

moral (o sentimento moral). Desse modo, a metafísica não parece ser mais para Kant uma ciência do númeno, mas sim uma ciência dos “limites da razão”. E, no entanto, apesar de tudo, como observaram os estudiosos, é nessa obra “antimetafísica” que Kant confessa: “a metafísica, pela qual estou destinado a ser apaixonado...”

1.4. A “grande luz” de 1769 e a *Dissertação* de 1770

Kant escreveu que o ano de 1769 lhe havia trazido “uma grande luz”. E essa grande luz consistiu no descerrar-se da perspectiva revolucionária, ou seja, daquela que ele chamaria de sua “revolução copernicana”, que lhe permitiria a superação tanto do racionalismo como do empirismo, tanto do dogmatismo como do ceticismo, abrindo nova era para o filosofar. Mas essa revolução implicava num repensamento radical de todos os problemas investigados por ele até o momento.

Em 1770, vagou a cátedra de lógica e metafísica. Assim, Kant teve que escrever a sua dissertação *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* como título para se apresentar ao concurso, muito embora a “grande luz” só houvesse iluminado uma parte dos problemas. Desse modo, nasceu uma obra a meio caminho entre o velho e o novo, mas interessantíssima, porque constitui uma espécie de “balanço intermediário”.

A *Dissertação* se apresenta como uma “propedêutica” da metafísica, entendida como conhecimento dos princípios do intelecto puro. Portanto, inicialmente Kant quer estabelecer a diferença existente entre 1) conhecimento *sensível* e 2) conhecimento *inteligível*.

1) O primeiro é constituído pela “receptividade” do sujeito, que sofre certa impressão pela presença do objeto. Como tal, o conhecimento sensível nos representa as coisas *uti apparent* e não *sicut sunt*, ou seja, as coisas como elas aparecem para o sujeito e não como são “em si”. Por isso nos apresenta *fenômenos*, que quer dizer precisamente (do grego *phainesthai*) as coisas como elas se manifestam ou aparecem (tese que Kant não sente a necessidade de demonstrar, porque constituía lugar comum em sua época).

2) Já o conhecimento intelectual é a faculdade de representar aqueles aspectos das coisas que, por sua própria natureza, não podem ser captados com os sentidos. Como são captadas pelo intelecto, as coisas são *númenos* (do grego *noein*, que significa “pensar”), dando-nos as coisas *sicut sunt*. São conceitos do intelecto, por exemplo, os de “possibilidade”, “existência”, “necessidade” e semelhantes, que, obviamente, não derivam dos sentidos. E é sobre esses conceitos que se alicerça a metafísica.

Deixando de lado a questão do conhecimento intelectual, a respeito do qual Kant se apresenta ainda um tanto incerto e

oscilante, evidentemente porque ainda não teve tempo de estender também a ela a “grande luz”, vejamos então a novidade apresentada a propósito do conhecimento sensível. Este conhecimento é *intuição*, enquanto é conhecimento *imediato*. Mas todo conhecimento sensível ocorre no “espaço” e no “tempo”, posto que não é possível se dar alguma representação sensível senão espacial e temporalmente determinada.

O que são, então “espaço” e “tempo”? Não são, como se considerava, propriedades das coisas, ou seja, realidades ontológicas (o newtoniano Clarke as havia, inclusive, transformado em atributos divinos), mas também não são simples relações entre os corpos (como queria Leibniz): elas são as *formas da sensibilidade*, ou seja, as condições estruturais da sensibilidade. Assim, ao invés de modos de ser das coisas, espaço e tempo se configuram *como modos como o sujeito capta sensivelmente as coisas*. Não é o sujeito que se adequa ao objeto no conhecimento, mas, ao contrário, é o objeto que se adequa ao sujeito. Essa é a “grande luz”, ou seja, a grande intuição de Kant, que agora devemos ver em seu pleno desdobramento na *Crítica da razão pura*.

2. A Crítica da razão pura

2.1. O problema crítico: a síntese a priori e o seu fundamento

Kant achava que podia concluir rapidamente (logo depois da *Dissertação*) uma obra na qual “a grande luz” advinda em 1769 pudesse iluminar todos os problemas. No entanto, essa obra exigiu nada menos que doze anos de meditação: a *Crítica da razão pura* só viu a luz em 1781. Em 1783, Kant publicava os *Prolegômenos a toda metafísica futura que queira se apresentar como ciência*, para esclarecer a *Crítica*, que não havia sido compreendida, e, em 1787, publicaria a segunda edição da *Crítica*, com algumas importantes explicitações.

Com efeito, nesse período de intenso trabalho, Kant conseguiu desfazer os nós da meada de problemas que o vinham preocupando, encontrando finalmente o fio da meada. Todos esses problemas dependem de problema único e fundamental, só podendo ser resolvidos precisamente com a solução desse problema.

Kant descobriu que a natureza do *conhecimento científico* (ou seja, a natureza do *verdadeiro conhecimento*) consiste em ser uma “síntese a priori” e que, por isso, tudo está no descobrir qual é o *fundamento* que torna possível a “síntese a priori”. Essa é a novidade da *Crítica*, à qual a *Dissertação* de 1770 não acenava. Consequentemente, conseguindo-se estabelecer qual a natureza

da “síntese a priori”, pode-se resolver com facilidade o problema de como e por que são possíveis as ciências matemático-geométricas e a ciência física e se poderá, por fim, resolver o problema de se é ou não possível uma “metafísica como ciência” ou então, se isso não for possível, por que então a razão humana se sente tão irresistivelmente atraída pelas questões metafísicas.

Mas, como se trata de ponto básico e como de sua compreensão depende a compreensão de toda a filosofia de Kant, é preciso aprofundar convenientemente essa questão.

O conhecimento científico (ou seja, o verdadeiro conhecimento) consta fundamentalmente de proposições ou de juízos *universais e necessários* e, ainda por cima, *incrementa continuamente o conhecer*. Então, que tipos de juízos são aqueles de que se vale a ciência?

Para responder a esse problema, é preciso examinar a teoria dos juízos, ver quais e quantos são e, depois, estabelecer quais deles são próprios da ciência.

Um juízo consiste na conexão de dois conceitos, dos quais um (A) cumpre a função de sujeito e o outro (B) cumpre a função de predicado.

1) O conceito que funciona como predicado (B) pode estar contido no conceito que funciona como sujeito (A) e, portanto, pode ser extraído por pura análise do sujeito. Então, o juízo é “analítico”, como quando, por exemplo, digo que “todo corpo é extenso”. O conceito de “extensão”, com efeito, é sinônimo de “corporeidade” e, assim, quando digo “todo corpo é extenso” nada mais faço do que explicar e explicitar aquilo que se entende por “corpo”.

2) Mas o conceito que funciona como predicado (B) também pode não se encontrar implícito no conceito que funciona como sujeito (A) e, no entanto, ser-lhe conveniente. Então, o juízo é “sintético”, porque o predicado (B) *acrescenta* ao sujeito (A) algo que não é extraível dele por mera análise. Por exemplo, quando digo “todo corpo é pesado” pronuncio um juízo sintético, porque o conceito de “pesado” *não* pode ser extraído por pura análise do conceito de “corpo”, tanto que, desde Aristóteles, por muito tempo considerou-se que alguns corpos (terra e água) fossem pesados por sua própria natureza e outros corpos (ar e fogo), por sua natureza, ao contrário, fossem leves.

1) O juízo *analítico* é um juízo que formulamos *a priori*, sem necessidade de recorrer à experiência, dado que, com ele, expressamos de modo diferente o mesmo conceito que expressamos no sujeito. Conseqüentemente, ele é *universal e necessário*, mas não *amplificador* do conhecer. Portanto, a ciência se vale amplamente desses juízos para esclarecer e explicar muitas coisas, mas *não* se

baseia neles quando amplia o seu próprio conhecimento. O juízo típico da ciência, portanto, não pode ser o juízo analítico *a priori*.

2) O juízo *sintético*, ao contrário, amplia sempre o conhecimento, visto que nos diz sempre algo de novo do sujeito, que não estava contido implicitamente nele. Ora, os juízos sintéticos mais comuns são aqueles que formulamos baseando-nos na experiência, ou seja, os juízos experimentais.

Os juízos experimentais, portanto, são todos *sintéticos* e, como tais, “amplificadores do conhecer”. Entretanto, a ciência não pode se basear neles porque, precisamente por dependerem da experiência, são todos *a posteriori* e, como tais, *não* podem ser *universais e necessários*. Dos juízos de experiência podemos, quando muito, extrair algumas generalizações, mas *nunca a universalidade e a necessidade*.

