



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA - UFPB

CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES - CCHLA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

MESTRADO EM FILOSOFIA

MARCOS DE HOLANDA COSTA

**AS BASES METAFÍSICAS DO CONHECIMENTO SENSÍVEL NA
CRÍTICA DA RAZÃO PURA DE IMMANUEL KANT**

João Pessoa – PB

2011



MARCOS DE HOLANDA COSTA

AS BASES METAFÍSICAS DO CONHECIMENTO SENSÍVEL NA CRÍTICA DA RAZÃO PURA DE IMMANUEL KANT

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), como requisito para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia

Orientador: Professor Dr. Robson Costa

João Pessoa - PB

2011

C837b Costa, Marcos de Holanda.

As bases metafísicas do conhecimento sensível na crítica da razão pura de Immanuel Kant/ Marcos de Holanda Costa. - - João Pessoa: [s.n.], 2011.

58f.

Orientador: Robson Costa Cordeiro.

Dissertação (Mestrado)-UFPB/CCHLA.

1. Filosofia. 2. Conhecimento. 3. Espaço e tempo. 4. Fenômeno.

AS BASES METAFÍSICAS DO CONHECIMENTO SENSÍVEL NA CRÍTICA DA RAZÃO PURA DE IMMANUEL KANT

MARCOS DE HOLANDA COSTA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), como requisito para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

BANCA EXAMINADORA:

Professor Dr. Robson Costa Cordeiro

Universidade Federal da Paraíba

[Orientador/UFPB]

Professor Dr. Juan Adolfo Bonaccini

Universidade Federal de Pernambuco

[Membro/UFPE]

Professor Dr. Sérgio Luís Persch

Universidade Federal da Paraíba

[Membro/UFPB]

Aprovada em 17 de outubro de 2011

**Dedico este trabalho a todos aqueles
que contribuíram para sua realização.**

AGRADECIMENTOS

Meus agradecimentos não são meras formalidades. Eu não me reconheceria neles, se assim os fossem.

- Aos meus *Familiares*, em especial: minha mãe, Marinilza de Holanda Costa, e meu irmão, Matheus de Holanda Costa, pelo incentivo constante e, sobretudo, pelo fato de existirem em minha vida. Ambos acreditaram ser possível, mesmo diante de todos os problemas e adversidades, quando eu mesmo não mais acreditava ser.

- Aos *Professores* do curso de graduação e pós-graduação em Filosofia que, indiscutivelmente, fizeram ou fazem parte da minha formação acadêmica.

- Ao professor doutor *Robson Costa Cordeiro*. Vários são os motivos para agradecê-lo, mas em síntese: pela orientação, disponibilidade, compreensão e atenção. Ficam também registradas, minhas sinceras desculpas. Confesso e reconheço: poderia ter rendido mais.

- Aos professores doutores *Juan Adolfo Bonaccini* e *Sérgio Luís Persch*. O primeiro, membro presente à defesa, o segundo, membro presente à defesa e à qualificação. Sou grato a ambos pelos ensinamentos.

- Aos secretários (as) de Pós-Graduação. Sempre dispostos e atenciosos.

- Aos colegas de curso.

“Navegar é preciso”...

Fernando Pessoa

RESUMO

Analizamos as formas sensíveis, a saber: espaço e tempo, e seus possíveis relacionamentos perante o conhecimento. Creditamos, pois bem, a seguinte interrogativa: como os fundamentos da sensibilidade, espaço e tempo, organizam nosso conhecimento já que, unicamente, só podemos considerar objeto de conhecimento aquilo que é intuído espacialmente e temporalmente? A problemática levantada por *Immanuel Kant* leva-nos, de imediato, a outra intrigante questão sobreposta, isto é, só podemos ter acesso ao *fenômeno*, mas nunca a *coisa em si*. Mediante os fatos, eis aqui nossa discussão.

Palavras-chave: *Conhecimento, Espaço e Tempo, Fenômeno e Coisa em si.*

ABSTRACT

We analyze the sensible forms, namely, space and time, and their possible relationships with knowledge. We credit, as well, the following interrogative: as the fundamentals of sensibility, space and time, organize our knowledge since, only we can only consider the object of knowledge that which is intuited spatially and temporally? The issue raised by Immanuel Kant leads us immediately to another intriguing overlapping issue, that is, we can only have access to the phenomenon, but not the thing itself. By the facts, here our discussion.

Keywords: Knowledge, Space and Time, Phenomenon and Thing in Itself.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	8
2 KANT E A METAFÍSICA: DISCUSSÕES PRELIMINARES.....	11
2.1 Origem do termo metafísica e demais considerações.....	11
2.2 Será Kant um metafísico?.....	12
2.3 Resgatando o Kant metafísico.....	13
2.4 Edificando a metafísica kantiana.....	15
2.5 A Crítica da razão pura.....	18
3 AS FORMAS SENSÍVEIS A PRIORI DO CONHECIMENTO.....	23
3.1 A Estética transcendental.....	23
3.2 Como é possível conhecer?.....	24
3.3 Intuição sensível e intuição pura.....	25
3.4 Espaço e tempo como princípios metafísicos da sensibilidade.....	28
3.4.1 Argumentos kantianos acerca do conceito de espaço.....	29
3.4.2 Argumentos kantianos acerca do conceito de tempo.....	32
4 O FENÔMENO E A COISA EM SI.....	36
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	43
6 REFERÊNCIAS.....	44
ANEXO.....	48
Anexo A (folha de aprovação).....	49

1 INTRODUÇÃO

Como explicar os inesgotáveis conceitos postulados pelo pensador alemão Immanuel Kant (1724 - 1804)? Nosso horizonte filosófico é kantiano? Quais argumentos fortalecem as reflexões kantianas, o levando para além de sua época? São muitas perguntas! Onde queremos chegar? Pois bem, ainda hoje, inegavelmente, é possível encontrar facilmente tais questionamentos. Os mesmos, sem dúvida alguma, são bem peculiares. Tais interrogativas, bem como outras, põe em destaque o trabalho intelectual construído e exposto pelo filósofo nascido em Königsberg, revelando assim, sua importância em nossa época.

Segundo Ferry (2009), “é impossível adentrar à Filosofia sem compreender profundamente pelo menos um grande filósofo” (p. 8). Tentaremos, pois, ‘descobrir’ uma parte do pensamento de Immanuel Kant, concebendo assim, uma oportunidade para estudar e analisar uma perspectiva incomparável, e de relevância indiscutível, sobre a história da Filosofia. Sua obra rompe barreiras, quando comparada ao mundo antigo; se situa em permanente discussão em meio aos seus predecessores mais ilustres (Descartes (1596 - 1650), Leibniz (1646 - 1716), Espinoza (1632 - 1677), etc.); dialoga para com seus contemporâneos (David Hume (1711 - 1776), o mais eminente, talvez, dentre outros); além de anunciar, é claro, o período contemporâneo, tendo em Nietzsche (1844 - 1900), Husserl (1859 - 1938), Heidegger (1889 - 1976), enfim, seus principais interlocutores.

Mediante os fatos históricos, não há como negar: o pensamento sistematizado¹ por Kant é extremamente abrangente e inclusivo. Em diversas áreas do saber (ciências humanas, sociais e políticas ou até mesmo naturais) é possível constatar conceitos, expressões, fragmentos ou estruturas argumentativas advindas do pensador.

Debates contemporâneos revelam tendências peculiares, tais tendências visam compreender e elucidar tal manifestação intelectual. Os diversos estudos ou pesquisas publicadas acerca do autor divergem, tais divergências são naturais, aceitáveis e necessárias, mas sua autoridade, contudo, permanece incontestável. A concepção filosófica expressa é, portanto, ponto de orientação, sendo reconhecida e respeitada pelo lugar por si ocupada.

¹ Kant concebe a sua filosofia como um *sistema* essencialmente acabado e intransponível. As passagens que ele consagra ao que nomeia *arquitetônica*, ou seja: a reflexão sobre a sistematicidade da filosofia, estão entre as mais difíceis; deveríamos nos considerar autorizados a deixá-las de lado para compreender a sua obra. Isso seria, porém, um grave erro, pois considerando-a mais de perto veremos que a arquitetura kantiana está repleta de ensinamentos, e é apenas ao nos colocarmos de seu ponto de vista que realmente conseguiremos compreender o projeto filosófico kantiano.

Levando em consideração a perspectiva apontada e legitimando a Filosofia aqui expressa, o presente estudo investigará a crítica kantiana. Analisa-se, pois, as formas sensíveis espaço e tempo e seus possíveis relacionamentos em meio ao conhecimento.

Espaço e tempo são elementos a priori da sensibilidade, como apresentados anteriormente. Os mesmos, segundo Kant (1787), são constituídos ou concebidos como formas puras das intuições inerentes ao sujeito: “ver-se-á que há duas formas puras da intuição sensível como princípios do conhecimento a priori, a saber: espaço e tempo” (p. 91).

Assim, podemos afirmar: objeto de conhecimento é ‘aquilo’ intuído espacialmente e temporalmente. Temos então aqui demarcado, o nosso problema de estudo: como os fundamentos da sensibilidade espaço e tempo organizam e permitem chegarmos ao conhecimento?

Abrimos parênteses, todavia, para informar: o problema percorrido por Kant para solucionar tal questão excede o exposto, cedendo lugar para uma dupla interpretação, isto é, a tentativa de distinguir o mundo da experiência, daquilo que transcende as barreiras da observação. Seria intrínseco ao homem buscar o que está para além da sensibilidade, teríamos, pois, uma razão que procura ultrapassar o mundo empírico para além dos limites sensíveis.

Vale salientar que as formas da sensibilidade espaço e tempo são, antes de tudo, conceitos metafísicos. Na seção primeira da Estética Transcendental (§2 e §4), respectivamente, Kant nos apresenta ambos os conceitos e os trata como sendo metafísicos. Temos então, a exposição metafísica do conceito de espaço e a exposição metafísica do conceito de tempo. Não vamos especular sobre as tentativas do homem para exceder tais limites empíricos, inquirindo apenas sobre os objetos intuídos no espaço e no tempo e sua possível relação perante o conhecimento.

Através do criticismo racional, segundo Caygill (2000), “Kant busca ordenar as possibilidades para conhecermos” (p.106). Segundo o mesmo Caygill (2000), nessa incessante busca se fundamenta um pensamento de caráter não dogmático e não cético. Caygill conclui: “a crítica se instaura entre ambos (dogmatismo e ceticismo) como sendo o único meio para repensarmos à metafísica e os problemas a ela pertencentes” (p. 106).

No prefácio à primeira edição da Crítica da razão pura, Kant (1781) demarca explicitamente as suas pretensões ao escrever:

(...) a nossa época é a época da crítica, à qual tudo tem que submeter-se. A religião, pela sua santidade e a legislação, pela sua majestade, querem igualmente subtrair-se a ela. Mas então suscitam contra elas justificadas

suspeitas e não podem aspirar ao sincero respeito, que a razão só concede a quem pode sustentar o seu livre e público exame (KANT, 1781, p. 31).

Assim, não restam dúvidas: estudar o criticismo torna-se algo relevante, pois tal posição metodológica é caracterizada por considerar que a análise da origem, do valor e das leis racionais representam pontos de partida à própria Filosofia.

Ponte de convergência ao pensamento filosófico anterior, as obras kantianas vão constituir ao mesmo tempo: fonte da qual brotam boa parte das reflexões dos séculos seguintes, XIX e XX. Apresentam, entre outras, questões sobre epistemologia, cosmologia, psicologia e teologia, sendo proporcional à sua ambição.

Os textos são bifrontes, pois consideram os novos desenvolvimentos filosóficos e científicos, sem perder de vista as tradições, estabelecendo-se, pois, como sustentação inicial à moderna Filosofia alemã. Gerhardt e Kaulbach (1988), indagados sobre a Filosofia kantiana, dizem: “frutificou com força e riqueza comparáveis, apenas, ao platonismo e aristotelismo na Filosofia grega” (p. 44).

