particular na existência. Desse modo, o

⁷⁹ Kant usa o termo “analogia” com uma significação diferente da que é empregada na matemática. Diz ele que nessa quando há “três membros de proporção” pode-se construir o quarto. O modo como ele usa esse termo, portanto, como a filosofia o emprega, não permite que de três membros seja dado o quarto, mas apenas estabelecer sua relação com os demais membros, por conseguinte, sua relação não é quantitativa, mas qualitativa. Desse modo, “Uma analogia da experiência será pois apenas uma regra, segundo a qual a unidade da experiência (não como a própria percepção, enquanto intuição empírica em geral) deverá resultar das percepções e que, enquanto princípio a aplicar aos objetos (aos fenômenos), terá um valor meramente regulativo, não constitutivo”. Cf. A 180.

permanente é a condição necessária para que o fenômeno possa ser determinado como coisa ou objeto “numa experiência possível (A189/ B 232)”.

Já a segunda analogia é expressa na proposição: “Todas as mudanças acontecem de acordo com o princípio da ligação de causa e efeito (A 189 / B 232)”. Nesse sentido, como a simples sucessão das percepções realizadas pela síntese da imaginação não possibilita compreender sua ligação necessária, segue-se que apenas a relação estabelecida pelo conceito de causa e efeito pode conceder relação objetiva à ligação entre as percepções⁸⁰, por conseguinte, é possível determinar de maneira necessária qual das percepções é anterior e qual é posterior (e não o inverso) na lei da causalidade. Assim, a lei da causalidade é condição *apriorística* da experiência, uma vez que tem sua sede no entendimento, isto é, na categoria da relação.

Assim, pois, porque submetemos à lei da causalidade a sucessão dos fenômenos e, por conseguinte, toda a mudança, é que é possível a própria experiência, ou seja, o conhecimento empírico dos fenômenos; por consequência, não são eles próprios possíveis, como objetos da experiência, a não ser segundo essa lei. (B 234).

O princípio da terceira analogia é enunciado assim: “Todas as substâncias, enquanto susceptíveis de ser percebidas como simultâneas no espaço, estão em ação recíproca universal (A 211 / B 256)”. A simultaneidade das percepções acontece quando de uma substância pode-se seguir outra e, inversamente, esta seguir aquela. Como da percepção empírica e da síntese da imaginação não se pode inferir uma relação recíproca e necessária entre as substâncias, esta advém da categoria da comunidade, embora a reciprocidade só aconteça na medida em que as substâncias existem no tempo.

Assim, a influência recíproca entre as substâncias nos possibilita transitar de um “objeto” para outro e, concomitantemente, demonstrar a coexistência deles. Por conseguinte, “todas as substâncias no fenômeno, na medida em que são simultâneas, têm necessariamente de encontrar-se em universal comunidade de ação recíproca (260)”.

⁸⁰ Conforme Kant, a imaginação é capaz apenas de situar uma percepção antes da outra e não pode representá-los como um precedendo do outro. Assim, “pela simples percepção fica indeterminada a relação objetiva dos fenômenos que se sucedem uns aos outros (B 233-234)”.

Sem comunidade, toda a percepção (do fenômeno no espaço) está separada das outras e a cadeia das representações empíricas, ou seja, a experiência, começaria desde o princípio em cada novo objeto, sem que a precedente pudesse estabelecer com ela a mínima ligação ou encontrar-se com ela numa relação de tempo. (A 214/ B 261).

Os postulados do pensamento empírico em geral nada determinam sobre os “objetos” mesmos, mas a relação destes com a faculdade de entendimento, quer dizer, eles estão relacionados a aplicação das categorias da modalidade à possibilidade, à realidade e à necessidade dos “objetos” de uma experiência possível. Os postulados são descritos por Kant assim:

1. O que está de acordo com as condições formais da experiência (quanto à intuição e aos conceitos) é possível.
2. O que concorda com as condições materiais da experiência (da sensação) é real.
3. Aquilo cujo acordo com o real é determinado segundo as condições gerais da experiência é (existe) necessariamente. (B 265-266).

O primeiro postulado estipula que o conceito de um “objeto” tem que estar necessariamente em conformidade com as condições *formais* da experiência (espaço e tempo na sensibilidade e conceitos no entendimento) para ser possível, pois assim este conceito engloba uma síntese *a priori* na qual assenta a própria possibilidade da experiência, por conseguinte, temos “um *conceito puro*, que no entanto pertence à experiência, porque o seu objeto só nesta se pode encontrar (A 220)”.

Deste modo, para que o conceito de um “objeto” seja possível, não é suficiente que ele esteja de acordo com o princípio de não-contradição e, para que uma representação produza uma consequência necessária em outra representação e reciprocamente, não basta que as represente em conceitos, mas é preciso que estes conceitos estejam relacionados *aprioristicamente* “à forma de uma experiência em geral e à unidade sintética, na qual somente podem ser conhecidos empiricamente os objetos (B 269)”.

O segundo postulado enuncia que o simples conceito não pode expressar a realidade de um “objeto”. Este somente é possível se for dado uma percepção (sensação) acompanhada de consciência e esteja em conformidade com as analogias da experiência (A 225). Assim, mesmo que um conceito possa exprimir todas as determinações de um “objeto”, o real se encontra em outro lugar. O real,

portanto, nos é dado na sensação (matéria) e antecede o próprio conceito do “objeto”.

Se o conceito precede a percepção, isto significa a mera possibilidade da coisa; mas a percepção, que fornece a matéria para o conceito, é o único carácter da realidade. Pode-se, contudo, também conhecer a existência de uma coisa antes da sua percepção, portanto *comparative a priori*, desde que esteja em conexão com algumas percepções, segundo os princípios da ligação empírica das mesmas as analogias. (B 273).

Já o terceiro postulado exprime a *necessidade* dos “objetos” materiais. Estes são reais quando nos são dados na percepção, todavia, podem ser conhecidos (parcialmente) *a priori* e antes da percepção por comparação, isto é, levando em consideração outra existência já dada e ligando-as segundo a lei da causalidade. Assim, podemos conhecer os efeitos necessários resultantes de causas dadas segundo o princípio de causalidade. “Daqui se conclui, que o critério da necessidade reside simplesmente na lei da experiência possível, a saber, que tudo o que acontece está determinado a priori no fenômeno pela sua causa (A 227 / B 279-280)”.

3. O conhecimento impuro

A fundamentação do conhecimento *apriorístico* independe de qualquer fator ou conteúdo “exterior” ao próprio sujeito para se estabelecer, pois é dependente apenas da estrutura *formal* que se encontra de antemão no sujeito - daí podermos compreender sua pureza. Nesse sentido, basta ao sujeito conhecer-se a si mesmo (examinar sua própria capacidade ou incapacidade de conhecimento B7) para depreender que seu conhecimento *a priori* não passa de *formas* conceituais vazias, carentes de sentido e de significação⁸¹.

A par, pois, dos elementos *apriorísticos* do conhecimento, bem como daquilo que podemos conhecer independentemente de qualquer “objeto”, convém apontar agora com maior especificidade o que podemos conhecer de maneira impura, quer dizer, *a posteriori*. Assim, precisamos determinar a maneira como os nossos princípios formais obtêm conteúdo/matéria e, por conseguinte, explicitar se essa aquisição é legítima ou não.

3.1. O *a posteriori*

⁸¹ Sobre a possibilidade de um conhecimento *a priori*, ver capítulo anterior dessa dissertação. Nele tratamos daquilo que podemos conhecer necessária e independentemente de qualquer experiência pela faculdade sensitiva e pela faculdade do entendimento, bem como do conhecimento *apriorístico* que obtemos através da relação dessas duas faculdades.

Sabemos que a estrutura cognoscitiva humana é formada por duas faculdades: a *sensibilidade* e o *entendimento*. Por meio da faculdade sensitiva - que tem como característica a receptividade – temos acesso a “objetos”, todavia, por intermédio da faculdade do entendimento, cuja atividade é espontânea, podemos pensar os “objetos” oriundos da sensibilidade. Essas faculdades determinam e fundamentam, mediante *formas* e *conceitos* puros, todos os “objetos” que podemos conhecer.

Afirma Kant que as nossas faculdades cognoscitivas são postas em movimento e adquirem matéria-prima unicamente por intermédio do elemento “exterior”. Este, todavia, somente nos é “dado” se imprimir (afetar) de certa maneira a faculdade sensitiva. Assim, diz Kant, o aparato cognitivo humano somente entra em ação e obtém algo a que posso se referir se o elemento “exterior” afetar os sentidos (A 20 /B 33)⁸².

Quando, pois, a faculdade sensitiva é afetada por “objetos exteriores” a ela mesma, a *intuição* é o meio ao qual ela utiliza para tornar esses “objetos exteriores” seus próprios “objetos” (objetos da sensibilidade)⁸³. É dessa maneira que o homem obtém “objetos” aos quais pode aplicar sua estrutura *apriorística*, pois a *afecção* é o único *modo* e a sensibilidade é o único *meio* que possuímos para que “objetos” nos sejam dados.

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. (B 33).

Nesse sentido, o produto da afecção do “objeto exterior” sobre nossa sensibilidade é a *sensação*. Esta é a matéria⁸⁴ bruta do conhecimento humano⁸⁵,

⁸² No que se refere a “afecção” do nosso espírito por objetos “exteriores” ao próprio sujeito, faremos uma exposição do mesmo no terceiro tópico deste capítulo e o desenvolveremos com maior minúcia no terceiro capítulo desta dissertação.

⁸³ Em relação à mediação do sujeito na elaboração do conhecimento, diz Manfredo de Oliveira que é a estrutura do sujeito que “realiza a passagem do mundo-em-si para o mundo-para-o-homem. O mundo só existe para o homem em virtude da atividade do homem: é a subjetividade transcendental que constitui o mundo como mundo-objeto”. Cf. OLIVERIA, M. *Antropologia na filosofia de Kant*. In: A filosofia na crise da modernidade, p. 17.

⁸⁴ Uma vez que a matéria de nosso conhecimento não contém nenhum resquício do objeto extra-sensível que a originou, (pois não conhecemos nada que pertença a uma coisa em si) ela se constitui apenas de impressões dos sentidos, ou seja, de modificações de nosso espírito (sensações).

⁸⁵ Sobre a sensação não estar submetida às condições formais da sensibilidade, escreve Kant: “a sensação, que designa o real das intuições diretamente no conceito da grandeza, porque a sensação não é nenhuma intuição que contenha o espaço ou o tempo, embora ponha em ambos o objeto que

portanto, é o “objeto” da *intuição empírica* e pode ser caracterizada como indeterminada, múltipla, dispersa, informe e possível somente a *posteriori*.

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. (B 34).

Contraopondo àquilo que é anterior e independente da “experiência”, portanto, *a priori*⁸⁶, Kant estabelece o *a posteriori*, o qual é dependente da *afecção* e da *experiência*⁸⁷. Desse modo, enquanto a matéria (sensação) de nosso conhecimento é adquirida *a posteriori*, por meio de *afecções*, a nossa estrutura cognoscitiva é-nos dada *a priori*. É nesse sentido que Kant pode dizer: “denomina-se a priori esse conhecimento e distingue-se do empírico, cuja origem é a *posteriori*, ou seja, na *experiência* (B 2)”.

Aquelas formas, só podemos conhecê-las a priori, isto é, antes de qualquer percepção real e, por isso, se denominam intuições puras; a sensação, pelo contrário, é aquilo que, no nosso conhecimento, faz com que este se chame conhecimento a *posteriori*, ou seja, *intuição empírica*. (B 6).

lhe corresponde” (KANT, 1987,p. 81). Diferentemente da impureza da sensação, as formas da intuição sensível são puras e independentes de qualquer dado sensorial, portanto, antecedem a *afecção* e possibilitam ordenar, determinar e formar tudo quanto está submetido a elas. Elas são o espaço e o tempo e a intuição a qual estão relacionadas é denominada de intuição pura.

⁸⁶ Em relação ao aspecto puro da filosofia transcendental, diz Kant que “na divisão desta ciência dever-se-á, sobretudo, ter em vista que nela não entra conceito algum que contenha algo de empírico, ou seja, vigiar para que o conhecimento a priori seja totalmente puro (A 14/ B 28)”; no mesmo sentido, em B 25, Kant denomina de “transcendental a todo o conhecimento que em geral se ocupa menos dos objetos, que do nosso modo de os conhecer, na medida em que este deve ser possível a priori”. Assim, a filosofia transcendental centraliza a maneira humana de conhecer e deixa em segundo plano o elemento impuro (objeto).

⁸⁷ Kant utiliza o termo *experiência* de forma ambígua, ora significando aquilo que é dado aos sentidos, ora expressando o que ele mesmo estabelece como *experiência*. Analisemos rapidamente o enunciado de B 1-2: “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, enquanto a nossa atenção não despertar por um longo exercício que nos torne aptos a separá-los”. A *experiência* enquanto conhecimento experiencial não é o ponto de partida, mas o ponto de chegada do conhecimento, isto é, o resultado ao qual o conhecimento chega. Assim, a *experiência* é entendida aqui como um composto, no qual tem por base a estrutura *apriorística* do sujeito. Esta concede aos “objetos” necessidade e universalidade rigorosa. Comparemos agora com B 3: “É verdade que a **experiência** nos ensina, que algo é constituído desta ou daquela maneira, mas não que não possa sê-lo diferentemente”. Se Kant estivesse se referindo aqui a *experiência* como conhecimento experiencial, não falaria que a mesma é contingente, mas necessária. Utilizaremos os termos “conhecimento empírico”, “elemento empírico”, “dado a *posteriori*” como conhecimento contingente para distingui-lo de “conhecimento experiencial”, que é um conhecimento objetivo.

A sensação corresponde simultaneamente ao que é *a posteriori* em nossa intuição e ao que é percepção “imediate” de um “objeto” nos sentidos, por conseguinte, ela não liga seus dados (percepções) de uma forma necessária⁸⁸. Assim, quando diversas percepções são *agregadas* num *sujeito pensante* e conectadas entre si (sem a intervenção dos conceitos do entendimento), produzem um *conhecimento a posteriori* cujo valor é meramente particular, pois dependem de minhas (ou de outras) condições atuais de percepção. Nesse sentido, escreve Kant:

[...] que o quarto seja quente, o açúcar doce, o absinto desagradável, são juízos de um valor simplesmente subjetivo. Não pretendo que em todo o tempo, eu próprio ou qualquer outro deva assim sentir; estes juízos exprimem apenas uma relação de duas sensações ao mesmo sujeito, a saber, eu próprio, e também unicamente na minha disposição atual da percepção e não devem, pois, valer para o objeto. (KANT, 1987, p.72)⁸⁹.

Sendo assim, o que o conhecimento *a posteriori* ensina depende das circunstâncias e da percepção de um sujeito particular, desse modo, varia de sujeito para sujeito e de circunstância para circunstância, portanto, quando comparo duas percepções e as uno numa consciência particular, esse conhecimento não tem uma validade universal, mas “subjetiva, [porque] é uma simples conexão das percepções no meu estado de espírito, sem relação ao objeto (KANT, 1987, p. 73)”.

A associação de percepções produzidas por um sujeito pode ser semelhante à associação feita por outros sujeitos e terem como resultado um *conhecimento a posteriori* comum, tal como “Quando o sol incide numa pedra, ela torna-se quente” (KANT, 1987, p. 74 (nota de rodapé)). Embora este acontecimento possa ser percebido por mim e por outros sujeitos diversas vezes, as percepções encontram-se unidas apenas por *hábito*⁹⁰, por conseguinte, não deixam de ser particulares e relacionadas às circunstâncias e aos sujeitos, o que nos leva a concluir que o

⁸⁸ Afirma Kant que é pela intuição empírica que temos uma relação *imediate* com os “objetos”. Portanto, há um “momento” em que os “objetos” ainda não estão submetidos ao aparato *apriorístico* do sujeito, quer dizer, ainda não adquiriram forma ou ligação necessária entre si. Cf. A 17/ B 31.

⁸⁹ Esse exemplo é apenas um indicio de que há percepções que não podem tornar-se uma experiência, embora lhe acrescentemos conceitos do entendimento. Citamos-lhe apenas para exemplificar a contingência de nossas percepções. Cf. KANT, I. *Prolegômenos a toda a metafísica futura*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70. 1987, p.74.

⁹⁰ Para Kant, é David Hume que faz derivar a conexão de *causa e efeito* de um simples *hábito* produzido pela imaginação, quando fecundada pela experiência. Na perspectiva de Kant, Hume não compreendia como os *princípios* que legislam sobre a natureza poderiam ser concebidos *a priori*. Assim, pensava ele que a associação entre os objetos não era objetiva, mas meramente subjetiva. Nesse sentido, David Hume confundia o conhecimento *a posteriori*, cuja associação entre os objetos é meramente empírico, com o conhecimento por experiência, porque, segundo Kant, não investigou a origem dos conhecimentos nem imaginou que eles poderiam ter sua origem pura na razão. Cf. KANT, I. *Prolegômenos a toda a metafísica futura*, p. 14-15.

ensinamento *a posteriori* não é um conhecimento no sentido rigoroso da palavra, pois seu valor não é nem necessário e nem objetivo.

Quando o sol incide numa pedra, ela torna-se quente. Este juízo é um simples juízo de percepção e não contém nenhuma necessidade, seja qual for o número de vezes que eu e outros tenhamos percebido este fenômeno; as percepções encontram-se assim associadas apenas por hábito. Mas, se eu disser: o sol aquece a pedra, o conceito intelectual de causa sobrepõe-se à percepção, ligando necessariamente o conceito de calor ao conceito de luz solar, e o juízo sintético torna-se universalmente válido de modo necessário, por conseguinte objetivo, e de percepção transforma-se em experiência (KANT, 1987, p. 74 (nota de rodapé)).

Desse modo, os juízos que provém *a posteriori* são contingentes e sua universalidade é apenas comparativa e por indução (arbitrariamente), podendo ser expressos com prudência e cautela na seguinte proposição: “tanto quanto até agora nos foi dado verificar, não se encontram exceções a esta ou àquela regra (B 3-4)”. Portanto, o conhecimento oriundo *a posteriori* nos diz como as coisas são, mas não como elas deveriam ser, quer dizer, apresenta-nos as coisas de um modo, mas que poderiam ser de outro.

Além disso, os juízos empíricos envolvem uma relação de sujeito (A) com predicado (B), sendo que este (B) é totalmente diferente daquele (A), embora relacionado com o mesmo. Deste modo, essa relação não é *explicativa*, uma vez que do sujeito não se retira o predicado (relação de identidade), mas extensiva, pois acrescenta ao sujeito uma informação totalmente nova. Quando, pois, de um sujeito é retirado um predicado, numa situação de análise e decomposição de conceito, esse juízo é denominado de *analítico*, todavia, quando um juízo é extensivo, acrescentando um elemento novo ao sujeito, é chamado de *sintético* (ou juízo sintético *a posteriori*)⁹¹.

Quando digo, por exemplo, que todos os corpos são extensos, enuncio um juízo analítico, pois não preciso de ultrapassar o conceito que ligo à palavra corpo para encontrar a extensão que lhe está unida; basta-me decompor o conceito, isto é, tomar consciência do diverso que sempre penso nele, para encontrar este predicado; é pois um juízo analítico. Em contrapartida, quando digo que todos os corpos são pesados, aqui o predicado é algo de completamente diferente do que penso no simples conceito de um corpo em geral. A adição de tal predicado produz, pois, um juízo sintético. (B 11).

Por mais que o juízo analítico seja necessário, ele não contribui em nada para a aquisição de novos conhecimentos, pois está fundado no princípio de não-

⁹¹ Como falamos dos juízos *sintéticos a priori* no capítulo anterior, não os citaremos aqui.

contradição, quer dizer, basta conhecer o sujeito para derivar dele mesmo, por desmembramento de conceito, o predicado, o que lhe torna improdutivo e estéril.

Diferentemente, o juízo sintético *a posteriori*, mesmo sendo contingente, é de fundamental importância para o conhecimento, pois permite relacionar ao sujeito um predicado novo, portanto, é essencial para a produção de novos conhecimentos, por conseguinte, “a cadeia das gerações futuras nunca terá falta de conhecimentos novos a adquirir neste terreno (A 1)”⁹².

Há juízos sintéticos *a posteriori*, cuja origem é empírica; mas também os há que são certos *a priori* e provêm do puro entendimento e da razão. Uns e outros concordam em que eles nunca podem existir em virtude do axioma fundamental da análise, isto é, do simples princípio de contradição; exigem ainda um princípio inteiramente diferente, embora sempre devam ser derivados de todo o princípio, seja ele qual for, em conformidade com o princípio de contradição; nada, pois, se deve opor a este princípio, embora nem tudo dele possa ser derivado. (KANT, 1987, p. 26).

Não obstante isso, o juízo sintético *a posteriori* pode adquirir um valor universal e tornar-se objetivo, desde que seja *ligado* à unidade pura do entendimento, pois é esta que torna um agregado de percepções empíricas (isto é, um conhecimento *a posteriori*) um conhecimento ao qual se pode denominar rigorosamente de experiência. Assim, como a intuição empírica “não pode dar uma proposição sintética que não seja igualmente empírica, isto é, uma proposição de experiência, não contendo, por conseguinte, nem a necessidade, nem a universalidade absolutas (A 47)”, ela precisa buscar no entendimento as leis que podem outorgar-lhe uma “exatidão objetiva indubitável, mas, claro está, apenas em relação à experiência (KANT, 1985, p.86)”.

Nada mais posso aqui dizer, em prolegômenos, do que recomendar ao leitor, que, habituado há muito a tomar a experiência por um simples agregado empírico de percepções e, por consequência, não pensa que a experiência vai muito mais longe do que elas, a saber, que fornece uma validade universal a juízos empíricos e que, para tal, precisa de uma unidade pura do entendimento, a qual a precede *a priori*; recomendo-lhe, pois, que atenda a esta distinção entre a experiência e um simples agregado de percepções e ajuíze a demonstração a partir deste ponto de vista. (KANT, 1987, p. 85-6).

A experiência para Kant não é um agregado de percepções empíricas, mas o composto do que recebemos das impressões dos sentidos, cuja origem é empírica (*a posteriori*), com o que provém *a priori* de nossa própria constituição cognoscitiva:

⁹² Embora não sendo extraído do princípio de não-contradição, os juízos sintéticos (como todo conhecimento) têm que estar de acordo com esse princípio.

espaço e tempo da faculdade sensitiva e os conceitos da faculdade do entendimento⁹³.

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, enquanto a nossa atenção não despertar por um longo exercício que nos torne aptos a separá-los. (B 1-2).

Embora as impressões dos sentidos sejam dispersas, indeterminadas e informes, elas são factíveis de receber ordem, conexão e determinação necessárias mediante aquilo que as nossas faculdades cognoscitivas possuem *aprioristicamente*. Assim, a mistura do elemento *a posteriori* com aquilo que nós acrescentamos de nossas próprias faculdades cognoscitivas (*a priori*) produzem o conhecimento experiencial.

A atividade, pois, de nossas faculdades consiste em “elaborar a matéria bruta das sensações (A 2)”. Isso acontece porque essas faculdades são condições de possibilidade da experiência. “Agora se vê, o que é muito importante, que mesmo às nossas experiências se misturam conhecimentos que devem ter uma origem *a priori* e que talvez apenas sirvam para fornecer uma ligação às nossas representações sensíveis (A 2)”.

Desse modo, o dado *a posteriori* da intuição empírica não pode ser *ligado* senão pela faculdade do entendimento. Essa ligação (ou síntese) é uma atividade espontânea do sujeito, o qual é capaz de ligar *aprioristicamente* o diverso da intuição num “objeto”. Mas essa ligação somente é possível pressupondo a atividade dos conceitos puros do entendimento que, por sua vez, pressupõe a “unidade originária da apercepção” (eu penso). O entendimento, portanto, “não é mais do que a

⁹³ Há uma distinção entre a concepção kantiana de experiência e a concepção tradicional empirista: enquanto esta a designa como saber oriundo *a posteriori*, portanto, reduzida aos objetos que nos são *dados* na sensibilidade, aquela a identifica como o *composto* da matéria (empírica) com o que acrescentamos da nossa maneira de conhecer. Bonaccini (2003) expressa essa ambiguidade da seguinte maneira: “Quando Kant diz ‘todo nosso conhecimento começa com a experiência, disso não há dúvida alguma’, o que supõe por experiência é precisamente o sentido empirista de experiência: objetos afetam nossos sentidos provocando ‘ideias’ (*ideas*), isto é, representações; objetos que causam impressões (*impressions*) em nós. Não obstante, na mesma frase Kant adverte: o que constitui a experiência é uma elaboração do entendimento a partir da matéria bruta, cuja a afecção provoca *representações* e (desse modo) põe em marcha a atividade de comparar, conectar e separar essas mesmas representações, a saber, a atividade pela qual o entendimento produz conceitos. Isso significa que o termo experiência aparece na Crítica de modo ambíguo, tendo pelo menos duas acepções diferentes”. (Kant e o problema da coisa em si no idealismo alemão) Assim, denominaremos a concepção tradicional de experiência de *conhecimento empírico* (como Kant o faz em muitas passagens) e de *conhecimento experiencial* à concepção kantiana.

capacidade de ligar a priori e submeter o diverso das representações à unidade da apercepção. Este é o princípio supremo de todo o conhecimento humano (B 134-135)”⁹⁴.

Mas este princípio não é, contudo, princípio para todo o entendimento possível em geral, mas só para aquele cuja apercepção pura na representação: eu sou, nada proporciona ainda de diverso. Um entendimento que, tomando consciência de si mesmo, fornecesse ao mesmo tempo o diverso da intuição, um entendimento, mediante cuja representação existissem simultaneamente os objetos dessa representação, não teria necessidade de um ato particular de síntese do diverso para a unidade da consciência, como disso carece o entendimento humano, que só pensa, não intui. (B 139).

O entendimento humano precisa sempre referir-se ao elemento *a posteriori*, pois não pode dar a si mesmo “objetos”, assim, ele não é um entendimento intuitivo, mas discursivo, quer dizer, é um entendimento que conhece mediante pensamento. Todavia, como não temos acesso a “objetos” a não ser pela faculdade sensitiva, o uso do entendimento está restrito aos “objetos” oriundos da sensibilidade. Portanto, o entendimento somente pensa e pensa com conteúdo apenas se se referir ao elemento *a posteriori*⁹⁵.

Podemos dizer, então, à guisa de conclusão, que o elemento *a posteriori* (sensação) é aquilo que nos aparece da *afecção* do “objeto exterior” sobre nossa sensibilidade, por conseguinte, mesmo indefinido, indeterminado, o “objeto” da intuição empírica é denominado de *fenômeno*⁹⁶, pois é aquilo que nos aparece do “objeto” que provocou a *afecção*⁹⁷. Nessa perspectiva, tudo quanto se apresenta a nós como “objeto” está modificado pela nossa maneira peculiar de receber “objetos”.

⁹⁴ Para uma melhor compreensão dos conceitos do entendimento, bem como de suas regras, ver terceiro tópico do capítulo anterior, intitulada de: “Os conceitos a priori do entendimento”.

⁹⁵ Sobre o caráter não-intuitivo de nosso entendimento, diz Bonaccini que “(...) não podemos intuir objetos por meio do entendimento. O entendimento pensa o que foi dado na intuição; ele pressupõe a afecção do objeto dado produzindo sensações que dão ocasião a representações intuitivas. O que define a sensibilidade é precisamente ‘a capacidade (receptividade) de receber representações através do modo como somos afetados por objetos’. A sensibilidade, assim, enquanto receptividade, é definida pelo fato de receber as impressões como representações, isto é, como intuições”. Cf. BONACCINI, J. A. *Kant e o problema da coisa em si no idealismo alemão*. p. 180.

⁹⁶ Kant define fenômeno como “o objeto indeterminado de uma intuição empírica” (Cf. B 34). Bonaccini interpreta essa definição da seguinte maneira: “Indeterminado, aqui, significa: qualquer que seja o objeto, se for dado (ou dável) numa intuição empírica, é um fenômeno. Enquanto tal, diz Kant, apresenta uma matéria e uma forma. O que nele ‘corresponde à sensação’ é a matéria; ‘aquilo que faz com que o múltiplo do possa ser organizado em certas relações proporcionais (in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann)”. Cf. *Ibidem*, p. 181-2.

