

*Kant e-Prints*  
*Revista Internacional de Filosofia*

Série 2, volume 12, número 2 (especial), maio-ago., 2017

ISSN: 1677-163X

*Dossiê*

---

Intuição e objetividade: aparência, aparecimento e fenômeno

---

*Kant*

**Publicações CLE**

Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência  
Seção de Campinas da Sociedade Kant Brasileira  
Universidade Estadual de Campinas

Organizadores :

Olavo Calabria Pimenta (UFU)

Luciano Carlos Utteich (Unioeste)

**Editor**

Daniel Omar Perez  
*Universidade Estadual de Campinas, Brasil*

**Editora Associada**

Andréa Luisa Bucchile Faggion  
*Universidade Estadual de Londrina, Brasil*

**Comissão Editorial**

Giorgia Cecchinato  
*Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil*

Joãosinho Beckenkamp  
*Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil*

Juan Adolfo Bonaccini†  
*Universidade Federal de Pernambuco, Brasil*

Orlando Bruno Linhares  
*Universidade Presbiteriana Mackenzie, Brasil*

Pablo Muchnik  
*Emerson College, Estados Unidos da América*

Robert Hanna  
*University of Colorado, Estados Unidos da América*

Zeljko Loparic (Fundador)  
*Universidade Estadual de Campinas, Brasil*

**Secretaria Executiva**

André Renato Oliveira  
*Universidade Estadual de Campinas, Brasil*

Emanuel Lanzini Stobbe  
*Universidade Estadual de Campinas, Brasil*

Jorge Vanderlei Costa da Conceição  
*Universidade Estadual de Campinas, Brasil*

José Henrique Alexandre de Azevedo  
*Universidade Estadual de Campinas, Brasil*

Luhan Galvão Alves  
*Universidade Estadual de Campinas, Brasil*

Luis Gustavo das Mercês Muniz  
*Universidade Estadual de Campinas, Brasil*

## **Conselho Editorial**

Aguinaldo Pavão  
*Universidade Estadual de Londrina, Brasil*

Alice Pinheiro Walla  
*Trinity College Dublin, The University of Dublin, Irlanda*

Béatrice Longuenesse  
*New York University, Estados Unidos da América do Norte*

Charles Feldhaus  
*Universidade Estadual de Londrina, Brasil*

Christian Viktor Hamm  
*Universidade Federal de Santa Maria, Brasil*

Claudio La Rocca  
*Università degli Studi di Genova, Itália*

Guido Antônio de Almeida  
*Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil*

Ileana Beade  
*Universidad Nacional de Rosario, Argentina*

João Carlos Brum Torres  
*Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil*

Marco Antonio Caron Ruffino  
*Universidade Estadual de Campinas, Brasil*

Maria de Lourdes Borges  
*Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil*

Mario Caimi  
*Universidad de Buenos Aires, Argentina*

Natalia Lerussi  
*Universidad de Buenos Aires, Argentina*

Oswaldo Giacoia Junior  
*Universidade Estadual de Campinas, Brasil*

Patricia Kauark Leite  
*Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil*

Paul Guyer  
*University of Pennsylvania, Estados Unidos da América*

Ricardo Ribeiro Terra  
*Universidade de São Paulo, Brasil*

Robert Loudon  
*University of Southern Maine, Estados Unidos da América*

Tommaso Tuppini  
*Università degli Studi di Verona, Itália*

Vinicius Berlendis de Figueiredo  
*Universidade Federal do Paraná, Brasil*

Virginia de Araujo Figueiredo  
*Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil*

### **Sítio**

<http://www.cle.unicamp.br/eprints/index.php/kant-e-prints/index>

### **Contato**

*Equipe Editorial*

kanteprints@cle.unicamp.br

*Editor (Daniel Perez)*

daniel.omar.perez@pq.cnpq.br

*Suporte Técnico (Augusto Torres)*

torres@cle.unicamp.br

### **Endereço para correspondência**

Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência (CLE)

Rua Sérgio Buarque de Holanda, nº 251

Cidade Universitária Zeferino Vaz, Barão Geraldo, Campinas – SP, Brasil.

CEP: 13083-859

## SUMÁRIO

**7** Apresentação

*Luciano Utteich & Olavo Calabria*

### Artigos

**10** Teoria crítica da sensibilidade e contrapartidas incongruentes em Kant

*Marcos César Seneda*

**28** Espaço, intuição e fenômeno na Estética transcendental

*Danilo Fernando Miner de Oliveira*

**50** Os significados de “intuição”, suas subdivisões e objetos

*Olavo Calabria*

**68** Notas sobre a Estética transcendental de Kant: intuição e aparecimento, forma e matéria

*Luís Eduardo Ramos de Souza*

**104** Percepção objetiva, espaço egocêntrico e não-conceitualismo kantiano: uma primeira aproximação

*Renato Duarte Fonseca*

**131** Unidade e objetividade entre a Dedução transcendental e as Analogias da experiência

*André Rodrigues Ferreira Perez*

**161** A aparência (*Schein*) estética desde um estatuto crítico-transcendental

*Luciano Carlos Utteich*

- 193** O “eu penso” e o método da Dedução transcendental  
*Pedro Costa Rego*
- 218** *Dissertação de 1770*: novidade ou pré-crítica da razão pura?  
*Marcio Tadeu Girotti*
- 236** Da causalidade segundo a natureza às pretensões dialéticas da razão para além da natureza  
*Luciano Vorpapel da Silva*
- 249** Entre a oratória e a poesia: o gênio em Kant  
*Tamara Havana dos Reis Pasqualatto*
- 263** Notas sobre a liberdade na Dialética e no Cânon: uma nova leitura  
*Vanessa Brun Bicalho*

## APRESENTAÇÃO

O presente Número Especial da *Revista Kant E-Prints* apresenta Dossiê que reúne trabalhos apresentados em dois eventos acadêmicos com interesse comum pelas noções kantianas de “intuição” e “objetividade”, e direcionados mais especificamente aos conceitos de “Fenômeno” [*Phaenomena*], “Aparecimento” [*Erscheinung*] e “Aparência”/ “mero Aparecer” [*Schein*]. O primeiro evento, a *VII Jornada de Metafísica e Conhecimento*, foi promovido pelo PPG-Fil da Unioeste na cidade de Toledo/PR em 17 de agosto de 2015 e o segundo, o *III Colóquio Kant UFU*, foi promovido pelo *Grupo de Estudo e Pesquisa “Investigações sobre a Filosofia Kantiana e suas Influências”* na cidade de Uberlândia/MG em 27 e 28 de setembro de 2017 com o apoio da FAPEMIG, tendo ocorrido durante a *1ª Bienal Internacional de Filosofia de Uberlândia* do Instituto de Filosofia da UFU. O germen destes eventos foi projetado no ano de 2014, quando Luciano C. Utteich (UNIOESTE/PR) e Olavo Calabria (UFU/MG) identificaram estes temas como sendo de interesse comum em suas pesquisas de estágios pós-doutorais em Duisburg e Mainz, respectivamente. Desde então, para nossa satisfação e honra esta iniciativa veio incorporando um relevante conjunto de colegas com pesquisas afins. Os artigos correspondentes estão ordenados por proximidade temática e contêm as seguintes abordagens.

Em “Teoria crítica da sensibilidade e contrapartidas incongruentes em Kant”, Marcos César Seneda procura compreender a raiz da separação radical entre intelecto e sensibilidade, que considera derivar do modo como Kant concebeu a Estética Transcendental, peça chave da sua filosofia. Para alcançar este intento, expõe ideias marcantes do opúsculo “Sobre o primeiro fundamento da distinção de direções no espaço”, cotejando-as com reflexões das Exposições Metafísicas dos conceitos de espaço e de tempo, presentes na primeira *Crítica*.

Em “Espaço, intuição e fenômeno na Estética transcendental”, Danilo Fernando Miner de Oliveira explicita a ligação da noção de espaço em Kant com a polêmica sobre a natureza do espaço nas concepções de Newton e Leibniz, discutindo se a natureza do espaço depende da relação dos objetos externos ou se sua natureza é a condição de possibilidade dos mesmos, como algo absoluto, universal e independente da matéria.

Em “Os significados de ‘intuição’, suas subdivisões e objetos”, Olavo Calabria identifica o conjunto dos significados em que Kant utiliza o termo “intuição”, especifica e ordena suas subdivisões em interconexão, indicando ao final os objetos da intuição que a elas se referem.

Em “Notas sobre a Estética transcendental de Kant: intuição e aparecimento, forma e matéria”, Luís Eduardo Ramos de Souza investiga se o espaço e o tempo são mesmo formas puras da sensibilidade. Em caso afirmativo, discute o conceito de intuição e aparecimento na “Estética” kantiana, contrapondo-se à tese de que o aparecimento depende da imaginação e da intuição empírica e sustentando ser ele um produto apenas da intuição pura e empírica. Em caso negativo, questiona os limites e as condições para subordinar o espaço e o tempo à sensibilidade humana, utilizando objeções de caráter lógico, físico-matemático, biológico e robótico.

Em “Percepção objetiva, espaço egocêntrico e não-conceitualismo kantiano: uma primeira aproximação”, Renato Duarte Fonseca discute a possibilidade de inserção da noção de representação originária do espaço como provinda de um conteúdo perceptual externo objetivo (percepção objetiva), independente do entendimento, cujas nuances fazem frente às exposições kantianas e de seus intérpretes atuais.

Em “Unidade e objetividade entre a Dedução transcendental e as Analogias da experiência”, André Rodrigues Ferreira Perez utiliza a “Dedução” e as “Analogias” para identificar as condições necessárias da relação representacional objetiva, considerando a noção de unidade como fundamental para que os objetos sensíveis possam ser “construídos” e, deste modo, defende que nenhum item isolado de certa “classe” de representações pode ser dito objetivo. Indo da unidade da síntese à unidade da apercepção, mostra que há percepção objetiva como tal se, primeiro, ela for pré-proposicionalmente constituída como parte de um todo.

Em “O aparecer (*Schein*) estético desde um estatuto crítico-transcendental”, Luciano Carlos Utteich debate a possibilidade de resgate de uma nuance transcendental à noção do mero aparecer (*blosser Schein*), que havia recebido no contexto da Analítica e da Dialética transcendental um sentido unívoco, exclusivamente negativo e enganador.

Em “O ‘eu penso’ e o método da Dedução transcendental”, Pedro Costa Rego apresenta a parte metodológica, mas não a objetiva, da análise sintático-semântica da frase inaugural do §16 da *Crítica da Razão Pura* (1787): “O *eu penso* tem que poder



acompanhar todas as minhas representações”, com uma subsequente explicação. Para isto, focaliza o *sujeito* dessa proposição, que aponta para a relevância metodológica do *eu penso* como enunciado reflexivo, que é mais que uma mera ligação espontânea de um diverso intuitivo e menos do que a aplicação da unidade objetiva da apercepção em juízos de experiência, alegando que apenas nessa acepção o *eu penso* pode ser capaz de patrocinar a passagem da consciência empírica de um diverso, que Kant chama de unidade subjetiva da apercepção, para a certeza da possibilidade de um conhecimento objetivo.

Em “*Dissertação de 1770: novidade ou pré-crítica da razão pura?*”, Marcio Tadeu Girotti sustenta que a *Dissertação de 1770* ocupa lugar de destaque no escopo histórico e conceitual da filosofia kantiana, ou como novidade amadurecida que dá início à pressuposição da filosofia transcendental, ou como pré-anúncio de sua obra maior, a *Crítica da razão pura*. Seja como for, ela representa o grande passo para a filosofia crítica, opondo-se ao racionalismo dogmático e determinando os limites do conhecimento humano, além de inaugurar a concepção do espaço e tempo como intuição pura e *a priori*.

Em “Da causalidade segundo a natureza às pretensões dialéticas da razão para além da natureza”, Luciano Vorpagel da Silva tematiza a obsessão de grandeza da razão pura pelo conceito de causalidade considerado de dois lados, da natureza e do ponto de vista dialético-transcendental, problematizando o item referente ao uso imanente dos conceitos que transcendem a experiência.

Em “Entre a oratória e a poesia: o gênio em Kant”, Tamara Havana dos Reis Pasqualatto apresenta a questão do gosto e do gênio na *KU* em contraponto com a função atribuída nesse contexto à faculdade de julgar reflexionante estética, expondo daí a conseqüente diferença de rumo obtida para a arte poética e para a arte retórica.

Em “Notas sobre a liberdade na Dialética e no Cânon: uma nova leitura”, Vanessa Brun Bicalho tematiza a noção de liberdade adotada por comentadores no exame da *Dialética* e o *Cânon* da *KrV*, entendendo-a como ao nível pré-crítico, contra a qual elucida uma alteração de enfoque para elucidar a unilateralidade dessa posição.

Luciano Utteich

Olavo Calabria

## TEORIA CRÍTICA DA SENSIBILIDADE E CONTRAPARTIDAS INCONGRUENTES EM KANT\*

### Kant's critical theory of sensibility and incongruent counterparts

Marcos César Seneda\*\*

Universidade Federal de Uberlândia  
mseneda@ufu.br

**Resumo:** A Estética Transcendental é uma peça chave no programa de pesquisa que Kant desenvolveu e nomeou de filosofia transcendental. Ela se anuncia na *Dissertação* de 1770 e se configura de forma bem explícita na primeira edição da *Crítica da razão pura*, de 1781. O modo como Kant a concebeu permitiu-lhe separar radicalmente intelecto e sensibilidade, mas seria importante compreender a raiz dessa separação. Nesse texto procuramos mostrar que o opúsculo “Sobre o primeiro fundamento da distinção de direções no espaço”, de 1768, traz características bastante decisivas para a estética proposta no período crítico. Para evidenciar isso, expusemos ideias marcantes do texto sobre as contrapartidas incongruentes e as cotejamos com as reflexões expostas nos itens 3 e 4 relativos à Exposição Metafísica do conceito de espaço e aquelas apresentadas nos itens 4 e 5 relativos à Exposição Metafísica do conceito de tempo.

**Palavras-chave:** Kant; contrapartidas incongruentes; Estética Transcendental; espaço; tempo.

**Abstract:** The Transcendental Aesthetics is a key piece in the research program that Kant developed and that he named as transcendental philosophy. It is announced in the *Inaugural Dissertation* of 1770 and it is very explicitly described in the *Critique of Pure Reason*, first published in 1781. As conceived by Kant, the aesthetics allowed him to radically separate intellect and sensibility, but we also think that it would be important to understand the root of this separation. In this paper we try to show that the little 1768 text, that was titled "Concerning the Ultimate Ground of the Differentiation of Directions in Space", has quite decisive characteristics for the aesthetics proposed in the critical period. To illustrate this, we presented central ideas from the text about the incongruent counterparts. Our purpose will be to compare them with items 3 and 4 of the Metaphysical Exposition of the concept of space and with items 4 and 5 of the Metaphysical Exposition of the concept of time.

**Keywords:** Kant; incongruent counterparts; Transcendental Aesthetics; space; time.

### 1. Introdução

Em Kant há efetivamente uma descoberta de propriedades do espaço e do tempo que não podem ser encontradas em Newton e Euler. E essa descoberta é radicalmente fecunda porque ela não se apoia diretamente nos métodos da física e da mecânica, mas é de cunho filosófico. A pergunta básica, importantíssima, comum a Kant e aos físicos ou

---

\* Este trabalho apresenta resultados parciais de um projeto de pesquisa financiado pelo Edital Universal da FAPEMIG – Fundação de Apoio à Pesquisa de Minas Gerais.

\*\* Doutor em Filosofia pela UNICAMP. Professor Associado do Instituto de Filosofia (IFILO) e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL) da Universidade Federal de Uberlândia (UFU).

filósofos naturais, é sobre o que deve ser, ou melhor, sobre o como deve ser representado tempo e espaço para que o movimento possa exibir certas características e possa ser calculado por certas ferramentas matemáticas. No entanto, Kant opera conscientemente com uma oposição nunca explícita nesses outros autores, a saber, entre matemática e lógica, entre o intuitivo e o discursivo, ou, com a distinção formulada no *Preisschrift* (Kant, 2005c), de 1764, e que jamais o abandonou, a saber, entre conhecimento por conceitos e por construção de conceitos. A pergunta radical de Kant pode ser formulada assim: porque espaço e tempo têm de ser intuições puras a priori? E para respondê-la Kant não só elabora como também arquiteta correlações equivalentes entre espaço e tempo na Exposição Metafísica que expõe esses elementos básicos da Estética Transcendental. Mas toda a exposição está calcada na oposição entre conhecimento intuitivo e conhecimento discursivo, que somente pode ser explicitada no interior do sistema kantiano. Ou seja, na Exposição Metafísica Kant se mostra apto para extrair as consequências não conceituais que podem ser inseridas na gênese da reflexão sobre os conceitos de espaço e tempo. O arcabouço dessa oposição é de invenção de Kant, por isso ela lhe permite levantar questões que nem os filósofos nem os cientistas de profissão se mostraram aptos a formular e a responder.

Por esse motivo Kant não pode ser comparado com outros filósofos e físicos simplesmente do ponto de vista dessa sempre reformulada questão capital: como deve ser concebida nossa representação do espaço e do tempo quando assimiladas no interior da física e da cosmologia? Se isso ocorre, é porque Kant tem uma exposição metafísica sobre o que teriam de ser as determinações não conceituais de espaço e tempo.

Caso isso não seja claramente percebido, poderemos assumir a representativa visão de que a Exposição Metafísica pode ser meramente derivada da Exposição Transcendental, como se, numa regressão pela via analítica, ela pudesse ser projetada como uma base resolutiva, meta-teórica dos problemas epistêmicos da física e da matemática. Ora, isso encobre a radicalidade do problema da Estética em Kant<sup>1</sup>, e ela

---

<sup>1</sup> Essa radicalidade da Estética é uma tese bastante controversa entre os comentadores de Kant. Para que esse texto não incida em uma longa digressão ou extensa nota de rodapé, salientamos que, sobre esse ponto, consideramos bastante esclarecedora a posição de Fichant (1997; 1999). Ambos os textos, indicados na bibliografia, trabalham detalhadamente essa questão. Concordamos com o autor particularmente quando afirma: “a anterioridade irreduzível da Estética é a condição para que a Lógica seja uma Lógica *da verdade*. De onde deve também resultar a prioridade da exposição metafísica do espaço sobre sua exposição transcendental” (Fichant, 1997, p. 46). Posição inversa a de Fichant pode ser encontrada em E. Dufour e J. Servois, que sustentam o seguinte: “Se é bem evidente que o espaço estético

decorre da oposição geratriz de sua obra entre intelecto e sensibilidade. É claro que a Exposição Metafísica é plenamente compatível com a Exposição Transcendental, mas ela não é projetada em função dos sucessos da física newtoniana, mas como decorrência da estudadíssima aferição das propriedades não analíticas dos conceitos de espaço e de tempo, que ocuparam a atenção filosófica de Kant em todo o decorrer da década de 60.

Uma das grandes dificuldades que envolve a Estética Transcendental é a de entender a origem desse texto, ou, mais propriamente, da reflexão que o constitui<sup>2</sup>. A Estética Transcendental surge na base do programa de pesquisa que Kant elaborou para investigar a possibilidade da Metafísica, e uma vez estabelecida, recebendo depois pequenos ajustes, jamais se dissolveu como base de referência das reflexões do autor. É natural, portanto, que nos indaguemos sobre as condições de sua origem. Ela se apresentou como um todo à concepção de Kant, ou foi surgindo passo a passo no decorrer de sua reflexão? Se se apresentou como um todo, qual é o texto que a referencia e institui? Se surgiu passo a passo, quais os momentos de explicitação em que ela deve ser colhida?

## 2. Uma descoberta acidental (1768)

Quase nada anuncia a estética criticada no decorrer da obra levada a cabo na década de 60, a não ser um opúsculo de 1768. É claro que uma década fecunda como a de 1760 pode ser revisitada por muitos inusitados ângulos cognitivos, mas encontrar ali algo que dissesse respeito diretamente à Estética dependeria de um árduo e engenhoso artifício de hermenêutica. Isso não impede que novos ângulos de investigação desse problema sejam projetados<sup>3</sup>.