A filosofia do autor torna-se recurso incontornável para o pensamento dos dois últimos séculos. Santos (2004), citando Karl Jaspers (1883 - 1969), afirma que:

(...) somos postos em marcha no caminho do pensamento por Kant, um pensador que para seu descanso construiu para si uma casa na beira do caminho, mas na qual nem ele nem nós devemos morar em permanência. A casa – o sistema – é imprescindível enquanto forma de comunicação para que nos lembremos dela enquanto caminhamos. Mas há duas espécies de kantianos: aqueles que fixam habitação permanente na casa de reflexão e aqueles que, após a reflexão, com Kant se lançam de novo ao caminho (SANTOS, 2004, p. 123).

Temos um filósofo representativo e decisivo, longe de esgotar-se! Aliás, é essa situação única na história do pensamento que vale e reconhece em Kant tamanha profusão de comentários. A Filosofia kantiana pode ser apontada como uma nova solução para o problema fundamental de toda a Filosofia ocidental, o problema da relação entre o que pensamos e a realidade, ou seja, entre o interno e o externo, entre o interior e o exterior. Fica, pois, registrado o questionamento final, ou seria o questionamento inicial: afinal, o que podemos conhecer?

2 KANT E A METAFÍSICA: DISCUSSÕES PRELIMINARES

Para ingressarmos e examinarmos uma possível Filosofia kantiana, segundo Ferry (2009), é necessário expor algumas ideias prévias que, indiscutivelmente, influenciaram o pensamento do filósofo alemão, pois compreender a metafísica da sensibilidade kantiana é, em boa medida, analisar alguns aspectos intelectuais circundantes ao pensador ou à sua época.

Não há como negarmos as explicações que acompanharam os períodos Clássico e Moderno, em ambos os períodos se manifestaram dilemas que moldaram o fecundo Século de Ouro da filosofia alemã. A fim de contextualizar o breve e modesto trabalho no horizonte metafísico-kantiano do conhecimento, vejamos.

2.1 A origem do termo metafísica e demais considerações

De acordo com Magee (2000), a expressão metafísica é proveniente do grego *metà tà physikà*. A mesma foi utilizada pela primeira vez para designar o corpo de escritos aristotélicos que surgiram após a Física. O termo metafísica irá revelar os textos de Aristóteles (384 - 322 a.C) que despontaram na coletânea de Andronico de Rodes (130 - 60 a.C). A filosofia primeira, assim também chamada, estava para além da Física de uma maneira bem peculiar, pois todas as outras ciências dela receberam seus fundamentos. Magee (2000), continuando seu pensamento, aponta:

“Pela pretensão de prioridade que a definiu, a metafísica pressupõe uma situação culturalmente determinada, onde o saber se encontra organizado e dividido em diversas disciplinas independentes e capazes de exigir suas relações com bases em princípios comuns, caracterizando-se assim, como primeira ciência particular” (MAGEE, 2000, p. 12).

Temos um conhecimento, pois, que trata do problema do ser enquanto ser, especulando, conseqüentemente, as origens ou as causas do mesmo. Foi vista muitas vezes como parte da Filosofia, outras, confunde-se com ela, mas na modernidade, sobretudo com Kant, ganha contornos e leituras distintas. Buscaremos conhecer as novas dimensões ou proporções que foram tomadas, porém, antes mesmo, analisaremos outra questão, não menos importante.

2.2 Será Kant um metafísico?

Discutiremos a relação do filósofo frente à metafísica, porém, não obstante, é importante esclarecermos também, uma discussão que ainda hoje parece permanecer pendente, isto é: podemos considerar Kant um metafísico?

Para Santos (2004), a celebração do segundo centenário do nascimento de Kant propiciou uma profunda mudança na interpretação de seu pensamento e, por assim dizer, de sua metafísica. O que motivou tal transformação? A intensificação desta transformação foi decisiva pela ação direta de Heidegger ao publicar *Kant und das Problem der Metaphysik*² ou, simplesmente, o *Kantbuch*.

Ainda para Santos (2004), o fértil e abundante terreno kantiano já havia sido preparado desde o início do século. Friedrich Paulsen (1846 - 1906), em uma das suas várias obras sobre o kantismo, publicara no ensaio *Kants Verhältnis zur Metaphysik*³ as semelhanças existentes entre o filósofo crítico e Platão (428 - 348 a.C.), levando em conta a dimensão metafísica dos respectivos pensamentos, em vez da simples proporção gnosiológica até então bastante privilegiada.

Aproveitando-se das condições totalmente favoráveis para produzir, dois anos depois Hans Vaihinger (1852 - 1933) lança *Kant ein Metaphysiker?*⁴ O título de caráter interrogativo e questionador não pretendia iludir em hipótese alguma a tese afirmativa, não soando estranho ou dissonante o trabalho que Max Wundt (1879 - 1963) torna notório no ano do centenário: *Kant als Metaphysiker*⁵.

Para Porta (2004), contrariando as interpretações neokantianas até então dominantes, Wundt constata em Kant não apenas uma metodologia ou um teórico do conhecimento, mas o refundador de toda uma tradição metafísica e de uma nova visão filosófica de mundo, uma *philosophische Weltanschauung*⁶.

² Kant e o Problema da Metafísica (1929).

³ Kant e sua Relação com a Metafísica (1900).

⁴ Kant, um metafísico? (1902).

⁵ Kant como Metafísico (1924).

⁶ Mundo Filosófico.

Na mesma linha de defesa, seguem os ensaios de Heinz Heimsoeth (1886 - 1957), *Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus*⁷, e os de Nicolai Hartmann (1882 - 1950), reunidos numa coletânea intitulada *Vom Neukantianismus zur Ontologie*⁸ e redigidos entre 1900 e 1931.

Sua filosofia e sua metafísica encontram-se, agora, no centro dos debates filosóficos e representam muito mais do que meros problemas hermenêuticos. Nas palavras do próprio Heidegger (1982), “o kantismo (seria) a interpretação da Crítica da razão pura (...) [não apenas] como uma teoria do conhecimento (...)” (p. 93). Indo bem mais além,

(...) aquilo que aqui é destacado como teoria do conhecimento, para Kant, não [é] o essencial. (Ele) não queria propor nenhuma teoria da ciência, mas, [acima de tudo], (...) indicar o problema da Metafísica e, em especial, da Ontologia (HEIDEGGER, 1982, p. 94).

A leitura heideggeriana torna contundente a afirmação tantas vezes repetida por Kant e recitada pelo estudioso Loparik (2002): “a crítica tem por pretensão proceder a uma nova fundamentação metafísica e, preferivelmente, aceder outra compreensão” (p.87).

Se havia, pois, alguma dúvida sobre ser ou não Kant um metafísico, já temos uma resposta. Resgatemos então, juntamente com as novas proporções que foram tomadas, o Kant metafísico.

2.3 Resgatando o Kant metafísico

Para Deleuze (1963), “a metafísica tornou-se desacreditada por causa dela mesma, contemplou lutas internas e disputas intermináveis, não obtendo êxito ou unanimidade favorável às suas teses” (p. 65). A falta de crédito, porém, diz Kant (1787), não atingiu o foco da disciplina. Segundo o mesmo Kant (1787), “a atividade metafísica é um destino singular da razão humana” (p. 29), corresponde, pois, a uma vocação natural que não pode ser recusada.

⁷ *Temas metafísicos na formação do idealismo crítico* (1924).

⁸ *Do neokantismo à ontologia* (1958).

Mas realmente, o que gerou ou propiciou tanto descrédito? A falta de credibilidade deriva da ausência de um caminho seguro à metafísica. O caminho ainda não havia sido encontrado.

Lebrun (1993) irá questionar:

“tal fato se deve à incapacidade dos pensadores para abordarem os problemas metafísicos ou será que os objetos tratados pela metafísica – Deus, alma, mundo e liberdade – não são passíveis de conhecimento, no sentido de que não se encontram submetidos à intuição sensível, isto é, às condições do espaço e do tempo?” (LEBRUN, 1993, p. 53)

Segundo Lebrun (2003), Kant parte do segundo questionamento a fim de elucidar o caminho seguro à metafísica.

A razão humana não pode evitar questões metafísicas, é o seu destino invariável, mas os objetos da metafísica não são passíveis de conhecimento, pois aos mesmos não corresponde nenhuma intuição. Como é possível para Kant chegar a esta conclusão? Ao se opor tanto à metafísica dogmática como à filosofia cética, a sua filosofia, a filosofia crítica, não é também metafísica, uma metafísica que fundamenta as condições de possibilidade do próprio conhecimento prescrevendo um exame prévio da razão e de suas faculdades que deve anteceder propriamente a atividade do conhecimento? Ora, mas este exame é também uma atividade metafísica! E metafísica aqui, consiste no exame da própria razão.

Através desse exame Kant nos mostra que objetos de conhecimento são aqueles experientialmente possíveis. E o que é experiência? Experimentar é intuir. E o que é intuir? Intuir não é sinônimo de percepção sensível, daquilo que diz respeito às sensações, aos sentidos. Intuir é uma atividade metafísica, significa, pois: subsumir a matéria bruta das sensações às formas puras do espaço e do tempo que constituem o sujeito. É nesse sentido que podemos afirmar que a metafísica kantiana é uma metafísica da experiência, da sensibilidade, das condições a priori da percepção do objeto. O tão sonhado método seguro começa a ser desenhado.

Kant, segundo Prado (2004), não analisa ou determina as capacidades e limites deste ou daquele filósofo, mas da própria razão. Na Crítica da razão pura ele inicia o exame. O criticismo é um projeto de reabilitação, de resgate, pois ao negar à metafísica a possibilidade de conhecer os seus objetos – Deus, alma, mundo e liberdade – não a descarta, mas, contrariamente, ao rejeitar o estatuto que não alcança, ou seja, a possibilidade do conhecimento, constitui uma metafísica adequada às capacidades humanas, digna de mérito.

Em suma, a filosofia crítica tem uma intenção fincada, essencialmente, na metafísica. O seu objetivo é reformulá-la, dar-lhe qualidade. Tentemos seguir, pois, a partir do próximo item, alguns passos da edificação da metafísica kantiana.

2.4 Edificando a metafísica kantiana

Afirma-se que o modelo imposto pelas ciências da natureza, pela matemática e pela lógica são as bases para a filosofia kantiana. A filosofia considerada possível, segundo Arana (1985), “estava impregnada de fervor científico” (p. 82). Como as ciências naturais e exatas aparecem na formação da nova filosofia? É o que veremos a seguir.

No prefácio à segunda edição da Crítica da razão pura, a lógica começa o caminho seguro à ciência metafísica ou mesmo à Filosofia. Para Kant (1871),

(...) a lógica, desde remotos tempos, seguiu a via segura pelo fato de, desde Aristóteles, não ter dado um passo atrás, a não ser que se leve à conta de aperfeiçoamento a abolição de algumas subtilezas desnecessárias ou a determinação mais nítida do seu conteúdo, coisa que mais diz respeito à elegância que à certeza da ciência. Também é digno de nota que não tenha até hoje progredido, parecendo, por conseguinte, acabada e perfeita, tanto quanto se nos pode afigurar (KANT, 1871, p. 67).

Não obstante a lógica, a matemática, por sua vez, irá trilhar o mesmo caminho seguro. A mesma,

(...) desde os tempos mais remotos que a história da razão pode alcançar, no admirável povo grego, (...) entrou na via segura de uma ciência. (KANT, 1871, p.61)

Temos, pois, uma verdadeira couraça. Não haveria armadura mais segura do que aquela que compõe a ciência matemática.

(...) qualquer exposição filosófica [da até então metafísica dogmática] está sujeita a ter pontos fracos (pois, [nenhuma tem] armadura tão resistente [e sólida] como a da matemática (...)). (KANT, 1871, p.61)

A física newtoniana, somada as duas primeiras disciplinas, lógica e matemática, torna-se a terceira ciência decisiva na construção do criticismo. Consideremos.

