

6 Conclusão

6.1. A revolução do espaço e do tempo

Não é fácil dar um único nome ao conjunto de todas as concepções de tempo e de espaço antes de Kant; mesmo que nos esforcemos em separá-las sob dois ou mais títulos, ainda assim estaríamos sendo imprecisos ou, para dizer o mínimo, reducionistas. Como vimos na introdução, antes do que foi chamado de filosofia moderna não seria possível apontar um traço compartilhado por todas as concepções nem de tempo nem de espaço, ainda que tratadas separadamente. Mesmo depois de Descartes não podemos dizer que tempo e espaço estiveram sempre associados ou pensados com uma origem em comum. É apenas com Kant que esta discussão ganha uma nova perspectiva e é deste caráter inovador que trataremos neste capítulo.

Grosso modo, sobre o espaço na filosofia moderna, podemos identificar preponderantemente duas interpretações filosóficas, uma que concebe a sua existência como algo real, ou do modo que diria Kant mais tarde, como coisa em si. E a outra que pensa o espaço apenas com uma realidade ideal, ou melhor, como algo que existe apenas como idéia, podendo isso significar que seria tratado somente como uma relação entre coisas reais ou como algo não sendo propriamente uma substância.

A esta primeira interpretação sobre o espaço podemos chamar numa análise anacrônica, para não cairmos numa taxonomia pouco proveitosa, de Realista. A segunda de Idealista. Não seria prudente, todavia, tomar estas definições como inflexíveis e tentar levá-las ao pé da letra, pois não servem a não ser ao nosso intuito de evidenciar a originalidade da concepção kantiana frente à tradição filosófica.

Dentro dos que participam de uma perspectiva realista do espaço incluem aqueles que pensam, em última análise, o espaço como coisa em si ou com uma realidade substancial. E os que considero idealistas são os que não concedem uma

realidade própria ao espaço, mas apenas relativa, isto é, que o tratam como apenas como um atributo ou acidente das coisas ou como uma idéia da razão. Contudo, há ainda os que não consideram estes dois pontos de vista completamente contrários um ao outro e parecem construir suas interpretações sobre a junção dessas perspectivas.

Sobre o tempo, ainda na filosofia moderna, a discussão segue um caminho não muito distante do que foi traçado pela questão sobre o espaço. O tempo é pensado então ou como uma realidade em si mesma, ou como uma relação entre coisas ou ainda como uma propriedade das substâncias, ou como foi tratado posteriormente, ou segundo uma perspectiva absolutista ou por uma perspectiva relativista do tempo.

A revolução da perspectiva kantiana sobre o tempo e sobre o espaço pretende evitar os problemas causados, principalmente, pelas teorias de Newton e Leibniz, isto é, procura fugir do embaraço de estabelecer o tempo como condição de toda e qualquer existência, mesmo a de Deus, o que seria inevitável se ambos fossem entendidos com as formas das coisas pensadas nelas mesmas. E ainda, não quer confiar a certeza matemática a meras generalizações retiradas da experiência, como decorreria se o tempo e o espaço fossem apenas relações de percepções.

6.2.

Kant e a necessidade de repensar o tempo e o espaço

O que Kant propõe então é que interpretemos o espaço e o tempo não como reais e nem *apenas* como ideais. O tempo e o espaço não devem ser pensados como derivados da experiência nem como objetivos. Não são substância, coisa em si, propriedade das substâncias nem simples relações. Vimos o que são o tempo e o espaço para Kant, mas o que nos importa agora é perceber o que ele não é, ou melhor, o que ele deixou de ser depois de Kant.

Kant rompe com empiristas, racionalistas, realistas, idealistas, racionalistas idealistas, empiristas fenomenistas idealistas e com toda a tradição do pensamento filosófico sobre o tempo e sobre o espaço. O tempo e o espaço se tornam a forma pura *a priori* da intuição sensível do homem, ao mesmo tempo subjetivos e universais e necessários. Mas o que levou Kant a conceber o tempo e o espaço

desta forma? Por certo não foi apenas a vontade de ser inovador, pois não seria prudente assumir tantos riscos se não houvesse uma necessidade de repensar tais conceitos, ou melhor, se todas as concepções apresentadas pela tradição filosófica não demonstrassem certa fragilidade frente a um exame mais rigoroso, ou que pelo menos não fossem compatíveis com o projeto crítico de Kant, isto é, com os alicerces que começava a fundar e sobre os quais pretendia erguer seu sistema filosófico.

O que tornava a tradição do pensamento sobre o tempo e sobre o espaço incompatível com o pensamento kantiano, e, porque a sua perspectiva o obrigava a defender a necessidade do tempo e do espaço serem *a priori* é o que examinaremos a seguir.

Um bom ponto de partida é a noção de abstração kantiana. Kant defende no sexto parágrafo da *Dissertação*:

Ora, aqui é necessário notar a enorme ambigüidade da palavra abstrato, que, para não macular nosso exame acerca do que é intelectual, penso que deve ser antes suficientemente dissipada. A saber, propriamente se deveria dizer: *abstrair de algo*, e não *abstrair algo*. A primeira expressão denota que em certo conceito não atentamos em nada mais que de um modo ou de outro está em conexão com ele; a segunda, porém, que ele não é dado senão *in concreto* e de tal maneira que se separa do que está ligado a ele. Por isso, o conceito intelectual *abstrai* de todo sensitivo, *não é abstraído* do que é sensitivo, e talvez, seja mais corretamente chamado de *abstraente* do que *abstrato*. (KANT, 2005: *Escritos pré-críticos*; p.240).

