

## 4 A coisa em si

*...o que importa é mostrar quão aberrante é visar como objetos os conteúdos que, de início, são colocados fora da intuição sensível. Se se tratasse apenas, para Kant, de combater a impostura "dogmática" assim entendida, mal se compreenderia, então, de que lhe serve lembrar ocasionalmente, que "por trás dos fenômenos deve haver, todavia, para fundá-los, as coisas em si (ainda que ocultas)".<sup>281</sup>*

Um dos problemas enfrentados pelo idealismo transcendental é oferecer uma justificação para o uso legitimado do conceito de coisa em si. Pois, apesar de o uso problemático do conceito de coisa em si evidenciar o engano de se tomar as aparências pelo que aparece, ele não demonstra ou inclui a necessidade das coisas em si mesmas existirem. No prefácio da 2ª edição da *Crítica* Kant afirma:

... a verdade do resultado que obtemos nesta (...) apreciação do nosso conhecimento racional *a priori* é-nos dada pela contraprova da experimentação, pelo fato desse conhecimento apenas se referir a fenômenos e não às coisas em si que, embora em si mesmas reais, se mantêm para nós incognoscíveis. Com efeito, o que nos leva necessariamente a transpor os limites da experiência e de todos os fenômenos é o *incondicionado*, que a razão exige necessariamente e com plena legitimidade nas coisas em si, para tudo o que é condicionado, a fim de acabar, assim, a série das condições. Ora, admitindo que o nosso conhecimento por experiência se guia pelos objetos, como coisas em si, descobre-se que o incondicionado não pode *ser pensado sem contradição*; pelo contrário, *desaparece a contradição* se admitirmos que a nossa representação das coisas, tais como nos são dadas, não se regula por estas, consideradas como coisas em si, mas que são estes objetos, como fenômenos, que se regulam pelo nosso modo de representação, tendo conseqüentemente de buscar-se o incondicionado não nas coisas, na medida em que as conhecemos (em que nos são dadas), mas na medida em que as não conhecemos, enquanto coisas em si.<sup>282</sup>

O conceito de coisa em si como incognoscível não é contraditório, mas não garante a possibilidade de um uso em sentido positivo, pelo menos não segundo a

---

<sup>281</sup> LEBRUN. *Sobre Kant*, p. 66.

<sup>282</sup> KANT. *Crítica da Razão Pura*, B XX.

intuição sensível. Na “Anfibolia dos conceitos da reflexão”<sup>283</sup>, Kant parece preocupado em deixar claro o limite do nosso conhecimento sobre objetos (sensíveis e inteligíveis) em vista da natureza da intuição humana, e assim, procura evitar possíveis excessos cometidos na *Dissertação*<sup>284</sup>. Aproximando o sentido dos termos coisa em si, objeto transcendental e númeno Kant adverte:

O conceito de númeno não é, pois, o conceito de um objeto, mas uma tarefa inevitavelmente vinculada à limitação da nossa sensibilidade: a de saber se não haverá objetos completamente independentes desta intuição da sensibilidade, questão esta que só pode ter resposta indeterminada, nomeadamente a seguinte: visto que a intuição sensível não se dirige a todos os objetos, indistintamente, sobeja lugar para muitos outros objetos diferentes, que ela não nega absolutamente, mas que, por carência de um conceito determinado (...), também não podem ser afirmados como objetos para o nosso conhecimento. O entendimento limita, por conseguinte, a sensibilidade, sem por isso alargar o seu próprio campo e, ao adverti-la de que não deva aplicar-se às coisas em si, mas apenas aos fenômenos, pensa um objeto em si, mas apenas como um objeto transcendental que é causa do fenômeno (...), mas que não pode ser pensado nem como grandeza, nem como realidade, nem como substância, etc., (porque estes conceitos exigem sempre as formas sensíveis em que determinam um objeto)<sup>285</sup>.

Ao longo da *Crítica* a questão da coisa em si recebe diferentes tratamentos e o seu papel e a sua concepção parecem por vezes assumir conotações distintas, talvez mesmo opostas. As dificuldades trazidas pela forma como Kant caracteriza ou deixa de caracterizar de um modo mais claro a sua teoria sobre o status e função crítica da coisa em si deram ensejo, como tratamos nos dois últimos capítulos, a diversos ataques à consistência do idealismo transcendental. E, se por um lado, devemos procurar investigar a procedência destes ataques, por outro, havemos de estar atentos às consequências para a própria filosofia kantiana da tentativa de dissipar qualquer crítica que contra ela se levante.

A teoria do objeto transcendental constitui um dos pontos centrais do idealismo de Kant e, como foi visto, a caracterização adequada do conceito e do papel que o objeto, considerado do ponto de vista transcendental, desempenha no sistema crítico é fundamental para a interpretação de partes cruciais da *Crítica*. Porém, depois de concluída a tarefa de examinar o sentido em que Kant emprega o conceito de objeto em seus aspectos empírico e transcendental, bem como as

<sup>283</sup> Trataremos, de agora em diante, esta seção da *Crítica* (Cf. A 260-292 / B 316-349) simplesmente por *Anfibolia*.

<sup>284</sup> Veremos, contudo, não ser este o único propósito de Kant na *Anfibolia*.

suas relações com a unidade da apercepção e com o sujeito transcendental, é necessário investigar se a perspectiva adotada é coerente com a concepção de coisa em si que é pressuposta em diferentes momentos da obra.

Seguindo este propósito, iniciaremos este capítulo a partir da análise da seção sobre a "Refutação do idealismo"<sup>286</sup> da *Crítica*. Nosso intuito será, neste primeiro momento, estabelecer as bases para a investigação que será empreendida, e que culminará na conclusão desta tese, sobre a concepção da coisa em si como pressuposto do idealismo transcendental. O que é justificado por ser a referida seção o momento em que Kant defende a posição segundo a qual o princípio da distinção entre coisas em si mesmas e fenômenos é transcendental e não empírico. Melhor dizendo, o que está implícito no argumento apresentado na *Refutação* é que exige-se uma reflexão transcendental, i.e, uma reflexão sobre as condições necessárias de possibilidade de nossas representações, para que possamos reconhecer o caráter e os limites de nosso conhecimento. Neste sentido, é também o que nos permite considerar o idealista transcendental também um realista empírico<sup>287</sup>, visto que os objetos que podemos conhecer, representados empiricamente, são representados de fato no tempo e no espaço.

Nosso intento será confirmar que o pressuposto da coisa em si é fundamental para a defesa do idealismo transcendental e, a despeito da interpretação de alguns filósofos posteriores a Kant, a negação deste pressuposto, seja por considerá-lo injustificado ou mesmo desnecessário, inviabiliza o sistema crítico assim como foi concebido na filosofia kantiana. Mas, para tal, é necessário entendermos porque as antinomias matemáticas (sobretudo a primeira) são consideradas por Kant como provas indiretas do idealismo transcendental e, também, esclarecer em que sentido se pode pensar uma causalidade pela liberdade sem que com isso viole-se o princípio crítico da incognoscibilidade das coisas em si mesmas.

Sobre a primeira antinomia, devemos conseguir evidenciar que os resultados alcançados pela decisão crítica da contenda entre tese e antítese, mesmo que não possam ser considerados uma prova indireta do idealismo transcendental, não nos

---

<sup>285</sup> KANT. *Crítica da Razão Pura*, A 287-288 / B 344.

<sup>286</sup> A trataremos de agora em diante por *Refutação*.

<sup>287</sup> Este ponto também é desenvolvido por Kant no quarto paralogismo da razão pura na *Crítica*.

fornecem propriamente nenhum conhecimento sobre as coisas em si mesmas. E se o princípio que dá origem à tarefa de unificar em um sistema os conhecimentos do entendimento provoca o embate antinômico entre ideias, a decisão crítica permitida pela adoção do ponto de vista transcendental revela o caráter regulativo da razão. Isto é, antes de nos dizer qualquer coisa sobre os objetos como eles são neles mesmos, o conflito transcendental nos revela os limites do nosso conhecimento. Neste sentido, devemos nos ater aos pressupostos e consequências epistemológicas da primeira antinomia.

Sobre a terceira antinomia, nos dedicaremos, preponderantemente, a entender como podemos interpretar a convivência entre as posições defendidas pela tese e pela antítese e, sobretudo, em que sentido é possível falar em uma causalidade inteligível, cujo efeito se insira no mundo sensível, sem que com isso tenhamos que pressupor alguma espécie de conhecimento sobre as coisas em si mesmas. Esta iniciativa parece necessária para dissipar a acusação de que seria necessário, para considerar que haja uma causa não sensível para as nossas ações, aplicar ao fundamento destas ações a categoria da causalidade. Em outras palavras, dever-se-ia estabelecer uma relação causal entre coisa em si e fenômeno para que, de acordo com o idealismo transcendental, não estivéssemos fadados a seguir somente a lei natural.

Vê-se que esta crítica não se limita apenas ao âmbito da terceira antinomia e pode ser estendida, e de fato foi, para o princípio da separação entre fenômenos e númenos. O mesmo ponto que foi abordado no capítulo anterior a respeito da relação entre o sujeito transcendental e o sujeito empírico e a mencionada<sup>288</sup> perspectiva de Strawson está, nesta medida, intimamente ligada a uma série de críticas que foram erguidas contra o idealismo transcendental e, especialmente, sobre a possibilidade de considerarmos as coisas em si mesmas como fundamentos dos fenômenos. O passo seguinte que daremos neste capítulo será, portanto, analisar a origem desta discussão.

A partir da polêmica despertada por Jacob com a acusação de que sem as coisas em si mesmas não é possível entrar no idealismo transcendental, mas com elas não é possível permanecer nele, pode-se perceber que a verdadeira questão que está em jogo e deve ser investigada não é o fundamento ontológico da

---

<sup>288</sup> Cf. nota 275 desta tese.

filosofia de Kant. As críticas de Jacob, Kemp Smith e Strawson, entre outros, podem ser superadas se adotarmos a perspectiva de que não existem propriamente dois tipos de entes inteiramente distintos respondendo pelo nome de fenômenos e coisas em si mesmas, mas sim, dois modos de considerar, com base na reflexão transcendental, um único objeto.

O problema não é, deste modo, provar a possibilidade de uma relação causal de um objeto em si mesmo sobre um objeto fenomênico, mas explicar porque, a partir de nossa capacidade e estrutura cognitivas, somos levados a adotar o ponto de vista transcendental. Assim, o que temos de conseguir conciliar com os conceitos de coisa em si, objeto transcendental e númeno é a teoria da afecção transcendental<sup>289</sup>. Melhor dizendo, qualquer interpretação sobre a função crítica e o sentido dos termos em questão, para que possa ser considerada legítima, tem de ser confrontada com a teoria da afecção sem que com isso provoque uma inconsistência no idealismo transcendental. Esta será a tarefa que assumiremos a partir do último item deste capítulo.

#### 4.1. 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.<sup>290</sup>

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

<sup>289</sup> Este ponto, contudo, será abordado mais detalhadamente na conclusão.

<sup>290</sup> DESCARTES. *Meditações metafísicas*, p. 43.

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 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 ideias 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 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.<sup>291</sup>

Berkeley não confere substancialidade aos objetos externos nem acredita que conceitos ou ideias 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 considerarmos o espaço como propriedade que deve ser atribuída à 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 não afirma senão 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

---

<sup>291</sup> BERKELEY. *Tratado Sobre os Princípios do Conhecimento Humano*, p. 23.

antes de ter sido encontrada prova suficiente”<sup>292</sup>. 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 propõe, então, o seguinte teorema: “*A simples consciência, mas empiricamente determinada, da própria existência prova a existência dos objetos no espaço fora de mim*”<sup>293</sup>. 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 externo, 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.<sup>294</sup>

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. 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 às 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

---

<sup>292</sup> KANT. *Crítica da razão pura*, A 226 / B 275.

<sup>293</sup> Loc. cit.

<sup>294</sup> Loc. cit.

conter em si a existência de um sujeito e de exprimir a consciência que pode acompanhar todo o pensamento, uma 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”<sup>295</sup>. 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 exprimida 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”<sup>296</sup>.

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*? Deixo a questão em aberto para, quem sabe, ser tratada em um novo estudo.

A terceira e última observação trata da possibilidade da representação das coisas exteriores ser produto da imaginação, como ocorre no sonho ou no delírio.

<sup>295</sup> KANT. *Crítica da razão pura*, A 226 / B 275.

<sup>296</sup> Ibid. A 226 / B 278.