Arana (1995) diz: “Kant evidencia, ao abordar o tratado newtoniano, apenas a ciência naturalista. A crítica, na perspectiva apresentada, limitar-se-ia ao caráter epistemológico da filosofia natural, sem alterar, contudo, sua forma ou conteúdo” (p.82). O mesmo Arana (1995) defende, todavia, que a relação existente entre Newton e Kant é muito mais complexa e densa. A indubitável repercussão do pensador inglês a que somar-se há outros fatores que configuram uma física-kantiana bastante peculiar, constituindo assim, o autêntico ponto de partida para a reflexão. Examinar as articulações da ciência newtoniana é avançar na tentativa de compreender a filosofia de Kant. Analisemos.

Desde cedo, segundo Cassirer (1984), ainda na adolescência, Kant foi atraído pelos estudos físicos, sendo Influenciado, sobremaneira, pelo professor Martin Knutzen (1713 - 1751). Entusiasmado com a nova ciência, começa a ler profundamente os trabalhos do inglês. Em 1744 inicia o seu primeiro texto já formalizado pela disciplina. Tal texto, intitulado *Ideia sobre a maneira verdadeira de calcular as forças vivas*, abordara problemas relativos à energia cinética (p. 13).

Apaixonado pelas implicações filosóficas propostas por Newton, ficou curioso e buscou explorar, acima de tudo, o complexo e intrigado conteúdo de caráter cientificista. Alguns autores, Cassirer (1984) e Ferry (2009), afirmam que Kant foi o grande responsável, através da perspectiva transcendental, em embasar epistemologicamente a física deliberada por Newton. Tal assunto, todavia, não será desenvolvido no trabalho.

A nova física é mais do que uma generalização de dados empíricos ou uma descrição matemática conveniente de fenômenos que poderiam, eventualmente, ser corrigidos no futuro. Segundo Arana (1988), é conhecimento que implica universalismo e necessidade (p. 74). Eram justamente as qualidades por ela apresentadas, universalidade e necessidade, que Kant gostaria de aproveitar na estruturação de sua crítica. Instalou-se uma saudável relatividade quanto à vontade para consultar os dados da experiência sensível, sempre passíveis, aliás, de novas representações.

As disciplinas supracitadas: lógica, matemática e física, indiscutivelmente apareciam como modelos fomentadores de ciências válidas⁹. Através das mesmas a Filosofia, não só kantiana, procurava esquivar-se à multiplicidade de opiniões contraditórias para, quem sabe, atingir um estatuto que lhe conferisse rigor incontestável. Antes de esboçarmos as tentativas

⁹ Isto, naturalmente, foi corrigido e reformulado, pois críticas posteriores foram feitas. Modificações profundas apareceram com Einstein, Planck, Heisenberg, etc., mas para Kant a física de Newton aparecia com plena validade.

de Kant para atingirem-se tais objetivos, vejamos, muito brevemente, como os antecessores kantianos abordaram e desenvolveram o projeto.

Descartes, provavelmente, segundo Allison (1983), talvez tenha sido o primeiro filósofo a objetivar tal situação. Através do cogito procurava deduzir à maneira dos matemáticos mais tradicionais todas as outras verdades do sistema. Porém, o cogito não se configurava como princípio, pois apelava ao recurso Deus como fundamento à verdade. Deixando de lado à leitura clássica, de uma forma ou de outra o discurso cartesiano conseguiu se transformar em uma ciência da proporção, incluindo como caso particular as relações algébricas.

Seguindo a mesma posição cartesiana, Leibniz amadurece uma nova filosofia metafísica. Mas foi com Christian Wolff (1676 - 1754), discípulo de Leibniz, que finalmente chegamos à perfeição racionalista. A Filosofia, segundo Rezende (2004), bem como a própria metafísica, irão ganhar novos direcionamentos. Novas exigências foram solicitadas. A filosofia e a metafísica se transformam em uma metodologia que não difere do conjunto rígido ou rigoroso, bem como aqueles apresentados pelos princípios matemáticos.

Kant herda tudo. A filosofia cartesiana e, principalmente, a de Leibniz, conhecida por Kant através de Wolff, foram decisivas na elaboração do seu pensamento. Os mesmos estavam envolvidos diretamente na grande questão que Kant queria elucidar, isto é, se a natureza da veracidade científica poderia garantir à metafísica como verdade de razão?

O mesmo Rezende (2004), afirma: “baseado no princípio da não-contradição, Leibniz deu à metafísica um par de princípios que garantiram os juízos analíticos como axiomas de razão absolutamente incontestáveis” (p. 66). Construiu-se assim, os fundamentos para estabelecer o que seria possível e impossível conhecermos.

O dogmatismo caracterizava-se como a posição metodológica que preparava o terreno à metafísica. Todavia, não examinou a capacidade da razão humana para tal cultivo. O sistema matemático que se iniciou com Descartes, passou por Leibniz e culminou em Wolff vai ser abordado pela crítica empirista e, conseqüentemente, chega ao ceticismo de Hume. Hume trata do problema em benefício de um sujeito meramente psicológico, isto é, agente de associações e representações sensíveis, aspecto este não abordado pelos dogmáticos.

Os racionalistas, em boa medida, tinham transformado a causa em necessidade analítica e a identificaram com a razão suficiente. Com Hume a relação de causalidade, não se impondo por princípio a priori, tem por base um hábito criado pela repetição do processo psicológico. Um evento causa ou é causado por outro, havendo regularidades persistentes em vários desses acontecimentos. Diferentes estados de coisas conectam-se uns aos outros em

modos inteligíveis ao nosso entendimento, permitindo ao homem, assim, compreender o ambiente.

Aponta-nos Deleuze (1963), citando Hume:

(...) que as causas e os efeitos não são descobertos pela razão, mas pela experiência (...). Assim, não temos dificuldade em atribuir todo o nosso conhecimento à experiência (DELEUZE, 1963, p. 34).

Para ilustrar essa relação do sujeito com a repetição e, eventualmente, o aprendizado, Hume, mais uma vez citado por Deleuze (1963), utiliza-se da colisão entre as bolas de bilhar:

(...) uma bola de bilhar comunicaria movimento a outra ao impulsioná-la, (...) (após observar inúmeras vezes) o evento (sabemos), com certeza, (o que acontece) a seu respeito. E é tão grande a influência do costume que, onde ela se apresenta com mais vigor, encobre, ao mesmo tempo, nossa natural ignorância e a si mesma e, quando dá a impressão de não intervir, é unicamente porque encontra em seu mais alto grau (DELEUZE, 1963, p. 35).

Dessa forma, o eu experimentador, ou o sujeito psicológico, seria uma ficção. O indivíduo é moldado, na verdade, pela experiência, se constitui como feixe de sensações. Para justificar a existência de algo temos que, necessariamente, apresentar provas através da verificação observável.

No item que estamos encerrando vimos o importante papel desempenhado pelas ciências: lógica, matemática e física que, indiscutivelmente, contribuíram para com a construção da Crítica da razão pura. Os diálogos travados por Kant com as três disciplinas, juntamente com os embates advindos de Leibniz, Wolff e Hume, sem descartamos outros fatores, é claro, fazem emergir a tão respeitada obra crítica. Finalmente, chegamos a ela.

2.5 A Crítica da razão pura

A Crítica da razão pura é marco decisivo e inovador na história da filosofia; exprimindo uma verdadeira revolução no modo de pensar. Tradicionalmente divide a filosofia kantiana em dois momentos. Na primeira fase, designada de pré-crítica, encontramos

reflexões sobre problemas de física e, naturalmente, questões metafísicas; leva-se para análise os preceitos racionalistas de Leibniz e Wolff.

A influência de Hume também pode ser notada ainda em primeira fase. Com ela, segundo Rezende (2004), aparecerão os aspectos de uma nova atitude filosófica, como, por exemplo, os apresentados em *Os sonhos de um visionário* explicados pelos sonhos da metafísica (1764) e no artigo intitulado *Sobre os primeiros princípios das diferenças das regiões no espaço* (1768).

Contudo, a maior transformação ainda está por vir. Na pequena dissertação latina *De mundi sensibilis arque intelligibilis forma et principiis*¹⁰, elaborada para concorrer à cátedra de lógico e metafísico, é que se apresentam os pontos anunciadores da segunda fase, também conhecida como época de maturidade.

Após defender a dissertação, Kant empenha-se em redigir a obra que abrangerá todas as suas novas concepções. Em carta a Marcus Herz (1747 - 1803)¹¹, anuncia a elaboração de um estudo sobre os limites da sensibilidade e da razão, onde abordará não apenas os conceitos fundamentais e leis relativas ao sensível, mas um esboço que constitui a natureza do gosto, da metafísica e da moral.

No ano seguinte, em carta enviada ao mesmo Herz¹², Kant (1722) comunica ao seu confidente que pretende encontrar o segredo ou o caminho à metafísica. Diz que se encontra,

(...) agora, a ponto de formar uma crítica da razão pura, (concernente) à natureza da consciência, tanto teórica como prática, na medida em que é simplesmente intelectual; elaborarei (...) uma parte sobre as fontes da metafísica, seus métodos e limites (...).

Na mesma carta, é perceptível ainda, a independência que a primeira obra vai ter em relação às subsequentes. Kant afirma, categoricamente, que o estudo alcançará uma crítica, uma disciplina e uma arquitetura da razão pura.

Ao *Opus Magnum* finalmente é publicada, porém, Kant não ficou nada satisfeito com a recepção pouquíssimo calorosa. Lança-se uma segunda edição, visando, antes de tudo, escapar dos julgamentos desfavoráveis. Correções foram introduzidas, mas em 1815 Friedrich Heinrich Jacobi (1743 - 1819) condena, novamente, a segunda edição. Para o mesmo faltavam

¹⁰ *Sobre a forma e os princípios do mundo sensível e inteligível* (1770)

¹¹ Carta escrita em 07 de junho de 1771.

¹² Carta escrita em 21 de fevereiro de 1772.

algumas passagens da primeira imprescindíveis para uma melhor compreensão do idealismo. (Grayeff, 1951, p. 85).

Arthur Schopenhauer (1788 - 1860), por sua vez, considera o texto (...) mutilado, corrompido e, de certo modo, inautêntico. Autores como Grayeff (1951), por exemplo, defendem que:

Schopenhauer, assim parece, foi o primeiro (a criticar a obra). (...) comparou as duas edições da Crítica da Razão Pura e, enquanto louvava a filosofia puramente idealista da primeira edição, declarava a segunda edição como uma traição do Kant senil às suas intelecções mais profundas (GRAYEFF, 1951, p. 12).

As opiniões contrárias e desfavoráveis levaram os editores a rerepresentarem as duas edições da Crítica. Johann K. Friedrich Rosenkranz (1805 - 1879), um dos editores, reproduz a primeira edição como sendo fundamental e apresenta, em suplementos, as variantes mais importantes da segunda edição.

Deixando de lado todas as contestações impostas, não há como negar que a obra fez nascer à problemática referente às bases metafísicas – espaço e tempo – para o conhecimento. O caminho percorrido por Kant para tentar solucionar tais questões deu-se através da dualidade entre fenômeno e coisa em si; da distinção entre mundo sensível daquilo que transcende a sensibilidade. Temos, pois, uma experiência que consiste na aplicação do entendimento às sensações, onde o mundo conhecido espacialmente e temporalmente dá-se como resultado desta aplicação.

A distinção entre fenômeno e coisa em si serve para enfatizar o caráter sensível do que se nos mostra. O objeto é construído a partir daquilo que se nos mostra, isto é, o fenômeno.

Diante do exposto é possível dizer que restariam, apenas, três fases filosóficas para Kant, a saber: (1) dogmática, tendo como representante(s) o modelo leibniziano-wolffiano apresentado anteriormente; (2) cética, Hume destacando-se em grau eminente, e, por fim, (3) crítica.