O exemplo utilizado por Kant na *Lógica* para ilustrar o sentido da abstração no significado filosófico é o de um pano vermelho. Se pensarmos apenas no vermelho, abstraímos do pano, mas isto não significa que se esteja abstraindo a qualidade de ser vermelho do pano, mas que somente se considera esta qualidade em abstração do pano. Este vermelho, entretanto não é tornado um dado universal pelo simples fato de ser isolado do pano, o que quer dizer, segundo Kant, que proposições universais não podem ser formuladas a partir de um dado abstrato. Este pode somente indicar a repetição, mesmo que consistente, apenas contingente e nunca universal e necessária de uma qualidade. Assim, o espaço não pode ser pensado como abstraído da experiência, pois desta forma, a sua ciência, a geometria não formularia proposições universais e necessárias e seria um conjunto de generalizações empíricas. Kant parece se aproximar de Leibniz em sua noção

de abstração como revela Caygill, mas como veremos em seguida, rejeita fortemente a concepção leibniziana de espaço e também de tempo:

Kant acompanha Leibniz ao recusar-se a aceitar que a abstração fornece uma explicação das origens indutivas de conceitos ou intuições. Espaço e tempo são certamente abstraídos da experiência, mas não no sentido de derivarem dela; são considerados, na medida do possível, em abstração ou apartados da experiência (CRP A78). Da mesma forma, enquanto a lógica formal abstrai de todo o conteúdo do conhecimento, ela não é abstraída dele (A131/B170). Kant ilustra esse uso da abstração com o exemplo do conceito de corpo. Qualidades tais como tamanho, cor, dureza e liquidez não são abstraídas de corpos¹⁴, embora o conceito de corpo possa ser considerado em abstração delas. No que se refere ao conceito de formação¹⁵, a abstração é apenas a “condição negativa”, desempenhando a função reguladora de estabelecer os limites de um conceito antes do trabalho das “condições positivas” constituintes da comparação e reflexão. (CAYGILL, 2000: p.3).

A concepção de Leibniz do espaço entra em conflito com a teoria kantiana na medida em que, segundo Kant, Leibniz defenderia que o espaço e o tempo são, grosso modo, apenas relações entre percepções retiradas da experiência que não seria mais que a representação confusa de coisas reais. Kant interpreta a teoria Leibniziana como se ela afirmasse que o tempo e o espaço são características das coisas e nesta medida não dependentes da natureza de nossa sensibilidade. Para Kant não haveria a diferença transcendental na teoria de Leibniz entre os fenômenos e as coisas nelas mesmas, isto é, o inteligível e o sensível não seriam pensados como heterogêneos e a diferença entre eles estaria na representação confusa e na representação distinta. Ora, segundo esta perspectiva o tempo e o espaço teriam de ser pensados como generalizações retiradas da experiência e não poderiam ser afirmados como universais e necessários e tão pouco poderiam conceder a certeza apodítica às proposições matemáticas.

14 Kant considera que as qualidades primárias de um objeto como o peso, a forma, o tamanho, como foram amplamente difundidas pela física e em larga medida aceitas pela tradição filosófica, são comuns a todos os homens, enquanto as qualidades secundárias como a cor e o cheiro podem variar em cada homem. Assim é permitido falar que as qualidades secundárias dependem dos sentidos individuais e de nossa posição no espaço, enquanto as qualidades primárias devem ser objetivas e compartilhadas por homens em geral, todavia, ambas ainda dependem, de modos diferentes, da natureza de nossa mente. As coisas nelas mesmas, por outro lado, são completamente independentes da mente do homem e não podem ser conhecidas de forma alguma por ela.

15 A tradução da edição utilizada nesta dissertação do Dicionário Kant apresenta o texto como foi reproduzido na citação. No entanto, para ser mais preciso, onde se lê “o conceito de formação” deve-se entender a formação do conceito.

A idéia de Leibniz de que o tempo é a ordem entre sucessivos e o espaço é o conjunto das relações externas também é atacada por Kant, pois provocaria um círculo vicioso, haja vista, as noções de externo e de sucessivo dependerem dos conceitos de espaço e tempo. Todavia, Kant não concorda também com a concepção newtoniana de espaço e tempo absolutos e apesar de fornecer argumentos apenas contra a perspectiva do tempo como coisa em si mesma, parece pertinente estender por analogia a objeção kantiana também ao espaço como foi proposto por Newton.

Kant considera que se o tempo fosse algo em si, isto é algo que existe nele mesmo e tendo apenas ele mesmo como condição, então teríamos de conceber algo que sem um objeto real seria ainda assim real, em outra palavras, se abstraíssemos da experiência o que ela tem de material sobraria o tempo mas não como forma pura, o que nos levaria a pensá-lo como um não-ser eterno e infinito:

(...) só quando se atribui *realidade objetiva* a essas formas [o espaço e o tempo] de representação é que se não pode evitar que tudo se transforme em simples *aparência*. Com efeito, se considerarmos o espaço e o tempo como propriedades que, segundo sua propriedade deveriam encontrar-se nas coisas em si e se refletirmos no absurdo em que se cai, desde que se admitam duas coisas infinitas, que não são substâncias e nem inerentes às substâncias, mas que devem ser contudo algo de existe e mesmo a condição necessária da existência de todas as coisas, já que subsistiriam mesmo que todas as coisas existentes desaparecessem, não se poderia censurar o bom do Berkeley por ter reduzido os corpos a simples aparência; a nossa própria existência que, desta maneira, se faria depender da realidade subsistente em si de um não-ser, como o tempo, seria com este convertida em pura aparência. Um absurdo que até agora ninguém ainda ousou encarregar-se de sustentar. (KANT, 1997: *Crítica da razão pura*; B70-71, p. 85).