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, de todo modo, a reprodução de antigas percepções externas cuja possibilidade é garantida pela efetividade dos objetos exteriores, e, como o que pretende provar é apenas que a experiência interna em geral é possível mediante a experiência externa em geral, não é por essa demonstração que se vai determinar se uma suposta experiência é mera imaginação, pois para isso é necessário investigar as determinações particulares desta experiência e 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.<sup>297</sup>

#### 4.2.

#### **A coisa em si e a primeira antinomia**

A primeira antinomia é descrita por Kant como uma prova indireta do idealismo transcendental e suas relações com o sistema crítico são fundamentais para a filosofia kantiana. Uma análise mais detalhada sobre o primeiro conflito cosmológico das ideias transcendentais é de grande importância para compreensão da origem do idealismo transcendental e para a verificação de sua coerência dentro da filosofia crítica. Neste sentido, Paul Guyer nos adverte sobre uma importante questão acerca do papel das antinomias dentro da *Crítica da razão pura* e que não deve fugir ao cuidado do leitor mais cauteloso. O problema para o qual Guyer chama a nossa atenção é que Kant, no início da “Antinomia”, parece indicar apenas que da possibilidade da razão conceber a ideia de um

---

<sup>297</sup> KANT. *Crítica da razão pura*, A 266 / B 277.

incondicionado não deriva necessariamente que esse incondicionado possa ser representado sensivelmente. No entanto, em momentos diferentes na *Crítica*, Kant estende as consequências de sua afirmação e considera que as antinomias, especialmente as matemáticas, são evidências da impossibilidade de representações deste tipo, isto é, referentes ao incondicionado, existirem fora da mente do homem. Em outras palavras, Kant passaria da simples incerteza sobre a possibilidade de se conceber sensivelmente o incondicionado para a negação peremptória dessa possibilidade.

O que leva Guyer a esta interpretação é o contraste entre os argumentos desenvolvidos por Kant ao longo da “Antinomia da razão pura”. Em alguns trechos<sup>298</sup> podemos verificar claramente que a alegação sobre a impossibilidade do entendimento representar o incondicionado deve ser entendida apenas como uma advertência a respeito do limites de seus poderes, isto é, como uma recomendação para uma necessária modéstia epistemológica. Seguindo esta interpretação, não haveria uma consequência ontológica da proposição que afirma a impossibilidade de se representar o incondicionado. Em outras palavras, simplesmente não seríamos permitidos assumir que da possibilidade da razão conceber a ideia do incondicionado, que este incondicionado pudesse ser confirmado na experiência.

A dificuldade surge quando Kant parece não se contentar apenas com o resultado alcançado<sup>299</sup>, mas pretende extrair de seu argumento uma comprovação indireta da necessidade do idealismo transcendental. Pois, no idealismo kantiano espaço e tempo e todos os fenômenos não seriam coisas nelas mesmas e sim representações que não poderiam existir fora de nossa mente. O problema é como seria possível passar da premissa sobre a impossibilidade de decidir qualquer coisa a respeito da finitude ou infinitude do mundo para a segunda premissa, de acordo com a qual ambas as afirmações seriam necessariamente falsas. O ponto de vista de Guyer é que somente seria uma decorrência da antinomia a falsidade das duas proposições, e conseqüentemente uma prova indireta do idealismo

---

<sup>298</sup> Cf. KANT. *Crítica da razão pura*, A 416-7 / B 444 ; A 447 / B 498 ; A 484 / B 512 ; A 515-16 / B 542-4.

<sup>299</sup> O que pode ser depreendido das seguintes passagens da *Crítica*: A 492 / B 52 ; A 484 / B 512 ; A 506-7 / B 534-5 ; A 503-4 / B 531-2.

transcendental, se ambas fossem tratadas como opostos dialéticos<sup>300</sup>, e para isso temos de pressupor que o mundo tem alguma grandeza (*magnitude*), mas da simples impossibilidade de decidir se o mundo é finito ou infinito não poderíamos extrair a certeza de que ele não é nenhum dos dois:

Na verdade, Kant não é bem sucedido em passar da 'impossibilidade de decisão'[*undecidability*] para a falsidade das proposições opostas sobre a extensão ou divisibilidade do mundo. Em última análise, os argumentos opostos de Kant não provam diretamente a falsidade das conclusões antitéticas; eles permanecem somente argumentos epistemológicos que provam, no máximo, que não se pode decidir sobre as proposições opostas. Isso pode implicar a falsidade das afirmações antitéticas somente com a pressuposição adicional de que a 'impossibilidade de decisão' [*undecidability*] implica a sua falsidade. Mas, assim, ou Kant bem assume este forte princípio diretamente, ou então Kant chega a ele por uma maneira que é ainda pior. Essa pressuposição adicional poderia ser consequência de qualquer um de dois caminhos. Primeiro, talvez o próprio Kant cometa precisamente o erro contra o qual ele alertou — a saber, ele assume que as ideias da razão caracterizam necessariamente as coisas em si mesmas, mas também que essas ideias têm de ser representáveis no pensamento, o que é tratar as coisas em si mesmas como númeno em sentido positivo, objetos de conhecimento por ideias da razão somente. Do outro modo, Kant comete uma petição de princípio na referida questão [*begs the the very question at issue*] — isto é, ele já identifica objetos no espaço e no tempo com representações, das quais certamente se seguiria que não há nada de verdadeiro sobre eles que não seja representável, ou que não possa ser decidido, e o que quer que não possa ser decidido sobre eles não pode ser verdadeiro para eles.<sup>301</sup>

Para defender sua interpretação, Guyer procura mostrar que as antinomias matemáticas têm, como base de suas provas a respeito das consequências da dialética transcendental, apenas considerações de caráter epistemológico. Por esta análise, a falsidade de ambas as proposições dialéticas somente poderia ser confirmada se as coisas em si mesmas fossem necessariamente entendidas como

<sup>300</sup> Sobre a oposição dialética Kant afirma: “Quando digo, pois: o mundo, quanto ao espaço, é infinito ou não é infinito (*non est infinitus*), se a primeira proposição é falsa, deve ser verdadeiro o seu oposto contraditório, a saber, o mundo não é infinito. Deste modo só suprimiria um mundo infinito, mas poria outro, ou seja, o finito. Porém, se disser que o mundo é ou finito ou infinito (não finito) poderiam ambas ser falsas. Com efeito, vejo então o mundo determinado em si próprio, quanto à grandeza, porque na proposição oposta não só suprimo simplesmente a infinitude e, conjuntamente, talvez toda a sua existência própria, mas também acrescento uma determinação ao mundo como a uma coisa real em si mesma, o que pode ser igualmente falso, se na verdade o mundo não devesse de modo algum ser dado enquanto coisa em si e, por conseguinte, nem como infinito nem como finito quanto à grandeza. Permita-se-me que dê o nome de oposição dialética a esta oposição e o de oposição analítica à que consiste na contradição. Assim, dos juízos, dialeticamente opostos entre si, podem ser ambos falsos porque não só se contradizem, mas um deles diz mais do que necessário para a contradição”. (KANT. **Crítica da razão pura**, A 504 / B 532).

<sup>301</sup> GUYER. **Kant and the claims of knowledge**, p. 406.

possíveis de serem *conhecidas*, ou, de outro modo, se objetos a que estão referidas as proposições fossem antes já reduzidos a meras representações e assim também pudessem ser *conhecidos*. Em outras palavras, a oposição entre tese e antítese só poderia ser considerada dialética se ambas fossem erguidas sobre os mesmos pressupostos epistemológicos.

As antinomias matemáticas são fundamentais para o exame da coerência da argumentação kantiana nesta seção da *Crítica*, uma vez que o próprio Kant as considera como provas indiretas do idealismo transcendental. Neste sentido, sobre os argumentos que defendem a tese e sobre os que defendem contrariamente a antítese, Guyer afirma:

É obvio que estes argumentos dependem de conclusões puramente epistemológicas, isto é, do argumento de que é impossível representar, ou confirmar, por meio do pensamento, a existência do tempo passado infinito ou espaço infinito. Mas, seguir-se-ia disso que o espaço e tempo não poderiam ser infinitos, somente se já estivesse diretamente pressuposto que apenas aquilo que pode ser decidido ou confirmado possa ser assim, ou, se uma das pressuposições fundamentais, da qual essa máxima epistemológica seria derivada, fosse aceita: que o que é verdadeiro de coisas que realmente existem tem de poder ser conhecido, ou então que espaço e tempo são apenas representações, de modo que, é claro, só o que é representável pode ser verdadeiro sobre eles. Mas, pressupor o primeiro desses [argumentos] seria precisamente pressupor que as coisas nelas mesmas têm de poder ser conhecidas ou pela razão ou (ainda pior) pelo pensamento, o mesmo engano contra o qual Kant nos alertara desde a *Dissertação inaugural*, e pressupor o segundo, seria precisamente pressupor o que supostamente deviria seguir da prova indireta do idealismo transcendental.<sup>302</sup>

Em relação à proposição que defende a infinitude do tempo ainda é possível notar uma forte influência da filosofia leibniziana e de seus pressupostos. O argumento empregado por Kant na antítese, segundo o qual nenhuma coisa poderia surgir em um tempo vazio, pois, nenhuma parte de tal tempo possui, quando comparada com qualquer outra, uma condição que pudesse distinguir a existência da não existência<sup>303</sup>, de acordo com Guyer, tem como fundamento o princípio da razão suficiente de Leibniz. Isto porque, a argumentação kantiana reproduziria em seus próprios termos, na antítese, a defesa leibniziana da falta de razão suficiente para Deus produzir um começo do mundo em um momento qualquer no tempo absoluto, uma vez que haveria uma identidade qualitativa entre

<sup>302</sup> GUYER. *Kant and the claims of knowledge*, p. 407.

<sup>303</sup> Cf. KANT. *Crítica da razão pura*, A 427 / B 455.

todos os instantes no tempo absoluto. Em outras palavras, Deus não encontraria uma razão suficiente para escolher um momento aleatório em que fosse justificado dar origem ao mundo. Ora, Kant não poderia simplesmente retomar o princípio leibniziano para alcançar uma prova indireta do idealismo transcendental, mas antes, teria de fornecer um argumento válido que sustentasse uma proposição cuja confirmação ou negação não pudesse ser decidida. E ainda, é imprescindível questionar, como apontado por Guyer, qual o status do princípio da razão suficiente na filosofia kantiana? Se Kant aceitasse o princípio da razão suficiente como um princípio ontológico então toda a construção da “Analítica transcendental” viria por terra, posto que a teoria transcendental da experiência o tem como um princípio simplesmente epistemológico, a saber, que para “todo consequente há um antecedente suficientemente determinante”<sup>304</sup>. Um princípio epistemológico, neste sentido, deve apenas determinar a posição temporal da ocorrência de um evento qualquer:

Mas isto significa que a necessidade epistemológica do princípio da razão suficiente, esquematizado como o princípio da causação universal, exclui apenas a possibilidade do conhecimento ou representação de um primeiro momento do tempo. E disso se segue que um primeiro momento do tempo não pode ser real somente se for suposto que o que for real para as coisas em si deve também poder ser conhecido, de modo que, se o tempo realmente começou, haveria necessariamente de se poder conhecer que ele o fez, ou então, se já estivesse pressuposto que o tempo é apenas uma característica de representações, então ‘poder-ser-conhecido’ e verdade coincidem novamente.<sup>305</sup>

A causalidade e dependência vista como segunda categoria da relação é derivada dos juízos puros de relação, mais especificamente do que diz respeito à relação lógica entre a razão e a consequência. A causalidade, que permite a conexão e unidade necessária à experiência, não pode ser derivada empiricamente, isto é, ela é pensada *a priori*, mas não pode ser diretamente aplicada às intuições, tem de ser esquematizada pelo entendimento. A causalidade depois de esquematizada, quer dizer, adaptada às intuições “consiste, pois, na sucessão do diverso, na medida em que está submetida à uma regra”<sup>306</sup>. Na “Analítica dos princípios” a causalidade dá origem à segunda analogia da experiência, pela qual toda experiência deve obedecer à lei de sucessão segundo a relação de causa e

<sup>304</sup> GUYER. **Kant and the claims of knowledge**, p. 408.

<sup>305</sup> Loc. cit.

<sup>306</sup> KANT. **Crítica da razão pura**, A 144 / B 183.

efeito. Portanto, tomar o princípio da causalidade universal como um princípio ontológico invalidaria as críticas do idealismo transcendental contra Leibniz e Hume.

Quanto ao segundo argumento da antítese, Guyer identifica um problema mais grave. Para amparar a posição a respeito da necessária infinitude do espaço Kant recorre ao idealismo transcendental, haja vista, para defender a suposição de que a relação do mundo com o espaço vazio não seria uma relação a um objeto, e assim o mundo seria limitado por um nada, portanto não poderia ser limitado, Kant escreve: “o espaço é somente a forma da intuição externa, não um objeto real que possa ser intuído exteriormente, e não é um correlato dos fenômenos, mas a própria forma dos fenômenos”.<sup>307</sup> Guyer interpreta este trecho como a indicação de que Kant partiria da pressuposição do espaço ser apenas a forma da intuição para concluir que o espaço vazio enquanto limite para o mundo não poderia ser percebido, e, conseqüentemente, que a relação entre o mundo e algo que não pode ser percebido não é relação:

É do pressuposto anterior do idealismo transcendental, em outras palavras, que até mesmo o argumento do espaço vazio não poder ser percebido é derivado, e dessa mesma pressuposição que é também concluído que o espaço vazio não poderia existir. A falsidade da tese da antinomia é qualquer coisa menos independente do idealismo transcendental o qual em última análise deveria provar.<sup>308</sup>

Kant de fato recorre ao idealismo transcendental na antítese da primeira antinomia, contudo, a parte a que Guyer se refere está na observação e não na prova do argumento sobre a infinitude do espaço. Na referida passagem<sup>309</sup> Kant revela estar mais próximo, em certos aspectos, da escola de Leibniz, o que talvez indique que o verdadeiro ponto a ser investigado não é tanto a questão proposta por Guyer, mas sim se a antítese já não alcançaria o resultado que Kant pretende que seja somente possível pelo idealismo transcendental. E esta será a questão que devemos investigar nos itens a seguir.

