4 Tempo e Espaço na “Lógica transcendental”

4.1. Os conceitos puros do entendimento

É necessário, no entanto, para compreender a concepção de tempo e espaço em Kant ter claro o que o filósofo entende por *intuição pura a priori*. Para isso devemos saber o que é uma intuição — o que estabelecemos no terceiro capítulo desta dissertação —, e, por conseguinte, o que a difere de um conceito. Portanto é preciso ainda expor o que caracteriza as faculdades do entendimento e da sensibilidade e também a relação entre as duas. No início da “Estética Transcendental” Kant escreve:

Sejam quais forem o modo e os meios pelos quais um conhecimento se possa referir a objetos, é pela intuição que se relaciona imediatamente com estes e ela é o fim para o qual tende, como meio, todo o pensamento. Esta intuição, porém, apenas se verifica na medida em que o objeto nos for dado; o que, por sua vez, só é possível, [pelo menos para nós homens,] se o objeto afetar o espírito de certa maneira. A capacidade de receber representações (receptividade), graças à maneira como somos afetados por objetos, denomina-se sensibilidade. Por intermédio, pois, da sensibilidade são-nos dados objetos e só ela fornece intuições; mas é o entendimento que pensa esses objetos e é dele que provém os conceitos. Contudo, o pensamento tem sempre de referir-se, finalmente, a intuições, quer diretamente (directe), quer por rodeios (indirecte) [mediante certos caracteres] e, por conseguinte, no que respeita a nós, por via da sensibilidade, porque de outro modo nenhum objeto nos pode ser dado. (A20/B33).

Assim Kant apresenta a sensibilidade e o entendimento como as duas fontes fundamentais do espírito de onde provém o conhecimento do homem. Os elementos do conhecimento humano constituem-se, por conseguinte, de intuições e de conceitos, na medida em que a sensibilidade é a capacidade de receber representações (intuições) e o entendimento a capacidade de conhecer um objeto por meio dessas representações (por conceitos), em outras palavras, a sensibilidade nos dá o objeto e o entendimento pensa-o em relação à representação dada pela sensibilidade.

O entendimento pode ser representado como a faculdade de julgar, na medida em que, de acordo com Kant, é possível reduzir todos os seus atos a juízos, e, por conseguinte, o entendimento é visto como uma faculdade discursiva. Os juízos “são funções da unidade entre nossas representações” (A69/B94). Como o entendimento é responsável pelo conhecimento mediato de um objeto, isto é, pela representação de uma representação desse objeto, e seus atos são juízos, o entendimento também é descrito como a faculdade de unificar representações — *função* é para Kant a “unidade da ação que consiste em ordenar diversas representações sob uma representação comum” (A68/B93). Diferentemente da sensibilidade o entendimento não é uma faculdade receptiva, mas espontânea, quer dizer, *pensa* os objetos dados da primeira, isto é, produz conceitos, mas não os intui, neste sentido escreve Kant: “os conceitos fundam-se, pois, sobre a espontaneidade do pensamento, tal como as intuições sensíveis sobre a receptividade das impressões” (Id.), e por intermédio dos conceitos o entendimento formula juízos. *Pensar*, segundo o filósofo, é conhecer por conceitos, e os conceitos entendidos como predicados de juízos possíveis “se referem a qualquer representação de um objeto ainda indeterminado” (Id.). Os conceitos, que constituem os *elementos* do conhecimento, unificam segundo uma regra a diversidade da representação sensível, e, portanto, têm função de apresentar regras para a determinação do objeto, isto é, contêm as representações mediante as quais podem se referir a objetos. Por conseguinte, os conceitos estabelecem, quando inseridos num juízo — enquanto princípio de síntese das representações —, referência aos objetos. Não obstante, prossegue Kant, ao expor completamente as funções da unidade nos juízos, encontram-se todas as funções do entendimento, ou melhor, abstraindo de todo o conteúdo de um juízo em geral resta a simples *forma* do entendimento, e deste modo chega-se a quatro rubricas como funções do pensamento (A70/B95), a saber:

1. <i>Quantidade dos juízos</i> Universais Particulares Singulares	
2. <i>Qualidade</i> Afirmativos Negativos Infinitos	3. <i>Relação</i> Categóricos Hipotéticos Disiuntivos
4. <i>Modalidade</i> Problemáticos Assertóricos Apodíticos	

Kant segue na “Analítica dos conceitos” a proposta de efetuar a decomposição da faculdade do entendimento com o intuito de examinar a possibilidade dos conceitos *a priori*, e analisar o uso puro do entendimento, contudo a partir de um princípio, na medida em que tais conceitos “brotam do entendimento como de uma unidade absoluta, puros e sem mistura, têm de se ligar entre si segundo um conceito ou uma idéia. Tal conexão, porém, fornece-nos uma regra pela qual se pode determinar a priori o lugar de cada conceito puro do entendimento e a integridade de todos em conjunto; o que, de outro modo, estaria dependente do capricho ou do acaso” (A67/B92).

A sensibilidade, todavia, é definida por Kant como meramente receptiva, mas contendo formas *a priori*. Ao afetar a nossa capacidade representativa um dado produz um efeito, isto é, a *sensação*, e essa sensação, na medida em que está em nós, é intuição *empírica*, que é distinta da intuição *pura*. O objeto indeterminado de uma intuição empírica recebe o nome de aparição e tem como *matéria* a sensação, ao passo que sua *forma* é “o que possibilita que o diverso do fenômeno possa ser ordenado segundo certas relações” (A20/B34). Ora, o que nos

interessa é justamente investigar como é isso é possível em vista da afirmação de Kant que a sensibilidade é simplesmente receptiva. Não obstante a matéria de todos os fenômenos ser dada *a posteriori*, a sua forma, entretanto deve estar *a priori* no espírito, pois, argumenta Kant, é preciso, antes algo que organize a matéria e que permita aos dados sensíveis adquirirem certa forma, mas esse algo não pode ser a sensação mesma: “Chamo puras (no sentido transcendental) todas as representações em que nada se encontra que pertença à sensação. Por conseqüência, deverá encontrar-se absolutamente *a priori* no espírito a forma pura das intuições sensíveis em geral, na qual todo o diverso dos fenômenos se intui em determinadas condições. Essa forma pura da sensibilidade chamar-se-á também intuição pura” (Id.).