---

não é o espaço de nossa percepção, *o próprio projeto* de extrair o espaço como forma faz necessariamente do espaço um espaço geométrico” (2005, p. 169). O uso da própria terminologia empregada por Fichant, espaço estético *versus* espaço geométrico, parece estabelecer um debate direto com o autor, embora Dufour e Servois mantenham essa relação latente na maior parte do texto.

<sup>2</sup> Partimos do pressuposto aqui de que o texto sobre as contrapartidas incongruentes pode ser tomado como um importante elo na gênese das reflexões que conduziram Kant a propor uma teoria crítica da sensibilidade. Sobre esse contexto da descoberta, K. D. Wilson, por exemplo afirma: “[...] no entanto, a relação entre imediatidade e singularidade, como critérios definidores da intuição, nunca é, tanto quanto eu saiba, tornada explícita por Kant” (1975, p. 247). Trata-se de um artigo clássico e muito elucidativo sobre o assunto, mas destituído de qualquer aferição da gênese histórica do problema em questão, o qual então só pode aparecer ao leitor como de lavra da inventividade de Kant. Consideramos que o texto de 1768 tem características muito pertinentes para situar o contexto de descoberta da estética criticada.

<sup>3</sup> Silvestro Marcucci, por exemplo, no livro *Kant et le scienze*, ao reunir os textos sobre as contrapartidas incongruentes, coloca em sua base uma extensa passagem da “primeira seção” (Marcucci, 1977, pp. 119-122) do texto de 1763 (Kant, 2005b), sobre as grandezas negativas. O fio condutor, não explicitado aí

Não é objetivo do presente trabalho examinar o êxito da solução kantiana descoberta em 1768, mas explicitar a estratégia subjacente a esse escrito. Pensamos que esse procedimento se justifica por dois motivos. Primeiro, trata-se de um problema de fato, que, independentemente das variáveis que puderem vir a ser nele inseridas (como o espaço não orientado), retém consigo o seu caráter paradoxal. Trata-se do único problema de fato, do qual encontramos registro explícito em Kant, que o teria forçado a deslocar tempo e espaço para o âmbito da sensibilidade, dando-lhes sentido e referência transcendentais. Sem a demarcação desse problema, insolúvel no registro teórico de Leibniz, tempo e espaço jamais poderiam ser objetos de uma exposição enquanto conceitos dados (cf. Log AA 09: 143), e teriam de ser objetos de uma definição meramente nominal. Em segundo lugar, trata-se de um problema que, independentemente das soluções encontradas, persistirá assediando o pensamento de Kant e sendo o arcabouço de sustentação para a estética transcendental. Por isso seria importante perguntar, como teste de controle da leitura, se o fio condutor que unifica a Exposição Metafísica da Estética Transcendental não poderia ser retirado inteiramente do texto de Kant *Sobre o primeiro fundamento da distinção de direções no espaço*, escrito em 1768.

O recurso utilizado por Kant na edição de 1781 e explicitado na ampliação de 1787, ou seja, a partir da segunda edição da *Crítica da razão pura*, é a Exposição Metafísica, ou seja, a explicitação das notas do que um conceito contém a priori. No entanto, o recurso utilizado no texto de 1768 é justamente o inverso. Kant aqui parte de uma teoria da experiência semi a priori, ou de um experimento com objetos quase todos físicos que, curiosamente, somente devem ser examinados do ponto de vista matemático. São os argumentos construídos sobre esse experimento que conduzem a uma conclusão negativa, ou seja, eles demonstram que certas propriedades do espaço não podem ser extraídas da correlação entre as coisas existentes. Se há então que se retirar essas propriedades dessa suposta correlação entre coisas da experiência para alocá-las em outro lugar, surge então a grande dificuldade do texto sobre a “distinção das direções no espaço”, a saber: para onde transferi-las?

---

pelo investigador, deveria ser a descoberta do não analítico, pois é isso que pode ser depreendido do princípio que preside a agregação dos textos. Temos, assim, mais um fio condutor para investigar as contrapartidas incongruentes.

Para avaliarmos a importância do texto sobre as contrapartidas incongruentes na gênese da filosofia crítica de Kant, precisaríamos ser capazes de avaliar o impacto dele na demarcação de características salientes do pensamento crítico do autor<sup>4</sup>. É o que, juntamente com a apresentação do referido texto, passamos a fazer agora.

O fio condutor do texto de 1768 é um pouco trôpego. Kant principia o parágrafo segundo (GUGR AA 02: 378-379) do texto sobre as contrapartidas incongruentes submetendo o corpo humano a três secções em ângulo reto, para indicar o espaço no qual podemos nos orientar, ou seja, um espaço euclidiano recortado por três dimensões abertas perpendicularmente. Quando alcançamos os parágrafos nono e décimo (GUGR AA 02: 383), tendo já passado pela análise de vários exemplos concretos, nos encontramos no interior da posição de Newton, que pensa a disposição das coisas a

---

<sup>4</sup> Embora seja um texto bem curto, cuja datação precede em dois anos a *Dissertação* de 1770, não se trata de tarefa fácil fazer isso. Com uma saliente exceção, a de Jill Vance Buroker (1981), é incomum que autores que comentem a relação Kant/Leibniz façam referência ao texto sobre as contrapartidas incongruentes, de 1768. Ernst Cassirer, por exemplo, comenta o papel do texto sobre as contrapartidas incongruentes na origem do idealismo transcendental de Kant, mas lê esse texto à luz de Newton e Euler, elidindo o debate de Kant com Leibniz. Desse modo, a radicalidade e a originalidade estética do texto de 1768 desaparecem quando, conforme o faz Cassirer, se “salta” da reflexão sobre o espaço diretamente para as antinomias. Obliterando o lento e dificultoso caminho da descoberta do caráter irreduzível da sensibilidade, Cassirer conclui: “O problema do espaço e do tempo converte-se, sob uma análise e consideração mais detalhada, no problema das *antinomias*” (1922, p. 621). Kemp Smith (1979, p. 161-166) circunscreve bem o problema e percebe suas implicações. Inclusive indica a novidade do texto de 1768, a saber: “No longo intervalo entre 1747 e 1768, Kant continuou a manter tal compromisso, retendo a concepção de Leibniz de que o espaço é derivativo e relativo, e rejeitando a concepção de Newton de que ele é anterior a e pré-condição de todos os corpos que nele existem” (1979, p. 162). Kemp Smith destaca que em 1768 essa relação se inverte, mas depois justifica a ausência de referência desse texto nas duas edições da *Crítica da razão pura*, de 1781 e 1787, apequenando sua importância na gênese do criticismo. Leonel Ribeiro dos Santos faz um excelente inventário da relação entre Kant e Leibniz, comentando o acesso aos textos de Leibniz e as mudanças na posição exegética de Kant. Ao fazê-lo, não deixa de comentar o modo de compreensão da relação entre intelecto e sensibilidade, que está na base do idealismo kantiano, a saber: “Dando todo o papel activo ao entendimento, a solução leibniziana padece de uma dupla ambiguidade: por um lado, confere a esta faculdade conceitos que não lhe são próprios (espaço, tempo); por outro lado, esquecendo o papel mediador da sensibilidade (e da imaginação), é levada a aplicar os produtos ideais do entendimento (conceitos) à realidade, como se entre aqueles e esta existisse uma correspondência directa e mecânica” (1994, p. 107). No entanto, o texto sobre as contrapartidas incongruentes, que representa um ponto importante na inflexão da exegese de Kant acerca de Leibniz, não é comentado. Em artigo recente, comentando o papel da geometria e da intuição espacial em Kant, Michael Friedman constrói sua interpretação apoiando-se na controvérsia entre Leibniz e Newton e na compreensão de Kant de ambos os autores. Há um excelente balanço dessas controvérsias, e no final do texto Friedman destaca: “A filosofia da geometria de Kant – vista no contexto mais geral de seu idealismo transcendental – combina importantes *insights* tanto de Leibniz como de Newton” (2012, p. 28). No entanto, ainda que haja uma fecunda análise detalhada da posição de ambos os autores, o texto de 1768 não é examinado. Note-se o seguinte, para que esse comentário não fique desfocado. Não estamos dizendo que os comentadores do texto sobre as contrapartidas incongruentes – que não são poucos (isso está bem exemplificado em Van Cleve, 1991, ou em Kauark-Leite, 2017, p. 177) – não tenham percebido a controvérsia Kant/Leibniz. Estamos apenas salientando que os que se propõem a avaliar a gênese do idealismo transcendental – que são em número muito maior do que aqueles – têm conseguido fazê-lo sendo estrategicamente elípticos ou mantendo um convicto silêncio sobre o texto de 1768.

partir do espaço absoluto. O texto insinua uma estudada luta de Kant com Leibniz, de cujas posições Kant parece ter muita dificuldade de se desprender, e ainda indica a aproximação de Kant com Newton, mas no formato de uma adesão ponderada, como a de quem adota uma solução possível mas não ideal, conforme nos deixa entrever o último parágrafo do texto.

Passemos então à análise desse texto. No introito, Leibniz, conquanto seja autor da tese que deverá ser refutada, aparece com destaque, sendo nomeado já em sua primeira linha. Mas também no primeiro parágrafo já aparece a referência de Kant “ao espaço universal absoluto (*zu dem absoluten Weltraume*)” (GUGR AA 02: 377), o que pode ser tomado como uma clara remissão a Newton. No fundo, os dois autores são as referências teóricas, das quais Kant se vale para tentar resolver um problema geométrico pouco frequentado por geômetras e quase desconhecido dos mecânicos. De que problema se trata, que seja possuidor de características tão raras? O problema diz respeito a uma distinção capital, segundo a qual haveria uma diferença irreduzível entre a posição das partes de um corpo não simétrico e a orientação espacial das suas respectivas partes.

Segue-se uma sequência de exemplos bem apropriados para o entendimento comum. Contudo, quem estivesse acostumado a estudar o Euclides ou coisa similar, dificilmente poderia tomá-los por exemplos que retratassem objetos matemáticos, pois Kant, com exceção da última referência, utiliza apenas índices empíricos, a saber: pontos cardeais e quadrantes, o nascer do sol, os cabelos no topo da cabeça, lúpulos e feijões, caracóis, direção dos ventos, roscas de parafusos, mãos humanas e – este justamente um exemplar da geometria – triângulos esféricos. Tomemos o exemplo mais célebre e mais trabalhado de Kant e por meio do qual ele define o que é uma *contrapartida incongruente*:

[...] tome-se um corpo que não seja composto de duas metades ordenadas simetricamente de acordo com um plano de intersecção único, como uma *mão humana*. Baixem-se de todos os pontos de sua superfície linhas perpendiculares a um quadro colocado em frente, e prolonguem-se as linhas do mesmo modo para trás numa distância equivalente à que há entre os pontos e o quadro; desse modo, os pontos finais da linha assim prolongada constituem (se forem ligados) a superfície de uma forma corpórea que é a contrapartida incongruente da precedente; isto é, se a mão dada é direita, então sua contrapartida é

uma [mão] esquerda. A imagem de um objeto no espelho baseia-se nos mesmos fundamentos (GUGR AA 02: 382)<sup>5</sup>.

Esse exemplo é muito interessante em virtude da noção de simetria aí inscrita. Cada ponto é duplicado por uma linha que parte perpendicularmente de cada ponto dado do corpo respectivo. Descrito o procedimento que se executa para cada ponto, o que se espera é a exata congruência da figura a ser formada pela projeção de cada um deles. No entanto, exibido o resultado, descobre-se que a figura obtida é a contrapartida incongruente do corpo assim copiado. A pergunta incontornável é a seguinte: Como, a partir da reprodução exata de cada ponto, resulta a exibição de uma cópia que é uma contrapartida incongruente do corpo referido?

A hipótese de Kant é a de que, em qualquer porção do espaço em que a mão direita e a mão esquerda fossem posicionadas, elas estariam sempre orientadas. Ou seja, não haveria porção do espaço absoluto que pudesse destruir, aniquilar ou desfazer essa orientação. A direção espacial inscrita em um corpo não simétrico, portanto, é uma propriedade irreduzível. Resta conhecer aquilo que é o suporte dessa propriedade: o corpo, o espaço absoluto, ou o sujeito que nele se orienta?

Kant alega que essa diferença fundamental não pode ser uma nota ou característica, porque não é de ordem conceitual. Do contrário, se assim fosse, haveria como explicar a posição do polegar, por exemplo, em uma mão direita ou esquerda, utilizando-se exclusivamente do conhecimento discursivo ou conceitual. No entanto, qualquer descrição discursiva da posição do polegar em uma mão, tomando por referência a posição dos outros dedos, jamais conseguiria estabelecer para o suposto leitor se se trata de uma mão direita ou de uma mão esquerda, porque a disposição dos dedos, na ordem de sua assimetria, é absolutamente a mesma e, portanto, indistinguível do ponto de vista conceitual. Em relação a isso, Kant argumenta o seguinte:

Pois as posições das partes do espaço nas suas relações recíprocas pressupõem *a direção para a qual estão ordenadas em tal relação*, e, num entendimento mais abstrato, a direção não consiste na relação de uma coisa no espaço com outra – o que é propriamente *o conceito de posição (der Begriff der Lage)* –, mas na relação do sistema dessas posições com o espaço universal absoluto (GUGR AA 02: 377 – os grifos são nossos).

<sup>5</sup> As traduções aqui indicadas do texto “Sobre o primeiro fundamento da distinção de direções no espaço” (Kant, 1997) são de Rogério Passos Severo.



Se o espaço, conforme pressupunha Leibniz, fosse a mera relação abstraída da disposição das coisas, a simples alteração das posições das coisas alteraria a orientação das mesmas, pois a referência seria interna às posições que as coisas ocupam no espaço, sendo o espaço destituído dessa característica. Nesse sentido, direções e posições seriam intercambiáveis e redutíveis umas às outras.

Para provar que isso não poderia ocorrer, Kant opera com uma hipótese inusitada e radical, alegando o seguinte:

[...] se imaginarmos o primeiro elemento da criação como sendo uma mão humana, então necessariamente teria de ser ou direita ou esquerda, e para produzi-la seria preciso um ato diferente da causa criadora do que aquele pela qual sua contrapartida pôde ser criada. Ora, se aceitarmos a concepção de muitos filósofos recentes, principalmente alemães, segundo a qual o espaço consistiria apenas nas relações externas das partes da matéria situadas umas ao lado das outras, então no caso mencionado todo espaço efetivo seria apenas aquele que esta mão ocupa (GUGR AA 02: 382-383).

Kant excogita, com esse argumento, que se o Deus de Leibniz, por algum motivo, tivesse interrompido sua criação, deixando momentaneamente apenas uma de suas mãos espalmada no espaço, então o espaço necessário para criá-la seria somente o espaço que essa mão ocupa, pois o espaço, nesse caso, não seria nada além do que a relação da disposição entre as partes. Tal mão, por conseguinte, sendo destituída de orientação, poderia ser indiferentemente uma mão direita ou uma mão esquerda, indiscernível sem outras coisas com as quais se pudesse aferir o seu direcionamento ínsito. Kant considera essa hipótese inconcebível. O seu reverso, que aderiria ao argumento do espaço absoluto, de cunho newtoniano, operaria com a concepção de um espaço orientado. Assim, caso a divindade em outro momento retomasse sua obra, e terminasse Leibniz, inserindo-o entre as coisas já criadas, então a mão direita não serviria no braço esquerdo do filósofo, e vice-versa para o outro par de membros. O argumento principal de Kant visa a extrair as consequências dessa impossibilidade. Desse modo, se uma das mãos de Leibniz, quando situada entre outras coisas existentes e, portanto, inserida nas relações espaciais geradas entre essas coisas, tiver de ser ou uma mão direita ou uma mão esquerda, não servindo, por conseguinte, em seu braço oposto, isso significa que as direções que agora se tornaram manifestas são inerentes ao espaço, e que uma mão que

se espalma no espaço não poderia deixar de estar orientada por suas direções. Por outro lado, do ponto de vista conceitual, as duas mãos de Leibniz são “completamente similares e iguais (GUGR AA 02: 382)”, sendo indiscerníveis para qualquer apreensão meramente intelectual, pois, ao se fazer a descrição discursiva da posição de suas partes, elas surgem como absolutamente idênticas. Desse modo, o espaço, onde a direção se manifesta, teria de ser alguma coisa não conceitual, e a orientação que nele se manifesta lhe seria ínsita e irreduzível a qualquer forma de apreensão conceitual.

A tese subentendida de Kant, que mostra sempre suas facetas sem exhibir o rosto por completo, é a de que as direções inscritas nas coisas não simétricas radicam no espaço absoluto. No entanto, como para nós, conforme observa Kant, o espaço absoluto é inapreensível, aprendemos a reconhecer as direções no espaço como uma diferença interna inscrita nas próprias coisas, e podemos reconhecê-las porque passamos a identificá-las a partir de uma relação interna que aprendemos a traçar a partir de nosso próprio corpo. Portanto, essa diferença – para responder a questão acima colocada – está inscrita também nos corpos e em nós, mas radica enquanto propriedade no espaço universal absoluto.

### 3. A explicitação teórica de uma descoberta acidental

Kant, por conseguinte, extrai ao menos duas grandes lições do texto sobre as contrapartidas incongruentes, a saber: i) o espaço é uma coisa não conceitual e não empírica; ii) o espaço é forçosamente algo que precede suas partes<sup>6</sup>. Para avaliar se essas duas grandes lições são aquisições importantes do texto sobre as “contrapartidas incongruentes”, teríamos então de examinar se elas sobreviveram nos textos da *Dissertação de 1770* e da *Crítica da razão pura* nas edições de 1781 e de 1787. Para os objetivos atuais, nos deteremos apenas na edição da *Crítica da razão pura* de 1787, porque no texto da *Dissertação de 1770*, embora Kant utilize recursos da Exposição Metafísica e da Exposição Transcendental, não discrimina o que se refere a uma e outra, mas insere-as indistintamente no mesmo argumento. E o texto da primeira edição da *Crítica da razão pura* não será aqui utilizado por não ser ainda o texto definitivo.

Propomos aqui, por conseguinte, um exame comparativo dos itens 3 e 4 da Exposição Metafísica do conceito de espaço e dos itens 4 e 5 da Exposição Metafísica

<sup>6</sup> O primeiro item surge de uma recusa de Kant da concepção de espaço de Leibniz; o segundo item mostra a maneira como Kant começa a incorporar o argumento do espaço absoluto de Newton.

do conceito de tempo. Nosso objetivo será mostrar que as referências a Leibniz e Newton continuam bastante vivas no texto da primeira crítica. Nosso argumento principal é que embora o texto da segunda edição da *Crítica da razão pura* seja muito mais organizado e dividido conceitualmente, ele, contudo, faz remissões a fatos probantes que só podem ser encontrados no texto das contrapartidas incongruentes de 1768.

Comparemos primeiramente o item 3 da Exposição Metafísica do conceito de espaço com o respectivo item 4 acerca do tempo. Kant principia os dois itens da mesma forma, salientando o caráter não conceitual de espaço e tempo. Kant afirma: “O espaço não é um conceito discursivo ou, como se diz, um conceito universal de relações das coisas em geral [...]” (KrV B39); e “o tempo não é um conceito discursivo ou, como se diz, um conceito universal [...]” (KrV B47)<sup>7</sup>. O alvo, nessas duas posições, só pode ser Leibniz<sup>8</sup>. Mas, sem o texto sobre as contrapartidas incongruentes como apoio, essas afirmações das respectivas Exposições Metafísicas perderiam todo o seu caráter probante, soando como mera definição nominal, porque do mesmo modo como poderiam ser afirmadas, também poderiam ser refutadas. Se Kant afirma essa tese com grande convicção, é porque sabe que os polegares das duas mãos, direita e esquerda, ficariam destituídos de orientação no espaço caso fossem descritos por recursos exclusivamente conceituais<sup>9</sup>. A primeira prova encontrada por Kant para separar radicalmente intelecto e sensibilidade não radica, por conseguinte, na afirmação de que o espaço seria uma intuição ou uma forma pura da intuição, pois isso seria uma definição meramente nominal, mas arrima-se no fato de que existem propriedades no espaço – como a direção para as quais se orientam as formas não simétricas – que

<sup>7</sup> As traduções da *Crítica da razão pura* (1987), a partir dessas duas citações, seguem a tradução de Valério Rohden.