<sup>307</sup> KANT. *Crítica da razão pura*, A 431 / B 459

<sup>308</sup> GUYER. *Kant and the claims of knowledge*, p. 409.

<sup>309</sup> KANT. loc. cit.

#### 4.2.1. A tese

O primeiro conflito das ideias transcendentais ou a primeira entre as antinomias matemáticas (como serão tratadas por Kant mais adiante na *Crítica* e no *Prolegômenos*)<sup>310</sup>, envolve o mundo e seu limite no tempo e no espaço. Na *Crítica da razão pura* a tese é apresentada nestes termos: “O mundo tem um começo no tempo e é também limitado no espaço”<sup>311</sup>. A prova que se segue a esta afirmação toma como ponto de partida a possibilidade de se pensar o oposto, quer dizer, procura demonstrar o absurdo de tentar estabelecer a proposição contrária como verdadeira. Sigamos então os argumentos da tese do modo como foram expostos por Kant.

O primeiro ponto a ser demonstrado é o mundo ter necessariamente um começo como condição de sua existência, o que Kant propõe que alcancemos analisando a hipótese contrária, isto é, do mundo não ter um começo no tempo. Posto que sem um começo no tempo seja forçoso pressupor que até um instante qualquer há passado uma eternidade; e, como uma eternidade deve ser entendida como infinita, tendo em vista que a definição de uma série infinita deve ser pensada como aquela que não pode ser terminada por síntese sucessiva, então seria impossível se chegar a um *instante* qualquer. Logo não poderia existir o mundo sem um começo no tempo:

O verdadeiro conceito (transcendental) da infinitude é que a síntese sucessiva da unidade na mensuração de um quantum não pode ser nunca exaustivamente acabada. De onde se segue, muito seguramente, que não pode ter decorrido uma eternidade de estados reais, que se sucedem uns aos outros até um instante dado (o presente) e o mundo tem pois de ter um começo<sup>312</sup>.

---

<sup>310</sup> A diferença entre a abordagem kantiana na *Crítica da razão pura* e nos *Prolegômenos* é bem evidente não apenas pela divisão e disposição do texto, mas, sobretudo pelo modo como desenvolve sua argumentação. Na *Crítica* Kant se preocupa em definir claramente as posições defendidas na tese e na antítese relacionando-as com pontos de vista tradicionais da história da filosofia. O embate entre estas correntes ganha destaque e o conflito gerado parece ser o tema central a ser explorado nesta seção da *Crítica*. No *Prolegômenos* Kant não está tão interessado em descrever detalhadamente os argumentos de cada lado dessa disputa, e sim em apontar o motivo da discórdia e sua solução crítica. Na *Crítica* a solução das ideias cosmológicas é detalhadamente exposta da terceira à nona seção (especialmente a partir da sexta seção) da Antinomia da razão pura.

<sup>311</sup> KANT. *Crítica da razão pura*, A 426 / B 454

<sup>312</sup> *Ibid.*, A 432 / B 460.

O segundo ponto é demonstrar a necessidade do mundo ter um limite no espaço, para o qual Kant utiliza o mesmo procedimento de tomar como hipótese o ponto de vista contrário. Segue-se assim a possibilidade de pensarmos o mundo como infinito no espaço, ou melhor, como um “todo infinito dado de coisas, que existem simultaneamente no espaço”<sup>313</sup>. Nesta argumentação Kant aceita como pressuposto a possibilidade de intuir um *quantum* indeterminado, isto é, que não se encontra dentro de limites, **somente** pela síntese sucessiva de suas partes. A totalidade de um *quantum* indeterminado só seria alcançada, nesta medida, pela síntese completa de suas partes ou pela adição repetida da unidade a si mesma<sup>314</sup>. O mundo que preenchesse todos os espaços, quer dizer, um mundo infinito, só poderia ser assim considerado segundo a completa síntese sucessiva de suas partes, que é o mesmo que dizer que esta síntese não pode ser completada. Apesar de um mundo ilimitado quanto ao espaço não ter como condição um tempo infinito, para ser pensado como se estendendo ao infinito o mundo dependeria do término da síntese sucessiva de suas partes, o que seria impossível como foi visto.

...No que se refere à segunda parte da tese, desaparece a dificuldade de uma série infinita e, não obstante, decorrida porque o diverso [múltiplo] de um mundo infinito em extensão é dado simultaneamente. Mas, para pensar a totalidade desta quantidade, visto não podermos invocar limites que constituam por si mesmos a totalidade na intuição, temos que justificar o nosso conceito que, neste caso, não pode partir do todo para a quantidade determinada de partes, antes deverá revelar a possibilidade de um todo pela a síntese sucessiva das partes. Como esta síntese nunca poderia constituir uma série completa, é impossível antes dela e nem por conseguinte, também por meio dela, pensar uma totalidade. Com efeito, o conceito de totalidade é, neste caso, a representação de uma síntese completamente acabada das partes e este acabamento é impossível e, portanto também o seu conceito.<sup>315</sup>

Na observação sobre a tese Kant reitera o caráter natural e inevitável da ilusão em que cai a razão e distingue o propósito de seu método cético:

Nestes argumentos que se opõem uns aos outros, não procurei efeitos ilusórios nem me servi (como se costuma dizer) de um desses estratégias de advogados que aproveita a seu favor o deslize do adversário e aceita como válida a errônea interpretação que este dá de uma lei. Cada um destes argumentos é extraído da natureza das coisas e

<sup>313</sup> KANT. *Crítica da razão pura*, A 426/454.

<sup>314</sup> Cf. KANT. *Crítica da razão pura*, A 428 / B 456

<sup>315</sup> KANT. *Crítica da razão pura*, A 432 / B460

deixa de lado o benefício que poderiam nos proporcionar os paralogismos dos dogmáticos de ambos os lados.<sup>316</sup>

#### 4.2.2. A antítese

Na antítese Kant segue o mesmo método da tese, isto é, não procura demonstrar diretamente o que por ela é afirmado, mas examina a pertinência de defender a proposição contrária. O intuito deste procedimento é evidenciar a impossibilidade da tese ser aceita como verdadeira. A antítese é assim enunciada: “O mundo não tem nem começo nem limites no espaço; é infinito tanto no tempo como no espaço”.<sup>317</sup>

O primeiro ponto a ser provado é, pois, que o mundo não tem um começo no tempo. Neste sentido, de acordo com Kant, se tivéssemos de aceitar a assertiva contrária, de que o mundo tem um começo, deveríamos então pressupor que antes de tal começo haveria um tempo vazio. Mas, em um tempo não existente não seria possível *surgir* nada, ou melhor, não seria possível distinguir entre a existência e a inexistência e não haveria nada que fizesse a primeira prevalecer sobre a segunda. Do que se segue o mundo não poder ter um começo no tempo, e, por conseguinte ser infinito em relação ao tempo passado.<sup>318</sup>

O segundo ponto é provar que o espaço é infinito em extensão. Partindo da hipótese oposta, do mundo ser finito e limitado quanto ao espaço, se teria de admitir, de acordo com Kant, um espaço vazio e ilimitado que serviria de limite para o mundo. Mas como o mundo deve ser um todo absoluto fora do qual não há qualquer **objeto** que possa ser intuído, nem mesmo um correlato do mundo com o qual possa haver alguma relação, então o mundo estaria em relação com nada, ou melhor, não haveria relação entre o mundo e o espaço vazio. Logo o mundo seria ilimitado.

Na observação sobre a antítese, curiosamente, Kant desenvolve uma argumentação que parece aludir ao idealismo transcendental, o que abre margem para aqueles que apontam uma aparente falta de rigor lógico na primeira

<sup>316</sup> KANT. *Crítica da razão pura*, A 430 / B 458.

<sup>317</sup> Ibid., A 427 / B 455.

<sup>318</sup> Cf. Ibid., A 427 / B 455.

antinomia, pois, não poderia estar o idealismo transcendental tanto nos fundamentos quanto na conclusão da prova, mesmo que indireta, de sua necessidade, o que veremos um pouco mais detalhadamente na parte final deste estudo. O trecho que desperta esta discórdia é a seguir reproduzido:

O espaço é somente a forma da intuição externa, não um objeto real que possa ser intuído exteriormente, e não é um correlato dos fenômenos, mas a forma dos próprios fenômenos. Por isso o espaço não pode, em absoluto (por si só) preceder [apresentar-se] como algo determinante na existência das coisas, porquanto não é um objeto, mas apenas a forma de objetos possíveis. As coisas, pois, enquanto fenômenos, determinam sem dúvida o espaço, isto é, de entre vários predicados possíveis do espaço (grandeza e que relação) fazem com estes ou aqueles pertençam à realidade; mas reciprocamente [por sua vez], o espaço, enquanto algo que subsiste por si, não pode determinar a realidade das coisas em relação à grandeza e à figura, porque não é real em si. Assim, um espaço (quer pleno quer vazio) pode ser limitado por fenômenos, mas os fenômenos não podem ser limitados por um espaço vazio exterior à eles. Isto mesmo vale em relação ao tempo. Admitindo tudo isto é, porém, incontestável que se teria inegavelmente que se admitir estes dois não-seres, o espaço vazio fora do mundo e o tempo vazio antes do mundo, desde que se admita um limite no mundo quer seja quanto ao espaço quer quanto ao tempo.<sup>319</sup>

Kant descarta logo em seguida a validade de se argumentar que o mundo sensível poderia ser limitado, mas que esse limite não haveria de ser um espaço e tempo vazios, pois muito bem poderia ser o mundo inteligível e uma existência que não pressupõe qualquer outra condição<sup>320</sup>. De acordo com Kant, a antítese se refere ao mundo sensível e não é possível abstrair das condições da sensibilidade sem suprimir o próprio mundo fenomênico. E mais, não é possível formular qualquer juízo de conhecimento sobre o mundo inteligível.

### **4.2.3. A solução da primeira antinomia**

A origem de toda antinomia da razão pura, de acordo com Kant, assenta no argumento dialético a partir do qual se pressupõe que para todo condicionado dado, é dada também toda a série de suas condições. Como todos os objetos dos sentidos são dados como condicionados ao homem, nos é natural esperar encontrar a condição destes objetos. Em outras palavras, diante do condicionado é

<sup>319</sup> KANT. *Crítica da razão pura*, A 432 / B 460.

<sup>320</sup> *Ibid.*, A 433 / B 461.

proposto à razão como tarefa encontrar a condição deste condicionado, e assim percorrer regressivamente a série total das suas condições a fim de determinar todos os elementos desta série. A razão portanto segue um postulado lógico “que consiste em acompanhar com o entendimento, essa ligação de um conceito com as suas condições e prosseguir-la até onde seja possível, ligação que já é inerente ao próprio conceito”.<sup>321</sup>

A chave para a solução das antinomias é o idealismo transcendental, na medida em que estabelece a necessária separação entre coisa em si e objetos sensíveis<sup>322</sup>. Uma vez posto que os fenômenos sejam na *apreensão* uma síntese empírica, somente possível segundo o espaço e o tempo, e dados apenas nesta síntese, não se segue daí que também seja dada concomitantemente ou mesmo pressuposta a síntese que constitui a sua condição empírica. Quer dizer, conjuntamente com o fenômeno não é dada também a síntese que constitui sua condição empírica, pois esta só se verifica na regressão às condições, o que é apenas algo proposto como tarefa.

O conflito entre as ideias cosmológicas se deve então ao raciocínio em que a razão toma como premissa maior o condicionado no sentido transcendental de categoria pura, enquanto a premissa menor o considera como um conceito empírico do entendimento em referência aos objetos dos sentidos, o que configura um erro dialético (*Sophisma figurae dictionis*)<sup>323</sup>. A razão na premissa maior segue a exigência de seu postulado lógico, e, do condicionado dado pressupõe a série completa de suas condições como dada simultaneamente, ou melhor, não encontra na ligação entre a condição e o condicionado nenhuma ordem de tempo. Em relação à premissa menor, no entanto, seja considerando os fenômenos como

<sup>321</sup> KANT. **Crítica da razão pura**, A 498 / B 526.