3) Portanto, está claro que a ciência se baseia em um terceiro tipo de juízos, ou seja, naquele tipo de juízo que, a um só tempo, une a *aprioridade*, ou seja, a *universalidade* e a *necessidade*, com a *fecundidade*, ou seja, a “sinteticidade”. Os juízos constitutivos da ciência são juízos “sintéticos a priori”. Kant está certíssimo de que assim é.

Todas as operações aritméticas, por exemplo, são “síntese a priori”. O juízo $5 + 7 = 12$ não é analítico, mas sintético: com efeito, nós recorremos aos dedos das mãos quando contamos (deve-se pensar também nas operações que realizamos com o ábaco), ou seja, à *intuição*, graças à qual nós *vemos nascer* (sinteticamente) o novo número correspondente à soma.

O mesmo vale para os juízos da geometria. Escreve Kant: “A proposição de que a linha reta é a mais breve entre dois pontos é uma proposição sintética, porque o conceito de reta não contém determinações de quantidade, mas só de qualidade.” O conceito de linha “mais breve” (qualidade), portanto, é totalmente acrescentado, não podendo ser extraído por nenhuma análise do conceito de “linha reta”. Entretanto, aqui, deve-se recorrer à ajuda da intuição, somente através da qual é possível a síntese.

Analogamente, o juízo da física segundo o qual “em todas as mudanças do mundo corpóreo a quantidade da matéria permanece invariada” é um juízo sintético a priori, porque, como diz Kant, “no conceito de matéria eu não penso a permanência, mas somente a sua presença no espaço, no sentido que o preenche. Por isso, eu ultrapasso realmente o conceito de matéria para acrescentar-lhe a priori algo que eu não pensava naquele conceito. Portanto, a proposição não é analítica, mas sintética e, no entanto, pensada a priori”. E o mesmo vale para todas as proposições fundamentais da física. E também a metafísica, pelo menos em suas pretensões,

opera com juízos sintéticos a priori — trata-se, porém, de ver se com *fundamento* ou então *sem fundamento*.

E assim chegamos ao ponto mais importante: uma vez estabelecido que o saber científico é constituído por juízos sintéticos a priori, se descobrirmos qual é o *fundamento da síntese a priori* poderemos resolver todos os problemas relativos ao conhecimento humano, à sua estatura, aos seus âmbitos legítimos, aos seus limites e ao seu horizonte. Em suma, poderemos estabelecer em geral o valor e os limites do conhecimento humano. E é precisamente isso que Kant se propõe a fazer com a sua *Crítica*.

Mas procuremos formular melhor a questão, relacionando-a também com o problema do fundamento das outras formas de juízo.

1) O fundamento dos juízos *analíticos a priori* é logo estabelecido: tratando-se de juízos nos quais o sujeito e o predicado se equivalem, então, quando os formulamos, nós nos baseamos no princípio de *identidade* e de *não-contradição*. Se, por exemplo, eu dissesse que o corpo não é extenso, estaria me contradizendo, como se dissesse que o corpo não é corpo (dado que corporeidade = extensão).

2) O fundamento dos juízos *sintéticos a posteriori*, visto que são juízos experimentais, é a *experiência*, por definição.

3) Os juízos sintéticos a priori não se baseiam no princípio de identidade (nem no correlato princípio de não-contradição) porque aquilo que eles conectam não é um predicado igual (correspondente) ao sujeito, mas diferente; também não se baseiam na experiência, porque são *a priori*, ao passo que tudo aquilo que deriva da experiência é *a posteriori* e, ademais, são *universais* e *necessários*, ao passo que tudo aquilo que deriva da experiência, como dissemos, nunca é universal nem necessário.

Eis, então, o problema de Kant: “O que é aqui a incógnita X, na qual se apóia o intelecto quando crê encontrar fora do conceito A um predicado B, estranho a ele e que, apesar disso, acredita estar conjugado a ele?” (A tradução da *Crítica da razão pura* que apresentamos aqui e adiante é baseada na de G. Gentile e G. Lombardo-Radice, revista por V. Mathieu).

A descoberta dessa incógnita X constitui o sumo do criticismo, vale dizer, aquilo a que Kant foi levado pela “grande luz” de 1769.

Examinemos, portanto, como é que Kant chegou à solução dessa incógnita.

2.2. A “revolução copernicana” realizada por Kant

Como ciência que determina a priori (e não empiricamente) o seu sujeito, a matemática já se constituiu há muito tempo, “com o maravilhoso povo dos gregos”, por obra de um único homem.

Inicialmente, realça Kant, a matemática teve que proceder por meio de tentativas incertas (especialmente entre os egípcios), mas depois, em certo momento, realizou-se uma transformação definitiva, que deve “ser atribuída a uma *revolução*, desencadeada pela feliz idéia de um só homem, com uma pesquisa tal que, depois dela, o caminho a seguir não poderia mais ser perdido e a estrada segura da ciência ficava aberta e traçada para todos os tempos e por trajeto infinito”.

Com efeito, prossegue Kant, “o primeiro que demonstrou o *triângulo isósceles* (tenha se chamado Tales ou como se quiser que tenha se chamado) foi *atingido por uma grande luz*, porque compreendeu que não devia seguir passo a passo aquilo que via na figura nem se apegar ao simples conceito dessa figura como que para apreender as suas propriedades, mas que, por meio daquilo que, pelos seus próprios conceitos, pensava e representava (por construção) devia produzi-la e que, para saber com segurança alguma coisa a priori, *não devia atribuir a essa coisa senão aquilo que brotava necessariamente daquilo que, segundo o seu conceito, ele próprio lhe havia posto*”. Em suma, a geometria nasceu quando Tales (ou outro alguém em seu lugar) compreendeu que ela era uma *criação da mente humana* e que não dependia de nada mais além da mente humana.

Kant observa ainda que, muito tempo depois, o mesmo aconteceu com a física, que surgiu como ciência graças a uma “revolução” realizada no modo de pensar anterior. Essa revolução deu-se através de um deslocamento do epicentro da pesquisa física dos objetos para a razão humana e com a descoberta de que a razão encontra na natureza aquilo mesmo que nela coloca.

Eis as palavras de Kant, muito importantes: “Quando Galileu fez suas esferas rolar sobre um plano inclinado, com um peso *escolhido por ele mesmo*, e Torricelli fez suportar no ar um peso *que ele próprio já sabia ser igual ao de uma coluna d’água conhecida* e quando, mais tarde, Stahl transformou os metais em cal e esta de novo em metal, *retirando-lhe ou acrescentando-lhe* alguma coisa, isso foi uma *revelação luminosa* para todos os investigadores da natureza. *Eles compreenderam que a razão vê só aquilo que ela própria produz segundo o seu desígnio* e que, com os princípios dos seus juízos segundo leis imutáveis, ela deve estar na frente e *obrigar a natureza a responder às suas perguntas* e, por assim dizer, não se deixar guiar por ela com rédeas, porque, caso contrário, feitas ao acaso e sem um desígnio preestabelecido, nossas observações não corresponderiam a uma lei necessária, que, no entanto, a razão procura e da qual necessita. *Portanto, é necessário que a razão se apresente à natureza tendo na mão os princípios* segundo os quais somente é possível que os fenômenos

concordantes tenham valor de lei e na outra o experimento que ela imaginou segundo esses princípios, para ser instruída por ela, naturalmente, mas não na qualidade de aluno que escuta tudo o que apraz ao professor e sim na qualidade de juiz, que obriga as testemunhas a responderem às perguntas que ele lhes dirige. A física, portanto, é devedora de tão feliz revolução realizada em seu método por essa única idéia de que a razão deve (sem fantasiar em torno dela) procurar na natureza, em conformidade com aquilo que ela própria coloca, aquilo que deve apreender dela e da qual nada poderia saber por si mesma. E assim, pela primeira vez, a física pôde ser colocada no caminho seguro da ciência, do qual, há muitos séculos, ela nada mais era do que uma simples apalpadela.”

Na metafísica, porém, registra-se um contínuo caminhar tateando e uma grande confusão. Em outras palavras, a metafísica permaneceu na fase prescientífica. Como é possível? *Será que é impossível que ela se constitua como ciência?* E, se assim fosse, por que então a natureza deu à razão humana tão forte tendência aos problemas metafísicos? Até agora temos errado o caminho ou será que não há caminho que leve a metafísica a se constituir como ciência?