As duas primeiras fases, segundo o alemão, não se constituíam como caminhos seguros à metafísica. Diz que:

(...) sob a hegemonia dos dogmáticos, o seu poder era despótico. Porém, como a legislação ainda trazia consigo o vestígio da antiga barbárie, pouco a pouco, devido a guerras intestinas, caiu essa metafísica em completa anarquia, (já os) cétricos, espécies de nômades que tem repugnância em se estabelecer definitivamente numa terra, rompiam, de tempos a tempos, a ordem social (KANT, 1871, p. 30).

A terceira posição chega para transformar a antítese numa síntese. Temos uma concepção intermediária, ou seja, a crítica. A mesma aparece-nos como elemento seguro à metafísica. Em boa medida seria

... a solução do problema da possibilidade ou impossibilidade de uma metafísica em geral [determinando] tanto suas fontes como sua extensão e limites (...) (KANT, 1871, p. 39).

O criticismo passa a examinar todas as afirmações da razão humana. Pergunta pelos motivos e pede conta à própria razão. A sua metodologia exprime-se de forma reflexiva; é o meio termo entre a temeridade dogmática e o desespero cético, apresenta-se como método que investiga as fontes das próprias afirmações e as razões sobre as quais as mesmas se assentam; temos, pois, um modelo que traz esperança para chegar-se à certeza.

Rezende (2004), leitor e comentador de Kant, reassegura, a seu modo, o que foi expresso pelo pensador alemão:

(...) o primeiro passo em direção a razão pura seria dogmático. O segundo passo é cético e ajuda à circunscrição do juízo – impulsionado pelas leis da experiência. Mas seria, ou é necessário, um terceiro caminho, o do juízo amadurecido. Para atingirmos uma possibilidade de conhecimento o criticismo seria, ou é, a posição justa (REZENDE, 2004, p. 23).

Dogmáticos e céticos estavam fadados ao fracasso. A crítica chega para cortar as arestas; ao invés de uma investigação de objetos supra-sensíveis, propõe uma análise criticista dos limites do saber possível, revelando que o nosso conhecer esbarra em aparências constituídas pelo próprio entendimento humano. Apesar de julgá-las, Kant não as extingue, mas combina ambas ao seu método crítico. O que não poderia acontecer em hipótese alguma era o desinteresse pela metafísica, pois a mesma encontra-se na natureza humana.

Ao classificar a sua filosofia como crítica, averigua, como em um tribunal, as exigências que são justificadas e, posteriormente, elimina toda ou qualquer outra pretensão infundada. Temos

(...) um tribunal que lhe assegura as pretensões legítimas e, em contrapartida, passa condenar-lhe todas as presunções infundadas; e tudo isto, não por decisão arbitrária, mas em nome das suas leis eternas e imutáveis. Esse tribunal outra coisa não é que a própria Crítica da razão pura (KANT, 1871, p. 31).

Temos delineado, portanto, a Crítica da razão pura.

Antes de passarmos para o próximo capítulo, apontemos, também, mesmo que de forma breve, aquele que é outra importante influência no pensamento kantiano, isto é, Nicolau Copérnico (1473 - 1543).

Na introdução *Das revoluções dos orbes celestes* (1543) Copérnico mostra que afastada a hipótese geocêntrica e admitindo-se que os corpos celestes giram em torno do Sol... Os movimentos dos corpos poderiam ser mais bem entendidos. Não podendo explicar de modo satisfatório os movimentos celestes diante de todas as estrelas que se moviam em torno do espectador, Copérnico tentou melhor resultado fazendo girar o espectador e deixando os astros imóveis. Buscou mostrar as aparências de movimentos planetários substituindo uma estrutura explanatória geocêntrica por uma heliocêntrica. Qual seria então, a influência de Copérnico na filosofia crítica proposta por Kant?

No prefácio à segunda edição da *Crítica da razão pura* Kant descreve o criticismo em conformidade com a Revolução copernicana. Enquanto a metafísica antes admitia que o nosso conhecimento regulava-se pelos objetos, agora deve experimentar e reconhecer que os objetos regulam-se pelos nossos conhecimentos.

Diz que:

se a intuição tiver que se guiar pela natureza dos objetos, não vejo como deles se poderia conhecer algo a priori; se, pelo contrário, o objeto – como objeto dos sentidos – se guiar pela natureza da nossa faculdade de intuição, posso perfeitamente representar essa possibilidade (KANT, 1871, p. 46).

Kant acreditava poder chegar mais longe com a crítica ao tentar provar, já não hipoteticamente, mas evidentemente, que os objetos adaptam-se ao conhecimento; e não o inverso, isto é, o conhecimento apropriando-se às coisas. Na base desta substituição está a exigência da razão de não subordinar-se à ordem sensível, mas, contrariamente, subordinar a experiência a princípios e formas impostas pela própria razão. Kant substitui uma concepção passiva do conhecimento pela ideia de que a nossa faculdade impõe as suas formas e as suas leis à realidade, não sendo determinada por objetos.

A partir do que vimos é possível afirmar que pouco a pouco Kant recompõe uma imagem de ciência que pretende ser completamente segura. Aquilo que afeta o sujeito e lhe é exterior aparece como um campo de experiência que pode ser garantido através de regras que procedem de princípios a priori de sua sensibilidade e dos conceitos puros do seu entendimento. Mas quais seriam os princípios adequados ao pensamento? Que princípios nos permitem conhecer? Discutiremos a seguir.

3 AS FORMAS SENSÍVEIS A PRIORI DO CONHECIMENTO

3.1 A Estética transcendental

Na estética transcendental Kant compreendia estética como sendo à ciência de uma sensibilidade a priori, diferentemente do outro uso do termo, isto é, à crítica do gosto ou Filosofia da arte. Reservada como sistema da sensibilidade, e deixando de lado à ciência do gosto, irá formar a primeira parte da doutrina transcendental dos elementos ou, simplesmente, o modo como os objetos são dados à mente humana. Considerando a primeira definição, pois bem, que teve sua origem no vocábulo grego *aísthesis*, temos, portanto: sensação ou sensibilidade, o ato de sentir, percepção sensorial; a teoria do sensível como faculdade nomeada por intuições ou o conhecimento imediato dos objetos.

A elaboração de sua teoria apresenta uma analítica do sujeito transcendental composta por três faculdades distintas, seriam elas: sensibilidade, entendimento e razão. Enquanto as duas últimas faculdades são estudadas na Analítica e Dialética Transcendentais, respectivamente, a primeira será estudada na Estética Transcendental.

Vimos, brevemente, algumas considerações acerca do uso da palavra estética, mas, ao valer-se da mesma, Kant diretamente a associa ao verbete transcendental. Teríamos, pois, para além de uma estética, uma estética transcendental. Mas qual seria o significado de transcendental na filosofia kantiana?

O termo transcendental na Filosofia Medieval caracterizou os atributos extra-categoriais dos seres, por exemplo: unidade, verdade, bondade, beleza. Na modernidade, resquícios do uso sobreviveram como uma forma de conhecimento, não dos objetos ou dos atributos em si, mas dos modos como somos capazes de conhecê-los, isto é, as condições da experiência. Temos um conhecimento que procura, pois, por objetos na medida em que isto se dá aprioristicamente ou através do exame do sujeito puro e de suas faculdades.

O que seria então à estética transcendental? A mesma configura-se como a ciência de todos os princípios a priori da sensibilidade, princípios denominados espaço e tempo. O sistema dos conceitos constituídos em conhecimentos a priori, pode ser descrito como Filosofia transcendental.

Na estética transcendental Kant distinguirá sua concepção de sensibilidade das visões de Leibniz e Newton. A relação existente entre o sensível e o racional é bem mais complexa,

não é uma simples noção. Tempo e espaço não são percepções obscuras de uma ordem racional objetiva, nem tampouco abstrações da experiência empírica. A percepção sensível no espaço e no tempo é bem mais abrangente (FERRY, 2009, 87).

A relação da percepção sensível com a estrutura conceitual do entendimento envolve princípios judicativos que adaptam mutuamente à experiência espaço-temporal aos conceitos abstratos. No mínimo, tal razão já põe à estética como elemento crucial em qualquer explicação do conhecimento.

Espaço e tempo, além de serem princípios a priori da sensibilidade, não estão nas coisas, mas em nós mesmos, fazem parte da faculdade sensível do sujeito, independem de toda experiência e são, ao mesmo tempo, intuições (FERRY, 2009, p. 87). Com a estética transcendental temos uma definição de espaço e tempo como sendo formas a priori e intuitivas. A estética transcendental é, pois, uma ciência de todos os princípios da sensibilidade a priori (KANT, 1871, p. 88).

Os leitores da estética transcendental nos séculos subsequentes, todavia, têm sido largamente enfáticos, destacando, muitas vezes, o caráter aberto, desdobrado e extenso de seu texto, contudo, não negam o grau de importância e toda a revolução causada pelo mesmo no conhecimento. De antemão, já temos em vista nossa próxima discussão.

3.2 Como é possível conhecer?

Na Crítica da razão pura Kant diferenciara duas formas de conhecimento: o empírico (ou a posteriori) e o puro (ou a priori). Enquanto aquele se reduz aos dados fornecidos pela experiência, esse, por outro lado, não depende de qualquer dado sensível, distinguindo-se do empírico pela necessidade e universalidade. A experiência é incapaz de gerar ou produzir juízos necessários e universais. Todas as vezes que estamos diante de juízos desse tipo temos, obrigatoriamente, um conhecimento puro, a priori (REZENDE, 2004, p. 45).

Uma questão, porém, merece nossa atenção. Ao lado da distinção entre a posteriori e a priori, dada anteriormente, é necessário diferenciar os ditos juízos analíticos dos juízos sintéticos. No primeiro caso o predicado já está contido no sujeito, de modo que o juízo em questão consiste, apenas, em um processo de análise através do qual extraímos do indivíduo aquilo que nele já existe (REZENDE, 2004, p. 45).

Quando digo, por exemplo, que todos os corpos são extensos, enuncio um juízo analítico, pois não preciso 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 (...). Não é possível pensar o conceito de corporeidade sem pensar, ao mesmo tempo, o conceito de extensão (KANT, 1781, p. 69).

No segundo caso, isto é, nos juízos sintéticos, unem-se o conceito expresso pelo predicado ao conceito do sujeito. O mesmo constitui-se como o único tipo de juízo que enriquece o conhecimento.

(...) quando digo que todos os corpos são pesados, aqui o predicado é algo completamente diferente do que penso no simples conceito de um corpo em geral. A adjunção de tal predicado produz, pois, um juízo sintético (KANT, 1871, p. 69).

Pode-se dizer, com isso, que os juízos são classificados em três tipos: analíticos, sintéticos a posteriori e sintéticos a priori. Os juízos analíticos não teriam maior interesse para a teoria das ciências, pois, embora universais e necessários, não representariam qualquer enriquecimento ao conhecimento. Os juízos sintéticos a posteriori, assim como os analíticos, carecem de importância porque são todos contingentes e particulares. Referem-se à experiências que se esgotam em si mesmas (CAYGILL, 2000, p. 89).

Por fim, temos os juízos sintéticos a priori. Ao mesmo tempo em que são universais e necessários são capazes de enriquecer e fazer progredir o conhecimento. Tais juízos acrescentam ao conceito dado alguma coisa que nele não estava contido, ampliando assim, o conhecimento para além da experiência (LEBRUN, 1993, p. 24).

3.3 Intuição sensível e intuição pura

Vimos acima, de forma breve, como é possível conhecer. Para Kant, contudo, os conceitos de espaço e tempo seriam imprescindíveis para tal ato. Ambos os conceitos seriam às formas de tudo aquilo que é sensível ao conhecimento humano. Constituem-se, pois, como elementos da sensibilidade. Porém, não são conceitos, e sim, intuições. Vejamos então, o que seriam intuições.