<sup>322</sup> No *Prolegomenos* Kant em poucas palavras atesta a necessária separação entre mundo sensível e mundo inteligível para a solução da antinomia da razão: “Se questiono sobre a grandeza do mundo no espaço e no tempo, é impossível para todos os meus conceitos afirmarem que ele é infinito ou finito. Pois nenhum dos dois pode estar contido na experiência, porque a experiência de um espaço infinito não é possível, nem de um tempo de curso finito, nem a limitação do mundo por um espaço vazio; isto são apenas idéias. Portanto, a grandeza do mundo, determinada de um modo ou de outro, deveria estar em si mesma separada de toda a experiência. Mas isto contradiz o conceito de um mundo sensível, que é um simples complexo de fenômenos, cuja existência e conexão acontecem apenas na representação, a saber, na experiência, pois não é uma coisa em si, mas apenas maneira de representar. Daqui se conclui que, sendo o conceito de um mundo sensível existente por si e contraditório em si, a solução do problema, pela sua grandeza, será sempre falsa, quer tente esta solução afirmativa ou negativamente”. (KANT. **Prolegômenos**, § 52c; p.164).

coisas em si mesmas, ou mesmo, considerando-os como objetos dados ao simples entendimento, isto é, abstraídos das condições da intuição, é possível identificar uma diferença importante entre o seu conceito e o conceito da premissa maior:

A síntese do condicionado e da condição e toda a série das condições (na premissa maior) não implica qualquer limitação pelo tempo nem qualquer conceito de sucessão. Em contrapartida, síntese empírica e a série das condições no fenômeno (subsumida na premissa menor) são necessariamente sucessivas e só dadas no tempo uma após a outra. Por conseguinte, não posso pressupor, nem no segundo caso nem no primeiro, a totalidade absoluta da síntese e da série que ela representa; porque no primeiro, todos os termos da série são dados em si (sem condição de tempo), mas aqui são unicamente possíveis pela regressão sucessiva, que só é dada na medida em que realmente se efetua.<sup>324</sup>

O princípio regulador da razão relativamente a todas as ideias cosmológicas **não** tem valor como princípio constitutivo dos fenômenos em si, mas isto não exclui a possibilidade dele servir como regra da progressão e da grandeza de uma experiência possível. Segundo Kant, o fundamento de tal princípio tem de ser, nesta medida, a proposição “Na regressão empírica não é possível encontrar-se nenhuma *experiência de um limite absoluto* e, por conseguinte, nenhuma experiência qualquer de condição que, como tal, seja do *ponto de vista empírico, absolutamente incondicionada*”<sup>325</sup>. A regra contida nesta proposição é que na progressão empírica há sempre que se procurar um termo mais elevado da série. Kant argumenta que para superarmos então o primeiro problema cosmológico, isto é, a primeira antinomia, basta-nos decifrar se a regressão para a grandeza incondicionada do universo é uma regressão ao infinito ou apenas indefinidamente continuada.<sup>326</sup>

A representação geral da série de todas as coisas que se encontram simultaneamente no espaço do mundo, assim como a de todos os momentos passados do mundo constitui a representação de uma regressão empírica possível, mas concebida como *indeterminada*. Para formar um conceito de grandeza do mundo é necessário conhecer a grandeza da regressão empírica, mas, desta há apenas a regra que determina que devemos ascender empiricamente sempre a um termo mais elevado na série das condições. Nesta medida, não é possível

---

<sup>323</sup> Cf. KANT. *Crítica da razão pura*, A 500 / B 528.

<sup>324</sup> Ibid., A 501 / B 529.

<sup>325</sup> Ibid., A 517 / B 545.

<sup>326</sup> Ibid., A 518 / B 546.

determinar a grandeza da totalidade dos fenômenos, como não podemos determinar a grandeza da série completa dessa regressão e, portanto, não nos é possível afirmar que a regressão se dá até o infinito ou mesmo que ela se prolonga indefinidamente. Ora, resta-nos, segundo a letra kantiana, somente a regra que determina a regressão empírica para encontrar o conceito de sua grandeza:

Não posso, portanto, dizer que o mundo é *infinito* quanto ao tempo passado ou quanto ao espaço. Porque um tal conceito de grandeza, como conceito de uma infinitude dada, é empiricamente impossível; logo, completamente impossível em relação ao mundo dos objetos dos sentidos. Não direi também que a regressão de uma percepção dada a tudo o que a limite numa série, tanto no espaço como no tempo passado, alcança o *infinito*. Porque isto pressupõe a infinitude da grandeza do mundo; e também não direi que é *finita*; porque o limite absoluto também é empiricamente impossível. Por conseguinte nada poderei dizer do objeto total da experiência (do mundo sensível), mas tão-só da regra, segundo a qual a experiência deverá realizar-se e prosseguir de acordo com seu objeto.<sup>327</sup>

A primeira resposta da antinomia em questão é deste modo alcançada, a saber, o mundo não tem um começo no tempo e nem um limite no espaço. Mas é evidente que esta resposta tem validade apenas dentro do idealismo transcendental, ou melhor, é necessário admitir os pressupostos do sistema crítico kantiano para considerá-la pertinente. O mundo não tem um começo no tempo, porque do modo oposto, teria de ser limitado por um tempo vazio, e também não tem um limite no espaço porque teria de ser limitado por um espaço vazio. E a distinção entre o fenômeno e a coisa em si indica que do primeiro se deve poder ter uma representação, logo haveríamos de perceber a limitação do tempo e do espaço empiricamente, mas não seria possível uma experiência de um tempo e um espaço absolutamente vazios, isto é, uma experiência sem conteúdo. Portanto, o mundo considerado como fenômeno não pode ter um limite absoluto. Da primeira resposta é consequência a regressão na série dos fenômenos do mundo se prolongar *In indefinitum*, pois o mundo considerado empiricamente não tem grandeza absoluta determinável.

Mas como pelo idealismo transcendental o tempo e o espaço são as formas puras da intuição humana, e não são objetos em si, as suas representações são subjetivas, e quando determinadas objetivamente dizem respeito ao mundo sensível. Então, tudo o que se pode falar que tem um começo no tempo e o que é

---

<sup>327</sup> KANT. *Crítica da razão pura*, A 520 / B 548.

extenso e tem um limite no espaço tem referência ao mundo dos sentidos, porquanto apenas condicionalmente estão os fenômenos limitados no mundo, mas o “próprio mundo não é limitado, nem condicional nem incondicionalmente”.<sup>328</sup>

### 4.3. A coisa em si e o sentido interno

A terceira antinomia da *Crítica* revela o conflito entre duas ideias cosmológicas, a primeira defendendo que deve haver liberdade no sentido transcendental para explicar a derivação dos fenômenos no mundo e, a segunda que não há senão a causalidade conforme as leis da natureza<sup>329</sup>. A ideia transcendental da liberdade é criada pela razão em decorrência da sua exigência de obter a totalidade absoluta das condições na série no que diz respeito às relações causais. A causalidade segundo as leis da natureza não permite alcançar esta completude, pois determina que todo acontecimento tenha uma causa, mas, como toda causa é também um acontecimento que deve, ele mesmo, ter uma causa, configura-se uma regressão sem fim impossível de ser completada. Assim, a razão dá origem à ideia de uma espontaneidade que age por si mesma, isto é, que tem um começo absoluto e não depende de qualquer antecedente inserido previamente numa série regida pela lei do encadeamento causal.

A ideia de liberdade é fundamental para justificar o livre arbítrio humano. Se houvesse apenas a causalidade segundo as leis da natureza para reger os

<sup>328</sup> KANT. *Crítica da razão pura*, A 552 / B 550.

<sup>329</sup> É comum encontrarmos a apressada objeção a respeito desta oposição que alega uma suposta arbitrariedade na determinação de apenas dois tipos de causalidade. Uma leitura mais atenta da solução das ideias transcendentais desfaz qualquer dúvida sobre a justificação da possibilidade de concebermos, de acordo com a filosofia crítica, somente duas espécies de causalidade, a saber, uma pela natureza e outra pela liberdade. A causalidade e dependência vista como segunda categoria da relação é derivada dos juízos puros de relação, mais especificamente, do juízo que diz respeito à relação lógica entre a razão e a consequência. A causalidade, que permite a conexão e unidade necessária à experiência, não pode ser derivada empiricamente, isto é, ela é pensada *a priori*, mas não pode ser diretamente aplicada às intuições, tem de ser esquematizada pelo entendimento. A causalidade depois de esquematizada, quer dizer, adaptada às intuições “consiste, pois, na sucessão do diverso, na medida em que está submetida à uma regra”<sup>329</sup>. Na “Analítica dos princípios” a causalidade dá origem à segunda analogia da experiência, pela qual toda experiência deve obedecer à lei de sucessão segundo a relação de causa e efeito. A causalidade da natureza entendida segundo a formulação do sistema crítico kantiano e, mesmo, a causalidade como lei da natureza, num sentido próximo da concepção leibniziana (apresentada na tese do terceiro conflito cosmológico), determinam que todo estado seja precedido pela sua condição constituindo assim uma sequência causal.

acontecimentos no mundo dos sentidos, todos os fenômenos e, nesta medida, as ações do homem, seriam determinados por uma lei necessária. Mas, esta lei seria a causalidade da natureza que determina que todo acontecimento seja resultado de um estado antecedente, e assim não haveria uma liberdade prática, uma vez que toda ação já estaria previamente determinada pela sua causa e seria consequência de uma séria regressiva infinita de causas. O homem sem a liberdade no sentido transcendental não poderia ser considerado como capaz, por sua ação, de dar início a um acontecimento e nem mesmo a uma série deles, e, não teria também nenhuma responsabilidade sobre os seus atos. O sentido da relação entre liberdade transcendental e liberdade prática é destacado por Kant na seguinte passagem:

“É sobretudo notável que sobre esta ideia *transcendental* da liberdade se fundamente o conceito prático da mesma e que seja esta ideia que constitui, nessa liberdade, o ponto preciso das dificuldades que, desde sempre, rodearam o problema da sua possibilidade”<sup>330</sup>.

O homem enquanto fenômeno poderia, de acordo com a teoria kantiana, ser visto segundo o seu caráter empírico, e por este aspecto, todos os seus atos, enquanto pertencentes ao mundo dos sentidos e encadeados numa série causal, estariam submetidos, respeitando a necessária unidade da experiência, à lei universal da natureza. O caráter inteligível que também poderia ser atribuído ao homem, no entanto, não estaria subordinado às condições da sensibilidade e se encontraria fora do mundo fenomênico. A causalidade inteligível, enquanto causalidade que rege os atos do sujeito sob o ponto de vista não empírico, seria independente das formas da sensibilidade humana e, portanto, não estaria submetida às condições do tempo. E como o espaço e o tempo, e todos os fenômenos, não são coisas em si mesmas e sim representações que não existem fora de nossa mente, tal tipo de causalidade não pode ser incluída na “série das condições empíricas que tornam necessário o acontecimento no mundo sensível”<sup>331</sup>. O sujeito, em seu caráter empírico, continua submetido à causalidade conforme as leis da natureza. E todas as suas ações enquanto fenômenos estariam inseridas numa série de encadeamento causal segundo leis naturais, podendo ser explicadas por estas mesmas leis. Kant procura provar a possibilidade de, num mesmo ato, liberdade e natureza coexistirem sem qualquer conflito, ao referir as

<sup>330</sup> KANT. *Crítica da razão pura*, A 533 / B 561.

<sup>331</sup> *Ibid.*, A 540 / B 568.

causas deste ato, separadamente, ao caráter inteligível e ao caráter sensível do homem:

Pelo seu caráter inteligível porém (embora na verdade dele só possamos ter o conceito geral), teria esse mesmo sujeito de estar liberto de qualquer influência da sensibilidade e de toda a determinação por fenômenos; e como nele, enquanto númeno, nenhuma mudança acontece que exija uma determinação dinâmica de tempo, não se encontrando nele, portanto, qualquer ligação com fenômenos enquanto causas, este ser ativo seria, nas suas ações, independente e livre de qualquer necessidade natural como a que se encontra unicamente no mundo sensível. Dir-se-ia dele, muito acertadamente, que inicia espontaneamente os seus efeitos no mundo dos sentidos, sem que a ação comece nele mesmo<sup>332</sup>; e isto seria válido sem que, por isso, os efeitos no mundo sensível tivessem de iniciar espontaneamente, porque estes são sempre anteriormente determinados por condições empíricas no tempo que precede, mas só mediante o caráter empírico (que é simplesmente o fenômeno do inteligível, e são possíveis unicamente como uma continuação da série das causas naturais.<sup>333</sup>

A solução da terceira antinomia é possibilitada pela diferenciação entre o caráter inteligível e o caráter sensível, na medida em que permite a não supressão de ambas as ideias transcendentais em conflito. Se como no caso das antinomias matemáticas, tanto a tese como a antítese tivessem de ser abandonadas, não sobraria qualquer tipo de causalidade possível. A própria estrutura do conflito entre as duas ideias transcendentais da antinomia em questão difere da estrutura das duas primeiras, pois, a antítese do terceiro conflito cosmológico não defende que a tese seja contraditória nela mesma. A antítese não determina que o conceito de uma causa inteligível seja autocontraditório, apenas assevera que não pode pertencer a uma experiência possível, ou melhor, que não respeita as condições de unidade da experiência. A superação do conflito passa a depender, como foi dito, da prova da possibilidade de compatibilizarmos a liberdade no sentido transcendental com a causalidade segundo as leis da natureza.

A relação que pode ser estabelecida entre o que se conclui na solução da terceira antinomia, isto é, a existência de uma causalidade numênica e o sentido interno é justamente a conexão ou identidade pressuposta entre o sujeito empírico

---

<sup>332</sup> Como observado por Vera Bueno, uma alternativa para a tradução desse período, baseada na tradução de Guyer para o inglês seria: "Disso se diria corretamente que ele inicia seus efeitos no mundo sensível a partir de si mesmo, sem que suas ações comecem nesse mundo".