⁹⁷ Vale ressaltar que Kant denomina de *fenômeno* já o objeto da intuição empírica, ainda insubordinado aos conceitos do entendimento, com a intenção de nos alertar que mesmo o elemento empírico é uma representação humana, nada contendo da “coisa em si”.

Destarte, como a sensibilidade é o único meio que possuímos para adquirir “objetos” e estes obtêm uma *ligação* necessária somente mediante a relação com a faculdade do entendimento, a estrutura *apriorísticas* do sujeito determina o elemento *a posteriori* de tal maneira que este só aparece (fenômeno) subordinado aos princípios formais e conceituais das faculdades humanas. Subordinado, pois, ao aparato cognitivo humano, o elemento *a posteriori* deixa de ser um agregado de percepções reunido pela força do *hábito* e se transforma em conhecimento experiencial. Sendo assim, somente com o composto das formas *apriorísticas* com o elemento *a posteriori* é que podemos alcançar um conhecimento objetivo, por conseguinte, o conhecimento no sentido pleno da palavra se efetiva apenas na “impureza”, quer dizer, na mistura do *a priori* com o *a posteriori*.

3.2. O realismo empírico

A filosofia kantiana centraliza a maneira humana de conhecer, enfatizando o papel de sua estrutura *transcendental* em detrimento⁹⁸ de qualquer “objeto”, assim, ela precisa “sair” de si mesma para ter algum elemento a que possa se referir e deixar de ser uma estrutura meramente formal. Por conseguinte, se o homem pode saber algo *a priori* sobre os “objetos”, este algo somente terá conteúdo se estiver relacionado de algum modo a elementos “exteriores” a ele mesmo.

Nessa perspectiva, para que o conhecimento humano tenha sentido e significação, é necessário que ele não seja vazio, isto é, é preciso que a estrutura cognoscitiva do sujeito não tenha apenas a capacidade de receber “objetos” e de ligá-los no entendimento, mas que tenha de fato “objetos” a que possa se referir e aplicar sua capacidade. Assim, como a nossa intuição não é intelectual⁹⁹, carecemos que haja algo “independente” de nós, que toque a nossa sensibilidade e ponha em movimento nosso aparato cognoscitivo. Somente com o suprir dessa carência é que podemos ter conhecimento autêntico¹⁰⁰.

⁹⁸ A filosofia transcendental kantiana “se ocupa menos dos objetos, que do nosso modo de os conhecer” (B 25), isto é, centraliza o sujeito cognoscente, mas não prescinde de objeto.

⁹⁹ Uma intuição intelectual ou espontânea seria capaz de dar a si mesma o “objeto” na intuição. Todavia, como a intuição humana é sensível, ela precisa que os objetos sejam dados e, para nós, somente por meio de afecção.

¹⁰⁰ Diz Oliveira que “no plano da teoria, o pensamento humano se manifesta como servo da sensibilidade: suas categorias nada conhecem a partir de si mesmas, mas apenas ordenam o material recebido e já trabalhado pelas formas apriorísticas da sensibilidade. A razão mesma é apenas

É nesse sentido que podemos dizer que o conhecimento humano legítimo é uma *mistura*, um *composto* de elementos *puros* e *impuros*. Assim, temos de um lado o início do conhecimento com os elementos empíricos (*ponto de partida*), do outro o fundamento do conhecimento com os elementos puros (*princípios*). Quer dizer, enquanto os “objetos” do conhecimento são dados somente *a posteriori*, os elementos puros são o arcabouço *apriorístico* possibilitador do conhecimento desses mesmos “objetos”.

Se, porém, todo o conhecimento se inicia com a experiência, isso não prova que todo ele derive da experiência. **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, enquanto a nossa atenção não despertar por um longo exercício que nos torne aptos a separá-los. (B 1) (negrito nosso).

Apesar dessa dicotomia ser o cerne do conhecimento experiencial no pensamento de Kant (só há conhecimento no sentido rigoroso da palavra se esses elementos estiverem reunidos), o aspecto *a priori*-puro inerente ao sujeito prepondera: ele intervém de tal modo na recepção e ligação dos “objetos”, que estes só nos aparecem modificados pela nossa maneira de conhecer. Assim, tudo quanto é “objeto” para nós está determinado pelo nosso peculiar modo de conhecer. É exatamente isso que o empreendimento kantiano quer nos mostrar com a sua “revolução copernicana”¹⁰¹.

A Estética Transcendental inicia asseverando que a *intuição* é o elemento possibilitador do relacionamento “imediativo” do conhecimento puro com os “objetos” impuros, bem como o “fim” para o qual deve voltar-se todo o pensamento

o horizonte de unificação vazio; ela nada pode conhecer a partir de si mesma. OLIVERIA, Manfredo. *Antropologia na filosofia de Kant*. In: A filosofia na crise da modernidade 1989, p. 19.

¹⁰¹ A revolução erigida por Kant torna o “objeto” cognoscível dependente do homem. Oliveira apresenta brilhantemente essa revolução, ao dizer que: “em contraposição ao homem da teoria grega, contemplador da ordem cósmica, o homem moderno não se entende mais como contemplador passivo do mundo, mas como construtor ativo, tanto na ordem do conhecimento como na ordem da ação. Sem dúvida, o homem é capaz de certeza, mas não simplesmente na base de uma contemplação ingênua, que parte de um conceito pronto de mundo e que considera o conhecimento apenas como reflexo dos objetos naturais e culturais. O sujeito investe a si mesmo, e neste sentido não há mundo sem o homem. A ciência moderna é uma ciência da experiência. Toda a filosofia de Kant é uma tentativa de mostrar que a experiência não é um dado inabalável, a partir de onde todo conhecimento e ação humanos encontram não só seu princípio, mas sua justificação. Sem dúvida, a experiência é o ‘lugar’ do homem, como o chão fundamental ao qual tudo se refere. Porém, este chão não é tomado, ingenuamente, como dado, mas é pensado em sua mediação, em sua estruturalidade interna”. OLIVERIA, M. *Antropologia na filosofia de Kant*. In: A filosofia na crise da modernidade, p. 20.

(conceitos). Afirma Kant, então, que a intuição humana é sensível e receptiva, isto é, somente tem “objetos” nos sentidos se eles forem *dados* (receptivo) através de *afecções* (sensível). Desse modo, graças ao caráter sensível-receptivo da intuição é que o homem tem “objetos” aos quais pode se referir.

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 17/ B 31).

A intuição humana é composta por duas partes: uma empírica e uma *pura*¹⁰². A parte empírica é responsável por relacionar-se com os “objetos” por meio de *sensações* e necessita que haja algo “independente” do sujeito. As sensações são a matéria *indeterminada* (empírica) do conhecimento humano e são denominadas por Kant de *fenômeno*. Assim, mesmo indeterminado, o fenômeno empírico já é o “objeto” modificado pela maneira humana de conhecer.

Diferentemente, a parte *pura* de nossa intuição independe da sensação ou de qualquer elemento que venha de “fora” do sujeito: ela é intrínseca à sensibilidade humana e é constituída por duas *formas* que, além de não pertencerem ao “objeto” empírico, o determinam e o fundamentam como suas condições de possibilidade. Elas são *espaço* e *tempo*¹⁰³.

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 (A 20/ B 34).

A intuição pura espacial é a *forma* do sentido externo, quer dizer, é a propriedade de nossa intuição que nos possibilita *representar* os “objetos” da

¹⁰² Dividimos aqui a intuição humana em duas partes, pois, a nosso ver, Kant faz essa divisão. Afirma ele que: “Aqueles formas, só podemos conhecê-las a priori, isto é, antes de qualquer percepção real e, por isso, se denominam intuições puras; a sensação, pelo contrário, é aquilo que, no nosso conhecimento, faz com que este se chame conhecimento a posteriori, ou seja, intuição empírica”(B 60). Entendemos, então, que a sensação corresponde à intuição empírica, isto é, aos dados recebidos e subordinados por nossa sensibilidade. Desse modo, nossa interpretação contrapõe a intuição empírica à intuição pura. Sobre a intuição empírica, ver item anterior desse capítulo; já sobre a intuição pura, ver segundo item do capítulo primeiro dessa dissertação.

¹⁰³ Para tratarmos do conceito de “realismo empírico”, faz-se necessário expor mais uma vez a doutrina da sensibilidade e seus “conceitos” *espaço* e *tempo*. Assim, para não sermos repetitivos, os apresentaremos de maneira sucinta e enfatizando sua relação com os “objetos”. Sobre a *transcendentalidade* e a *aprioridade* do *espaço* e do *tempo*, ver segundo tópico do capítulo anterior.

intuição empírica¹⁰⁴ como “exteriores” a nós e localizados no espaço. Já a intuição pura temporal é a *forma* do sentido interno, isto é, é a propriedade de nossa intuição que nos permite *representar* esses mesmos “objetos” e nós mesmos segundo relações temporais. Essas *formas* puras da intuição humana não podem permutar suas funções, pelo que o espaço não possibilita intuir “objetos” internamente (dentro de nós) nem o tempo intuir “objetos” externamente (fora de nós).

Além disso, o tempo, forma *a priori* da sensibilidade humana, possibilita intuir os “objetos” internos *imediatamente* (nós mesmos como “objeto”) e os externos *mediatamente*. Ele é o fundamento de todos os “objetos” enquanto determinações do espírito e pertencentes ao *estado interno*. Já o espaço nos permite intuir *imediatamente* os “objetos” como exteriores ao sujeito. No entanto, nem espaço nem tempo nos possibilitam intuir as propriedades dos “objetos” *em si* mesmos, pois são tão somente *formas* determinantes da *intuição pura* humana e o fundamento dos “objetos” enquanto “objetos dos sentidos (A 29/ B 45)”.

Não podemos afirmar (ou negar) que essas *formas apriorísticas* fazem parte da constituição intuitiva de outros seres pensantes e, conseqüentemente, que os “objetos” que eles intuem são (ou não) mediados e determinados pelas relações espacio-temporais. O fato é que podemos conhecer apenas a nossa particular maneira de intuir “objetos” e, por conseguinte, determinar como ela acontece. Nossa intuição, portanto, está limitada a representar¹⁰⁵ todos os “objetos” cognoscíveis não como eles são *em si* mesmos, independente da relação com a nossa peculiar maneira de intuir, mas subordinados absolutamente à constituição subjetiva *formal* de nossa sensibilidade. Assim, a aplicação legítima do espaço e do tempo está limitada aos “objetos” representados na intuição e jamais podem ser utilizados como condições de possibilidade de intuir “objetos” independentes da relação com o nosso conhecimento (“objetos” *em si* mesmos).

¹⁰⁴ Afirma Kant que a intuição pura é a forma do conhecimento humano, enquanto que a intuição empírica corresponde à matéria desse mesmo conhecimento. Assim, para ter algo a que possa *formar*, a intuição pura necessita da intuição empírica. Diz Kant que: “Ora, só na intuição se pode dar um objeto a um conceito e, embora uma intuição pura seja possível para nós a priori, mesmo anteriormente ao objeto, também essa intuição só pode receber o seu objeto, e portanto validade objetiva, por intermédio da intuição empírica de que é simplesmente a forma”. Cf. A 239/ B 298.

¹⁰⁵ A respeito do conceito de “representação”, explica Bonaccini que a representação é aquilo que é dado prontamente na experiência e que não havia nenhum problema entre Kant e seus interlocutores em considerar que o conhecimento é representação. Decompondo, então, uma representação, encontramos elementos puros e impuros, isto é, elementos de origem empírica e de origem a priori. Cf. BONACCINI, A. Juan. *Sobre o projeto kantiano de uma filosofia transcendental*, p. 221.

Como não podemos fazer das condições particulares da sensibilidade as condições da possibilidade das coisas, mas somente dos seus fenômenos, bem podemos dizer que o espaço abrange todas as coisas que nos possam aparecer exteriormente, mas não todas as coisas em si mesmas, sejam ou não intuídas e qualquer que seja o sujeito que as intua. Efetivamente, 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. (A 27/ B 43).

Os “objetos” que nos aparecem quer interna quer externamente, por estarem condicionados pelas *formas* subjetivas da nossa sensibilidade, são denominados por Kant de fenômeno¹⁰⁶. Nesse contexto, o fenômeno é aquilo que a nossa determinante condição de possibilidade de intuir “objetos” permite aparecer. Desse modo, espaço e tempo, como fundamento e condição de possibilidade de conhecer “objetos”, nos autoriza conhecer apenas o mundo dos fenômenos, quer dizer, o mundo dos “objetos” que são dados na sensibilidade¹⁰⁷.

Destarte, os “objetos” que nos aparecem são totalmente dependentes da nossa peculiar maneira de intuir, ou seja, só aparecem a nós “objetos” determinados pelas relações espacio-temporais de nossa sensibilidade (extensão, figura, sucessão e simultaneidade), por conseguinte, as propriedades que atribuímos aos “objetos” fenomênicos não lhes pertencem verdadeiramente como seus atributos intrínsecos e independentes da relação com o homem. Daí Kant (1987, p. 59) poder dizer que “todas as propriedades que compõem a intuição de um corpo, pertencem apenas ao seu fenômeno”.

(...) toda a nossa intuição nada mais é do que a representação do fenômeno; que as coisas que intuimos não são em si mesmas tal como as intuimos, nem as suas relações são em si mesmas constituídas como nos aparecem; e que, se fizemos 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. É-nos completamente desconhecida a natureza dos objetos em si mesmos e independentemente de toda esta receptividade da nossa sensibilidade. (A 42/ B 59).

¹⁰⁶ Para Kant, fenômeno é aquilo que nos aparece do “objeto” que afeta a nossa sensibilidade. O fenômeno pode ser considerado em duas perspectivas: a primeira o toma como contingente e acidental, pois é válido somente para a disposição particular de determinado sentido; Já o segundo o intui no espaço e no tempo, daí lhe outorgar um valor objetivo para todo sentido humano. “Distinguimos bem, de resto, nos fenômenos entre o que é essencialmente inerente à sua intuição e tem um valor para todo o sentido humano em geral e o que lhes acontece de uma maneira acidental, porque não é válido em relação à sensibilidade em geral, mas tão-só para determinada disposição particular ou organização deste ou daquele sentido (A 45)”.

¹⁰⁷ Segundo Oliveira, “a filosofia teórica de Kant é, em última análise, a filosofia do mundo sensível, uma filosofia dos fenômenos, ou seja, uma reflexão sobre as condições de possibilidade da transformação do dado em fenômeno, portanto, uma fenomenologia transcendental”. Cf. OLIVERIA, M. *Antropologia na filosofia de Kant*. In: A filosofia na crise da modernidade, p. 19.

Ora, se só temos acesso a “objetos” na medida em que eles nos são dados na sensibilidade e modificados necessariamente pela nossa particular maneira de conhecer, e se só conhecemos os “objetos” assim como eles nos aparecem, isto é, como fenômenos, segue-se que independentemente do homem não encontramos em lugar nenhum os “objetos” como eles são representados por nós. Assim, apenas na perspectiva humana é que se pode falar de “objetos” no espaço e sujeitos às relações temporais, pois espaço e tempo não são “coisas em si” ou elementos possibilitadores de “objetos em si”, mas formas subjetivas da sensibilidade humana, condições possibilitadoras de conhecimento de fenômenos.

Uma vez que a natureza¹⁰⁸ é o conjunto de todos os fenômenos, pode-se dizer que a natureza é o “mundo sensível” (A 45/ B), ou melhor, o mundo propriamente humano, pois é a totalidade dos “objetos dos nossos sentidos” (A 35), portanto, o mundo constituído de relações de lugar (extensão) e mudança de lugar (movimento), o que nos leva a concluir que este mundo existe apenas na relação com o sujeito (e sua relação espacio-temporal), melhor dizendo, este mundo só existe *pelo* e *no* sujeito. Nesse sentido, se abstraíssemos o homem ou apenas sua intuição pura, esse mundo constituído por “objetos” extensos e mutáveis desapareceria, ou melhor, se abstraíssemos o homem até mesmo falar de tempo e espaço não teria sentido, pois espaço e tempo são apenas condições subjetivas de sua sensibilidade.

Espaço e tempo, portanto, nada significam quando considerados condições fundantes dos “objetos” *em si* mesmos, pois são simples *formas* puras inerentes à sensibilidade do sujeito e só existem *nele*. É nesse sentido que Kant chama tanto o espaço quanto o tempo de *idealidades transcendentais*, pois, desvinculados do homem, nem espaço nem tempo - e com eles os “objetos” sensíveis aos quais fundamentam - são alguma coisa¹⁰⁹.

¹⁰⁸ Em A 144, diz Kant que a “(...) natureza nada é em si senão um conjunto de fenômenos, por conseguinte, nenhuma coisa em si, mas simplesmente uma multidão de representações do espírito”. Em *Prolegômenos* ele ratifica essa passagem dizendo que “(...) a natureza é a totalidade de todos os objetos da experiência”. Cf. KANT, I. *Prolegômenos a toda a metafísica futura*, p. 67.

¹⁰⁹ A admissão da idealidade do espaço e do tempo é fundamental para impedir que se transforme todas as coisas em *aparência*. Nesse sentido, quando se concede ao espaço e ao tempo *realidade objetiva* tem-se que admitir a existência de “duas coisas infinitas, que não são substâncias, nem algo realmente inerente às substâncias, mas que devem ser contudo algo de existente e mesmo a condição necessária da existência de todas as coisas, já que subsistiriam, mesmo que todas as coisas existentes desaparecessem, não se poderia mais censurar o bom do Berkeley por ter reduzido os corpos a simples aparência; a nossa própria existência que, desta maneira, se faria depender da

(...) impugnamos qualquer pretensão do tempo [e do espaço] a uma realidade absoluta, como se esse tempo [e espaço], sem atender à forma da nossa intuição sensível, pertencesse pura e simplesmente às coisas, como sua condição ou propriedade. Tais propriedades, que pertencem às coisas em si, nunca nos podem ser dadas através do sentidos. Nisto consiste pois a idealidade transcendental do tempo [e do espaço], segundo a qual o tempo [e o espaço] 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), nem a título de substância nem de acidente. (B 32 /A 36).

Embora o fenômeno dependa absolutamente de nós para existir, nós precisamos de algo “exterior” a nós mesmos para originá-lo, pois, como já foi explicitado, o sujeito não possui *a priori* nenhum “objeto”, mas apenas a capacidade de receber e “ligar” “objetos” *dados*. Mas o que Kant quer dizer com as palavras “algo exterior” a nós?

Kant utiliza o termo “objeto exterior” de maneira ambígua: num primeiro momento, o termo refere-se aos “objetos” que aparecem aos sentidos e são considerados exteriores por estarem situados no espaço, *forma* pura da intuição humana; num outro momento, o termo reporta-se a “objetos” independentes do sujeito e, desse modo, “exteriores” ao próprio espaço. No entanto, como o que está “fora” da relação com o sujeito (fora do espaço e do tempo) não pode ser intuído ou mesmo conhecido, segue-se que não podemos falar de “objetos exteriores” a não ser que estejamos nos referindo a “objetos” espaciais, portanto, a fenômenos. Consequentemente, se só podemos conhecer aquilo que aparece aos sentidos (fenômenos) e se apenas deles podemos dizer que são “exteriores” a nós (por estarem no espaço), incorremos em uma inseqüência: por um lado precisamos que algo “exterior” a nós origine sensações e, por conseguinte, fenômenos; por outro, não podemos afirmar que haja algo “exterior” a nós, exceto na referência a “objetos” espaciais, isto é, fenômenos ¹¹⁰.

Porque, entretanto, a expressão: fora de nós traz consigo um equívoco inevitável, significando ora algo que existe como coisa em si, distinta de nós, ora algo que pertence simplesmente ao fenômeno exterior, para colocar fora de incerteza este conceito tomado neste último sentido, que é aquele em que propriamente é tomada a questão psicológica respeitante à realidade da nossa intuição externa, distinguimos os objetos empiricamente

realidade subsistente em si de um não-ser, como o tempo, seria com este convertida em pura aparência”(B 71).

¹¹⁰ Para não divagarmos, deixamos essa inseqüência para ser tratada na sua polêmica no ponto posterior e desenvolvida com maior especificidade no próximo capítulo.

exteriores daqueles que poderiam chamar-se assim no sentido transcendental, designando-os por coisas que se encontram no espaço. (A 373).

Kant explica esse “aparente” problema afirmando que os “objetos” “devem” ser considerados de dois modos distintos¹¹¹: um no qual os “objetos” são

¹¹¹ Essa maneira de interpretar a filosofia transcendental ficou conhecida como “teoria dos dois modos de consideração do objeto” ou “teoria dos dois aspectos (Two aspect Theory)”. Ela foi adotada tanto por pensadores contemporâneos de Kant (Schultz, Mellin e Schmid), quanto por pensadores recentes (Prauss, Allison, Buchdahl, entre outros). Gerold Prauss é um dos mais importantes representantes desse procedimento hermenêutico. Partindo, pois, de uma análise das passagens em que Kant se refere às coisas *em si* e de como a tradição filosófica as interpretou, Prauss, em seu *Kant und das Problem der Dinge an sich*, afirma que o sentido “transcendental-filosófico” que Kant deu à sua filosofia foi confundido com um sentido “metafísico-transcendente” (*transzendent-metaphysisch*), o qual o próprio Kant havia oportunizado (parcialmente) quando não foi tão preciso em certas colocações. Para Prauss, o equívoco dos críticos da filosofia transcendental consiste em tomar a expressão “coisas, consideradas em si mesmas” (*Ding an sich selbst betrachtet*) na sua forma abreviada “coisa em si” (*Ding an sich selbst*) – a qual aparece poucas vezes na *Crítica* e que se constitui uma exceção - como que se referisse às “coisas” (*Ding*) mesmas, de modo *substantivado* ou *hipostasiado*. Destarte, a expressão correta e completa “as coisas, consideradas em si mesmas”, usada na maioria das vezes por Kant (cerca de 90%), deve ser admitida *adverbialmente* e, portanto, o termo “em si” tem que se referir ao “modo” como consideramo-las, e não às próprias “coisas”. Numa interpretação correta da filosofia kantiana, diz Prauss que se deve considerar o conceito de “coisa em si” em dois sentidos distintos: uma em sentido empírico e no qual os “objetos” da experiência são considerados como coisas *em si* e que provocam sensações em nosso ânimo (*Gemüt*): outro em sentido transcendental, que considera o mesmo “objeto” tanto dependente quanto independente das condições humanas de intuição. No sentido empírico, o “objeto” objetivamente válido e que existe independentemente de nós (mas não das nossas condições de intuição) pode ser considerado como uma coisa *em si*, que afeta o ânimo (*Gemüt*) e produz representações subjetivas e contingentes. Já no sentido transcendental, o mesmo “objeto” pode ser considerado tanto submetido às formas espacio-temporais da intuição humana e, desse modo, conhecido legitimamente, como abstraído dessas formas e, por isso, considerado como coisa *em si*, mas *incognoscível*. De acordo com essa interpretação, a presença do conceito de coisa *em si* no Idealismo transcendental não traz nenhuma dificuldade: ele é apenas um conceito derivado negativamente dos “objetos” enquanto considerados fenômenos. Os “objetos” enquanto considerados coisas *em si* (no sentido transcendental) dependem desses mesmos “objetos” enquanto fenômenos, daí Prauss afirmar que “bem antes das ‘coisas em si’ serem as condições dos fenômenos, a expressão ‘fenômeno’ é condição da expressão ‘coisa em si’”. Quando Kant diz que “objetos” nos afetam e provocam sensações, não podemos interpretar essas passagens no sentido transcendental, como se coisas em si mesmas provocassem modificações em nosso ânimo, pois se assim o fizermos, estaremos dando um sentido “metafísico-transcendente” aquilo que é “filosófico-transcendental”. Sendo assim, deve-se interpretar essas passagens no sentido empírico, pois são os “objetos” empíricos da experiência e considerados como coisas em si que nos afetam e suscitam “objetos” contingentes (estados de consciência). Destarte, a aparente incompatibilidade entre a tese da *incognoscibilidade* das coisas em si mesmas com a tese de que elas provocam afecções que causam representações resulta do equívoco em considerar as coisas em si mesmas e os “objetos” representados como dois “objetos” diferentes e pertencentes a dois mundos distintos. Nesse caso, admite-se erroneamente uma afecção transcendental por coisas em si e uma afecção empírica. Todavia, “atribuir uma dupla afecção a Kant (...) consiste para Prauss numa interpretação errada que tem sua origem na confusão entre o nível empírico e o nível não-empírico da reflexão transcendental”. Prauss não aceita uma afecção transcendental na filosofia de Kant, pois as coisas enquanto consideradas em si mesmas no sentido transcendental são incognoscíveis. Entretanto, certamente admite uma afecção empírica (considerada uma coisa em si mesma no sentido empírico) que causa as representações. Contudo, sua ânsia em retirar da filosofia transcendental qualquer compromisso positivo (ontológico) com coisas em si mesmas (no sentido transcendental) acaba por conduzi-la a um problema de circularidade, porque não pode explicar como surgem as representações sem recorrer a uma afecção por objetos empíricos que, na terminologia kantiana, também são representações. Nessa perspectiva, diz Bonaccini que “o problema só existe

considerados dependentes de nossa intuição (fenômenos), e outro onde esses mesmos “objetos” são considerados independentes de nossa maneira de intuir (“objeto” *em si* mesmo). Assim, diz ele, os “objetos” “têm sempre duas faces (A38/B55)”, mas somente temos acesso a uma: a fenomênica.

Contudo, se o “objeto” exterior (“objeto” independente) origina o fenômeno (o que aparece), então ele (o “objeto” exterior) é o que existe realmente e o fenômeno é apenas mera ilusão (aparência)? Em outras palavras, se só podemos conhecer fenômenos, isto é, aquilo que aparece da afecção de “objetos exteriores” sobre a sensibilidade do sujeito, então tudo que conhecemos é apenas a mera aparência daquilo que não aparece por não ser captado pela nossa maneira de intuir, mas que existe realmente ¹¹²?

No que se refere ao aspecto fenomênico dessa indagação, Kant responde afirmando que tanto o espaço quanto o tempo são subjetivamente reais e, enquanto princípios transcendentais estruturantes do conhecimento sensível, possibilitam “nascer à objetividade no seio da subjetividade (Compreender Kant, p. 43)”. Nesse sentido, espaço e tempo são formas reais da intuição capazes de transformar os “objetos” que afetam a nossa sensibilidade (“objetos exteriores”) em “objetos” sensíveis (“objetos” para nós), por conseguinte, eles têm “validade objetiva em relação aos fenômenos, porque estes já são coisas que admitimos como “objetos” dos nossos sentidos (A 34-35 / B 51)”. Noutros termos: todos os “objetos” (dados) para nós (fenômenos) têm validade objetivas porque estão fundamentados (e são acompanhados) necessariamente pelo espaço e pelo tempo como suas condições de possibilidade, daí podermos dizer que eles (espaço e tempo) pertencem intrinsecamente à representação dos “objetos” ¹¹³. Nesse sentido, espaço e tempo fundamentam a realidade objetiva dos “objetos” empíricos ¹¹⁴.

para uma teoria filosófica que nega o conhecimento das coisas em si mesmas”. Cf. PRAUSS, G. *Kant und das Problem der Dinge an sich*. Páginas: 23-5, 199, 229-230. Ver BONACCINI, J. A. *Kant e o problema da coisa em si no Idealismo Alemão*. Páginas: 227-9, 235.

¹¹² No prefácio à segunda edição da *Crítica*, Kant afirma que seria absurdo a existência de aparências (fenômenos), sem ter algo que aparecesse. No entanto, como não podemos intuir/conhecer senão aparências, “devemos” poder pensar a “coisa em si” que origina o fenômeno. Cf. B XXVI-XXVII. Sobre a “coisa” que origina o fenômeno, ver tópico posterior desse capítulo.

¹¹³ Sobre o espaço e o tempo pertencerem ao fenômeno, ver B 52; *Prol.* Parágrafo 13 observação II.