A sensibilidade e o entendimento juntos reúnem intuição e conceito, e esses devem então se adaptar mutuamente permitindo que sejam sintetizados, contudo de modo que respeite a heterogeneidade existente entre os dois. Nenhuma das faculdades tem primazia sobre a outra e só pela reunião de ambas se obtém conhecimento, e neste sentido escreve Kant: “pensamentos sem conteúdo são vazios; intuições sem conceitos são cegas” (A51/B75); no entanto, tais faculdades não podem permutar suas funções.

Retomando a concepção de tempo e espaço em Kant, ambos são tratados como intuições puras *a priori*. Disso é conseqüência entender o tempo como a forma do sentido interno, quer dizer, como forma “da intuição de nós mesmos e do nosso estado interior” (A33/B50), assim, o tempo determina no nosso sentido interno a relação das representações. O tempo é, pois, condição formal de todos os fenômenos em geral. Deste modo não se pode dizer que o tempo seja algo que exista em si, na medida em que tem validade objetiva apenas em relação aos fenômenos enquanto objetos dos nossos sentidos, ele é antes condição subjetiva da intuição humana, mas não é algo em si fora do sujeito.

O espaço, por sua vez, é a forma de todos os fenômenos dos sentidos externos, e, portanto, é condição subjetiva da sensibilidade, mas “não representa qualquer propriedade das coisas em si, *nem essas coisas nas suas relações recíprocas*”. (o grifo é meu, A26/B42). A *realidade* do espaço, ou seja, a sua validade objetiva é conferida apenas em vista do que pode ser apresentado exteriormente como objeto, contudo, em relação às coisas consideradas em si mesmas pela razão confere-se apenas a *idealidade* do espaço:

“Afirmamos, pois, a *realidade empírica* do espaço (no que se refere à experiência exterior possível) e, não obstante, a sua *idealidade transcendental*, ou seja, que o espaço nada é, se abandonarmos a condição de possibilidade de toda a experiência e o considerarmos como algo que sirva de fundamento para as coisas” (A28/B44).

Neste sentido, pode-se dizer *a priori* tanto do tempo, ou melhor, a partir do princípio do sentido interno, todos os objetos dos sentidos, isto é, todos os fenômenos em geral têm de estar no tempo e também estão necessariamente sujeitos às relações de tempo; como do espaço, que todos os fenômenos exteriores são determinados *a priori* nele e a partir de suas relações (de espaço).

Pretendo deixar claro, entretanto, que o meu intuito nesta dissertação de mestrado não é contestar a concepção de tempo e espaço enquanto formas puras *a priori*, o que a meu ver traria conseqüências indesejáveis no que se refere à solidez do empreendimento crítico de Kant. Além de analisar, como foi dito na introdução, tais noções e suas relações com o projeto mais amplo do sistema kantiano, pretendo também examinar se ao admitirmos que a sensibilidade coordene em relações definitivas os objetos dos sentidos, então seria necessário pressupor que a sensibilidade é em alguma medida ativa. Posto que, caso a sensibilidade fosse e completamente passiva não seria possível pensar qualquer atividade de coordenação. Neste sentido, investigo a pertinência da afirmação segundo a qual Kant admitiria tal “atividade” ao longo da “Estética Transcendental” e mesmo da “Lógica Transcendental”, e mais, se devemos concluir daí que a sensibilidade não seja totalmente passiva. Pois, como o espaço é uma forma de intuição, e como foi dito que quem nos fornece as intuições não é outra senão a sensibilidade, e uma vez que o espaço enquanto intuição coordena os objetos dos sentidos chega-se à questão: “Como o espaço coordena passivamente os objetos dos sentidos?”.

4.2. As analogias da experiência

Todavia, Kant retoma a questão do espaço e, sobretudo, a questão do tempo na “Lógica Transcendental” da *Crítica*, mais especificamente quando apresenta as

“analogias da experiência”(A176/B218). As analogias da experiência correspondem aos três princípios que constituem as regras para o uso objetivo das categorias de relação. Com uma perspectiva histórica aponta Caygill:

Em lugar de tais relações ontológicas eternamente válidas como substância e acidente, causa e efeito, e comunidade, ele propôs princípios temporariamente específicos. Eles assumem a forma de analogias temporais para os predicados ontológicos, analogias que são apropriadas à experiência de um ser finito que só pode conhecer aparências no espaço e tempo. (CAYGILL, 2000: p.23).

José Ferrater Mora ressalta ainda a importância das analogias da experiência para a compreensão da doutrina kantiana dos princípios do entendimento, na medida em que compõem um exame das noções também apontadas por Caygill, isto é, de substância, causalidade, e reciprocidade, e mais, “uma fundamentação da justificação do emprego das noções de substância e causa contra o ceticismo de Hume” (MORA, 2001: p.133).

O princípio que fundamenta todas as analogias é: “Todas os fenômenos estão, quanto à sua existência, submetidos *a priori* a regras que determinam a relação entre eles num tempo” (A177); ou como exposto na segunda edição: “A experiência só é possível pela representação de uma ligação necessária de percepções” (B218). Para Kant, não podemos conhecer *a priori* a existência dos fenômenos, mas apenas o modo de conexão dos fenômenos entre si, ou melhor:

(...) como o próprio tempo não pode ser percebido, assim também a determinação da existência dos objetos no tempo só pode surgir da sua ligação no tempo em geral, isto é, mediante conceitos que os liguem *a priori*. Ora, como estes conceitos implicam, ao mesmo, tempo, sempre a necessidade, a experiência só é possível por uma representação da ligação necessária das percepções. (A177/B219).

Existem, não obstante, apenas três modos do tempo, a saber, a *permanência*, a *sucessão* e a *simultaneidade* e três princípios estabelecidos pelas analogias, respectivamente, o princípio da permanência da substância, o princípio da sucessão no tempo segundo a lei da causalidade e o princípio da simultaneidade respeitando a lei da comunidade (de ação).