6.3. O espaço e o tempo e a Sensibilidade

Chegamos à conclusão desta dissertação, mas ainda nos resta resolver o problema proposto por Caygill, isto é, se a sensibilidade como foi pensada por Kant pode ser tida como completamente passiva ou se é inevitável concebê-la como em algum modo ativa no processo do conhecimento. Devemos então, para tentar responder a esta questão, esclarecer qual a relação entre a sensibilidade e as

suas formas puras, a saber, o tempo e o espaço, e também o que são para Kant matéria e forma, qual a relação entre o espaço e o tempo e a coisa em si, e por último, como deve ser pensada a conexão entre a sensibilidade e o idealismo transcendental.

Está claro que as representações do espaço e do tempo são intuições puras *a priori* e também que estas são as formas necessárias da sensibilidade. Tratamos dos argumentos kantianos sobre as representações do tempo e do espaço serem necessariamente intuições e não conceitos quando analisamos a “Exposição transcendental” e a “Exposição metafísica”. Todavia, Kant acrescenta que o tempo e o espaço são subjetivos, isto é, que suas representações têm origem não na natureza das coisas como fenômenos nem como coisas em si, mas sim na natureza da nossa sensibilidade. Ora, como é possível então não entrar em contradição com o idealismo transcendental se a condição de possibilidade de toda experiência se deve a uma peculiaridade do sistema cognitivo do homem? Como é ainda possível afirmar a necessidade de uma realidade transcendental, quer dizer, de haver coisas em si, se a base de nosso conhecimento sobre as aparentes manifestações deste mundo numênico assentam sobre os instáveis fundamentos de nossa sensibilidade? Para saber se esta é a pergunta que nos interessa devemos antes tentar respondê-la, mas se a resposta ainda não nos parecer satisfatória é preciso verificar se não estamos equivocados no caminho que seguimos.

O entendimento, ao tomar um fenômeno como objeto produz simultaneamente uma representação do objeto em si, o que pode equivocadamente levá-lo a julgar que lhe seria possível formar conceitos deste tipo de ser, isto é, que o objeto em si poderia ser pensado pelos conceitos puros do entendimento, e, neste sentido, ter-se-ia como determinado o conceito de um ser que como ser do entendimento é um conceito totalmente indeterminado. Nos *Prolegômenos* afirma Kant:

(...) quando consideramos os objetos dos sentidos — como é justo — simples fenômenos, então admitimos, ao mesmo tempo, que uma coisa em si mesma lhes serve de fundamento, apesar de não conhecermos como é constituída em si mesma, mas apenas seu fenômeno, isto é, a maneira como nossos sentidos são afetados por este algo desconhecido. O entendimento, portanto, justamente por admitir fenômenos, aceita também a existência das coisas em si mesmas, donde podemos afirmar que a representação de tais seres, que servem de fundamento aos fenômenos, e, por conseguinte, a representação de simples seres

inteligíveis, não é só admissível como inevitável". (KANT, 1974: *Prolegômenos* §32, p.144).

O objeto em si tratado como númeno tem unicamente um sentido negativo para o homem na medida em que ele não é capaz de uma intuição intelectual, ou melhor, o númeno enquanto não é objeto de uma intuição sensível, e sendo esta a única possível a nós, tem um sentido negativo. Contudo, se pensado por uma intuição diferente da sensível, isto é, uma intuição intelectual, tem um sentido positivo, mas o homem não pode nem sequer compreender a possibilidade de uma tal intuição. O númeno, entretanto, não se encontra em relação à unidade do tempo nem do espaço e, portanto, nele não há uso ou mesmo sentido das categorias, assim nem a compreensão da possibilidade das coisas que tem de corresponder às categorias pode ser alcançada. E como a possibilidade de algo não fica provada pelo simples demonstração de que o seu conceito não é em si contraditório, mas apenas quando o conceito é documentado por uma intuição que lhe é correspondente, o númeno em sentido positivo só poderia ser alcançado por uma intuição intelectual.

A doutrina da sensibilidade é, nesta medida, também a doutrina dos númenos em sentido negativo, haja vista, que o entendimento produz simultaneamente ao que toma por fenômeno a representação de um objeto em si, mas em relação a ele não pode fazer uso das suas categorias, pois as últimas só adquirem significado quando ligadas às formas da intuição, quer dizer, à unidade das intuições no espaço e no tempo. A posição defendida por Kant é a do argumento apresentado na segunda introdução da Crítica, de acordo com o qual é verdadeiramente absurdo pensar que pode haver representações de algo que não existe, ou melhor, que há fenômenos sem que haja algo que aparece. Esta perspectiva, entretanto, deu origem a inúmeros ataques contra a teoria kantiana na medida em que parecia imputar um caráter dogmático à filosofia crítica. Contudo, contrariar a assertiva kantiana não é apenas adotar um ponto de vista pouco plausível, o que defende que podemos ser afetados por um não-ser, não é também defender que não podemos ter qualquer conhecimento real disto que nos afeta, pois isso seria concordar com Kant, e não é ainda a garantia de um idealismo não transcendental. Tal crítica parece sem sentido, pois se não se aceita os pressupostos, ou o que o sistema crítico estabelece como dados ou elementos irreduzíveis não há porque nem mesmo perder tempo tentando fazer falir o

empreendimento kantiano, uma vez que terá sido descartado antes de poder começar.