A resposta a esse quesito, que coincide com a descoberta da incógnita X, de que já falamos, foi adquirida por Kant através de uma “revolução” que ele próprio definiu como “revolução copernicana”.

Até então, se havia tentado explicar o conhecimento supondo que o sujeito devia girar em torno do objeto. Mas, como desse modo muitas coisas permaneciam inexplicadas, Kant inverteu os papéis, supondo que o objeto é que deveria girar em torno do sujeito. Copérnico havia feito uma revolução análoga: como, mantendo a Terra firme no centro do universo e fazendo os planetas girarem em torno dela, muitos fenômenos permaneciam inexplicados, ele pensou em mover a Terra e fazê-la girar em torno do Sol. Deixando de lado a metáfora, Kant considera que não é o sujeito que, conhecendo, descobre as leis do objeto, mas sim, ao contrário, que é o objeto, quando é conhecido, que se adapta às leis do sujeito que o recebe cognoscitivamente.

Vejam a página de Kant que abriu uma nova época no filosofar e que teve consequências de alcance histórico e teórico incalculáveis: “Até agora, admitia-se que todo o nosso conhecimento se devia regular pelos objetos, mas todas as tentativas de estabelecer em torno deles alguma coisa a priori, por meio de conceitos, com os quais se teria podido ampliar o nosso conhecimento, assumindo tal pressuposto, não conseguiram nada. Portanto, finalmente, faça-se a prova de ver se não seríamos mais

afortunados nos problemas da metafísica formulando a hipótese de que os objetos devem se regular pelo nosso conhecimento, o que se coaduna melhor com a desejada possibilidade de um conhecimento a priori, que estabeleça alguma coisa em relação aos objetos antes que eles nos sejam dados. Aqui, é exatamente como na primeira idéia de Copérnico, que, vendo que não podia explicar os movimentos celestes admitindo que todo o exército dos astros girasse em torno do espectador, tentou ver se não teria melhor êxito fazendo girar o observador e deixando os astros em repouso. Ora, na metafísica, pode-se pensar em fazer uma tentativa semelhante (...).”

Com sua “revolução”, portanto, Kant supôs que não é a nossa intuição sensível que se regula pela natureza dos objetos, mas que são os objetos que se regulam pela natureza de nossa faculdade intuitiva. Analogamente, ele supõe que não é o intelecto que deve se regular pelos objetos para extrair os conceitos, mas, ao contrário, que são os objetos, enquanto são pensados, que se regulam pelos conceitos do intelecto e se coadunam com eles. Em suma, para concluir, “das coisas, nós só conhecemos a priori aquilo que nós mesmos nelas colocamos”.

Agora, então, está claro qual é, para Kant, o “fundamento” dos juízos sintéticos a priori: *é o próprio sujeito que sente e pensa, ou melhor, é o sujeito com as leis da sua sensibilidade e do seu intelecto*, como passaremos a ver melhor e mais em pormenores.

Mas, antes de passar ao exame da sensibilidade e das suas leis, é preciso ainda esclarecer o significado do termo “transcendental”, que atravessa de um lado a outro a *Crítica da razão pura* e que tem importância basilar.

Kant usa esse termo com muita frequência, a ponto de abusar e em várias acepções (alguns estudiosos, apenas na *Crítica da razão pura*, contaram nada menos que treze acepções diferentes), mas somente uma é a acepção verdadeiramente peculiar e inteiramente nova. Em sua nova acepção, Kant define o termo do seguinte modo: “Chamo ‘transcendental’ todo conhecimento que não se relaciona com objetos, mas sim com o nosso modo de conhecer os objetos, enquanto for possível a priori.”

Muitos acharam essa concepção muito obscura e alguns contemporâneos a subentenderam grosseiramente. Mas, levando-se em conta o que já dissemos, é possível esclarecê-la com facilidade: os “modos de conhecer a priori do sujeito” são a sensibilidade e o intelecto; portanto, Kant chama de transcendentais os modos ou as estruturas da sensibilidade e do intelecto. Essas estruturas, portanto, enquanto tais, são a priori, precisamente porque são próprias ao Sujeito e não do objeto, mas são estruturas de tal natureza que representam as condições sem as quais não é possível nenhuma experiência de nenhum objeto. O transcendental, por-

tanto, é a condição da cognoscibilidade dos objetos (a condição da intuição e da pensabilidade dos objetos).

Uma referência à “revolução copernicana” tornará mais evidente o que estamos dizendo. Para a metafísica clássica, “transcendentais” eram as condições do ser enquanto tal, ou seja, aquelas condições sem as quais deixa de existir o próprio objeto; mas, depois da revolução kantiana, não é mais possível falar de condições do objeto em si, mas somente de condições do objeto-em-relação-ao-Sujeito. Em conclusão, “transcendental” é aquilo que o Sujeito põe nas coisas no ato mesmo de conhecê-las, no sentido que já explicamos e que pouco a pouco iremos esclarecendo.

2.3. A estética transcendental (doutrina do conhecimento sensível e de suas formas a priori)

O nosso conhecimento se divide em “dois ramos”, desde sempre admitidos pela filosofia, ou seja, conhecimento dos “sentidos” e conhecimento do “intelecto”. Essas duas formas de conhecimento não são, como queria Leibniz, diferentes só por grau (conhecimento *obscuro* o primeiro e conhecimento *claro* o segundo), mas também por natureza. Entretanto, Kant também admite “que provavelmente brotam de uma raiz comum, mas desconhecida para nós”. Os objetos nos são “dados” pelos sentidos, ao passo que são “pensados” pelo intelecto.

Então, será preciso estudar separadamente as duas formas do conhecimento. A investigação sobre a sensibilidade deve ser objeto da primeira parte da abordagem e a investigação sobre o intelecto da segunda, porque *primeiro* os objetos devem ser dados para *depois* serem pensados.

A doutrina do sentido e da sensibilidade é chamada por Kant de “estética”, não no sentido hoje usual do termo, mas no seu significado etimológico: em grego, *aísthesis* significa “sensação” e “percepção sensorial”. A “estética transcendental”, portanto, é a doutrina que estuda as estruturas da sensibilidade, o modo como o homem recebe as sensações e como se forma o conhecimento sensível. Como escreve Kant, “chamo de estética transcendental uma ciência de todos os princípios a priori da sensibilidade”, onde, por “princípios a priori”, ele entende precisamente as estruturas ou o modo de funcionamento da sensibilidade.

Mas, para compreender bem a estética transcendental e tudo o que daí decorre, é preciso antes proceder a uma série de clarificações terminológicas, para as quais o próprio Kant chama a atenção do leitor com muito cuidado.

a) A “sensação” é uma pura modificação ou impressão que o sujeito recebe (passivamente) pela ação do objeto (como, por

exemplo, quando sentimos calor ou frio, vemos vermelho ou verde, provamos doce ou amargo) ou, se assim se preferir, é uma ação que o objeto produz sobre o sujeito, modificando-o.

b) A “sensibilidade” é a faculdade que temos de receber as sensações, ou seja, a faculdade através da qual nós somos suscetíveis de sermos modificados pelos objetos.

c) A “intuição” é o conhecimento *imediatamente* dos objetos. Segundo Kant, o homem é dotado de um só tipo de intuição: a intuição própria da sensibilidade. O intelecto humano *não intui*, mas, quando pensa, refere-se sempre aos dados que lhe são fornecidos pela sensibilidade.

d) O objeto da intuição sensível chama-se “fenômeno”, que significa (do grego *phainómenon*) “aparição” ou “manifestação”. No conhecimento sensorial, nós não captamos o objeto como ele é em si mesmo, mas, precisamente, tal como ele “aparece” para nós, porque, como dissemos, a sensação (o conhecimento sensorial) é uma “modificação” que o objeto produz sobre o sujeito e, portanto, é um “aparecimento” do objeto tal como ele se “manifesta” através da própria modificação.

e) No “fenômeno” (= nas coisas como aparecem no conhecimento sensível), Kant distingue uma “matéria” e uma “forma”. A “matéria” é dada pelas simples sensações ou modificações produzidas em nós pelo objeto (cf. o ponto a) e, como tal, só pode ser a posteriori (não podemos sentir frio ou calor ou então sentir doce ou amargo senão *em consequência* da experiência, não antes). A “forma”, ao contrário, *não* vem das sensações e da experiência, mas sim do *Sujeito*, sendo aquilo pelo qual os múltiplos dados sensoriais são “ordenados em determinadas relações”. Em palavras mais simples, poder-se-ia dizer que a “forma” de que fala Kant é o “modo de funcionamento” da nossa sensibilidade, que, no momento em que recebe os dados sensoriais, naturalmente “os organiza”. E, como a “forma” é o modo de funcionamento da sensibilidade, esta existe *a priori* em nós.

f) Kant chama de “intuição *empírica*” aquele conhecimento (sensível) em que estão concretamente presentes as sensações e de “intuição *pura*” a “forma” da sensibilidade considerada prescindindo da matéria (ou seja, prescindindo das sensações concretas).

g) As “intuições puras” ou “formas” da sensibilidade são somente duas: o *espaço* e o *tempo*.