A primeira analogia é o “Princípio da permanência da substância”, no qual Kant indica que os modos do tempo só podem ser experimentados se houver

algo como substrato, isto é, “é necessário postular uma permanência subjacente das coisas no tempo” (CAYGILL, 2000: p.23), pois sem a permanência não há relações no tempo. Kant, como indica Caygill, não concorda com a tradição filosófica que defende que a permanência é a substância — “Mas esta permanência não é mais do que a maneira de nos representarmos a existência das coisas” (CRP: A186/B229).

A segunda analogia é o “Princípio da sucessão no tempo segundo a lei da causalidade”, e declara: “Todas as mudanças acontecem de acordo com o princípio da ligação de causa e efeito” (B232), ou como publicado na primeira edição: “Tudo o que acontece (começa a ser) supõe alguma coisa que sucede, segundo uma regra” (A189). Com este princípio Kant afirma a necessidade de relações causais e assegura a possibilidade de uma ciência da natureza, no que se refere às leis que governam os fenômenos naturais. Kant prova este princípio argumentando que os fenômenos estão mutuamente relacionados de modo sucessivo, e que a ordem destes fenômenos é irreversível, como aponta Caygill: “Causalidade ou razão suficiente são coisas que não existem, mas há uma determinada experiência de tempo — sua irreversibilidade — a qual requer que ordenemos as nossas experiências no tempo de acordo com a analogia de causa e efeito” (CAYGILL, 2000: p.24). Ao final da segunda analogia, Kant afirma que o tempo contém a condição sensível *a priori* da possibilidade de uma progressão contínua do que existe para o que se sucede, e da mesma forma, o entendimento, mediante a unidade da percepção:

(...) é a condição a priori da possibilidade de uma determinação contínua de todos os lugares para os fenômenos neste tempo, mediante a série de causas e efeitos, acarretando as primeiras, inevitavelmente, a existência dos segundos e, deste modo, tornando o conhecimento empírico das relações válidas para todo o tempo (em geral), quer dizer, objetivamente válido. (A211/B256).

A terceira analogia é o “Princípio da simultaneidade segundo a lei da ação recíproca ou da comunidade”. Por este princípio Kant estabelece: “Todas as substâncias, enquanto suscetíveis de ser percebidas como simultâneas no espaço, estão em ação recíproca universal” (B256), ou como apresentado anteriormente: “Todas as substâncias, na medida em que são simultâneas, estão em comunidade universal (isto é, num estado de ação recíproca)” (A211). Não obstante, Kant

argumenta que este princípio é condição para que possamos relacionar entre si, de forma segura, as coisas que aparentemente ocupam o mesmo lugar no espaço e no tempo, e, portanto, sem o qual a própria experiência seria impossível —

Ora é na terceira analogia, cuja forma essencial consiste na unidade sintética da apercepção de todos os fenômenos, que encontramos condições a priori da necessária e universal determinação de tempo de toda existência no fenômeno, determinação sem a qual a própria determinação empírica de tempo seria impossível; e encontramos regras da unidade sintética a priori, mediante as quais podemos antecipar a experiência. (A217/B264).

4.2.1.

A primeira analogia e o tempo

A primeira analogia — a que nos interessa mais neste estudo, uma vez que está intimamente ligada ao argumento em defesa do Idealismo transcendental — estabelece o Princípio da permanência da substância: “Em toda mudança dos fenômenos, a substância permanece e sua quantidade não aumenta nem diminui na natureza” (A182/B224). Em outras palavras, todos os fenômenos contêm algo de permanente — a substância fenômeno — considerado como o próprio objeto, e algo mutável como sua simples determinação, ou melhor, como um modo de existência no tempo. Assim, todos os fenômenos são no tempo, mas o tempo por si mesmo não pode ser percebido, pois é permanente apenas enquanto forma da intuição interna, isto é, enquanto substrato que nos permite representar nos fenômenos a *simultaneidade* e a *sucessão* como determinações do tempo. Como o tempo não pode ser percebido por si mesmo, deve se encontrar nos objetos da percepção, isto é, nos fenômenos, o substrato que o representa de modo geral. Pela síntese da percepção, isto é, pela apreensão, podemos perceber, em vista da relação dos fenômenos com o substrato que representa o tempo de modo geral, toda a variação e toda a simultaneidade — o fenômeno, enquanto objeto da intuição empírica, tem matéria e forma e por isso pode ser percebido, no entanto, a forma do fenômeno não pode ser percebida. Segundo as formas do entendimento os objetos são apenas possíveis, contudo, segundo a matéria os objetos são efetivos, não obstante, o substrato de todo o efetivo, quer dizer, de tudo que

pertence à existência das coisas, é a substância, com relação à qual tudo que pertence à existência pode apenas ser pensado como determinação. O permanente a que Kant se refere é a substância do fenômeno, que permite todas as relações de tempo dos fenômenos serem determinadas, que dizer, é o efetivo do fenômeno que permanece sempre como substrato de qualquer mudança e que não muda na existência. Neste sentido que o filósofo afirma que a quantidade da substância não aumenta nem diminui na natureza.

Não obstante, a apreensão do múltiplo do fenômeno é sempre sucessiva, logo, não é possível apenas por ela determinar se o múltiplo apreendido é simultâneo ou sucessivo, isto é, se não houver algo de *permanente e duradouro* como fundamento. Assim, toda mudança e toda simultaneidade são somente modos de existir do permanente. Então, apenas no permanente são possíveis as relações de tempo, isto é, no substrato da representação empírica do próprio tempo:

Sem esta permanência não há, portanto, qualquer relação de tempo. Ora, o tempo em si mesmo não pode ser percebido; por conseguinte, este permanente nos fenômenos é o substrato de toda a determinação de tempo, é portanto também a condição da possibilidade de toda a unidade sintética das percepções, isto é, da experiência; e é somente nesse permanente que toda a existência e toda a mudança [variação] no tempo pode ser considerada como um modo da existência do que permanece e persiste. Portanto, em todos os fenômenos, o permanente é o próprio objeto, ou seja a substância (*phaenomenon*); porém, tudo o que muda ou que pode mudar, pertence apenas ao modo pelo qual esta substância ou substâncias existem e, por conseguinte, às suas determinações. (A183/B227).