A subjetividade do tempo e do espaço, entretanto, pode ser uma via mais produtiva para que alcancemos o nosso intuito e esta que devemos seguir agora. O homem não pode ter uma intuição intelectual, portanto, espaço e tempo têm de ter origem em nossa sensibilidade, haja vista, serem necessariamente intuições e não conceitos. E mais, o tempo e o espaço são as condições necessárias para que qualquer coisa seja dada aos nossos sentidos, mas não são condições para que objetos sejam pensados. Todavia, isto não significa afirmar a subjetividade do tempo e do espaço como sendo atributos da mente, neste sentido, esclarece Paton:

Isso não significa que tempo e espaço sejam mentais; pois o espaço é pelo menos um predicado, não da mente, mas das coisas como elas aparecem para nós, isto é, dos objetos da sensibilidade. Mesmo o tempo é uma condição de todos os fenômenos (internos e externos), e a que quer que Kant se refira ao dizer que o tempo não é uma determinação dos fenômenos externos, não pode haver dúvida de que para Kant todos os objetos dos sentidos têm de estar no tempo. Os objetos dos sentidos são, pela perspectiva dele, o que aparece de coisas cujo caráter e existência são inteiramente independentes da natureza de nossas mentes. Não obstante, as características espaciais e temporais dos objetos sensíveis pertencem (tanto quanto sabemos) apenas às coisas como elas aparecem para nós, e não às coisas como elas são nelas mesmas. Nós seres humanos não podemos perceber coisas exceto como espaciais e temporais, mas nós não temos razão alguma para acreditar que as coisas como elas são nelas mesmas sejam espaciais ou temporais; pois espaço e tempo são impostos sobre os fenômenos pela natureza de nossa sensibilidade. (PATON, 1970: p.165-166).

6.4.

Matéria e Forma e subjetividade do espaço e do tempo

A separação entre matéria e forma estabelecida por Kant na “Estética transcendental” e desenvolvida ao longo da *Crítica* indica que uma pode ser considerada abstraída da outra, todavia, isto não significa que a forma deva preceder a matéria no tempo ou no espaço ou que a matéria deva preceder a forma. O tempo e o espaço enquanto intuições puras *a priori* são as formas da sensibilidade e, portanto, são determinantes de maneira como algo nos seja dado aos sentidos, isto é, para que se torne sensível ou empírico e, nesta medida, são

condição indispensável para a experiência ou para o conhecimento dos objetos. Entretanto, ser condição formal para o conhecimento não implica ser antecedente na sucessão do tempo ou ser de algum modo anterior na ordem do espaço. A matéria, ou melhor, o dado empírico seria apenas um múltiplo sem unidade se abstraído da intuição pura do tempo e do espaço, mas a simples forma da sensibilidade sem o múltiplo da intuição empírica é apenas um todo único dado.

A objeção de Caygill, que contesta a completa passividade da sensibilidade defendida por Kant parece, contudo, partir de uma interpretação mais psicológica da doutrina da sensibilidade, na medida em que considera a forma, ou melhor, o espaço e o tempo têm a função de coordenar os objetos dos sentidos para que sejam unificados pelos conceitos do entendimento num juízo — O que não se pode dizer não seja o caso. Entretanto, ao chamar atenção para o fato de a mente, que tem de coordenar os dados da sensibilidade, não poderia ser completamente passiva, isto é, que a sensibilidade, se tem esta função, não pode ser entendida como totalmente receptiva, mas em alguma medida também tem de ser ativa, Caygill não atenta para a possibilidade de tais relações serem decorrentes da *influencia* da coisa em si, quer dizer, do modo como ela nos *afeta* e não propriamente uma ação da sensibilidade.

Não se deve confundir a afirmativa kantiana sobre a subjetividade do tempo e do espaço, uma vez que tais representações têm origem na sensibilidade e neste sentido dependem da natureza não das coisas em si que provocam em nós intuições, mas da natureza de nossa própria faculdade receptiva, com a alegação segundo a qual as relações estabelecidas por tais representações dependem exclusivamente da natureza de nossa sensibilidade. Em outras palavras, parece contrário ao que Kant pretende em seu sistema crítico dizer, por exemplo, que a diferença entre o que nos aparece como um triângulo e o que nos aparece como um losango não tem qualquer relação com a coisa em si e que depende somente da natureza de nossa sensibilidade, mas isto não quer dizer de modo algum que a coisa em si tenha ela mesma a forma de um triângulo ou de um losango, o que também seria contraditório com a separação entre fenômeno e númeno.

Paton, a meu ver, propõe uma interpretação mais de acordo com a letra kantiana, na medida em que considera que a diferença empírica entre a forma (em sentido comum) e o tamanho dos objetos pode ser atribuída a *influencia* das coisas em si sobre nossa sensibilidade. Esta interpretação leva em consideração a

distinção entre conceitos empíricos e universais e leis empíricas e universais, haja vista, de acordo com Kant, principalmente em referência as categorias, mas, o que poderia ser estendido ao espaço e ao tempo, diferenças empíricas são determinações particulares do universal, porquanto apenas o que é estritamente universal é imposto pela mente sobre os objetos, mas aquilo o particular se deve a natureza das coisas e não da mente.