Para distinguirmos as intuições em sensível e pura é necessário entendermos as sensações. Lebrun (1993), todavia, chama nossa atenção ao afirmar que:

Kant começa definindo as intuições como referência imediata do nosso conhecimento aos objetos, (...) antes mesmo de definir as sensações (LEBRUN, 1993, p. 24).

Tal referência, porém, é sensível, visto que os seres humanos apenas poderão intuir a partir de objetos que lhes forem dados. Um objeto só é dado, todavia, quando afetar nossa mente. Não podemos intuir objetos por meio do entendimento! O entendimento pensa o que foi dado na intuição, ele pressupõe a afecção do objeto e produz sensações que na ocasião são representações intuitivas (LEBRUN, 1993, p. 24).

Na estética transcendental, Kant (1871) define sensibilidade como uma faculdade intuitiva através da qual os objetos são apreendidos pelo sujeito cognoscente. Em outras palavras, seria:

A capacidade de receber representações (...), graças à maneira como somos afetados pelos objetos (...) por intermédio, pois, da sensibilidade, são nos dados os objetos (...) (KANT, 1871, p. 87).

É necessário distinguir na sensibilidade dois elementos constitutivos: o primeiro é material e receptivo, o segundo formal e ativo. A matéria do conhecimento são as impressões que o sujeito recebe dos objetos exteriores, a forma exprime a ordem na qual tais impressões são colocadas (LOPARIC, 2002, p. 78). O que irá definir a sensibilidade é, mais precisamente, a capacidade de receber representações através do modo como somos afetados pelos objetos.

A sensibilidade, enquanto elemento receptivo, é definida como aquela que recebe as impressões como representações, isto é, como intuições. Por meio da sensibilidade os objetos nos são dados, ela, por conseguinte, só nos fornece intuições. Assim, podemos afirmar: objetos são dados enquanto intuídos imediatamente na sensibilidade, afetando os sentidos e provocando representações. No entanto, o efeito de um objeto sobre a faculdade representativa é a sensação. A sensação é um tipo de representação, já que temos capacidade para sermos afetados por objetos e recebermos as representações (LOPARIC, 2002, p. 78).

Mas se (a) só temos intuições na medida em que objetos nos são dados; (b) objetos só podem ser dados enquanto nos afetando de algum modo; (c) a receptividade que define a sensibilidade humana consiste em receber representações quando, necessariamente, somos

afetados por objetos; e (d) o efeito do objeto enquanto afetando a nossa faculdade representativa é a sensação, então: (1) ou sensação e intuições são a mesma coisa ou (2) o efeito do objeto sobre nós não pode ser imediato (BONACCINI, 2003, p. 187).

Kant parece criar um impasse ao tentar elaborar as definições. Seria impossível se intuição e sensação fossem a mesma coisa, porque sensações são empíricas. A intuição, porém, enquanto referência imediata do conhecimento ao objeto que nos é dado, parece ser uma boa candidata para preencher este quesito, desde que não seja identificada à sensação, que não é a priori por definição (BONACCINI, 2003, p. 187).

Se intuições são definidas como imediatas e diferentes das sensações, cabe perguntar: pode a sensação ser mediata? À nossa volta olhamos, ouvimos, a julgar por isso as sensações só podem ser imediatas. Kant quer nos mostrar, porém, que recebemos a afecção dos objetos, que provocam sensações, através da intuição. Toda sensação já ocorreria no âmbito da intuição (LOPARIC, 2002, p. 27).

Tudo parece ficar mais claro quando Kant (1871) oferece, finalmente, uma divisão no conceito de intuição, divisão que a define num sentido bem mais estrito, ou seja,

O efeito de um objeto sobre a capacidade representativa, na medida em que por ele somos afetados, é (1) a sensação. A intuição que se relaciona com o objeto, por meio de sensação, chama-se (2) empírica (KANT, 1871, p. 87).

E aquela que não se refere ao objeto através de sensação, mas é fornecida aprioristicamente pela sensibilidade, são:

(...) (3) puras, ou seja, todas as representações em que nada se encontra (...) pertencendo à sensação. Por consequência, 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 intuição chamar-se-á, também, intuição pura (KANT, 1871, p. 88).

Em suma, teríamos então, a intuição empírica: intuição que se relaciona com o objeto por meio ou através das sensações, e a intuição pura: intuição que se encontra a priori no espírito, independente de qualquer sensação. É a forma pura da sensibilidade. Resgatemos agora, finalmente, ambos os princípios da sensibilidade.

3.4 Espaço e tempo como princípios metafísicos da sensibilidade

Espaço e tempo foram tratados pela primeira vez na terceira sessão da dissertação inaugural *Sobre a forma e os princípios do mundo sensível e inteligível* (1770). Foram concebidos como princípios empíricos. Seriam os esquemas e condições de tudo o que é sensível ao conhecimento humano e constituiriam o elemento formal da sensibilidade (DELEUZE, 1963, p. 82). São, pois, intuições puras. Intuições à medida que coordenam os objetos dos sentidos, mas não os resume a maneira de conceitos, e puras à medida que estão pressupostas na sensação de coisas e não podem, portanto, serem abstraídas de sensações exteriores (LEBRUN, 1993, p. 79).

Com tais argumentações Kant distingue, de imediato, a sua descrição de espaço e tempo dos pontos de vista: empirista, onde ambos os conceitos são abstraídos de objetos dos sentidos, racionalista, onde são percepções de uma ordem objetiva de coisas e físico-newtoniana, onde se apresentam como absolutos e relativos (LEBRUN, 1993, p. 79).

A discussão sobre espaço e tempo na Crítica da razão pura, todavia, irá ser bem mais abrangente do que a exposição inicialmente traçada na dissertação de 1770. Espaço e tempo são apresentados, mais do que nunca, como as duas formas da sensibilidade. Kant analisará ambos como sendo modelos apriorísticos e, portanto, independentes da experiência sensível.

Espaço e tempo encarados como formas a priori e puras da intuição, irão constituir as formas necessárias à experiência interna e externa. Para além da dissertação de 1770, Kant agora as apresenta como a priori, na medida em que antecedem todo e qualquer ato de pensamento, puras, na medida em que não podem ser derivados da experiência, formais, porque ordenam a diversidade da aparência, e intuições, na medida em que organizam a matéria da sensibilidade de maneira distinta a de um conceito (GRAYEFF, 1951, p. 77).

Espaço e tempo são, assim, as duas formas sem as quais é impossível conhecermos. O papel do espaço e do tempo na estruturação da Crítica consistirá em coordenar os objetos da sensibilidade antes de sua unificação num juízo pelos conceitos do entendimento. Para fazê-lo eles devem ser distintos dos conceitos espontaneamente produzidos do entendimento, embora organizem, ao mesmo tempo, a matéria da sensibilidade de um modo que se harmonizam com eles (GERHARDT e KAULBACH, 1988, p. 87).

Dando sequência ao que foi dito por nós, Kant elaborará os nove argumentos referentes ao espaço (quatro argumentos) e ao tempo (cinco argumentos) que contrapõem, em boa medida, as teses de seus precedentes. Destaquemos.

3.4.1 Argumentos kantianos acerca do conceito de espaço

Argumento I

O primeiro argumento kantiano mostra-nos que, o espaço, não é um conceito empírico pertencente às coisas ou existente fora do sujeito, mas, contrariamente, é através do espaço que tudo pode ser representado como exterior ao homem (ALLISON, 1983, p. 27). A intuição espacial antecipa o objeto. Através desta intuição o objeto é representado, portanto, a representação dos objetos pressupõe a representação do espaço.

A primeira tese argumentativa kantiana contrapõe Newton. Para o físico inglês, o espaço é uma entidade real, ou seja, é absoluto e existe independente das coisas ou do sujeito. Reafirmando o que foi dito, mas agora com as palavras do próprio Kant (1871),

O espaço não é um conceito empírico, extraído de experiências externas. Efetivamente, para que determinadas sensações sejam relacionadas com algo exterior a mim (isto é, com algo situado num outro lugar do espaço, diferente daquele em que me encontro) e igualmente para que as possa representar como exteriores (...) umas das outras, por conseguinte não só distintas, mas em distintos lugares, requere-se já o fundamento da noção de espaço. Logo, a representação de espaço não pode ser extraída pela experiência das relações dos fenômenos externos; pelo contrário, esta experiência externa só é possível, antes de mais, mediante essa representação (KANT, 1871, p. 90).

O argumento, todavia, parece ser incoerente, pois ao afirmar que a representação do espaço deve ser pressuposta, conclui-se, automaticamente, que o sujeito refere ou relaciona suas sensações fora do espaço. Mas fora do espaço é algo que antecipa a própria noção de espaço.

Allison (1983) defende Kant ao afirmar que por sentido externo é expresso o sentido através do qual podemos nos tornar perceptivelmente cientes de objetos, como distintos de nós mesmos e de nossos estados. Como o espaço não é algo logicamente necessário, já que podemos imaginar outros seres que percebem objetos distintos de si mesmos sem a representação do espaço, é possível concluir que o sentido externo não pressupõe a noção de espaço. Assim, eliminar-se-ia uma possível contradição.

Argumento II

O segundo argumento apresenta o espaço como sendo uma representação necessária a priori que fundamenta todas as intuições externas. Podemos representar facilmente o espaço vazio sem a presença de objetos, porém, não podemos representar qualquer que seja o objeto sem a presença do espaço (PATON, 1936, p. 61).

Para Kant (1871),

O espaço é uma representação necessária, a priori, que fundamenta todas as intuições externas. Não se pode nunca ter uma representação de que não haja espaço, embora se possa perfeitamente pensar que não haja objetos alguns no espaço. Consideramos, por conseguinte, o espaço a condição de possibilidade dos fenômenos, não uma determinação que dependa deles; (mas) uma representação a priori, que fundamenta necessariamente todos os fenômenos externos (KANT, 1871, p. 91).

Allison (1983), melhor ilustrando o segundo argumento, o resume da seguinte forma: se X pode ser representado sem A, B, C e suas mútuas relações, mas A, B e C não podem ser representados sem X, então X deve ser visto como uma condição de possibilidade de A, B, C e suas mútuas relações (ALLISON, 1983, P. 12).

Os dois primeiros argumentos constituem-se como réplicas à tese newtoniana. A partir do terceiro, a crítica de Kant vai de encontro à Leibniz, segundo o qual espaço é ou seria um conceito de relação entre as coisas em si.

Argumento III

A tese de Leibniz contrapõe-se à tese de Newton. Afirma-se, contrariamente, que o espaço é puramente relativo, ou seja, relativo à ordem de coexistência ou de relação das coisas. Segundo Leibniz, citado por Paton, pois, o espaço nada seria sem a presença das coisas. Se não houvesse (...) criaturas, o espaço (...) não existiria, senão nas ideias de Deus (PATON, 1936, p. 61).

Kant (1871), contrariando tal tese, propõe: o espaço não é um conceito discursivo, mas sim, uma intuição pura. Podemos desenvolver seu argumento mostrando exemplos advindos da geometria. A linha reta é a menor distância entre dois pontos. Tal afirmação não pode ser derivada dos conceitos de distância ou de dois pontos, pois pela análise dessas definições não é possível chegarmos ao conceito de linha reta. Isto só vai ser possível através da intuição

pura do espaço que se encontra a priori no sujeito. Através do exame de conceitos não se pode obter conhecimentos desse tipo, que são sintéticos e a priori, mas tão somente conhecimentos analíticos (ALLISON, 1983, p. 82).

Explicado pelo próprio Kant (1871),

O espaço não é um conceito discursivo ou, como se diz também, um conceito universal das relações das coisas em geral, mas uma intuição pura. Porque, em primeiro lugar, só podemos ter a representação de um espaço único e, quando falamos de vários espaços, referimo-nos a partes de um só e mesmo espaço. Estas partes não podem anteceder esse espaço único, que tudo abrange como se fossem seus elementos constituintes (...); pelo contrário, só podem ser pensados nele. É essencialmente uno; a diversidade que nele se encontra e, por conseguinte, também o conceito universal de espaço em geral, assenta, em última análise, em limitações. De onde se conclui que, em relação ao espaço, o fundamento de todos os seus conceitos é uma intuição a priori. Assim, as proposições geométricas, como, por exemplo, que num triângulo a soma de dois lados é maior do que o terceiro, não derivam nunca de conceitos gerais de linha e de triângulo, mas da intuição, e de uma intuição a priori, com uma certeza apodítica (KANT, 1871, 9. 92).