O tempo, todavia, não é *permanência*, esta é em geral como o tempo é expresso, isto é, como correlato constante de toda a existência dos fenômenos — de toda a mudança e de toda simultaneidade —, assim a mudança não atinge o próprio tempo, mas só os fenômenos no tempo, da mesma forma que a simultaneidade não é um modo do tempo, pois neste as partes são sempre sucessivas. Neste sentido Kant indica que se atribuíssemos ao próprio tempo uma sucessão, teríamos ainda que conceber outro tempo no qual esta sucessão fosse possível. A *duração* a que o filósofo se refere é uma *quantidade* adquirida pela *existência*, mediante o permanente nas diferentes partes sucessivas do tempo, uma

vez que, na mera sucessão, a existência está sempre desaparecendo e recomeçando, e não possui nunca nenhuma quantidade.

Do mesmo modo, pode-se afirmar que a substância não muda, na medida em que não surge nem desaparece, e sem ela não há permanência e, por conseguinte, não há alterações nos seus modos no tempo — só os acidentes surgem e desaparecem, ou melhor, só os acidentes mudam, a substância permanece. Esta proposição é tida por Kant como uma lei da natureza pura e inteiramente válida *a priori*. Ora, a proposição que determina que a substância seja permanente é tautológica, pois somente a permanência serve de fundamento “para se aplicar ao fenômeno a categoria da substância, quando se deveria ter provado que há algo de permanente em todos os fenômenos segundo o qual o que muda é só uma determinação da existência” (A184/B227). Portanto, para não proceder de forma dogmática no empreendimento dessa prova, não se pode alcançá-la por conceitos, mas como se trata de uma proposição sintética *a priori* que, de acordo com Kant, é válida apenas em relação à experiência possível, então é necessário efetuar uma dedução da possibilidade desta experiência para que se possa demonstrá-la.

Não obstante, para que o que Kant chama de “substância-fenômeno” seja o substrato de toda determinação no tempo, toda a existência, seja no futuro ou no passado, só pode ser exclusivamente determinada por ela, isto é, pela própria substância, na medida em que só tratamos um fenômeno enquanto substância quando pressupomos a sua existência em todo o tempo — a necessidade de permanecer está ligada à necessidade de sempre ter sido —, e tal substância não pode surgir nem desaparecer, ou ainda aumentar ou diminuir sua quantidade, uma vez que admitindo isso, segundo Kant, estaríamos eliminando:

“(…) o que unicamente pode representar a unidade do tempo, ou seja, a identidade do substrato, entendido como aquilo em que somente toda a mudança encontra integral unidade. Mas esta permanência não é mais do que a maneira de nos representarmos a unidade das coisas (no fenômeno)”. (A186/B229).

Kant confere o nome de *acidente* às determinações da substância que são apenas modos particulares da sua existência. Os acidentes são sempre efetivos, porquanto se referem à existência da substância, e para distinguir a existência particular de algo efetivo na substância, isto é, de um acidente, como por exemplo,

o movimento entendido como acidente da matéria, Kant trata por *Inerência* este tipo de existência, em contraste com a própria existência da Substância, a que Kant chama de *Subsistência*. Todavia, faz uma ressalva: uma vez que as negações são apenas determinações que exprimem a não existência de algo na substância, deve se designar por acidente, de forma mais rigorosa, só a maneira como a existência de uma substância é determinada positivamente. No entanto, dadas as condições do uso lógico do nosso entendimento, é inevitável que o que é mutável na existência de uma substância, enquanto ela é imutável, seja tratado de forma isolada e como em relação ao que permanece e é radical. Assim, Kant inclui esta categoria entre as que se encontram subordinadas ao nome de *relações* — mais por ser condição dessas relações do que por conter em si uma relação.

Sobre a permanência, explica o filósofo, se funda a legitimidade do conceito de mudança, e exemplifica, o nascer e o morrer não são mudanças do que nasce ou morre, uma vez que mudar é um modo do existir que sucede de outro modo de existir de um mesmo objeto, porquanto tudo que muda é permanente, isto é, apenas seu estado se transforma. Assim, toda mudança atinge somente as determinações que podem variar, quer dizer, que podem cessar ou começar, por isso é possível dizer: “(...) que só o permanente (a substância) muda; o variável não sofre qualquer mudança, apenas uma transformação, pois que algumas determinações cessam e outras começam” (A187/B231).

Por conseguinte, apenas nas substâncias pode haver percepção de mudança, e assim, o nascer e perecer absolutos são percebidos como simples determinação do permanente, na mediada em que é a *permanência* que possibilita a representação da variação entre estados e da passagem do não-ser para o ser, e, uma vez que esses estados só podem ser conhecidos enquanto determinações mutáveis do que permanece. Kant argumenta que se admitirmos que algo aparece, ou melhor, que começa pura e simplesmente a ser, teremos também de admitir um ponto do tempo em que este algo não era, mas como estabelecer uma ligação entre este ponto senão com o tempo que já existe? É necessário então ligar tal aparecimento a coisas pré-existentes e que se mantiveram até o surgimento do novo, e desta forma, o que surgiu — o que valeria também para o que pereceu — é apenas uma determinação do permanente. Neste sentido, aponta Kant:

As substâncias (no fenômeno) são os substratos de todas as determinações de tempo. O nascimento de umas e o desaparecimento de outras suprimiriam mesmo a única condição da unidade empírica do tempo e os fenômenos referir-se-iam então a duas espécies de tempos, nos quais, paralelamente, fluiria a existência, o que é absurdo. Porque há um só tempo, em que todos os diversos tempos têm de ser postos, não como simultâneos, mas como sucessivos (A189/B232).

Assim Kant afirma a permanência enquanto condição necessária numa experiência possível, e a única com relação à qual os fenômenos são determináveis como objetos.

4.3. A refutação do Idealismo

No início da Refutação do Idealismo Kant se opõe ao idealismo material de maneira mais geral e diretamente contra Descartes e Berkeley. Kant trata o idealismo de Descartes como problemático, nas suas palavras, aquele que considera a existência dos objetos no espaço, fora de nós, como duvidosa e indemonstrável. A única afirmação empírica aceita por Descartes é “eu sou”, ou melhor, podemos dizer que é o primeiro princípio de sua filosofia, como ele mesmo revela no “Discurso do Método” e reafirma nas “Meditações”:

“De sorte que, após de ter pensado bem nisso e ter cuidadosamente examinado todas as coisas, é preciso enfim concluir e ter por constante que esta proposição, Eu sou, Eu existo é necessariamente verdadeira todas as vezes que a pronuncio ou que a concebo em meu espírito”. (DESCARTES, 2000: p.43).