Segundo a interpretação de Paton matéria e forma se separam apenas no pensamento, isto é, se a forma universal depende da natureza de nossa mente, a forma particular, por outro lado, depende do modo como a coisa nela mesma afeta nossas mentes. Novamente, isto não significa que sabemos qualquer coisa sobre as coisas nelas mesmas, mas apenas que elas têm a propriedade de nos afetar ou despertar em nós intuições, que por sua vez dependem da natureza de nossas mentes, e o que para Paton está implícito na teoria kantiana é que as coisas nelas mesmas são de tal sorte que aparecem segundo nosso aparato cognitivo como representações triangulares, esféricas, leves ou pesadas. Neste sentido afirma Paton:

Kant defende que nós não podemos perceber o espaço separado da matéria. Ele vai mesmo além disso e fala do espaço — o espaço no qual nós *percebemos* movimentos — como ‘sensível’, isto é, como ‘designado’ ou ‘simbolizado’ através do que pode ser sentido, e assim como empírico. A mesma doutrina é sugerida por suas contínuas referências a determinação *empírica* do tempo. Abstraídas das formas da sensibilidade e das sínteses da imaginação, o dado dos sentidos pode não ter características espaciais ou temporais. Não obstante eles são dados concretamente segundo as formas do tempo e do espaço, e nunca são dados de outro modo. Qualquer que seja o papel desempenhado pela mente ou pela coisa em si mesma, os objetos de sensação têm de ser dados na nossa experiência como fora ou ao lado, antes e depois, um e outro; eles ‘determinam’ o espaço e o tempo particulares que eles ocupam; eles compelem a imaginação a sintetizá-los em certas formas empíricas que devem concordar com as formas necessárias e universais do tempo e do espaço; eles são, em síntese, dados concretamente (através da cooperação das coisas em si mesmas e mentes humanas) como tendo certos formatos e tamanhos e como durando por certo tempo. (PATON, 1970: p.142).

O argumento apresentado pode parecer controverso, mas se baseia na exposição kantiana na *Crítica* a respeito da relação do entendimento e da possibilidade de se conhecer objetos em geral *a priori* (A128). Kant defende que as categorias do entendimento puro são a lei da unidade sintética de todos os

fenômenos e o que possibilita a experiência em relação à forma. Todavia faz uma ressalva:

É certo que leis empíricas, como tais, não podem derivar a sua origem, de modo algum, tanto do conhecimento puro, como também a diversidade incomensurável dos fenômenos não pode ser suficientemente compreendida a partir da forma pura da intuição sensível. Mas todas as leis empíricas são apenas determinações particulares das leis puras do entendimento; é a subordinação a estas leis e segundo a norma destas que as primeiras são, antes de mais, possíveis e que os fenômenos recebem uma forma de lei, da mesma maneira que, todos os fenômenos, apesar da diversidade das suas formas empíricas, devem no entanto estar sempre conformes às condições da forma pura da sensibilidade. (A127-128).

Paton insiste que este princípio pode valer também para o tempo e para o espaço, uma vez que, Kant não indica apenas que a ‘diversidade incomensurável dos fenômenos’ deve ser entendida como as diferenças múltiplas na qualidade do que é dado aos sentidos, mas também que do mesmo modo como ‘leis empíricas são determinações particulares das leis puras do entendimento’ os fenômenos devem estar ‘conformes às condições da forma pura da sensibilidade’, isto é, o espaço e o tempo. A questão é o que Kant entende por *forma empírica* e o que usualmente é entendido como matéria pode, neste momento, significar ou pelo menos deixar implícita uma relação com o tamanho ou com a forma (no sentido comum) dos objetos.

Porquanto, o que nos interessa é entender a interpretação de Paton. Para o comentador há uma clara distinção na teoria kantiana entre um triângulo construído *a priori* numa intuição pura e um triângulo percebido empiricamente pelos sentidos. Mas em que sentido é possível afirmar esta diferença quando Kant assevera na *Crítica*:

(...) só porque o espaço é uma condição formal *a priori* de experiências externas e porque a síntese figurativa pela qual construímos na imaginação um triângulo é *totalmente idêntica* à que usamos na apreensão de um fenômeno para converter num conceito da experiência, só por isso se pode ligar a este conceito de triângulo a representação da possibilidade de uma coisa semelhante. (A224/B271, grifo meu).

O que Paton quer dizer é que na apreensão de um triângulo empírico nós somos levados pela natureza do que é dado aos sentidos a produzir a síntese empírica na forma de um triângulo, mas de um modo harmônico com a síntese

figurativa, isto é, com o triângulo que é construído *a priori*. Este argumento seria corroborado de acordo com o filósofo pelo parágrafo 22 da *Crítica do juízo* de Kant:

(...) e embora na apreensão de um dado objeto dos sentidos ela [a imaginação], na verdade, esteja vinculada a uma forma determinada deste objeto e nesta medida não possua nenhum jogo livre (como na poesia), todavia ainda se pode compreender bem que *precisamente o objeto* pode fornecer-lhe uma tal forma, que contém uma composição do múltiplo, como a faculdade da imaginação – se fosse entregue livremente a si própria – projetá-la-ia em concordância com a legalidade do entendimento em geral”. (KANT, 2005: *Crítica da Faculdade do Juízo*; §22, p. 86).

A posição de Paton sobre a influencia da coisa em si sobre a mente humana é compartilhada, mesmo que timidamente por Findlay: “...we therefore already have the unknown structure of Things-in-themselves in some manner translated into spatial relationships”. (FINDLAY, 1981: p.70).

6.5. O espaço e o tempo e a coisa em si mesma

A coisa considerada em si mesma como verdadeiro correlato da sensibilidade, na medida em que é asseverada como incognoscível abre uma discussão sobre a consistência do sistema kantiano, uma vez que permite a interpretação segundo a qual haveria uma inconsistência decorrente da afirmação da incognoscibilidade da coisa em si, ao mesmo tempo em que também seria afirmado a sua não temporalidade e não espacialidade, o que nesta perspectiva constituiria um conhecimento sobre a coisa em si. Todavia, o que nos interessa nesta conclusão não é analisar pormenorizadamente o problema da “coisa em si”, pois este seria trabalho suficiente para um novo e amplo estudo, no entanto, é necessário esclarecer antes sobre que bases é possível afirmar a não temporalidade e não espacialidade da coisa em si sem que isso constitua um conhecimento real e ainda de que modo é possível dizer que a coisa em si nos afeta e desperta em nós intuições cujas representações empíricas não são sempre idênticas para todos os objetos dados aos sentidos, o que Kant parece não responder de forma satisfatória na “Antecipações da percepção” da *Crítica*.