Está claro, então, que, para Kant, espaço e tempo deixam de ser determinações ontológicas ou estruturas dos objetos e (em consequência da revolução copernicana de que falamos) tornam-se *modos e funções próprios do Sujeito*, “formas puras da intuição sensível como princípios do conhecimento”. Por conseguinte, é

evidente que nós não devemos sair de nós mesmos para conhecer as “formas” sensíveis dos fenômenos (espaço e tempo), porque já as temos em nós mesmos “a priori”.

Para Kant, o espaço é a forma (o modo de funcionamento) do sentido externo, ou seja, a condição à qual deve satisfazer a representação sensível de objetos externos; já o tempo é a *forma* (o modo de funcionamento) do sentido interno (e, portanto, a forma de todo dado sensível interno enquanto por nós conhecido). Assim, o espaço abarca todas as coisas que podem *aparecer exteriormente* e o tempo abarca todas as coisas que podem *aparecer interiormente*.

Conseqüentemente, Kant contesta com muito vigor qualquer pretensão no sentido de que o espaço e o tempo valem como realidades absolutas, nega que eles possam valer “também independentemente da forma da nossa intuição sensível” e, por fim, nega que eles possam “ser inerentes absolutos das coisas como suas condições ou qualidades”. Outros seres racionais, diferentes dos homens, poderiam captar as coisas não espacialmente e não temporalmente. Nós só captamos as coisas como espacial e temporalmente determinadas porque temos uma sensibilidade assim configurada (= uma sensibilidade que funciona desse modo).

Então, fica claro o que o nosso filósofo quer dizer quando fala de “realidade empírica” e de “idealidade transcendental” do espaço e do tempo. Eles têm “realidade empírica” porque nenhum objeto pode ser dado aos nossos sentidos sem se submeter a eles e têm “idealidade transcendental” porque *não são* inerentes às coisas como suas condições, mas são apenas “formas da *nossa* intuição sensível” (não são formas do objeto, mas sim formas do Sujeito).

Agora, estamos em condições de entender uma célebre passagem em que Kant resume o seu pensamento sobre o conhecimento sensível e define a primeira etapa da “revolução copernicana”, enunciando com notável rigor e eficácia os pontos básicos do seu criticismo:

“Assim, nós quisemos dizer que toda intuição nossa (recorde-se que, para Kant, a intuição é só sensível) nada mais é do que a *representação de um fenômeno*, que as coisas que nós intuímos, *em si mesmas*, não são aquilo pelo qual nós as intuímos nem as suas relações são tais quais como nos aparecem e que, se suprimíssemos o nosso sujeito ou até somente a natureza subjetiva dos sentidos em geral, toda a natureza, todas as relações dos objetos no espaço e no tempo e inclusive o próprio espaço e o próprio tempo desapareceriam, pois, como fenômenos, não podem existir em si, mas somente em nós. Aquilo que possa existir nos objetos em si, separados da receptividade dos nossos sentidos, permanece inteiramente ignorado por nós. Nós não conhecemos senão o nosso modo de captá-los, que nos é peculiar e que não é nem necessário que pertença a todo ser (=

também a outros seres racionais, mas não humanos), embora pertença a todos os homens. Somente com ele é que nós temos a ver. O espaço e o tempo são as formas puras dele (= do modo de perceber os objetos); a sensação, em geral, é a matéria. Aquela (= a forma) nós só a podemos conhecer a priori, ou seja, antes de toda real percepção e, por isso, a chamamos de intuição pura; esta (= a matéria), ao contrário, é aquilo que, em nosso conhecimento, faz com que digamos conhecimento *a posteriori*, isto é, *intuição empírica*. Aqueles (= espaço e tempo) pertencem em absoluto à nossa sensibilidade, qualquer que seja a espécie das nossas sensações; estas (= as sensações) podem ser muito diversas. Assim, ainda que levássemos essa nossa intuição ao mais alto grau de clareza, não estaríamos nos aproximando mais da natureza dos objetos em si; já que, em todo caso, nós só poderíamos conhecer completamente *o nosso modo de intuição, ou seja, a nossa sensibilidade* e sempre nas condições originariamente inerentes ao sujeito, de espaço e de tempo; mas, por mais iluminado que seja o conhecimento dos seus fenômenos, *nunca se tornaria conhecido para nós o que poderiam ser os objetos em si mesmos*.”

Tal como são *em si*, os objetos só podem ser captados pela intuição própria de um intelecto originário (Deus) no ato mesmo em que os coloca. Portanto, a nossa intuição, precisamente porque *não é originária*, é sensível, ou seja, não é produtora dos seus conteúdos, mas é dependente da existência de objetos que agem sobre o sujeito, modificando-o através das sensações. Assim, a “forma” do conhecimento sensível depende de nós, mas o conteúdo *não* depende de nós, sendo-nos “dado”.

Assim, já estamos em condições de compreender agora quais são os fundamentos da geometria e da matemática, bem como as razões da possibilidade de construir *a priori* essas ciências. Tanto uma como a outra não se fundam no “conteúdo” do conhecimento, mas sim na “forma”, ou seja, *na intuição pura do espaço e do tempo*, e exatamente por isso têm universalidade e necessidade absolutas, ou seja, porque o espaço e o tempo são estruturas do Sujeito (e não do objeto) e, como tais, são *a priori*. Todos os juízos sintéticos *a priori* da geometria (todos os postulados e todos os teoremas) dependem da intuição a priori do espaço. Quando digo “dadas três linhas, construir um triângulo”, eu posso construir o triângulo precisamente determinando o espaço sinteticamente a priori através da minha intuição. E o mesmo vale para as várias proposições geométricas.

Já a matemática se funda no tempo: “somar”, “subtrair”, “multiplicar” etc., são operações que, como tais, se estendem no tempo. Se pensarmos no modo intuitivo pelo qual indicamos as operações como o ábaco (acrescentamos uma bolinha após a outra;

subtraímos uma bolinha *após* a outra etc.), tudo isso ficará bem evidente.

Podemos então apresentar a primeira resposta precisa ao problema do fundamento da síntese a priori. Eis como Kant a resume no fim da abordagem da estética transcendental: “Agora, nós temos um dos pontos necessários à solução do problema geral da filosofia transcendental; *como são possíveis os juízos sintéticos a priori?*” Esse ponto consiste, precisamente, nas “intuições puras a priori, espaço e tempo”. Nós realizamos juízos sintéticos a priori baseando-nos em nossas intuições. Entretanto, conclui Kant, “por essa razão, tais juízos *não* vão além dos objetos dos sentidos (dado que a intuição do homem é somente sensível), *podendo valer apenas para objetos de uma experiência possível*”, mas não para os objetos-em-si.

A geometria e a matemática, portanto, têm valor *universal e necessário*, mas esse valor de universalidade e necessidade *se restringe ao âmbito fenomênico*.

2. 4. A analítica transcendental e a doutrina do conhecimento intelectual e de suas formas a priori

2.4.1. A lógica e as suas divisões segundo Kant

Além da sensibilidade, como já dissemos, o homem tem ainda uma segunda fonte de conhecimento: o *intelecto*. Através da primeira, os objetos nos são “dados”; através do segundo, eles são “pensados”. Escreve Kant: “A intuição e os conceitos, portanto, constituem os elementos de todo o nosso conhecimento, de modo que nem os conceitos, sem que de alguma forma lhes corresponda uma intuição, nem a intuição, sem os conceitos, podem, nos dar o conhecimento.”