Descartes, contudo não nega a existência de um mundo exterior, ele apenas afirma que não podemos, se se quer proceder de modo seguro, fundar qualquer certeza antes de termos levado a dúvida à última consequência, para dela derivar o primeiro princípio, isto é, grosso modo, posso duvidar de tudo, mas não posso duvidar que eu estou duvidando, então ao duvidar eu penso e se “penso, logo existo”. A existência do mundo exterior só é justificada pela existência necessária de Deus.

Berkeley, por sua vez, no seu “Tratado”, parece rejeitar qualquer abstração chegando a considerá-la como contraditória, porquanto nem mesmo as idéias da

geometria considera como conceitos abstratos ou como entidades ideais que subsistem por si mesmas, se fundam antes em representações e percepções. Berkeley não defende que os objetos exteriores não existem, apenas que indica que afirmá-los como “corpos fora do espírito” é uma posição bastante precária, e justifica:

É muito simples depois disto saber se podemos compreender o significado de existência absoluta de objetos sensíveis em si mesmos ou fora do espírito. Para mim é evidente encerrarem estas palavras uma contradição direta ou não terem significado algum. Para disto convencer outros não conheço melhor e mais pronto caminho do que pedir-lhes que examinem cuidadosamente os seus pensamentos; assim aparecerá o vazio e a contradição, e basta para convencer. Neste ponto insisto: “existência absoluta de coisas não pensantes” são palavras contraditórias ou sem sentido. É o que repito e inculco e maximamente recomendo ao atento pensar do leitor. (BERKELEY, 1973: p.23).

Berkeley não confere substancialidade aos objetos externos e nem acredita que conceitos ou idéias abstratas possam representar ou definir a essência das coisas. Kant indica, não obstante, que para Berkeley o espaço em si é impossível e, com isso, todas as coisas de que é condição inseparável, isto é, as coisas no espaço, seriam meras ficções. Contudo, para Kant, o idealismo dogmático de Berkeley só é inevitável se consideramos o espaço como propriedade que deve ser atribuída a coisa em si, e neste sentido, tanto o espaço quanto tudo a que serve de condição seria um não-ser.

O idealismo problemático atribuído a Descartes afirma a impossibilidade de demonstrar por uma experiência imediata outra existência que não seja a do ser pensante. Kant parece ser mais simpático a este último tipo de idealismo a que considera mais racional e “conforme uma maneira de pensar rigorosamente [fundadamente] filosófica, a saber, não permitir um juízo decisivo antes de ter sido encontrada prova suficiente”. (A226/B275). Neste sentido, Kant afirma que a prova deve, para que possamos considerá-la suficiente, mostrar que também temos experiência e não só imaginação das coisas exteriores, o que só pode ser alcançado demonstrando que a experiência interna só é possível de acordo com o pressuposto da experiência externa.

Kant volta a pensar sobre o tempo e o espaço, contudo, mais brevemente, na “Refutação do Idealismo” (B274). Kant propõe, então, o seguinte teorema: “*A simples consciência, mas empiricamente determinada, da própria existência*

prova a existência dos objetos no espaço fora de mim” (A226/B275). O argumento apresentado pelo filósofo revela algumas semelhanças com o início da primeira analogia, haja vista que, afirma a consciência empírica da própria existência como determinada no tempo, e, acrescenta, que toda determinação pressupõe algo de permanente na percepção. Ora, este permanente não pode ser algo em quem percebe uma vez que a própria existência no tempo só pode ser determinada por este permanente, porquanto a percepção deste permanente não é possível pela mera representação de algo exterior, mas é antes possibilitada pela existência de algo exterior a quem tem consciência da própria existência.

Portanto é a existência de coisas exteriores a mim que me permite que determine minha existência no tempo —

Ora, a consciência no tempo está necessariamente ligada à consciência da possibilidade dessa determinação de tempo; portanto, também necessariamente ligada à existência das coisas exteriores a mim, como condição da determinação do tempo; isto é, a consciência da minha própria existência é, simultaneamente, uma consciência imediata da existência de outras coisas exteriores a mim. (B276/A226).

A primeira observação acerca da prova empreendida no início da refutação reafirma que apenas a experiência exterior é propriamente imediata, e só por ela nos é possível determinar a própria existência no tempo, isto é, a experiência interna. Segundo Kant o “idealismo problemático” de Descartes, todavia, afirma que a única experiência imediata é experiência interna, porquanto, todas as coisas exteriores são apenas inferidas, como de um dado efeito não podemos inferir com certeza uma causa determinada, a causa das representações que atribuímos as coisas exteriores é incerta, na medida em que pode estar em nós mesmos.

A proposição “Eu sou”, para Kant, é produzida pelo simples entendimento, isto é, apesar de conter em si a existência de um sujeito e de exprimir a consciência que pode acompanhar todo o pensamento, tal representação não é *conhecimento* algum, por conseguinte, também não é um conhecimento empírico, e da mesma forma não pode ser uma experiência. Na visão Kantiana uma experiência envolve, além do pensamento de algo existente como em Descartes, uma intuição, a saber, uma intuição interna (pura), isto é o tempo, com relação a qual o sujeito tem de ser determinado — “(...) para isso são exigidos absolutamente objetos exteriores; por conseguinte, a experiência interna só é

possível mediatamente, e através da experiência externa” (B277/A226). A representação “Eu sou” não satisfaz as condições materiais da experiência — condições para que algo exista —, e neste sentido, Kant parece reduzir o sujeito ao entendimento.