¹¹⁴ É importante frisar que *espaço* e *tempo* sozinhos não possibilitam a experiência. Embora sejam imprescindíveis, eles carecem da intervenção do entendimento com seus *conceitos* para outorgar leis. Nesse sentido, diz Kant: “Sem a sensibilidade, nenhum objeto nos seria dado; sem o entendimento, nenhum seria pensado. Pensamentos sem conteúdo são vazios; intuições sem conceitos são cegas. Pelo que é tão necessário tornar sensíveis os conceitos (isto é, acrescentar-lhes o objeto na intuição) como tornar compreensíveis as intuições (isto é, submetê-las aos conceitos)” Cf.

As nossas afirmações ensinam, pois, a realidade empírica do tempo, isto é, a sua validade objetiva em relação a todos os objetos que possam apresentar-se aos nossos sentidos. E, como a nossa intuição é sempre sensível, nunca na experiência nos pode ser dado um objeto que não se encontre submetido à condição do tempo. (A 35/ B 52).

Entretanto, a validade objetiva dos “objetos” espacio-temporais, quer dizer, dos “objetos” que nos aparecem restringe-se apenas ao âmbito humano, uma vez que espaço e tempo “são absoluta e necessariamente inerentes à nossa sensibilidade (A 42/ B 60)”. Assim, apenas na perspectiva humana é que os fenômenos (os “objetos” que nos aparece) são universalmente válidos, pois “mesmo as propriedades que lhes atribuímos são sempre consideradas algo realmente dado (A 49/ B 68)”. Esta realidade do espaço e do tempo “deixa, de resto, intacta a certeza do conhecimento por experiência (A 39 / B 56)”.

(...) se eu considerar todas as representações dos sentidos com a sua forma, o espaço e o tempo, apenas como fenômenos, e estes últimos, o espaço e o tempo, como uma simples forma da sensibilidade, que fora dela não se encontra nos objetos, e se eu utilizar as mesmas representações apenas em relação à experiência possível, não há aí o mínimo incitamento ao erro nem a aparência de que eu os tome por simples fenômenos. (KANT, 1987, p. 61).

É nessa perspectiva que não podemos confundir o que nos *aparece* (*fenômeno*) com a *aparência* (ilusão) como que significassem a mesma coisa. Enquanto o que aparece (fenômeno) é o “objeto” dado no espaço e no tempo e, portanto, alterado pela particular maneira humana de representar “objetos”, a *aparência* (ilusão) é tomar o “objeto” que *aparece* (fenômeno) por “coisa em si”, isto é, é considerar os “objetos” sensíveis independentemente da relação determinante do nosso modo de intuir¹¹⁵.

A 51/ B75. Para um maior esclarecimento de como o entendimento contribui para a conhecimento, ver terceiro ponto do primeiro capítulo, bem como o terceiro ponto desse capítulo.

¹¹⁵ Explica Kant em uma nota de rodapé que “os predicados do fenômeno podem ser atribuídos ao objeto em relação aos nossos sentidos; por exemplo, a cor vermelha ou o aroma, à rosa; mas a aparência nunca pode ser atribuída como predicado ao objeto, porque atribui ao objeto em si o que só lhe convém em relação aos sentidos ou em geral ao sujeito. Assim, por exemplo, as duas ansas que primitivamente se atribuíam a Saturno. Aquilo que não se deve procurar no objeto em si, mas sempre na relação desse objeto ao sujeito e é inseparável da representação do primeiro, é o fenômeno. Assim, é legitimamente que os predicados do espaço e do tempo são atribuídos aos objetos dos sentidos como tais, e nisso não há aparência (ilusão). Pelo contrário, quando atribuo à rosa em si a cor vermelho ou a Saturno as ansas, ou a todos os corpos externos a extensão em si, ignorando a relação determinada desses objetos ao sujeito e não limitando a esta relação o meu juízo, surge então a aparência (ilusória)” (Cf. B 70). Portanto, é no desconsiderar a relação sujeito-

No que se refere ao “objeto” exterior, portanto, a face não “intuível” dos “objetos”, diz Kant que ele provoca nossa sensibilidade e origina o fenômeno, por conseguinte, a existência de “objetos” reais nos sentidos (fenômenos) pressupõe a existência de “objetos” reais independentes de nós¹¹⁶. Desse modo, ele pode asseverar que seria absurdo que houvesse “fenômeno (aparência), sem haver algo que aparecesse (B XXVII)”. Portanto, para Kant, os “objetos” exteriores a nós são reais, pois é “um escândalo para a filosofia e para o senso comum em geral que se admita apenas a título de crença a existência das coisas exteriores a nós (B XXXIX)” e que originam os fenômenos.

objeto que surge a ilusão, quer dizer, é no considerar os “objetos” fenomênicos como “coisas em si” que se cai na ilusão.

¹¹⁶ No capítulo II do Livro II da *Analítica transcendental*, Kant escreve sua *Refutação do idealismo* para provar que os “objetos” externos espaciais (empíricos) são objetivamente reais. Para tanto, afirma que existem dois tipos de idealismos: o idealismo berkeleyano, o qual afirma que a existência dos “objetos” “exteriores” é “falsa e impossível”; e o idealismo cartesiano que declara “duvidosa e indemonstrável” a existência dos “objetos” “exteriores”. Ao idealismo de Berkeley Kant chama de “dogmático”, já ao idealismo de Descartes designa de “problemático”(B 275). Kant acredita ter refutado o idealismo de Berkeley na Estética transcendental, ao “demonstrar” que o espaço e o tempo são formas *a priori* da sensibilidade do sujeito (ver nota 15), por isso concentra seus esforços à crítica do idealismo cartesiano (Cf. B 275; Forlin,p.95). Em contrapartida, Kant admite que o idealismo cartesiano “é racional e conforme a uma maneira de pensar rigorosamente filosófica (B 275)”, portanto, para refutá-lo, precisa “demonstrar” que a “experiência interna, indubitável para Descartes, só é possível mediante o pressuposto da experiência externa (B 275)”. Mas a prova e o *teorema* que Kant oferece para refutar o idealismo cartesiano possuem termos *ambíguos*, razão pela qual tornar-se difícil interpretá-los “pacificamente”. Assim, tomemos o próprio texto de Kant. O teorema diz que: “A simples consciência, mas empiricamente determinada, da minha própria existência prova a existência dos objetos no espaço fora de mim (B 275)”. Já a prova consiste no seguinte: “Tenho a consciência da minha existência como determinada no tempo. Toda a determinação de tempo pressupõe algo de permanente na percepção (...) Consequentemente, a determinação da minha existência no tempo só é possível pela existência de coisas reais, que percebo fora de mim(275-6)”. Em outras palavras, Kant “supõe” que a “determinação” da consciência no tempo demonstra *imediatamente* que há “objetos” reais “exteriores” (*permanentes*) a ela, pois são esses mesmos “objetos” “exteriores” que determinam a consciência. Nesse sentido, a determinação da consciência no tempo testifica que:1) há objetos “reais” exteriores, pois são *dados imediatamente* no espaço e no tempo; 2. só se pode provar a experiência interna *mediatamente* e por meio da experiência externa (B 277). A refutação, portanto, parece inverter a concepção cartesiana de que é mais fácil provar a experiência interna do que a experiência externa, pois Kant pressupõe a experiência externa como condição da experiência interna. Todavia, o uso de termos ambíguos como “permanente”, “coisa exterior a mim”, “coisas reais que percebo fora de mim” apontam para uma *falácia* na pretensa refutação kantiana do idealismo. Isso porque a filosofia kantiana (idealismo *transcendental*, *crítico* ou *formal*) veda qualquer referência a “objetos” fora do sujeito (*incognoscibilidade* das coisas *em si* mesmas), pois a idealidade do espaço e do tempo restringe o conhecimento humano ao âmbito fenomênico. Nesse sentido, se Kant vai além do fenômeno e recorre a uma coisa *em si* para refutar o idealismo, então é *inconseqüente* e não refuta sequer Berkeley, uma que usa o espaço e o tempo para intuir objetos em geral. Mas se ele usa aqueles termos para se referir a *fenômenos*, posto não poder sair do âmbito deles, segue-se que Kant é tão idealista quanto Berkeley ou Descartes, pois está preso aos “objetos” mentais. Desse modo, “os objetos externos podem ser ilusões se vistos sem relação ao sujeito ou como extrínsecos à mente (p.54, Sobre o idealismo em Kant e Berkeley), portanto, como disse Strawson em *Los límites del sentido*, Kant está mais próximo de Berkeley do que creê”. STRAWSON apud SOUZA, L.E.R. in: Sobre o idealismo em Kant e Berkeley,p.52. Disponível em: <<http://www.sociedadekant.org/studiakantiana/index.php/sk/article/viewFile/163/153>>. Acesso em: 11/06/2016.

Destarte, respondendo à nossa pergunta, tanto os “objetos” exteriores (independentes da sensibilidade humana) quanto os “objetos” que nos aparecem (fenômenos) são *reais*, ou melhor, são duas faces de um mesmo “objeto”, embora compreendido de dois modos distintos: um que leva em consideração o nosso modo de intuição (sensível), outro que considera o “objeto” independentemente da determinação da nossa sensibilidade. Todavia, essa maneira de interpretar a filosofia kantiana desemboca num raciocínio *circular*: institui o fenômeno como o elemento provocador da *afecção* e *originador* das representações, uma vez que não podemos conhecer ou mesmo nos referir legitimamente a algo que não pode ser intuído.

Por outro lado, para que a realidade dos “objetos” empíricos não seja simples quimera, é preciso que haja “objetos” exteriores à sensibilidade e deles provenham “toda a matéria para o conhecimento, mesmo para o sentido interno (B XXXIX)”. Entretanto, a restrição do conhecimento humano aos “objetos” que nos aparecem (fenômenos) impede qualquer assertiva sobre “objetos” existentes independentemente de nós e, o que é mais grave, rechaça que se afirme que o conhecimento humano seja a “aparência” de algo que nem podemos dizer que existe, quanto mais que sejam o “ponto de partida” de nosso conhecimento.

3.3. A afecção

A *afecção* de nossa sensibilidade é o ponto de partida da teoria kantiana da percepção, isto é, da possibilidade de termos “representações acompanhadas de sensação (B 147)” (objetos). Nesse sentido, como o espírito humano possui *a priori* apenas a capacidade de representação mediante certas *formas* e *conceitos*, ele se mantém vazio e meramente formal se não entrar em atividade por intermédio da *afecção*.

Afirma Kant no início da *Introdução* à segunda edição da *Crítica* (1787) que a sensibilidade humana somente é desperta e entra em atividade se for *afetada* por “objetos”. Os “objetos” que nos *afetam* são os movimentadores de nosso aparato cognoscitivo e, concomitantemente, os “possibilitadores” da matéria de nosso conhecimento. Assim, a sensibilidade enquanto capacidade de representação¹¹⁷

¹¹⁷ No caso, a sensibilidade é a faculdade de representar fenômenos. Cf. A 42/ B 59.

somente é possível se tiver “objetos” que a ponha em movimento e sejam os propulsores de “objetos” sensíveis. É nesse sentido que Kant pode falar que a faculdade sensitiva é o *meio* e a *afecção* é o *modo* pelo qual o homem tem representações sensíveis.

Em relação à intuição humana, que é sensível, diz Kant (B 72.) que ela

se denomina sensível, porque não é originário, quer dizer, não é um modo de intuição tal, que por ele seja dada a própria existência do objeto da intuição (modo que se nos afigura só poder pertencer ao Ser supremo), antes é dependente da existência do objeto e, por conseguinte, só possível na medida em que a capacidade de representação do sujeito é afetada por esse objeto”.

Os “objetos” que nos *afetam* não dependem de nós e não podem ser intuídos como eles são “em si” mesmos pela faculdade sensitiva humana, daí Kant os denominar de “objetos” “extra-sensíveis” (A287/ B343). Em contrapartida, nossa sensibilidade é dependente desses mesmos “objetos” extra-sensíveis para ter “objetos” sensíveis. Desse modo, como a sensibilidade é o *meio* que possuímos para receber “objetos” e estes somente são possíveis mediante a *afecção* por “objetos” “extra-sensíveis”, segue-se que sem a sensibilidade, melhor, sem a *afecção* da sensibilidade por objetos “extra-sensíveis”, nenhum “objeto” nos seria dado.

É a parte empírica de nossa sensibilidade que se relaciona imediatamente com as *impressões* e as interpreta como “objetos” sensíveis *indeterminados* - pois sejam quais forem os “objetos” que nos sejam dados, serão sempre fenômenos¹¹⁸. Assim, o que corresponde à “matéria” em nossa sensibilidade é a intuição empírica e, sem ela, “faltam objetos a todo o nosso conhecimento e este seria, por isso, totalmente vazio (A 62/ B 87)”.

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. (A 20 / B 34).

¹¹⁸ Cf. BONACCINI, J. A. *Kant e o problema da coisa em si no idealismo alemão*. p. 181-182.

Desse modo, não podemos adentrar na “teoria” dos “objetos” da filosofia kantiana sem compreender que a *afecção* de nossa sensibilidade por “objetos” “extra-sensíveis” enseja o advento de *impressões* na intuição empírica, ou seja, a aparição de “objetos” nos sentidos. Assim, “pelas condições da nossa natureza a intuição nunca pode ser senão sensível, isto é, contém apenas a maneira pela qual somos afetados pelos objetos (A 51/ B 75)”. Portanto, mediante a constituição de nossa sensibilidade, não temos acesso a “objetos” senão pela intuição empírica, a qual está *assentada* em impressões/*afecções* (A 68/ B 93).

O efeito de um objeto sobre a capacidade representativa, na medida em que por ele somos afetados, é a sensação. A intuição que se relaciona com o objeto, por meio de sensação, chama-se empírica. (A 20/ B 34).

Entretanto, há em nossa faculdade sensitiva *formas* puras que fundamentam e determinam todos os “objetos” que nos são dados na intuição empírica. Esses “objetos” se apresentam a nós submetidos a essas *formas* – isto é, ao *espaço* e ao *tempo* como dito mais acima¹¹⁹- e pelas quais são moldados à nossa peculiar maneira de intuir. Por conseguinte, sempre representamos os “objetos” não como eles são *em si* mesmos, mas como eles são para nós, quer dizer, como “objetos” subordinados necessariamente às *formas* puras da nossa intuição.

Visto que um objeto só nos pode aparecer mediante estas formas puras da sensibilidade, isto é, ser um objeto da intuição empírica, o espaço e o tempo são intuições puras que contêm a priori a condição da possibilidade dos objetos enquanto fenômenos, e a sua síntese possui validade objetiva. (A 89/ B 120-121)

Nesse sentido, os “objetos” que representamos, tal como os representamos, não são nada “em si”, mas apenas em nós, ou seja, são apenas fenômenos (“objetos” dependentes de nossa sensibilidade). Em contrapartida, os “objetos” que não podem ser representados pela nossa intuição (sensível), isto é, os “objetos” que não podem ser determinados pelas relações espacio-temporais de nossa intuição pura, não são “objetos” para nós, pois não atendem “a constituição de nossa sensibilidade (A 28/ B 44)”.

Em contrapartida, o conceito transcendental dos fenômenos no espaço é uma advertência crítica de que nada, em suma, do que é intuído no espaço

¹¹⁹ Ver segundo ponto do primeiro capítulo.

é uma coisa em si, de que o espaço não é uma forma das coisas, forma que lhes seria própria, de certa maneira, em si, mas que nenhum objeto em si mesmo nos é conhecido e que os chamados objetos exteriores são apenas simples representações da nossa sensibilidade, cuja forma é o espaço, mas cujo verdadeiro correlato, isto é, a coisa em si, não é nem pode ser conhecida por seu intermédio; de resto, jamais se pergunta por ela na experiência. (A 30/ B 45).

A estrutura de nossa sensibilidade tem seus limites determinados pela sua própria constituição, ou seja, por ser apenas condições da intuição sensível, por conseguinte, seu alcance restringe-se aos “objetos” que lhe aparecem. Portanto, espaço e tempo, enquanto condições de possibilidade da intuição humana, “dirigem-se somente aos objetos enquanto são considerados como fenômenos, mas não representam coisas em si. Só os fenômenos constituem o campo da sua validade (A 39/ B56)”.

Quando, pois, se deseja ultrapassar o âmbito fenomênico utilizando as condições da sensibilidade humana para intuir “coisas em si” mesmas, elas se tornam ineficazes (ideais)¹²⁰, pois possibilitam a intuição apenas de fenômenos. Assim, ainda que destes fizéssemos uma análise completa separando cuidadosamente cada elemento que lhe compõe, não encontraríamos em nenhum desses elementos algo que pertencesse a uma “coisa em si” mesma. Alcançaríamos apenas o esclarecimento do “nosso modo de os perceber, modo que nos é peculiar (A 42/ B 59)”.

Em contrapartida, a representação de um corpo na intuição nada contém que possa pertencer a um objeto em si; é somente o fenômeno de alguma coisa e a maneira segundo a qual somos por ela afetados; e essa receptividade da nossa capacidade de conhecimento denomina-se sensibilidade e será sempre totalmente distinta do conhecimento do objeto em si mesmo, mesmo que se pudesse penetrar até ao fundo do próprio fenômeno. (A 44/ B 61).

No entanto, o caráter receptivo de nossa sensibilidade “exige” que haja algo independente de nossa intuição e que a *afete*, pois tanto o espaço quanto o tempo nada significam sem “a possibilidade de sermos afetados pelos objetos (A 26-27/ B 42-43)”. Nessa perspectiva, os “objetos” que dão sentido à nossa intuição enquanto “dependente” da *afecção* para ter “objetos” dos sentidos, como dito anteriormente,

¹²⁰ Conferir tópico anterior desse capítulo.

são os “objetos extra-sensíveis”¹²¹, ou seja, os “objetos” independentes de nosso modo de intuição.

É derivado do conceito de “intuição sensível” o conjunto das doutrinas as quais são expressas pela Estética transcendental, tais como “aprioridade; singularidade; idealidade; não-espacio-temporalidade e incognoscibilidade das coisas consideradas em si mesmas”¹²². O conceito, pois, de intuição sensível possibilita demarcar “com sucesso”¹²³ a diferença entre os “objetos” como eles nos aparecem (fenômenos) e como eles são *em si* mesmos (coisas *em si*), embora numa relação de *interdependência* e na convicção de que as coisas como elas são *em si* mesmas *não* podem ser intuídas: os “objetos” considerados fenômenos são *originados* pela *afecção* dos “objetos” *em si* mesmos¹²⁴, outrossim, mas numa outra perspectiva, os “objetos” considerados *em si* mesmos são inferidos fazendo-se abstração das *formas* que caracterizam os “objetos” fenomênicos.

Todavia, como a intuição sozinha não nos possibilita conhecer “objetos” (fenômenos) no sentido rigoroso da palavra, pois por ela podemos apenas intuí-los, ou seja, receber impressões (*afecções*) e determiná-las mediante certas formas, ela carece da intervenção da faculdade do entendimento com os seus conceitos puros para transformar os dados intuitivos em conhecimento. Nessa vertente escreve Kant (A 50/ B 74; A 51/ B 76) no início da Lógica Transcendental:

O nosso conhecimento provém de duas fontes fundamentais do espírito, das quais a primeira consiste em receber as representações (a receptividade das impressões) e a segunda é a capacidade de conhecer um objeto mediante estas representações (espontaneidade dos conceitos); pela primeira é-nos dado um objeto; pela segunda é pensado em relação com aquela representação (como simples determinação do espírito). (...) Só pela sua reunião se obtém conhecimento.

Ora, os “objetos” são-nos dados exclusivamente pela sensibilidade e pensados unicamente pelo entendimento. Na sensibilidade, os “objetos” são moldados e submetidos necessariamente às relações espacio-temporais de nossa intuição pura, enquanto que no entendimento os “objetos” oriundos da sensibilidade são pensados mediante uma atividade espontânea do entendimento puro. Assim, é na atividade conjunta da intuição e do entendimento que podemos chegar a um

¹²¹ Sobre a dependência da intuição humana de ser *afetada* por objetos não-sensíveis, ver B 72.

¹²² BONACCINI, J. A. *Kant e o problema da coisa em si no idealismo alemão*, p.311.

¹²³ *Ibidem*, p. 311.

¹²⁴ Ver capítulo seguinte.

conhecimento objetivo de “objetos” – pois é na relação com o sujeito cognoscente que os “objetos” adquirem validade objetiva¹²⁵.

Todos os fenômenos concordam pois, necessariamente, com esta condição formal da sensibilidade porque só através dela aparecem, isto é, podem ser intuídos e dados empiricamente. É caso para perguntar agora se não há também anteriormente conceitos a priori, como condições pelas quais algo não é intuído, mas é pensado como objeto em geral; porque então todo o conhecimento empírico dos objetos é necessariamente conforme a esses conceitos, já que sem o seu pressuposto nada pode ser objeto da experiência. (B 125-126).

Em relação ao entendimento humano, afirma Kant que ele não é intuitivo, quer dizer, não pode dar a si mesmo “objetos” a partir de conceitos (pensamentos), por conseguinte, se ele não recorrer a uma outra faculdade que lhe conceda “objetos”, ele permanece vazio e sem qualquer funcionalidade. Entretanto, como para o homem é a sensibilidade que fornece “objetos”, o entendimento precisa sempre se reportar a ela, pois é nela que encontra um uso legítimo para seus conceitos/categorias¹²⁶. “Eis porque as categorias só servem para o conhecimento das coisas, na medida em que estas são consideradas como objeto de experiência possível (B 147-148)”.

Apesar do entendimento encontrar nos “objetos” da sensibilidade seu uso legítimo, ele não se restringe à esses mesmos “objetos”, pois seus princípios (conceitos) não se fundam na *receptividade* dos sentidos – a qual o *espaço* e o *tempo* estão circunscritos¹²⁷. Desse modo, o entendimento, pode ir além dos “objetos” fenomênicos e pensar “objetos” de uma intuição em geral, desde que não se contradiga.

¹²⁵ As leis da sensibilidade e as leis do entendimento têm valor objetivo apenas em relação aos “objetos” que nos são dados, quer dizer, “objetos” sensíveis. Para uma especificação sobre as leis da sensibilidade, ver ponto 2 do capítulo anterior dessa dissertação; e para uma maior especificação das leis do entendimento, ver item 3 do capítulo anterior.

¹²⁶ Lebrun aponta aqui a limitação do entendimento não só pela sensibilidade humana, mas pela sua própria natureza. Diz ele que “os conceitos puros, ainda que estejam desvinculados da limitação da sensibilidade, não podem servir teoricamente para nada que não seja informar a intuição sensível; e que ‘essa maior extensão dos conceitos para além de nossa intuição sensível não nos serve para nada (‘hieft uns... zu nichts’), além dela, com efeito, eles não podem estipular se objetos (Objecte) ‘são possíveis ou impossíveis’. Dito de outro modo, a finitude está inscrita nas próprias categorias, e a Dedução, no fim das contas, neutraliza a famosa cláusula ‘uns Menschen wenigstens’: não é tanto nossa condição finita, nossa consignação à ‘receptividade’, que restringe o uso das categorias, mas o fato de que estas não têm, em absoluto, outro emprego teórico senão a constituição do objeto da experiência. A Dedução nos faz experimentar o sentimento de que, se não estivéssemos voltados ao sensível, longe de deter um saber absoluto, nós nada conheceríamos”. LEBRUN, G. *A aporética da coisa em si*. In *Sobre Kant*. Illuminatus.p. 58-59.

¹²⁷ Cf. B 150, A 250.

Assim, quando o entendimento especifica os “objetos” representados pelos sentidos e os designa por fenômenos (*phaenomena*), “produz”, concomitantemente, uma representação desses mesmos “objetos” desconsiderando o modo como eles são dados na intuição, isto é, considerando-os na sua natureza *em si* mesma e como “objetos” exclusivos do entendimento puro, a saber, *noumeno*¹²⁸. Esta é a razão pela qual o entendimento “parece” autorizar a aplicação de seus conceitos “para além de todos os objetos dos sentidos (B 306)¹²⁹”.

(...) é que o entendimento, quando dá o nome de fenômeno a um objeto tomado em certa relação, produz ainda simultaneamente, fora dessa relação, a representação de um objeto em si, assim se lhe afigurando que poderia formar conceitos dessa espécie de objetos e que, visto o entendimento não nos fornecer outros conceitos que não sejam categorias, o objeto, neste último sentido pelo menos, deveria poder ser pensado por esses conceitos puros do entendimento. (B 306-7).

Kant atribui dois sentidos ao conceito de *númeno*: um no qual o toma em sentido *negativo* e que se refere ao “objeto” do entendimento que não está submetido ao modo humano de intuição (intuição sensível); outro que o considera em sentido *positivo* e o qual relaciona ao “objeto” de uma intuição não sensível, isto é, ao “objeto” de uma *intuição intelectual*¹³⁰. Enquanto o *númeno* em sentido *positivo* sequer pode ser concebido como algo possível, pois não podemos compreender o que seja uma intuição intelectual¹³¹, o *númeno* em sentido *negativo* é expresso concomitantemente à doutrina da sensibilidade como conceito correlato do

¹²⁸ Afirma Allison que o conceito de *númeno* é o “conceito epistemológico por excelência e caracteriza um objeto, qualquer que seja seu estatuto ontológico, considerado enquanto correlato de uma forma de conhecimento não-sensível. Posto que o caráter sensível é a essência da estrutura cognitiva da mente humana, conhecer desta forma um objeto é conhecer independentemente de sua relação com esta estrutura, o qual equivale a conhecê-lo em si”. ALLISON, H. *El Idealismo transcendental de Kant: una interpretación y defensa*, p.372

¹²⁹ Escreve Kant que “Se retirar ao conhecimento empírico todo o pensamento (efetuado mediante categorias), não resta o conhecimento de nenhum objeto; porque pela simples intuição nada é pensado, e do fato desta afecção da minha sensibilidade se produzir em mim não deriva nenhuma referência de uma tal representação a qualquer objeto. Se, em contrapartida, abstrair de toda a intuição,) resta ainda a forma de pensamento, isto é, o modo de determinar um objeto para o diverso de uma intuição possível. Eis porque as categorias têm mais largo âmbito que a intuição sensível, porque pensam objetos em geral, sem considerar o modo particular (da sensibilidade) em que possam ser dados”. Cf. B 309-10.

¹³⁰ Cf. B 307.

¹³¹ Diz Kant que “o *númeno* não é um objeto inteligível particular para o nosso entendimento; um entendimento a que pertencesse esse objeto é já de si um problema, a saber, um entendimento que conheça o seu objeto, não discursivamente por categorias, mas intuitivamente, por uma intuição não-sensível, possibilidade esta de que não podemos ter a mínima representação” A 256/ B 311. Ver também A 253, B 307-8; ALLISON, H. *El Idealismo transcendental de Kant: una interpretación y defensa*, p.377.

fenômeno – uma vez que defender que intuímos “objetos” enquanto nos aparece (*phaenomena*), possibilita concebê-los, simultaneamente e fora da relação com a nossa intuição, como coisas *em si*¹³². Portanto, “aquilo que denominamos *númeno* deverá pois, como tal, ser entendido apenas em sentido negativo (B 309)”

Para Kant, o *númeno* em sentido *negativo* é um conceito “inevitável” para que a intuição sensível não estenda seus domínios para além dos “objetos” dos sentidos e, assim, pretenda abranger também os “objetos” como eles são *em si* mesmos, os quais se “referem” tão somente ao entendimento. Nesse sentido, o *númeno* em sentido negativo apresenta-se necessariamente como um conceito que limita a validade objetiva da sensibilidade aos “objetos” fenomênicos.

O conceito de um *númeno* é, pois, um conceito-limite para cercear a pretensão da sensibilidade e, portanto, para uso simplesmente negativo. Mas nem por isso é uma ficção arbitrária, pelo contrário, encadeia-se com a limitação da sensibilidade, sem todavia poder estabelecer algo de positivo fora do âmbito desta. (A 255/ B 311).