Diz ainda Kant: “Nenhuma dessas duas faculdades deve ser anteposta à outra. Sem sensibilidade, nenhum objeto nos seria dado; sem intelecto, nenhum objeto seria pensado. Sem conteúdo, os pensamentos são *vazios*; sem conceitos, as intuições são *cegas*. (...). Essas duas faculdades ou capacidades não podem ter suas funções trocadas. O intelecto não pode intuir nada, nem os sentidos podem pensar nada. O conhecimento só pode brotar de sua união. Mas nem por isso se devem confundir os seus papéis; ao contrário, há muita razão para separá-los acuradamente e mantê-los distintos. Por isso, nós distinguimos a ciência das leis da sensibilidade em geral, ou seja, a estética, da ciência do intelecto em geral, isto é, a lógica.”

“A “lógica” portanto é a *ciência do intelecto em geral*, dividindo-se em: a) *lógica geral* e b) *lógica transcendental*.

a) A primeira *prescinde dos conteúdos*, limitando-se a estudar as leis e os princípios gerais do pensamento, sem os quais não

existiria uso do intelecto. Trata-se da célebre lógica “formal” descoberta por Aristóteles e, segundo Kant, nascida quase que perfeita, tanto que “não teve que dar nenhum passo atrás”, tendo de sofrer apenas correções de pormenor.

b) Mas o que interessa a Kant na *Crítica da razão pura* não é a lógica formal, mas sim a lógica transcendental, que *não prescinde do conteúdo*. Qual é então o conteúdo que a lógica transcendental pode ter por objeto, além das próprias formas do pensamento? Kant distingue os conceitos empíricos dos conceitos puros: *empíricos* são aqueles conceitos que contêm elementos sensíveis; *puros*, ao contrário, são aqueles aos quais não está vinculada sensação. Já havíamos visto uma distinção análoga na estética, onde Kant falava de *intuições puras* e intuições empíricas: intuições puras são as formas do espaço e do tempo, intuições empíricas são aquelas em que, ao espaço e ao tempo, agregam-se as sensações.

Ora, mesmo prescindindo de todo conteúdo empírico, o *intelecto pode pelo menos ter como conteúdo as intuições puras de espaço e de tempo*. E essa é exatamente a lógica transcendental, que, portanto, *se abstrai dos conteúdos empíricos, mas não dos laços com as intuições puras*, ou seja, dos laços com o espaço e o tempo. Ademais, enquanto a lógica formal não considera a origem dos conceitos, limitando-se a estudar as leis que regulam os seus nexos, a *lógica transcendental estuda a origem dos conceitos e se ocupa especificamente com aqueles conceitos que não provêm dos objetos, mas que provêm a priori do intelecto e, no entanto, se referem a priori aos próprios objetos*.

Depois, Kant distingue a lógica transcendental em “analítica” e “dialética”. Sobre a dialética, falaremos adiante. No que se refere à “analítica” (da qual trataremos agora), devemos recordar que o termo é de gênese aristotélica. “Analítica” deriva do grego *analyo* (*análisis*), que significa “decompor uma coisa em seus elementos constitutivos”. Em seu sentido transcendental, portanto, a analítica decompõe o conhecimento intelectual nos seus elementos essenciais: aliás, decompõe “a própria faculdade intelectual” para nela procurar os conceitos a priori e estudar o seu uso de modo sistemático.

Assim, fica clara a seguinte passagem de Kant: “Na lógica transcendental, nós isolamos o intelecto (como, na estética transcendental, a sensibilidade) e, de todo o nosso conhecimento, destacamos apenas a *parte do pensamento, que tem a sua origem unicamente no intelecto*. Mas o uso desse conhecimento puro, como a sua condição, baseia-se no seguinte: *que, na intuição, nos sejam dados objetos aos quais possa ser aplicado*. Pois, sem a intuição, todo o nosso conhecimento carece de objeto, permanecendo então

inteiramente *vazio*. Assim, a parte da lógica transcendental que expõe os elementos do conhecimento puro do intelecto e os princípios sem os quais nenhum objeto pode ser absolutamente pensado é a analítica transcendental e, ao mesmo tempo, uma lógica da verdade. Com efeito, nenhum conhecimento pode contraditá-la sem, ao mesmo tempo, perder todo conteúdo, isto é, toda a relação com um objeto qualquer e, portanto, toda verdade.”

Por fim, também fica clara esta última passagem, não menos significativa: “Entendo por ‘analítica’ dos conceitos não a sua análise ou o procedimento, comum nas pesquisas filosóficas, de decompor em seu conteúdo os conceitos que se apresentam e esclarecê-los, mas sim a *decomposição, ainda pouco tentada, da própria faculdade intelectiva, para pesquisar a possibilidade dos conceitos a priori, graças ao fato de procurá-los somente no intelecto, como em seu lugar de origem, e de analisar o seu uso puro em geral*, já que essa é a única função própria de uma filosofia transcendental (...)”

2.4.2. As categorias e a sua “dedução transcendental”

Só a sensibilidade é intuitiva; já o intelecto é discursivo: por isso, os conceitos do intelecto *não* são intuições, mas *funções*. A função própria dos conceitos consiste em *unificar e ordenar* um múltiplo *sob uma representação comum*. Sendo assim, o intelecto é a *faculdade de julgar*, precisamente porque unificar um múltiplo sob uma representação comum é julgar. Na lógica transcendental, como sabemos, o múltiplo a unificar é apenas o múltiplo *puro* dado pela *intuição pura* (espaço e tempo). O intelecto atua sobre esse múltiplo com uma ação unificadora, que Kant chama propriamente “síntese”. Os vários modos com que o intelecto unifica e sintetiza são os “conceitos puros” do intelecto ou “categorias”.

Mais uma vez, Kant usa um termo aristotélico, rico de uma gloriosa história, mas muda o seu significado em função da “revolução copernicana”, assim como havia feito em relação ao espaço e ao tempo. Para Aristóteles, as categorias eram *leges entis*; para Kant, tornam-se *leges mentis*. De modos do ser, eles se transformam em modos de funcionamento do pensamento. Os conceitos puros kantianos ou categorias, portanto, *não* são conteúdos, mas sim formas: “formas sintetizadoras”.

Se os conceitos puros ou categorias fossem determinações ou nexos dos entes, nós só poderíamos ter deles um conhecimento empírico e a posteriori e, conseqüentemente, nenhum conhecimento universal e necessário poderia se basear neles.

Agora, então, que os conceitos puros ou categorias são *leges mentis*, será possível fazer a sua relação ou “enumeração” completa a priori. Segundo Kant, Aristóteles, ao redigir a “tábua” de

suas categorias, procedeu de modo apressado e episódico, sem um “fio condutor” que lhe permitisse alcançar a perfeita ordem e caráter completo.

Mas Kant acredita ter encontrado tal fio condutor. Ele consiste no seguinte: como “pensar” é “julgar”, então deve haver tantas “formas” do pensamento puro, ou seja, tantos “conceitos puros” ou “categorias” quantas são as formas do juízo.

Escreve ele: “A mesma função que dá unidade às diversas representações *em um juízo*, portanto, dá unidade também à simples síntese das diversas representações (...); unidade que (...) se chama conceito puro do intelecto (ou categoria). “Ora, a lógica formal (que, para Kant, como sabemos, se constituiu de modo perfeito) distinguiu *doze* formas de juízo. Conseqüentemente, doze deverão ser também as correspondentes categorias. Eis a tábua dos doze juízos e a correspondente tábua das doze categorias, com as respectivas correspondências em paralelo.

TÁBUA DOS JUÍZOS	TÁBUA DAS CATEGORIAS
I. Quantidade	
1. Universais 2. Particulares 3. Singulares	1. Unidade 2. Pluralidade 3. Totalidade
II. Qualidade	
1. Afirmativos 2. Negativos 3. Infinitos	1. Realidade 2. Negação 3. Limitação
III. Relação	
1. Categóricos 2. Hipotéticos 3. Disjuntivos	1. Da inerência e subsistência (substância e acidente) 2. Da causalidade e dependência (causa e efeito) 3. Da reciprocidade (ação recíproca entre agente e paciente)
IV. Modalidade	
1. Problemáticos 2. Assertivos 3. Apodícticos	1. Possibilidade-impossibilidade 2. Existência-inexistência 3. Necessidade-contingência

Depois de determinar o número das categorias, Kant deve justificar o seu valor. Esse é um dos pontos mais delicados da *Crítica*, a ponto de Kant ter sentido a necessidade de reescrever completamente as páginas relativas a esse tema.