Passemos agora, ao quarto e último argumento referente ao conceito de espaço.

Argumento IV

O quarto argumento desenvolve a tese segundo a qual o espaço é infinito, o que também vai de encontro à concepção de Leibniz, pois, para o mesmo, a representação do espaço seria um conceito. Kant acredita que o espaço é representado como uma grandeza infinita. Sendo um conceito, como defende Leibniz, ele não pode ser uma grandeza infinita (PATON, 1936, p. 62).

O espaço sendo uno, por sua vez, é constituído por um número infinito de partes, logo, não poderia ser um conceito, pois um conceito não pode ter um número infinito de partes ou propriedades (PORTA, 2004, p. 36).

O espaço é representado como uma grandeza infinita dada. Ora, não há dúvida que pensamos necessariamente qualquer (...) conceito como uma representação contida numa multidão infinita de representações diferentes possíveis, por conseguinte, subsumindo-as; porém, nenhum conceito, enquanto tal, pode ser pensado como se encerrasse em si uma infinidade de representações. Todavia é assim que o espaço é pensado (pois todas as partes do espaço existem simultaneamente no espaço infinito). Portanto, a

representação originária de espaço é intuição a priori e não conceito (KANT, 1781, p. 92).

A infinidade do espaço depende da sua unidade. O espaço, por ser uno, é compreendido como sendo constituído por um número infinito de partes, que são os espaços particulares. Nosso conceito de espacialidade deve ser derivado de nossas intuições de espaços particulares, que por sua vez pressupõem a intuição pura do espaço, que é uno e infinito (PORTA, 2004, p. 36).

3.4.2 Argumentos kantianos acerca do conceito de tempo

Os argumentos utilizados para o tempo são, praticamente, os mesmos utilizados para o espaço. Vale salientar, todavia, que aqui será utilizado um quinto argumento. Temos, pois, um argumento a mais.

Sendo assim, a exposição metafísica do tempo ficou dividida em: dois argumentos iniciais contra a tese de Newton, o terceiro objetivando o tempo como sucessivo e não simultâneo, argumento acrescido, e os dois últimos contra as teses de Leibniz (ALLISON, 1983, p. 87).

Argumento I

No primeiro argumento, o tempo não é um conceito empírico que deriva de uma experiência qualquer. O tempo é, na verdade, a forma de intuição interna através da qual é possível ao sujeito intuir a si mesmo através de simultaneidade e de sucessão.

O tempo não é um conceito empírico que deriva da experiência, pois só pressupondo-o como a priori é que podemos perceber que algo existe num só e no mesmo tempo, simultaneamente, ou em tempos diferentes, sucessivamente.

Para entendermos melhor o argumento:

O tempo não é um conceito empírico que deriva de uma experiência qualquer. Porque nem a simultaneidade nem a sucessão surgiriam na percepção se a representação do tempo não fosse o seu fundamento a priori. Só pressupondo-a podemos representar-nos que uma coisa existe num só e

mesmo tempo (simultaneamente), ou em tempos diferentes (sucessivamente) (KANT, 1781, p. 96).

A tese que Kant tenta combater, mais uma vez, é a tese de Newton, onde o tempo apresenta-se como uma entidade real ou propriedade de coisas reais.

Argumento II

No segundo argumento, onde as considerações são as mesmas feitas na exposição do espaço, Kant irá apresentar uma prova mais forte e consistente sobre sua tese de aprioridade. Afirma que embora possamos suprimir todas as coisas com relação ao tempo, não é possível suprimir o tempo em relação às coisas, pois, assim, não teríamos como representá-las. O tempo não pode ser suprimido (ALLISON, 1983, p. 81). Vejamos em Kant (1871):

O tempo é uma representação necessária que constitui o fundamento de todas as intuições. Não se pode suprimir o próprio tempo em relação aos fenômenos em geral, embora se possam perfeitamente abstrair os fenômenos do tempo. O tempo é, pois, dado a priori. Somente nele é possível toda a realidade dos fenômenos. De todos estes se pode prescindir, mas o tempo (enquanto a condição geral da sua possibilidade) não pode ser suprimido (KANT, 1781, p. 96).

O próximo argumento marca uma significativa diferença. Analisemos de imediato.

Argumento III

O terceiro e único argumento que realmente representa uma diferença entre as exposições metafísicas do espaço e do tempo, diz: o tempo tem apenas uma dimensão. Tempos diferentes não são simultâneos, mas sucessivos, assim como espaços diferentes não são sucessivos, mas simultâneos. Estes princípios não podem ser extraídos da experiência, pois esta não é capaz de conceder universalidade rigorosa nem certeza apodítica. Sem mais nada a acrescentar, vejamos:

Sobre esta necessidade a priori assenta também a possibilidade de princípios apodíticos das relações do tempo ou de axiomas do tempo em geral. O tempo tem apenas uma dimensão; tempos diferentes não são simultâneos,

mas sucessivos (tal como espaços diferentes não são sucessivos, mas simultâneos). Estes princípios não podem ser extraídos da experiência, porque esta não lhes concederia nem rigorosa universalidade nem certeza apodítica. Poderíamos apenas dizer: assim nos ensina a percepção comum, e não: assim tem que ser. Estes princípios valem, por conseguinte, como regras, as únicas que em geral possibilitam as experiências e, como tal, nos instruem antes de tais experiências, não mediante estas (KANT, 1781, p. 97).

A proposição descrita acima, ou seja, o tempo é sempre sucessivo e não simultâneo, é para Kant uma proposição sintética e não analítica. De fato, se formos desdobrar o conceito de tempo ver-se-á que o mesmo pode ser decomposto em três partes: sucessão, simultaneidade e duração. Logo, não se pode derivar do conceito de tempo apenas sucessão, em virtude, claro, de sua própria composição. Portanto, a referida proposição não pode ser analítica, mas sim sintética, e tem de ser a priori porque sua validade é universal (SANTOS, 2004, p. 14).

Argumentos IV E V

O quarto e o quinto argumentos, considerados idênticos ao terceiro e quarto argumentos da exposição metafísica do espaço, refutam a tese de Leibniz segundo a qual o tempo é um conceito de relações ou sucessão entre as coisas em si.

Da mesma forma que o espaço, o tempo também não é um conceito discursivo, mas sim uma intuição pura. Os tempos diferentes fazem parte de um único tempo, pois o tempo é infinito e qualquer representação determinada do tempo é apenas uma limitação do tempo originário, que é infinito e ilimitado. Logo, o tempo não pode ser um conceito, pois um conceito não pode conter em si infinitas representações (SANTOS, 2004, p. 14).

Kant (1871), referindo-se ao argumento de número quatro, afirma:

O tempo não é um conceito discursivo ou, como se diz, um conceito universal, mas uma forma pura da intuição sensível. Tempos diferentes são unicamente partes de um mesmo tempo. Ora, a representação que só pode dar-se através de um único objeto é uma intuição. E também não se poderia derivar de um conceito universal a proposição, segundo a qual, tempos diferentes não podem ser simultâneos. Esta proposição é sintética e não pode ser unicamente proveniente de conceitos. Está, portanto, imediatamente contida na intuição e na representação do tempo (KANT, 1781, p. 97).

E referindo-se ao argumento cinco, expõe:

A infinitude do tempo nada mais significa que qualquer grandeza determinada de tempo é somente possível por limitações de um tempo único, que lhe serve de fundamento. Portanto, a representação originária do tempo terá de ser dada como ilimitada. Sempre que, porém, as próprias partes e toda a magnitude de um objeto só possam representar-se de uma maneira determinada por limitação, a sua representação integral não tem que ser dada por conceitos, (pois estes só contêm representações parciais); é preciso que haja uma intuição imediata que lhes sirva de fundamento (KANT, 1781, p. 97).

Se os dois primeiros pontos da exposição metafísica tinham por objetivo provar que as representações do espaço e do tempo eram a priori, contrapondo-se à tese de Newton, estes dois últimos pontos tiveram por objetivo provar que as representações do espaço e do tempo são intuições e não conceitos, indo, assim, de encontro à tese de Leibniz, segundo a qual representariam conceitos de relação de coexistência das coisas em si mesmas.

Grande parte da ação filosófica apresentada na Crítica da razão pura dedica-se a mostrar como tudo isso pode ser realizado, mas, subjacente a ela, temos um conjunto de problemas gerados pelas concepções de espaço e tempo. Entre os problemas podemos destacar, talvez em maior proporção, a grande discussão gerada entre fenômeno e coisa em si. Ao mostrar o caráter a priori e intuitivo das representações do espaço e do tempo, Kant (1781) constrói a base para a tese da idealidade transcendental, ou seja, não podemos conhecer as coisas em si mesmas, pois apenas as conhecemos de acordo como é constituída nossa sensibilidade. Assunto este, para o próximo capítulo.

4 O FENÔMENO E A COISA EM SI

Para Heidegger (1982), toda investigação filosófica inicia-se com proposições aparentemente simples, todavia, responsáveis em esconder todo um mundo de pressuposições. Em Kant não é diferente! Podemos sintetizar suas ideias elementares em três itens distintos: a discussão acerca do conhecimento em geral, a finitude correspondente ao conhecimento humano e, por fim, a problemática que intitula o nosso terceiro e último capítulo, isto é, o objeto de conhecimento é, indiscutivelmente, o próprio objeto cognoscível como fenômeno, jamais como coisa em si. O último item será aqui desenvolvido.

A frase que inicia a Crítica da razão pura irá nos revelar, de imediato, que:

(...) sejam quais forem o(s) modo(s) e os meios pelos quais um conhecimento se possa referir a objetos, é pela intuição que se relaciona imediatamente com estes (...) e ela é o fim para o qual tende, como meio, todo o pensamento (KANT, 1781, p. 87).

Ao ler a sentença acima, não é possível deduzir outra coisa: a essência do conhecimento em geral deriva da intuição.

Para muitos, não diferentemente de Heidegger, a falha do neokantismo consistiu na não leitura desta frase. Dimensionou-se o seguinte fato: o conhecimento originar-se-ia do pensamento. Temos, todavia, como essência do conhecimento, a intuição. Todo pensamento, como meio, tem por finalidade ela própria, isto é, a intuição. A crítica kantiana foi construída a partir da primeira sentença: a essência do conhecimento deriva da intuição, e não sobre a segunda, isto é, o conhecimento advém do pensamento. Toda a verdade do pensamento é, necessariamente, dependente da legitimação e da confiança na intuição.

Posterior à primeira discussão, o segundo aspecto atentará para a finitude do conhecimento humano. Kant (1781) aponta-nos que tal

Conhecimento, porém, só tem lugar na medida em que o objeto nos é dado. No entanto, [pelo menos para nós homens¹³], isso só é uma vez mais possível, uma vez que ele afeta o ânimo/espírito de certa maneira (KANT, 1781, p. 87).

Mas o que significa agora dizer que na Crítica da razão pura o conhecimento finito ou o conhecimento humano como tal seja objeto? Para Heidegger, ao falar de conhecimento

¹³ A expressão *pelo menos para nós homens* provém da segunda edição.

finito ou conhecimento humano, Kant o faz, necessariamente, tendo por pano de fundo a diferença perante o conhecimento infinito ou conhecimento absoluto. O que aqui se considera conhecimento absoluto é o conhecimento próprio de Deus, pensado no sentido da concepção cristã, segundo a qual Ele é o criador (HEIDEGGER, 1982, p. 277). Mas de acordo com a concepção que Kant elabora em função da explicitação do conhecimento finito, o conhecimento próprio de Deus é intuitivo, uma intuição pura.