<sup>333</sup> Ibid., A 541 / B 569.

e o sujeito transcendental<sup>334</sup>. A questão, que não é respondida na seção sobre o idealismo transcendental como a solução dos conflitos cosmológicos na *Crítica*, é em que podemos basear a certeza desta relação e como ela pode ser justificada. Para Strawson esta é uma dificuldade que Kant não consegue superar:

Kant falha em superar as dificuldades relacionadas à identidade porque elas não podem ser superadas. Não há abrigo, e sim incoerência na questão sobre como a conexão deve ser feita, no modo de identidade, entre o ser natural, o homem, com uma história mental de pensamentos, percepções, sentimentos e o ser suprassensível, sem nenhuma história, "no qual a representação do tempo tem a sua sede original". De fato, é uma antiga crença que a razão seja algo essencialmente fora do tempo e, ao mesmo tempo, em nós. Sem dúvida, isso se baseia no fato de que proposições da lógica e da matemática, certificadas tão só pela razão, parecem não dever nada, ou não temer nada, dos acidentes do tempo. E nos apreendemos estas verdades universais. Mas é muito tarde, hoje em dia, para se pensar que quem apreende verdades atemporais tem de ser ele próprio atemporal.<sup>335</sup>

Sem este ponto de conexão entre o homem inserido em uma cadeia causal regida pelas leis naturais e o homem fora desta cadeia, pensado em caráter inteligível faria pouco sentido falar em liberdade<sup>336</sup>, visto que a possibilidade de agir livremente estaria além de sua capacidade. Os momentos na *Crítica* em que Kant aborda esta questão, e mesmo em outros escritos, reproduzem o argumento da separação entre caráter sensível e caráter inteligível e apontam para a necessária ligação entre os dois, no homem, por meio da razão, mas não deixam de enfrentar a dificuldade de conciliar as representações empíricas do sentido interno e o fundamento suprassensível delas. Kant descreve no trecho seguinte da *Crítica* a relação entre inteligível e sensível em vista da possibilidade da causalidade pela liberdade:

---

<sup>334</sup> O que foi abordado no item 3.4.1 - "O objeto transcendental e o sujeito transcendental" - do capítulo anterior.

<sup>335</sup> STRAWSON. *The bounds of sense*, p. 249.

<sup>336</sup> O conceito de uma causalidade nos remete ao conceito de leis de acordo com as quais uma causa determinada produz um efeito específico. A liberdade, mesmo não sendo uma propriedade da vontade segundo leis naturais, deve ser uma espécie de causalidade segundo leis imutáveis, o que Kant aponta como condição para o que se entende por vontade livre não seja um absurdo. A liberdade da vontade é entendida como autonomia, isto é, como a propriedade da vontade de ser lei para si mesma. Neste sentido, a vontade livre e a vontade submetida as leis morais podem ser entendidas como a mesma coisa, uma vez que, segundo Kant, a proposição que indica que a vontade é lei para si mesma em todas as ações, caracteriza "o princípio de não agir segundo nenhuma outra máxima que não seja aquela que possa ter-se a si mesma por objeto como lei universal. Isto, porém, é precisamente a fórmula do imperativo categórico e o princípio da moralidade". (KANT. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, BA 99, p. 94).

Chamo inteligível, num objeto dos sentidos, ao que não é propriamente fenômeno. Por conseguinte, se aquilo que no mundo dos sentidos deve considerar-se fenômeno tem em si mesmo uma faculdade que não é objeto da intuição sensível, mas em virtude da qual pode ser, não obstante, a causa dos fenômenos, podemos considerar então de dois pontos de vista a causalidade deste ser: como inteligível, quanto à sua ação, considerada a de uma coisa em si, e como sensível pelo seus efeitos, enquanto fenômeno do mundo sensível. Formaríamos, portanto, acerca da faculdade desse sujeito, um conceito empírico e, ao mesmo tempo, também um conceito intelectual da sua causalidade, que têm lugar juntamente num só e mesmo efeito. Esta dupla maneira de pensar a faculdade de um objeto dos sentidos não contradiz nenhum dos conceitos que devemos formar dos fenômenos e de uma experiência possível. Pois que, tendo estes fenômenos que ter por fundamento um objeto transcendental que os determine como simples representações, visto não serem coisas em si, nada impede de atribuir a este objeto transcendental, além da faculdade que tem de aparecer, também uma causalidade, que não é fenômeno, embora o seu efeito se encontre, ainda assim no fenômeno. Toda a causa eficiente, tem de ter um caráter, isto é, uma lei da sua causalidade, sem a qual não seria uma causa.<sup>337</sup>

O homem só pode tomar conhecimento de si a partir de seu sentido interno, isto é, ele pode se conhecer apenas a partir do modo como sua consciência é afetada e enquanto fenômeno. Isto porque ele não contém um conceito a priori de si mesmo e sim um conceito empírico. O ser racional, no entanto, tem um caráter inteligível, não sensível, e neste sentido, Kant aponta uma mudança de ponto de vista, na medida em que há dois modos do homem considerar-se a si mesmo e reconhecer leis que regulem todas as suas ações. Isto é, do ponto de vista do pertencente ao mundo sensível, de acordo com leis naturais, para o ponto de vista do pertencente ao mundo inteligível, segundo leis fundadas apenas na razão e não empíricas. Logo, enquanto ser racional, pertencente ao mundo inteligível, o homem tem de pensar a causalidade da sua vontade sob a ideia da liberdade<sup>338</sup>, na medida em que a independência das causas determinantes do mundo sensível é pensada como liberdade. A dúvida de Strawson, entretanto, não é resolvida pela simples defesa do duplo aspecto da condição humana, pois o que está

<sup>337</sup> KANT. *Crítica da razão pura*, A 538 / B 566.

<sup>338</sup> A ideia de liberdade se liga ao conceito de autonomia e, conseqüentemente, ao conceito de princípio universal da moralidade. E este princípio serve de fundamento à ideia de todas as ações dos seres racionais, do mesmo modo como a lei natural está na base de todos os fenômenos. De acordo com Kant, em sentido prático, é verdadeiramente livre o ser que age sob a ideia de liberdade, no sentido de respeitar todas as leis que estão ligadas à liberdade, “como se sua vontade fosse definida como livre em si mesma”. Por conseguinte, todos os seres racionais dotados de uma vontade, só podem agir sob uma ideia da liberdade, uma vez que a vontade de um ser racional ou sua razão prática deve ser autora dos próprios princípios, quer dizer, deve se considerar a si mesma como livre. Portanto, para pensarmos um ser racional dotado de vontade é necessário pressupor a ideia de liberdade.

verdadeiramente em questão é em que lugar devemos encontrar este ponto de contato entre os dois aspectos considerados. O que, a princípio, Kant parece responder da seguinte maneira na *Crítica*<sup>339</sup>:

O homem é um dos fenômenos do mundo sensível e, por conseguinte, é também uma das causas da natureza cuja causalidade deve estar submetida a leis empíricas. Enquanto tal, deverá ter também caráter empírico como todas as outras coisas da natureza. Observamos esse caráter através de forças e faculdades que manifesta nos seus efeitos. Na natureza inanimada ou simplesmente animal, não há motivo para conceber qualquer faculdade de outro modo que não seja sensivelmente condicionada. Só o homem que, de resto, conhece toda natureza unicamente através dos sentidos, **se conhece além disso a si mesmo pela simples [pura] apercepção e, na verdade, em atos e determinações internas que não pode, de modo algum, incluir nas impressões dos sentidos.** Por um lado, ele mesmo é, sem dúvida, fenômeno, mas por outro, do ponto de vista de certas faculdades, é também um objeto meramente inteligível, porque a sua ação não pode de maneira nenhuma atribuir-se à receptividade da sensibilidade. Chamamos a estas faculdades de entendimento e razão; esta última, sobretudo, distingue-se propriamente e sobremodo de todas as forças empiricamente condicionadas, porque examina os seus objetos apenas segundo ideias, determinando, a partir daí, o entendimento, o qual, por sua vez, faz um uso empírico dos seus conceitos (sem dúvida também puros).<sup>340</sup>

Kant afirma que o homem é para si mesmo, do ponto de vista de certas faculdades um 'objeto meramente inteligível'. Em outras palavras, o ponto de ligação entre o homem em seu caráter inteligível e o homem em seu caráter sensível é encontrado na sua autoconsciência da atividade de suas faculdades pensantes. No entanto, a explicação de Kant não resolve todas as dificuldades trazidas pela ligação pressuposta entre os dois caracteres atribuídos ao homem. Permanece o problema de esclarecer, uma vez que qualquer consciência empírica que o homem possa ter de si mesmo tem de acontecer no tempo, e estando o

<sup>339</sup> Uma passagem muito semelhante também pode ser encontrada na *Fundamentação*: " Ora o homem encontra realmente em si mesmo uma faculdade pela qual se distingue de todas as outras coisas, e até de si mesmo, na medida em que ele é afetado por objetos; essa faculdade é a razão. Esta, como pura atividade própria, está ainda acima do entendimento no sentido de que, embora este seja também atividade própria e não contenha somente como o sentido, representações que só se originam quando somos afetados por coisas (passivos portanto), ele não pode contudo tirar da sua atividade outros conceitos senão aqueles que servem apenas para submeter a regras as representações sensíveis e reuni-las por este meio numa consciência, sem a qual o uso da sensibilidade ele não pensaria absolutamente nada. A razão, pelo contrário, mostra sob o nome das ideias uma espontaneidade tão pura que por ela ultrapassa de longe tudo o que a sensibilidade pode fornecer ao entendimento; e mostra a sua mais elevada função na distinção que estabelece entre mundo sensível e mundo inteligível, marcando também assim os limites para o entendimento. (KANT. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, BA 108, p. 101).

<sup>340</sup> KANT. *Crítica da razão pura*, A 546 / B 574 (grifo meu).

homem em seu caráter inteligível fora do tempo, como situar qualquer relação entre estes dois âmbitos ou mesmo considerar como dois caracteres pertencentes a um mesmo ser?<sup>341</sup> Ou ainda, podemos nos perguntar qual o sentido de estabelecer a identidade entre a autoconsciência empírica e o sujeito pensado nele mesmo se esta relação não parece ser coerente com o princípio da separação entre fenômeno e coisa em si. Isto porque, se o homem pensado como coisa em si provoca em si mesmo representações, essas representações se tornam conscientes apenas no homem fenomênico, quer dizer, no homem que é ele mesmo uma representação e a referência a um ser não representacional é desnecessária<sup>342</sup>. Este ponto de vista, por outro lado, parte da premissa que a distinção kantiana entre a unidade da consciência empírica e a unidade da consciência transcendental não representa qualquer ajuda para resolver a questão, visto que mesmo a segunda teria de se inserir em uma cadeia temporal. Nas palavras de Strawson:

No apotegma concernente ao conhecimento da auto-identidade [*one-self*] (auto consciência empírica) a identidade que deveria ser explicada — a identidade do sujeito empiricamente autoconsciente e o sujeito real ou suprassensível — é simplesmente pressuposta sem ser tornada nem um pouco mais inteligível. Se fenômenos de x para x acontecem no tempo, eles não podem ser atribuídos à história do sujeito transcendental, suprassensível, pois esse ser não tem história.<sup>343</sup>

A questão pode ganhar outro contorno se a pensarmos a partir do problema da afecção. Na verdade, o que está por trás da crítica de Strawson é a dificuldade em justificar como algo suprassensível pode provocar qualquer efeito no mundo sensível. O que Kant escreve sobre a possibilidade de justificar como uma causalidade inteligível pode ter seu efeito no mundo dos sentidos, está bem próximo do seu argumento sobre a possibilidade de explicar como a coisa em si pode ser fundamento para os fenômenos. Isto é, do mesmo modo como uma coisa em si pode afetar nossa sensibilidade e provocar nela representações, uma causa inteligível pode ter seus efeitos sentidos sem que ela mesma pertença ao mundo sensível. Tanto a causa inteligível como a sua causalidade se encontram fora da série empírica de acontecimentos encadeados segundo a lei da causalidade natural, mas, seus efeitos se inserem nesta série. Como a causa inteligível não está

<sup>341</sup> Uma perspectiva semelhante é adotada por Schopenhauer (SCHOPENHAUER. **O Mundo como Vontade e como Representação**).

<sup>342</sup> Cf. STRAWSON. **The bounds of sense**, p. 247-249.

<sup>343</sup> *Ibid.*, p. 249.

submetida às condições da sensibilidade e nem de uma experiência possível, a sua causalidade não respeita as relações de tempo, e não exige que haja um encadeamento causal (como na causalidade natural) para que um efeito seja produzido. Um acontecimento, nesta medida, pode ser espontaneamente iniciado por uma causa inteligível e ao mesmo tempo ser membro em uma série causal segundo as leis da natureza. O que é esta causa inteligível permanece para nós incognoscível<sup>344</sup>.

#### 4.4. A coisa em si e o sentido externo

Na exposição metafísica do conceito de espaço, na "Estética transcendental", Kant argumenta que a representação fundamental do espaço não pode ser um conceito<sup>345</sup>, na medida em que encerra em si uma infinidade de representações e, portanto, é representado como uma “grandeza infinita dada”<sup>346</sup>, ou, em outras palavras, é uma intuição pura. A exposição metafísica se desenvolve no sentido de mostrar que a representação do espaço atua como a forma do *sentido externo*, por intermédio do qual nos é possível representar os objetos como situados exteriormente a nós no espaço. A representação do tempo, forma do sentido interno, de modo diferente, não pode desempenhar este papel, pois, como escreve Kant: “O tempo não pode ser intuído exteriormente, nem o espaço como se fora algo de interior”<sup>347</sup>. O resultado direto do argumento exposto por Kant é que mesmo os objetos que representamos como situados exteriormente a nós no espaço são condicionados pelas formas da nossa sensibilidade. Este ponto, com o qual a essa altura estamos bem familiarizados, a partir da análise da relação entre o sentido externo, os fenômenos e a coisa em si, exige um exame mais detido a título de aprofundar a nossa compreensão do caráter da contraposição

---

<sup>344</sup> O problema da afecção será analisado no último item deste capítulo.