Na segunda observação Kant acrescenta que a consciência de si mesmo expressa pela representação *eu* não é uma intuição, mas apenas uma representação intelectual “da espontaneidade do sujeito pensante”. Não obstante, conclui que este *eu*, de modo diferente da *impenetrabilidade* que serve à matéria enquanto intuição empírica, não pode servir de correlato à determinação do tempo no sentido interno, pois dele não participa nenhuma intuição como *permanente*. O argumento de Kant é que toda a determinação de tempo só pode ser percebida a partir das mudanças nas relações externas em referência ao que é permanente no espaço, como por exemplo, o movimento do sol em relação aos objetos na terra. Kant acrescenta:

(...) nem mesmo dispomos de algo permanente, sobre o que pudéssemos assentar, como intuição, um conceito de substância, a não a ser a *matéria*, e esta mesma permanência não é extraída da experiência externa, mas é suposta *a priori* pela existência das coisas exteriores, como condição necessária de toda a determinação do tempo e, portanto, também como determinação do sentido interno no tocante à nossa própria existência. (A226/B278).

Ora, pergunto, a matéria é representada empiricamente ou é dada *a priori*? Pois, se a matéria é dada *a priori* como podemos diferenciá-la da forma? Ou mesmo, não são apenas as formas que podem ser intuídas *a priori*?

A terceira e última observação trata da possibilidade da representação das coisas exteriores ser produto da imaginação, como ocorre no sonho ou no delírio. O que Kant procura mostrar é que mesmo no sonho ou na loucura, isto é, mesmo a representação sendo então um efeito da imaginação, ela é a reprodução de antigas percepções externas cuja possibilidade é garantida pela efetividade dos objetos exteriores. E, como o que Kant pretende provar apenas que a experiência interna em geral é possível mediante a experiência externa em geral, não será por essa demonstração que se vai determinar se uma suposta experiência é mera imaginação. Para isso seria necessário investigar as determinações particulares desta experiência e do seu acordo com os critérios de toda experiência efetiva. Ou, como resume Kant, a respeito do teorema estabelecido na refutação do idealismo:

A consciência imediata da existência das coisas externas não é pressuposta, mas provada no presente teorema, quer possamos ou não dar conta da possibilidade dessa consciência. O problema acerca dessa possibilidade consistiria em saber se possuímos apenas um sentido interno e nenhum externo, mas simplesmente uma imaginação externa. Ora é claro que, mesmo para imaginarmos algo como externo, isto é, para apresentarmos aos sentidos na intuição, é necessário que já tenhamos um sentido externo e assim distingamos imediatamente a simples receptividade de uma intuição externa da espontaneidade que caracteriza toda a imaginação. Com efeito, o simples imaginar um sentido externo seria anular mesmo a faculdade de intuição a qual deve ser determinada pela capacidade de imaginação. (B277/A226).

4.4.

A distinção entre fenômeno e númeno

O entendimento puro, ou melhor, tudo que sem recorrer à experiência o entendimento extrai de si mesmo, serve apenas ao uso da experiência, isto é, de acordo com Kant, todos os princípios do entendimento puro, a saber, os axiomas da intuição e as antecipações da percepção, enquanto princípios constitutivos *a priori*, e também as analogias da experiência e os postulados do pensamento empírico em geral, enquanto princípios regulativos, constituem somente o esquema para uma experiência possível, na medida em que, os fenômenos como matéria para um conhecimento possível já devem estar em relação e harmonia *a priori* com a unidade concedida originariamente à síntese da imaginação, em relação a apercepção, pelo entendimento.

A investigação que Kant se propõe empreender no terceiro capítulo da “Analítica dos Princípios” da *Crítica da razão pura*, entretanto, não é satisfeita pela simples exposição do que é verdadeiro, isto é, como o nosso conhecimento concorda com os objetos, mas pretende delimitar as fronteiras do uso do entendimento, o que está dentro de seu domínio e o que o ultrapassa. As regras do entendimento são não só verdadeiras *a priori*, mas contém em si também o princípio da possibilidade da experiência, contudo, uma investigação transcendental deve procurar as fontes do conhecimento do entendimento e não apenas se preocupar com o seu uso empírico.

O entendimento, no entanto, não pode fazer senão um uso empírico de seus princípios *a priori* e mesmo de seus conceitos, haja vista, que pelo uso

transcendental de um conceito, o último tem de ser referido a coisas em geral e em si, mas o uso empírico do entendimento se refere apenas aos fenômenos e as condições de uma experiência possível. Kant nos informa pela passagem que se tornou célebre que um conceito que não é referido a nenhuma intuição é vazio de conteúdo, mas uma intuição que não é referida a nenhum conceito é cega. Embora uma intuição seja possível *a priori* para o homem, enquanto intuição pura, apenas adquire validade objetiva mediante a intuição empírica, da qual é a forma — “Todos os conceitos, e com eles todos os princípios, conquanto possíveis a priori, referem-se, não obstante, a intuições empíricas, isto é, a dados para a experiência possível” (A239/B298) —, nesta medida, conceitos que não estão referidos a intuições empíricas, conclui o filósofo, não são mais que um jogo do entendimento ou da imaginação com suas representações e sem validade objetiva, assim, por exemplo, um conceito abstrato se se pretende que signifique algo, tem de ter o seu significado evidenciado pelos fenômenos, isto é, tem de tornar-se sensível, ou melhor, deve-se encontrar na intuição um objeto que lhe corresponda. O conceito pensado a priori, e do mesmo modo e ligados a ele seus princípios sintéticos ou fórmulas que dele são extraídas, tem uso somente na experiência, isto é, sua referência a certo objeto se dá apenas empiricamente:

“A matemática cumpre esta exigência pela construção da figura, que é um fenômeno presente aos sentidos (embora produzido a priori). O conceito de quantidade, nesta mesma ciência, procura apoio e sentido no número e este, por sua vez, nos dedos e nas esferas de calcular, ou nos traços e pontos que se põe diante dos olhos”. (A260/B299).

O conceito de quantidade, por conseguinte, também não pode ser definido se não for referido a algo, como por exemplo, tratando-o como a determinação de uma coisa que nos permita representar quantas vezes esta coisa contém de uma certa unidade, mas de acordo com Kant, esta quantidade só pode ser pensada mediante uma repetição sucessiva, e assim, pressupõe o tempo e a síntese no tempo.