Entretanto, por mais que o *númeno* seja um “conceito-limite”¹³³, “inevitável”¹³⁴, “necessário”¹³⁵ e que o entendimento “deve” pensar “como coisa em si”¹³⁶, ele é um conceito “problemático”, pois embora não seja um conceito contraditório, não pode se reportar a uma intuição possível que lhe conceda realidade objetiva, daí não podermos dizer que ele é algo possível ou impossível¹³⁷.

Destarte, o entendimento pode ampliar o seu âmbito de atuação apenas negativamente, pois mesmo que ultrapasse a esfera dos “objetos” dos sentidos, não pode determinar um “objeto” para o *númeno*. Por conseguinte, “o *númeno* não é um *objeto inteligível* particular para o nosso entendimento (A 256/ B 311)”, mas um

¹³² Cf. A 249-250.

¹³³ A 255/ B 311.

¹³⁴ A 256/ B 311.

¹³⁵ A 254/ B 310.

¹³⁶ A 254/ B 310.

¹³⁷ Por mais que seja “problemático” o conceito de *númeno* em sentido negativo, ele permanece possível enquanto pensamento do entendimento puro, pois não se pode considerar a sensibilidade, a qual é a única intuição possível para nós, a única forma de intuição possível em geral. Nesse sentido, “voltando os olhos apenas para esse sentido negativo, fica interdito como erro metafísico o pensamento de ‘coisas em si’ enquanto seres do entendimento puro, cuja realidade objetiva poderia ser afirmada por meio de uma intuição intelectual. Cf. HULSHOF, M. *A ‘coisa em si’ entre teoria e prática: uma exigência crítica*. 2011. (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011, p. 25.

conceito *lógico* referente a supostos “objetos” desvinculados da sensibilidade e considerados como eles são *em si* mesmos (não enquanto fenômenos)¹³⁸.

Nesse sentido, a distinção entre fenômeno e *coisa em si (númeno)* parece ser apenas de modos de considerar o mesmo “objeto”¹³⁹ e não de entidades “ontológicas” distintas: o fenômeno é o “objeto” considerado enquanto submetido às formas da sensibilidade e pensado pelo entendimento; já a *coisa em si* é esse mesmo “objeto” considerado enquanto pensado pelo entendimento, mas não relacionado à intuição sensível. Enquanto o “objeto” considerado como fenômeno pode ser conhecido objetivamente, o “objeto” apenas pensado pelo entendimento (*coisa em si*) é incognoscível, pois o entendimento rapidamente “impõe a si próprio os limites, pelos quais não conhece as coisas em si mediante quaisquer categorias, só as pensando, portanto, com o nome de algo desconhecido (A256/ B 312)”¹⁴⁰.

Assim, o entendimento não pode se desvencilhar do “objeto” da sensibilidade e anelar um conhecimento independente, pois ele, por si mesmo, pode até pensar “objetos” destituídos das características sensíveis¹⁴¹, mas não pode outorgar conteúdo a esses “objetos”, daí permanecer vazio e meramente formal. Portanto, o uso autêntico dos conceitos do entendimento restringe-se ao âmbito empírico e jamais pode ser utilizado transcendentemente¹⁴².

Pensar um objeto e conhecer um objeto não é pois uma e a mesma coisa. Para o conhecimento são necessários dois elementos: primeiro o conceito,

¹³⁸ Allison define a “interpretação semântica” a “implicação lógica entre o *conceito* de fenômeno e o *conceito* de coisa em si, e não uma conexão causal entre as entidades que caem sob esses conceitos. Aqui a ideia básica é que a expressão fenômeno é parasitária, ou, pelo menos, correlativa da expressão coisa em si, isto é, usar a primeira expressão é já pressupor a legitimidade da última”. Para Allison, o problema da interpretação semântica é que: 1) ela considera o fenômeno e a coisa *em si* como duas entidades distintas, e que a referência a fenômenos pressupõe a possibilidade da referência a coisas *em si*; 2) ela não leva em consideração a assertiva de Kant de que a noção de *númeno* é *essencialmente negativa*, portanto, conclui que designar algo como fenômeno *requer* que a designemos também como não-fenômeno, mas não como coisa *em si*, que é outra entidade. ALLISON, H. *El Idealismo transcendental de Kant: una interpretación y defensa*, p.369-70

¹³⁹ Ver B XVIII-XIX, A 30/ B45, A 44-6/ B 62/63. Ver também tópico anterior, no qual foi abordada e problematizada essa maneira de interpretar a filosofia kantiana.

¹⁴⁰ O problema que surge aqui é como pensar algo que por definição é incognoscível. Sobre isso, veja-se último tópico do capítulo posterior.

¹⁴¹ O entendimento pode ir além do alcance da sensibilidade através de pensamentos, mas não pode dar uma simples intuição ou mesmo o conceito de uma intuição não-sensível capaz de conceder sentido (“objeto”) a esses pensamentos. Cf. A 255-256/ B10-11.

¹⁴² A definição de uso transcendental das categorias pode ser encontrada no Capítulo III da Analítica dos princípios e exprime o seguinte: é o pensamento de um “objeto” ao qual não pode ser dado nenhuma intuição. Nesse sentido, o uso transcendental da categoria não é de fato um uso, pois lhe falta um “objeto” determinado, donde se segue “que os princípios do entendimento puro têm apenas uso empírico e nunca transcendental”. Cf. A 248/ B 304.

mediante o qual é pensado em geral o objeto (a categoria), em segundo lugar a intuição, pela qual é dado; porque, se ao conceito não pudesse ser dada uma intuição correspondente, seria um pensamento, quanto à forma, mas sem qualquer objeto e, por seu intermédio, não seria possível o conhecimento de qualquer coisa; pois, que eu saiba, nada haveria nem poderia haver a que pudesse aplicar o meu pensamento. B 146

Nesse sentido, desvinculado da sensibilidade, o entendimento pode pensar “objetos”, mas sem poder lhes conferir *ligação* empírica - a não ser que haja a intervenção da sensibilidade. Analogamente, a sensibilidade sozinha pode até ser *afetada*, mas não pode representar essa *afecção* como um “objeto”, pois lhe falta o pensamento para que dele possa determinar a *afecção* (torná-la inteligível). Assim, é no trabalho conjunto do entendimento com a sensibilidade que podemos alcançar um conhecimento autêntico, pois, isolados, nem conceitos, nem intuições podem se referir a “objetos”.

Em nós o entendimento e a sensibilidade só ligados podem determinar objetos. Se os separarmos, temos conceitos sem intuições e intuições sem conceitos; em ambos os casos, porém, representações que não podemos ligar a nenhum objeto determinado. A 258/ B 314.

Em suma, o entendimento e a sensibilidade são as únicas fontes que possibilitam o conhecimento para o homem: enquanto a sensibilidade é a receptividade de “objetos” mediante a subordinação à intuição pura (espaço e tempo), o entendimento é a faculdade de pensar (legislar), por intermédio de conceitos, os “objetos” provenientes da sensibilidade. Desse modo, como a sensibilidade e o entendimento, quer isolados, quer reunidos, só possibilitam o conhecimento se aplicados legitimamente ao âmbito de “objetos” aos quais são válidos e úteis¹⁴³, segue-se que por eles o homem somente conhece “objetos” empíricos, quer dizer, “objetos” dependentes de sua maneira de conhecer.

A análise kantiana acerca do alcance das fontes humanas de conhecimento chega à conclusão de que a funcionalidade delas está restrita à jurisdição dos “objetos” empíricos, únicos “objetos” aos quais elas possibilitam conhecer. Portanto, qualquer “objeto” que possa existir fora desta jurisdição é considerado *incognoscível* para o homem, pois suas fontes cognoscitivas são incapazes de conhecê-lo.

¹⁴³ Ficou estabelecido anteriormente que a faculdade do entendimento somente pode ser aplicada a “objetos” da faculdade sensitiva. Esta, por sua vez, apenas pode receber e ser aplicada a “objetos” da intuição empírica. Cf. A 57/ B 81, A 39/ B 56, B 303, A 241/ B 300, A 236-237/ B 296 entre outras.

Todavia, a limitação do conhecimento humano ao âmbito dos “objetos” empíricos, resultado da análise precedente, diverge diametralmente da “origem” desses mesmos “objetos”: se por um lado o homem precisa ser *afetado* por “objetos” extra-sensíveis para obter “objetos” empíricos, por outro não pode ultrapassar o âmbito dos “objetos” empíricos e dizer que foi afetado por “objetos” que não pode ter uma intuição empírica. Em outras palavras: se o homem conhece apenas os “objetos” empíricos, então não pode dizer que é afetado por “objetos” não-empíricos, pois estes são incognoscíveis para ele.

Portanto, embora a tese da *afecção* seja imprescindível para que a filosofia transcendental não seja simplesmente formal e vazia, ela comporta dentro de si uma tensão tão forte quanto a sua importância: somente por meio da *afecção* o homem tem “objetos” aos quais pode aplicar suas faculdades e alcançar um conhecimento legítimo, porém, ele apenas tem *afecções* se “objetos” extra-sensíveis as originar. Todavia, como o homem não pode sair do âmbito dos “objetos” empíricos, ele não pode saber o que de fato lhe provoca a *afecção*. Assim, a tese da *afecção* encontra-se circunscrita numa estrutura aporética.

4. A QUESTÃO DA AFECÇÃO

Vimos nos capítulos anteriores que o conhecimento humano legítimo envolve a mistura de dois tipos de elementos: um que o sujeito possui *a priori* e é puro, outro que é adquirido *a posteriori* e é *impuro*. Enquanto o primeiro precede e independe de qualquer “objeto”, o segundo é empírico e é dependente da *afecção* por “objetos”. Ora, como o elemento puro expressa a parte *formal* do conhecimento e se identifica com o aparato cognoscitivo do sujeito, ele precisa recorrer ao elemento empírico para obter “objetos”, pois este corresponde à parte *material* do conhecimento.

Entretanto, por mais que o composto de elementos *puros* e *impuros* ou *material* e *formal* satisfaça plenamente o conceito de conhecimento no sentido kantiano, a dependência do elemento empírico da *afecção* por “objetos” exige o concurso de um outro elemento, quer dizer, o elemento impuro ou material somente é possível na “pressuposição” necessária de um terceiro elemento: o elemento “exterior”. Nesse sentido, o aparato cognoscitivo do sujeito requer a existência de elementos “exteriores” à sua própria constituição para que o elemento impuro seja possível.

Se, porém, todo o conhecimento se inicia com a experiência, isso não prova que todo ele derive da experiência. 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, enquanto a nossa atenção não despertar por um longo exercício que nos torne aptos a separá-los. (B 1).

Apresentaremos nesse capítulo a *problemática* da *afecção* por coisas *em si*, uma vez que o *idealismo transcendental* não admite a existência de “objetos” que não seja fenômenos. Entretanto, por mais que seja impertinente a *afecção* por coisas *em si* na filosofia kantiana, defenderemos que sem ela não podemos sair da inatividade e vacuidade de nossa faculdade de conhecimento, por conseguinte, ela se apresentará como uma aporia inevitável. Concluiremos fazendo uma exposição do pensamento dos principais críticos e defensores da filosofia kantiana, na medida em que eles contribuem para o enriquecimento da nossa temática.

4.1. A origem dos fenômenos

A “ciência dos elementos” (A 16/ B 30) puros constitui a estrutura cognoscitiva do sujeito e é formada por duas partes: a *Estética* e a *Lógica Transcendentais*. Enquanto a *Estética* trata dos *princípios* da faculdade sensitiva que possibilitam ao homem intuir “objetos”, a *Lógica* se ocupa das regras da faculdade do entendimento que, por sua vez, possibilitam que os “objetos” provenientes da *Estética* sejam pensados mediante leis necessárias e universais. Desse modo, os elementos puros que o sujeito possui *aprioristicamente* são apenas condições de possibilidade de *intuir e pensar* “objetos”¹⁴⁴.

Enquanto estrutura do conhecimento humano, a *sensibilidade* permanece estática e o *entendimento* se mantém vazio se não forem, respectivamente, *afetada* por “objetos” exteriores e dados “objetos” na intuição. Nesse sentido, é por intermédio da *afecção* que a estrutura do sujeito entra em ação e obtém “matéria” a qual pode transformar em “objeto” de conhecimento¹⁴⁵. Assim, o trabalho da estrutura do sujeito, nos seus dois troncos pode ser resumido no “receber” e “ligar”

¹⁴⁴ Vale ressaltar que os “elementos puros” que o sujeito possui *aprioristicamente* não são componentes de uma natureza humana, mas um “aparelho” fisiológico possibilitador de conhecimento. Nessa perspectiva, diz Perez que “deve se observar que não se trata de partir de uma natureza humana previamente estabelecida, mas de uma estrutura proposicional considerada como dada e a ser provada como válida, o resultado dessa prova mostrando a validade do ponto de partida”. PEREZ, D.O. *Idealismo transcendental e Realismo empírico: Uma interpretação semântica do problema da cognoscibilidade dos objetos externos*. Estudos Kantianos, Marília, v. 2, n. 1, p. 29-40, Jan./Jun., 2014, p. 32. Referente às demonstrações e deduções desses elementos puros, ver *Estética e Lógica transcendentais*. Um comentário sucinto sobre os mesmos pode ser encontrado no segundo e terceiro pontos do primeiro capítulo dessa dissertação.

¹⁴⁵ Afirma Kant nos *Prolegômenos* que “materialiter considerada, a natureza é a totalidade de todos os objetos da experiência”. Cf. KANT, I. *Prolegômenos a toda a metafísica futura*, p. 67.

os “dados” provocados pela afecção, interpretando-os como conhecimento experiencial.

(...) efetivamente, que outra coisa poderia despertar e pôr em ação a nossa capacidade de conhecer senão os objetos que afetam os sentidos e que, por um lado, originam por si mesmos as representações e, por outro lado, põem em movimento a nossa faculdade intelectual e levam-na a compará-las, ligá-las ou separá-las, transformando assim a matéria bruta das impressões sensíveis num conhecimento que se denomina experiência?
(B 1)

Desse modo, se a estrutura cognoscitiva encontra-se *aprioristicamente* no sujeito, a “matéria” do conhecimento somente é possível *a posteriori* e por meio da afecção de “objetos” “exteriores”¹⁴⁶. Entretanto, como a estrutura do sujeito é *formal* e ativa, ela subordina e determina todos os dados que recebe à sua maneira de conhecer. Sendo assim, os “objetos” que o homem é capaz de conhecimento têm que ser compreendidos como um composto¹⁴⁷ de elementos puros e impuros.

Todavia, quando Kant diz que recebemos a “matéria” do conhecimento mediante a afecção por “objetos” exteriores, devemos compreender por “matéria” nada mais do que *sensação*, isto é, *modificação* do espírito por meio de *afecções*, mas que não contém nada que possa pertencer ao “objeto” exterior que lhe afetou. Assim, a *sensação* ou a *modificação* do espírito refere-se exclusivamente ao sujeito, embora tenha por *causa* “objetos” exteriores¹⁴⁸.

Ora, a natureza de nossa sensibilidade (Estética) nos permite recepcionar as sensações que obtemos por meio de afecções apenas mediante suas *formas* puras, a saber, *espaço* e *tempo*. Estas, não são conceitos derivados *a posteriori*, nem coisas *em si* mesmas, nem tão pouco qualidades das coisas *em si*, mas, ao invés, são propriedades inerentes à sensibilidade humana e permite *intuir* as sensações mediante relações necessárias: relações de *lugar* e relações de *mudança*. Por elas

¹⁴⁶ Cf. A 20/ B 34,

¹⁴⁷ Em B 2, diz Kant que “se, porém, todo o conhecimento se inicia com a experiência, isso não prova que todo ele derive da experiência. 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, enquanto a nossa atenção não despertar por um longo exercício que nos torne aptos a separá-los”. Ratificando a idéia de que o conhecimento humana é um composto, Kant, em *Os Progressos da Metafísica* afirma que “a forma subjetiva da sensibilidade, se se aplicar, como tal deve acontecer [...] a objetos enquanto suas formas, suscita na sua determinação uma representação que dela é inseparável, a saber, a do **composto**”. Cf. A 38. Ver também A 26/ B 42. (Negrito nosso)

¹⁴⁸ O conceito de matéria, sensação e experiência são ambíguos.

as sensações podem ser decodificadas como “objetos” dos sentidos, quer dizer, “objetos” de uma *intuição empírica*¹⁴⁹.

O efeito de um objeto sobre a capacidade representativa, na medida em que por ele somos afetados, é a *sensação*. A intuição que se relaciona com o objeto, por meio de sensação, chama-se *empírica*. O objeto indeterminado de uma intuição empírica chama-se *fenômeno*. (B 34).

Nesse sentido, se os “objetos” de uma intuição empírica são apenas *sensações* ou *modificações* de nosso espírito (elemento impuro) submetidas às relações inerentes a nossa sensibilidade (elemento puro), segue-se que os “objetos” dos sentidos, com as propriedades ou predicados que lhes atribuímos, só existem *por nós*. Outrossim, se mediante uma dessas relações – a relação temporal – podemos dizer que todos os “objetos” nos pertencem interiormente - mesmo os “objetos” considerados exteriores por se situarem no *espaço* -, então os “objetos”, tal como nós os intuimos, existem apenas *em nós*¹⁵⁰. Consequentemente, se por um lado os elementos puros pertencem ao sujeito *aprioristicamente*, por outro os elementos impuros também os pertence, mas de maneira *a posteriori*, por conseguinte, tanto os elementos puros quanto os elementos impuros e, claro, o seu composto, isto é, o “objeto” da *intuição empírica*, só existem *no e pelo* sujeito¹⁵¹.

Esse espaço, porém, em conjunto com este tempo e, juntamente com ambos, todos os fenômenos, não são em si mesmos coisas, são unicamente representações, que não podem existir fora do nosso espírito; e a própria intuição interna e sensível do nosso espírito (como de um objeto da consciência), cuja determinação é representada pela sucessão de diversos estados no tempo, não é também o verdadeiro eu, tal como existe em si, ou o sujeito transcendental, mas tão-só um fenômeno, dado à sensibilidade, desse ser que nos é desconhecido. (A 492/ B 520) (Negrito nosso).

¹⁴⁹ Espaço e tempo, diz Bonaccini, é, “portanto, nossa condição, faz parte da natureza da nossa sensibilidade, faz parte da natureza de um ser finito, dotado de uma sensibilidade que requer a afecção de objetos. Não deve ser imputada às próprias coisas, a menos que queiramos transformar as ‘condições particulares da sensibilidade’, em ‘condições de possibilidade das coisas’. Cf. BONACCINI, J.A. *Kant e o problema da coisa em si no idealismo alemão*. p. 223.

¹⁵⁰ O espaço é a condição para que algo me apareça como exterior, todavia, é o tempo que possibilita que os objetos enquanto representações possam ser consideradas minhas representações. Assim, podemos dizer que “os fenômenos constituem um objeto que está simplesmente em nós” Cf. FORLIN, E. *Idealismo formal x Idealismo material*. p. 103, LEBRUN, G. *A aporética da coisa em si*. p. 57.

¹⁵¹ Espaço e tempo pertencem ao sujeito como formas subjetivas da sensibilidade, já os “objetos” fenomênicos, como pressupõem o espaço e o tempo, pertencem também exclusivamente ao sujeito. Kant afirma isso explicitamente em A 303-304: “sem dúvida, o próprio espaço, com todos os seus fenômenos, enquanto representações, só existem em mim”.

Assim, enquanto condições (subjetivas) de possibilidade de intuir “objetos”, o espaço e o tempo só permitem o conhecimento de “objetos” dos sentidos, isto é, “objetos” factíveis de serem determinados espacio-temporalmente. Isso quer dizer que o espaço e o tempo não possibilitam o conhecimento de “objetos” exteriores a nós (coisas *em si mesmas*), mas apenas de suas *manifestações* em nosso espírito (sensações). Assim, os “objetos” tal como aparecem aos nossos sentidos, não existem independentemente de nós, portanto, se abstraíssemos o homem ou mesmo as formas espacio-temporais de sua intuição, não encontraríamos em lugar algum os “objetos” tal como os representamos, quer dizer, como nos aparecem – fenômeno.

Ora, como espaço e tempo têm sua *validade objetiva*¹⁵² restrita aos “objetos” dos sentidos, a utilização deles como condições de possibilidade de conhecimento de “objetos” *em si mesmos* é *ideal*, pois eles não pertencem às coisas em si mesmas, nem como suas condições, nem como suas propriedades, mas exclusivamente à sensibilidade do sujeito - pois são apenas suas *formas puras*. “Nisto consiste pois a idealidade transcendental (A 36/B 52)” do espaço e do tempo. Assim, embora espaço e tempo sejam impotentes (ideais) quando utilizados para conhecer “coisas em si”, eles são reais¹⁵³ e condições necessárias para a elaboração do conhecimento de “objetos” da experiência.

Na Estética Transcendental demonstramos suficientemente que tudo o que se intui no espaço ou no tempo e, por conseguinte, todos os objetos de uma experiência possível para nós, são apenas fenômenos, isto é, meras representações que, tal como as representamos enquanto seres extensos ou séries de mudanças, não têm fora dos nossos pensamentos existência fundamentada em si. A esta doutrina chamo eu idealismo transcendental. O realista, em sentido transcendental, converte estas modificações da nossa sensibilidade em coisas subsistentes por si mesmas e, por conseguinte, faz de simples representações coisas em si. A 490-491/ B 518-519.

Os argumentos anteriores convergem, em conjunto, para constituir o arcabouço da tese a qual fundamenta toda a *Crítica da razão pura*¹⁵⁴, a saber, a

¹⁵² Cf. A 34/B 51.

¹⁵³ Como apresentamos o realismo empírico no capítulo anterior, trataremos agora do Idealismo transcendental. Embora sejam conceitos correlatos, enfatizamos um desses conceitos, mas não omitimos a existência necessária do outro. Nesse sentido, tratamos do realismo empírico no capítulo anterior (segundo tópico) e abordaremos agora o Idealismo transcendental.

¹⁵⁴ Feder e Garve, segundo Kant (1987, p. 176), resumem a *Crítica* à tese do Idealismo transcendental. Na mesma vertente, Jacob diz que ela é “o fundamento sobre o qual se ergue a *Crítica*. Cf. JACOB, H. “*Sobre o idealismo transcendental*”. In: Gil, F. A recepção da *Crítica da Razão*

tese do *idealismo transcendental*. Esta consiste, pois, em defender que os “objetos” dos sentidos, enquanto dados na intuição, dependentes do espaço e do tempo e pertencentes ao sujeito, não existem *em si*, mas apenas em nós. Todavia, embora os “objetos” representados dependam totalmente do sujeito, este, com seus elementos puros, investe-os de realidade objetiva. Assim, apenas os “objetos” que nos aparecem na intuição (fenomênicos) e *somente eles* são reais para nós.

Desse modo, o idealismo transcendental inverte a noção tradicional de idealismo: enquanto esta converte todo o conhecimento por intuição (percepção) e experiência em mera ilusão e, além disso, assevera que o conhecimento pelo entendimento e razão pura é a verdade, o idealismo transcendental afirma, inversamente, que o conhecimento por percepção e experiência é a verdade, e que o conhecimento por razão e entendimento puro é simples ilusão. É nesse sentido que devemos compreender que o idealismo transcendental em vez de ultrapassar todos os limites da sensibilidade (como pretendia o *idealismo genuíno*¹⁵⁵, isto é, *transcendente*), volta-se para o sujeito a fim de elucidar os elementos puros que precedem e, simultaneamente, possibilitam o conhecimento por experiência.

No entanto, por mais que os “objetos” nos sejam dados apenas na intuição, conseqüentemente, no espaço e no tempo, é o entendimento puro que reúne os seus dados e os concede leis necessárias e universais¹⁵⁶. Por conseguinte, os elementos que o sujeito possui anteriormente (*a priori*) à experiência, têm como função unicamente tornar possível a própria experiência. “Em vista disso, os objetos

Pura. Antologia de escritos sobre Kant (1786-1844). p.101. Bonaccini também afirma que a Crítica é o desenvolvimento de um único argumento, a saber, o argumento do Idealismo transcendental e que isso é “um ponto pacífico entre vários estudiosos”. Cf. BONACCINI, A.J. *Acerca do conceito de fenômeno*.p.161. Kant também afirma que o Idealismo transcendental “pervade a minha obra”, mas ele não constitui a “alma do sistema”. Cf. KANT, I. *Prolegômenos a toda a metafísica futura*, p. 176.

¹⁵⁵ Em *Prolegômenos*, afirma Kant que “a tese de todos os idealistas genuínos, desde a escola eleática até ao bispo Berkeley, está contida nesta fórmula: «todo o conhecimento a partir dos sentidos e da experiência nada mais é do que ilusão, e a verdade unicamente existe nas ideias do entendimento puro e da razão pura». O princípio que constantemente rege e determina o meu idealismo, pelo contrário, é: «Todo o conhecimento das coisas a partir unicamente do entendimento puro ou da razão pura não é mais do que ilusão, e a verdade existe apenas na experiência». Cf. A 205- 206 (apêndice).

¹⁵⁶ Sobre o entendimento, argumenta Perez que, “se Kant não adotasse a concepção de que o espaço e o tempo são formas puras da sensibilidade e intuições puras onde o múltiplo intuitivo é dado, então as categorias como produtos da espontaneidade do pensamento não encontrariam limites para sua aplicação”. PEREZ, D. O. *Idealismo transcendental e realismo empírico*.p.33. Abordamos sobre o entendimento no sentido puro e aplicado aos “objetos” da intuição respectivamente no primeiro e segundo capítulos dessa dissertação. Apesar disso, trataremos do seu caráter “mais abrangente que a sensibilidade” no tópico posterior desse capítulo.

da experiência não são nunca dados em si, mas apenas na experiência, e fora dela não existem (A 492/ B 521)”.

A experiência, segundo Kant, encerra todo o conhecimento humano, pois os elementos puros que o sujeito possui de antemão servem apenas para elaborar os elementos impuros¹⁵⁷. Em outras palavras, a estrutura *apriorística* do sujeito possibilita o conhecimento apenas dos “objetos” que se moldam à sua maneira de conhecer. Desse modo, ele não conhece as “coisas” como elas poderiam ser *independentes dele*, mas tão somente como elas aparecem, isto é, como *fenômenos*.

Porém, desta dedução da nossa capacidade de conhecimento a priori, na primeira parte da *Metafísica*, extrai-se um resultado insólito e aparentemente muito desfavorável à sua finalidade, da qual trata a segunda parte; ou seja, que deste modo não podemos nunca ultrapassar os limites da experiência possível, o que é precisamente a questão mais essencial desta ciência. Porém, a verdade do resultado que obtemos nesta primeira apreciação do nosso conhecimento racional a priori é-nos dada pela contra-prova da experimentação, **pelo fato desse conhecimento apenas se referir a fenômenos e não às coisas em si que, embora em si mesmas reais, se mantêm para nós incognoscíveis**. B XIX-XX (negrito nosso).

Embora a filosofia teórica de Kant restrinja o conhecimento humano ao âmbito dos “elementos” que pertencem ao sujeito, isto é, ao composto de elementos puros e impuros (a experiência), a possibilidade da *existência* dos elementos impuros (matéria) e mesmo a possibilidade da experiência *depende* da *existência* de um terceiro elemento: os “objetos” “exteriores”. Isto porque a estrutura cognoscitiva do sujeito enquanto capacidade receptiva (*intuitus derivativus*)¹⁵⁸ requer a existência

¹⁵⁷ Na Introdução de 1787, Kant afirma que a ciência dos princípios, isto é, a *Crítica da razão pura* tem como finalidade não o alargamento do conhecimento humano, mas tão somente a clarificação desses princípios para mantê-los longe de erros. Assim, sua utilidade será simplesmente negativa. Ver B 25.