Esse problema relativo as categorias foi chamado por Kant, usando uma terminologia jurídica, de “dedução” transcendental, que significa precisamente *justificação da pretensão da validade cognoscitiva das próprias categorias*. É compreensível a dificuldade encontrada por nosso filósofo nesse ponto, porque se trata de demonstrar como é que conceitos puros a priori devem se referir de maneira necessária aos objetos.

Kant encontrou a solução tomando por modelo a solução que já dera para a justificação da validade objetiva do espaço e do tempo, que são formas *a priori* da sensibilidade. Assim como as coisas, para serem conhecidas sensivelmente, devem se adequar às formas da sensibilidade, da mesma forma *não é de modo algum estranho que, para serem pensadas, devam necessariamente se adequar às leis do intelecto e do pensamento*. Assim como o Sujeito, captando sensivelmente as coisas, as espacializa e temporaliza, da mesma forma, pensando-as, as ordena e determina conceitualmente segundo os modos próprios do pensamento. Os conceitos puros ou categorias, portanto, são *as condições pelas quais e somente pelas quais é possível que algo seja pensado como objeto de experiência, assim como o espaço e o tempo são as condições pelas quais e somente pelas quais é possível que algo seja captado sensivelmente como objeto de intuição*.

Resumindo lucidamente o seu pensamento sobre a questão, escreve Kant: “Há somente dois caminhos pelos quais se pode pensar numa concordância *necessária* da experiência com os conceitos dos seus objetos: ou a experiência torna possíveis esses conceitos ou estes tornam possível a experiência. O primeiro não se verifica em relação às categorias (e nem mesmo em relação à intuição sensível pura), porque elas são conceitos a priori e, portanto, independentes da experiência (a afirmação de uma origem empírica seria uma espécie de *generatio aequivoca*). Assim, resta somente o segundo caminho (por assim dizer, um sistema de epigênese da razão pura [= geração da experiência das categorias]), ou seja, de que as categorias, do lado do intelecto, contêm os fundamentos da possibilidade de toda experiência em geral.”

Trata-se de mais uma etapa da “revolução copernicana” que se conclui, culminando com a concepção do “Eu penso”, de que devemos falar agora.

2.4.3. “Eu penso” ou Apercepção transcendental

O resultado conclusivo a que leva a “revolução copernicana” realizada por Kant é que *o fundamento do objeto está no Sujeito*. Aquele vínculo necessário que constitui a unidade do objeto de experiência, na realidade, é *a unidade sintética do Sujeito*.

O conceito de objeto, tradicionalmente concebido como aquilo que está contra e se opõe ao Sujeito, para Kant, ao contrário, *supõe estruturalmente o Sujeito*. A ordem e a regularidade dos objetos da natureza é a ordem que o Sujeito, pensando, introduz na natureza.

É compreensível, portanto, que Kant tenha introduzido a figura teórica da “Apercepção transcendental” e a figura correlata do “Eu penso” como momentos culminantes da analítica dos conceitos. Com efeito, como as categorias são doze (vale dizer, doze formas de síntese que o pensamento explica ou doze modos de unificação do múltiplo), é evidente que elas supõem uma unidade originária e suprema, que deve guiar tudo. Essa unidade suprema é a unidade da “Consciência” ou da “Autoconsciência”, que Kant chama precisamente do “Eu penso”.

O “Eu penso” deve poder acompanhar toda representação permanecendo idêntico, caso contrário eu não poderia ter consciência dela ou seria como se eu não a tivesse e, além disso, com a variação das representações, eu me tornaria “um eu multicolor”, ou seja, mudaria com a mudança das próprias representações. O ponto focal em que todo o múltiplo se unifica é a representação do Eu penso, que, obviamente, não é o eu individual de cada sujeito empírico, mas sim a estrutura do pensar comum a todo sujeito empírico (*aquilo pelo qual* cada sujeito empírico é sujeito pensante e consciente).

Dada a grande importância histórico-teórica dessa figura especulativa, que servirá de base para o idealismo, através do repensamento que dela faria Fichte, leremos algumas afirmações basilares de Kant a respeito: “O *Eu penso* deve poder acompanhar todas as representações, caso contrário seria representado em mim algo que não poderia de modo algum ser pensado, o que, portanto, significa precisamente que a representação seria impossível ou que, pelo menos para mim, não existiria. A representação que pode ser dada antes de todo pensamento é chamada *intuição* (= espaço e tempo). Assim, todo múltiplo da intuição (= espaço e tempo) tem uma relação necessária com o *Eu penso*, no mesmo sujeito em que esse múltiplo o encontra. Mas essa representação é um ato da *espontaneidade*, isto é, não pode ser considerada como pertencente à sensibilidade (que é predominantemente receptividade e, portanto, passividade). Eu a chamo *apercepção pura*, para distingui-la da empírica, ou também *apercepção originária*, porque é precisamente aquela autoconsciência que, enquanto produz a represen-

tação *Eu penso* — que deve poder acompanhar todas as outras e é uma e idêntica em toda consciência —, não pode mais ser acompanhada por nenhuma outra. Eu também chamo a sua unidade de *unidade transcendental* da autoconsciência, para indicar a possibilidade do conhecimento a priori que daí deriva. E isso porque as múltiplas representações que são dadas em certa intuição não seriam todas juntas *minhas* representações *se todas juntas não pertencessem a uma autoconsciência*, isto é, enquanto minhas representações (muito embora eu não tenha consciência delas como tais), elas *devem necessariamente se submeter à condição na qual somente podem coexistir em uma autoconsciência universal*, já que, caso contrário, não me pertenceriam em comum.” E, sendo assim, Kant destaca, “a unidade sintética da apercepção (...) é o ponto mais alto ao qual deve se ligar todo o uso do intelecto, toda a própria lógica e, depois desta, a filosofia transcendental; aliás, essa faculdade é o próprio intelecto”.

Outra passagem nos dá a marca perfeita dessa concepção kantiana: “O pensamento ‘estas representações dadas na intuição (espácio-temporal) me pertencem todas’ soa da mesma forma que ‘eu as uno em uma autoconsciência’ ou, pelo menos, posso uni-las; e, embora isso ainda não seja a consciência da *síntese* das representações, entretanto pressupõe a sua possibilidade; isto é, eu chamo todas aquelas representações de *minhas* representações *só porque eu posso abranger a sua multiplicidade em uma consciência, caso contrário eu deveria ter um Eu multicolor, diverso, correspondente às representações das quais tenho consciência*. A unidade sintética do múltiplo das intuições, enquanto é dada a priori, constitui portanto o fundamento da identidade da própria apercepção, *que precede a priori todo meu pensamento determinado*. Mas a *unificação, portanto, não está nos objetos* e não pode ser considerada como algo que é atingido por eles mediante percepção e, desse modo, assumido primeiramente no intelecto, *mas é apenas uma função do intelecto, que outra coisa não é do que a faculdade de unificar a priori e de submeter à unidade da apercepção o múltiplo das representações dadas* — e é esse o princípio supremo de de todo o conhecimento humano.”

E assim temos a resposta conclusiva ao problema: como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*? Além da razão de que nós temos as formas puras da intuição do espaço e do tempo a priori, eles são possíveis também pelo motivo de que *o nosso pensamento é atividade unificadora e sintetizadora, que se explicita através das categorias, culminando na apercepção originária, que é o princípio da unidade sintética originária, a própria forma do intelecto*.

Kant concebeu o seu “Eu penso”, o Sujeito transcendental, como *função* e como *atividade* e, portanto, procurou mantê-lo em um

horizonte *crítico*. Mas era inevitável que os românticos se baseassem exatamente nessa “função” e nessa “atividade” para construir uma metafísica do Sujeito (oposta à clássica metafísica do objeto) contra as intenções de Kant.

Mas é no terceiro volume que falaremos longamente sobre esse complexo acontecimento.

2.5. A analítica dos princípios: o esquematismo transcendental e o sistema de todos os princípios do intelecto puro ou a fundamentação transcendental da física newtoniana

Por várias vezes já afirmamos a convicção kantiana de que as intuições são *somente* sensíveis e que o intelecto *não* intui. Assim, as intuições e os conceitos são *heterogêneos* entre si. Daí surge o problema da mediação entre a intuição e os conceitos primeiros, que Kant propõe nestes termos: “Como é possível a adoção das intuições sob os conceitos e, portanto, a aplicação das categorias aos fenômenos (...)?” É preciso “um terceiro termo, que, por um lado, deve ser homogêneo com a categoria e, por outro, com o fenômeno, tornando possível a aplicação daquela a este”. E “tal representação intermediária deve ser pura (sem nada de empírico) e, no entanto, intelectual por um lado e sensível por outro lado”.