<sup>8</sup> Amaral comenta as contribuições do texto de 1768 para a formulação do pensamento crítico de Kant, destacando justamente esse ponto: “No primeiro argumento da ‘Exposição metafísica’ do espaço – em que se pretende expor o conceito de espaço enquanto dado a priori –, Kant admite que o espaço não se trata de um conceito empírico, e tal fato já se encontra presente em 1768” (Amaral, 2016, p. 112). Entendemos que o ganho principal aí envolvido não é apenas a descoberta do caráter não empírico do espaço, mas principalmente do seu caráter não conceitual. Conquanto esse ponto seja muito importante, salientaremos em seguida outros elementos que indicam uma sobrevivência bem mais abrangente do opúsculo de 1768 na elaboração da estética transcendental exposta na primeira crítica.

<sup>9</sup> Conquanto a exposição seja metafísica, ou seja, apresente aquilo que o conceito contém “enquanto dado a priori” (KrV B38), ela remete a condições de possibilidade de um fato cognitivo – as contrapartidas incongruentes – que somente pode ser circunscrito com o auxílio de diversos objetos empíricos. Ao menos, esse é o tratamento metodológico que está sendo dado aos dois textos de Kant cotejados no presente trabalho.

excedem as determinações que se podem encontrar por qualquer recurso meramente conceitual. A estética concebida radicalmente é aquela em que as representações não podem transitar por essa fronteira no equador que separa intelecto e sensibilidade, ou seja, aquela em que representações sensíveis confusas e obscuras não podem mudar de gênero, transformando-se em representações claras e distintas (conforme pressuposto por Descartes e Leibniz). Mas essa faixa intransponível, traçada por Kant no equador, que confina as representações conceituais no intelecto e as representações sensíveis na sensibilidade, seria injustificável sem os experimentos matemáticos que Kant realiza com objetos incongruentes no texto “Sobre o primeiro fundamento das direções no espaço”, de 1768, que mostra que existem propriedades não conceituais ínsitas ao espaço.

Um segundo elemento, que também procura descrever uma determinação não conceitual das representações de espaço e tempo, jaz no conceito de limitação (*Einschränkung*)<sup>10</sup>. Sobre o espaço, Kant afirma: “[Ele] é essencialmente uno; o múltiplo nele, por conseguinte também o conceito universal de espaços em geral, repousa apenas sobre limitações” (KrV B 39). Quanto ao tempo, Kant afirma: “[...] toda magnitude determinada do tempo só é possível mediante limitações de um tempo uno subjacente” (KrV B 47-48). À primeira vista, sem lermos o texto de 1768, é difícil entender o texto da Exposição Metafísica do espaço e do tempo. Mas as duas citações feitas acima prolongam o debate de Kant com Leibniz. Se recorrermos aqui ao texto do Manual dos cursos de Lógica Geral (Kant, 1998), sobre a “Origem lógica dos conceitos” (Log AA 09: 93-94), perceberemos que todas as representações totais (conceitos) são determinadas por representações parciais (notas) (Log AA 09: 93-94), obtidas pelos atos lógicos de comparação, reflexão e abstração. No entanto, nossa apreensão dos conceitos de tempo e espaço não pode ser obtida por esses atos lógicos, que são todos mediatos, mas apenas por uma limitação imediata de uma grandeza (*quantum*<sup>11</sup>) dada.

<sup>10</sup> É notável que se trata de um conceito que, conquanto seja incontornável, não apresenta relevância nos comentários sobre a Estética Transcendental. Por exemplo, dos comentadores que compõem a bibliografia do presente trabalho, apenas Lorne Falkenstein lhe atribui particular importância (1995, pp. 217-252). No entanto, é o termo designado por Kant para descrever o procedimento de delimitação de uma representação situada na esfera da intuição, e pelo qual ele estabelece uma relação entre todo e parte.

<sup>11</sup> Nos referimos aqui à distinção entre *quantum* e *quantitas*, conforme circunscrita por Dietrich (1997, pp. 28-42).

A tese da limitação de uma intuição singular tem dúplice implicação. Em primeiro lugar, para haver limitação, todas as partes de uma grandeza têm de estar contidas em si e não sob si. Esta é a divisão mais cabal que Kant encontra entre intuições e conceitos, pois ela marca a maior distância que consegue estabelecer entre sua concepção e a de Leibniz. Leibniz supõe que todas as representações podem ser redutíveis a um fundamento conceitual; Kant, por oposição, vai sustentar que existem representações cujas propriedades são irredutíveis a quaisquer fundamentos conceituais. Essa é a lição básica extraída do texto “Sobre o primeiro fundamento da distinção de direções no espaço” e construída sobre o experimento das contrapartidas incongruentes. Mas como essa lição aparecerá na Exposição Metafísica dos conceitos de tempo e espaço, a qual não pode recorrer a objetos empíricos?

Podemos encontrar aí duas formulações desse problema. No quarto item da Exposição Metafísica do conceito de espaço, Kant afirma o seguinte:

Ora, é verdade que se precisa pensar cada conceito como uma representação **contida** num número infinito de diversas representações possíveis (como sua característica comum), portanto **contendo** *sob si* tais representações; mas nenhum conceito como tal pode ser pensado como se **contivesse** *em si* um número infinito de representações (KrV B 39-40 – o itálico é de Kant, o negrito é nosso).

Kant, com o auxílio da lógica geral, reformulará esse argumento, mas ele não teria nenhuma força probante sem a descoberta de propriedades irredutíveis conceitualmente e obtidas por intermédio das contrapartidas incongruentes. São essas propriedades que Kant afirmará que teriam de ser construídas sobre uma base intuitiva pura e a priori, que seria o espaço, no qual seriam projetadas e coordenadas todas as nossas intuições empíricas. Kant descobre, por conseguinte, propriedades que são irredutíveis à forma do conceito, e que tem de ser, por conseguinte, exclusivas de uma forma pura da intuição. Essa diferença será elaborada pelo uso das expressões conter em si (*enthaltten in sich*) e conter sob si (*enthaltten unter sich*). A segunda expressão, conter sob si (*enthaltten unter sich*), é bem pouco usual na língua alemã, e sua tradução literal também resulta em algo impróprio em língua portuguesa<sup>12</sup>. É claro que um leitor atento

<sup>12</sup> A tradução do texto supracitado (KrV B40) é de lavra de Valério Rohden (Kant, 1987, p. 41), que verte com muita fidelidade o original alemão, mantendo a raiz do verbo “*enthaltten*”. A versão portuguesa (Kant, 1994, p. 66) optou por “subsumindo-as” (sem marcar o itálico de Kant), numa tradução mais livre,

poderia perguntar o que significa “conter sob si”? Por isso mesmo, esse uso irregular revela todo o esforço de Kant para cindir radicalmente o universo das representações entre representações conceituais e representações intuitivas. O espaço, por conseguinte, *contém em si* todas as suas partes, que têm de estar disponíveis efetivamente em sua extensão indemarcável. Nenhuma dessas partes pode lhe pertencer como se lhe estivesse subsumida à maneira de uma nota ou característica comum, ou seja, nenhuma dessas partes pode lhe pertencer como se o espaço as *contivesse sob si*. Contra Leibniz, portanto, Kant está afirmando o fato da extensão dada no espaço intuitivo em oposição às relações construídas em um espaço relacional abstraído. A conclusão desse quarto item, acerca do espaço, explicita justamente, com os grifos de Kant, sua contraposição com Leibniz: “A representação originária do espaço é, portanto, *intuição a priori* e não *conceito*” (KrV B40).

A Exposição Metafísica do conceito de tempo não formula isso de maneira tão explícita<sup>13</sup>, mas pode ser lida como se fizesse parte do mesmo problema. Kant aí afirma:

Mas onde as próprias partes e cada magnitude de um objeto podem ser representadas determinadamente apenas por limitação, a inteira representação não tem que ser dada por conceitos (pois estes só *contêm (enthalten) representações parciais*), mas tem que lhes subjazer uma intuição imediata (KrV B 48 – o itálico é nosso).

Sem o auxílio aqui da Lógica Geral, podemos confundir os conceitos de “limitação” e “representação parcial”, porque parte e limite parecem ser coisas muito próximas do ponto de vista semântico. No entanto, são antípodas na compreensão de Kant. Uma representação parcial, ou nota, é fundamento de conhecimento de uma representação total ou conceito. Na *Lógica* de Jäsche, Kant afirma que “todos os nossos conceitos (*Begriffe*) são, portanto, notas (*Merkmale*) e todo pensar não é senão

---

para se apropriar do sentido de “*enthalten unter sich*”. A versão italiana (Kant, 2007, p. 121) utilizou “le comprenda *sotto di se*” para traduzir o mesmo verbo. O recurso a uma tradução mais livre talvez mostre a dificuldade de expressar o ato de conter algo *sob si*, reivindicado por Kant de forma clara no original alemão.

<sup>13</sup> Conquanto já tenha sido dito que não é objetivo aqui comentar a *Dissertação* de 1770, é digno de nota, nesse caso, que o final do item 2, sobre o tempo (MSI, AA02: 399), registra justamente, de modo ainda mais explícito, uma passagem equivalente com o verbo “*contineo*” somado à preposição “*sub*”. Esse verbo é vertido pelos tradutores em língua portuguesa por “conter sob si” (Kant, 1985, p. 57; 2005a, p. 248); o mesmo ocorre nessa tradução para o inglês, “*contained under*” (Kant, 2003, p. 399), e o próprio tradutor alemão reverte o verbo em latim para “*enthalten unter*” (Kant, 1983, p. 49), conforme entendido por Kant no texto da primeira crítica.

representar por notas” (Log AA 09: 58). Todo conhecimento obtido dessa forma, para Kant, denomina-se conhecimento discursivo. Inversamente, todo conhecimento obtido por limitação de uma grandeza denomina-se, para Kant, conhecimento intuitivo. Sua característica fundamental – retornando à determinação do espaço – é que ele tem de conter em si, e não sob si, todas as suas partes, as quais, por serem contínuas, somente podem ser demarcadas por uma limitação arbitrária da grandeza que elas integram.

Portanto, na Exposição Metafísica, Kant operará com uma distinção fundamental que constrói em contraposição a Leibniz, a partir da descoberta de representações da sensibilidade que são irreduzíveis à forma conceitual. Assim, o conjunto de nossas representações se torna irreduzivelmente cindido. De um lado, há conceitos que são representações totais formadas por representações parciais ou notas (Log AA 09: 58); de outro lado, há intuições que são representações contínuas e infinitas, determinadas parcialmente por limitações (KrV B39-40, B47-48). Nesse exame comparativo, contrapondo itens da Exposição Metafísica da Estética Transcendental, observamos que Kant insiste no caráter não discursivo do espaço e do tempo, chamando atenção para o fato de que nessas representações não existem notas comuns. Portanto, nesse tipo de conhecimento não existe a possibilidade de subordinação de representações, que é o ato característico do conhecimento discursivo. Em oposição a isso, Kant acentua o papel do ato não empírico de coordenação das representações, que não pode ser extraído da afecção produzida pelos objetos nem pode ser abstraído de uma relação entre as partes dos objetos e reduzido a uma forma de conhecimento conceitual.

A segunda implicação da tese da limitação de uma intuição está no fato epistêmico de que, enquanto representação imediata, ela tem que ser dada como infinita. No quarto item da Exposição Metafísica do conceito de espaço, Kant afirma: “O espaço é representado como uma magnitude infinita dada” (KrV B 39). No quinto item da Exposição Metafísica do conceito de tempo, Kant afirma: “A infinitude do tempo nada mais significa senão que toda magnitude determinada do tempo só é possível mediante limitações de um tempo uno subjacente” (KrV B 48-49). Esse é o ponto de maior aproximação entre Kant e Newton, a saber, conceber o espaço como uma grandeza infinita dada. Mas, enquanto em Newton esse espaço infinito é absoluto, em Kant esse espaço infinito é dependente do sujeito, ou seja, lhe pertence como forma pura da sensibilidade. Em Newton, essa hipótese de um espaço universal absoluto é construída

de modo dogmático; em Kant, ela deveria ser construída a partir da filosofia crítica. Contudo, ela jamais deixaria de ser dogmática, se não pudesse se arrimar no texto “Sobre o primeiro fundamento da distinção de direções no espaço”, pois é nesse texto que Kant percebe a necessidade de que o todo, caso deva ser compreendido como uma grandeza intuitiva, tenha de preceder suas partes. Já no início desse texto, Kant expõe esse argumento:

Em tudo que seja extenso, a posição de suas partes umas em relação às outras pode ser conhecida suficientemente pela consideração da própria coisa extensa; mas a direção para a qual essa ordenação das partes está orientada refere-se ao espaço fora dela, e na verdade não aos seus lugares, pois isso nada mais seria do que a posição das partes mesmas em uma relação externa, mas sim *ao espaço universal como unidade*, do qual cada extensão tem de ser vista como uma parte (GUGR AA 02: 377-378 – grifo nosso).

Poderia ser posto como objeção o fato de nesse texto Kant adotar uma posição newtoniana, referindo-se, no decorrer da argumentação, a um espaço universal absoluto, ou seja, a um espaço que existiria independentemente de nós, humanos, e que formaria objetivamente o receptáculo de todas as coisas. No entanto, por maior que seja a diferença entre o espaço como forma pura subjetiva da sensibilidade e o espaço como forma objetiva e absoluta do universo, ainda remanesce um decisivo fator de identidade entre os dois autores, a saber, a tese de que há um todo, dado e ilimitado, que forçosamente tem de preceder suas partes.

#### **4. À guisa de conclusão**

O argumento da intuitividade do espaço é exclusivamente kantiano, construído em oposição a Leibniz, mas para caracterizá-lo assim (como intuitivo), Kant depende do conceito de infinitude, cujo primeiro registro, nesse sentido, aparece no texto de 1768, mediante referência clara a Newton. Somente se o espaço fosse definido como intuitivo ele poderia guardar em si propriedades não conceituais, discussão que estava na pauta do dia de um autor que queria enfrentar Leibniz. Mas essa definição de intuitivo dependia de que o espaço fosse concebido como grandeza infinita, uma, na qual o todo precede suas partes, as quais estariam contidas em si e não sob si.



É difícil fazer uma análise do texto de 1768, porque, nele, conquanto Kant tenha deixado de ser leibniziano, se arrima provisoriamente em Newton. Ou seja, Kant ainda não tinha encontrado nenhum expediente que lhe possibilitasse ser o filósofo que engendrou o programa de pesquisa da filosofia crítica. No entanto, dos exemplos empíricos que aí são examinados como se fossem objetos matemáticos, Kant extrai duas notas importantíssimas que formam o fio condutor dos itens 3 e 4 da Exposição Metafísica do conceito de espaço, e dos itens 4 e 5 da Exposição Metafísica do conceito de tempo, a saber: i) o espaço é uma coisa não conceitual e não empírica; ii) o espaço é forçosamente algo que precede suas partes.

Se analisamos os exemplos aí apresentados, tomamos contato direto com argumentos bastante consistentes que nos conduzem forçosamente a concebermos o espaço como uma intuição. Em relação ao tempo, contudo, o mesmo não se aplica de modo tão explícito. O tempo já possui uma orientação, mas é destituído de contrapartidas incongruentes. Se a geratriz da noção de intuição for o texto de 1768 sobre as contrapartidas incongruentes, isso significa que Kant, por meio do estudo desse problema matemático, estabeleceu primeiramente o espaço como um produto não conceitual e, a seguir, transferiu suas propriedades para a noção de tempo, situando ambos na sensibilidade.

## Referências

AMARAL, Lucas Alessandro Duarte. (2016). Origens e antecedentes da intuição pura do espaço em Kant (1768-1769). In: *Studia Kantiana*, v. 14, n. 22, dez., pp. 105-120.

BUROKER, Jill Vance. (1981). *Space and Incongruence. The Origin of Kant's Idealism*. Dordrecht, Holland: Reidel.

CASSIRER, Ernst. (1922). *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Dritte Auflage. Berlin: Bruno Cassirer.

DIETRICH, Albert Johannes. (1997 [2. Reprint]). *Kants Begriff des Ganzen in seiner Raum-Zeitlehre und das Verhältnis zu Leibniz*. [Halle, 1916]. Hildesheim; New York: Olms.

DUFOUR, Éric; SERVOIS, Julien. (2005). Le statut de l'espace esthétique dans la philosophie kantienne. *Kant-Studien*, 96(2), pp. 161-181.

FALKENSTEIN, Lorne. (1995). *Kant's Intuitionism: A commentary on the Transcendental Aesthetic*. Toronto: University of Toronto Press.

FICHANT, Michel. (1997). “L’espace est représenté comme une grandeur infinie donnée”: la radicalité de l’esthétique. *Philosophie*, Paris, Minuit, Décembre, n° 56, pp. 20-48.

\_\_\_\_\_. (1999). Espaço estético e espaço geométrico em Kant. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 4, n° 2, pp. 11-32.

FRIEDMAN, Michael. (2012). Geometria e intuição espacial em Kant. *Kant e-Prints*. Campinas, Série 2, v. 7, n. 1, pp. 02-32, número especial, jan.-jun.

KANT, Immanuel. (1923). *Kant’s Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin und Leipzig: W. de Gruyter.

\_\_\_\_\_. (1987). *Crítica da razão pura*. Tradução de Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. 3. ed. São Paulo: Nova Cultural.

\_\_\_\_\_. (1994). *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian.

\_\_\_\_\_. (2007). *Critica della ragion pura*. Traduzione di Costantino Esposito. Milano: Bompiani.

\_\_\_\_\_. (1983). De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis. In: \_\_\_\_\_. *Werke in zehn Bänden*. 5. Aufl. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Mit einer Übersetzung von Norbert Hinske. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Bd. 5.

\_\_\_\_\_. (1985). *Dissertação de 1770*. Tradução, apresentação e notas de Leonel Ribeiro dos Santos. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.

\_\_\_\_\_. (2005a). Forma e princípios do mundo sensível e do mundo inteligível. Tradução de Paulo Roberto Licht dos Santos. In: \_\_\_\_\_. *Escritos pré-críticos*. São Paulo: Editora UNESP. pp. 219-282.

\_\_\_\_\_. (2003). On the form and principles of the sensible and the intelligible world. Tradução de David Walford com colaboração de Ralf Meerbote. In: \_\_\_\_\_. *Theoretical philosophy, 1755-1770*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 273-416.

\_\_\_\_\_. (2005b). Ensaio para introduzir a noção de grandezas negativas em filosofia. Tradução de Vinicius de Figueiredo e Jair Barboza. In: \_\_\_\_\_. *Escritos pré-críticos*. São Paulo: Editora UNESP. p. 51-99.

\_\_\_\_\_. (2005c). Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral. Tradução de Luciano Codato. In: \_\_\_\_\_. *Escritos pré-críticos*. São Paulo: Editora UNESP. p. 101-140.

\_\_\_\_\_. (1998). *Manual dos cursos de Lógica Geral*. Tradução e apresentação de Fausto Castilho. Edição bilíngue. Campinas: IFCH-UNICAMP; Uberlândia: EDUFU. [Foi aqui utilizada a seguinte edição de referência: \_\_\_\_\_ (1923). *Logik, ein Handbuch zu Vorlesungen*. Bd. 9, S. 11-150. In: *Kant's Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin und Leipzig: W. de Gruyter.]