¹⁵⁸ Se o homem possuísse uma intuição intelectual (*intuitus originarius*) não necessitaria que algum objeto afetasse sua sensibilidade para obter, a partir de seu efeito, o conteúdo de seu conhecimento, pois originaria de sua própria intuição a existência do objeto a qual representa no entendimento. Entretanto, a intuição humana é receptiva (*intuitus derivativus*) e como tal, dependente de afecção de “objetos” para obter representações in concreto. B 71-72. Nesse mesmo sentido, Forlin solicita que “notemos que Kant fala de intuição sensível como a capacidade do espírito em receber representações pelo modo como ele é afetado pelo objeto, e não pelo modo como, por exemplo, ele espontaneamente se auto afetaria, dando-se o próprio objeto (o que seria a intuição intelectual)”. FORLIN, E. *Idealismo formal x idealismo material*, p.110.

de elementos (“objetos”) “exteriores” ao próprio sujeito para *afetá-la* e suscitar, assim, “objetos” dos sentidos – fenômenos¹⁵⁹.

Não querendo considerar o espaço e o tempo formas objetivas de todas as coisas, resta apenas convertê-las em formas subjetivas do nosso modo de intuição, tanto externa como interna; modo que se denomina sensível, porque não é originário, quer dizer, não é um modo de intuição tal, que por ele seja dada a própria existência do objeto da intuição (modo que se nos afigura só poder pertencer ao Ser supremo), antes é **dependente da existência do objeto e, por conseguinte, só possível na medida em que a capacidade de representação do sujeito é afetada por esse objeto.** (A 49 / B 71-72) (Grifo nosso).

É nesse sentido que Kant afirma que o *efeito* da *afecção* de “objetos” “exteriores” sobre nossa sensibilidade é a *sensação*, a qual pode ser organizada pelos elementos puros e se tornar conhecimento experiencial. O fato, pois, de termos sensações de “impressões reais” (KANT, 1987, p.50) nos sentidos como produto da *afecção* de “objetos” exteriores testifica simultaneamente que não somos *afetados* por nós mesmos e que há “objetos” (fenômenos) empiricamente reais nos sentidos, pois estou certo de que os tenho na consciência (A 300). Assim, é “um escândalo para a filosofia (...) que se admita apenas a título de crença a existência das coisas exteriores a nós (das quais afinal provém toda a matéria para o conhecimento, mesmo para o sentido interno) (B XXXIX nota de rodapé)”¹⁶⁰.

(...) são-nos dadas coisas como objetos dos nossos sentidos e a nós exteriores, mas nada sabemos do que elas possam ser em si mesmas; conhecemos unicamente os seus fenômenos, isto é, as representações que em nós produzem, ao afetarem os nossos sentidos. Por conseguinte, admito que fora de nós há corpos, isto é, coisas que, embora nos sejam totalmente desconhecidas quanto ao que possam ser em si mesmas, conhecemos mediante as representações que o seu efeito sobre a nossa sensibilidade nos procura, coisas a que damos o nome de um corpo, palavra essa que indica apenas o fenômeno deste objeto que nos é desconhecido, mas, nem por isso, menos real. (KANT, 1987, p.58).

Ora, os “objetos” “exteriores” são independentes da estrutura do sujeito e identificam-se com os “objetos” considerados *em si mesmos*, pois mesmo não submetidos à maneira humana de conhecer, são, em contrapartida, os “objetos”

¹⁵⁹ Segundo Forlin, “a revolução copernicana tem como pressuposto que a matéria de nossas sensações não é dada pelo próprio espírito. Que algo que não seja o espírito esteja afetando o espírito, isto é um dos pilares do idealismo transcendental”. Cf. FORLIN, E. *Idealismo formal x idealismo material*. p. 109.

¹⁶⁰ Na polêmica com Eberhard, Kant afirma que “os objetos, como coisas em si, dão a matéria das intuições empíricas”. Kant apud Bonaccini. In: *Kant e o problema*. p. 224.

responsáveis por *afetar* o nosso espírito e *originar* as sensações. Assim, os “objetos” *em si mesmos* são a *causa* de termos “objetos” dos sentidos, ou seja, “objetos” fenomênicos, pois, “caso contrário, seríamos levados à proposição absurda de que haveria fenômeno (aparência), sem haver algo que aparecesse (B XXVI-XXVII)”.

O entendimento limita, por conseguinte, a sensibilidade, sem por isso alargar o seu próprio campo e, ao adverti-la de que não deva aplicar-se às coisas em si, mas apenas aos fenômenos, **pensa um objeto em si, mas apenas como um objeto transcendental que é a causa do fenômeno (e por conseguinte não é, ele próprio, fenômeno), mas que não pode ser pensado nem como grandeza, nem como realidade, nem como substância, etc., (porque estes conceitos exigem sempre formas sensíveis em que determinam um objeto).** (A 288/ B 344) (Negrito nosso).

No entanto, como os “objetos” em si mesmos não podem ser percebidos pela intuição sensível humana, eles não são espaço-temporais, quer dizer, não estão sujeitos às relações de espaço (extensão, etc.) e tempo (mudança, etc.) que caracterizam os “objetos” dos nossos sentidos. Assim, mesmo que possamos dizer que as “coisas em si” não possuem as propriedades que compõem as coisas dos nossos sentidos, isso não constitui conhecimento, pois é apenas a *negação* daquilo que elas poderiam ser se fossem “objetos” de nossa intuição¹⁶¹. Portanto, qualquer dado, propriedade ou qualidade referente a um “objeto” *em si mesmo*, por não ser um “objeto” dos sentidos, é considerado *desconhecido* para nós.

Na Estética Transcendental demonstramos suficientemente que tudo o que se intui no espaço ou no tempo e, por conseguinte, todos os objetos de uma experiência possível para nós, são apenas fenômenos, isto é, meras representações que, tal como as representamos enquanto seres extensos ou séries de mudanças, não têm fora dos nossos pensamentos existência fundamentada em si. A esta doutrina chamo eu *idealismo transcendental*. (A 490-491/ B 518-519).

Ora, uma vez que os “objetos” *em si mesmos* não podem ser “objetos” de uma intuição para nós, pois não se submetem às *formas* mediante as quais unicamente “objetos” nos são dados, segue-se que eles são **incognoscíveis** (B XX). Porém, se são incognoscíveis, como podemos afirmar que eles *existem*, que são

¹⁶¹ Diz Forlin que “Coisa em si” é definido negativamente como tão somente aquilo que afeta o espírito sem ser dado pelo espírito. Cf. FORLIN, E. *Idealismo formal x idealismo material*, p. 109. Segundo Lebrun, “por coisa em si não se deve entender nada além da coisa considerada independentemente de nossos sentidos e de um conhecimento empírico possível”. Cf. LEBRUN, G. *A aporética da coisa em si*, p. 54. Ver também B 146.

reais e, o que é mais grave, que nos **afetam** e que é a ocasião da *afecção* que **origina** os “objetos” fenomênicos? Em outras palavras, se o aparato cognoscitivo humano é *formal* e somente pode conhecer os “objetos” que se conformam à sua estrutura (fenômenos), então ele não pode se pronunciar nem o mínimo que seja sobre as coisas que *supostamente* existam independentemente de nós. Todavia, Kant vai além: assevera que a estrutura humana somente tem “objetos” dos sentidos, se houver a intervenção de “objetos” extra-sensíveis (coisas *em si*) que a **afete** e provoque a sensação, a qual é a matéria de todo o conhecimento humano de “objeto”.

É, pois, indubitavelmente certo e não apenas possível ou verossímil, que o espaço e o tempo, enquanto condições necessárias de toda a experiência (externa e interna) são apenas condições meramente subjetivas da nossa intuição; relativamente a essas condições, portanto, todos os objetos são simples fenômenos e não coisas dadas por si desta maneira. **Conseqüentemente, muito se pode dizer a priori acerca da forma desses fenômenos, mas nem o mínimo se poderá dizer da coisa em si que possa constituir o seu fundamento.** (A 49) (Grifo nosso).

A origem não-empírica dos “objetos” dos sentidos não se coaduna com a tese basilar do idealismo transcendental: conhecemos apenas fenômenos. Mas fenômenos, diz Kant, são apenas modificações de nosso espírito e concernem exclusivamente ao sujeito, pois são o composto de elementos puros e impuros, os quais pertencem tão somente ao sujeito. Portanto, não se pode conhecer o mínimo da “coisa em si” que possa ter **afetado** os sentidos e *causado* a sensação, uma vez que dizer isso pressupõe conhecimento. Desse modo, expressar-se sobre algo que existe independente de nós e que é a condição – através da *afecção*- para termos “objetos” dos sentidos é, no mínimo, *problemático* e *duvido*.

Porém, cabe lembrar: Kant admite que objetos são dados, e para tanto é preciso que as coisas em si nos afetem em alguma medida provocando sensações de coisas em si mesmas que submetemos às condições da sensibilidade. Se dissemos que elas nos afetam, nós sabemos (conhecemos) pelo menos que (a) elas *existem*, (b) que elas são a *causa* das sensações. Para afirmar que nos afetam é preciso, portanto, *saber* que nos afetam; saber que *existem* e *que causam afecções em nós*. Se depois dizemos que elas são incognoscíveis, porque nosso conhecimento dentro de certas condições subjetivas a priori e não podemos conhecer nada fora das mesmas, não acabamos de certo modo desdizendo precisamente o que dissemos antes? (BONACCINI, 2005, p. 224-225).

Sobre a *problemática da afecção* - isto é, a assertiva de Kant de que objetos exteriores provocam a afecção de nosso espírito dando origem aos fenômenos-, desde os tempos de Kant ela incita a inquietação e a curiosidade de muitos pesquisadores, que não concebem uma interpretação coerente do *Idealismo Transcendental com e sem* a teoria de que “objetos” nos são *dados* por intermédio da *afecção* de “objetos” exteriores ao próprio sujeito.

Em relação à recepção do livro *Crítica da razão pura*, ainda no ano de sua publicação (1781), as duas primeiras resenhas foram propícias à sua divulgação ¹⁶². Tanto a primeira como a segunda resenhas lembram que Kant já havia mostrado seu talento em opúsculos anteriores, mas que agora outorgava ao público uma grande obra. No entanto, o teor delas limita-se a descrever, com base no sumário, o conteúdo da *Crítica* sem um estudo aprofundado ¹⁶³.

Já a terceira resenha, atribuída a Feder e a Garve ¹⁶⁴, censura Kant de ser tão idealista quanto Berkeley; afirma que para Kant tudo que conhecemos não passa de representações (fenômenos), pois “Kant compreende o espírito e a matéria de igual maneira, transforma o mundo e nós mesmos em representações” ¹⁶⁵. Ora, se somente conhecemos representações, isto é, fenômenos, então não podemos sair do âmbito de nossas representações sob a acusação de admitirmos “ilicitamente algo extra-representacional”, mas “não podemos fugir das nossas representações nem admitir coisas que as provocariam” ¹⁶⁶. Desde então, vários são os críticos da obra teórica de nosso autor.

Friedrich Heinrich Jacobi no Apêndice de seu livro *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus* do ano de 1787, anteriormente à publicação da segunda edição da *Crítica*, faz várias objeções a Kant. Ele é considerado o primeiro a elaborar com clareza e precisão o grande problema da *Filosofia Transcendental*, a saber, a *tese da incognoscibilidade da coisa em si*. No entanto, suas objeções não restringem-se a apenas um problema da *Crítica*, mas a

¹⁶² Cf. BONACCINI, J. A. *Kant e o problema da coisa em si no Idealismo Alemão*.

¹⁶³ Um exemplo desse tipo de exame, isto é, de uma análise da *Crítica* a partir do sumário, é citado por Kant no Apêndice dos *Prolegômenos*. Ele se encontra no Gazeta Erudita de Gotha e, segundo Kant, expõe uma passagem dos “primeiros princípios da minha obra” com fidelidade, embora não vá além de uma exposição do sumário. Nesse sentido, diz Kant que uma análise eficiente precisa ser “estudada a partir do seu fundamento, peça por peça”. Cf. KANT, I. *Prolegômeno a toda a metafísica futura*, p. 184.

¹⁶⁴ Esta resenha foi publicada no Terceiro Caderno do Suplemento dos Göttingischen Anzeigen Von Gelehrten Sachen anonimamente em 1782, mas considerada de autorias de Feder e Garve.

¹⁶⁵ LAUDAU, A. apud BONACCINI, A. In *Aetas kantianas e o problema de Jacob*.p. 35.

¹⁶⁶ Cf. Ibidem, p. 35.

três questões intimamente atreladas¹⁶⁷, das quais queremos destacar o *problema da afecção*, que também é o centro de nossa presente investigação.

Sobre a origem dos fenômenos¹⁶⁸, argumenta Jacobi que a afecção por “objetos” independentes do sujeito não se harmoniza com o Idealismo *Transcendental*, que defende a concepção de que tudo quanto conhecemos é representação. Mas também afirma que o próprio *Idealismo Transcendental* não se sustenta sem a tese da afecção. Por conseguinte, para ele, a contradição evidencia a incongruência entre as premissas e a conclusão da filosofia teórica kantiana¹⁶⁹.

4.2. A necessidade da afecção para termos conhecimento de objetos

Apesar de Kant considerar *incognoscível* qualquer coisa que não possa ser dada na intuição, ele afirma que existem “objetos” “desconhecidos”, “transcendentais”, situados “fora de nós” e que, além disso, *afetam* nossa sensibilidade originando os “objetos” fenomênicos, contrariando o resultado de sua pesquisa sobre a limitada capacidade cognitiva humana - incapaz de conhecer “coisas” que não sejam fenômenos¹⁷⁰.

¹⁶⁷ Seguimos a interpretação concebida por Bonaccini de que as objeções de Jacobi não se limitam a um problema, mas a três problemas interligados. Cito as objeções apontadas por Bonaccini: “O Idealismo Transcendental conduz ao solipsismo”, “A tese de que as impressões são provocadas por objetos externos não é compatível com o solipsismo do Idealismo Transcendental” e “A tese da incognoscibilidade das coisas em si mesmas conduzem ao ceticismo”. Ver BONACCINI, J. A. *Kant e o problema da coisa em si no Idealismo Alemão*, 35.

¹⁶⁸ Embora Jacobi não se refira diretamente a problemática da afecção como uma questão distinta do problema da coisa em si, ele desvela este problema como uma inconsistência da Filosofia Transcendental.

¹⁶⁹ Em relação ao problema da afecção, diz Jacobi: “Tenho de admitir que esta circunstância [que os objetos produzem impressões nos sentidos] me atrasou, e não pouco, no estudo da filosofia kantiana, de modo a fazer-me recomeçar de novo, durante vários anos seguidos, o estudo da *Crítica da Razão Pura*, já que eu ficava continuamente perplexo porque não podia penetrar no sistema *sem* aquele pressuposto e, *com* ele, não podia aí permanecer. *Sem* essa pressuposição, não se podia entrar no sistema, e, *com* essa pressuposição, não se podia permanecer nele”. Cf. JACOB, H. “*Sobre o idealismo transcendental*”. In: Gil, F. *A recepção da Crítica da Razão Pura*. Antologia de escritos sobre Kant (1786-1844). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992.

¹⁷⁰ Vale ressaltar que o grande problema dos impasses e contradições da metafísica tradicional estava centrado na tese de que o homem podia conhecer as coisas como elas são *em si* mesmas. Embora Kant repugne qualquer tentativa de conhecer as coisas tal como elas são *em si* mesmas, ele concede suas existências, bem como sua relevante situação como causadora do fenômeno. Assim Kant, no intuito de resolver o problema da metafísica acaba por criar outro. Comentando sobre essa dilemática situação de Kant, diz Bonaccini: “(...) entendemos como e porque Kant levanta no prefácio a hipótese do Idealismo Transcendental (cuja tese será demonstrada ao longo da CRP), mas nem por isso nos vemos obrigados a admitir sem mais que conhecemos objetos que seriam fenômenos, isto é, aparição de coisas que devemos pensar, mas não conhecer. Ao que parece, para resolver um

Com a tese da *afecção*, Kant indica – como foi exposto acima - que a causa originadora do fenômeno encontra-se “fora” do sujeito, isto é, em um “objeto” independente e “exterior” ao próprio *espaço*, o que efetivamente não se harmoniza com as doutrinas da *Estética* e da *Lógica transcendental*, as quais evidenciam o caráter experiencial de nosso conhecimento – uma vez que tudo quanto é conhecido legitimamente tem que ser dado na intuição e considerado fenômeno.

Ora, se não podemos assegurar que a causa dos fenômenos se encontra “fora de nós”, isto é, “exterior” ao próprio espaço, também não podemos sair do âmbito de nossas representações - pois isto o *idealismo transcendental* não permite-, então temos que asseverar que, ou a causa de nossas representações é totalmente *desconhecida* e não nos pronunciamos de forma alguma sobre ela, ou que nós mesmos a provocamos.

Deste modo, seria mais coerente da parte de Kant negar a existência de algo “extra-sensível” e que causam os fenômenos, uma vez que não se pode ultrapassar o âmbito do conhecimento sensível e, assim, se reportar arbitrariamente, a partir do efeito, à causa “não-sensível” do fenômeno, utilizando de forma ilegítima os conceitos puros do entendimento para além da sensibilidade¹⁷¹.

Esse é o parecer de Feder e Garve, que na *Recensão* interpretam e censuram a filosofia kantiana de ser *idealista*, pois se não se pode conhecer as coisas *em si* mesmas e nem se pronunciar licitamente sobre algo que não seja representação, também não pode dizer que existem coisas “desconhecidas”, “transcendentais” ou “fora de nós” e que *afetam* nosso espírito e originam os fenômenos¹⁷².

impasse Kant acaba por criar outro. Esse é o parecer de Schulze, Jacobi, Fichte, Hegel e outros”. Cf. BONACCINI, J. A. *Peculiaridade e Dificuldade do Conceito de Idealismo Transcendental*. p. 96.

¹⁷¹ Argumenta Morujão que “o uso das categorias, para empregar a expressão kantiana, só pode ser imanente e não transcendente. A coisa em si, a que acima já nos referimos e que a sensibilidade supõe como fonte das suas impressões, não pode ser conhecida; o entendimento pode unicamente pensá-la; e a coisa em si pensada é o que se designa por número. É certo que seria objeto de uma intuição intelectual se realmente a possuíssemos. Assim, desprovidos de uma tal intuição, permanece-nos inteiramente incognoscível. O entendimento humano é capaz de conhecimento, de ciência, mas limitado ao domínio da sensibilidade, da experiência possível. É certo, também, que a coisa em si está sempre suposta como fonte de impressões sensíveis, mas nada mais; a intuição apenas enquadra essas impressões graças às formas a priori do espaço e do tempo, criando-se o fenômeno”. Cf. MORUJÃO, A. F. *Prefácio à edição portuguesa*. In: *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 5ª edição. 2001.

¹⁷² Sobre o problema levantado por Feder e Garve, diz Bonaccini: “Vale dizer que aqui aparece pela primeira vez, ainda que de maneira um tanto velada, um dos aspectos do problema da coisa em si. A objeção diz: se só conhecemos representações, então não podemos conhecer a causa delas; ou então a causa delas só pode estar em nós mesmos, pois caso contrário seria forçoso admitir

Nessa perspectiva, Feder e Garve aproximam a filosofia kantiana da filosofia de Berkeley: ambas são idealistas e solipsistas (*spekulativen Egoismus*)¹⁷³, pois não permitem sair do domínio fenomênico-representacional ao qual seus sistemas filosóficos estão arraigados. Assim, mesmo que Kant tente distinguir o “realmente verdadeiro” (coisas para nós) do “verdadeiramente real” (coisa *em si* mesmas) (MARKET, 1992, xxiii) e considere ser cognoscível apenas o primeiro por estar fundamentado nas condições *apriorísticas* do sujeito, ele não pode se desvencilhar do caráter idealista e solipsista de sua filosofia.

Sobre a recensão de Feder e Garve, comenta Bonaccini:

Quando o resenhador acusa Kant de ser idealista, ainda que possa estar exagerando, toca num ponto importante: Kant “compreende o espírito e a matéria de igual maneira, transforma o mundo e nós mesmos em representações ...”. De fato, conquanto que aqui matéria seja um conceito ambíguo, e de igual modo representações, trata-se do ponto nevrálgico do Idealismo Transcendental: não conhecemos nada, a não ser fenômenos; e fenômenos não são senão representações. Não temos acesso às coisas em si mesmas, pois “...todos os nossos conhecimentos surgem a partir de certas modificações de nós mesmos que chamamos sensações. Onde elas estão situadas, de onde vêm, isto nos é, no fundo, totalmente desconhecido. (BONACCINI, 2005, p.35).

A esta acusação de idealista à lá Berkeley¹⁷⁴, Kant, no *Apêndice* do livro *Prolegômenos*, mostra-se indignado e afirma que o crítico não compreendeu a natureza do seu idealismo, pois ele denomina-o de “idealismo transcendente” ou idealismo “superior” (KANT, 1987, p.175), o qual, segundo Kant, nada corresponde ao idealismo (transcendental) defendido por ele. Desse modo, diz Kant que quando um crítico “perspicaz” e “conhecedor” avalia uma “obra”, sendo capaz de apontar o valor ou desvalor da mesma, o próprio autor fica satisfeito, pois tem a oportunidade

ilicitamente algo extra-representacional (mas se não conhecemos nada que não se funde em nossas sensações, não podemos fugir das nossas representações nem admitir coisas que as provocariam”. Cf. BONACCINI, J. A. *A aetas kantiana e o problema de Jacobi*, p. 35.

¹⁷³ Sobre o fato de o conhecimento representacional kantiano incidir no solipsismo, observemos esta passagem da *Crítica* (A 101): “(...) que os fenômenos não são coisas em si, mas o simples jogo das nossas representações que, em último termo, resultam das determinações do sentido interno”. Assim, diz Bonaccini: “Neste sentido, idealismo é solipsismo no sentido mais preciso da palavra: se só podemos explicar as representações por outras representações não podemos garantir que não estejamos a sós conosco, nós e nossas representações”. Cf. BONACCINI, J. A. *Aetas kantiana e o problema de Jacob*, p. 48.

¹⁷⁴ Cf. MARKET, O. “Kant e a recepção de sua obra até aos alvares do século xx”. In: GIL, F. *Recepção da Crítica da razão pura: antologia de escritos sobre Kant (1786-1844)*, p.xx. Ver BONACCINI, *O problema da coisa em si no idealismo alemão*, p. 30.

de extrair a “pedra de escândalo” de sua obra. Todavia, contrapõe Kant, “encontre-me com o meu crítico numa situação inteiramente diferente (KANT, 1987, p. 174-5)”.

Com o receio de ser mal compreendido por outros críticos “incompetentes” e, assim, ser tachado de idealista no sentido “ordinário” – como o fez Feder e Garve -, Kant decide mudar a denominação do seu idealismo para ratificar a divergência não mais apenas de conteúdo com o idealismo de Berkeley e Descartes: “que me seja, pois, permitido chamá-la no futuro, como já antes se fez, idealismo formal, ou melhor ainda, crítico (KANT, 1987, p. 178)”.

Não obstante essa estratégia, Kant não conseguiu eximir sua filosofia de ser taxada de idealista no sentido berkeleyano ou cartesiano, pois mesmo após a nova designação, portanto, após os *Prolegômenos*, ela continuou sendo acusada de idealista. Nesse sentido, a “pedra de escândalo” (KANT, 1987, p.174) vai além da terminologia, ela está imbuída no próprio *espírito* da filosofia de Kant¹⁷⁵.

De uma forma mais precisa e rigorosa do que Feder e Garve, Jacobi, no *Apêndice* do seu livro *David Hume Über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch*, afirma que os divulgadores¹⁷⁶ da filosofia kantiana acreditam ser mais relevante promover equívocos do que serem qualificados de idealistas. Sendo assim, eles não somente são idealistas, mas vão, inconsequentemente, além do idealismo professado por Kant e, por isso, são tão incoerentes quanto seu mestre. Assim, diz Jacobi que

O idealismo transcendental ou crítico, fundamento sobre o qual se ergue a Crítica da Razão Pura de Kant, parece-me não ser tratado por alguns divulgadores da filosofia de Kant com o cuidado devido ou – para dizer muito francamente o que penso – estes parecem temer de tal forma a acusação de idealismo em geral que preferem dar azo a um equívoco a expor-se simplesmente a essa acusação intimidante. (JACOBI, 1992, p.101).

¹⁷⁵ Falamos aqui de *espírito* da filosofia kantiana para designar que, no todo, não se pode abrir mão de coisas *em si* como causa dos fenômenos, embora também não se possa mantê-las sem incorrer em aporia. Eis o que tentaremos defender.

¹⁷⁶ Afirma Bonaccini que, ao se referir aos epígonos da filosofia kantiana, Jacob não se reporta a Reinhold, que apesar de ser um grande defensor da filosofia de Kant e, conseqüentemente, da afecção do ânimo por “objetos” não-sensíveis (como falaremos posteriormente), se detém no problema da afecção e da “coisa em si” apenas em 1789, com a publicação do *Ensaio de uma nova teoria sobre a faculdade humana de representação*. Desse modo, como a crítica de Jacobi é 1787, diz Bonaccini que Jacob age estrategicamente: “mostrando a inconsistência” dos epígonos, subrepticamente, “acabaria por comprometer Kant”. BONACCINI. *Kant e o problema da coisa em si no idealismo alemão*, p. 42.

Jacobi inicia seu famoso *Apêndice* reproduzindo as passagens que o próprio Kant escreve para esclarecer a doutrina do *Idealismo transcendental* e, conseqüentemente, fundamentar a assertiva de que o poder (*Kraft*) do conhecimento humano restringe-se aos “objetos” representados na intuição – fenômenos¹⁷⁷. O objetivo de Jacobi é mostrar, com base na própria escrita de Kant, que o idealismo expresso por ele e defendido por seus seguidores, não se harmoniza com a tese de que coisas *em si* existem e que *afetam* a sensibilidade, originando os fenômenos¹⁷⁸.

Destarte, tendo em vista a dependência dos “objetos” fenomênicos da estrutura *apriorística* do sujeito, Jacobi pode afirmar que a filosofia kantiana considera os “objetos” cognoscíveis como determinações internas e subjetivas do ânimo, por conseguinte, nada contendo da coisa *em si* que poderia *eventualmente* existir exterior e independente do sujeito. Assim, diz Jacobi, o que o *realista* pode chamar de “objetos” reais, “coisas independentes de nossas representações”, são para o idealista transcendental apenas “representações – nada mais do que representações” (JACOBI, 1992, p.104).

Por outro lado, se o filósofo transcendental não pode conhecer mais do que aquilo que se encontra no seu próprio ser, isto é, sensações interpretadas como representações “objectuais”¹⁷⁹ e, outrossim, se não pode se expressar o mínimo que seja sobre as coisas que *supostamente* existem *em si* mesmas, então ele estrutura um idealismo “mais forte” do que ele mesmo pretendia ter fundamentado. Assim, o idealista transcendental, se quiser ser coerente, diz Jacobi, deve “possuir a coragem de defender o mais forte idealismo que jamais foi ensinado e não deve mesmo recear a acusação de egoísmo especulativo (JACOBI, 1992, p.109)”.

¹⁷⁷ Ferreira afirma que “a estrutura temática do Apêndice organiza-se em torno da natureza do idealismo transcendental e da inconsistência matricial deste”. Cf. FERREIRA, M.C. “O subjetivismo absoluto”. In: GIL, F. Org.) *Recepção da Crítica da Razão Pura. Antologia de Escritos sobre Kant (1786-1844)*.p.90.

¹⁷⁸ Jônadas Techio organiza as teses de Jacobi no seguinte silogismo: “1. O pressuposto da afecção não é compatível com o Idealismo transcendental; 2. Mas o idealismo transcendental não se sustenta sem tal pressuposto; 3. Logo, o idealismo transcendental é uma posição inconsistente”. Cf. TECHIO, J. *Aquém dos limites do sentido: um estudo acerca do papel da afecção na explicação kantiana da experiência*. (Dissertação de mestrado). UFRGS, Porto alegre – RS. 2005. p. 33.

¹⁷⁹ Sobre as representações as quais Kant chama de “objetos” fenomênicos, afirma Jacobi que elas, bem como suas relações, “são entidades puramente subjetivas, meras determinações do nosso próprio eu, e que não existem de forma alguma fora de nós”. JACOB, H. “*Sobre o idealismo transcendental*”. In: Gil, F. A recepção da Crítica da Razão Pura. Antologia de escritos sobre Kant (1786-1844).. 107.