Na Escolástica, São Tomás de Aquino (1225 - 1274) tem clareza quanto ao fato de que Deus não pode pensar, pois todo pensar já indica finitude, contrariando assim, a infinitude divina. São Tomás fundamenta sua posição da seguinte maneira: no pensamento criam-se juízos, eu coloco aqui um predicado em relação a um sujeito, dessa maneira percorrem-se determinados passos por meio de determinações, isto é, o pensar como predicação é necessariamente sucessivo, precisa de tempo. Mas Deus não está no tempo. Portanto, o não poder pensar não é aqui nenhuma deficiência. O conhecimento que é próprio de Deus é pura intuição. Deus conhece o ente por inteiro em um instante, Ele conhece o passado e o futuro (HEIDEGGER, 1982, p. 287). Esta intuição absoluta é ao mesmo tempo a intuição na qual o ente é conhecido desde o princípio em sua essência.

Deus conhece todo ente em sua essência porque Ele é efetivamente o criador, porque ele mesmo produz o ente. Sua intuição é de tal ordem que, na medida em que é levada a termo, empresta ao ser ao que é intuído. Uma intuição pertence à sua essência, uma intuição por meio da qual todas as coisas vêm a ser pela primeira vez. Entretanto, elas não vêm a ser para Deus. Para Deus, elas sempre são! Contrariamente, elas vêm a ser no tempo (HEIDEGGER, 1982, p. 277).

Aqui, finalmente, vemos emergir a filosofia kantiana. Essa intuição, que confere ao intuível a origem de seu ser, é denominada por Kant *intuitus originarius*. Ela auxilia o intuível a chegar à sua origem. Tal conhecimento, como intuição absoluta, simplesmente independente de *quid* intuído, pois esse emerge do próprio intuir.

Em contraposição a essa intuição absoluta que é própria de Deus, a intuição de todo ser finito é um *intuitus derivatus*, uma intuição que, como intuição, é dependente de algo. Ela depende: que o ente seja subsistente a partir de si mesmo e de que o intuível seja à intuição finita, pois ela mesma não consegue criá-lo. A intuição, por não poder criar o objeto da própria intuição, só pode intuir aquilo que afeta o espírito de certa maneira. Tal explicação pode ser constatada na frase: esse conhecimento só tem lugar na medida em que o objeto nos é dado; um ser que é finito, que possui a intuição finita é, e só pode ser determinado, pelo fato

de que algo precisa ser dado a ele. Ele precisa ser receptivo. Precisa ter receptividade a algo. Essa receptividade em Kant é denominada sensibilidade (HEIDEGGER, 1982, p. 279).

Foi Kant, pela primeira vez, quem definiu o conceito de sensibilidade justamente a partir da oposição entre conhecimento absoluto e conhecimento finito. Uma intuição finita é caracterizada pela receptividade. Aquilo que nesse processo deve ser dado, precisa se anunciar por si mesmo. O ente precisa afetar o sujeito receptivo. Da essência da receptividade segue-se a determinação da mesma pela afecção, neste caso, o ser receptivo precisa ser estruturado de tal modo que seja passível de ser afetado.

Como tudo isto seria possível? Os órgãos e as estruturas da afecção são os sentidos! O fato de termos olhos e ouvidos, nariz, tato e boca, porém, é casual. O que é absolutamente necessário para o ser finito, é que ele tenha receptividade e órgãos possíveis. O conceito de sensibilidade não deve ser determinado a partir dos órgãos sensoriais, pois só temos os órgãos porque nosso ser é finito.

Kant, talvez, tenha visto pela primeira vez, e com clareza, esse estado de coisas. Não se pode dizer, todavia, que continuamos a constatar na contemporaneidade toda sua amplitude, contudo, foi desse modo que a intuição finita foi determinada como sensibilidade. Sendo, a pergunta pelo tipo da afecção, secundária.

Kant (1787) afirma que o conhecimento é determinado pela intuição. Vale salientar, porém, que o conhecer finito não é apenas intuição como sensibilidade. Depende também, do pensar. O próprio pensar é finito e, com efeito, mais profundo do que o conceito apresentado anteriormente por São Tomás. A finitude interna do pensar consiste no seguinte: todo pensar é juízo ou determinação de algo como algo. Ao determinar algo no pensamento, não posso questionar aquilo que deve ser determinado, isto é, o objeto. Não podemos fixar o olhar pura e simplesmente. Inversamente, sempre preciso determiná-lo em vista de algo. Ao dizer que a cadeira é vermelha, retiro seu caráter de ser vermelha dela própria, ou seja, da cadeira, que nos é dada intuitivamente. Mas só podemos compreender esse conhecimento se soubermos o que é cor, sem que para tanto precisemos ter o conceito de cor (FERRY, 2009, p. 19).

Dito de outra maneira: se explicitamos na intuição a proposição, então tomamos a perspectiva da cor. Temos algo como algo. Toda determinação pensante de algo como algo precisa, necessariamente, tomar uma perspectiva em relação a algo, uma perspectiva em vista da qual o objeto defrontado vem a ser determinável. O pensar não é intuição, mas precisa, sim, passar pela perspectiva a partir da qual é determinado.

Chegamos ao terceiro ponto. A questão que intitula o nosso capítulo finalmente aparece. O fenômeno e a coisa em si. O que é o cognoscível, uma vez que ele é cognoscível

por meio do conhecimento finito? O que é o cognoscível do conhecimento finito em contraposição ao cognoscível do conhecimento divino?

Temos, por um lado, o conhecimento finito, por outro, o conhecimento absoluto. O objeto do conhecimento finito é o fenômeno. O objeto do conhecimento absoluto é a coisa em si. Esta relação expressa claramente que a coisa em si não pertencente ao ser finito, mas ao absoluto. Ao denominar o objeto do conhecimento finito como fenômeno, concluímos, pois, que o ente só é acessível porque se mostra. A sentença “o objeto do conhecimento finito é o fenômeno” significa que ele, o objeto, é o que se revela, ou seja, um ente que necessariamente precisa se mostrar. O ser finito só pode conhecer o ente na medida em que o mesmo aparece (FERRY, 2009, p. 19).

A pergunta pela relação entre o fenômeno e coisa em si é extremamente importante para a compreensão de todos os problemas kantianos, e, com isso, começa-se a confusão. A coisa em si e o fenômeno só podem ser entendidos em referência ao conhecimento finito ou absoluto. Se eliminarmos tal fato, não há esperança alguma de compreender-se algo. A prova para tanto, porém, reside em esclarecer que comportamento se correlaciona aos dois (GRAYEFF, 1951, p. 99).

Fala-se habitualmente em fenômenos como aparições celestiais, fantasmas ou cometas. Por detrás dos fenômenos residiria a coisa em si, inacessível ao homem finito. Kant acreditava não ser possível chegar a essa outra dimensão. Essa diferença, todavia, não está totalmente clarificada. A intelecção decisiva reside no fato de que o fenômeno é o ente que se mostra, não é algo que emerge, mas é o próprio ente. Ao dizer esse giz é um fenômeno, temos algo por si mesmo subsistente. O giz se revela, é uma aparição (GRAYEFF, 1951, p. 99).

A coisa em si, por sua vez, não é algo que está por detrás do giz, mas o próprio giz que vemos, só que agora pensado como objeto de um conhecimento absoluto. A diferença entre coisa em si e fenômeno está relacionada à diferença da possível objetivação do ente em questão para Deus ou para um ser finito. Não há dois estratos do ente, mas o mesmo ente é, como objeto do conhecimento finito, fenômeno e, como objeto do conhecimento absoluto, a coisa em si (HEIDEGGER, 1982, p. 27). Esta explicação acerca dos conceitos kantianos de fenômeno e coisa em si, foi elaborada e desenvolvida por Heidegger.

Heidegger corrobora a compreensão expressa por Kant. Dito pelo próprio Kant (1787):

(...) o conceito de coisa em si não é, pois, o conceito de um objeto, mas uma tarefa inevitavelmente vinculada à limitação da nossa sensibilidade: a de saber se não haverá objetos completamente independentes desta intuição da sensibilidade, questão esta que só pode ter resposta indeterminada,

nomeadamente a seguinte: visto que a intuição sensível não se dirige a todos os objetos, indistintamente, sobeja lugar para muitos outros objetos diferentes, que ela não nega absolutamente, mas que, por carência de um conceito determinado (...), também não podem ser afirmados como objetos para o nosso entendimento. 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 (...) (KANT, 1787, p. 217).

Tal construção torna-se notória para bem facilitar o nosso entendimento. Por bem, adiantemos a discussão.

O século XVIII foi marcado por profundas transformações filosóficas, como vimos acima. Ideias surgiram, outras foram aprimoradas. A discussão iniciada neste capítulo, isto é, a querela entre fenômeno e coisa em si, enquadra-se perfeitamente no rol de novas intelecções, mais tarde, seguramente, ganhando pleno desenvolvimento e primor.

O século supracitado reabilitou, sobremaneira, a aparência como manifestação da realidade. Há, pois, diante do indivíduo, algo que aparece devido aos sentidos e ao intelecto humano (GRAYEFF, 1951, p. 37).

O fenômeno, diante de tal perspectiva, designa, por assim dizer, o objeto específico do conhecimento humano que aparece sob condições particulares. Neste sentido é correlato à noção de coisa em si, a ela, efetivamente, remetendo-se por oposição contrária. Os objetos do conhecimento revelam-se segundo formas próprias, não são coisas em si mesmas. O objeto do conhecimento humano configura-se como fenômeno, como coisa dada nessas condições, o que não significa, porém, fato enganoso ou ilusório. Mas a maior distinção entre fenômeno e coisa em si ainda estava por vir (GRAYEFF, 1951, p. 39).

Pierre Louis M. de Maupertuis (1698 - 1759), exprime nas Cartas de 1752 uma convicção bastante comum em seu tempo: há uma limitação do conhecimento humano! Desta sentença, Kant parte para sua prerrogativa. O fenômeno é o objeto do conhecimento condicionado pelas formas da intuição sensível espaço e tempo e pelas categorias do intelecto. O fenômeno não pertence ao objeto, mas encontra-se na relação entre ele próprio, isto é, o fenômeno, e o sujeito, sendo inseparável da representação que este tem dele. Temos, pois, fenômeno não apenas como objeto que se manifesta, mas como objeto que se manifesta aos homens e nas condições específicas que essa relação implica (GRAYEFF, 1951, p. 22).

E o que seria a coisa em si? É, justamente, o que a coisa é, independente de sua relação com o homem, para o qual, como já vimos, é um objeto de conhecimento. Tal noção não tem origem específica em Kant, mas representa a dominante convicção de boa parte da filosofia do século XVIII (CASSIER, 1984, p. 57). A origem desta concepção, ainda segundo

Cassirer (1984), pode estar em Descartes, que em *Princípios de filosofia* exprime: será suficiente observar que as percepções dos sentidos referem-se apenas à união do corpo humano com o espírito e que, enquanto de ordinário nos mostram aquilo que nos possa prejudicar ou ajudar nos corpos externos, não nos ensinam absolutamente, mas só ocasionalmente e acidentalmente, o que tais corpos são em si mesmos.

Essa distinção entre as coisas em si mesmas e as coisas em relação a nós, isto é, como objetos de nossas faculdades sensíveis, têm seu lugar comum, também, na Filosofia Iluminista (CASSIER, 1984, p. 57). Veremos a seguir.

Jean Le Rond d'Alembert (1717 - 1783), Étienne Bonnot de Condillac (1715 - 1780) e Charles Bonnet (1720 - 1793) em *Éléments de philosophie, Logique* e *Essai analytique*, respectivamente, repetem tal conceito, quase que com as mesmas palavras. Schopenhauer tem a nítida impressão que Kant os tem por base. Em suas obras, citadas anteriormente, eles dizem:

“Desde que estejamos convencidos de que entre nossas percepções e os objetos externos não subsiste nenhuma semelhança nem nenhuma relação necessária, deveremos admitir também que tais recepções não passam de simples aparência” (MAGGE, 2000, p. 98).