<sup>345</sup> O espaço não pode ser pensado como um conceito discursivo, de acordo com Kant, pois quando o representamos o fazemos como uma grandeza infinita *dada*, mas um conceito é necessariamente pensado como “*uma* representação *contida* numa multidão infinita de representações diferentes possíveis (...), por conseguinte, subsumindo-as” (A 25/B 40). Entretanto, um conceito não pode ser entendido como se *encerrasse em si* uma infinidade de representações, como acontece quando pensamos o espaço, então, o espaço tem de ser uma *intuição a priori*.

<sup>346</sup> KANT. *Crítica da razão pura*, A 25 / B 29.

estabelecida pela filosofia crítica. E do mesmo modo como procedemos no item anterior sobre o sentido interno, devemos procurar um caminho para entender sobre que fundamentos é estabelecido o contraste entre a coisa em si mesma e o objeto empírico, em vista da atribuição de uma espécie de causalidade da primeira sobre o segundo. Isto quer dizer que devemos perguntar em que condições gerais deve ser estabelecida esta oposição entre o que é uma representação pertinente ao sentido externo e o que não é uma representação, mas o objeto nele mesmo e se os critérios adotados por Kant satisfazem o que é exigido por uma oposição deste tipo.

Uma oposição fundada a partir da contraposição de dois pontos de vista, aqui o das representações e o das coisas pensadas nelas mesmas, pressupõe dois conceitos para que possa ser estruturada de modo coerente, a saber, o conceito de identidade da referência e o conceito da perspectiva corrigida<sup>348</sup>. Seguindo este pressuposto e o aplicando em relação à oposição kantiana, temos dois pontos de vista, isto é, um que se refere aos fenômenos, sendo estes entendidos como representações que não revelam o que o objeto é nele mesmo, e outro que se refere à coisa em si pensada como um objeto incognoscível. A partir destes dois pontos de vista é de se esperar que juízos incompatíveis sejam formulados sobre uma mesma coisa. Um dos juízos emitidos, pressupõe-se dever ser, em certa medida, uma correção do outro juízo estabelecido a partir do ponto de vista contrastante. Todavia, para que esta oposição possa ser estabelecida, é pertinente encontrar um ponto em comum entre os dois pontos de vista que assegure a identidade da referência dos juízos em questão a uma mesma coisa. Para Strawson, este é precisamente o caso da oposição estabelecida por Kant, pois, a nossa experiência sensível é o resultado causal de sermos afetados pelos objetos que percebemos:

Parece ser igualmente inteligível e verdadeiro dizer que os fenômenos que as coisas nos apresentam são 'causalmente' dependentes tanto do caráter da coisa em si mesma como do caráter de nossa constituição fisiológica, eles são o efeito conjunto dos dois.<sup>349</sup>

---

<sup>347</sup> KANT. *Crítica da razão pura*, A 23 / B 37

<sup>348</sup> Seguiremos em linhas gerais a análise empreendida por Strawson (CF. STRAWSON. *The bounds of sense*, pp. 249-256), contudo, os resultados a que chegaremos aqui diferem em larga medida dos alcançados por ele.

<sup>349</sup> Cf. STRAWSON. *The bounds of sense*, p. 251.

Paton defende uma interpretação em alguns pontos semelhante à de Strawson, contudo, partindo da oposição entre forma e matéria. De acordo com 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. 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. Paton alega que estria implícito na teoria kantiana que as coisas nelas mesmas são de tal sorte que aparecem segundo nosso sistema cognitivo como representações triangulares, esféricas, leves ou pesadas<sup>350</sup>.

---

<sup>350</sup> 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* (A 128). 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". (A 127-128). 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. 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 afirma 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". (A 224/B 271, grifo meu). Uma possibilidade é entender 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 pelo § 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. **Crítica da Faculdade do Juízo**, §22, p. 86). A posição

A conclusão a que ambos chegam, no entanto, é igual<sup>351</sup>, isto é, não se impõe como uma necessidade lógica decorrente da referida oposição concluir que as coisas como elas são nelas mesmas sejam de algum modo diferentes de como as percebemos. Não há, por outro lado, nenhum impedimento lógico para defender que de fato sejam diferentes, conquanto os dois critérios exigidos para estabelecer este tipo de oposição sejam respeitados. Este seria o caso de filósofos como Locke e Russell, por exemplo, que parecem considerar:

Os objetos *como eles são realmente* são caracterizados com propriedades atribuídas a eles nas teorias físicas e fisiológicas em termos de qual explicação do mecanismo causal de percepção é dada; enquanto aquelas outras características, que normalmente nós atribuímos a eles com base em nossas percepções, são eliminadas da descrição de objetos como eles são realmente.<sup>352</sup>

De acordo com Strawson, para tais filósofos, as propriedades aparentes dos objetos percebidos seriam atribuídas como efeitos de um processo causal que poderia ser explicado sem que se tenha que recorrer a estas propriedades, isto é, seriam atribuídas à ação de objetos físicos sobre o nosso sistema cognitivo. A diferença entre as percepções das propriedades decorreria, nesta medida, das diferenças fisiológicas ou sensoriais de quem as percebem, mas as coisas não seriam diferentes elas mesmas na sua constituição real.

Apesar de o procedimento adotado por tais filósofos respeitar os critérios gerais exigidos para a contraposição entre representações e realidade, uma lado desta oposição perde força ou é simplesmente descartado. A identidade da referência é assegurada e o ponto de vista que atua como perspectiva corrigida é corretamente determinado. Mas, por outro lado, o contraste entre as coisas em si mesmas e como elas são representadas é esvaziado, na medida em que, as coisas em si mesmas não são representadas exatamente como são, e sim, apenas pensadas ou descritas de um modo abstrato segundo o qual não podem ser representadas sensivelmente. Kant procurou se afastar das teorias 'cientificamente

---

de Paton sobre a influência 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. **Kant and the transcendental object**, p.70).

<sup>351</sup> Como será tratado no item a seguir, a partir de premissas diferentes, Paton também defende que de acordo com a doutrina da sensibilidade de Kant não é necessário, ou pelo menos não há qualquer fundamento para, se afirmar que as coisas em si mesmas não possam ser espaciais e temporais.

<sup>352</sup> STRAWSON. **The bounds of sense**, p. 252.

orientadas' e, a exposição do tempo e do espaço como formas subjetivas da sensibilidade humana é uma evidencia deste afastamento. Mas, não devemos deixar de notar alguns traços semelhantes na maneira como os argumentos e a terminologia dos dois pontos de vista, supostamente afastados, são aplicados, sem que com isso deixemos também de reconhecer a relevância da doutrina da sensibilidade kantiana:

Kant afirma constantemente que a razão fundamental de nós ficarmos a par de coisas apenas como elas aparecem e não como elas são nelas mesmas é somente que o modo de intuição ou sensibilidade [*awareness*] é um em que o objeto *afeta* as nossas faculdades dos sentidos, de forma que o objeto e a faculdade produzem assim juntos as representações, as "sensações" ou experiências particulares da sensibilidade [*awareness*], as quais nós temos de fato. Ele constantemente equipara esse fato a respeito do nosso modo de sensibilidade ou intuição com o fato que ele expressa ao dizer que o nosso modo de intuição é a intuição *sensível*. É somente por essas observações, tomadas isoladamente, serem reminiscentes de doutrinas de filósofos de orientação científica que elas não são consideradas extraordinárias. É apenas quando unimos essas observações com a doutrina de que os próprios espaço e tempo, e tudo o que está neles, caem no lado das aparências, é apenas aí que a reminiscência parece subitamente ser irrelevante, que a comparação com a doutrina de filósofos de orientação científica parece ser nada a não ser enganadora; pois, a doutrina do tipo similar a de Locke, baseada no argumento científico causal dos efeitos dos objetos sobre o nosso equipamento nervoso e sensorial, recorre a considerar os objetos como eles são neles mesmos (e certamente ao nosso equipamento receptivo do mesmo modo) como coisas espaço-temporais.<sup>353</sup>

Os traços em comum entre o argumento de Kant, não apenas em seu conteúdo, mas também em sua forma, e o argumento e terminologia de filósofos como Locke pode ser identificado justamente no que diz respeito ao tempo e o espaço em geral. Isto porque, quando Kant se refere ao espaço e ao tempo como formas da sensibilidade o que é depreendido de sua afirmação é que somos de tal forma constituídos que em nós se encontra a faculdade de sermos afetados de um modo específico por coisas que não estão elas mesmas no tempo e no espaço. De acordo com Strawson, a única maneira de entender a teoria kantiana é estabelecendo uma analogia com a teoria dos filósofos a quem ele denomina de cientificamente orientados (*scientifically minded*). Por exemplo, a analogia faria sentido quando os últimos afirmam, no que se refere à propriedade de ser colorida das coisas, que a cor que percebemos se deve a nossa própria capacidade de

---

<sup>353</sup> STRAWSON. *The bounds of sense*, p. 253.

sermos afetados de determinado modo por coisas que não são nelas mesmas coloridas. O resultado dessa aproximação entre Kant e as doutrinas das quais ele pretendia se afastar teria, conseqüentemente, efeitos opostos aos esperados de uma filosofia crítica, posto que não respeitaria os dois critérios exigidos para a estruturação adequada da oposição entre coisas em si e fenômenos. Esta dificuldade, entretanto, pode ser superada se levarmos em conta a possibilidade de a oposição estabelecida por Kant se referir de fato a dois modos de considerar um mesmo objeto. Esta possibilidade será analisada nos itens seguintes.

#### 4.5. A coisa em si, o tempo e o espaço

Há dois modos possíveis de entender a assertiva kantiana de que as coisas em si mesmas não são espaciais nem temporais. O primeiro modo caracteriza-se por não atribuir uma interpretação literal à afirmação, isto é, Kant estaria apenas enfatizando, sem se preocupar muito com o rigor na sua formulação, que não podemos conhecer nada das coisas em si mesmas. O tempo e o espaço, por serem as formas próprias da intuição humana e não atributos ou formas das coisas nelas mesmas, não poderiam ser legitimamente pressupostos como necessários a não ser dentro do âmbito dos fenômenos. O segundo modo, por outro lado, parte da interpretação literal da afirmação kantiana e se desdobra em algumas interpretações que seguem caminhos distintos e, ao que tudo indica, são irreconciliáveis<sup>354</sup>.

A primeira interpretação é menos controversa, mas passa ao largo de uma questão importante provocada pela afirmativa de Kant, a saber, a impossibilidade de as coisas em si mesmas estarem submetidas às formas do tempo e do espaço mesmo que não possamos conhecer nada sobre elas. Sobre esta impossibilidade Paton escreve:

Falando estritamente, nós temos o direito de dizer das coisas nelas mesmas somente que não sabemos, nem podemos saber, que elas

---

<sup>354</sup> Refiro-me as teorias do *duplo aspecto*, da duplicidade ontológica dos objetos divididos em fenômenos e coisas em si mesmas, e da impossibilidade de admitir o pressuposto da coisa em si sem provocar uma inconsistência no idealismo transcendental, defendidas respectivamente por Allison, Guyer e Jacob. Os três pontos de vista serão analisados nos itens seguintes.

estejam no espaço e no tempo. Como nós não as conhecemos de todo, não podemos dizer o que elas não são. Entretanto, Kant utiliza habitualmente a expressão mais forte, e eu não tenho ressalvas em segui-lo fazendo o mesmo.<sup>355</sup>

Paton argumenta que, como não podemos afirmar nada sobre as coisas em si mesmas, não é possível concluir que elas possam ser representadas espacial e temporalmente, mas o contrário também não. Isto é, não podemos nos assegurar de que elas não possam ser representadas segundo as formas do tempo e do espaço. Ambas possibilidades não encontrariam fundamento algum e defender qualquer uma delas não serviria a nenhum propósito. E se, por um lado, negar que as coisas em si mesmas possam ser espaciais e temporais é estabelecer um proposição vazia e sem nenhum fundamento, por outro lado, acreditar que elas possam ser espaciais e temporais é pressupor uma espécie de harmonia pré-estabelecida entre as formas da nossa sensibilidade e a natureza das coisas em si mesmas. Segundo este ponto de vista, a afirmação de Kant seria apenas uma objeção crítica, pela qual se confirma somente que uma proposição é infundada, mas não se demonstra que seja errada, o que encontraria amparo no trecho seguinte da *Crítica*:

Todas as *objeções* podem dividir-se em *dogmáticas*, *críticas* e *cépticas*. A objeção dogmática é a que é dirigida contra uma *proposição*; a objeção crítica contra a *prova* de uma proposição. A primeira necessita de um conhecimento completo da natureza do objeto, para poder afirmar o contrário daquilo que a proposição enuncia respeitante ao objeto. É, pois, dogmática e pretende conhecer melhor do que a parte adversa a natureza da coisa que está em questão. A objeção crítica, porque deixa de lado o valor ou o não valor da proposição e ataca apenas a prova, não necessita absolutamente nada a conhecer melhor o objeto ou arrogar-se um melhor conhecimento do mesmo; mostra apenas que a afirmação é sem fundamento, mas não que seja falsa.<sup>356</sup>

Neste sentido, afirmar a não espacialidade e não temporalidade das coisas em si mesmas seria estabelecer uma objeção dogmática<sup>357</sup>, na medida em que se dirigiria contra a proposição oposta. Mas, como não há conhecimento completo da natureza do objeto em si mesmo — não há, de fato, conhecimento algum sobre as

<sup>355</sup> PATON. *Kant's metaphysic of experience*, vol. 1, p. 180.