\_\_\_\_\_. (1997). Sobre o primeiro fundamento da distinção de direções no espaço. *Cadernos de Filosofia Alemã*, nº 2, pp. 61-75. Tradução de Rogério Passos Severo.

KAUARK-LEITE, Patricia. (2017). On the Epistemic Status of Absolute Space: Kant's *Directions in Space* Read from the Standpoint of his Critical Period. *Kant-Studien*, 108(2), pp. 175-194.

KEMP SMITH, Norman. (1979). *A commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason*. [2ª ed. reimpressa]. London: The Macmillan Press.

MARCUCCI, Silvestro. (1977). *Kant e le scienze*. Scritti scientifici e filosofici. Scelta, introduzione, traduzione e commento de Silvestro Marcucci. Padova: Liviana Editrice.

SANTOS, Leonel Ribeiro dos. (1994). Crítica e metafísica: A interpretação kantiana de Leibniz. In: \_\_\_\_\_. *A razão sensível*. Estudos Kantianos. Lisboa: Edições colibri. pp. 99-116.

SEVERO, Rogério Passos. (2000). *Que significa orientar-se? Contrapartidas incongruentes e identificação demonstrativa*. 226 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

VAN CLEVE, James; FREDERICK, Robert E. (eds.). (1991). *The Philosophy of Right and Left: Incongruent Counterparts and the Nature of Space*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

WILSON, Kirk Dallas. (1975). Kant on Intuition. *The Philosophical Quarterly*, v. 25, nº 100, Jul., pp. 247-265.

## ESPAÇO, INTUIÇÃO E FENÔMENO NA ESTÉTICA TRANSCENDENTAL

### Space, intuition and phenomenon in Transcendental aesthetics

Danilo Fernando Miner de Oliveira\*

Universidade Estadual do Oeste do Paraná  
apoiosophia@gmail.com

**Resumo:** Esse trabalho evidencia que a noção de espaço em Kant está elaborada em estreita ligação com a polêmica sobre a natureza do espaço desenvolvida entre as concepções de pensadores modernos como Newton e Leibniz. A investigação discute se a natureza do espaço depende da relação dos objetos externos, ocasionando, por esta razão, sua configuração enquanto uma aparição advinda da sensibilidade, ou se sua natureza não apenas é independente destes objetos, mas, antes, a condição de possibilidade dos mesmos e, portanto, algo absoluto, universal e independente de toda a matéria. Essas duas teses antagônicas são debatidas a luz da *Crítica da Razão Pura* e mais bem articuladas em duas exposições que fundamentam que a noção de espaço, além de uma intuição pura, deve ser, simultaneamente, a *forma* subjetiva de toda a intuição externa. Apenas depois destas formulações, é possível compreender a distinção empregada por Kant entre fenômenos e *númenos*, a cisão entre a filosofia e a ciência e, finalmente, a fundação do denominado idealismo transcendental.

**Palavras-chave:** intuição; fenômeno; espaço.

**Abstract:** This paper shows that the notion of space in Kant is developed in close connection with the controversy over the nature of space conducted around the conceptions endorsed by Newton and Leibniz. It discusses the nature of space 1) as dependent on the relations of external objects, where its configuration as an apparition arises from the sensibility and 2) as not only independent of these objects, but also as the condition of their possibility, and by those means as absolute, universal and independent of all matter. These two opposing theses are debated on the *Critique of Pure Reason* and better articulated in two exhibitions that support the notion of space: besides a pure intuition, the space must be also the subjective form of all external intuition. Only after these formulations it is possible to understand 1) the distinction employed by Kant between phenomena and noumena; 2) the split between philosophy and science; and 3) the foundation of so-called transcendental idealism.

**Keywords:** intuition; phenomenon; space.

### Introdução

A *Estética Transcendental* pode ser entendida como parte da ciência que determina as estruturas formais da sensibilidade, indispensáveis para percepção de tudo o que é dado como objeto da experiência humana. Trata-se de um estudo acerca das condições sensíveis da cognição, no qual Kant inicia uma discussão acerca da possibilidade do conhecimento de objetos como fenômenos (*phaenomenon*), segundo determinadas formas *a priori*. Embora tenhamos que nos atentar para não restringir todo

---

\* Doutorando em Filosofia pela UNIOESTE.

o estudo do conhecimento possível a esta parte da obra kantiana, pode-se afirmar, sem ressalvas, que todos os conhecimentos objetivos, isto é, aqueles conhecimentos cujo modo de operar do entendimento está voltado para intuições sensíveis, necessitam das estruturas formais que são apresentadas na *Estética*<sup>1</sup>.

Neste aspecto, busco elucidar as estruturas necessárias *a priori* contidas nessa etapa da *Crítica*<sup>2</sup>. Sem elas nada do que é externo poderia ser dado e nenhuma percepção interna de um sujeito cognoscente poderia ser possível. Por isso, o objetivo desse trabalho é esclarecer os argumentos contidos na *Estética* para se compreender a possibilidade e os limites do conhecimento sensível. Os elementos necessários em que reside toda a possibilidade de uma experiência interna ou externa são as intuições puras do espaço e tempo. É fundamental entender o modo como Kant chega à conclusão de que espaço e tempo, além de formas puras da sensibilidade, são caracterizados também como intuições e, portanto, não operam como conceitos. Outro aspecto relevante para o desenvolvimento dessa análise, além da discussão acerca da natureza do espaço e tempo na *Estética*, é mostrar que a investigação desses conceitos está concatenada com a polêmica sobre a natureza do espaço desenvolvida entre as concepções de pensadores como Newton e Leibniz.

Argumento que esta inovação no pensamento de Kant não configura uma superação definitiva das noções anteriores. Antes, caracteriza a articulação crítica da noção de espaço que permite não apenas evitar as dificuldades em que seus contemporâneos se enveredaram, mas, também, demonstrar a fundamentação da física e da matemática enquanto ciências puras<sup>3</sup>. Vejamos as duas perspectivas distintas e

<sup>1</sup> Ideia análoga pode ser encontrada no texto sobre a *Estética Transcendental* denominado “O Argumento da Estética e o Problema da Aprioridade: Ensaio de um comentário Preliminar” de J. Bonaccini encontrada no livro *Comentários à obra de Kant: Crítica da Razão Pura*. Org. Joel Thiago Klein - Florianópolis: NEFIPO, 2012.

<sup>2</sup> As citações das obras de Kant são sempre feitas de acordo com a Edição da Academia - *Gesammelte Schriften*. Berlin: Walter de Gruyter, 1902-1997 - (AA). As referências procedem do seguinte modo: sigla do texto (indicado respectivamente na bibliografia e em conformidade com o que foi estabelecido pela Academia), AA número do volume: número da página. Exclusivamente para a *Crítica da razão pura*, as citações seguem a indicação alfanumérica tradicional: “A” para a primeira edição e “B” para a segunda, sucedendo em cada caso o número da página.

<sup>3</sup> Em nota, no prefácio da segunda edição (BXII), rebate as críticas feitas às ciências de sua época: “ouvem-se queixas acerca da superficialidade do modo de pensar da nossa época e sobre a decadência da ciência rigorosa. Pois eu não vejo que as ciências, cujo fundamento está bem assente, como a matemática, a física, etc. mereçam, no mínimo que seja, uma censura.” Inversamente proporcional à certeza da eficácia do método matemático, Kant nutre sérias críticas sobre a eficiência do método metafísico. Por essa razão e não poucas vezes, refere-se à metafísica como dogmática, anunciando no prefácio da primeira edição que “inicialmente, sob a hegemonia dos dogmáticos, o seu poder era despótico.” (AIX)

inconciliáveis que estiveram presentes nas reflexões de Kant e como elas contribuíram para o desenvolvimento de sua filosofia crítica com a “revolução copernicana” em seu modo de pensar a filosofia e o conceito de espaço<sup>4</sup>.

### **Duas teses antagônicas: o arcabouço conceitual do problema**

A primeira perspectiva é encontrada em Newton com a tese de que o espaço se constitui como algo absoluto, independente de toda a extensão. Newton constatou a necessidade de estabelecer pontos de referência confiáveis para os cálculos científicos e demonstrou a imprescindibilidade de distinguir dois modos de se abordar a noção de espaço. Tal distinção contempla o aspecto relativo e absoluto da noção de espaço; esse último aspecto, embora imperceptível, possui realidade própria, constitui a possibilidade dos objetos externos e pode ser notado ao investigarmos a aceleração que os corpos sofrem neste imenso receptáculo, que é o espaço absoluto, devido a forças que exercem alguma ação sobre eles.

Na concepção newtoniana, termos como espaço, tempo, lugar e movimento não devem ser definidos, mas sim, esclarecidos, pois são termos notavelmente tomados pela grande maioria em seu aspecto meramente relativo, recorrendo apenas às percepções sensíveis, quando acertadamente se deve perguntar, para fins científicos, pelo seu sentido absoluto. Segundo Newton, “o tempo absoluto, verdadeiro e matemático flui sempre igual por si mesmo e por sua natureza, sem relação com qualquer coisa externa, chamando-se com outro nome duração” (*Princípios*, escólio. 1983. p.8). Tal definição newtoniana postula valores absolutos para medições de fenômenos científicos, estabelecer um tempo absoluto é indispensável para obtermos uma medição universal, concreta e precisa do movimento dos corpos no espaço e suas respectivas acelerações.

---

<sup>4</sup> Kant anuncia, com entusiasmo, a revolução necessária que a filosofia necessitava para sair do dogmatismo de que ele a acusava. Simultaneamente, ressalta o sólido caminho que as ciências naturais e a matemática alcançaram: “creio antes que por muito tempo (sobretudo entre os egípcios), se manteve tateante, e essa transformação definitiva foi devida a uma revolução operada pela inspiração feliz de um só homem, num ensaio segundo o qual não podia haver engano quanto ao caminho a seguir, abrindo e traçando para sempre e a infinita distância a via segura da ciência. A história desta revolução do modo de pensar, mais importante do que a descoberta do caminho que dobrou o famoso promontório e a história do homem afortunado que a levou a cabo, não nos foi conservada. Todavia, a tradição que Diógenes Laércio nos transmitiu, nomeando o suposto descobridor dos elementos mais simples das demonstrações geométricas e que, segundo a opinião comum, nem sequer carecem de ser demonstrados, indica que a recordação da mudança operada pelo primeiro passo dado nesse novo caminho deve ter parecido extremamente importante aos matemáticos, tornando-se, por conseguinte, inolvidável.” (BXI) Esse panorama das ciências e filosofia se faz presente em toda a *Crítica da razão pura*.

O que se percebe entre o senso comum é a afirmação do tempo em seu sentido meramente relativo ou vulgar, ou seja, aparente. Baseado em um referencial também relativo, estreita as atribuições temporais aos sentidos e à percepção externa de movimentos locais. Sempre que o referencial partir de percepções imediatas e particulares, apenas teremos medições relativas de tempo, espaço e movimento. Apesar de Newton postular um tempo ou duração absoluta, não é possível ter acesso direto a essa grandeza contínua do tempo. Temos acesso aos fenômenos que ocorrem num lapso desse tempo, o que nos permite acesso indireto à essa noção absoluta temporal. Curiosamente, postulamos uma duração absoluta com observações empíricas.

Newton passa a explanação do conceito de espaço e demonstra como ele, do mesmo modo que o tempo, também é tomado em seu sentido relativo através do senso comum ou vulgo. Novamente, para finalidades científicas, a concepção que deve ser investigada acerca do espaço é a sua característica imóvel e independente dos objetos externos. Os valores de um movimento relativo com determinada aceleração são diferentes a cada nova observação que se faz do movimento no espaço enquanto for abordado como referente particular, pois também é pensado em seu aspecto relativo. Logo, há necessidade de se adotar pontos de referência que tenham validade universal, é desse modo que a premência de se empregar espaço e tempo como referentes para fins científicos se mostra indispensável. Quando se pensa em tempo e espaço em seu sentido relativo, tais observações, para fins de ordem prática, são suficientes; para fins científicos, não.

Segundo Newton, “O espaço absoluto, por sua natureza, sem nenhuma relação com algo externo, permanece sempre semelhante e imóvel; o relativo é certa medida ou dimensão móvel deste espaço (...)” (*Princípios*, escólio. 1983. p.8). A definição do espaço é semelhante à definição de tempo como absoluto, de modo análogo, a percepção que se faz quando se parte dos sentidos é a do espaço relativo, ou seja, percebe-se um determinado objeto partindo do ponto de referência do sujeito que observa, e ele relativiza o espaço sempre que parte da análise única dos sentidos, atribuindo movimento ou repouso a determinados corpos baseado na observação. O que Newton demonstra em seus escritos é a refutação desse modo de concepção tanto do espaço quanto do tempo. Tais conceitos, em seu aspecto absoluto, não podem ser

excluídos da mecânica e os mesmos apenas podem ser expressos através de uma dedução justamente por não serem perceptíveis.

Além de Newton, outros pensadores tentaram fornecer explicações plausíveis para a natureza do espaço. Outra concepção destacada acerca do conceito de espaço é encontrada na tese relacional de Leibniz ao sustentar a natureza puramente relativa do espaço enquanto algo dependente da relação de substâncias. Em Leibniz, a distinção do espaço em relação aos demais objetos se efetiva apenas no pensamento de quem propriamente concebe tal distinção; um determinado corpo se relaciona com outro e dessa relação posso efetivar as ideias de movimento e sucessão; os objetos ocupam sucessivamente as posições outrora ocupadas por outros corpos e dessa relação se pode abstrair todo um sistema de relações espaciais possíveis.

O espaço relacional de Leibniz pressupõe algo mais que a mera relação de objetos extensos: afirma também a idealidade do espaço e a impossibilidade de sua existência sem a extensão. Não se pode afirmar a natureza absoluta do espaço em Leibniz porque tais alegações se remetem às substâncias e elas produzem a ideia do espaço que, por ser relacional, não caracteriza uma substância, embora seja a relação delas percebidas por um sujeito cognoscente. Assim, pensar um espaço geométrico conforme os postulados da geometria euclidiana, para Leibniz, não passa de um fenômeno<sup>5</sup> ou um produto da imaginação, pois a razão não é capaz de quantificar ou comensurar um espaço absoluto tal qual é concebido pela física newtoniana.

Leibniz não aceita a noção de um espaço absoluto, assim como pensa Newton e os geômetras, justamente porque a continuidade do espaço geométrico, é algo irreal; pensar a ideia de um contínuo é do mesmo modo contraditório, pois não se quantifica nem por números finitos nem por números infinitos um espaço nessa composição. Assim, se não se pode representar, têm-se um paradoxo lógico. Conceber o espaço absoluto e homogêneo em seu todo é admitir que em Deus não há razão suficiente para colocar determinados objetos em certas disposições, em determinada parte do espaço, pois todas as partes desse espaço são uniformes. Não se pode aceitar que algum corpo ocupe um lugar por contingência, pois isso fere o princípio de razão suficiente que garante a existência de uma razão para que algum objeto ocupe determinado lugar do

---

<sup>5</sup> Gérard Lebrun afirma que a posição leibniziana de espaço fenomênico só pode ser atribuída em seu sentido pejorativo de aparência justamente por atribuir que toda continuidade, assim como o espaço, não é nada mais que algo ideal. (LEBRUN, 1993. p. 28)



espaço. Analogamente, admitir a existência do vazio é uma ilusão; não há razão que assegure tal concepção, pois pensar um espaço vazio é pensar o espaço sem extensão.

### **O Espaço na *Estética*: análise dos argumentos**

Kant inicia o §1 (B33-34) da *Estética* com definições de vários termos indispensáveis para a compreensão dos conceitos posteriores. Tais conceitos são intuição, matéria, forma do fenômeno, sensibilidade, sensação e fenômeno. Em relação ao conceito de sensibilidade (*Sinnlichkeit*), como uma forma de receptividade, Kant o define como “a capacidade de receber representações” (B33). Somente é possível que essa capacidade esteja ativada, assim como a intuição, na presença de objetos sensíveis. É preciso que algo afete um sujeito cognoscente para que ele efetivamente sinta que possa receber impressões externas. Nesse aspecto, a sensação seria o efeito causal daquilo que se recebe através da capacidade sensitiva.

Prossegue afirmando “por intermédio, pois, da sensibilidade são-nos dados objetos e só ela nos fornece intuições; mas é o entendimento que [os] pensa” (B33). Antes da análise do conceito de fenômeno (*Erscheinung*), estrategicamente Kant adverte que a capacidade de pensar não é uma função das estruturas sensíveis abordadas na *Estética*. A categorização de todos os objetos, sob determinadas regras e que podem afetar a sensibilidade, é uma característica do entendimento. Por mais que se investigue a capacidade sensitiva, não se pode encontrar a possibilidade de ligar as representações de objetos sensíveis sob determinadas regras. É função do entendimento sintetizar representações sensíveis. Em contrapartida, a mera recepção de impressões sensíveis é uma capacidade exclusiva da sensibilidade.

Após essas considerações, Kant expressa que “o objeto indeterminado de uma intuição empírica chama-se fenômeno [*Erscheinung*]” (B34). O fato de Kant ter usado o conceito “indeterminado” parece fazer a primeira alusão, ainda que nada explique sobre isso, sobre a impossibilidade de cognição das coisas consideradas em si mesmas<sup>6</sup>. Há

---

<sup>6</sup> Bonaccini apresenta a definição de fenômeno, nesta etapa da *Crítica*, enquanto objeto de intuição empírica em *O Argumento da Estética e o Problema da Aprioridade: Ensaio de um comentário Preliminar* encontrado no livro *Comentários à obra de Kant: Crítica da Razão Pura*. Org. Joel Thiago Klein - Florianópolis: NEFIPO, 2012. Ainda que não discorde desta definição simples, o conceito de indeterminado pressupõe a noção de que não basta ser fenomênico para ser uma representação ou determinação consciente. A determinação consciente de um fenômeno é aquela determinação da nossa própria capacidade intuitiva. Por essa razão, não é a determinação da sensação que fornece o objeto na forma estrutural do fenômeno, mas a categorização do meu.

ainda mais um aspecto que nos chama a atenção nesta referida parte da *Crítica*: o que Kant compreende por “objeto indeterminado” e como ele pode ser um fenômeno mesmo que seja indeterminado?<sup>7</sup> Os conceitos de matéria e forma são abordados conjuntamente. Para o primeiro conceito cabe a definição de conteúdo na representação do fenômeno. Com relação ao segundo conceito, o conceito de forma, Kant nos afirma “ao que, porém, possibilita que o diverso do fenômeno possa ser ordenado segundo determinadas relações dou o nome de forma do fenômeno” (B34).

Assim, o anúncio do objetivo da *Estética* é feito: “nesta investigação se apurará que há duas formas puras da intuição sensível, como princípios do conhecimento *a priori*, a saber, o espaço e o tempo” (A22, B36). A análise da natureza e da origem das representações dos conceitos de espaço e tempo se encontram na *exposição metafísica* desses conceitos. Tal exposição tem por objetivo mostrar que o espaço e tempo são representações *a priori* e também que não são conceitos discursivos, mas intuições. Neste âmbito, Kant procura confrontar a concepção newtoniana e leibniziana dos referidos conceitos ao lançar as seguintes questões:

Que são então o espaço e o tempo? São entes reais? Serão apenas determinações ou mesmo relações de coisas, embora relações de espécie tal que não deixariam de subsistir entre as coisas, mesmo que não fossem intuídas? Ou serão unicamente dependentes da forma da intuição e, por conseguinte, da constituição subjetiva do nosso espírito, sem a qual esses predicados não poderiam ser atribuídos à coisa alguma? (A23, B37-38)

É possível perceber a incompatibilidade da tese kantiana com relação às hipóteses concorrentes de pensadores ligados diretamente ao seu desenvolvimento filosófico. Essas ideias confrontadas incisivamente por Kant estiveram presentes na maioria dos textos de sua juventude. A tese defendida acerca do conceito do espaço na *Estética* baseia-se na caracterização desse conceito enquanto estrutura formal da percepção externa. Logo, não poderia consistir num ente real, algo considerado em si mesmo ou algo substancial. Caso o espaço fosse algo real e independente, corroboraria a posição newtoniana estabelecida nos *Princípios*, embora Kant expresse razões

---

<sup>7</sup> Para melhor compreensão dos conceitos de aparência (*Erscheinung*) e fenômeno (*Phaenomenon*) em Kant, ver FONSECA, Renato D. “*Aparência, apresentação e objeto*”. In: G. Louzado (org.), *Ensaio sobre Kant*. Porto Alegre: Linus Editores, 2012. Também consultar o artigo de CALABRIA, Olavo P. “*A distinção kantiana entre aparecimento e fenômeno*.” *Kant e-Prints* (Online), V. 1, p. 119-126, 2006.

importantes para recusá-lo. Se o espaço for um produto, ente imaginário ou um fenômeno das relações entre substâncias, depara-se com a perspectiva leibniziana diante do referido conceito que confronta diretamente as concepções de Newton. Feitas tais distinções, passa-se a depuração de como Kant expõe seus argumentos em defesa do espaço enquanto intuição *a priori*.