Kant chama esse intermediário de “esquema transcendental” e de “esquematismo transcendental” o modo como o intelecto se comporta com esses esquemas.

O que é então esse esquema?

A solução de Kant era quase que obrigatória se levarmos em contra o que segue. O espaço é a forma da intuição de todos os fenômenos externos, ao passo que o tempo é a forma da intuição de todos os fenômenos *internos*. Mas também os fenômenos “externos”, uma vez captados, tornam-se “internos” para o Sujeito, de modo que o tempo pode ser considerado como a forma de intuição que conecta todas as representações sensíveis.

Por isso, como condição de todas as representações sensíveis, o tempo é homogêneo em relação aos fenômenos, não podendo se dar nenhuma representação empírica senão através dele; e, enquanto ele é forma, ou seja, regra da sensibilidade, é, a priori, puro e geral e, como tal, é homogêneo às categorias. Portanto, o tempo torna-se também “a condição geral segundo a qual e somente segundo a qual a categoria pode ser aplicada a um objeto”.

O “esquema” transcendental, portanto, vem a ser uma determinação a priori de tempo, feita de modo a que cada categoria possa ser facilmente aplicada a ela.

Como esse é um ponto que, segundo alguns intérpretes, constitui uma das chaves do kantismo, sendo, de todo modo, um ponto muito sugestivo, é bom proceder a alguns esclarecimentos.

Mesmo tendo certa afinidade com a imagem, diz Kant, o “esquema” é muito mais, devendo portanto ser distinguido dela. Cinco pontos em fila são uma imagem do número cinco. Mas, se eu considero os cinco pontos (aos quais, pouco a pouco, podem ser acrescentados outros) como exemplificação metódica para representar uma multiplicidade (um número qualquer), então eu não tenho mais uma simples imagem, mas sim uma imagem que funciona como indicação de um método para que eu me represente o conceito de número — e, portanto, tenho um “esquema”.

Analogamente, quando eu desenho um triângulo, tenho uma imagem; mas, quando considero aquela figura como exemplificação de regra do intelecto para a realização do conceito de triângulo em geral, então tenho um “esquema”.

Por fim, ainda um exemplo muito simples (que o próprio Kant apresenta) para completar o quadro: quando me represento um cão, tenho uma simples imagem: mas, quando, despojando-a de algumas de suas peculiaridades, eu a considero como representação de um quadrúpede em geral, então tenho um “esquema”.

Os exemplos que apresentamos até agora são exemplos de esquemas em geral. Vejamos agora os esquemas “transcendentes”. Eles devem ser tantos quantas são as categorias. Alguns exemplos poderão esclarecer: o “esquema” da categoria da substância é a “permanência no tempo” (sem esse permanecer-no-tempo, o conceito de substância não se aplicaria aos fenômenos); o esquema da categoria de causa e efeito (pela qual, posto A, segue-se necessariamente B) é a *sucessão temporal do múltiplo* (segundo uma regra); o esquema da ação recíproca é a *simultaneidade temporal*; o esquema da categoria de realidade é a existência de um *determinado tempo*; o esquema da categoria da necessidade é a existência de um objeto em *cada tempo* e assim por diante.

A imagem empírica é produzida pela imaginação empírica; já o “esquema” transcendental é produzido pela *imaginação transcendental*. Os românticos também se apossaram desse conceito, fazendo dele um dos pontos básicos do idealismo. Mas note-se como o próprio Kant joga-lhes a isca nestas afirmações; “Esse esquematismo do nosso intelecto em relação aos fenômenos e à sua simples forma é uma arte encerrada na profundidade da alma humana, cujo verdadeiro manejo nós dificilmente arrancaremos à natureza para expô-lo a descoberto diante dos nossos olhos.” Mas

Fichte iria precisamente tentar expô-lo a descoberto diante dos nossos olhos.

Uma última observação ainda se faz necessária. Alguns certamente podem pensar que se trata de estranhas idéias abstrusas. No entanto, ao contrário, elas têm suas raízes na ciência da época, particularmente na mecânica e especialmente na dinâmica, como bem destacaram o neokantiano H. Cohen e outros depois dele. Na dinâmica, os conceitos de matéria, força e ação recíproca estão estreitamente ligados ao “tempo”, que funciona quase que como o seu suporte. Assim, vemos o sistema kantiano dividido cada vez mais entre aquele “amor pela metafísica”, que foi uma verdadeira constante, e a admiração pela ciência, que foi o seu pressuposto condicionante.

Análogas observações devem ser feitas a propósito da abordagem que Kant faz de “todos os princípios sintéticos” do “intelecto puro”. Nesta última parte da analítica, o filósofo procura identificar e justificar todos os princípios nos quais se baseia a ciência (concebida newtonianamente) da natureza entendida como “conexão necessária de fenômenos”. É evidente que, se a “natureza” é a *ordem e a conexão dos fenômenos*, ela pode ser conhecida a priori de modo universal e necessário, à medida que tal ordem e tal conexão derivam, em última análise, do Sujeito. A totalidade dos princípios que derivam das categorias representa precisamente todo o conjunto dos conhecimentos a priori que podemos ter da natureza. Aqui, nos limitaremos a recordar os três princípios correspondentes às três categorias da relação, a fim de ilustrar o que dissemos.

Kant chama esses princípios de “analogias da experiência”, reunindo-os sob o seguinte princípio geral: “A experiência das percepções.” A primeira analogia da experiência, que corresponde à categoria da substância, é a seguinte: “Em toda mudança dos fenômenos a substância permanece e sua quantidade na natureza não aumenta nem diminui.” A segunda analogia, correspondente à categoria da causalidade, diz: “Todas as mudanças ocorrem segundo a lei do nexo de causa e efeito.” Por fim, a terceira, correspondente à categoria da ação recíproca, estabelece: “Todas as substâncias, enquanto podem ser percebidas no espaço como simultâneas, estão entre si em ação recíproca universal.”

Mais tarde, Kant chega a denominar de “metafísica da natureza” o estudo do conjunto dos princípios que constituem as condições da ciência da natureza. Mas é evidente que tal metafísica é a *epistemologia da ciência galileano-newtoniana*, que programaticamente se mantém no interior do horizonte do fenômeno, excluindo decididamente a acessibilidade cognoscitiva do númeno.

2.6. A distinção entre fenômeno e nûmeno (a “coisa em si”)

As conclusões da analítica, portanto, são claras; o conhecimento científico é universal e necessário, sim, mas é *fenomênico*. Aliás, poder-se-ia até dizer que, exatamente e precisamente por ser fenomênica é que a ciência é universal e necessária, dado que os elementos de universalidade e necessidade derivam somente do Sujeito e de suas estruturas a priori, no sentido que já ilustramos amplamente. O fenômeno, porém, nada mais é do que um estrito âmbito, estando todo circundado por um âmbito bem mais vasto que nos escapa. Com efeito, se o fenômeno é a coisa tal como aparece para nós, é evidente que ele pressupõe a coisa como ela é *em si* (pela mesma razão pela qual há um “para mim” deve haver um “em si”). Kant nunca pensou, sequer de longe, em reduzir toda a realidade a fenômeno e negar a existência de uma realidade metafenômica,

E diremos mais: sem o pressuposto da “coisa em si”, a filosofia transcendental não permaneceria de pé e o kantismo ruiria por terra.

Mas, deixando para voltar mais adiante a esse assunto, vejamos agora como Kant apresenta a concepção da coisa em si ou nûmeno. Na parte final da analítica transcendental, escreve o nosso filósofo: “Até aqui, nós não apenas percorremos o território do intelecto puro, examinando cuidadosamente cada uma de suas partes, mas também o medimos e atribuímos a cada coisa o seu lugar nesse território. Mas essa terra é uma ilha, encerrada pela própria natureza dentro de limites imutáveis. É a terra da verdade (nome enganador!), circundada por vasto oceano tempestuoso, precisamente um império da aparência, onde grandes névoas e geleiras, perto de liquéfazerem-se, dão a todo instante a ilusão de novas terras e, enganando incessantemente com vãs esperanças o navegante errante em busca de novas descobertas, atraem-no para aventuras das quais ele não sabe mais escapar, mas que também não consegue nunca resolver. Por isso, antes de nos entregarmos a esse mar, para indagá-lo, seria útil dar uma olhada ao mapa da razão, que queremos abandonar e, antes de mais nada, nos perguntarmos se, de todo modo, não deveríamos estar contentes com aquilo que ele contém ou, ainda, se não deveríamos nos contentar por necessidade, para o caso de não haver em outra parte um terreno sobre o qual pudéssemos construir uma casa, e, em segundo lugar, a que título nós possuímos essa mesma razão e como podemos garanti-la contra toda pretensão adversa.”