<sup>356</sup> KANT. *Crítica da razão pura*, A 388.

<sup>357</sup> Este é justamente o ponto de vista de Guyer sobre a questão — o que será tratado no item seguinte. Para o comentador, Kant fundaria o idealismo transcendental sobre a assertiva dogmática de as coisas em si mesmas não serem espaciais e temporais. Mas, segundo Guyer, a adoção desta proposição não provocaria, de modo geral, uma inconsistência nos resultados alcançados pela filosofia crítica de Kant.

coisas em si mesmas —, nem a afirmação nem a objeção da espacialidade e temporalidade encontrariam qualquer vantagem sobre a outra, sendo ambas igualmente dogmáticas. Já a objeção crítica 'ataca apenas a prova' e não exige o conhecimento do objeto em questão. Logo, tendo sido provado que a forma do tempo e do espaço, como são intuídos por nós, se deve inteiramente à natureza de nossa sensibilidade e que não podemos conhecer nada sobre as coisas como elas são nelas mesmas, a negação da espacialidade e da temporalidade das coisas em si mesmas seria um objeção crítica. E o resultado desta objeção evidenciaria apenas que não há fundamento para pressupor uma coisa ou outra — nem para a proposição que afirma a temporalidade e espacialidade das coisas em si mesmas, nem para a que a nega—, mas não demonstraria a falsidade de nenhuma das duas.

Por esta perspectiva, Kant teria já no §7 da "Estética transcendental" alcançado o seu objetivo e se assegurado contra aqueles que defendem a realidade absoluta do tempo e do espaço:

O tempo é, sem dúvida, algo real, a saber, a forma real da mudança interna; tem pois realidade subjetiva, relativamente à experiência interna, isto é, tenho realmente a representação do tempo e das minhas determinações nele. Não deve ser, portanto, encarado realmente como objeto, mas apenas como modo de representação de mim mesmo como objeto. **Todavia, se pudesse intuir, sem esta condição de sensibilidade, as mesmas determinações que agora representamos como mudanças, proporcionariam um conhecimento, no qual de modo algum interviria a representação de tempo e, portanto, a de mudança.** Subsiste, pois, a realidade empírica do tempo como condição de todas as experiências. Só a realidade absoluta lhe não pode ser concedida, como acima referimos. É apenas a forma da nossa intuição interna. Se lhe retirarmos a condição particular da nossa sensibilidade, desaparece também o conceito de tempo; o tempo, pois, não é inerente aos próprios objetos, mas unicamente ao sujeito que os intui.<sup>358</sup>

Kant está, no trecho citado, se opondo ao argumento que infere da realidade das mudanças a realidade do tempo. Em outras palavras, opõe-se àqueles que defendem que se as mudanças ocorrem no tempo, e isso mesmo que as consideremos apenas modificações de nosso estado mental, como o tempo é condição das mudanças, ele tem de ser real<sup>359</sup>. Um ponto importante, que deve ser

<sup>358</sup> KANT. *Crítica da razão pura*, A 37/ B 53-54 (grifo meu).

<sup>359</sup> A primeira analogia estabelece o Princípio da permanência da substância: “Em toda mudança dos fenômenos, a substância permanece e sua quantidade não aumenta nem diminui na natureza” (KANT. *Crítica da razão pura*, A 182 / B 224). Em outras palavras, todos os fenômenos contêm algo de permanente — a substância fenômeno — considerado como o próprio objeto, e algo mutável considerado como sua simples determinação, ou

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 o substrato que o representa de modo geral. Pela síntese da percepção (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. É 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

destacado desta passagem da *Crítica*, é a indicação de Kant de que um outro modo possível de intuição não sensível não apresentaria qualquer relação com a representação de tempo. Caso se pressuponha que o modo de intuição a que Kant alude seja o da intuição intelectual, e entendendo ser esta a única que possa permitir um conhecimento das coisas como elas são nelas mesmas, parece não haver qualquer possibilidade das coisas em si mesmas serem espaciais e temporais. A resposta de Paton para esta questão não pode ser considerada totalmente satisfatória, ele diz:

Deve-se acrescentar que quando Kant nega que as coisas nelas mesmas estejam mudando, ele não quer dizer que elas sejam permanentes e imutáveis. Mudança e permanência, igualmente, pressupõem o tempo, e Kant nega que possamos atribuir, de modo justificado, qualquer tipo de características temporais para as coisas nelas mesmas.<sup>360</sup>

Não parece suficiente para Kant apenas negar o fundamento da aplicação das formas do tempo e do espaço para o conhecimento das coisas em si mesmas, o que se depreende do argumento kantiano é que as coisas nelas mesmas não podem ser conhecidas espacial e temporalmente.

#### 4.6. O paradoxo da coisa em si

Sem entrar de antemão na questão dos fundamentos e pertinência da separação entre fenômenos e coisa em si, mas apenas assumindo a última como um pressuposto da teoria kantiana, vê-se logo o Idealismo transcendental na obrigação de defender-se da acusação de ser fundado sobre uma contradição. A crítica se basearia no fato de Kant afirmar que a coisa em si seria incognoscível, e ao mesmo tempo que ela teria de ser considerada como não-espacial e não-temporal. Declarar que a coisa em si não é espacial e nem temporal, por esta perspectiva, constituiria já algum conhecimento sobre ela, o que seria então contraditório.

---

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).

<sup>360</sup> PATON. *Kant's metaphysic of experience*, vol. 1, pp. 182-3.

Uma saída para esta acusação é a análise segundo a qual deveríamos pensar a separação entre númeno e fenômeno apenas como dois aspectos diferentes de consideração<sup>361</sup>. Neste sentido Allison<sup>362</sup> 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 à 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”<sup>363</sup>. 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’”<sup>364</sup> — Com isso se pretende evitar que o Idealismo transcendental seja acusado de levar ao ceticismo.

<sup>361</sup> Esta será, preponderantemente, a perspectiva em que nos determos no item a seguir, contudo a partir do problema da afecção.

<sup>362</sup> Cf. ALLISON. *Kant's Transcendental Idealism*, pp. 240-242.

<sup>363</sup> Loc. cit.

<sup>364</sup> *Ibid.*, p. 241.

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. 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”<sup>365</sup>. 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.

---

<sup>365</sup> ALLISON. *Kant's Transcendental Idealism*, p. 241.

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 mesmas — 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 tão desagradável quanto — 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 sejam espaciais e temporais são realmente assim, 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.

<sup>366</sup>

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

---

<sup>366</sup> GUYER. *Kant and the claims of knowledge*, p. 334.

no seu uso empírico e que, portanto, não devemos confundir o que é fenômeno e o que é núneno, 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 aparelho 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 em 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.

Segundo a definição de Guyer<sup>367</sup>, 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 sejam também do modo como nós as representamos; ele é uma insistência austeramente dogmática de que nós podemos estar bem certos de 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, porém, 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.<sup>368</sup>

Neste sentido, Guyer rejeita a interpretação do problema da coisa considerada em si mesma segundo a divisão em dois aspectos. Esta

---

<sup>367</sup> GUYER. **Kant and the claims of knowledge**, p. 333.

<sup>368</sup> Loc. cit.

interpretação<sup>369</sup> 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*).

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 a 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 idealismo transcendental do tempo e do espaço sinaliza a necessidade de adotarmos a perspectiva transcendental, isto é, a do mundo inteligível ou numênico. Espaço e tempo não pertencem a este mundo, mas indicam que ele tem de ser pressuposto, pois se revelam incapazes de nos fornecer diretamente os meios para alcançarmos uma explicação sobre os problemas fundamentais levantados pela razão — problemas cuja solução tem de orientar e disciplinar o nosso conhecimento. Consequentemente, para satisfazer a coesão e a coerência exigidas do sistema de conhecimento e, sobretudo, para fundamentá-lo em base adequada, consistente, temos de pressupor que haja coisas reais que nos afetam, a saber, coisas em si mesmas ou objeto transcendental.

---

<sup>369</sup> 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. **O que nos faz pensar**, nº 19, pp. 149-164).

#### 4.7.

#### A coisa em si e a questão da afecção

A exposição metafísica do tempo e do espaço, na "Estética transcendental", tem em vista a apresentação do que pertence aos seus conceitos<sup>370</sup>, isto é, os conceitos pensados separadamente ou apenas no que se referem a eles mesmos. Além disso, pretende demonstrar que o espaço e o tempo são, necessariamente, fundamento de qualquer fenômeno externo, portanto, não podem ser derivados dele. Neste sentido, Kant segue dois argumentos, respectivamente, que o tempo e o espaço são representações *a priori*, isto é, não empíricos, e em seguida, que têm de ser intuições e não conceitos.

Segundo Kant o espaço não pode ser um conceito empírico tomado a partir da experiência, isto é, como havia antecipado na *Dissertação*, o filósofo argumenta agora na *Crítica* que a representação de espaço "... não pode ser extraída pela experiência das relações dos fenômenos externos"<sup>371</sup>, mas antes deve ser pressuposta ou, melhor, é condição da possibilidade da experiência externa. Isto porque, para que seja possível a alguém situar algo como exterior a ele mesmo, para que possa relacionar representações como exteriores ao lugar em que se encontra, e também como exteriores umas às outras como em lugares diferentes, é necessário antes o fundamento da noção do espaço. O espaço é então uma representação necessária e, por conseguinte, de acordo com Kant, tem de ser uma representação que se encontre *a priori* na sensibilidade, na medida em que fundamenta todas as intuições externas: "Não se pode nunca ter uma representação de que não haja espaço, embora se possa perfeitamente pensar que não haja objetos alguns no espaço"<sup>372</sup>. O espaço, deste modo, não é uma determinação que dependa dos fenômenos, é antes condição da possibilidade dos mesmos — Ele fundamenta necessariamente todos os fenômenos externos enquanto representação *a priori*.

Por uma exposição transcendental Kant entende a explicação de um conceito como princípio a partir do qual será possível compreender a

<sup>370</sup> Contudo, é mais apropriado nos referirmos ao tempo e ao espaço, no significado dado por Kant, como representações, e não como conceitos no sentido estrito (*Begriff*), na medida em que se tratam de intuições *a priori* e, portanto, estão mais próximas do sentido de representação (*Vorstellung*).

<sup>371</sup> KANT. *Crítica da razão pura*, A 23 / B 37.

<sup>372</sup> *Ibid.*, A 24 / B 39.

possibilidade de conhecimentos sintéticos *a priori*. A exposição transcendental do conceito<sup>373</sup> de espaço na "Estética transcendental" apresenta a noção de geometria enquanto ciência que determina *a priori* e sinteticamente as propriedades do espaço. Kant estabelece uma concepção de espaço enquanto condição subjetiva da sensibilidade, e, nesta medida, o espaço não pode ser entendido como uma propriedade das coisas em si mesmas e de suas relações mutuas, todavia, possui validade objetiva em relação ao que possa ser apresentado ao homem exteriormente como objeto. Deste modo, o espaço deve ser entendido como situado apenas no sujeito "... como forma do sentido externo em geral, ou seja, enquanto propriedade formal do sujeito de ser afetado por objetos e, assim, obter uma representação imediata dos objetos exteriores, ou seja, uma intuição"<sup>374</sup>.

A exposição transcendental do conceito de tempo, seguindo o propósito de uma exposição transcendental, indica que o conceito de mudança e também o conceito de movimento só é possível mediante e na representação do tempo. Isto porque só é possível compreender a predicação, por exemplo, de uma e mesma coisa existir num lugar e também não existir no mesmo lugar, por o tempo ser uma intuição interna *a priori*, posto que apenas no tempo, isto é, sucessivamente, é possível que ambas as determinações se refiram a uma mesma coisa sendo contudo contraditoriamente opostas. Juízos sintéticos *a priori* são formados pela síntese *a priori* da intuição pura do tempo, mas não fundamentam uma ciência como a geometria, mas, princípios ou axiomas das relações temporais, como a unidimensionalidade do tempo e a impossibilidade de tempos diferentes serem simultâneos, ou melhor, a necessidade deles serem sucessivos.

Ao final da "Estética transcendental" Kant pretende ter provado que os fenômenos são representações de objetos que não podem ser conhecidos se considerados neles mesmos, isto é, são representações provocadas na mente humana e que, portanto, pressupõem algo que as cause ou que sirva de fundamento para elas. A conclusão é decorrente do que foi exposto sobre o tempo e sobre o espaço, na medida em que são descritos como condições subjetivas do

---

<sup>373</sup> Repito o modo como Kant aborda na seção citada o tema do espaço, lembrando, contudo, que o que está em questão é mais adequadamente denominado, segundo a teoria kantiana, a intuição do espaço e não o seu conceito.