Entendido como conjunto de todo o ser, o tempo é condição para que se possa definir a realidade, na medida em que esta tem de ser pensada como preenchendo ou não preenchendo o tempo. A permanência, enquanto existência em todo o tempo, se for retirada do conceito de substância, implicará que este para ser formado deve contar apenas com a representação lógica do sujeito, isto é,

daquilo que não pode ser predicado de coisa nenhuma, contudo, por uma representação lógica ou através dela não se determina um respectivo objeto e, portanto, não é estabelecido o seu significado. Assim também podemos falar das categorias e dos princípios formados a partir delas, na medida em que não é possível apresentar-lhes nenhuma definição real, isto é, remetê-las a um conceito ou tornar acessível a compreensão da possibilidade do mesmo, sem que nos remetamos às condições da sensibilidade e assim à forma dos fenômenos, ou melhor, se faz necessário para estabelecer o seu significado, referir o conceito ao objeto, e neste sentido encontrar um exemplo que ateste que uma tal coisa é pensada segundo este conceito. No parágrafo 45 dos *Prolegômenos* explica Kant:

(...) a ausência de toda mescla de determinações sensíveis nas categorias pode desviar a razão e levá-la a estender seu uso para além de experiência, a coisas em si mesmas, se bem que, como elas mesmas não encontram intuição, que lhes confira significação e sentido em concreto, possam como meras funções lógicas, representar, de fato, uma coisa em geral, sem poderem entretanto, dar por si mesmas um conceito determinado de uma coisa qualquer. Tais objetos hiperbólicos são os chamados nômene, ou entes do entendimento (...), como por exemplo, substância, que é pensada sem permanência no tempo, ou uma causa, que não faz efeito no tempo, etc., pois conferimo-lhes predicados, que servem somente para tornar possível a regularidade da experiência, mas tira-lhe, ao mesmo tempo, todas as condições da intuição, sob as quais somente é possível a experiência, com que aqueles conceitos perdem novamente toda significação. (KANT, 1974: *Prolegômenos*; §45, p.157).

Por exemplo, pensando o conceito de causa, retirando o tempo, pela categoria pura poderíamos apenas achar algo que indica a existência de outro algo, mas não seria possível distinguir a causa do efeito, e ignorando as condições da sensibilidade, não seria possível determinar o seu conceito, na medida em que não encontraríamos um objeto ao qual pudéssemos aplicá-lo. Neste sentido questiona Kant na *Crítica*: “O pretense princípio, segundo o qual todo o contingente tem uma causa, apresenta-se, sem dúvida, com uma certa gravidade, como se possuísse em si mesmo uma dignidade própria”. (A243/B301). O filósofo argumenta que não obstante ser possível, em pensamento, suprimir a existência de uma substância existente, não decorre disso que seja objetivamente contingente a existência da substância. Isto é, que assim fique atestada a possibilidade da sua não-existência em si. Em outras palavras, para se pensar o contingente como aquilo cuja não-existência é possível tem-se de pressupor, na série dos fenômenos,

a representação de uma sucessão dentro da qual uma não-existência possa seguir uma existência (ou uma existência possa seguir uma não-existência), e que constitua, assim, uma mudança. Todavia, apenas por não ferir uma condição lógica, quer dizer, por não ser contraditório em si afirmar a não existência de uma coisa, disso não decorre necessariamente a sua possibilidade real — A possibilidade lógica de um conceito, uma vez que ele não se contradiz a si próprio, não garante ou implica necessariamente nem pode ser tomada pela possibilidade transcendental das coisas. Ora, não pode ser extraída do entendimento puro, portanto, uma definição tanto da existência e da possibilidade, quanto da necessidade de qualquer coisa sem recair numa tautologia, e por este motivo sentencia Kant:

“(...) os conceitos puros do entendimento não podem nunca ser para uso transcendental, mas sempre e apenas para uso empírico, e que só com referência às condições gerais de uma experiência possível se podem relacionar os princípios do entendimento aos objetos dos sentidos, mas nunca a coisas em geral (sem considerar o modo como foram intuídas)”. (A244/B303).

A “Analítica transcendental” da *Crítica da razão pura* é escrita por Kant justamente com o propósito de lançar luz sobre os limites do entendimento, isto é, que o entendimento *a priori* não pode senão fornecer a antecipação da forma de uma experiência possível em geral, e, neste sentido não pode se aventurar fora dos limites da sensibilidade, uma vez que só podem ser objetos da experiência os fenômenos. Por este motivo Kant indica ser mais apropriado e preciso conceder o nome de analítica do entendimento puro e não, como na tradição, de ontologia, pois pela última parece se tratar de uma doutrina sistemática que nos forneceria conhecimento *a priori* das coisas em si mesmas. Nos *Prolegômenos* Kant trata a questão da seguinte maneira:

Nossa dedução crítica não exclui de maneira alguma tais coisas (númena), mas só limita os princípios da estética, de modo a não se estenderem a todas as coisas, o que transformaria tudo em meros fenômenos, mas a serem válidos somente como objetos de uma experiência possível. Através disso admite-se seres inteligíveis, somente como limitação desta regra, que não admite exceção: que não sabemos, nem podemos saber, nada de determinado desses seres inteligíveis puros, porque nossos conceitos de entendimento puro, bem como nossas intuições puras, referem-se apenas a objetos de uma experiência possível, portanto a meros seres sensíveis e, tão logo nos desviemos deles, tais

conceitos deixam de ter mínima significação. (KANT, 1974: *Prolegômenos*; §32, p.144).