Deixando de lado a metáfora, o mar é a esfera da “coisa em si” e da metafísica, à qual Kant dedicará a “dialética”, como vere-

mos. E as conclusões são de que *nós devemos por necessidade nos contentar com a ilha que habitamos* e que não existe em outra parte um terreno sólido para construir uma casa. Esse território é precisamente o território do conhecimento fenomênico, que é o *único conhecimento seguro*. Com efeito, como mostrou a analítica, o nosso intelecto nunca pode ultrapassar os limites da sensibilidade, por que só da sensibilidade é que ele pode receber o “conteúdo”. A priori, o intelecto nada mais pode fazer do que “antecipar a forma de uma experiência possível em geral”. Portanto, *por si só*, o intelecto não pode determinar e, desse modo, não pode conhecer a priori nenhum objeto: “Em nós, o intelecto e a sensibilidade só podem determinar os objetos em sua união. Se os separamos, temos intuições sem conceitos ou conceitos sem intuições; em ambos os casos, representações que não podem se referir a nenhum objeto determinado.” É por esse motivo que, estruturalmente, nós não podemos ir além do fenômeno.

Mas Kant precisa: “Entretanto, em nossa concepção, quando denominamos certos objetos como fenômenos, seres sensíveis (*phaenomena*), distinguindo o *nosso modo de intuí-los* de sua *natureza em si*, já ocorre que, por assim dizer, contrapomos a eles os próprios objetos em sua natureza em si (ainda que nós os intuamos nessa sua natureza) ou até outras coisas possíveis, *mas que não são precisamente objetos dos nossos sentidos, como objetos pensados simplesmente pelo intelecto, chamando-os então de seres inteligíveis (noumena).*”

Mas o *nûmeno* pode ser entendido de dois modos: 1) em sentido negativo e 2) em sentido positivo. 1) Em sentido *negativo*, o *nûmeno* é a coisa como ela é em si, abstraindo-a do *nosso modo de intuí-la*, ou seja, a coisa como ela pode ser pensada sem a relação com o *nosso modo de intuí-la*. 2) Em sentido *positivo*, ao contrário, *nûmeno* seria o objeto de uma “intuição intelectual”.

Assim, nós só podemos pensar nos *númenos* no primeiro sentido. E é precisamente nesse sentido que Kant diz que a sua teoria da sensibilidade é “ao mesmo tempo *uma teoria dos númenos em sentido negativo*”. Isso significa que, no momento mesmo em que se afirma que a intuição sensível do homem é *fenomenizante*, admite-se um substrato metafenômico, ou seja, numênico.

Nós não podemos conhecer positivamente o *nûmeno* porque a intuição intelectual “está absolutamente fora da nossa faculdade cognoscitiva”. A intuição intelectual é própria somente de intelecto superior ao humano, como já destacamos várias vezes.

O conceito de *nûmeno* é “conceito problemático” no sentido de que é conceito que não contém contradição e que, portanto, como tal, nós podemos *pensá-lo*, mas não *conhecê-lo efetivamente*. Diz

também o nosso filósofo que o númeno é um “conceito-limite”, que serve para circunscrever as pretensões da sensibilidade.

Escreve Kant em uma passagem muito importante: “O conceito de númeno, isto é, de uma coisa que deve ser pensada não como objeto dos sentidos, mas como coisa em si (e unicamente pelo intelecto puro), não é em absoluto contraditório, já que não se pode afirmar que a sensibilidade seja o único modo possível de intuição. Aliás, *esse conceito é necessário para que a intuição sensível não seja estendida até às coisas em si, limitando assim a validade objetiva do conhecimento sensível* (já que as coisas restantes, que ela não alcança, precisamente por isso chamam-se númenos, para indicar assim que tal conhecimento não pode estender o seu domínio também àquilo que o intelecto pensa).

“Mas, por fim, não é possível se dar conta nem mesmo da possibilidade de tais númenos: para nós, o território para além da esfera dos fenômenos está vazio. Ou seja, nós temos um intelecto que se estende ao além *problematicamente*, mas não uma intuição e nem mesmo o conceito de intuição possível, onde possam ser dados objetos fora do campo da sensibilidade e além do qual o intelecto possa ser usado de modo assertivo. *O conceito de númeno, portanto, é apenas um conceito-limite (Grenzbegriff)*, para circunscrever as pretensões da sensibilidade, sendo portanto, de uso puramente negativo. Entretanto, ele não é forjado arbitrariamente, embora se vincule com a limitação da sensibilidade, sem por isso deixar de propor algo de positivo fora do seu domínio.”

Por fim, Kant reafirma: “Tomado só *problematicamente*, apesar disso, o conceito de númeno permanece não apenas admissível, mas também *inevitável*, como conceito que limita a sensibilidade.”

Fizemos abundantes citações de textos *precisamente porque da compreensão desse conceito de númeno é que depende a compreensão, não apenas de todo o restante da doutrina kantiana*, mas também da densa discussão que levará do kantismo ao idealismo e, por fim, do próprio idealismo.

Mas vejamos agora, segundo Kant, o que acontece quando nos aventuramos pelo mar do númeno, abandonando a segura ilha do fenômeno.

2.7. A dialética transcendental

2.7.1. A concepção kantiana da dialética

A palavra “dialética” foi cunhada pelos pensadores antigos, tendo assumido vários significados, tanto positivos como negativos. Como veremos oportunamente, Hegel exaltou o significado positivo do termo. Já

Kant, predominantemente, se atém ao aspecto negativo. Como se trata de um termo do qual a filosofia moderna e a filosofia contemporânea, depois de Kant, farão um verdadeiro abuso, é necessário precisar e explicitar algumas coisas a seu respeito.

Eis como Kant propõe a questão: “Por mais variado que tenha sido o significado em que os antigos usaram essa denominação de uma ciência ou arte, pode-se no entanto deduzir com certeza, pelo uso que de fato dela fizeram, que, para eles, a dialética nada mais era do que *a lógica da aparência*. Trata-se de uma arte sofisticada de dar à própria ignorância, ou melhor, às *próprias ilusões voluntárias*, as tintas da verdade, imitando o método de pensar fundamentado prescrito pela lógica geral e servindo-se da tópica para colorir todo modo de proceder vazio.”

Entretanto, quando fala de “dialética transcendental”, Kant usa o termo, embora mantendo a conotação “negativa” que vimos, num sentido próprio e novo, ligado à sua “revolução copernicana”, e não simplesmente no sentido sofisticado-erístico que é dado na passagem que vimos. Na analítica, vimos que o homem possui formas ou conceitos puros do intelecto que *precedem* a experiência, mas que, no entanto, valem somente se considerados como *condições* da experiência real ou, de qualquer modo, possível, mas que, por si sós, permanecem vazios. Portanto, nós não podemos ir além da experiência possível.

Quando a razão tenta fazê-lo, cai inexoravelmente em uma série de erros e em uma série de ilusões, que não são casuais, mas necessários. Esse tipo de erros em que a razão cai quando vai além da experiência *não são ilusões voluntárias*, mas sim ilusões *involuntárias* — e, portanto, *ilusões estruturais*. Por isso, a dialética funciona como crítica a essas ilusões, como Kant escreve expressamente nesta passagem: “Chama-se dialética transcendental *não* como uma arte de suscitar dogmaticamente tal aparência (arte, infelizmente corrente, de diversos logros metafísicos), mas como *crítica do intelecto e da razão em relação ao seu uso hiperfísico, a fim de desvelar a aparência falaz de suas infundadas presunções* e reduzir as suas pretensões de descobertas e ampliação de conhecimentos, que ele se ilude de obter graças aos princípios transcendentais, ao simples julgamento do intelecto puro e à sua preservação das ilusões sofisticadas.”

Mas não é só isso. Mesmo já tendo sido bem denunciada, a ilusão permanece, precisamente porque se trata de uma ilusão *natural*. Nós podemos nos defender dela, mas *não podemos afastá-la*. Uma vez desmascarados, os sofismas erístico-dialéticos e as aparências sofisticado-dialéticas são eliminadas e afastadas, mas as ilusões e aparências transcendentais permanecem.