O tempo e o espaço são subjetivos, isto é, dependem da natureza de nossa sensibilidade, são as formas puras de toda representação sensível, são também, eles mesmos representações, mas as coisas em si não dependem da natureza de nossa mente, não podem ser representadas por intuições puras da sensibilidade, não podem nem mesmo ser representadas e claramente não podem ser consideradas representações. Para ser rigoroso, não é possível formular nenhum juízo ainda que negativo sobre a coisa em si, pois ela é completamente incognoscível. Ora, se não é possível afirmar ou negar nada da coisa em si, isto é, se não podemos formular nenhum juízo de conhecimento sobre ela, é permitido, não obstante isso, pensar que a coisa em si pode ser espacial e temporal e pode também ser semelhante aos objetos que são representados em nossos sentidos, mas isto não passaria de especulação infundada e sem nenhum rigor filosófico, quer dizer, em vista do intuito da filosofia crítica seria completamente sem sentido. Todavia, mesmo sem avançar em um caminho sólido, o pensamento filosófico pode se aventurar em se afastar da segurança da crítica para indagar o que seria mais provável ou improvável de se achar para além dos limites do nosso conhecimento, o que parece de certa maneira uma possibilidade cogitada por Allison.

Allison trata da questão da coisa em si no décimo primeiro capítulo de seu livro *Kant's Transcendental Idealism*. A perspectiva de Allison, em parte criticada por Guyer, em uma análise mais superficial, pode ser sintetizada no argumento sobre a consideração acerca das aparências e das coisas consideradas em si mesmas (Cf. ALLISON, 1983: pp.240-242). Allison destaca a diferença entre pensar esta questão tendo em vista a coisa considerada em si mesma e a coisa considerada como aparência, e, de pensar a questão atendo-se mais a consideração da coisa pensada em si e a consideração da coisa pensada como aparência. O que significa que se deve atentar prioritariamente para a diferença entre os modos de pensar a questão, na medida em que, “considerar as coisas como aparecem, ou como aparecendo, é considerá-las em suas relações com as condições sensíveis sob as quais elas são dadas à mente numa intuição”. (241). Em contrapartida, considerar as coisas em si mesmas, é pensá-las à parte das condições da sensibilidade. Ora, para que possamos considerar as coisas como aparências, é necessário poder distinguir as características que tais coisas apresentam enquanto meras aparências das que devem possuir segundo o modo de

se pensar as coisas consideradas em si mesmas, isto é, fora das condições sensíveis. Neste sentido, argumenta Allison, para considerar qualquer coisa como *aparece* é necessário considerá-la também nela mesma, e as duas formas de considerar a coisa são, na verdade, dois lados de um mesmo ato de reflexão transcendental.

O que Allison defende então é que afirmar a não espacialidade e a não temporalidade dos objetos não sensíveis não envolve juízo sintético *a priori* algum sobre o que as coisas são em si, logo não constitui nenhum conhecimento real da coisa considerada em si mesma. Portanto, uma tal afirmação envolve apenas juízos analíticos, ou em uma análise mais rigorosa, como argumenta Allison, são somente diretivas metodológicas necessárias para descrever o modo como devemos considerar um objeto quando pensado à parte da nossa sensibilidade e de suas formas *a priori* — “Portanto, (...) nós podemos asseverar a não espacialidade e a não temporalidade das coisas consideradas como elas são nelas mesmas sem violar o princípio do agnosticismo ‘crítico’” (*Id.*) — Com isso se pretende evitar que o Idealismo Transcendental seja acusado de levar ao ceticismo.

A objeção de Guyer em relação ao argumento de Allison, em referência a afirmação da não espacialidade e da não temporalidade das coisas em si, se baseia no argumento segundo o qual negar uma duplicidade ontológica ou dizer que há apenas um grupo (*set*) de objetos e que portanto há apenas modos diferentes de concebê-los, ora sob as condições da sensibilidade e ora fora destas relações, é de pouca ajuda. Pois, de acordo com Guyer, o que Kant de fato afirma é que há coisas — as coisas em si — que não estão submetidas às condições do tempo e do espaço e que, portanto, não tem nem o espaço nem o tempo como formas puras. Neste sentido escreve:

Claro que os conceitos de tais coisas não incluem predicados espaciais e temporais *decorre* do fato de as coisas nelas mesmas serem desprovidas de propriedades espaciais e temporais, mas, é certamente a perspectiva de Kant o conceito de uma coisa em si mesma ser desprovido de tais propriedades precisamente porque uma coisa nela mesma não pode ter tais propriedades. E não é de ajuda alguma argumentar que Kant não postula um segundo conjunto de objetos fantasmagóricos não espaciais e não temporais em adição aos objetos usuais dos juízos empíricos. De fato ele não o faz (...). Mas ele faz algo do mesmo modo desagradável — nomeadamente, *reduz* os objetos comuns a meras representações deles mesmos, ou *identifica* objetos que possuem propriedades espaciais e

temporais com meras entidades mentais. Kant não precisa postular um segundo conjunto de objetos além dos que nós normalmente nos referimos de modo a despir o tempo e o espaço das coisas como elas são nelas mesmas e não apenas do nosso conceito delas, porque a ontologia da qual ele parte já inclui duas classes de objetos, a saber, coisas como mesas e cadeiras e as nossas *representações* delas. Kant não precisa adicionar um *terceiro* conjunto de objetos a estes; para negar que as coisas que nós normalmente assumimos como sendo espaciais e temporais o são *realmente*, tudo o que ele tem de fazer é *transferir* a espacialidade e a temporalidade dos objetos para as nossas *representações* deles, ou *confinar* as asserções de espacialidade e temporalidade para as últimas. (GUYER, P. 1987: *Kant and the claims of knowledge*, p.334).