Um objeto deve ser entendido como transcendental se não pode ser referido a nenhuma intuição pelo pensamento, e neste caso o conceito do entendimento tem apenas um uso transcendental, quer dizer “exprime a unidade do pensamento de um diverso em geral”. Não obstante, por meio de uma categoria pura, isto através de um conceito puro do entendimento em que se abstraiu de toda intuição sensível, pode-se exprimir o pensamento de um objeto em geral e isso segundo diversos modos. Contudo, não é possível apenas por ela determinar um objeto, haja vista, que para o *uso* de um conceito é exigido ainda que um objeto seja subsumido sob o conceito, isto é, que seja fornecida ao menos a condição formal mediante a qual alguma coisa possa ser dada na intuição, e para isso é necessária uma função da faculdade de julgar. Neste sentido Kant nos indica que o uso meramente transcendental das categorias não é na realidade uso algum, e, não serve para conhecer algo na medida em que não tem nem mesmo qualquer objeto determinável. Assim, os princípios do entendimento puro têm somente uso empírico e a categoria pura não satisfaz a condição necessária para a formação de nenhum princípio sintético a priori, pois estes estão restritos ao campo da experiência possível. Em outras palavras, as categorias puras apesar de possuírem significado transcendental na referência ao objeto transcendental — quando abstraídas as condições formais da sensibilidade —, não têm todavia uso transcendental, uma vez que não há um objeto possível que conforme as condições da subsunção possa ser subsumido sob estes conceitos. As categorias puras, portanto, quando tomadas sem nenhuma ligação com a sensibilidade, não tem uso nem empírico nem transcendental e neste sentido são somente a forma pura do uso do entendimento, entretanto, como ressalta Kant na *Crítica*, não devem ser confundidas com as formas puras da intuição:

As categorias não se fundam, quanto à sua origem, na sensibilidade, como as formas da intuição, o espaço e o tempo, pelo que parecem autorizar uma aplicação larga, para além dos objetos dos sentidos. Porém, por seu lado, são apenas formas de pensamento, que contêm simplesmente a capacidade lógica de reunir a priori, numa consciência, o diverso dado na intuição; e, sendo assim quando se lhes retira a única intuição que nos é possível, têm ainda menor significado que essas formas sensíveis puras, mediante as quais, pelo menos, nos é dado um objeto, ao passo que um modo de ligação do diverso, próprio do nosso entendimento, nada

significa, quando se não acrescenta a intuição, pela qual unicamente este diverso pode ser dado. — No entanto, quando denominamos certos objetos, enquanto fenômenos, seres dos sentidos (phaenomena), distinguindo a maneira pela qual os intuimos, da sua natureza em si, já na nossa mente contrapomos a estes seres dos sentidos, quer os mesmos objetos, considerados na sua natureza em si, embora não os intuamos nela, quer outras coisas possíveis, que não são objetos dos nossos sentidos (enquanto objetos pensados simplesmente pelo entendimento) e designamo-los por seres do entendimento (noumena). (A248/B 305).

As categorias não pensam o modo da sensibilidade em que objetos particulares são dados e sim os objetos em geral, assim, têm um âmbito diferente da intuição sensível, haja vista, que sem as categorias não sobraria no conhecimento empírico conhecimento algum de qualquer objeto. Pela simples intuição, enquanto é produzida no sujeito, não se faz nenhuma referência a um objeto, mas, se retirada toda a intuição há ainda a forma do pensamento, quer dizer, o “modo de determinar um objeto para o diverso de uma intuição possível” — o que não as habilita todavia a pensar os objetos em si.

Kant se refere ao conceito de númeno, em sentido positivo, como um conceito problemático, quer dizer, um conceito que apesar de não encerrar nenhuma contradição não pode ser conhecido em sua realidade objetiva, mas que está, no entanto, encadeado com outros conceitos na medida em que os limita. O númeno entendido como coisa em si não é conceito contraditório, pois, argumenta o filósofo, a possibilidade de uma intuição sensível não exclui a possibilidade de uma intuição intelectual, e ainda, o conceito de númeno se faz necessário para limitar a validade objetiva do conhecimento sensível, isto é, para limitar a extensão da intuição sensível que não deve estender o seu domínio para as coisas em si:

Mas, em definitivo, não é possível compreender a possibilidade de tais númenos e o que se estende para além da esfera dos fenômenos é (para nós) vazio; quer dizer, temos um entendimento que, problematicamente, se estende para além dos fenômenos, mas não temos nenhuma intuição, nem sequer o conceito de uma intuição possível, pelo meio da qual nos sejam dados objetos fora do campo da sensibilidade, e assim o entendimento possa ser usado assertoricamente para além da sensibilidade. O conceito de um númeno é pois um conceito-limite para cercear a pretensão da sensibilidade e, portanto, para uso simplesmente negativo. Mas nem por isso é uma ficção arbitrária, pelo contrário, encadeia-se com a limitação da sensibilidade, sem todavia poder estabelecer algo de positivo fora do âmbito desta. (A255/B310).

É importante ressaltar que assim como não é possível considerar um conceito intelectual objetivamente válido, pois não é possível ligá-lo a um objeto empírico, não se deve pensar que o númeno é um objeto inteligível particular para o entendimento humano, uma vez que sequer uma representação da possibilidade de uma intuição intelectual é permitida ao nosso entendimento, visto que este conhece o seu objeto discursivamente por categorias e não intuitivamente. O entendimento, no entanto não é limitado pela sensibilidade mas antes limita-a ao considerar algo além dos fenômenos e chamá-lo de númeno, isto é, as coisas em si, e, ao mesmo tempo estabelece os próprios limites que não o deixam conhecer as coisas em si mas apenas pensar sobre elas. Todavia, o entendimento é levado pela razão, e neste sentido é coagido por leis que não são as dele, a entrar no campo dos simples entes de pensamento, como explica Kant nos *Prolegômenos*:

Mas, se a razão não pode estar inteiramente satisfeita com nenhum uso empírico das regras do entendimento, visto ser ele sempre condicionado, exige complementação desta cadeia de condições, o entendimento é então impelido para fora do círculo, em parte para apresentar objetos da experiência numa série tão extensa que nenhuma experiência pode abarcar, em parte para procurar (a fim de completar a série) fora dela noumena, aos quais possa conectar aquela cadeia, e com isso, finalmente independente das condições da experiência perfazer-se integralmente. Estas são, pois, as idéias transcendentais que, embora destinadas, de acordo com o fim verdadeiro, mas oculto, da determinação natural da nossa razão, não para introduzir conceitos transcendentais, mas a fim de contribuir para a ampliação ilimitada do uso da experiência, atraem, entretanto, por uma ilusão inevitável, o entendimento a um uso transcendente, o qual, se bem que enganosamente, não pode ser coagido por nenhuma resolução a permanecer dentro dos limites da experiência, mas só pode aí ser mantido por uma disciplina científica, e mesmo assim com muito esforço. (KANT, 1974: *Prolegômenos*; §45, p.157).