### **A constituição *a priori* do espaço**

Há dois argumentos a favor da natureza *a priori* da representação do espaço, negando sua natureza empírica. O primeiro diz.

O espaço não é um conceito empírico, extraído de experiências externas. Efetivamente, para que determinadas sensações sejam relacionadas com algo exterior a mim (isto é, com algo situado num outro lugar do espaço, diferente daquele em que me encontro) e igualmente para que as possa representar como exteriores [e a par] umas das outras, por conseguinte não só distintas, mas em distintos lugares, requer-se já o fundamento da noção de espaço. Logo, a representação de espaço não pode ser extraída pela experiência das relações dos fenômenos externos; pelo contrário, esta experiência externa só é possível, antes de mais, mediante essa representação. (A24, B38).

O argumento incide fortemente sobre a pressuposição da noção de espaço para qualquer experiência com objetos externos. A própria possibilidade de representar objetos em lugares diferentes do próprio sujeito que os percebe pressupõe a noção de espaço. Assim, essa noção precede e é a possibilidade de todo sentido externo, isto é, o fundamento para conhecer sensivelmente os objetos como distintos do sujeito. A representação do espaço não somente possibilita a experiência com objetos externos, mas age como condição necessária para se notar diferenças qualitativas e numéricas entre objetos no espaço<sup>8</sup>.

Na concepção de Kant, a própria ordem da coexistência não é algo empírico, mas antes, essa ordem é possível porque determinado sujeito cognoscente atribui essas características nas relações entre objetos. Atribuição que se traduz como condição necessária da própria experiência externa. O espaço não pode ser a ordem de

---

<sup>8</sup> Sobre a tese da possibilidade da diferença entre distinção qualitativa e numérica sugerida por Paton ver *Kant's Metaphysic of experience*, vol.1. pg. 111. Apud Henry E. Allison em *El Idealismo transcendental de Kant: una interpretación y defensa*; prólogo y traducción de Dulce María Granja Castro. - Barcelona: Anthropos; México: Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa, 1992.

coexistência de substâncias ou derivado de objetos externos, pois o espaço funciona como um artifício indispensável para representação de objetos distintos do sujeito e distintos uns dos outros. O segundo argumento parte da seguinte afirmação:

O espaço é uma representação necessária *a priori*, que fundamenta todas as intuições externas. Não se pode nunca ter uma representação de que não haja espaço, embora se possa perfeitamente pensar que não haja objetos alguns no espaço. Consideramos, por conseguinte, o espaço a condição de possibilidade dos fenômenos, não uma determinação que dependa deles; é uma representação *a priori*, que fundamenta necessariamente todos os fenômenos externos. (A24, B39)

Existem dois modos interpretativos distintos com relação aos dois argumentos expostos sobre a aprioridade do espaço. Pode-se pensar que trata-se de duas provas independentes sobre a tese da aprioridade ou analisar ambos os argumentos como passos complementares em comum objetivo<sup>9</sup>, ou seja, demonstrar que o espaço é *a priori*. Kant se empenha em demonstrar que o espaço não é uma derivação da experiência externa.

O ponto elementar para a afirmação de que o espaço é algo anterior a toda experiência externa reside na afirmação de que não se pode representar a ausência do espaço, ainda que seja possível pensá-lo sem objetos. Kant propõe a seguinte experiência mental no argumento anterior: para uma melhor ilustração, deve-se pensar o espaço livre de qualquer matéria, sem objetos, porém não somos capazes de pensar objetos sem que esses sejam dados no espaço. A própria noção de objeto externo é, portanto, posterior e dependente da noção espacial prévia.

Após tal argumentação, a consequência do argumento é a de que o espaço seja a condição de possibilidade de toda a percepção dos objetos externos. Constata-se que tal conclusão jamais poderia ser fundada em conhecimentos *a posteriori*, por esse motivo afirmamos que é algo puro. Conhecimentos *a posteriori* somente demonstrariam certezas particulares e relativas, podendo ser diferentes em cada sujeito dependendo do

---

<sup>9</sup> Alisson se mostra favorável à assertiva de que constitui duas provas distintas e que cada uma delas é suficiente para estabelecer a aprioridade do espaço. Ver Henry E. Alisson em *El Idealismo transcendental de Kant: una interpretación y defensa*. Pg. 143. Em contrapartida, pensadores como Norman Kemp Smith interpretam o argumento como dois passos de uma única prova. Ver *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*. 2º ed. Palgrave Macmillan Ltd, 2003. Pg. 101.

modo de como é afetado. Kemp Smith<sup>10</sup> parte da tese de que o segundo argumento exprime fortemente o caráter *a priori* do espaço em seu aspecto psicológico. Em outras palavras, o fato de não poder imaginar objetos sem um espaço, embora seja possível representar espaço sem objetos, marca a anterioridade psicológica da representação espacial em relação a tudo que possa ser concebido externamente.

O argumento não pode ser analisado como uma referência à necessidade lógica do espaço porque Kant admite a possibilidade de se pensar coisas fora do espaço, ainda que não exista a possibilidade de conhecê-las objetivamente. Entretanto, ao afirmar que o espaço é condição de possibilidade de qualquer fenômeno externo, afirma-se simultaneamente seu caráter epistêmico. Logo, nenhuma representação externa é possível sem sua representação. Nesse caso, a argumentação se aproxima mais da tese de Alisson<sup>11</sup>, ainda que a tese psicológica e a epistêmica não pareçam ser antagônicas; pelo contrário, podem ser complementares.

O fato de o argumento apresentar a possibilidade de se pensar o espaço independentemente dos fenômenos e que eles não podem ser pensados sem espaço, não apenas mostra a prioridade espacial; ela também demonstra uma dupla prova para não se conceber o espaço como algo derivado da relação e coexistência dos objetos externos, assim como argumenta Leibniz. É importante ressaltar que apesar de existir a possibilidade de se pensar a representação do espaço independente dos objetos, não há experiência do espaço enquanto algo vazio. Apesar de o espaço ser irreduzível a toda sensibilidade, não pode ser dado como objeto da experiência como algo vazio, apenas pode ser pensado quando se abstrai de todo conteúdo empírico. Feitas tais considerações, volta-se à atenção para o próprio conteúdo da representação espacial, dito de outro modo, ao definir o espaço como algo anterior e como condição de possibilidade de toda a experiência externa, deve-se também fornecer explicações do que se trata tal conteúdo *a priori* e como ele pode fornecer a pedra de toque ou

---

<sup>10</sup> Kemp Smith afirma que uma vez que o espaço não pode ser assim eliminado, deve ser atribuído à nossa organização subjetiva, ou seja, deve ser psicologicamente *a priori* (“since space cannot be thus eliminated, it must be grounded in our subjective organization, i.e. must be psychologically a priori” – Smith, *A Commentary*, p. 103 §2).

<sup>11</sup> Henry E. Alisson, *El idealismo*, pg. 150. Também é plausível a tese do espaço enquanto condição epistêmica quando verificamos a afirmação kantiana na antítese da primeira antinomia que se evidencia do seguinte modo: “Se quisermos pôr este vazio de parte e, portanto, o espaço em geral como condição *a priori* da possibilidade dos fenômenos, suprime-se todo o mundo sensível.” (A433, B461).

fundamento para a possibilidade de juízos sintéticos *a priori*. Passemos a investigação do espaço enquanto intuição pura.

### A constituição intuitiva do espaço

Kant apresenta dois argumentos para mostrar a aprioridade espacial em relação a tudo o que é externo. Analogamente, também apresenta mais dois argumentos<sup>12</sup> para mostrar que o espaço não é um conceito, mas intuição. O primeiro deles afirma.

O espaço não é um conceito discursivo ou, como se diz também, um conceito universal das relações das coisas em geral, mas uma intuição pura. Porque, em primeiro lugar, só podemos ter a representação de um espaço único e, quando falamos de vários espaços, referimo-nos a partes de um só e mesmo espaço. Estas partes não podem anteceder esse espaço único, que tudo abrange, como se fossem seus elementos constituintes (que permitissem a sua composição); pelo contrário, só podem ser pensados nele. É essencialmente uno; a diversidade que nele se encontra e, por conseguinte, também o conceito universal de espaço em geral, assenta, em última análise, em limitações. De onde se conclui que, em relação ao espaço, o fundamento de todos os seus conceitos é uma intuição *a priori* (que não é empírica) (A25, B39).

O anúncio da tese do espaço enquanto intuição requer a distinção das características entre intuição e conceito. A possibilidade de referência a vários espaços acontece porque representamos um único e mesmo espaço, isto é, quando se fala das partes do espaço, não se refere aos espaços distintos, mas apenas as partes de um mesmo espaço homogêneo. Tal tese faz Kant concluir que o espaço deva ser, portanto, uma intuição. Somente a intuição se relaciona a um único e mesmo indivíduo, como o próprio espaço. Um conceito se refere indiretamente através de notas comuns a uma pluralidade de indivíduos, em outras palavras, um conceito se limita a um conjunto de representações dadas enquanto é formado por generalizações em comum, porém as partes do espaço não podem determinar o espaço como um todo assim como as notas comuns de um conceito determinam o conceito. Consequentemente, as partes do espaço não possibilitam a constituição do espaço como um todo, caso assim fosse, o espaço seria um *compositum*.

---

<sup>12</sup> É interessante perceber que, no caso do conceito de espaço, há mudanças em relação às edições A e B da Crítica. Na exposição metafísica B, Kant suprime o terceiro argumento e conserva quase integralmente os outros quatro argumentos da edição A. O argumento será apresentado na exposição transcendental B. Logo, o 4º argumento da edição A passa a ser o 3º da edição B e o 5º argumento da edição A desaparece e se torna o 4º da edição B.

Porém, é somente na representação do espaço como um todo que se pode afirmar suas partes; fala-se das partes do espaço através de sua pressuposição na medida em que determinados espaços podem ser concebidos apenas *no* e através *do* espaço como um todo. Ao se articular a pressuposição de que seja como um todo, se abandona o aspecto particular de suas partes e afirma-se sua anterioridade ou aprioridade. Em contrapartida, em relação a conceitos, apenas quando são verificadas suas notas comuns chega-se a estabelecê-los, isto é, se forma uma representação reflexiva composta a partir de partes. Em outras palavras, é na ligação de notas comuns que um conceito é formado. A única alternativa de Kant ao negar o caráter conceitual e empírico do espaço é afirmar que este consiste em uma intuição pura; única que permite perceber a multiplicidade na unidade.

Um conceito é limitado em sua aplicação a determinadas representações. Apenas se pode obter conhecimento analítico de conceitos: juízos analíticos são essencialmente explicativos e não fornecem nada além do que está contido neles. Nota-se que com o espaço isso não acontece; essa diferença conduz Kant para a hipótese plausível de que o espaço é uma intuição pura e não um conceito. A geometria é a ciência que fornece exemplos de conhecimentos resultantes dessa forma pura. Logo, todos os seus conceitos, pelo fato do espaço ser intuição pura, serão do mesmo modo puros. Tal ciência fornece o protótipo não somente do conhecimento matemático, mas da própria possibilidade da construção de conceitos. Por consequência, pode-se entender porque Kant finaliza o argumento tomando como exemplo a soma dos ângulos internos de um triângulo. Investiga-se a possibilidade do conhecimento puro através da intuição espacial quando adentrarmos a *exposição transcendental* deste conceito.

O segundo argumento em acordo com a tese do espaço como intuição é demonstrado por Kant da seguinte forma:

O espaço é representado como uma grandeza infinita dada. Ora, não há dúvida que pensamos necessariamente qualquer conceito como uma representação contida numa multidão infinita de representações diferentes possíveis (como sua característica comum), por conseguinte, subsumindo-as; porém, nenhum conceito, enquanto tal, pode ser pensado como se encerrasse em si uma infinidade de representações. Todavia é assim que o espaço é pensado (pois todas as partes do espaço existem simultaneamente no espaço infinito). Portanto, a representação originária de espaço é intuição *a priori* e não conceito. (B39).

Dizer que o espaço é uma grandeza infinita *dada* exclui a possibilidade de que ele seja um conceito abstraído da experiência externa; não se tem ligação lógica, nesse caso, para afirmar a intuitividade espacial apenas por ser uma grandeza infinita. As principais diferenças entre conceito e intuição foram assinaladas no argumento anterior a favor da tese da intuitividade espacial. Pode-se questionar como o espaço poderia ser uma grandeza infinita *dada* se, segundo afirmações do próprio Kant, o conceito verdadeiro de infinito, que consiste na síntese sucessiva da unidade na medição de um *quantum*<sup>13</sup> não pode se completar? Apesar de mostrar que a representação do espaço é intuitiva, Kant não pode negar a sua infinidade, mas isso não seria uma nova defesa de uma concepção do espaço absoluto na forma de um receptáculo universal, assim como argumenta Newton? Pensar um infinito dado sem contradição não requer uma faculdade suprassensível? De fato, tais questões parecem plausíveis a luz dos argumentos da tese do caráter intuitivo do espaço enquanto infinidade *dada*.

Volta-se à distinção de conceito e intuição: um conceito pode ser pensado como uma representação que está contida numa imensidade de outras possíveis representações desde que estas representações possuam um conjunto extenso e finito de características comuns, nunca se encontra na análise de um conceito uma imensidade infinita de representações, entretanto isso ocorre quando se concebe a representação do espaço. Mais uma vez, utiliza-se a distinção entre conceito e intuição para mostrar que o espaço possui uma composição intuitiva.

Um apontamento não menos importante esclarece o porquê Kant não faz novamente apologia à tese newtoniana. A infinidade *dada* que Kant se refere no

---

<sup>13</sup> Kant nos apresenta, já nas primeiras linhas da *Disciplina da razão pura* que, apesar da aritmética (e da álgebra) proceder por construção de conceitos, como na geometria, tanto essa quanto aquela possuem distinções importantes para a compreensão do conceito de construção, intuição e espaço. Entender a diferença no modo de construção presente na aritmética e na geometria passa pelo discernimento de suas distintas grandezas – respectivamente *quantitas* (álgebra) e *quantas* (geometria) – além da separação entre construção simbólica e construção ostensiva, não esclarecida nos argumentos da *Estética Transcendental*. A diferença mais acentuada entre essas grandezas está na construção específica de seus objetos: enquanto a construção geométrica (*quanta*) constrói seu objeto na intuição, isto é, quando as categorias puras do entendimento determinam a *estrutura formal* da intuição espacial, concebemos, simultaneamente, dimensões espaciais determinadas ostensivamente em figuras como: quadrados, losangos, triângulos, etc. Em contrapartida, a construção simbólica (*quantitas*), por não possuir um objeto de intuição, constrói, mediante a *estrutura formal* do tempo, um símbolo *em geral*, ou seja, uma construção simbólica que pode representar ou se referir a objetos dados na intuição (nos caso dos números, seja com valores determinados, no caso da aritmética, ou valores indeterminados, no caso da álgebra), mas ainda nos moldes de uma experiência possível para o sujeito que conhece.



argumento não se encontra num objeto real ou absoluto como espaço newtoniano e nem consiste numa infinidade de sínteses para a formação da ideia de um espaço infinito. No último caso, existe a negligência do que foi apontado no argumento anterior, isto é, que o espaço não é composto da síntese de suas partes, ao contrário, afirma-se as partes do espaço quando se pressupõe sua totalidade. A infinidade espacial deve ser pensada como a possibilidade inesgotável de síntese dos objetos experienciados nele. Assim, infinita é a possibilidade da realização de síntese dos objetos *no* espaço e não as partes *do* espaço para sua composição. Por isso Kant não está em contradição com a primeira *antinomia da razão* porque o sentido de infinito espacial é diferente do aspecto apresentado na *Dialética*, diferente também do aspecto newtoniano que postula o espaço como um receptáculo universal independente da relação que este tenha com um sujeito cognoscente.

Mas e quanto ao fato de o espaço ser algo *dado*? Sabe-se que o espaço não pode ser despertado ou dado sem a presença de um objeto que afete a capacidade sensitiva; embora Kant aponte, no final da *Analtica*<sup>14</sup>, que espaço é algo independente dos objetos dados na intuição, ou seja, além de ser a condição de possibilidade de todos os objetos externos e não ser intuído em si mesmo, é, também, algo independente destes objetos. Depois de se depurar o motivo da representação do espaço ser considerada uma intuição pura, parte-se para a investigação do modo como o espaço possibilita conhecimentos sintéticos *a priori* na geometria e como deve ser entendida a representação espacial enquanto *forma* ou estrutura da intuição.

### **Sobre a exposição transcendental do conceito de espaço**

Os argumentos transcendentais (§3) são aqueles que buscam determinar a natureza do espaço enquanto condição de possibilidade de conhecimentos sintéticos *a priori*. Kant exprime o que entende por *exposição transcendental* e afirma que ela deve satisfazer duas exigências. A primeira é que deve proporcionar “que do conceito dado decorram realmente conhecimentos dessa natureza” (B40). Outros conhecimentos dessa natureza são entendidos e demonstrados posteriormente como aqueles conhecimentos sintéticos *a priori* observados na geometria enquanto ciência do espaço e fundamentada

---

<sup>14</sup> As palavras de Kant são: “a simples forma da intuição, sem substância, não é em si um objeto, mas a sua condição simplesmente formal, como o espaço puro e o tempo puro que são algo, sem dúvida, como formas de intuição, mas não são em si objetos susceptíveis de intuição.” (A291, B347)

no espaço enquanto estrutura formal dos objetos externos. A segunda exigência se embasa na possibilidade de demonstrar “que estes conhecimentos apenas sejam possíveis pressupondo-se um dado modo da explicação desse conceito” (B40). Isto é, refere-se àquela representação espacial que é *a priori* e intuitiva, cuja estrutura fundamenta toda possibilidade da receptividade e sensações externas.

Kant adentra a investigação e exposição do que se denomina argumento da geometria<sup>15</sup> para demonstrar a possibilidade e o modo dessa ciência proceder de maneira apodítica; possibilidade esta existente porque se demonstrou na *exposição metafísica* que o espaço é uma intuição pura. Além disso, é preciso identificar como o espaço é a base epistêmica da geometria pura enquanto ciência desse conceito. Kant afirma “A geometria é uma ciência que determina sinteticamente, e contudo *a priori*, as propriedades do espaço. Que deverá ser, portanto, a representação do espaço para que esse seu conhecimento seja possível?” (B40).

O espaço não pode ser um conceito; apenas é possível extrair proposições sintéticas e, portanto, extensivas do espaço. Em contrapartida, apenas se extrai analiticamente aquilo que está contido no próprio conceito. Logo, o que se extrai do conceito analiticamente é explicativo e não extensivo ao conhecimento humano. Entretanto, percebe-se não apenas clareza em geometria, mas também extensão por meio da intuição pura do espaço. O que orienta para a afirmação do caráter intuitivo e não conceitual do referido conceito, embora não seja possível afirmar que o espaço é uma intuição empírica porque as proposições geométricas implicam universalidade e necessidade. Isto confere o caráter apodítico da geometria.