Apesar desse idealismo solipsista ser expresso claramente por Kant¹⁸⁰, ele não se coaduna com a tese de que somos *afetados* por “objetos” considerados como coisas *em si* e que, além disso, o efeito dessa *afecção* é que suscita os “objetos” fenomênicos. Defender a *afecção* por coisas *em si* é abandonar o idealismo professo e relacionar, inconseqüentemente, “objetos” incognoscíveis com os “objetos” representados pelo sujeito¹⁸¹.

Julgo que este pouco é suficiente como prova de que o filósofo kantiano se estar a afastar completamente do espírito do seu sistema ao dizer que os objetos causam *impressões* nos sentidos e assim *provocam* sensações, dando desta forma *origem* às representações: é que, segundo a doutrina de Kant, o objeto empírico, que é apenas fenômeno, não pode existir fora de nós e não pode ser mais do que uma representação; do *objeto transcendental*, contudo, não ficamos a saber o mínimo, segundo esta doutrina; e nunca se fala dele também quando se considera os objetos; (...) não pode estabelecer relação alguma entre essas tais representações e qualquer objeto. (JACOBI, 1992,p.106)

Nesse sentido, por mais que a tese da *afecção* por “objetos” transcendentais expresse a utilização do aparato cognoscitivo humano para conhecer o *incognoscível*, isto é, para conhecer mais que representações em nós, e assim, ultrapassar imprudentemente a nossa própria capacidade de conhecimento – a qual está radicada na “ignorância transcendental”¹⁸²-, Kant, segundo Jacobi, defende exatamente esse absurdo, pois não o pode suprimir.

Numa passagem que ficou célebre, diz Jacobi que

(...) por muito contrária que seja ao espírito da filosofia kantiana dizer dos objetos que eles provocam impressões nos sentidos, suscitando dessa forma representações, não se percebe muito bem como é que, sem este pressuposto, a filosofia kantiana poderia encontrar acesso a si mesma e chegar a qualquer exposição de sua doutrina. (JACOBI, 1992,p.106)

Destarte, afirma Jacobi que Kant pressupõe a existência de coisas *em si* mesmas como fundamento das representações humanas e, assim, acredita que com isso não está contradizendo o *idealismo transcendental* e sua tese derivada (de

¹⁸⁰ JACOB, H. “*Sobre o idealismo transcendental*”,p.102.

¹⁸¹ Sobre o âmbito fenomênico, único possível para o homem, diz Bonaccini que: “ se só temos acesso a representações, se a matéria, os objetos no espaço e tudo que faz parte da experiência interna e externa nada mais são do que fenômenos, movemo-nos apenas no âmbito da consciência das nossas representações e não podemos nem abstrair totalmente nem sair delas – as coisas independentes de nossas representações nos são absolutamente inacessíveis e nós somos então, como antes haviam notado já Garve e Feder, tão idealistas como Berkeley – ou mesmo como um cético inspirado na primeira meditação”. BONACCINI, J.A. *Kant e o problema da coisa em si no idealismo alemão*,p. 46.

¹⁸² Termo utilizado por Jacobi. Ver JACOB, H. “*Sobre o idealismo transcendental*”. p. 109.

forma negativa), isto é, a tese da *incognoscibilidade* das coisas *em si* mesmas. É desse modo, sentencia Jacobi, que Kant pretende não ser idealista e solipsista como pensa que Berkeley e Descartes são ¹⁸³.

No entanto, se o *idealista transcendental* não pode dizer que suas representações são provocadas por coisas *em si* e, por outro lado, se ele está certo, então movemo-nos “*apenas no âmbito da consciência das nossas representações*”, “pois não podemos dizer que o [seu] fundamento é diferente de uma representação” e “não podemos nem abstrair totalmente nem sair delas” ¹⁸⁴. Assim, a causa de nossas representações seriam necessariamente outras representações que, por sua vez, teria como causa também representações, incorrendo em círculo ¹⁸⁵.

Nesse sentido, nosso aparato cognoscitivo aplicaria suas *formas* ¹⁸⁶ às representações particulares produzidas por nós mesmos – pois elas não têm competência em relação às coisas *em si*, por conseguinte, “sua verdade é totalmente relativa” e todo o conhecimento proveniente dele - o qual é o único que temos acesso -, “não contém nada, absolutamente nada que possa ter um significado verdadeiramente objetivo’ — o que significa dizer: não é conhecimento; o conhecimento é impossível” ¹⁸⁷ (BONACCINI, 2005, p.50).

Retomando as críticas de Jacobi, Gottlob Ernst Schulze, no seu *Aenesidemus*, assevera que o idealismo transcendental é “um dogmatismo muito particular”, pois nega que a constituição cognitiva humana possa conhecer as coisas *em si* mesmas, mas, concomitantemente, a põe como dependente da *afecção* desses “objetos” desconhecidos para termos “um conhecimento [deles] como coisas que nos aparecem, e vemos isto com uma certeza irrefutável (SCHULZE, 1992, p. 259)”. É nesse sentido que Kant fala de “fenômeno” e de “representação” como o

¹⁸³ Cf. BONACCINI, J. A. *Kant e o problema da coisa em si no idealismo alemão*, p. 47

¹⁸⁴ *Ibidem*, p.47-48.

¹⁸⁵ O idealismo kantiano está circunscrito ao âmbito representacional e não pode, sem incidir em contradição, ir além das representações. “Nesse sentido”, diz Bonaccini, “idealismo é solipsismo no sentido mais preciso da palavra: se só podemos explicar as representações por outras representações não podemos garantir que não estejamos a sós conosco, nós e nossas representações. Não podemos responder à acusação de solipsismo sob pena de círculo, e sempre poderá ocorrer que o que nos parece ser real seja ilusório; seja por ter sua causa na imanência de nossa consciência (poderíamos estar sonhando ou nos enganando), seja porque não podemos distinguir exaustivamente representação e representado”. Cf. *Ibidem*, p.46.

¹⁸⁶ Comentando Jacobi, afirma Bonaccini que “nossos conceitos e princípios são formais. São formas a que se submetem as representações particulares, de acordo com a finitude de nossa natureza, a fim de poderem ser acolhidas e reunidas “numa consciência universal ou transcendental. (...) Nenhuma representação, nem princípio ou conceito são verdadeiramente objetivos. Não possuem nenhum conteúdo realmente objetivo”. *Ibidem*.p. 50.

¹⁸⁷ Cf. BONACCINI, J. A. *A aetas kantiana e o problema de Jacobi*, p.50.

aparecer de algo que não aparece (por ser uma coisa *em si*), mas que efetivamente existe¹⁸⁸.

A própria crítica da razão avança a proposição: todo o conhecimento humano começa com a influência de objetos objetivamente existentes sobre os nossos sentidos, e estes objetos proporcionam o primeiro ensejo para que o nosso ânimo se manifeste; não só sem qualquer prova e como proposição *em si* totalmente *assente* e incontestavelmente certa, e refutando, portanto, os fantasmas do cepticismo e do idealismo através de uma proposição aceite a modo de petição, cuja verdade ambos negavam; mas também os seus próprios resultados anulam completamente a verdade dessa proposição admitida a modo de petição. (SCHULZE, 1992, p.261-262).

O “novo dogmatismo (SCHULZE, 1992, p. 259)”, edificado por Kant e sustentado por seus prosélitos¹⁸⁹, principia com o pressuposto da existência das coisas *em si* mesmas, pois, segundo Schulze, para ter sentido a indagação de que podemos ou não conhecer coisas *em si*, de acordo com a análise da natureza de nossas faculdades cognoscitivas, precisamos pressupor necessariamente que essas coisas existam. Assim, com a presunção da existência e, portanto, do conhecimento de coisas *em si*, o idealismo crítico trilha o caminho do dogmatismo, pois se apóia numa *petição de princípio*. No entanto, não consegue manter o pressuposto inicial com os resultados alcançados, tornando-se um dogmatismo inconseqüente¹⁹⁰.

No entanto, por basear o seu sistema em proposições aceites a modo de petição, a crítica tem isso de comum com todos os sistemas do dogmatismo: mas se a verdade das proposições que, como premissas, estão na base de suas especulações, houver de contradizer o que ela pretende ter descoberto através da mais cuidadosa análise da humana faculdade de conhecer, então, ela nem sequer poderia ter tão grandes pretensões de certeza e de verdade como o dito sistema do dogmatismo, o qual não surge o tal contraste entre as premissas e os resultados. (SCHULZE, 1992, p.262).

¹⁸⁸ Diz Bonaccini que “representar, porém, supõe um representado que não se confunde com a representação e que só poderia ser admitido, dito enquanto tal, se se admitisse que nosso acesso a ele é mediado por representação: caso contrário, *jámais teríamos um critério seguro para distinguir o objeto da sua representação*”. Portanto, para falar de “fenômeno” ou de “representação”, é mister pressupor objetos que não sejam representações e que nos afetam. Cf. BONACCINI, J.A. *Kant e o problema da coisa em si no Idealismo Alemão*, pp.47-8;89.

¹⁸⁹ O crítica de Schulze não dirige-se apenas a Kant, mas direta e explicitamente também a Reinhold. Ver SCHULZE, G. E. “Excerto de Aenesidemus”. Tradução de Sara Seruya. In: GIL, F. (Cord.). *A recepção da Crítica da Razão Pura. Antologia de escritos sobre Kant (1786-1844)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, p. 268-9.

¹⁹⁰ Segundo Schulze, Kant aplica às coisas *em si* os conceitos de *causalidade e realidade* quando atribui às coisas *em si* a causa de termos sensações – que se tornarão fenômeno-representação-, ultrapassando indevidamente o âmbito fenomênico-representacional, o qual os conceitos do entendimento têm seu uso legítimo. Cf. *Ibidem*, p. 262-263.

O problema para Schulze “não é de modo algum se devemos conceber um fundamento para o nosso conhecimento de experiência” ou mesmo se a razão “se sente compelida a aceitar algo para além do mesmo (SCHULZE, 1992, p.263)”, mas o fato desse fundamento ser considerado “exterior” ao ânimo, como o propulsor da experiência que não pode ser experimentado, ou mesmo como o “objeto” incognoscível que *causa* as representações e que eu sei que existe, manifestando, desse modo, uma notória incongruência com a limitação da capacidade humana, a qual conhece apenas representações.

Ora, se as coisas em si nos são totalmente desconhecidas, também a conexão das nossas representações com aquelas, e mesmo a possibilidade de uma tal conexão, nos serão totalmente de todo desconhecida. Quem tal admite deve, se quiser ser consequente no pensar, também isto reconhecer. Pois, o que é totalmente, e em todos os seus atributos e propriedades, desconhecido, também dele não posso saber que existe, que se encontra realmente numa qualquer ligação comigo e que é capaz de efetuar ou produzir algo. (SCHULZE, 1992, p.264).

Nesse sentido, seria mais razoável da parte de Kant, diz Schulze (como já havia dito Feder, Garve e Jacobi), defender que o fundamento das nossas representações é o próprio ânimo¹⁹¹ - uma vez que não podemos conhecer nada que não seja representação e nem mesmo saber se há uma possibilidade de *conexão* do nosso ânimo com coisas *em si*¹⁹²-, do que dizer que é um “objeto” “exterior” ao sujeito. Portanto, conectar representações com coisas que por definição não são representações é querer ir além do *idealismo*, é pretender dizer mais do que pode¹⁹³.

O empreendimento kantiano, isto é, a investigação sobre as fontes, o alcance e os limites do conhecimento humano, certamente não acolhe pacificamente nenhuma referência ao “objeto” representado – mesmo a que considera este último incognoscível, porque, como visto anteriormente, pressupõe *saber* que ele existe-, daí serem justificadas as acusações de Feder, Garve, Jacobi e Schulze, de que a filosofia kantiana é *idealista, solipsista, dogmática, inconseqüente* e incide em *círculo*.

¹⁹¹ Schulze afirma que “o ânimo também pode ser pensado como o *único* fundamento de todo o nosso conhecimento, e a razão encontra na ideia do sujeito do sentido interno já um sujeito absoluto que ela, para elevar o conhecimento de experiência a um todo absoluto, pode utilizar”. Cf. *Ibidem*, p. 263. Garve, Feder e Jacobi, concordariam seguramente com essa afirmação de Schulze.

¹⁹² Cf. *Ibidem*, p.264.

¹⁹³ Cf. *Ibidem*, p.265.

Jacob Sigismund Beck, na terceira parte do seu *Erläuternder Auszug aus den kritischen Schriften des Herrn Professor Kant aus Anraten desselben*, não aceita as censuras dirigidas à filosofia crítica de Kant, pois pensa que seus críticos não a compreenderam. Para Beck, a raiz dos “aparentes” problemas detectados na *Crítica* encontra-se na “suposta” ligação entre a representação e o objeto representado, concedida por Kant em algumas passagens “ao leitor habituado a raciocinar em termos dogmáticos (MARTINS, E.R. 1992, p.272)”.

Beck reformula estrategicamente a funcionalidade dos “elementos” da *Crítica*, bem como a relação que os mesmos têm com os “objetos”: postula que o entendimento produz os “objetos” através de sua “representação originária (BECK, 1992, p.284)”¹⁹⁴, depois esclarece que a intuição não se relaciona *imediatamente* com “objetos”¹⁹⁵; tudo isso para dizer que as faculdades humanas – como Kant assevera explicitamente - somente se aplicam a representações. Desse modo, ele exclui a relação ou mesmo a alusão às coisas *em si*, objetivando eliminar as acusações de que as mesmas originariam as representações no *idealismo transcendental*, afastando de vez as “insinuações” de inconseqüência ou incoerência.

Nessa perspectiva, portanto, diz Beck que somos afetados¹⁹⁶ por fenômenos produzidos pela representação *originária*, e os quais a faculdade representativa aplica às categorias e os transforma em representações. “Só desse modo se pode reconhecer que a realidade da experiência é fenômeno: porque seu

¹⁹⁴ Em relação ao entendimento humano, afirma Beck que “a crítica diz do nosso entendimento que ele é um entendimento pensante e não um entendimento intuitivo. Parece-nos que a opinião do nosso autor ainda não foi bem compreendida, e julgamos que isso acontece a quem não se apercebe de que o princípio supremo do uso do entendimento é o postulado – representar originariamente – e de que esse postulado exige que nos transfiramos para o ato originário de representar, o que, no entanto, é muito diferente de representar a mesma coisa através de conceitos”. Cf. BECK, J. S. “Excerto de *Erläuternder Auszug aus den kritischen Schriften des Herrn Professor Kant*”. Tradução de Ana Maria Benite. In: GIL, F. (Cord.). *A recepção da Crítica da Razão Pura*. Antologia de escritos sobre Kant (1786-1844). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992, p. 285.

¹⁹⁵ Já em à sensibilidade, diz Beck que “(...) gostaria de suprimir aquela definição (Bestimmung) da intuição de acordo com a qual esta é uma representação que se refere a objetos. Nada mais encontro na intuição do que um múltiplo acompanhado de consciência (ou do Eu penso idêntico) e, de fato, determinado, o qual ainda não ocorre nenhuma referência a um objeto”. Carta de Beck a Kant apud BONACCINI. J.A.. *Kant e o problema da coisa em si no idealismo alemão*, p. 92. Desse modo, o que se apresenta à intuição já se encontra completamente determinado.

¹⁹⁶ Em uma carta a Kant, Beck assevera que “a afecção só pode ser efeito da ação de um fenômeno, porém, porque o que me afeta já é algo que foi construído a priori pela síntese originária, e ainda que haja um dado não formal, não a priori, ele só me advém enquadrado nos parâmetros da construção originária”. Cf. *Ibidem*, p. 99.

conteúdo só pode estar fundado nas formas da mente humana – a espacialidade, a substancialidade, a temporalidade, a realidade, etc.”(BONACCINI, 2005, p. 91)

(...) se eu disser: este corpo é líquido ou sólido; ou é uma substância ou uma causa, isso equivale a por a questão segundo a ligação da representação com o objeto. (...) Há, porém, que deixar bem claro que, na realidade, não se trata aqui da representação original de um objeto, mas simplesmente de uma representação originária. Pois quando temos uma representação de um objeto ela já é sempre conceito, isto é, já é sempre um conferir de certas determinações através das quais estabelecemos um ponto de referência. (BECK, 1992,p. 283-4).

O grande referencial (princípio) na interpretação de Beck da filosofia kantiana é o postulado do “procedimento originário do entendimento” (BONACCINI, 2005,p.91), que preenche o fenômeno (objeto) representado de tal modo que a *forma* e o *conteúdo* dele são produzidos *aprioristicamente*. Destarte, essa via, segundo Beck, é a única capaz de resolver a questão da absurda relação entre representação e “objeto” representado (coisa *em si*), bem como refutar as objeções de Garve, Feder, Jacobi e Schulze.

A apologia do *Idealismo transcendental* empreendida por Beck não foi bem acolhida por Kant. O fato é que Beck derivava do sujeito tanto a *forma* quanto a *matéria* do conhecimento – o que desagradava a Kant ¹⁹⁷-, pois tal derivação incidia simultaneamente numa interpretação *imanente* como direcionava a filosofia transcendental por um viés *subjetivo-idealista* ¹⁹⁸.

Em resposta a Beck, afirma Kant que o ânimo do homem pode seguramente produzir *a priori* a *forma* das representações, mas que o conteúdo das mesmas tem que ser *dado* na intuição: “conhecimento é, porém, a representação de um objeto dado como tal através de conceitos; é empírico quando o objeto é dado na representação dos sentidos”(carta de Kant a Beck apud BONACCINI, 2005, p. 94).

Retomando, pois, os argumentos da *Crítica*, reitera Kant que a sensibilidade humana é receptiva e que o entendimento somente conhece “objetos” referindo-se à

¹⁹⁷ Beck havia recebido de Kant o conselho de elaborar um excerto de suas “Críticas”, tanto que põe no próprio título das mesmas essa observação: “Excerto elucidativo dos escritos críticos do Sr. Prof. Kant, escrito a conselho do mesmo (*Erläuternder Auszug aus den kritischen Schriften des Herrn Prof. Kant, auf Anrathen desselben*). É assim que publica os três volumes dessa obra, embora o terceiro expresse seu ponto de vista sobre a interpretação do idealismo kantiano: “O único ponto de vista possível para se julgar a filosofia crítica” (*Einzig möglicher Standpunkt, aus Welchem die Kritische Philosophie beurteilt werden muss*), o qual dá a entender, por ser o terceiro volume do Excerto, que Kant o aprovava. Cf. BONACCINI, J. A. Kant e o problema da coisa em si no idealismo alemão, p.97.

¹⁹⁸ Termo utilizado por Martins, em MARTINS, E.R. “O representar originário”. In: GIL, F. (Org.) *Recepção da Crítica da Razão Pura. Antologia de Escritos sobre Kant (1786-1844)*. Prefácio de Oswaldo Market. Lisboa: Calouste Gulbenkian. 1992.p. 275.

intuição, portanto, *mediatamente*. Por conseguinte, diz Kant que o ser humano não pode dar a si mesmo a *matéria* das coisas que podem ser conhecidas legitimamente, o que implica dizer que o conteúdo do conhecimento é *dado* apenas *a posteriori*¹⁹⁹.

Como, porém, em todos os fenômenos há algo que nunca é conhecido *a priori* e que, por conseguinte, constitui a diferença própria entre o conhecimento empírico e o conhecimento *a priori*, ou seja, a sensação (como matéria da percepção), segue-se que a sensação é, propriamente, o que na verdade nunca pode ser antecipado. (A 167/ B 208-9).

Ora, se o homem não pode produzir a matéria dos “objetos” que são dados na intuição, e se somente mediante o composto de matéria e forma é que pode dizer que o conhecimento possui sentido e significado, então ele deve buscar “fora” de si “a coisa” que seja o *fundamento* ou a *causa* necessária para que o conhecimento humano não seja meramente formal²⁰⁰. Desse modo, as coisas independentemente do sujeito (*em si*) são “não somente admissíveis, mas inclusive necessárias em razão da necessidade de se reconhecer uma ‘causa’ ou ‘fundamento’ dos fenômenos” (ALLISON, 1992, p.368). Portanto, o homem necessita ser *afetado* de algum modo por objetos “extra-sensíveis”, mesmo que esta assertiva venha a contradizer a própria filosofia transcendental – este é o posicionamento de Kant.

Embora a tese da *afecção* seja problemática, ela é essencial para não incorremos no idealismo, ceticismo, solipsismo e na regressão *ad infinitum*. Assim, sem a tese da *afecção* nenhum “objeto” nos seria dado, conseqüentemente não teríamos acesso a nenhum conhecimento de “objetos” – já que este inicia pela experiência, portanto, *a posteriori*- e ficaríamos restritos a nossa forma *apriorística* de conhecimento: sem matéria, conteúdo e “objeto”.

4.3. A afecção: uma aporia inevitável

Apesar da Doutrina dos elementos (*Estética* e *Lógica* transcendentais) não ser isenta de dificuldades no que concerne ao seu aspecto puro – a tese da *idealidade* do *espaço* e do *tempo* foi contestada desde a publicação da *Dissertação de 1770*, a *dedução* de como as categorias tornam possível a experiência é

¹⁹⁹ Ver B 34.

²⁰⁰ A 49/B66

questionável²⁰¹-, compreendemos que o ponto central dos impasses da filosofia transcendental encontra-se na questão da *origem* dos “objetos”, isto é, na *relação* originária do aspecto *empírico* ou *impuro* do conhecimento, mais precisamente na tese da *afecção*. Destarte, como Kant expõe esta “relação” na *Estética transcendental*, é nela que reside o *ponto nevrálgico* da filosofia transcendental²⁰².

O problema crucial apresenta-se quando confrontamos a tese da *origem* dos “objetos” – isto é, a tese da *afecção* por coisas *em si* – (ponto de partida) com a tese da limitação do alcance dessa mesma faculdade (ponto de chegada), *mesmo que ambas sejam impostas pela própria natureza da sensibilidade*²⁰³: para que a sensibilidade tenha “algo” que dê sentido à sua definição como *receptividade*, ela precisa ser *afetada* por coisas “exteriores” a ela mesma (coisas *em si*) para derivar dessa *afecção* as *sensações* que serão posteriormente transformadas em “objetos”; por outro lado, a faculdade sensitiva somente pode perceber e apreender “objetos” que se subordinam às suas *formas* de intuição – fenômenos -, por conseguinte, todos os “objetos” que podem ser *dados* na sensibilidade têm que estar sujeitos ao *espaço* e ao *tempo*: se há “objetos” que não se sujeitam a essas *formas*, eles não podem ser intuídos.

²⁰¹ Ver LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica*, p.21.

²⁰² Referindo-se ao problema crucial da filosofia crítica, argumenta Rodrigues Junior: “Assim, e ao contrário do que afirmava Schopenhauer, não podemos aceitar que o verdadeiro calcanhar de Aquiles da filosofia teórica de Kant esteja na *Lógica Transcendental*, quer na *Analítica* quer na *Dialética*, pois ela realmente começa – mesmo que aí não se encontre sua verdadeira gênese – na *Estética* e na sua tese da idealidade do espaço e do tempo e do conseqüente problema de saber, uma vez admitida sua tesa da aprioridade, o quê, realmente, deve-se entender por *sensação*, *percepção*, *matéria*, *intuição*, etc.; noções absolutamente fundamentais para o soerguimento do projeto kantiano e fontes das principais objeções, refutações e tentativas de reconstrução e continuidade das possibilidades abertas pela inauguração do pensamento transcendental” Cf. RODRIGUES Jr, Ruy de Carvalho. *Schopenhauer: uma filosofia do limite*. (Tese de doutorado) PUC-SP. 2011. p. 136. Embora Rodrigues Junior não cite explicitamente nessa passagem o problema da *afecção*, percebe-se tacitamente que ele se encontra na raiz dessa (s) problemática(s) apontada por ele.

²⁰³ Comentando o caráter antagônico, mas necessário dessas teses de Kant, diz Jacobi que, “por muito contrário que seja ao espírito da filosofia kantiana dizer dos objetos que eles provocam *impressões* nos sentidos, suscitando dessa forma representações, não se percebe muito bem como é que, sem este pressuposto, a filosofia kantiana conseguiria encontrar acesso a si mesma e chegar a qualquer exposição da sua doutrina. Pois que já a palavra sensibilidade fica privada de todo e qualquer significado se não entender por ela um meio distinto e real entre o real e o real, o meio efetivo de *alguma coisa para alguma coisa* e se no seu conceito não estiverem contidos os conceitos de estar separado e estar conectado, de ser ativo e ser passivo, de causalidade e dependência, *como determinações reais e objetivas*; e, sem dúvida, contidos neles de maneira que seja juntamente dada a generalidade absoluta e a necessidade destes conceitos como pressuposto prévio”. JACOB, H. “*Sobre o idealismo transcendental*”. In: Gil, F. *A recepção da Crítica da Razão Pura*. Antologia de escritos sobre Kant (1786-1844), p. 106-7.

Como fica evidente, o problema consiste em “relacionar” as coisas *em si* mesmas, as quais estão *fora* do espaço e do tempo, com a sensibilidade humana, como se esta fosse capaz de intuir as coisas independentemente do alcance de aplicação de suas *formas*, restritas aos “objetos” que *aparecem* – fenômenos. Assim, quando Kant lança mão da tese da *afecção* da sensibilidade por coisas *em si*, *pressupõe* que a sensibilidade humana não somente tenha competência de intuir os “objetos” fenomênicos, mas que, de algum modo, também intua as coisas como elas são *em si* mesmas²⁰⁴.

Sobre a *relação* entre a *afecção* por coisas *em si* e a sensibilidade, afirma Jacobi que

Com este pressuposto [a tese da *afecção*] é simplesmente impossível permanecermos no sistema, porque a base desse pressuposto é a convicção da validade objetiva da nossa percepção dos objetos fora de nós como coisas em si e não como fenômenos *meramente* subjetivos e também a convicção da validade objetiva das nossas representações *das relações necessárias* desses objetos entre si e das suas *correspondências essenciais*, enquanto *determinações objetivamente reais*. (JACOBI, 1992 ,p.107)²⁰⁵.

Uma maneira de tentar apaziguar o conflito dessas teses e fazê-las coexistir harmonicamente seria apelando para uma faculdade que pudesse fazer a *ponte* entre os “objetos” sensíveis e as coisas *não-espacio-temporais*²⁰⁶. Nesse caso, porém, não se poderia compreender de que forma essa faculdade poderia atuar para fazer a “*ligação*” do que está em nós com o que está “fora” de nós, nem se

²⁰⁴ Beck considera a relação entre a “representação” e o “objeto” como sendo o problema da *Crítica*, daí esboçar uma outra maneira de interpretá-la. Cf. Excertos Beck,p.286. Ver tópico anterior desse capítulo.

²⁰⁵ Nessa mesma perspectiva, afirma Schulze que, “se as coisas em si nos são totalmente desconhecidas, também a conexão das nossas representações com aquelas, e mesmo a possibilidade de uma tal conexão, nos serão totalmente de todo desconhecida. Quem tal admite deve, se quiser ser consequente no pensar, também isto reconhecer. Pois, o que é totalmente, e em todos os seus atributos e propriedades, desconhecido, também dele não posso saber que existe, que se encontra realmente numa qualquer ligação comigo e que é capaz de efetuar ou produzir algo”. BECK, J. S. “*Excerto de Erläuternder Auszug aus den kritischen Schriften des Herrn Professor Kant*”, p.264.

²⁰⁶ Comentando Schulze, diz Bonaccini que “Kant deveria ter encontrado e exposto um princípio capaz de fundar esta relação. Mas falta-lhe este princípio, motivo pelo qual a relação pensada entre as nossas intuições e as coisas em si não é só problemática – como pensa Kant-, mas impossível. E a conseqüência disso é a mera crença na conexão real de nossas representações com as coisas em si (que já havia sido proclamado por Jacobi, e antes por Hume), o que não é nenhum problema para Schulze, mas sim para Kant”. BONACCINI, J.A. *Kant e o problema da coisa em si no idealismo alemão*,p.90.

poderia especificar sua constituição²⁰⁷. O fato, porém, é que Kant não recorreu a essa artifício, daí essas teses serem conflitantes²⁰⁸.