<sup>374</sup> KANT. *Crítica da razão pura*, A 24 / B 39.

sistema cognitivo do homem e que, portanto, não são relações nem propriedades dos objetos pensados neles mesmos.

A questão da afecção assume um papel importante no idealismo transcendental na medida em que, em diversas passagens da *Crítica*, Kant assinala que a coisa em si é o fundamento ou a causa suprassensível dos fenômenos. Mas, ao longo da obra de Kant, o conceito de coisa em si é descrito como completamente indeterminado ao mesmo tempo que é afirmada a irremediável incognoscibilidade da coisa como ela é nela mesma. O problema é como caracterizar então a natureza deste objeto que provoca em nós intuições, mas que não é ele mesmo um fenômeno. Uma das alternativas levada a cabo pelos filósofos idealistas, depois de Kant, foi rejeitar a teoria da afecção transcendental, mas junto com o abandono da noção de coisa em si como fundamento dos fenômenos foi interdita também qualquer possibilidade de assegurar alguma consistência ao idealismo transcendental como proposto na filosofia crítica.<sup>375</sup>

Podemos dividir, de maneira geral, como fez Vaihinger<sup>376</sup>, em três pontos de vista as possíveis interpretações sobre a teoria da afecção em Kant. Há aqueles que consideram que as coisas em si mesmas são a causa das nossas representações sensíveis. Estes se deparam com a contradição de aplicar as categorias de substância e causalidade para além dos limites da experiência. Outros, por sua vez, entendem que são os objetos no espaço que provocam em nós representações, mas, tendo em vista que, para Kant, os fenômenos são eles mesmos representações, se veem também diante de uma contradição, a de defender que os fenômenos são, ao mesmo tempo, seu fundamento e consequência. Por último, existem os que alegam que Kant haveria formulado sua teoria sob a noção de uma dupla afecção, segundo a qual, seríamos afetados transcendentalmente pelas coisas em si mesmas e, empiricamente, pelos objetos no espaço. Contudo, teriam de resolver a contradição decorrente de assumir que uma representação para o eu transcendental servisse também em seguida, como coisa em si para o eu empírico, "(...) *dessen Affection nun im Ich ausser und hinter*

<sup>375</sup> Cf. ALLISON. *Kant's transcendental idealism*, p. 247.

<sup>376</sup> Cf. VAHINGER. *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, vol. 2, pp. 35-55.

*jener transscendentalen Vorstellung des Gegenstandes noch eine empirische ebendesselben Gegenstandes hervorrufen soll*"<sup>377</sup>.

A teoria da dupla afecção, em grande parte desenvolvida por Adickes<sup>378</sup>, defende que os objetos empíricos são a causa empírica da percepção, e não a coisa em si mesma que provoca o múltiplo da intuição no sentido interno<sup>379</sup>. Para os que defendem esta teoria<sup>380</sup>, a noção da dupla afecção seria um modo de preservar a distinção entre os domínios da realidade incondicionada e o da experiência condicionada, mas ao mesmo tempo, introduzir uma distinção entre percepção e objeto dentro do domínio da experiência<sup>381</sup>. Mas, não são poucas as dificuldades provocadas por essa teoria e, entre elas, a mais evidente é o óbice de conciliá-la com a perspectiva crítica que a filosofia de Kant pretende oferecer. Isto porque, deveríamos pressupor duas atividades distintas, porém paralelas, uma referente à afecção transcendental e outra referente à afecção empírica, sendo a primeira, por princípio, incognoscível. Prauss<sup>382</sup>, por sua vez, aponta que a questão da afecção, e conseqüentemente também os problemas gerados pela teoria sustentada por Adickes, ergue-se sobre um falso fundamento, a saber, uma concepção equivocada da coisa em si mesma. De acordo com Prauss, no lugar da concepção transcendental própria à teoria kantiana, é adotada uma concepção metafísico-transcendente da coisa em si, ou, em outras palavras, é estabelecida uma duplicidade ontológica segundo a qual devemos separar o domínio dos fenômenos do domínio das coisas em si mesmas como se referissem a dois entes diferentes<sup>383</sup>. Mas, na verdade, seguindo o argumento de Prauss, a tese kantiana se restringiria a identificar dois modos de considerar na reflexão transcendental os objetos empíricos. Nas palavras de Bonaccini:

<sup>377</sup> VAIHINGER. *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, vol. 2, p. 53.

<sup>378</sup> ADICKES. *Kants Lehre von der Doppelten Affektion Unseres Ich als Schlüssel zu Seiner Erkenntnistheorie*, 1929.

<sup>379</sup> A teoria da dupla afecção foi desenvolvida por Adickes com base, principalmente, nos textos póstumos de Kant publicados pelo comentador sob o título de *Opus Postumum*.

<sup>380</sup> Entre os que defendem, se não completamente, ao menos parcialmente esta teoria, podemos apontar, entre outros, Norman Kemp Smith, Robert P. Wolff e Thomaz D. Weldon.

<sup>381</sup> Cf. Wolff. *Kant's theory of mental activity*, pp. 168-169.

<sup>382</sup> Cf. PRAUSS. *Kant und das Problem der Ding an sich*, 1977.

<sup>383</sup> Cf. PRAUSS *apud* BONACCINI. *Kant e o problema da coisa em si no idealismo alemão*, pp. 226-240.

Trata-se de dois passos diferentes, de dois níveis diferentes; neste caso, existem dois graus de abstração dentro do mesmo movimento de reflexão. Assim, se do ponto de vista empírico se pode dizer que existem coisas em si mesmas e que estas provocam modificações subjetivas (representações) que experimentamos, do ponto de vista transcendental sabemos que estas coisas são na verdade fenômenos (porque são dependentes das condições da sensibilidade e do entendimento).<sup>384</sup>

Por esta perspectiva, entende-se que, em um nível semântico, os fenômenos são condição das coisas em si, o que quer dizer que é antes preciso poder falar em fenômenos para que seja possível falar em coisa em si. Mais claramente, visto que a concepção transcendental da coisa em si é somente um modo de considerar, pela reflexão transcendental, os objetos empíricos, a afirmação da incognoscibilidade da coisa em si significa apenas que não podemos conhecer os objetos quando não pensados como fenômenos. Prauss, apesar de identificar a origem do equívoco que levou alguns intérpretes de Kant a defender a teoria da dupla afecção, em sua análise, também não resolve todas as dificuldades criadas pela tese kantiana. Isto é, apenas retornamos à concepção de que há uma única afecção, a saber, a empírica<sup>385</sup>. O que permanece por ser explicado é se, pela teoria da afecção de Kant, os objetos que afetam a mente provocando nela representações devem ser considerados em referência ao seu caráter empírico, como fenômenos, ou em referência ao seu caráter transcendental, enquanto coisas em si mesma. Para Allison o caminho para responder esta questão é abandonar a objeção de que a noção de uma afecção empírica seja incompatível com a filosofia crítica. Esta objeção<sup>386</sup> encontra respaldo no argumento de que no idealismo transcendental os objetos empíricos são fenômenos e, enquanto fenômenos, são meras representações da mente. Mas, de acordo com o comentador, tal argumento tende a sobrepor a concepção de ideia de Berkeley com a concepção de fenômeno de Kant. Na *Crítica*, todavia, é possível encontrar passagens em que Kant fala de objetos empíricos afetando a mente<sup>387</sup>, o que, pelo que se segue, não provocaria nenhuma inconsistência no idealismo transcendental:

<sup>384</sup> BONACCINI. *Kant e o problema da coisa em si no idealismo alemão*, p. 226.

<sup>385</sup> Cf. ALLISON. *Kant's transcendental idealism*, p. 248.

<sup>386</sup> Abordada de forma indireta no item 4.3 acima, e retomada diretamente no item 4.6 desta tese a partir da crítica formulada por Jacob.

<sup>387</sup> Ver A 28, A 166 / B 208, A 213 / B 260.

Kant pode perfeitamente caracterizar a sensibilidade humana desse modo porque, no âmbito empírico, a própria mente humana é considerada como parte da natureza, assim como os objetos que a afetam são considerados como coisas em si mesmas. A questão não é, portanto, se a afecção pode ser considerada empiricamente, isto é, se, no âmbito fenomênico, Kant pode legitimamente considerar a mente humana como afetada por objetos espaço-temporais; ela é, antes, se haveria de todo qualquer garantia para presumir que a afirmativa sobre um objeto (ou objetos) afetando a mente envolveria uma referência ao objeto considerado como ele é nele mesmo, ou, equivalentemente, ao objeto transcendental. Prover tal garantia é prover uma justificação 'crítica' para a consideração transcendental da afecção.<sup>388</sup>

Para Allison a legitimação da possibilidade de considerar os objetos que afetam a mente como referidos aos objetos considerados neles mesmos é delineada já na "Estética transcendental". Logo no começo da *Crítica*, Kant estabeleceria a afecção como uma condição necessária (material) da possibilidade da experiência e, nesta medida, como uma parte de uma "história transcendental" (*transcendental story*). O argumento segue os passos das premissas e conclusões da doutrina da sensibilidade de Kant, partindo da separação entre a coisa em si mesma e as nossas representações sensíveis e, se encaminha com o objetivo de atestar a legitimidade e coerência da afecção transcendental. Observa-se que a possibilidade de algo afetar a nossa mente exige que se submeta às condições da sensibilidade, ou, melhor dizendo, para que algo possa tornar-se objeto de nossos sentidos ele tem de poder ser representado segundo as formas do tempo e do espaço. Apenas sob estas condições o que nos é dado pode contribuir para o conhecimento com o conteúdo material da intuição empírica. Mas o espaço e o tempo, enquanto formas da sensibilidade humana, são subjetivos, quer dizer, dependem da natureza do nosso sistema cognitivo e, em certa medida, são formas impostas por nós nas representações dos objetos. Os objetos pensados neles mesmos, as coisas em si mesmas, se devem ser considerados como fundamento da afecção no homem, não podem ser descritos como entes espaciais e temporais, visto também não poderem estar inseridos em nenhuma relação espacial e temporal. Atribuir qualquer descrição espacial e temporal aos objetos considerados do ponto de vista transcendental seria caracterizá-los a partir de propriedades que eles possuem precisamente em virtude de sua submissão às condições da sensibilidade humana, contrariando, deste modo, a tarefa que deve

---

<sup>388</sup> ALLISON. *Kant's transcendental idealism*, p. 249.

desempenhar quem assume o ponto de vista transcendental, a de considerar os objetos abstraídos das relações subjetivas da sensibilidade. Para pensarmos um objeto desta natureza, um objeto transcendental, temos de representá-lo como um objeto não sensível, fora das relações espaciais e temporais, que não pode portanto ser intuído, sendo apenas inteligível, o que, não quer dizer outra coisa que pensar o objeto como ele é nele mesmo. No contexto do ponto de vista transcendental a referência a um fundamento ou causa das afecções envolve a representação de um objeto pensado nele mesmo e, como neste âmbito esta representação permanece como algo completamente indeterminado, um algo = X, ela se identifica com a representação do objeto transcendental.

Conclui-se então que, se a experiência humana depende necessariamente de a mente ser afetada para que ela possa ser instaurada, do ponto de vista transcendental da experiência é exigido, por outro lado, que este algo que afeta a mente seja representado como o objeto transcendental, isto é, como um algo em geral = X. Contudo isso não é o mesmo que afirmar a necessidade de pressupor que haja de fato outros entes suprassensíveis e incognoscíveis:

O sentido da distinção de Kant entre "fundamento" e "matéria" é apenas indicar a natureza suprassensível primeiro em contraste com a natureza sensível do último. A razão para caracterizar o fundamento como suprassensível é precisamente a mesma que a da passagem anterior; nomeadamente, sua 'impossibilidade de ser representado' [*nonrepresentability*] no espaço e no tempo. Além do que, como supersensível, Kant naturalmente atribui este fundamento para "os objetos como coisas nelas mesmas" (*Die Gegenstände der Sinne*). Na medida em que "como", em ambos os casos, é obviamente uma abreviação de "considerada como", Kant pode ser interpretado como se estivesse simplesmente sustentando a alegação, agora já familiar, de que o pensamento sobre um objeto em tal âmbito requer a consideração do objeto abstraído de seu caráter empírico e, portanto, como ele é em si mesmo.<sup>389</sup>

Neste sentido, não há razão para afirmar que Kant em sua teoria da afecção estabeleça qualquer referência senão àqueles entes descritos segundo as formas do tempo e do espaço. Mas, se estes entes devem assumir o papel no contexto transcendental de condição material da cognição humana, eles não podem ser considerados neste âmbito como objetos submetidos às condições empíricas. A separação entre os modos de considerar os objetos assume, portanto, um sentido metodológico por meio do qual estes objetos podem ser considerados neles

---

<sup>389</sup> ALLISON. *Kant's transcendental idealism*, p. 254.

mesmos. Nos resta ainda, tomando tudo o que foi analisado até agora, examinar na conclusão a seguir qual a função crítica e a relação entre os termos tratados nos capítulos anteriores sob esta nova perspectiva.