Caso a representação do espaço fosse empírica ou *a posteriori*, não se poderia fundamentar a possibilidade da construção de conceitos puros na matemática (geometria) por meio da representação do espaço, dado o motivo de intuições empíricas implicarem apenas representações imediatas e particulares. Pode-se notar que a

---

<sup>15</sup> Argumento este que implica que o espaço não é apenas uma intuição pura, mas também a forma ou estrutura de toda nossa intuição. Somente assim, pode-se entender a possibilidade de conhecimentos sintéticos e ainda assim de modo puro. Tal distinção parece ficar mais evidente com a argumentação kantiana do §26 da *Crítica* denominado *Dedução Transcendental do Uso Empírico Possível em Geral dos Conceitos Puros do Entendimento* onde Kant apresenta as duas abordagens em relação ao espaço com a seguinte argumentação: “Nas representações do espaço e do tempo temos *formas a priori* da intuição sensível, tanto da externa como da interna, e a síntese da apreensão do diverso do fenômeno tem que ser conforme a essas representações, porque só pode efetuar-se de harmonia com essas *formas*. Mas o espaço e o tempo não são representados *a priori* apenas como *formas* da intuição sensível, mas mesmo como *intuições* (que contêm um diverso) e, portanto, com a determinação da unidade desse diverso que eles contêm.” (B160).

geometria configura uma ciência porque sua condição de possibilidade reside no sujeito enquanto representação *a priori*, a saber, a intuição pura espacial. “Mas como poderá haver no espírito uma intuição externa que preceda os próprios objetos e que permita determinar *a priori* o conceito destes?” (B41).

O próprio Kant responde sua questão ao evidenciar que isto somente é possível se for uma intuição que reside no sujeito e não apenas enquanto intuição pura, mas também como *forma* ou estrutura formal que possibilita ser afetado por objetos externos e receber representações imediatas desses objetos. Assim, a distinção kantiana entre *exposição metafísica* e *transcendental* do conceito de espaço, embora sejam diferentes, são complementares. Conforme a argumentação da primeira nota-se a possibilidade de afirmar a constituição espacial enquanto intuição pura e somente com a segunda etapa da demonstração do espaço, isto é, com a *exposição transcendental*, pode-se notar sua estrutura formal.

Por estas razões, a única possibilidade de explicação do sucesso das ciências naturais, também do insucesso da metafísica na determinação dos objetos de razão, reside no fato de aquelas poderem apoiar o entendimento numa representação *a priori* passível de ser confirmada na experiência; representação pura e estrutura *formal* fundamental para a construção de conceitos: a intuição espacial. Kant não apenas demonstrou a impossibilidade de se defender as noções precedentes da representação espacial, como também exprimiu a possibilidade da formulação de proposições sintéticas *a priori* nas ciências, sobretudo em matemática.

### **Consequências da *Estética Transcendental***

As consequências dos argumentos kantianos implicam uma distinção fundamental para o seu edifício crítico: a distinção entre fenômenos e coisas-em-si<sup>16</sup>. Como o espaço nada mais é que a forma necessária da representação externa presente nos sujeitos racionais e finitos, todo objeto externo que afeta o sujeito traz junto desta representação a estrutura espacial indispensável à sua composição. Disso resulta que todo conhecimento possível dos objetos que afetam o sujeito advém das manifestações

---

<sup>16</sup> Kant nos dá alguns indícios sobre a distinção entre fenômeno e coisa-em-si em BXX: “porém, a verdade do resultado que obtemos nesta primeira apreciação do nosso conhecimento racional *a priori* é-nos dada pela contra-prova 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.”

que esses objetos apresentam na *forma* estrutural do fenômeno. Assim, é possível acessar as características dos objetos que aparecem, embora nunca se pode realmente saber a constituição em si dos mesmos.

O espaço não representa qualquer propriedade das coisas em si, nem essas coisas nas suas relações recíprocas; quer dizer, não é nenhuma determinação das coisas inerente aos próprios objetos e que permaneça, mesmo abstraindo de todas as condições subjetivas da intuição. (A26, B42)

Uma outra consequência exige uma análise mais cuidadosa por ser mais ampla que a primeira e apresenta a tese da de *idealidade* transcendental e da realidade *empírica* do espaço, também fica expressa, nessa etapa da *Crítica*, a tese da *incognoscibilidade das coisas-em-si* por razões afirmadas nas exposições precedentes, ou seja, que o espaço é a mera forma dos fenômenos do sentido externo. Kant prossegue afirmando justamente esse caráter da representação espacial: “O espaço não é mais do que a forma de todos os fenômenos dos sentidos externos, isto é, a condição subjetiva da sensibilidade, única que permite a intuição externa.” (A26, B42). Enquanto forma do sentido externo, corrobora com a tese da incognoscibilidade: é possível conhecer apenas aqueles objetos dados na intuição, e essa somente pode ser empírica para todo o ser humano. Logo, os predicados espaciais nunca poderão ser predicados das coisas-em-si mesmas justamente porque o espaço é uma representação inerente à sensibilidade humana e as coisas-em-si são objetos que estão além de toda condição sensível ou espaço-temporal. É para essa distinção que Kant alerta; não confundir as condições formais da receptividade com a possibilidade de conhecimento dos objetos<sup>17</sup> numênicos: é possível conhecer fenômenos e apenas se pensar<sup>18</sup> em coisas-em-si.

---

<sup>17</sup> Kant adianta alguma destas conclusões no prefácio da segunda edição (1787) da *Crítica da Razão Pura*. “se demonstrará que o espaço e o tempo são apenas formas da intuição sensível, isto é, somente condições da existência das coisas como fenômenos e que, além disso, não possuímos conceitos do entendimento e, portanto, tão pouco elementos para o conhecimento das coisas, senão quando nos pode ser dada a intuição correspondente a esses conceitos; daí não podermos ter conhecimento de nenhum objeto, enquanto coisa em si, mas tão somente como objeto da intuição sensível, ou seja, como fenômeno; de onde deriva, em consequência, a restrição de todo o conhecimento especulativo da razão aos simples objetos da experiência.” (BXXXV, XXVI).

<sup>18</sup> Sobre a distinção kantiana entre conhecer e pensar, ver: “Para conhecer um objeto é necessário poder provar a sua possibilidade (seja pelo testemunho da experiência a partir da sua realidade, seja a priori pela razão). Mas posso pensar no que quiser, desde que não entre em contradição comigo mesmo, isto é, desde que o meu conceito seja um pensamento possível, embora não possa responder que, no conjunto de todas as possibilidades, a esse conceito corresponda ou não também um objeto”. (BXXXVII).

Após tais considerações, é formulada a tese da *realidade* empírica do espaço e sua *idealidade* transcendental nos seguintes parâmetros:

As nossas explicações ensinam-nos, pois, a *realidade* do espaço (isto é, a sua validade objetiva) em relação a tudo o que nos possa ser apresentado exteriormente como objeto, mas ao mesmo tempo a *idealidade* do espaço em relação às coisas, quando consideradas em si mesmas pela razão, isto é, quando se não atenda à constituição da nossa sensibilidade. Afirmamos, pois, a *realidade empírica* do espaço (no que se refere a toda a experiência exterior possível) e, não obstante, a sua *idealidade transcendental*, ou seja, que o espaço nada é, se abandonarmos a condição de possibilidade de toda a experiência e o considerarmos com algo que sirva de fundamento das coisas em si. (A28, B44).

A segunda seção (II) dessas observações gerais e não menos imprescindíveis sobre as exposições da *Estética* se inicia com uma argumentação kantiana sobre o sentido externo próxima das teses de Newton e Leibniz. Notavelmente a argumentação de Kant busca mostrar como a sua tese da *idealidade* das formas puras da sensibilidade corroboram com seu idealismo transcendental. A afirmação que valida e embasa a *idealidade* do espaço reside na passagem:

O que, porém, está presente no lugar ou age nas próprias coisas, fora da mudança de lugar, não nos são dados pela intuição. Ora, simples relações não fazem conhecer uma coisa em si; eis porque bem se pode avaliar que, se o sentido externo nos dá apenas representações de relações, só poderá conter, na sua representação, a relação de um objeto com o sujeito e não o interior do objeto, o que ele é em si. (A49, B67).

Verificou-se que Kant parte das concepções e análises de Newton e Leibniz sobre o conceito de espaço e apresenta uma nova concepção diferente de ambas anteriores. Entretanto, a concepção kantiana supera totalmente as noções anteriores sobre o referido conceito ou ainda permanece algo destas concepções? O aspecto de independência e infinidade que o conceito de espaço apresenta em relação aos objetos externos é uma característica em comum entre Newton e Kant, ainda que esses pensadores se aproximem de tais conclusões por vias diferentes. O primeiro por estabelecer que o espaço é um receptáculo absolutamente abarcador de todas as coisas

enquanto que o segundo chega a mesma conclusão por conceber o espaço enquanto algo ideal e condição subjetiva de toda a experiência externa.

Em relação às concepções de Leibniz, a característica da idealidade do conceito de espaço é mantida na concepção crítica de Kant. Embora, em Leibniz, o espaço seja uma aparência porque seu fundamento reside na relação de substâncias enquanto coexistentes; neste âmbito, o espaço é uma derivação da relação de coisas-em-si ou um produto da relação dessas substâncias. Contudo, a característica de idealidade apresentada por Kant se fundamenta na apresentação do conceito do espaço enquanto intuição subjetiva, isto é, representação infinita *dada* pertencente ao sujeito. As consequências da afirmação kantiana permitem a possibilidade de conhecimentos sintéticos *a priori* em geometria justamente por pressupor que a construção conceitual presente na matemática requer a forma espacial como sua possibilidade.

Exige, do mesmo modo, para poder formular tais conhecimentos, que seja uma construção presente no sujeito, pois somente ele pode inferir uma regra de construção conceitual *a priori* mediante a forma pura do espaço. Por conseguinte, Kant difere de Leibniz por evidenciar que não existe a produção do conceito de espaço através da relação de substâncias, antes, porém, existe a relação de simultaneidade de objetos externos porque o espaço é sua condição.

Kant inicia a terceira (III) seção atentando para não confundir o modo como os objetos nos aparecem enquanto fenômenos (*Erscheinungen*) com meras aparições ou ilusões (*Schein*) segundo a tradição idealista de Berkeley<sup>19</sup>. Assim, Kant argumenta na seguinte passagem:

Quando digo que no espaço e no tempo, tanto a intuição dos objetos exteriores como a intuição que o espírito tem de si próprio representam cada uma o seu objeto tal como ele afeta os nossos sentidos, ou seja, como *aparece*, isto não significa que esses objetos sejam simples *aparência*. Efetivamente, no fenômeno, os objetos, e

<sup>19</sup> Aqui é feita a distinção entre o idealismo cartesiano e o de Berkeley para maiores esclarecimentos: no capítulo da *Crítica* intitulado *Refutação do Idealismo* Kant argumenta o aspecto problemático de conceber o espaço como algo em si mesmo e aponta que “O idealismo (o idealismo *material*, entenda-se) é a teoria que considera a existência dos objetos fora de nós, no espaço, ou simplesmente duvidosa e *indemonstrável*, ou falsa e *impossível*; o *primeiro* é o idealismo *problemático de Descartes*, que só admite como indubitável uma única afirmação empírica (assertio), a saber; *eu sou*; o *segundo* é o idealismo *dogmático de Berkeley*, que considera impossível em si o espaço, com todas as coisas de que é condição inseparável, sendo, por conseguinte, simples ficções as coisas no espaço. O idealismo dogmático é inevitável, se se considera o espaço como propriedade que deve ser atribuída às coisas em si; sendo assim, tanto o espaço como tudo a que serve de condição é um não-ser” (B274).

mesmo as propriedades que lhes atribuímos, são sempre considerados algo realmente dado; na medida, porém, em que esta propriedade apenas depende do modo de intuição do sujeito na sua relação ao objeto *dado*, distingue-se este objeto, enquanto *fenômeno*, do que é enquanto objeto *em si*. Assim, não digo que os corpos simplesmente *parecem* existir fora de mim, ou que a minha alma apenas *parece* ser dada na consciência que possuo de mim próprio, quando afirmo que a qualidade do espaço e do tempo, que ponho como condição da sua existência e de acordo com a qual os represento, reside apenas no meu modo de intuição e não nesses objetos *em si*. Seria culpa minha se convertesse em simples aparência o que deveria considerar como fenômeno. (B69).

Para que se evite uma identificação do idealismo kantiano com o idealismo de Berkeley, busca-se a distinção e solução desse possível problema através do *idealismo transcendental* e seus argumentos críticos. Kant evita a confusão de sua tese com os idealismos citados anteriormente quando faz a distinção entre o *realismo empírico e transcendental* do conceito de espaço. Ainda que esta abordagem seja mais precisa na introdução da *Dialética Transcendental*<sup>20</sup>, percebe-se, nessa observação geral sobre a *Estética*, a tentativa de evitar a possibilidade de uma confusão entre tais idealismos.

Kant quer evidenciar que aparência é um conceito mais abrangente do que meramente uma ilusão. A aparência aqui referida indica a manifestação de algo *dado* e que o seu modo de percepção não está desvinculado do sujeito que o percebe. O fenômeno não é uma aparição meramente subjetiva de algo que não existe e mero produto da mente, ao contrário: é aparição (aparecimento). Pressupõe a existência de algo *dado* que pode ser averiguado de dois modos distintos segundo a investigação crítica. Pode-se pensar esse algo como objeto-em-si realmente existente independente das faculdades cognitivas de um sujeito, ou seja, um objeto não estabelecido captado espaço-temporalmente.

---

<sup>20</sup> No capítulo intitulado *Da Aparência Transcendental* Kant faz uma importante consideração ao expor que o erro do julgar reside no sujeito que o faz e não no material a ser categorizado afirmando “Ainda menos se deverão considerar idênticos o fenômeno e a aparência. Porque a verdade ou a aparência não estão no objeto, na medida em que é intuído, mas no juízo sobre ele, na medida em que é pensado. Pudesse, pois dizer que os sentidos não erram, não porque o seu juízo seja sempre certo, mas porque não ajuízam de modo algum. Eis porque só no juízo, ou seja, na relação do objeto com o nosso entendimento, se encontram tanto a verdade como o erro e, portanto, também a aparência, enquanto induz a este último.” pois dizer que os sentidos não erram, não porque o seu juízo seja sempre certo, mas porque não ajuízam de modo algum. “Eis porque só no juízo, ou seja, na relação do objeto com o nosso entendimento, se encontram tanto a verdade como o erro e, portanto, também a aparência, enquanto induz a este último.” (B350).

Essas inferências nos conduzem para a consequência da impossibilidade de conhecimento de objetos-em-si no sentido *transcendental* justamente porque o intelecto humano é discursivo<sup>21</sup> e incapaz de intuir a existência de objetos enquanto entes de razão ou fora das condições espaço-temporais. O conceito de *fenômeno*, tal como se pode conhecer através das condições espaço-temporais, estabelecido por Kant é simultaneamente abordado com o conceito de *coisa-em-si* para exprimir, além de outros registros, que este último demonstra a existência de objetos fora da capacidade cognitiva de seres finitos racionais e, por esse motivo, não pode ser confundido com um mero produto da razão ou simples ilusão (*Schein*).

Após Kant demonstrar que a tese do *idealismo transcendental* evita toda confusão em relação ao sujeito e objeto, devolve o problema de se afirmar a *realidade transcendental* do espaço aos seus opositores afirmando que “só quando se atribui *realidade objetiva* a essas formas de representação é que se não pode evitar que tudo se transforme em simples aparência [ilusão] (B70).” E novamente se adentraria a concepção apontada por Newton de um espaço absoluto aqui superado.

A *Estética* apresenta uma considerável alternativa para inegável influência das posições antagônicas de Newton e Leibniz no pensamento kantiano. Por conseguinte, compreende-se a oscilação de Kant entre as referidas posições, principalmente em suas obras pré-críticas, pois não apresenta elementos claros de pensamento que o permita se fixar em alguma dessas noções. Foram necessários longos anos para que efetivamente Kant pudesse construir uma teoria autônoma que não abandonasse e nem afirmasse totalmente alguma dessas posições acerca do espaço. A teoria autônoma de Kant demonstrada na *Crítica da razão pura* certifica não apenas como a noção de espaço fornece a base angular para as ciências naturais como também evita as dificuldades apresentadas nas concepções divergentes físicas e metafísicas de pensadores como Newton e Leibniz.

---

<sup>21</sup> Kant explicita a necessidade das intuições para o conhecimento e evidencia a mera forma lógica que o entendimento possui no início do capítulo da Lógica Transcendental: “pelo que é tão necessário tornar sensíveis os conceitos (isto é, acrescentar-lhes o objeto na intuição) como tornar compreensíveis as intuições (isto é, submetê-las aos conceitos). Estas duas capacidades ou faculdades não podem permutar as suas funções. O entendimento nada pode intuir e os sentidos nada podem pensar.” (A51, B75)



## Referências

ALLISON, Henry E. (1992). *El Idealismo transcendental de Kant: una interpretación y defensa*; prólogo y traducción de Dulce María Granja Castro. Barcelona: Anthropos; México: Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa.

BONACCINI, Juan. (2012). *O Argumento da Estética e o Problema da Aprioridade: Ensaio de um comentário Preliminar in: Comentários à obra de Kant: Crítica da Razão Pura*. Org. Joel Thiago Klein - Florianópolis: NEFIPO.

CASSIRER, Ernest. (1986). *El problema del conocimiento en la filosofía II: de Newton a Kant*. Traducción de Wenceslao Roces; Fondo da Cultura Económica.

HÖFFE, Otfried. (2005). *Immanuel Kant*; tradução Christian Viktor Hamm, Valério Rohden – São Paulo: Martins Fontes.

KANT, Immanuel. (1985). *Dissertação de 1770 seguida de Carta a Marcus Herz*. Tradução, apresentação e notas de Leonel Ribeiro dos Santos. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda.

\_\_\_\_\_. (1993). *Kritik der reinen Vernunft [KrV]*. Hrsg. von Raymund Schmidt. Hamburg: Felix Meiner (Philos. Bibliothek Bd. 37 a).

\_\_\_\_\_. (2008). *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 6. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

KITCHER, P. (1990). *Kant's Transcendental Psychology*. Oxford: Oxford University Press.

LEBRUN, Gérard. (2001). *O papel do espaço na elaboração do pensamento kantiano*. In: *Sobre Kant*. Org. Rubens Rodrigues Torres Filho. Ed. Iluminuras Ltda.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. (1983). *Correspondência com Clarke*. Trad. Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Abril Cultural. (Col. Os Pensadores).

NEWTON, Isaac. (1983). *Princípios Matemáticos de Filosofia Natural*, Trad. Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Abril Cultural. (Col. Os Pensadores).

SAPUNARU, Raquel A. (2010). *O Conceito Leibiniziano de Espaço: Distâncias Metafísicas e Proximidades Físicas do Conceito Newtoniano*. Tese de Doutorado em Filosofia. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro PUC-RJ, Rio de Janeiro.

SMITH, Norman Kemp. (2003). *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*; by Norman Kemp Smith; with a new introduction by Sebastian Gardner – 2nd ed. Palgrave Macmillan Ltda.

TORRETTI, Roberto. (1967). *Manuel Kant: estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*. Santiago: Universidad de Chile.

## OS SIGNIFICADOS DE “INTUIÇÃO”, SUAS SUBDIVISÕES E OBJETOS

### The meanings of “intuition”, their subdivisions and objects

Olavo Calabria

Universidade Federal de Uberlândia  
olavocalabria@ufu.br

**Resumo:** Este trabalho procura identificar o conjunto dos significados mais basilares em que Kant utiliza o termo “intuição”, especificando as múltiplas subdivisões de cada um deles e a sua conexão num conjunto ordenado, para finalmente determinar como os objetos da nossa intuição estão referidos a tais significados e subdivisões.