Outro problema que surge da tese da *afecção* por coisas *em si* está relacionado à aplicação ilegítima das categorias/conceitos do entendimento para além dos “objetos” dos sentidos. Isso porque a assertiva de que *somos afetados por coisas em si* só é possível na pressuposição de que as categorias podem ser utilizadas para se referirem as coisas independentemente de serem dadas na intuição. Portanto, se posso afirmar que as sensações são as *manifestações* (A 387) dos “objetos” que afetam a sensibilidade, então posso utilizar a lei da causalidade para *conectar* esses acontecimentos como *efeito* e *causa*. Igualmente, se afirmo que “objetos” me *afetam* é porque estou certo de que eles *existem*²⁰⁹.

Entretanto, se se concede que a faculdade sensitiva humana pode ser usada para se *conectar* (*referir*) com as coisas *em si* mesmas e, além disso, se se considera as *formas* da sensibilidade (*espaço* e o *tempo*) como o fundamento mediante o qual os “objetos” podem ser *conectados* (*referidos*) por nós, segue-se que não há como distinguir – mediante a sensibilidade –, as *relações* das coisas como nos *aparecem* (fenômenos) das coisas como são *em si* mesmas, visto que nos *conectamos* com elas apenas por intermédio das *formas* da sensibilidade. Outrossim, se podemos afirmar que *o efeito da afecção do nosso ânimo por coisas em si é a sensação*, então podemos aplicar as categorias do entendimento às coisas como elas são *em si* mesmas, por conseguinte, as coisas *em si* e os “objetos” fenomênicos possuem as mesmas *propriedades*²¹⁰.

²⁰⁷ Ela estaria numa situação semelhante à *glândula pineal* cartesiana: faz a ligação entre corpo e alma, mas não se sabe se ela faz parte do corpo ou da alma. Porque se ela for corporal, não se sabe como ela se relacionaria com o espiritual, e se ela for espiritual, do mesmo modo, não se poderia conceber a maneira como ela se relacionaria com o corpo.

²⁰⁸ Outra maneira de resolver o impasse é abrindo mão da tese da *não-espacio-temporalidade* das coisas independentemente de nós, posto que o problema todo consiste em dizer que elas são *inintuíveis/incognoscíveis*. Nesse sentido, a sensibilidade poderia intuir/conhecer as coisas como elas seriam independentemente de nós, mas conduziria a filosofia transcendental ao *dogmatismo*.

²⁰⁹ Para não nos alongarmos muito na idéia de que as categorias são usadas arbitrariamente por Kant, citemos a indagação de Bonaccini: “se as coisas em si são incognoscíveis e ao mesmo tempo é preciso admitir a existência de objetos independentemente das condições sob as quais os representamos, e se isso supõe a aplicação bem-sucedida das categorias, que só se aplicam aos objetos da experiência enquanto fenômenos, então pergunta-se: a necessidade da afecção não implica uma aplicação das categorias de unidade, substância, realidade, existência, causalidade e/ou comunidade fora do seu âmbito?”, J.A. *Kant e o problema da coisa em si no idealismo alemão*, p.257. Ver também JACOB, H. “*Sobre o idealismo transcendental*”. In: Gil, F. A recepção da Crítica da Razão Pura. Antologia de escritos sobre Kant (1786-1844), p.107.

²¹⁰ Segundo Jacobi, afirmar que coisas *em si* nos *afetam* é afirmar que elas travam relações conosco: “relações que poderíamos estar em condições de perceber de qualquer forma”; relações de

No entanto, Kant nega explicitamente que as faculdades cognoscitivas possam *intuir* ou *conhecer* as coisas como elas são *em si* mesmas, pois, se assim não o fizesse, diria Reinhold²¹¹, seria apenas mais um filósofo a *confundir* os

“causa e efeito no entendimento transcendental”. JACOB, H. “*Sobre o idealismo transcendental*”. In: Gil, F. A recepção da Crítica da Razão Pura. Antologia de escritos sobre Kant (1786-1844), p. 109.

²¹¹ Karl Leonhard Reinhold, “maior divulgador da filosofia kantiana, bem como o primeiro a proclamar que a filosofia de Kant precisava ser aperfeiçoada (BANOCCINI, 2005,p.32.)”, tenta resolver o problema da origem das representações baseado-se na elucidação da faculdade representativa, pois acredita que a *Crítica da razão pura*, com sua análise acerca das faculdades cognoscitivas, precisa de um fundamento ao qual possa se apoiar. Com bastante agudeza e autonomia, Reinhold define as condições da faculdade representativa e os elementos que a constitui no *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögen*, de 1789. Afirma ele que a faculdade representativa abrange as condições externas e internas da representação: enquanto as condições externas ocorrem “fora da representação” e podem ser separadas da mesma, as condições internas ocorrem “na própria representação” e não podem ser separadas dela (REINHOLD. 1992, p.179). As condições externas da representação são o “sujeito representante” e o “objeto representado”, já as condições internas da representação são a “forma” e a “matéria”. “O conceito de faculdade representativa em sentido estrito, isto é, de mera faculdade representativa em geral [blosse Vorstellungsvermögen überhaupt] só se refere aquilo que pertence às condições internas da mera representação e “exclui, por conseguinte, como condições externas, tanto o objeto representado como o sujeito representante”(REINHOLD, 1992, p.181). A estratégia de Reinhold consiste em não se comprometer com a existência de “objetos” fora da consciência, “como se a formulação kantiana fosse problemática por ter-se metido com o fundamento das representações situado além da consciência”(BONACCINI, 2005, p.53). Reinhold direciona o problema precedente para a faculdade representativa, pois acredita que a “incompreensão” da filosofia kantiana deve-se a uma confusão entre os predicados da representação do “objeto” e os predicados do “objeto” representado. Para ele, a confusão ocorre porque um dos elementos constituintes da representação, a saber, a matéria, é determinada pelo “representado”, o que pode levar a pensar que a matéria, enquanto representação, é dependente da forma dele, quer dizer, a confusão consiste em associar a matéria, a qual corresponde propriamente o termo representação (repraesentatio) (REINHOLD,1992,p.183), ao “objeto” representado, como se na matéria fosse transposto os predicados do “objeto” exterior à mente (Gemüth). “[Esta confusão] impõe-se sub-repticiamente até mesmo a quem tenta cuidadosamente apartar-se dele e é, em grande medida, responsável de que a Crítica da Razão presentemente destinada a ser quase universalmente incompreendida (REINHOLD.1992,p,188)”. Embora a “matéria” da representação possa ser distinguida da representação pela consciência (enquanto “mera matéria”) e considerada determinada pela forma do representado, ela somente se apresenta a mente com a forma do representante, portanto, transformada em “representação real”(REINHOLD,1992,p.186). “Por isso, nenhum representado, nenhum objeto, pode ser representado na sua forma independente da forma da representação, tal como ele é em si, só podendo aparecer na consciência modificado pela forma da representação”(Reinhold,p.188). É nesse sentido que ele afirma que a representação não é a imagem do representado, pois os atributos que a representação possui – enquanto representação do sujeito – não contêm nada que possam pertencer ao representado. Por conseguinte, apenas obrigado pela consciência é que devo distinguir (REINHOLD,1992, p.182) a minha representação do objeto representado. “Na verdade, se eu penso a rosa como objeto distinto da minha representação dela, isso só me é possível porque refiro a mera representação da rosa a algo fora de mim, que só conheço mediante este referir; (...) a imagem não tem para mim nenhum original (REINHOLD,1992,p.190).” Para Reinhold, portanto, a representação (real) envolve dois elementos essencialmente distintos e que estão indissolivelmente unidos: a matéria e a forma. Enquanto a forma é inerente ao representante, a matéria é extrínseca a ele – ela “depende de um objeto que se encontra fora da mente (190)”, mas só aparece à mente sob esta forma (REINHOLD,1992,p.195). Assim, independentemente da forma do representante, nada pode ser representável: “a representação de um objeto na sua forma própria e independente da forma da representação, isto é, a chamada coisa em si, é contraditória ao conceito de uma representação em geral. Isto significa que nenhuma coisa em si é representável (REINHOD,1992,p.191)”. Apesar de não ser representável, a coisa em si pode ser pensada como um conceito intelectual, uma vez que é possível pensar uma coisa negativamente, isto é, independente da forma da representação. Nesse

“objetos” fenomênicos com as coisas *em si*, incidindo no dogmatismo que ele mesmo atacava²¹². Entretanto, diz Kant que as *formas* da sensibilidade são *reais* e condições de possibilidade de intuir os “objetos” enquanto estes são considerados fenômenos, porém, quando aplicadas aos “objetos” como eles são *em si* mesmos são *ideais* e ineficientes²¹³. No mesmo sentido, a faculdade do entendimento com as suas categorias somente têm uso legítimo quando aplicadas aos “objetos” da sensibilidade, por conseguinte, o uso delas para além da sensibilidade é sem referência a “objetos” válidos, portanto, vazio²¹⁴.

Diz Schulze (1992, p.262-3) que

Segundo a dedução transcendental dos conceitos puros do entendimento, que a crítica da razão apresentou, as categorias *causa* e *realidade* poderão aplicar-se apenas a intuições empíricas, apenas a qualquer coisa que tenha sido percebida no tempo e, para além desta aplicação, essas

caso, a coisa em si não é um ente real, mas uma coisa “meramente lógica”(REINHOLD,1992,p.193) que, “tal como os próprios objetos representáveis, (...) não pode ser negada”. “[As coisas em si] são esses mesmos objetos, na medida em que não são representáveis. Constituem esse algo que é o fundamento, exterior à representação, da matéria de uma representação (REINHOLD,1992,p.194)”. Ora, se Reinhold pretende ser coerente à sua doutrina da natureza da faculdade representativa, a qual não pode representar coisas em si, então tem que se mover apenas no âmbito das representações (da consciência) e não rejeitar as acusações de solipsista, mesmo que queira se pronunciar negativamente acerca das coisas em si (Ver BONACCINI,2005,p.59-60). Todavia, se ele afirma que a matéria da representação teve uma “origem, que não existiu sempre e que nem sempre esteve presente na consciência (REINHOLD,1992,p.198)” e que, além disso, ela depende de coisas exteriores à representação, então é incoerente, pois se compromete com a existência das coisas em si, ou, simplesmente, confunde – como acusa os dogmáticos de assim o fazer – os predicados das representações como se fossem os predicados das “coisas” que por definição não podem ser representadas, mas que origina as representações. Em uma passagem bem esclarecedora acerca da origem da matéria, elemento imprescindível para que haja representação, Reinhold, anelando fixar a diferença entre um ser finito e um ser infinito, bem como tentando fugir do solipsismo, afirma que “só a mera forma – quer dizer, aquilo mediante o qual a representação se refere ao sujeito, o que nela pertence ao sujeito – pode nascer da faculdade do sujeito. A matéria, pelo contrário – aquilo pelo qual a representação se refere ao objeto, o que nela é próprio do objeto – não pode nascer da faculdade do sujeito, tendo que ser dada a este. Se, na representação, não só a forma mas também a matéria fosse produzida pela mente, toda a consciência, toda a diferença entre a mera representação e o sujeito e o objeto seria impossível, pois esta só pode ser pensada porque na mera representação está contido algo que não provém da ação da mente – e sim algo que está pressuposto na ação do sujeito e é próprio do objeto”. Reinhold,p199. (Ver também página 200). Desse modo, afirma Bonaccini que a argumentação de Reinhold é oscilante, pois se “a representação não concerne a coisas em si, com que direito posso afirmar que não podem ser negadas e que elas são os objetos enquanto fundamento exterior à representação? Entende-se que devam ser pensadas para evitar o solipsismo, mas, de outra parte, impõe-se o seguinte: ou pensá-las é insuficiente para fugir do solipsismo, ou pensá-las como fundamento exterior à representação, como condição externa da representação, responde a objeção, mas implica comprometer-se com sua realidade num sentido bem mais amplo do sentido anteriormente prometido por Reinhold. E então recai na metafísica do chamado ‘problema da afecção’”. BONACCINI, J. A. *Kant e o problema da coisa em si no idealismo alemão*,p.63.

²¹² Cf. Ibidem,p.56.

²¹³ Ver A 27-8/ B 43-44, ver também tópico segundo do segundo capítulo sobre o “realismo empírico”.

²¹⁴ Sobre o uso das categorias, ver tópico terceiro do primeiro capítulo, bem como o tópico terceiro do segundo.

categorias não terão nem sentido nem significado. O objeto para além das nossas representações (a coisa em si) que, segundo a crítica da razão, terá fornecido o material das intuições através do influxo sobre a sensibilidade, por sua vez, também não é em si uma intuição ou uma representação sensível, mas deve ser algo de *realiter* distinto e independente das mesmas; não pode, portanto, aplicar-se a esse objeto, segundo os próprios resultados da crítica da razão, nem o conceito de causa, nem tão-pouco o conceito de realidade (*Wirklichkeit*).

Ora, se a faculdade sensitiva e a faculdade do entendimento não podem ser condições de possibilidade de *intuir* e *conhecer* as coisas como elas são *em si* mesmas, o problema da tese da *afecção* por coisas *em si* persiste: como podemos dizer que somos *afetados* por coisas que não podemos *conhecer* ou mesmo *intuir*, se não temos uma faculdade que medeie esta *relação*? Nas palavras de Jacobi: “como é possível combinar o pressuposto de objetos, que causam impressões nos nossos sentidos, suscitando desse modo representações, com uma doutrina que pretende anular todas as bases desse pressuposto? (JACOBI, 1992,p.108)” A tese da *afecção* por coisas *em si* parece ser insustentável diante do “poder” (*Kraft*) das faculdades humanas²¹⁵.

Não obstante isso, Kant emprega os termos “fenômeno” e “representação” para se referir aos “objetos” submetidos às *formas* da intuição e do entendimento como se eles fossem *dependentes* (B 72) dos “objetos” que se situam “fora” dessas mesmas *formas*. Assim, embora os “objetos” que temos acesso e que podemos legitimamente conhecer nos apareçam apenas sob aquelas *formas* – as quais são suas condições de possibilidade-, os termos “fenômeno” e “representação” supõem o compromisso com a *existência* de “objetos” que os *fundamentam*, mas que, de acordo a limitação de nosso aparato cognoscitivo, não podem *aparecer* ou *apresentar-se* para nós, pois são *incognoscíveis*.

Poderia alguém objetar que Kant, ao falar de coisas *em si* mesmas, estaria se referindo ao *númeno*, isto é, a um conceito lógico que é derivado negativamente do conceito de fenômeno e não uma coisa existente “fora” de nós. Esse é o ponto de

²¹⁵ Parece ser um mal-entendido aos olhos de Beck, que as afirmativas de Kant e mesmo a interpretação da filosofia deste, que se considere que “as coisas em si, por uma parte, nos afeta e nos forneçam, pela afeição, a matéria das representações e, por outra parte, existam fora do tempo, do espaço e da causalidade”, Estudo introdutório a Beck.p.273. Já para Jacobi, essa relação só se efetiva se se concede um “significado estranho e um sentido inteiramente místico” a todas as referências kantianas a palavra “objeto”. JACOB, H. “Sobre o idealismo transcendental”. In: Gil, F. A recepção da Crítica da Razão Pura. Antologia de escritos sobre Kant (1786-1844),p.109.

vista de Fichte²¹⁶, que compreende a coisa *em si* ou *númeno* não como um “Não-Eu”, mas como um “Eu”, isto é, como algo que somente é possível porque é pensado ou concebido pela atividade do “Eu”. Nesse sentido, a coisa *em si* ou o *númeno* é vista como um *conceito* necessário para que o fenômeno tenha um *fundamento*, mas que, enquanto mero conceito, depende totalmente do eu²¹⁷.

(...) todo Não-Eu só é para o Eu; que ele recebe todas as determinações deste ser *a priori* apenas através da sua relação com um Eu; mas que todas estas determinações, na medida em que o seu conhecimento é possível *a priori*, se tornam absolutamente necessárias através da mera condição da relação de um Não-Eu com um Eu em geral – resultaria aqui que uma coisa em si, na medida em que deve ser um Não-Eu, que não está em oposição a um Eu, se contradiz a si mesma, e que a coisa efetivamente em si é constituída tal como tem de ser pensada por todo o Eu inteligente pensável, isto é, por todo o ser que pensa o princípio da identidade e da contradição. (FICHTE, 1992,p.312).

²¹⁶ Johann Gottlieb Fichte, influenciado por Reinhold, o qual “instava seus contemporâneos à superação de Kant” (BONACCINI, 2005,p.33), procurou resolver o problema da fundamentação da filosofia kantiana em geral e não apenas teórica – como fez Reinhold. Para ele, os resultados alcançados por Kant eram inquestionáveis, mas o *fundamento* precisava de um apoio. Fichte, então, encontra no “Eu” o fundamento para a filosofia de Kant. Entenda-se o “Eu” não como o “Eu penso” da Dedução transcendental, mas como o “Eu sou”, isto é, como o “Eu” que é capaz de *fundamentar, produzir, determinar* todas as coisas que estão na consciência a partir do pensamento livre. Não há na filosofia kantiana uma *afecção* por objetos *em si* mesmos, diz Fichte, mas apenas uma *afecção* do próprio pensar, pois concedê-la como *fundamento* dos fenômenos é identificar a filosofia kantiana com o dogmatismo (BONACCINI,2005,p.114). A conclusão das investigações de Fichte é que só há dois sistemas filosóficos possíveis: o *idealismo* e o *dogmatismo*. No primeiro “o objeto surge como produzido apenas pela representação da inteligência”; já no segundo, o objeto surge “sem qualquer intervenção desta. E, nesse último caso, ou como determinado também no que se refere à sua constituição”(FICHTE,1992,p.319). Não é possível conciliar esses dois sistemas, pois seus princípios são excludentes: “Nenhum destes dois sistemas pode refutar diretamente o que lhe é oposto, a disputa entre eles é uma disputa sobre o princípio primeiro, que não pode ser deduzido a partir do outro; cada um deles refuta o princípio do outro, desde que se lhe conceda o seu princípio próprio; cada um nega tudo o que faz parte do sistema oposto e não tem nenhum ponto em comum, a partir do qual mutuamente se poderiam compreender e unir.(FICHTE, 1992,p.321)”. Entretanto, diz Fichte que o idealismo tem duas vantagens em relação ao dogmatismo: 1) poder demonstrar na consciência seu objeto, coisa que o dogmático não pode; 2) a liberdade do Eu, que permite edificar seu sistema e mover-se dentro dele (o dogmático é um fatalista). Por essas vantagens, principalmente a segunda, Fichte prefere adotar o *idealismo* ao *dogmatismo*. O problema do idealismo, porém, que Fichte parece ignorar, reside na restrição do Eu à sua consciência e a tudo que produz, desembocando necessariamente no solipsismo. Ver MARKET, O. “O eu como constituinte originário”. In: GIL, F. (Cord.). *A recepção da Crítica da Razão Pura. Antologia de escritos sobre Kant (1786-1844)*. p.295.

²¹⁷ Em uma passagem da Segunda Introdução da *Doutrina da Ciência*, Fichte levanta a indagação do que Kant compreende por coisas *em si*. Responde essa indagação salientando aquilo que Reinhold e Schulz, discípulos e divulgadores da filosofia de Kant (com o aval do mesmo), bem como o próprio Kant afirmava ser a coisa *em si*: um mero *númeno*. Por *númeno*, diz Fichte, entendem eles “algo que é *pensado* por nós apenas como complemento do fenômeno (...); algo que assim apenas *surge através do nosso pensamento* (...) e que, portanto, existe apenas *para o nosso pensamento*, para nós, seres pensantes. Excertos Fichte,p.347 Segundo Bonaccini, esta é “a objeção de Fichte, que será retomada mais tarde por Hegel. Não se trata de uma mera reformulação de alguma das três objeções de Jacobi (...), mas de assumir a sugestão de Jacobi: o idealismo transcendental deve esquecer a afirmação de que somos afetados por objetos externos (que em última instância seriam coisas em si) e admitir o idealismo mais radical que jamais tenha sido defendido”. Cf. BONACCINI, J. A. *Kant e o problema da coisa em si no idealismo alemão*, p. 115. Sobre as críticas de Jacobi a Kant, ver primeiro e segundo tópico deste capítulo.

Referir-se a fenômenos ou a representações quando se pressupõe a *afecção* por coisas *em si* existentes, não como *númeno*, diz Fichte, retomando a crítica de Jacobi²¹⁸, é referir-se a uma parte de algo, isto é, é pensar a metade de algo que somente é possível e compreensível na *ligação* com a outra metade que lhe corresponda, pois por si mesmo, o fenômeno ou a representação, independente da outra metade, nada é. Assim, como a outra parte ou a outra metade não é cognoscível, a rigor “é impossível ao homem permanecer nesse pensamento (FICHTE, 1992, p.323)”.

De acordo com as críticas que Kant recebeu de Garve, Ferder, Jacobi e Schulze, bem como da reação que seus “discípulos” (Beck, Reinhold e Fichte²¹⁹) tiveram ao perceberem a consistência dessas mesmas críticas, podemos asseverar que a filosofia transcendental se encontra num grande dilema: se quer ser coerente ao seu idealismo, precisa abrir mão da tese da *afecção* por coisas *em si* e admitir, como diria Jacobi, Schulze e mesmo Fichte, um *idealismo* tão forte quanto o berkeleyano; mas se aceita a tese da *afecção* por coisas *em si*, acolhe no seio de sua filosofia uma inseqüência insanável, a qual evoca para dentro dela o *dogmatismo* que tanto combatera, pois é impossível compatibilizar um aparato cognoscitivo restrito ao âmbito fenomênico com coisas *em si* que não podem ser conhecidas, mas que são o fundamento desses fenômenos, sem pressupor dogmaticamente que elas existem. Não obstante isso, o caminho que Kant quer trilhar não é o do idealismo, muito menos o do dogmatismo.

Numa passagem da primeira edição da *Crítica* (1781), Kant parece indicar que tem consciência do terreno escorregadio ao qual está pisando, pelo menos no que se refere ao desembocar no *idealismo*. Afirma que ao “objeto” fenomênico

²¹⁸ Cf. JACOB, H. “*Sobre o idealismo transcendental*”. In: Gil, F. A recepção da Crítica da Razão Pura. Antologia de escritos sobre Kant (1786-1844), p. 106-7.

²¹⁹ Apesar de Beck, Reinhold e Fichte se consideram kantianos e fiéis a filosofia de Kant, com exceção do primeiro, o qual o pensamento foi rapidamente esquecido, os dois últimos foram os que mais colaboraram para que a filosofia de Kant fosse posta em dúvida. Sobre isso, Oswaldo Market comenta: “curiosamente, as duas concepções que contribuíram mais profundamente para por entre parêntese a validade do pensamento crítico procederam de dois discípulos <<fiéis>> e, certamente, bem intencionados de Kant – Reinhold e Fichte”. MARKET, O. “O eu como constituinte originário”. In: GIL, F. (Cord.). A recepção da Crítica da Razão Pura. Antologia de escritos sobre Kant (1786-1844). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992,p.302. Já em relação à Beck, afirma Martins que o seu pensamento “não sobreviveu longamente ao seu autor. Tal se deu à sua extrema fidelidade a Kant, um tanto repetitiva e logo criticada, assim como ao sucesso do desenvolvimento de outros sistemas idealistas, como o de Fichte e, sobretudo, de Hegel. MARTINS, E. R. “O representar originário”. In: GIL, F. (Cord.). A recepção da Crítica da Razão Pura. Antologia de escritos sobre Kant (1786-1844). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992p.275. Sobre a fidelidade deles, Ver BONACCINI, J. A. *Kant e o problema da coisa em si no idealismo alemão*,p.113.

“deve” corresponder uma coisa *em si* (ou um *númeno*) como seu fundamento, pois, de outro modo, os fenômenos teriam como fundamento outro fenômeno que também seria fundado por um fenômeno, incorrendo necessariamente em um “círculo perpétuo” (A 251-2). Assim, Kant parece perceber que se não recorrer a algo que não seja um fenômeno, seu *idealismo formal* será semelhante ao “idealismo ordinário (KANT, 1987, p. 178)”²²⁰.

A estratégia de Kant para fugir da caverna dos “objetos” da experiência – ou “objetos” dos sentidos (fenômenos), os quais seu idealismo está encarcerado-, bem como da acusação de idealismo à lá Berkeley e estabelecer o *realismo empírico* é instituindo a tese da *afecção* por coisas *em si*²²¹. Não obstante isso, o seu idealismo, assim como o idealismo de Berkeley, não permite que haja “coisas” além dos “objetos” representáveis, pois para ele, como também para Berkeley, essas “coisas” não são mais do que ilusões²²². Mas será que Kant sabia que a sua estratégia de ir além do idealismo lhe traria outros problemas?

²²⁰ Por mais que Kant não tivesse percebido esse problema – de incidir no idealismo - na primeira edição da Crítica, a Recensão de Feder e Garve, publicado um ano depois da mesma (1782), o teria despertado para tal. Como dito mais acima, eles acusam Kant de ser tão idealista quanto Berkeley. Todavia, Kant não aceita a acusação e escreve, como resposta, um ano depois (1783), os *Prolegômenos*. Apesar de Kant rebater a crítica de Feder e Garve nos *Prolegômenos* – ele está ciente, portanto, que sua filosofia transcendental poderia, em alguns aspectos, dar margem à acusação de idealista à Berkeley-, estes não trazem teses novas em relação à primeira edição da Crítica: consistem apenas em “obviar” mediante um método de exposição diferente, aquilo que foi tratado na Crítica (a Crítica da razão pura foi taxada de “árida, obscura, contrária a todos os conceitos habituais e, além disso, extensa (KANT, 1987, p. 18)” quer dizer, os *Prolegômenos* são apenas uma ratificação do que Kant dissera anteriormente na Crítica. É por esse motivo que Kant, nos *Prolegômenos*, tenta obviar os ensinamentos daquela. (KANT, 1987, p.19). Ora, se Kant quis realmente dizer o que disse, então não é um simples idealista como pensaram alguns de seus oponentes (Garve, Feder, Jacobi e Schulze) e defensores (Beck, Reinhold e Fichte), mas um idealista que vai além do idealismo e que tem como pano de fundo, para ser mais preciso no termo, como correlato, um realismo – o realismo empírico. Mas desse modo – disseram Jacobi e Schulze – o idealismo kantiano quer mais do que pode. Sobre a Recensão de Feder e Garve, veja-se o Apêndice dos *Prolegômenos*, já sobre o método, cf. KANT, I. *Prolegômenos a toda a metafísica futura*, p. 21, 41) Ver também BONACCINI, J. A. *Aetas kantiana e o problema de Jacobi*. Disponível em: <<http://www.oquenofazpensar.com/adm/uploads/artigo/a_aetas_kantiana_e_o_problema_de_jacob/n19juan.pdf>> . Acesso em 13/04/2016 de Jacobi, pp. 36-7; ver também primeiro e segundo tópicos desse capítulo.

²²¹ Manoel Ferreira afirma que “Kant encontra o suporte realista do seu sistema na teoria nuclear da afecção que atende ao caráter de dado do objeto, distinto do seu ser construído, e que se centra na afirmação da coisa em si, na qual Jacobi vai surpreender uma contradição insanável que contraria frontalmente o <<espírito do sistema>>: o realismo supõe a validade objetiva da nossa percepção de objetos fora de nós – daí a asserção dos objetos empíricos que impressionam os sentidos e explicam as modificações sucessivas da sensibilidade; supõe igualmente a validade objetiva das relações que pensamos entre elas como determinações efetivamente reais e não como estruturas formais meramente pensadas – daí o pressuposto do objeto transcendental ou coisa em si <<como causa inteligível do fenômeno em geral, meramente para que tenhamos algo que corresponda a sensibilidade como uma receptividade>>. FERREIRA, M C. “O subjetivismo absoluto”. p.91.

²²² KANT, I. *Prolegômenos a toda a metafísica futura*, p. 176.