Todavia, é preciso muito cuidado ao se afirmar que as coisas em si podem influenciar a nossa sensibilidade, na medida em que com isso podemos cometer o equívoco de formular algum pretensão juízo de conhecimento sobre elas, ou melhor, é possível que disso acarrete adotar uma interpretação que pressuponha ou incorra neste erro. Ora, a separação imposta entre mundo sensível e mundo inteligível é bem clara e constitui um dos fundamentos do idealismo transcendental de Kant, isto quer dizer que devemos atentar para os limites da experiência e do nosso conhecimento delimitados pela fronteira do entendimento no seu uso empírico e que, portanto, não devemos confundir o que é fenômeno e o que é nùmeno, isto é, a aparência com o que realmente aparece.

Entretanto não se deve pensar que há propriamente dois objetos que existem separadamente, um que aparece e outro que é em si, na verdade é o mesmo objeto considerado de duas maneiras diferentes, isto é, o objeto nele mesmo e o objeto quando é percebido. Como não há uma maneira do objeto ser conhecido imediatamente por nosso aparato cognitivo é necessário que haja uma representação deste objeto, logo, de acordo com a terminologia kantiana devemos tratar esta diferença a partir da noção de coisa nela mesma e coisa como aparece. Contudo, não são poucas as vezes que Kant se refere às coisas em si como *afetando* a nossa sensibilidade ou como as aparências sendo fruto da *influência* das coisas em si. Mas a relação entre as coisas em si e as aparências não pode seguir a relação de causa e efeito, não pode ser pensada como estando na sucessão do tempo e nem coordenada no espaço, pois não é regida pelos princípios do entendimento puro nem pelas formas puras da sensibilidade, talvez seja mais adequado pensar esta relação, apenas com o intuito de dar trato à questão, como

análoga à relação de causação, quer dizer, como se a coisa em si fosse causa das aparências.

6.6.

O espaço e o tempo e o idealismo transcendental

Segundo a definição de Guyer (*Cf.* GUYER, P. 1987: p.333) o Idealismo Transcendental de Kant tem como propósito demonstrar que não é possível, ou melhor, que é falsa a pretensão de atribuir definições ou de incluir em relações espaço-temporais os objetos não sensíveis, isto é, as coisas pensadas em si mesmas:

O idealismo transcendental não é um lembrete cético de que nós não podemos estar certos de que as coisas como elas são nelas mesmas são também do modo como nós as representamos; ele é uma insistência estritamente dogmática de que nós podemos estar bem certos que as coisas como elas são nelas mesmas não podem ser do modo como nós as representamos. Espaço e tempo são indispensáveis em todas as nossas intuições e juízos, no entanto, o idealismo transcendental não é nada senão a tese de que as coisas em si mesmas, o que quer que possam ser, não são espaciais e temporais. (*Id.*)

Neste sentido, Guyer rejeita a interpretação do problema da coisa considerada em si mesma segundo a divisão em dois aspectos. Esta interpretação¹⁶ alega que Kant não estabelece uma duplicação ontológica dos domínios dos objetos, mas uma divisão conceitual ou semântica, isto é, são dois modos de descrever objetos que estão no mesmo âmbito (*realm*). Por esta perspectiva é supostamente aceitável falar não em um âmbito mas em um aspecto segundo o qual os objetos são considerados enquanto sujeitos às condições da nossa sensibilidade e que, nesta medida, são pensados como aparências. E por outro lado, é igualmente aceitável, quando for preciso considerar os objetos fora das relações de condição da sensibilidade, tratar tais objetos como coisa em si. Contudo, é importante ressaltar que em ambos os casos, isto é, os dois aspectos representam apenas dois modos de considerar uma e mesma gama de objetos, ou melhor, um grupo de objetos que se encontra em um mesmo âmbito (*realm*).

¹⁶ Uma análise mais pormenorizada sobre a teoria do duplo aspecto pode ser encontrada no artigo: “O paradoxo das coisas em si mesmas”, de Gerson Luiz Louzada (BUENO, VERA C. de A., & FIGUEIREDO, VINICIUS, 2005: “O que nos faz pensar”).

A defesa do espaço e do tempo como formas puras da intuição na “Estética transcendental” é o primeiro argumento apresentado por Kant em defesa do idealismo transcendental, ou melhor, é o fundamento sobre o qual Kant edifica seu sistema crítico. Ainda na *Crítica* Kant consolida a separação entre o mundo sensível e o mundo inteligível e relação de ambos com as nossas faculdades de conhecimento em outros dois argumentos principais apresentados respectivamente na “Analítica Transcendental” com a dedução transcendental dos conceitos puros do entendimento, e, na “Dialética Transcendental” com as antinomias da razão pura. O tempo e o espaço, como observamos no desenvolvimento desta dissertação, não foram esquecidos ou postos de lado nos argumentos apresentados por Kant seguintes à “Estética transcendental”. Quando as representações do tempo e do espaço enquanto formas puras *a priori* da sensibilidade não puderam ser notadas diretamente nas formulações kantianas, estiveram não obstante isso, sempre envolvidas ou pressupostas.