**Palavras-chave:** intuição; significados; Immanuel Kant.

**Abstract:** The present paper seeks to identify the most basic set of meanings in which Kant uses the term “intuition”, specifying the multiple subdivisions of each of them and their connection in an ordered set, to finally determine how the objects of our intuition are referred to such meanings and subdivisions.

**Keywords:** intuition; meanings; Immanuel Kant.

Em trabalho recente (Calabria, 2017b), fiz um ensaio com versão inicial deste trabalho, em que identifiquei os principais significados nos quais o termo “intuição” é utilizado por Kant no conjunto de sua obra e a partir disto explicito várias de suas subdivisões, resultado que foi suficiente para alcançar nosso objetivo naquele momento, que consistia em determinar o que Kant tem em mente quando se refere a “intuições cegas” e a qual(is) daqueles significados de “intuição” ela deveria ser adequadamente associada. Consegui encontrar, no âmbito daquele trabalho, várias subdivisões destes significados ou distintas conotações a eles subordinados, no entanto sem obter uma compreensão suficiente dos motivos e corolários da sua ampla diversidade. Talvez por não ser necessário para alcançar os objetivos daquele momento, sequer tomei consciência da sua reunião num conjunto, nem da conexão de suas diversas partes. A partir dos resultados inicialmente obtidos e das pesquisas subsequentes, foi preciso aguardar um pouco mais para chegar à compreensão atual<sup>1</sup>, que orienta aqui a tentativa de apresentar toda a sua complexidade e esclarecer suas interconexões<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Embora tenha alcançado um bom estágio de desenvolvimento, este trabalho encontra-se ainda em elaboração, pois carece de alguns elementos para obter uma conclusão razoável. Ele reúne os conteúdos de palestras sobre o tema que apresentei na XVII Encontro Nacional da ANPOF (18/10/2016), em Minicurso do PPGFIL na UPFA (11 e 12/05/2017), e no III Colóquio Kant UFU (27 e 28/09/2017) com o apoio da FAPEMIG, resultando de estudos sobre os usos do termo “intuição” em Kant, intimamente

Indício deste fato é que naquele texto consideramos que o termo “intuições puras” representaria um quarto significado basilar do termo “intuição”, sendo irreduzível aos três outros significados, a saber, ou um *ato* (o intuir), ou uma *representação* (estado mental), ou um *objeto* (conteúdo representacional), sem perceber que, antes disto, a expressão “intuição pura” e suas subdivisões podem ser subordinadas a um ou mais dos três significados basilares acima mencionados<sup>3</sup>. Deste modo, ordenaremos agora apenas sob os três significados basilares supracitados, um amplo conjunto de termos ou expressões que funcionam como meras divisões, como por exemplo, “sensação”, “intuição empírica”, “intuição pura” (subdividida na acepção de “forma da intuição”, que pode ser uma representação mental ou uma predisposição do ânimo, ou na acepção de “intuição formal”), assim como duas conotações complementares, relacionadas ao duplo tipo de objetos (conteúdos representacionais) que se referem às divisões já citadas, podendo ser tanto um “objeto indeterminado da intuição empírica”, denominado “aparecimento” [*Erscheinungen*], como o seu correlato, que por analogia descrevo como objeto conceitualmente determinado da intuição empírica<sup>4</sup>, denominado “fenômeno” [*Phaenomenon*] (cf. *KrV A 248*).

Não obstante, o ponto de partida que tomo aqui é o mesmo do trabalho anterior, e novamente usarei as sugestões fornecidas por Robert Pippin (1982, pp. 72), inspiradas nas indicações de George Schrader<sup>5</sup> e Richard Aquila<sup>6</sup>, como também a

---

relacionados a pesquisas sobre as operações de sínteses de representações intuitivas, que é de responsabilidade da faculdade da imaginação. Encontra-se uma abordagem distinta, mas útil, a este trabalho em artigo de Kirk D. Wilson (1975), que trata da singularidade e imediaticidade da intuição e ainda apresenta mais duas influentes posições a este respeito, a de Jaakko Hintikka (“On Kant’s Notion of Intuition (Anschauung)”. In: T. Penelhum and J. J. MacIntosh (eds.), *The First Critique: Reflections on Kant’s Critique of Pure Reason*. Belmont: Wadsworth Publishing Co. Inc., 1969, pp. 34-53) e a de Charles D. Parsons (“Kant’s Philosophy of Arithmetic”. In: Sidney Morgenbesser, Patrick Suppes, and Morton White (eds.), *Philosophy, Science, and Method: Essays in Honor of Ernest Nagel*. New York: St. Martin’s Press, 1969, pp. 568-594. Reprinted with the Postscript in Carl J. Posy (ed.), *Kant’s Philosophy of Mathematics*. Dordrecht: Kluwer, 1992, pp. 43-79).

<sup>2</sup> Destaco que o percurso para chegar ao estágio atual desta pesquisa contou com a colaboração decisiva de vários colegas, professores e alunos de graduação e pós-graduação em filosofia, especialmente os do IFCH da Universidade Federal do Pará, aos quais conjuntamente agradeço na pessoa do prof. Dr. Luís Eduardo Ramos de Souza, cujos questionamentos e sugestões que fizera durante os dois dias do minicurso intitulado “O que são intuições cegas em Kant”, que lá apresentei, serviram como fonte de fértil inspiração.

<sup>3</sup> À exceção do significado correspondente à “predisposição do ânimo”, pois, como será explicado adiante, mesmo sendo ele irreduzível aos três significados basilares, preferi considerá-lo como uma subdivisão de “intuição pura”, a tomá-la como um quarto significado basilar.

<sup>4</sup> Queira ver nosso esclarecimento do significado e uso desta expressão (Calabria, 2015, pp. 273 e ss.), que correlaciono à expressão semelhante cunhada por Kant (cf. *KrV A 20/B 34*).

<sup>5</sup> “The word *intuition* as Kant uses it in the Aesthetic is highly ambiguous. It can refer to a) the intuiting ~ or b) to the intuited content” (Schrader, 1951, p. 517).

complementação de Henry Allison<sup>7</sup>, amparada nas indicações de Lewis W. Beck em comunicação pessoal. Em ambos os casos são indicados os mesmos três significados basilares de “intuição”, a saber:

- 1) um *ato* de originar imediatamente algo singular (o intuir), isto é, uma *operação mental* de produzir ou criar algo na intuição;
- 2) um *objeto* (o intuído), isto é, um *conteúdo representacional*<sup>8</sup> imediato e singular.
- 3) uma *representação* (a modificação do ânimo à qual o objeto intuído se refere), isto é, um *estado mental* que possui qualidades particulares: é imediato e singular.

Daqui em diante, esta investigação toma um rumo diferente daquele que orientou o texto relacionado às intuições cegas. Mesmo assim, aproveitarei certos resultados daquele trabalho, que antes de debruçar-se sobre o tratamento da emblemática expressão kantiana referente à cegueira da intuição, encontrou pistas promissoras para elaborar uma distribuição razoavelmente ordenada das várias subdivisões e referências dos significados basilares de “intuição”. Retomo a indicação de Zöllner de que a origem do uso kantiano do termo “intuição” ocorrera, mesmo que de modo negativo, na *Dissertação* de 1770 “ao sustentar que ‘os seres humanos não têm à sua disposição uma intuição intelectual das coisas’ [*Intellectualium non datur (homini) intuitus*] (2: 396-7)” (Zöllner, 2010, pp. 79). Assim, Kant considera que há dois tipos de atos ou operações que dão origem a intuições, um que não é acessível aos seres humanos, mas apenas ao intelecto divino, denominado *intuição intelectual*, possuindo a capacidade de criar objetos na intuição exclusivamente a partir de si mesmo, isto é, fazê-los surgir ou existir a partir de seus próprios estados intelectuais (cf. *KrV* B 145), e

---

<sup>6</sup> “Kant uses the term ‘intuition’ to stand both for a certain kind of mental state as well as for any possible object of such a state” (Aquila., 1977, p. 275 ).

<sup>7</sup> “In fact, it applies to only one of three senses in which Kant uses the term: that in which it refers to a particular kind of representation or mental content. In addition to this more or less official sense of ‘intuition’, Kant also uses the term to refer both to the object represented by such a content (the intuited) and to the act of directly representing a particular (the intuiting). In short, it is necessary to distinguish between a mental content, an object, and an act sense of ‘intuition’” (Allison, 1983, p. 341, n. 14).

<sup>8</sup> Apresento os motivos para o uso destas expressões no artigo sobre intuições cegas (Calabria, 2017b, especialmente p. 67). Uma boa alternativa para isto, compatível com o uso de “estados mentais” para designar as representações, é a expressão “entidades mentais” como Wilson, por exemplo, utiliza (1975, p. 248), e que identifica com “objetos da consciência” (*idem*), embora as identifique também com o *conteúdo* dos atos associados à apreensão de tais representações [assim como faz Allison (1983, p. 68)], termo este que reservo para designar os *objetos* que se referem a tais representações, tal qual Kant costuma fazer (cf. *KrV* A 51/B 75).

outro, à qual temos acesso, denominado *intuição sensível*, cujo objeto que lhe corresponde na intuição pode apenas ser construído ou produzido a partir de representações que devem ser dadas às capacidades de nosso ânimo, tendo portanto uma origem que não é primordialmente do próprio ânimo. A partir disto, pode-se montar uma primeira tabela com estes significados basilares do termo “intuição”:

### “Intuição”: seus sentidos, subdivisões e objetos

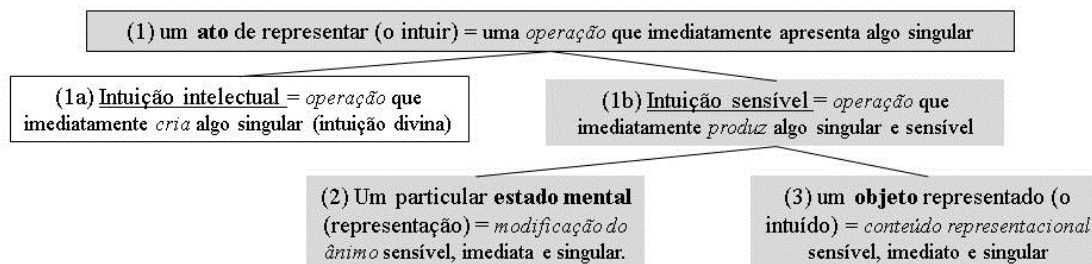


Tabela 1

Há outro trecho do referido artigo de Zöller que serve de auxílio, por apresentar sua explicação sobre a intuição pura. Apesar das restrições que apontamos em relação às posições que ele defende<sup>9</sup>, sua exposição ajuda a inserir nesta análise diversas expressões subordinadas à intuição sensível, além de fixar uma subdivisão explicitamente atestada por Kant entre *intuição empírica* e *intuição pura* (cf. *KrV* B 146-7). Zöller alega:

É importante destacar a diferença que Kant vê entre sensação, como material envolvido na intuição sensível, e a intuição sensível como o meio ou dimensão, ou contudo melhor: a *forma cognitiva*, na qual a sensação é tomada ou incorporada. Na análise de Kant da natureza do homem, a intuição sensível, *enquanto* intuição, como descrito acima (imediaticidade, singularidade), não pertence aos fornecimentos dos sentidos *como tais*, mas apenas às formas sob as quais eles entram no aparato cognitivo da mente. Para Kant, estas formas da intuição sensível são a dupla forma do espaço e tempo, nas quais todos dados sensíveis são contidos. Mas espaço e tempo não são somente as *formas da sensibilidade*. Em primeiro lugar e primordialmente eles próprios são intuições. De fato, como formas de todo “posterior” preenchimento pelo material sensível, espaço e tempo eles próprios

<sup>9</sup> Para maiores detalhes sobre este ponto, queira ver nossos argumentos no mencionado artigo sobre intuições cegas (Calabria, 2017b, especialmente pp.80-83).

não são intuições preenchidas com material sensível. Melhor, eles são um caso de “intuição pura” (*intuitus purus*) (Zöller, 2010, p. 80).

Ao distinguir *sensação* de *intuição pura*, Kant descreve a primeira como uma representação mental que é a *matéria* da *intuição empírica*, explicando que uma “percepção [*Perzeption*] que se relaciona simplesmente ao sujeito, como modificação do seu estado, é sensação [*Empfindung*] (*sensatio*)” (*KrV* A 320/B 376). Ao utilizar esta mesma divisão, Zöller contrapõe tal sensação à *forma* na qual esta matéria é incorporada por nós, isto é, as intuições puras do espaço e do tempo, chamadas por ele de *formas cognitivas próprias do ânimo*<sup>10</sup> (cf. Zöller, 2010, p. 80). Embora isto não seja incorreto, demanda cautela, já que para identificar e relacionar com precisão as noções de “*sensação*” (percepção subjetiva ou matéria da intuição), “*intuição pura*” (formas cognitivas do ânimo) e “*intuição empírica*” (intuição que contém sensação), é preciso avançar no seu detalhamento, identificando as especificidades e subdivisões relacionadas a estas expressões, para deste modo superar indesejáveis equívocos. Em primeiro lugar, porque na intuição pura precisam ser distinguidas a *intuição formal* e a *forma da intuição* (cf. *KrV* B 160, n.) e, como vou mostrar, a forma da intuição desdobra-se por sua vez em *predisposição do ânimo* e *representação mental*. Neste caso, o que parece mais difícil de identificar como um tipo de forma da intuição pura, não é aquela que tem o significado de uma representação, mas sim a de predisposição do ânimo, que consiste num significado *sui generis* de “intuição”, correspondendo às condições transcendentais de possibilidade do espaço e do tempo, quando considerados como representações mentais ou então como objetos puros, estes últimos descritos na *Estética transcendental* como totalidades dadas, que precedem suas partes obtidas por limitação.

Kant refere-se a esta predisposição sensibilidade primeiramente de modo problemático, ao levantar conjecturas na *Estética transcendental* sobre qual seria a sua natureza e referindo-se a ela como uma “configuração do nosso ânimo” [*Beschaffenheit unseres Gemüths*] (*KrV* A 23 /B 37-8), e posteriormente de modo categórico em outras circunstâncias, das quais creio destacar-se a que aparece na *Anfibolia dos conceitos de*

<sup>10</sup> Quando utilizei trechos de Zöller sobre a expressão “intuição pura”, durante o mencionado trabalho sobre as intuições cegas, considerei que ela constituía um quarto sentido basilar de intuição, porém com o amadurecimento de nossa compreensão sobre o tema, prefiro classificá-la como uma subdivisão dos três significados basilares acima mencionados, por analogia ao que faço com o termo “intuição empírica”.

*reflexão*, em que é descrita como uma “configuração subjetiva da sensibilidade” [*subjective Beschaffenheit der Sinnlichkeit*] (*KrV* A 267/B 323), sempre assumindo o sentido de uma natureza constitutiva originariamente predisposta na receptividade do nosso ânimo, algo análogo aos “germes e disposições” (*KrV* A 66/B 90) inatos do entendimento, mencionados nas primeiras linhas da *Analítica dos Conceitos*, que somente são “desenvolvidos por ocasião da experiência” (*KrV* A 66/B 91).

Há, portanto, uma notável diferença entre a predisposição formal, que deve ser e funcionar como condição de possibilidade das operações e produtos realizados pelas nossas capacidades, e as próprias representações (estados mentais) ou os objetos (seus referentes), ambos puros, que devem ser originados justamente tendo como base ou fundamento tais predisposições transcendentais do ânimo. Neste caso, as sínteses que a imaginação efetua a partir da multiplicidade *a priori* (e também empírica) dada pelos sentidos, configuram-se como os meios emblemáticos para tal produção, que somente podem ser realizadas em conformidade com tais predisposições.

Logo, o que há de mais primordial em relação à intuição pura é a predisposição do ânimo, que embora não se manifeste antes da experiência, segundo Kant é por ela despertada por ocasião da experiência. É esta predisposição transcendental que deve prescrever que a *unidade* tanto do espaço quanto do tempo (como objetos da geometria e da cronometria) seja originariamente singular, única e una (uma só totalidade reunida), fazendo com que suas partes apenas sejam obtidas por procedimentos de limitação, assim como deve igualmente prescrever a forma na qual se manifestam as próprias representações puras, às quais tais os objetos puros se referem.

Feito este esclarecimento sobre a predisposição do ânimo, agora é preciso distinguir com precisão os outros dois significados de intuição pura, o de *representação mental* e o de *objeto* que a esta representação se refere, relacionando-os ainda às noções de forma da intuição e de intuição formal. Kant fornece como exemplo de intuição formal o espaço geométrico, considerado como objeto, (cf. *KrV* B 160, n.), mas isto não é suficiente para distingui-lo da representação pura do espaço à qual este objeto deve se referir. Isto porque, ao considerar que os objetos para nós devem também ser considerados como representações, Kant torna dramática a tarefa de fazer a distinção entre a representação e seu objeto. O trecho a seguir evidencia esta tensão:

Aquilo que se encontra na apreensão sucessiva é aqui considerado *representação*; mas o aparecimento que me é dado, embora não seja senão um conjunto dessas representações, é considerado o *objeto* da representação com o qual deve concordar meu conceito, que extraio das representações da apreensão (*KrV* A 191/B 236, grifos meus)<sup>11</sup>.

Algumas considerações e exemplos serão suficientes para bem compreender o essencial do que está aqui em questão. Será útil reproduzir a descrição a seguir, feita por Kant na *Segunda Analogia* da experiência, em que é explicitada a diferença entre a representação mental e o objeto que a ela se refere:

Já que a concordância do conhecimento com o objeto é a verdade, vê-se logo que aqui só pode ser perguntado pelas condições formais da verdade empírica e que *o aparecimento, em contraposição às representações da apreensão, só pode ser representado como objeto distinto das mesmas se está sob uma regra que o distingue de qualquer outra apreensão e torna necessário um modo de ligação do múltiplo*. O objeto é aquilo que no aparecimento contém a condição dessa regra necessária da apreensão (*KrV* A 191/B 236, grifos meus).

Mesmo que este trecho esteja associado propriamente ao múltiplo da intuição empírica, e não à pura, após a sua análise pode-se fazer uma analogia entre este domínio e o da intuição pura, pois o que importa aqui é determinar o *critério* que permite identificar as especificidades da representação, para contrapô-la ao objeto. O que Kant diz no trecho acima é que se deve considerar como representação “aquilo que se encontra na apreensão sucessiva”, quer dizer, tanto aqueles estados mentais desconectados cuja multiplicidade cabe à imaginação percorrer [*durchlaufen*] e tomar junto [*zusammennehmung*] num todo, mediante operações que consistem em perpassar [*durchgegangen*] e conjuntamente apanhar [*aufgenommen*] esta multiplicidade para ser ligada [*verbunden*] (cf. *KrV* A 77/B 102 e A 99), confinando-se, portanto, ao âmbito das meras modificações do ânimo. Feito isto, coloca-se o problema de como distinguir de tal reunião de representações mentais do objeto que a elas se refere, levando particularmente em conta que o objeto destas representações (o aparecimento) não seja mais do que um conjunto dessas representações. Qual a diferença, então, entre a

---

<sup>11</sup> Se por um lado, Kant quase identifica neste trecho o objeto com a representação a que ele se refere, na sequência de sua argumentação ele quase identifica a representação com o objeto, ao dizer que “pode-se chamar objeto tudo e mesmo toda representação na medida em que se é consciente dela” (*KrV* A 189/B 234), o que será analisado adiante.



intuição enquanto representação e a intuição enquanto objeto desta representação? O trecho a seguir, também da *Segunda Analogia* da experiência, parece à primeira vista dificultar mais ainda o problema:

A apreensão do múltiplo do aparecimento é sempre sucessiva. As representações das partes sucedem umas às outras. A questão se também se sucedem no objeto, concerne a um segundo ponto da reflexão não contido no primeiro. Ora, pode-se chamar objeto tudo e mesmo toda representação na medida em que se é consciente dela; só que o que esse termo deve significar nos aparecimentos, não na medida em que estes (como representações) são objetos, mas apenas na medida que designam um objeto, é de se investigar mais profundamente (*KrV* A 189-90/B 234-5).