Se não sabia a princípio – opinião que não aceitamos, pois Kant não suprime a coisa *em si affectante* de sua filosofia em nenhum momento, e mesmo quando diz que ela é incognoscível, não coloca em dúvida a sua existência, uma vez que “não faz sentido negar o conhecimento do que não existe ou não pode existir” (BONACCINI, 2005, p.367) – ficou sabendo posteriormente com a publicação do livro de Jacobi em 1787: *David Hume sobre a Crença, ou Idealismo e Realismo*, e o qual recebeu deste “um exemplar com dedicatória (Ferreira, 1992,p.93)” pouco antes de publicar a segunda edição da *Crítica*, portanto, no ano de 1787.

A reação ao livro de Jacobi – no caso, ao Apêndice – foi imediata: Kant vê-se obrigado a dialogar com ele. O diálogo acontece na nota de rodapé de B XXXIX do prefácio da segunda edição da *Crítica*, e o mesmo, segundo Ferreira, (1992, p.93) pode ser expresso “diretamente” nas seguintes palavras de Kant: é “um escândalo para a filosofia e para o senso comum em geral que se admita apenas a título de crença a existência das coisas exteriores a nós (das quais afinal provém toda a matéria para o conhecimento, mesmo para o sentido interno)”.

Pelo que sucede no “diálogo”, parece-nos que Kant reitera com ênfase o que havia afirmado na primeira edição da *Crítica* e nos *Prolegômenos* e, assim, só consegue contestar as críticas de Jacobi se refuta verdadeiramente, na *Refutação*, o idealismo. Mas sabemos que ele não consegue refutar o idealismo sem pressupor coisas *em si affectantes* que fundam os fenômenos, dando azo para que Schulze o acuse de se utilizar de uma *petição de princípios*, como um autêntico dogmático²²³.

Não obstante isso, Kant nos ensina que a sensibilidade humana é receptiva, isto é, tem como característica receber “objetos”. Ela é o *meio* que dispomos para, a partir de relações *espacio-temporais* inerentes a sua própria natureza, adquirir “objetos”, pois não tem a capacidade de originá-los – nossa intuição é derivada (*intuitus derivativus*) e não originária (*intuitus originarius*)²²⁴. É nesse sentido que ele afirma que somente através da sensibilidade temos acesso a “objetos” e, sem ela, “nenhum objeto nos seria dado” (A51/B 75). Ele nos instrui também acerca do entendimento humano. Afirma que este é constituído por conceitos puros que somente tem funcionalidade se aplicados aos “objetos” oriundos da sensibilidade. É

²²³ Veja-se segundo tópico do segundo capítulo. Veja-se também as críticas que Schulze retoma de Jacobi no *Aenesidemus*, o qual tratamos no segundo tópico desse capítulo.

²²⁴ Cf. B 72.

o entendimento que concede aos “objetos” que o homem tem acesso o caráter de lei, isto é, objetividade.

Ora, se a sensibilidade e o entendimento são as *fontes* de conhecimento que o homem dispõe para conhecer “objetos” e, além disso, se elas não contêm nenhum “objeto” *a priori*, elas precisam recorrer – no caso, a sensibilidade – a algo “exterior” a elas mesmas para que tenham, de alguma maneira, “objetos” e assim deixem de ser meras *formas* vazias. É nesse sentido que Kant lança mão da tese da *afecção* por coisas “exteriores”, quer dizer, por coisas *em si*, pois de outra maneira não consegue dá sentido à sensibilidade enquanto *receptividade* e ao entendimento enquanto *funcionalidade*.

Desse modo, por mais que a natureza dos elementos possibilitadores do conhecimento humano legitimem a incompatibilidade entre eles mesmos e as coisas *em si* *afectantes* – uma vez que eles têm “autoridade” para tratar apenas de fenômenos –, a própria natureza deles “exige” que haja algo capaz de lhes *afetar* e produzir, simultaneamente, como efeito dessa *afecção*, o “acionar” da atividade cognitiva e a “sensação”, a qual será transformada em “objeto” da experiência²²⁵. Por conseguinte, se não houver a *afecção* por coisas *em si*, os elementos do conhecimento serão apenas *formas* de conhecimento sem atividade e sem “objeto”, pois não são capazes de dar a si próprios “objetos”.

A repulsão e a afeição concomitante que os elementos possibilitadores do conhecimento humano possuem em relação à tese da *afecção* por coisas *em si* evidenciam, como dito no capítulo segundo dessa dissertação, o caráter *aporético* e necessário desta para a filosofia de Kant: sem a tese da *afecção* por coisas *em si*, nenhum “objeto” nos seria dado; com a tese da *afecção* por coisas *em si*, “objetos” nos são dados, mas não se sabe como, pois não possuímos competência alguma que seja “sensível” ao seu “toque”: elas são *incognoscíveis* para nós.

A relação entre a tese incognoscibilidade das coisas em si mesmas e a necessidade etiológica da *afecção*, exigida pelo ponto de partida da teoria kantiana da percepção, parecem ser inconciliáveis. Cada uma parece pedir que se negue a outra. Se, por um lado, negar a tese da incognoscibilidade redundaria em ter que admitir o conhecimento de coisas em si, desdizendo os argumentos da Estética, e em ter de aplicar as categorias além da experiência, contrariando o critério conquistado na Analítica, negar o caráter etiológico da *afecção*, por outro lado, ou negar a *afecção* de coisas em si

²²⁵ Cf. A 20/ B 34.

em favor dos fenômenos, traz consigo o problema de que tudo parece então ser reduzido a representações. (BONACCINI, 2005,p. 8).

Assim, embora que a admissão da *afecção* por coisas *em si* seja contrária ao idealismo transcendental – motivo pelo qual Jacobi²²⁶ e Schulze consideram Kant incoerente; pelo mesmo motivo, os “discípulos” Beck, Reinhold e Fichte conduzem a filosofia de Kant para um caminho diferente do percorrido pelo mestre – ela se apresenta como fundamental para que o homem tenha “objeto” dos sentidos: uma *aporia inevitável*. Portanto, somente mediante a tese da *afecção* por coisas *em si* é que a filosofia kantiana pode fugir da solidão do idealismo *solipsista* (*spekulativen Egoismus*) e incidir no círculo *ad infinitum* das representações.

Entretanto, a tese da *afecção* por coisas *em si*, como uma verdadeira *aporia*, é problemática, gera inconsistência, produz imprecisões, não permite soluções permanentes: se por um lado ela possibilita a filosofia kantiana objetar as acusações de *idealista*, por outra ela permite, ou melhor, convida o *dogmatismo*, que Kant tanto repudiava, a adentrar pela porta dos fundos em sua filosofia, pois não pode se eximir de sua natureza²²⁷.

É por esse motivo que Kant, após ser instigado por Beck a esclarecer o problema entre a representação e o “objeto” representado, afirme: “eu percebo, ao escrever isso, que nem eu mesmo me compreendo inteiramente”(KANT, 1999,p.481). Mas também é por esse motivo que Jacobi (Apud FERREIRA, 1992,p. 93) declara: é “um dos acontecimentos mais ricos de ensinamento da história da filosofia”.

²²⁶ Em relação a *afecção*, afirma Jacobi uma frase que ficou célebre: “Tenho de admitir que esta circunstância [que os objetos produzem impressões nos sentidos] me atrasou, e não pouco, no estudo da filosofia kantiana, de modo a fazer-me recomeçar de novo, durante vários anos seguidos, o estudo da *Crítica da Razão Pura*, já que eu ficava continuamente perplexo porque não podia penetrar no sistema *sem* aquele pressuposto e, *com* ele, não podia aí permanecer. *Sem* essa pressuposição, não se podia entrar no sistema, e, *com* essa pressuposição, não se podia permanecer nele”. JACOB, H. “*Sobre o idealismo transcendental*”, p. 107.

²²⁷ Nos *Prolegômenos* a toda a metafísica futura (p. 62-3) Kant afirma que Feder e Garve interpretaram incompetentemente seu idealismo por se apegarem à “letra” e não ao “espírito” de sua filosofia. Ferreira (1992,p.87) afirma que Fichte, valendo-se dessa posição de Kant, prefere interpretar a filosofia deste conforme o “espírito” da mesma, e não “por entre as dificuldades da <<letra>> do sistema”. O irônico disso tudo é que a interpretação fichteana sobre o sistema kantiano, embasado no “espírito” do mesmo e não na “letra”, direciona-se para a interpretação de Feder e Garve, isto é, para o idealismo, portanto, na perspectiva que Kant achava errada, por apegar-se a “letra”. Essa controvérsia evidencia o caráter aporético da filosofia kantiana, incapaz de possibilitar uma interpretação definitiva da mesma.

5. CONCLUSÃO

Esta dissertação buscou demonstrar que as nuances da argumentação kantiana, presentes nas duas edições (1781/1787) da obra *Crítica da razão pura*, convergem diametralmente para a necessidade e a repulsão do elemento independente e “exterior” (coisa *em si*) ao *Idealismo transcendental*, conceito o qual integra toda obra, daí tentarmos defender que a tese da *afecção* por coisas *em si* mesmas é uma *aporia* inevitável no ponto nevrálgico da filosofia teórica de Kant.

Para tanto, evidenciou-se no primeiro capítulo que a revolução copernicana em filosofia é uma verdadeira reviravolta no pensamento ocidental: sua preocupação menos com os “objetos” do que com o nosso modo de conhecê-los (B 25) expressa claramente a cisão com o pensamento filosófico clássico: o critério e a referência para o conhecimento anunciado por ela é a subjetividade humana. Por isso pôde-se afirmar que os próprios “objetos” cognoscitivos são constituídos pela estrutura transcendental do sujeito, ou melhor, que o homem possui *aprioristicamente* a *forma* (espaço e tempo) e os *atributos* (conceitos) das “coisas” antes mesmo que elas sejam dadas.

Os resultados obtidos das análises do primeiro capítulo podem ser assim listados: 1) a referência do conhecimento é o homem; 2) este não possui nenhum objeto *a priori*; 3) Kant vitaliza, na Estética, a importância da sensibilidade para o

conhecimento humano; 4) a sensibilidade é constituída por duas formas puras: *espaço* e *tempo*; 5) o homem somente tem acesso a objetos mediante estas *formas*; 6) o entendimento humano não é *intuitivo*, mas discursivo; 7) pois é constituído por *conceitos/categorias* puros; 8) e por isso precisa recorrer à sensibilidade para obter “objetos”; 9) aos quais pode legitimamente aplicar seus conceitos; 10) o entendimento não possui outro uso para além dos “objetos” da sensibilidade; 11) mediante o aspecto *formal* da sensibilidade e do entendimento o homem pode conhecer muito acerca dos “objetos” antes mesmo que eles sejam dados.

Enquanto o primeiro capítulo buscou traçar o “poder” do conhecimento humano quando desvinculado da experiência, portanto, desprovido de qualquer elemento *empírico* ou *impuro*, o segundo capítulo, inversamente, procurou esboçar a imprescindível importância desse elemento (empírico) para a elaboração da experiência.

Assim, o segundo capítulo define a maneira como o homem adquire o conteúdo para o seu conhecimento: por *meio* da sensibilidade e mediante sua *afecção*. A *afecção* da sensibilidade, portanto, desempenha um papel indispensável para o conhecimento, uma vez que sem ela a atividade cognitiva humana não entraria em movimento e não obteria a “matéria” ao qual pudesse aplicar suas *formas* e transformar em conhecimento. Desse modo, o conhecimento é uma *composição*, isto é uma *mistura* de elementos puros e impuros (A 86/ B 118).

Entretanto, se o primeiro capítulo não se mostrou problemático na articulação de seus conceitos basilares, o segundo capítulo é essencialmente embaraçoso. Seguindo a exposição kantiana, afirma de início que a *afecção* é provocada por “objetos” que não são fenômenos, isto é, por “objetos” que não se encontram sujeitos às formas *intuitivas* e *conceituais* das “fontes” humanas de conhecimento. Por fim, afirma que não podemos conhecer ou mesmo aludir a algo que pertença ou esteja relacionado ao “objeto” *afectante*, porque ele é *incognoscível*.

Assim, tudo quanto podemos conhecer legitimamente tem que está subordinado à maneira humana de conhecer, por conseguinte, o “objeto” factível de conhecimento não é o “objeto” *em si*, independente das faculdades cognitivas humanas, mas o fenômeno, isto é, o “objeto” como nos aparece, determinado por

nossas *formas* de conhecimento. Já em relação ao “objeto” que *afetou* a sensibilidade, não podemos conhecer o mínimo, nem mesmo que ele nos *afetou*.

Os importantes e problemáticos resultados do segundo capítulo podem ser assim assinalados: 1) somente na sensibilidade “objetos” podem ser dados; 2) para que “objetos” sejam dados a sensibilidade tem que ser *afetada*; 3) O “objeto” afectante não é fenômeno; 4) portanto não pode ser conhecido; 5) o fenômeno é um “objeto” real para o homem; 6) o “objeto” afectante também é real, mas não é cognoscível; 7) independentemente do homem, o fenômeno não é nada; 8) o conhecimento é um *composto* de elementos puros e empíricos; 9) nada que pertence ao “objeto” afectante pode ser representado; 10) o “objeto” afetante não é o *número*, pois este é apenas um conceito negativo.

Por fim, o terceiro capítulo expõe à problemática da *afecção* por coisas *em si* na *Crítica da razão pura*. Ele começa especificando o conceito de *Idealismo transcendental*, ao qual confluem todos os outros conceitos, objetivando delimitar a espécie de “objetos” que podemos verdadeiramente conhecer: apenas fenômenos. Em seguida, contrapõe o fenômeno à tese da *afecção* por coisas *em si* para evidenciar a problemática: se se pressupõe que “objetos” não-fenomênicos *afetam* a sensibilidade e *originam*, mediante a *afecção*, os “objetos” fenomênicos é porque: *sabe-se* que ele *existe* e que nos *afeta*, mas isso, como o conceito de *Idealismo transcendental* demonstra, é impossível, pois não podemos saber (conhecer) que “objetos” não-fenomênicos (coisas *em si* são por definição incognoscíveis) existem e que, além disso, *afetam* a nossa sensibilidade suscitando “objetos” fenomênicos.

Após a exposição da problemática elaborada a partir do texto do próprio Kant, urgiu resgatar as críticas de contemporâneos de Kant, isto é, de opositores e defensores que dialogaram com Kant e entre si mesmos, tendo como assunto a problemática da *afecção* por coisas *em si*.

Entre os primeiros opositores estão Feder e Garve, os quais acusam Kant de ser tão *idealista* quanto Berkeley, pois não concebem uma maneira da filosofia kantiana sair do âmbito representacional. Jacobi, o mais ilustre dos opositores de Kant, cunhou uma sentença sobre a problemática da *afecção* que é indelével: “Tenho de admitir que esta circunstância [que os objetos produzem impressões nos sentidos] me atrasou, e não pouco, no estudo da filosofia kantiana, de modo a fazer-me recomeçar de novo, durante vários anos seguidos, o estudo da *Crítica da Razão*

Pura, já que eu ficava continuamente perplexo porque não podia penetrar no sistema *sem* aquele pressuposto e, *com* ele, não podia aí permanecer. *Sem* essa pressuposição, não se podia entrar no sistema, e, *com* essa pressuposição, não se podia permanecer nele” (JACOBI, 1992,p,107). Outro opositor que se destacou foi Schulze. Este, retomando as críticas de Jacobi, acusou Kant de fundamentar os “objetos” cognoscíveis numa *petição de princípios*, por isso denominá-lo de idealista inconseqüente e de dogmático.

Entres os “defensores” da filosofia kantiana abordamos três: Beck, Reinhold e Fichte. Eles, embora “discípulos” de Kant, perceberam que a filosofia do seu mestre precisava de um *princípio* ao qual pudesse se apoiar e, assim, afastar as acusações de seus opositores. Beck postula que o *princípio* da filosofia kantiana é o “procedimento originário do entendimento” (KANT apud BONACCINI, 2005,p.91), do qual provém os fenômenos *affectantes*. Já Reinhold estabelece que o *princípio* da filosofia de Kant é a “faculdade representativa” (REINHOLD, 1992,P.181), a qual exclui de seu domínio as condições externas da representação (o sujeito representante e o objeto representado), pois esta, diz ele, tem a ver apenas com as condições internas da representação (matéria e forma), isto é, com a própria representação. Por fim, Fichte identifica o *princípio* da filosofia kantiana com o “Eu” que tudo produz, pois pensa que Kant não estabeleceria como fundamento de sua filosofia a coisa *em si affectante*, uma vez que dizer isso é incidir no dogmatismo. Para ele, então, somente há dois sistemas filosóficos, o *idealista*, a qual Kant está incluído, e o dogmático.

Ora, pelo que foi visto, tanto os opositores quanto os defensores concordam que a filosofia kantiana não pode estabelecer como seu fundamento a coisa *em si affectante*, pois mesmo o simples postular da existência da coisa *em si* oportuniza a presença do dogmatismo na filosofia. Por esse motivo, os opositores sugerem a Kant abrir mão da coisa *em si affectante* e declarar o idealismo sem temor. Já os defensores de Kant, não se dão o trabalho de sugerir, mas, audazmente e pensado serem fiéis a Kant, interpretam livremente a filosofia kantiana, conduzindo-a para o idealismo. É por essa razão que se afirma que as discussões em torno da coisa *em si* possibilitaram o advento do *Idealismo alemão*.

Diante do dilemático destino ao qual a filosofia kantiana parece está encarcerada – afirmar a *afecção* por coisa *em si* e sucumbir no dogmatismo ou

negar a coisa *em si* e incidir no idealismo – resolvemos retornar ao próprio texto kantiano para identificar a sua origem: a tese da *afecção* por coisas *em si*. A conclusão a que chegamos é que ela é uma *aporia* inevitável no ponto fulcral da filosofia kantiana: sem a tese da *afecção*, nenhum “objeto” é dado, portanto, as faculdades cognoscitivas não entram em atividade e permanecem meramente formais; com a tese da *afecção*, “objetos” cognoscíveis são possíveis, mas a existência de uma “coisa” que por definição é incognoscível não permite a “paz” na filosofia kantiana.

Podemos listar os seguintes resultados alcançados no terceiro capítulo: 1) o idealismo transcendental não permite a existência de “objetos” que não sejam fenômenos; 2) só há fenômenos se houver objetos não-fenômênicos; 3) a tese da *afecção* por coisas *em si* é problemática; 4) mas é totalmente necessária para que as faculdades humanas tenham conhecimento de “objetos”; 5) a filosofia kantiana teve críticos desde os tempos de Kant; 6) eles somente viam consistência na filosofia kantiana quando esta suprimia a tese da *afecção* por coisas *em si*; 7) a supressão desta incidia no idealismo; 8) a manutenção da *afecção* por coisa *em si* dava azo a acusação de idealismo inconseqüente e dogmatismo; 9) a tese da *afecção* por coisas *em si* é uma *aporia* inevitável. 10) a tese da *afecção* por coisas *em si* enseja o aparecimento do idealismo alemão.

Mas essa *aporia* inevitável e necessária da *Crítica da razão pura* destrói tudo o que ela edificou? Para responder a esta indagação, vale lembrar o que disse W. von Humboldt (apud MARKET, 1992, p. 1992): “Não me incumbe dizer se a filosofia kantiana se manteve até hoje ou se manterá no futuro muito ou pouco. Mas, se se quer precisar a fama que deu à sua nação e o serviço que prestou ao pensamento especulativo, é inequivocamente certo que perdurará de três modos: algo que ele demoliu nunca voltará a erguer-se; algo do que ele alicerçou nunca voltará a afundar; e, o que é mais importante, ele instaurou dessa maneira uma reforma da qual é difícil encontrar algo comparável em toda a história da filosofia”.

REFERÊNCIAS

- **Bibliografia Principal**

KANT, I. **Crítica da razão pura**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. Original Kritik der reinen Vernunft. Traduzido por Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5ª edição. 2001.

_____. **Crítica da razão pura**. São Paulo: Abril Cultural. Original Kritik der reinen Vernunft. Traduzido por Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. 2ª edição. 1983.

_____. “Princípio e forma do mundo sensível e do mundo inteligível”. In: **Textos pré-críticos**. UNESP.

_____. **Prolegômenos a toda a metafísica futura**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70. 1987.

_____. **Crítica da faculdade do juízo.** Tradução de Valerio Rohden e Antônio Marques. 2ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

_____. **Os Progressos da metafísica: acerca da pergunta da academia real de ciências de Berlim: “quais são os verdadeiros progressos que a metafísica realizou na Alemanha, desde os tempos de Leibniz e de Wolff?”.** Tradução de Artur Morão. Lisboa : Edições 70, 1985.

_____. **Correspondence/ Immanuel Kant.** Trad. e ed. Arnulf Zweig. New York: Cambridge University Press, 1999.

▪ **Bibliografia Complementar**

ALLISON, H. **El Idealismo transcendental de Kant: una interpretación y defensa.** Prólogo y traducción de Dulce Maria Granja Castro. Barcelona: Anthropos; México. Universidad Autónoma Metropolitana. Iztapalapa. 1992.

ARISTÓTELES. **Categorias.** Tradução de Ricardo Santos. Lisboa: Guimarães Editora, 1985.

BECK, J. S. “Excerto de Erläuternder Auszug aus den kritischen Schriften des Herrn Professor Kant”. Tradução de Ana Maria Benite. *In*: GIL, F. (Cord.). **A recepção da Crítica da Razão Pura. Antologia de escritos sobre Kant (1786-1844).** Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992.

BONACCINI, J. A. **Acerca do conceito de fenômeno na Crítica da Razão Pura.** PRINCÍPIOS (UFRN, Natal, Brasil), Vol.4, n. 5, (1997), pp. 159-186.

_____. **Peculiaridade e Dificuldade do Conceito de Idealismo Transcendental em Kant.** Princípios, Natal. A. II, n. 3 (92-101) Jul./Dez. 1995

_____. **Sobre o projeto kantiano de uma filosofia transcendental.** Educação e Filosofia. Uberlândia, v. 27, n. especial, p. 211-232, 2013. ISSN 0102-6801.

_____. **Aetas kantiana e o problema de Jacob.** Disponível em: <<http://www.oguenosfazpensar.com/adm/uploads/artigo/a_aetas_kantiana_e_o_problema_de_jacob/n19juan.pdf>> . Acesso em 13/04/2016.

_____. **Kant e o problema da coisa em si no idealismo alemão. Sua atualidade e relevância para a compreensão do problema da filosofia.** Rio de Janeiro; Relume Dumará, 2005.

CASAGRANDA, E. Kant e o deslocamento do horizonte da metafísica tradicional. In: **Temas sobre Kant:** EDIPUCRS. Coleção Filosofia 106. Org. Angelo V. Cenci).

CAYGILL, H. **Dicionário Kant.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

DALBOSCO, C. A. "Idealismo Transcendental e Ontologia". In: **Temas sobre Kant.** EDIPUCRS. Coleção Filosofia 106. Org. Angelo V. Cenci.

FERREIRA, M C. "O subjetivismo absoluto". In: GIL, F. (Cord.). **A recepção da Crítica da Razão Pura. Antologia de escritos sobre Kant (1786-1844).** Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992.

FICHANT, M. **Espaço estético e espaço geométrico em Kant.** Analytica. Volume 4, nº 2. 1999.

FICHTE, J. G. "Excerto". Tradução de Fernanda Portela. In: GIL, F. (Cord.). **A recepção da Crítica da Razão Pura. Antologia de escritos sobre Kant (1786-1844).** Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992.

GIL, F. (Cord.). **A recepção da Crítica da Razão Pura. Antologia de escritos sobre Kant (1786-1844)**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992.

GOMES, M. **Newton e Leibniz: a questão do espaço no século XVII**. Revista da SBHC, n. 11.

HÖFFE, O. **Immanuel Kant**. Trad. Christian Viktore Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HULSHOF, M. **A ‘coisa em si’ entre teoria e prática: uma exigência crítica**. 2011. (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

JACOBI, F. H. “Excerto de Üben den tranzendentalen idealismus (Sobre o idealismo transcendental)”. Tradução de Leopoldina Almeida. *In*: GIL, F. (Cord.). **A recepção da Crítica da Razão Pura. Antologia de escritos sobre Kant (1786-1844)**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992.

LEBRUN, G. “A aporética da coisa em si”. *In*: **Sobre Kant**. São Paulo. Iluminuras/EDUSP. 1993.

_____. “O aprofundamento da Dissertação de 1770 na Crítica da Razão Pura”. *In*: **Sobre Kant**. São Paulo. Iluminuras/EDUSP. 1993.

_____. **Kant e o fim da metafísica**, trad. por Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

_____. **Sobre Kant**. São Paulo. Iluminuras/EDUSP. 1993.

MARKET, O. “Kant e a recepção de sua obra até aos alvares do século xx”. *In*: GIL, F. **Recepção da Crítica da razão pura: antologia de escritos sobre Kant (1786-1844)**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992.

_____. “O fundamento do conhecimento”. *In*: GIL, F. (Cord.). **A recepção da Crítica da Razão Pura. Antologia de escritos sobre Kant (1786-1844)**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992.

_____. “O eu como constituinte originário”. *In*: GIL, F. (Cord.). **A recepção da Crítica da Razão Pura. Antologia de escritos sobre Kant (1786-1844)**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992.

MARQUES, A. “Uma interpretação céptica do criticismo”. *In*: GIL, F. (Cord.). **A recepção da Crítica da Razão Pura. Antologia de escritos sobre Kant (1786-1844)**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992.

MARTINS, E. R. O representar originário. *In*: GIL, F. (Cord.). **A recepção da Crítica da Razão Pura. Antologia de escritos sobre Kant (1786-1844)**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992.

MORUJÃO, A. F. *Prefácio à edição portuguesa*. *In*: **Crítica da razão pura**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 5ª edição. 2001.

OLIVEIRA, M. “A antropologia na filosofia de Kant”. *In*: **A filosofia na crise da modernidade**. Edições Loyola. 2ª edição, 1995.

PASCAL, Georges. **O pensamento de Kant**. 6. ed. Tradução de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 1999.

PEREIRA, R. **O espaço e o tempo como intuições puras: um estudo acerca dos argumentos presentes nas exposições metafísicas da “Estética Transcendental**. *Ensaio Filosófico*, Volume III - abril/2011

PEREZ, D. O. **Idealismo transcendental e realismo empírico: uma interpretação semântica do problema da cognoscibilidade dos objetos externos**. *Estudos Kantianos*, Marília, v. 2, n. 1, p. 29-40, Jan./Jun., 2014

PERIN, A. **Sobre o argumento da dedução transcendental na Segunda Edição da Crítica da razão pura**. *Studia Kantiana*, n. 6/7, 2008.

PRAUSS, G. **Kant und das Problem der Dinge an sich**, 3. Auflage. Bonn: Bouvier, 1989.

REINHOLD, K. L. "Excerto de Briefe über die kantische philosophie e de Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögen". Tradução de Irene Borges Duarte. *In: GIL, F. (Cord.). A recepção da Crítica da Razão Pura. Antologia de escritos sobre Kant (1786-1844)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992.

RIBEIRO DOS SANTOS, Leonel. **A razão sensível**. Estudos kantianos. Lisboa: Colibri, 1994.

RODRIGUES Jr, R.C. **Schopenhauer, uma filosofia do limite**. 2011. (Doutorado em Filosofia) – Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2011.

SANTOS, P.R. Licht dos. **Conceito de mundo e conceito na Dissertação de 1770**. *Analítica*, Rio de Janeiro, vol 11 nº 2, 2007.

SOUZA, L.E.R. *in: Sobre o idealismo em Kant e Berkeley*. Disponível em: <<http://www.sociedadekant.org/studiakantiana/index.php/sk/article/viewFile/163/153>> Acesso em: 11/06/2016.

SCHULZE, G. E. Excerto de Aenesidemus. Tradução de Sara Seruya. *In: GIL, F. (Cord.). A recepção da Crítica da Razão Pura. Antologia de escritos sobre Kant (1786-1844)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992.

TECHIO, J. **Aquém dos limites do sentido: um estudo acerca do papel da afecção na explicação kantiana da experiência**. (Dissertação de mestrado). UFRGS, Porto alegre – RS. 2005

TUGENDHAT, E. **Lições introdutórias à filosofia analítica da language**. Trad.: Ronai Rocha Ijuí: Unijuí, 2006.