A relação do tempo e do espaço com o idealismo transcendental é bem clara e foi ressaltada por Kant na célebre afirmação, a saber, o espaço e o tempo são empiricamente reais, mas transcendentalmente ideais — O próprio Kant descreveria mais tarde sua filosofia como idealista transcendental mas realista empírica. O que isso quer dizer é que o espaço e o tempo não são transcendentalmente reais, isto é, não são coisas em si mesmas que subsistem aparte da experiência, ou melhor, são formas subjetivas da sensibilidade, mas não são relações ou propriedades de substâncias nem as próprias substâncias, logo, fora da mente do homem não tem realidade. Todavia, são empiricamente reais, quer dizer, têm validade objetiva no que se refere à experiência humana. Neste sentido Paton resume:

Dizer que espaço e tempo são empiricamente reais é dizer que eles são objetivamente válidos no que concerne toda a experiência sensível. Características espaciais e temporais (com tudo o que elas implicam) têm necessariamente de pertencer a todos os objetos da experiência humana, seja quando estes objetos sejam tomados como dados dos sentidos privados, ou como os objetos comuns que estes dados privados nos revelam. Se nós considerarmos a questão do ponto de vista da experiência ordinária, todos os objetos de nossa experiência estão e têm de estar em um tempo e espaço comum. (PATON, 1970: p.144).

O idealismo transcendental do tempo e do espaço aponta para a existência de uma realidade transcendental, isto é, o mundo inteligível ou numênico. Espaço e tempo não pertencem a este mundo, mas indicam que ele tem de ser pressuposto, e, portanto, tem de haver coisas reais que nos afetam, a saber, coisas em si ou objeto transcendental.

O conceito de coisa em si mesma se aproxima do conceito de objeto transcendental quando a pensamos como um “puro X”, isto é, como uma completa incógnita, e, nesta medida, como foi mencionado, parece ser uma decorrência teórica da posição adotada ainda na segunda introdução da *Crítica*, a saber, de considerar absurdo que a sensibilidade possa ser afetada sem que haja um correlato para ela (Cf. CAYGILL, 2000: p.244). Em diversos momentos na *Crítica* o objeto transcendental aparece segundo definições semelhantes às que Kant utiliza para tratar a coisa em si mesma, entre eles destaco, ainda na “Estética Transcendental”, quando Kant, ao apontar a inexistência em si do espaço como algo exterior e não simplesmente como forma da intuição, e portanto, ao afirmar também a presença do objeto empírico apenas sob as condições da sensibilidade, indica a impossibilidade de qualquer conhecimento sobre o objeto transcendental: “(...) o objeto transcendental, porém, mantém-se desconhecido para nós”. (KANT, 1997: *Crítica da Razão Pura*; A46/B63, p.81).

Em seguida, na “Analítica Transcendental” Kant afirma: “Ora esses fenômenos não são coisas em si, somente representações que, por sua vez, têm o seu objeto, o qual, por conseqüência, não pode ser já intuído por nós, por isso, é designado por objeto não empírico, isto é, transcendental = X”. (A109). E ainda, na “Anfibolia dos conceitos de reflexão”, como também aponta Paulo R. Licht dos Santos no seu artigo “A teoria do objeto transcendental” (BUENO, VERA C. de A., & FIGUEIREDO, VINICIUS, 2005: “*O que nos faz pensar*”, p.115), Kant deixa entender que o objeto em si mesmo é pensado pelo entendimento como objeto transcendental na medida em que é causa e fundamento dos fenômenos.

Como também podemos observar na “Dialética Transcendental”, e este é o ponto que mais nos interessa, Kant revela:

“(...) esse algo, que está na base dos nossos fenômenos externos, que afeta o nosso sentido, de tal maneira que este recebe as representações de espaço, matéria, figura, etc., esse algo, considerado como númeno (ou

melhor, *como objeto transcendental*). (KANT, 1997: *Crítica da razão pura*; A358, p.339, grifo meu).

É pertinente, nesta medida, a interpretação segundo a qual Kant parece na verdade indicar que coisa em si e objeto transcendental são o mesmo objeto apenas visto de pontos de vistas diferentes. Em outras palavras, é possível tratarmos a coisa em si como correlato da sensibilidade quando em vista da nossa faculdade dos sentidos e, por outro lado, tratar a coisa em si como objeto transcendental, isto é, como objeto que tem de ser admitido necessariamente pelo pensamento mesmo que completamente incognoscível, quando em vista do entendimento.

Mas como esta interpretação pode servir nosso propósito de manter a coerência do sistema crítico de Kant e de sua crítica contra o idealismo não transcendental? Na verdade não resolve a questão de como a coisa em si influencia nossa sensibilidade, pois este é um o problema insondável dentro da filosofia crítica, ou melhor, cuja solução não teria nenhum rigor filosófico e, portanto, não poderia nem mesmo ser considerada uma solução. Mas fortalece o argumento kantiano apresentado na “Estética transcendental” sobre a total receptividade da sensibilidade ao mesmo tempo em que demonstra o papel ativo do entendimento. E ainda, parece corroborar a interpretação de Paton sobre a relação entre a coisa em si e a mente humana:

Em qualquer perspectiva possível nós sabemos que as coisas nelas mesmas são tais que aparecem para as mentes humanas como leves ou pesadas. Pelo meu ponto de vista, nós sabemos também que as coisas nelas mesmas são tais que para as mentes humanas elas aparecem como quadradas ou circulares. Não há mais dificuldade em um caso do que em outro, e nenhuma das perspectivas pressupõe que conheçamos as coisas como elas são nelas mesmas. (PATON, 1970: p.142).

Uma vez que parece aproximar ainda mais a sensibilidade do entendimento na origem do processo do conhecimento, mais especificamente em sua relação com a coisa em si.