E concluem:

“A extensão, que costumamos considerar como o fundamento de todas as outras propriedades, e que parece constituir sua verdade íntima, em si mesma nada mais é do que fenômeno” (MAGGE, 2000, p. 98).

Kant inspirou-se na orientação geral do iluminismo. Todavia, o conceito de coisa em si não permaneceu como um simples lembrete da limitação do conhecimento humano ou uma advertência para afastar o homem das especulações metafísicas. Com os próprios iluministas, houve uma quebra na maneira de pensar, mas com Kant aclara-se, pois o mesmo trará ao conceito a noção de: um instrumento técnico para circunscrever os limites do conhecimento humano.

Em toda a Crítica da razão pura será repetido que o conhecimento humano é conhecimento de fenômenos, jamais de coisa em si, pois ele não se baseia na intuição intelectual, para a qual ter as coisas presentes significaria criá-las, mas na intuição sensível, para a qual as coisas são dadas sob condições espaciais e temporais (MAGGE, 2000, p. 98).

A filosofia pós-kantiana irá aniquilar a coisa em si. Aqui não iremos discutir tais consequências, mas é possível dizer que em *Cartas sobre a filosofia kantiana*, de Karl

Leonhard Reinhold (1757 - 1823), que durante muito tempo serviu de base para interpretarmos o próprio criticismo, já há uma redução do fenômeno à representação, tornando dúbia ou problemática a função da coisa em si.

Gottlob Ernst Schulze (1761 - 1833) e Salomon Maimon (1753 - 1800), de forma mais radical, negaram por completo a coisa em si, levando em consideração sua incognoscibilidade. Johann Gottlieb Fichte (1762 - 1814), porém, talvez tenha sido o primeiro a extrair as consequências dessa negação. Este viu que, eliminada a condição limitativa, constituída pela coisa em si, o conhecimento humano tornava-se criador não só da forma, mas também do conteúdo da realidade que constitui o seu objeto, transformando-se naquela intuição intelectual que Kant atribuía a Deus, fazendo do sujeito dela, isto é, do Eu, um princípio infinitivo. Estas transformações marcam a transição do criticismo ao romantismo, que aqui, por contenção temática, não será debatido ou aprofundado (HESSEN, 2003, p. 65).

Em síntese, o criticismo e as discussões sobre espaço e tempo, fenômeno e coisa em si, enfim, tornam-se elementos indispensáveis para a filosofia kantiana e, porque não dizer, para toda uma tradição filosófica. Independente das interpretações que teremos posteriormente, tais situações, únicas na história, permanecem no cerne das grandes questões impostas pelo homem. O termo fenômeno terá um significado específico na filosofia kantiana, contrastando-se ao conceito de coisa em si. Os fenômenos constituem o mundo como nós o experimentamos, diferentemente do mundo que existe independentemente de nossas experiências, isto é, enquanto coisa em si (HESSEN, 2003, p. 65).

É fato que nós, seres humanos, não podemos saber a essência das coisas em si, mas apenas das coisas segundo nossos esquemas mentais que nos permitem apreender a experiência. A filosofia deve, pois, preocupar-se em compreender o próprio processo da experiência ou do experienciável.

Toda a arquitetura do conhecimento proposta por Kant é lida em concordância ou é criticada, nada difere quando comparado aos demais pensadores, que também estão sujeitos à conformidades ou censuras, porém, é causa notória e incontestável: não há como negarmos ou desconsiderarmos a relevante Filosofia de Immanuel Kant.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Kant foi mais crítico que seus contemporâneos, porém, não absolutizou o seu tempo como o apogeu da razão. Apresenta-nos à sua época, sobretudo, como sendo aquela na qual (ou onde) se descobriram os critérios para a avaliação do desenvolvimento humano.

A atitude crítica, para se manter em evidência, precisou reconhecer os seus próprios limites, ou seja, os limites da razão. Kant chega às fronteiras do conhecimento. Só podemos conhecer o mundo através do espaço e do tempo, conhecemos os fenômenos e não as coisas em si. Conhecemos através da análise criticista que brota da própria razão.

Há uma perceptível inversão na concepção de que objetos externos podem ser percebidos como tal. O conhecimento, agora, não é mais o mero reflexo das coisas, ele, o conhecimento, parte do próprio sujeito, da razão pura que produz as imagens dos objetos e as transforma para reorganizar e reexplicar o universo.

Boa parte da Crítica da razão pura busca definir a sensibilidade como uma faculdade de intuição, através da qual os objetos são apreendidos por nós, o sujeito cognoscente. Vimos que as formas da sensibilidade são duas, ambas, espaço e tempo, são analisadas como formas apriorísticas e, portanto, independentes da experiência. Temos, pois, as duas formas sem as quais é impossível conhecer.

A teoria desenvolvida por Kant na Crítica da razão pura e, especialmente, na estética transcendental, mostra que todo o nosso conhecimento é constituído por sínteses de dados ordenados pela intuição sensível espaço-temporal, mediante categorias apriorísticas do entendimento. Não há como ser diferente. Sendo assim, não podemos conhecer a coisa em si, mas tão somente o fenômeno ou as aparências, os objetos tais como resultam das sínteses apriorísticas do próprio ato de conhecer.

6 REFERÊNCIAS

ALLISON, Henry. *Kant's Transcendental Idealism - An Interpretation and Defense*. New Haven/London: Yale University, 1983.

ARANA, Juan. “*Kant y las tres físicas*”. In: En torno a la filosofía natural de Newton – crisis de la modernidad (p. 55 à 69). Salamanca: Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, 1991.

_____. “*Aspectos epistemológicos de la relación entre matemáticas y filosofía en el siglo XVII*”, *Thémata*, núm. 1. I, 1984, pp. 9-14.

_____. “*La polémica de las fuerzas vivas y la epistemología de la mecánica en la Ilustración*”, Actas presentadas al III Congreso de Teoría y Metodología de las Ciencias, Oviedo, Pentalfa, 1985, pp. 273-280.

_____. “*Naturaleza y razón: ciencia natural y filosofía de la naturaleza*”. *Thémata*, núm. 5, 1988, pp. 9-31.

_____. “*Kant y el final de la filosofía de la naturaleza*”, In: Kant. Las tres Críticas. IV Jornadas de actualización filosófica, Santafé de Bogotá, Universidad de la Sabana & Universidad de los Andes, 1995, pp. 61-72.

BONACCINI, Juan Adolfo. *Kant e o problema da coisa em si no Idealismo Alemão – sua atualidade para a compreensão do problema da Filosofia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

CASSIRER, Ernst. *Kant, vida y doctrina*. México: Fondo de cultura económica, 1984.

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

DELEUZE, Gilles. *A filosofia crítica de Kant*. Lisboa: Edições 70, 1963.

FERRY, Luc. *Kant: uma leitura das três Críticas*. Rio de Janeiro: Difel, 2009.

GERHARDT, Volker; KAULBACH, Friedrich. *Obras de e sobre Kant em português*. Lisboa: Revista Portuguesa de filosofia, 1988.

GRAYEFF, Felix. *Exposição e interpretação da filosofia teórica de Kant*. Portugal: Edições 70, 1951.

HEIDEGGER, Martin. *Kant y el Problema de la Metafísica*. Madrid: Gredos, 1982.

_____. *Introdução à filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

HESSEN, Johannes. *Teoria do conhecimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. ROHDEN, Valerio; MOOSBURGER, Udo Baldur (Trad.). São Paulo: Nova Cultura, 2005 (1787).

LEBRUN, Gerard. *Kant e o fim da metafísica*. MOURA, Carlos Alberto (Trad.). São Paulo: Martins Fontes, 1993.

LOPARIC, Zeljko. *A semântica transcendental de Kant*. 2ª Ed. Campinas: CLE-UNICAMP, 2002.

MAGEE, Bryan. *História da filosofia*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

PATON, H. James. *Kant's metaphysic of experience*. London: Allen & Unwin, 1936.

PORTA, Mario Ariel González. *A filosofia a partir de seus problemas*. 2ª Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

PRADO, Bento. *Heidegger: Kant e o Problema da Metafísica*. Curso ministrado na Universidade Federal de São Carlos, 2004, disponível em <http://www.consciencia.org/heideggerkantcursobento1.shtml>

REZENDE, Antonio. *Curso de filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

SANTOS, L. Ribeiro. *Regresso a Kant: sobre a evolução e a situação actual dos estudos kantianos*. Lisboa: Philosophica, 2004.

OBRAS CONSULTADAS

KANT, Immanuel. *Prolegómenos a toda a metafísica futura*. MORÃO, Artur (Trad.). Lisboa: Edições 70, 2003 (1783).

_____. *Progressos da metafísica*. Lisboa: Edições 70, 1995.

_____. *O conflito das faculdades*. Lisboa: Edições 70, 1993.

_____. *Primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza*. Lisboa: Edições 70, 1990.

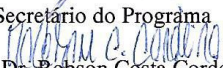
_____. *Textos Seleccionados*. Coleção Os Pensadores. CHAUÍ, Marilena (Sel. de textos); FILHO, Rubens R. Torres (Trad.). São Paulo: Abril Cultural, 1980.

ANEXOS

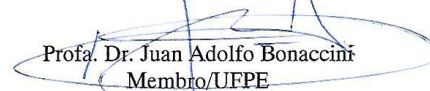
ATA DA REUNIÃO DA SESSÃO PÚBLICA DA DEFESA DE DISSERTAÇÃO PARA OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE EM FILOSOFIA DE MARCOS DE HOLANDA COSTA

Aos dezessete dias do mês de outubro do ano de dois mil e onze (17.10.2011) às 15:00 horas na sala 506 do Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal da Paraíba, reuniram-se os membros da Comissão constituída para examinar a dissertação do mestrando **Marcos de Holanda da Costa**, candidato ao grau de Mestre de Filosofia. A banca foi constituída pelos professores Dr. Robson Costa Cordeiro (orientador/UFPB), Dr. Juan Adolfo Bonaccini (membro/UFPE) e Dr. Sergio Luis Persch (membro/UFPB). Dando início à sessão o professor Dr. Robson Costa Cordeiro, na qualidade de presidente da banca examinadora, fez a apresentação dos demais membros e, em seguida, passou a palavra ao mestrando Marcos de Holanda Costa, para que fizesse oralmente a exposição de sua dissertação intitulada: **“As Bases Metafísicas do Conhecimento Sensível na Crítica da Razão Pura de Immanuel Kant”**. Após a exposição do candidato o mesmo foi sucessivamente argüido por cada um dos membros da banca. Terminadas as argüições a banca deliberou acerca do trabalho apresentado. Após um bom intervalo, a banca examinadora retornou à sala e o presidente, professor Dr. Robson Costa Cordeiro comunicou que, de comum acordo com os demais membros, proclamou **APROVADA** a dissertação **“As Bases Metafísicas do Conhecimento Sensível na Crítica da Razão Pura de Immanuel Kant”**, tendo declarado que seu autor Marcos de Holanda Costa faz jus ao título de Mestre em Filosofia, devendo a Universidade Federal da Paraíba, de acordo com o Regulamento Geral de Pós-Graduação pronunciar-se no sentido da expedição do diploma de Mestre. Nada mais havendo a tratar, foi encerrada a reunião tendo eu, Francisco da Costa Almeida, lavrado a presente ata que será assinada por mim e pelos demais membros. João Pessoa, 17 de outubro de 2011.


Francisco da Costa Almeida
Secretário do Programa


Prof. Dr. Robson Costa Cordeiro
Orientador/UFPB


Prof. Dr. Sergio Luis Persch
Membro/UFPB


Prof. Dr. Juan Adolfo Bonaccini
Membro/UFPE

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA - UFPB
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes
Programas de Pós-Graduação em Filosofia
Campus I - João Pessoa - Paraíba
Tel./Fax.: (0xx83) 3215-7205