No trecho citado imediatamente antes deste, Kant declarara que o *objeto* denominado “aparecimento” não é senão um conjunto de *representações* (cf. *KrV* A 191/B 236) e agora, ao alegar que se pode dar o nome de objeto a tudo, e mesmo à representação “na medida em que se é consciente dela” (*KrV* A 190/B 235), parece tornar impossível a distinção entre objeto e representação. O que se quer é determinar em que sentido precisamente poder-se-ia dizer que algo difere das representações mentais a ponto de configurar-se como um objeto que a elas se refere. A questão que se deve “investigar mais profundamente” (*idem*) é justamente a de saber qual o significado que a palavra “objeto” assume nos aparecimentos (os objetos indeterminados da intuição empírica)<sup>12</sup>. Assim, é necessário separar radicalmente o significado em que o termo “intuição” é usado para denotar objetos, daquele em que é utilizado para denotar meras representações mentais. Kant fornece uma boa pista de como fazê-lo: basta usar como critério diferentes *ordens temporais* em que as múltiplas partes são reunidas em cada um deles:

Assim, por exemplo, a *apreensão* do múltiplo no aparecimento de uma casa, que está colocada diante de mim, é *sucessiva*. Ora, a questão é se o múltiplo desta mesma casa também é em si sucessivo, o que certamente ninguém concederá (*idem*, grifos meus).

<sup>12</sup> “O efeito de um objeto sobre a capacidade de representação, na medida em que por ele somos afetados, é a *sensação*. Aquela intuição que se relaciona com o objeto por meio de sensação, chama-se *empírica*. O objeto indeterminado de uma intuição empírica chama-se *aparecimento*” (*KrV* A 20/B 34).

Kant sustenta que qualquer um de nós prontamente consente que a multiplicidade de partes *do objeto* (aparecimento) não pode estar nele mesmo reunida *sucessivamente*. Ora, segundo o tempo, se o múltiplo não está ordenado segundo a sucessão, só pode estar segundo a *simultaneidade* e, portanto, é somente nesta ordenação temporal que o múltiplo de partes de um objeto como uma casa, por exemplo, pode estar nela reunido. Logo em seguida às declarações acima citadas, Kant realiza um detalhado exame deste procedimento de reunião objetiva de representações, cuja ordem é estritamente regulamentada em diferentes relações temporais. Reproduzirei a seguir o trecho correspondente, embora omitindo as considerações ali presentes relacionadas à contraposição feita em relação às coisas em si, pois o que nos interessa aqui concerne tão somente à distinção entre as representações mentais da intuição empírica e o objeto destas representações:

Na medida em que os aparecimentos apenas como representações são concomitantemente objetos da consciência, não se distinguem de modo algum da apreensão, isto é, do acolhimento na síntese da capacidade da imaginação, devendo-se portanto dizer: o múltiplo dos aparecimentos é sempre produzido sucessivamente *no ânimo*. (...) Com efeito, temos a ver somente com as nossas representações (...). Ora, embora sem ser coisas em si mesmas os aparecimentos sejam não obstante o único que pode ser dado ao nosso conhecimento, devo indicar *qual ligação no tempo* deva ser atribuída ao múltiplo *nos aparecimentos*, já que a representação do múltiplo *na apreensão é sempre sucessiva* (KrV A 190/B 235, grifos meus).

A apreensão do múltiplo de representações intuitivas, que ocorre apenas no âmbito representacional dos estados mentais, dá-se *sempre* numa ordem de *sucessão* temporal, na qual cada representação é seguida de outras numa série contínua de partes, como o que ocorre, por exemplo, na experiência empírica de visitar alguma casa, na qual as múltiplas partes que a compõem são observadas ou apreendidas sucessivamente, ora o chão, ora o teto, ora a parede, ora a janela, ora um cômodo, ora outro, numa sucessão destas partes que, embora seja bem determinada em cada vez, sempre se configura de modo eminentemente *circunstancial*, pois a ordem em que foram apreendidas pode facilmente ser modificada noutras visitas posteriormente feitas à mesma casa. É próprio da natureza constitutiva dessa experiência que o fluxo mental da apreensão intuitiva as representações sucedem-se numa série temporal *aleatória*, sendo possível haver múltiplas variações na ordem em que suas partes são apreendidas, o que

é típico dos estados mentais ou das modificações do ânimo. Daí porque se afirma que o termo “objeto” deve assumir uma conotação radicalmente distinta da que ocorre na mera apreensão representacional, na medida em que a reunião do múltiplo que ele contém precisa estar submetida a uma *regra* necessária de unificação e, portanto invariável, que também corresponde a uma muito bem definida *ordenação temporal*, mas que não é a da sucessão. Tomando novamente como exemplo um objeto bem conhecido de uma casa, que Kant obviamente considera ser um objeto para nós (aparecimento ou fenômeno) e não uma coisa em si mesma, ele sustenta que aquilo que determina a sua constituição como um objeto é precisamente um modo necessário em que é reunido nele o múltiplo das suas representações:

O que entendo, portanto, com a pergunta: *como* pode ser ligado o múltiplo *no próprio aparecimento* (que não é nada em si mesmo)? Aquilo que se encontra na apreensão *sucessiva* é aqui considerado *representação*; mas o aparecimento que me é dado, embora não seja senão um conjunto dessas representações, é considerado o *objeto da representação* com o qual deve concordar meu conceito, que extraio das representações da apreensão. Já que a concordância do conhecimento com o objeto é a verdade, vê-se logo que aqui só pode ser perguntado pelas condições formais da verdade empírica e que o aparecimento, em contra-relação com as representações da apreensão, *só pode ser representado como objeto distinto das mesmas, se está sob uma regra que o distingue de qualquer outra apreensão e torna necessário um modo de ligação do múltiplo*. O objeto é aquilo que no aparecimento contém a condição dessa *regra necessária* da apreensão” (*KrV A 190-1/B 235-6*, grifos meus).

Isto é bem esclarecedor, tendo a vantagem de distinguir em detalhe vários elementos envolvidos na apreensão de representações e na construção do objeto que lhes corresponde e, além disto, também a etapa seguinte de elaboração do conhecimento deste objeto por meio de uma unificação sob seu conceito, questão que extrapola nosso interesse atual<sup>13</sup>.

Novamente encontra-se a contraposição entre dois modos em que se dá a ligação do múltiplo de representações, por um lado na apreensão de representações mentais da intuição empírica e, por outro, na reunião de representações da produção do objeto (aparecimento), aquele sendo elaborado mediante reuniões realizadas de modo

<sup>13</sup> Queria ver o tratamento desta etapa de construção do conhecimento científico dos objetos da natureza (objetos da experiência) em trabalhos anteriores (cf. Calabria, 2013, 2015).

circunstancial em diversificadas séries de sucessão temporal, e este sendo elaborado sob o governo de certa regra de reunião (síntese, ligação) que confere ao múltiplo reunido um tipo bem definido de ligação, que o torna distinto de todos os outros modos de reunião.

Kant ainda fornece na *Segunda Analogia* da experiência outra valiosa exposição muito destes processos de ordenação:

No exemplo anterior de uma casa, as minhas percepções podiam, na apreensão, começar pelo cimo e terminar no solo; mas também começar por baixo e terminar em cima e do mesmo modo apreender à direita e à esquerda o múltiplo da intuição empírica. Na série destas percepções não havia nenhuma ordem determinada, que impusesse, necessariamente, por onde devia começar a apreensão, para ligar empiricamente o múltiplo. Esta regra, porém, encontra-se sempre na percepção do que acontece, e torna *necessária a* ordem das percepções que se sucedem (na apreensão desse aparecimento). No nosso caso, terei, portanto, que derivar a *sucessão subjetiva* da apreensão da *sucessão objetiva* dos aparecimentos, caso contrário, a primeira seria totalmente indeterminada e não se distinguiria um aparecimento de outro (*KrV A 192-3/B 237-8*).

Embora no contexto da *Segunda Analogia* o que esteja propriamente em questão seja a regra necessária da *conexão de causa e efeito*, que governa as *mudanças* que acontecem na natureza (sucessão de estados dos aparecimentos), e não, como nos interessa aqui, a regra necessária que governa a *configuração de um objeto* (constituição do aparecimento), mesmo assim há ali elementos suficientes para elucidar a questão que nos interessa. Neste trecho, Kant fornece o exemplo da apreensão *sucessiva* de representações na intuição empírica, corroborando a sua natureza eminentemente circunstancial e variável, em que não há qualquer ordem que imponha de modo necessário determinada série em que as representações se sucedam. Em seguida, a esta sucessão circunstancial é contraposto o procedimento governado por uma regra necessária, a da conexão de causa e efeito que governa os acontecimentos, que também consiste numa *ordem de sucessão temporal*, mas na qual está prescrito de modo muito bem definido que “toda a variação (sucessão) dos aparecimentos é só mudança” (*KrV B 233*), isto é, a mudança que ocorre nos aparecimentos (enquanto objetos da intuição empírica) consiste em simples *variações de seus atributos* e não na alteração em sua existência, já que devem permanecer como substâncias (a existência da substância deve

ser simultânea com a sucessão de seus variados atributos). Deste modo, obtém-se como corolário que somente pode mudar (ter variação de atributos) aquilo que permanece (sem vir a ser outro, nem deixar de seu o que é), já que “o surgir ou perecer da substância não é mudança da mesma, pois o conceito de mudança pressupõe o *mesmo* sujeito com duas determinações contrapostas enquanto existe” (*idem*).

Este procedimento, relacionado à regra da necessária *conexão* entre causa e efeito, pode nos ajudar a compreender o outro tipo de regra que nos interessa e que identificamos como a de síntese de representações simultâneas, que governa a reunião de partes no objeto, isto é, a regra necessária de *configuração* do objeto da intuição empírica (aparecimento). Na descrição da *Segunda Analogia* temos dois exemplos de reuniões, uma que é derivada da *sucessão subjetiva* (sem regra necessária) e corresponde à apreensão na intuição empírica e outra que é derivada da *sucessão objetiva* (com regra necessária) e corresponde às mudanças que acontecem com os aparecimentos.

Assim, para que o aparecimento se configure como objeto da intuição, deve também haver no procedimento de sua construção outro tipo de regra necessária governando a reunião do múltiplo de intuições (mesmo que seja ainda conceitualmente indeterminado), porém diferente da regra que governa a mudança dos aparecimentos, pois já não se trata da variação de múltiplas determinações que nele se sucedem, mas sim da reunião objetiva de múltiplas partes que o constitui. Portanto, a multiplicidade a ser reunida não é a dos distintos estados do objeto numa ordem temporal de sucessão, mas sim a das suas distintas partes, cuja reunião só pode se dar neste caso numa ordem temporal de *simultaneidade*. Daí porque, apesar da apreensão das partes de uma casa ser representada na intuição sucessivamente, na casa ela mesma é evidente que todas as suas partes devem ser representadas como existindo simultaneamente. E o mesmo se dá com qualquer objeto que consideremos, seja ele uma montanha, um dado, um corpo humano, o que quer que seja. Mesmo que não possamos apreender simultaneamente na experiência empírica de observação de um dado, por exemplo, todos os seus seis lados, assim como o seu interior, nem também apreender simultaneamente os vários lados, desfiladeiros, cavernas e outras partes de uma montanha, nem apreender simultaneamente os vários órgãos e tecidos do corpo de uma pessoa, é evidente que

sempre consideramos que em cada um desses objetos, eles mesmos, todas estas partes *existem neles simultaneamente*, constituindo-os como objetos justamente por isto.

De posse agora do procedimento de distinção entre a representação mental e seu objeto no domínio da intuição empírica, temos condições de voltar ao caso da intuição pura para distinguir os significados de *forma da intuição*, tanto como representação mental quanto como predisposição do ânimo, assim como o de *intuição formal*, enquanto objeto da representação. O trecho a seguir, que corrobora o procedimento de distinção que estamos apresentando, avança no sentido de determinar de que modo se realiza a constituição de objetos da intuição *pura*, tendo como exemplo um objeto puro da geometria, o triângulo:

Ora, uma vez que apenas temos que nos ocupar com o múltiplo das nossas representações e como aquele X, que lhes corresponde (o objeto), não é nada para nós, pois deve ser algo de diferente de todas as nossas representações, é claro que a unidade, que constitui, necessariamente, o objeto, não pode ser coisa diferente da unidade formal da consciência na síntese do múltiplo das representações. Mas essa unidade é impossível, se a intuição não pôde ser produzida por esta função de síntese, segundo uma regra que torne necessária *a priori* a reprodução do múltiplo, e possível um conceito em que esse diverso se unifique. Assim, pensamos um triângulo como objeto, quando temos consciência da composição de três linhas retas de acordo com uma regra, segundo a qual, uma tal intuição pode ser sempre representada. Ora esta *unidade da regra* determina todo o múltiplo e limita-o a condições que tornam possível a unidade da apercepção, e o conceito dessa unidade é a representação do objeto = X, que eu penso mediante predicados de um triângulo (*KrV* A 105).

No caso de um objeto da intuição pura, é necessária a intervenção também de capacidades intelectuais, mediante as regras de unidade da apercepção e as representadas pelos conceitos do entendimento, pois tais objetos não concernem a um domínio exclusivamente sensível, como aquele em que os aparecimentos situam-se devido ao fato de serem conceitualmente indeterminados, podendo por isto fazer parte até mesmo do saber não intelectual a que os bichos têm acesso (cf. *Log* 9: 64-65)<sup>14</sup>. Os objetos puros, como os da geometria e da cronometria, transcendem este patamar e

---

<sup>14</sup> Em trabalho anterior (Calabria, 2013), apresento uma análise e distinção dos graus de conhecimentos, tendo como fundamento a colaboração entre as diversas capacidades de representação, mostrando como isto pode explicar a diferença entre o saber dos bichos e o conhecimento humano (q.v.).

avançam para um domínio que corresponde ao conhecimento científico, que concerne especificamente aos objetos da matemática e aos fenômenos da natureza.

Porém, analogamente ao que ocorre em relação à intuição empírica, no caso da intuição pura o que permite distinguir as representações mentais dos objetos que a elas se refere também é uma regra necessária de reunião da multiplicidade dada, multiplicidade esta que naturalmente passa a constituir-se de representações puras. Mas é justamente devido a esta especificidade dos objetos puros, cuja produção requer as sínteses figurativas, os esquemas da imaginação e a unificação intelectual das categorias que “a unidade, que constitui, necessariamente, o objeto, não pode ser coisa diferente da unidade formal da consciência na síntese do múltiplo das representações”, de tal modo que “pensamos um triângulo como objeto, quando temos consciência da composição de três linhas retas de acordo com uma regra, segundo a qual, uma tal intuição pode ser sempre representada” (*idem*). É decisivo notar que aqui são indispensáveis tanto a grandeza representada pelo número três, condicionada pelos conceitos puros do título da quantidade, como o esquema transcendental, enquanto regras de construção intuitivas produzidas pela faculdade da imaginação *em conformidade* com as categorias (cf. *KrV* 146/B 186). Obtém-se com isto um objeto cuja produção e acesso extrapolam o alcance dos bichos, cujas capacidades são meramente sensíveis (sentido e imaginação) e não intelectuais. Os objetos espaciais puros da geometria (analogamente aos objetos temporais puros da cronometria, como instantes, intervalos, períodos), constituem objetos de rigoroso conhecimento, no significado próprio do termo, o que explica porque tais conhecimentos puros, assim como os das ciências da natureza, não podem ser produzidos por entes que careçam de intelecto (entendimento, faculdade do juízo, razão).

Resta apenas mostrar como tais objetos *puros* podem ser distinguidos das representações mentais às quais eles se referem. Será que o que ocorre com os objetos referentes às representações puras (cujo múltiplo é puro e originariamente obtido por limitações) guarda semelhança ou analogia com o que ocorre com os objetos referentes às representações empíricas (cujo múltiplo é empírico e consiste em sensações dadas pela afecção), em que há uma reunião circunstancial da multiplicidade na intuição empírica que, depois, é submetida a regras necessárias de reunião (objetiva) nos aparecimentos? Se é razoavelmente fácil representar-nos uma multiplicidade empírica,

mediante diversos cheiros, gostos, cores, sentimentos e assim por diante, tal como somos afetados pelos sentidos externo e interno, como poderíamos nos representar um múltiplo puro, se a eles não corresponde nenhuma sensação ou sentimento? O exemplo da intuição empírica de uma casa talvez possa indicar uma saída para este problema. De fato, quando reparamos no exemplo fornecido por Kant, relacionado à experiência de receber aleatoriamente as representações sensíveis de uma casa, encontramos que as percepções poderiam “começar pelo cimo e terminar no solo; mas também começar por baixo e terminar em cima e do mesmo modo apreender à direita e à esquerda o múltiplo da intuição empírica”. Ora, nesta descrição da intuição empírica a presença das formas puras do espaço e do tempo já está presente, embora nem sempre evidente, e não poderia ser de outra forma, visto que um dos principais resultados da *Estética transcendental* é justamente a necessidade de que qualquer experiência sensível estará necessariamente condicionada às duas formas puras da sensibilidade, o espaço e o tempo. Cada uma das sensações, que em si próprias são simplicidades desconectadas e consistem na matéria que é reunida na intuição empírica da casa, está sempre determinada em relação ao tempo e ao espaço, começando ou terminando (instantes, momentos) pelo cimo ou pelo solo (localizações). Pode-se dizer, portanto, que as representações puras, ao contrário dos objetos puros, seriam justamente as formas sensíveis nas quais o múltiplo dado das representações empíricas (sensações) é reunido na intuição empírica.

Portanto, vê-se que sob a noção de intuição pura estão subordinadas as noções de (a) *forma da intuição*, que pode tanto ser (a.1) uma predisposição inata, quanto (a.2) uma representação mental meramente formal (a priori)<sup>15</sup>, ou então (b) uma *intuição formal*, isto é, um objeto puro, que pode ser tanto (b.1) o espaço ou o tempo, enquanto totalidades originariamente dadas, ou (b.2) partes do espaço e do tempo, como partes

---

<sup>15</sup> Em conformidade com esta posição, Caygill indica que os aparecimentos constituem-se de sensação (sua matéria) e espaço e tempo (suas formas), sustentando que estes “últimos encontram-se num estado de potencialidade, ou, nas palavras de Kant, repousam prontos para aplicar-se às sensações *a priori* no ânimo (*KrV* A 20/B 34), e são ativadas pela sensação. Deste modo, a noção de aparecimento torna possível que as formas da intuição sejam consideradas como *potencialmente anteriores* à (mas *efetivamente posterior* à) sensação ou a matéria da intuição” [*The latter are in a state of potentiality, or in Kant’s words ‘lie ready for the sensations a priori in the mind’ (...), and are activated by sensation. In this way the notion of appearance makes it possible for the forms of intuition to be regarded as **potentially prior** to (but in **actuality posterior** to) sensation or the matter of intuition*] (Caygill, 2000, p. 266, grifos meus). Assim, além da *intuição formal* (objeto), ainda identifico aqui outros dois tipos de intuição pura, devido ao desdobramento da *forma da intuição* em (i) predisposição formal intuitiva (configuração do ânimo), ou (ii) representação formal intuitiva (estado mental).



determinadas do espaço (figuras) ou do tempo (uns tempos) gerados por limitação das totalidades originárias.

Disto resulta uma surpreendente diversidade de significados relacionados aos usos que Kant faz do termo “intuição”, na qual os três significados basilares desdobram-se em diversas subdivisões e objetos, cuja tabela completa aparece a seguir, permitindo vislumbrar, de um só golpe de vista, todas as suas especificidades e inter-relações.

### “Intuição”: seus sentidos, subdivisões e objetos

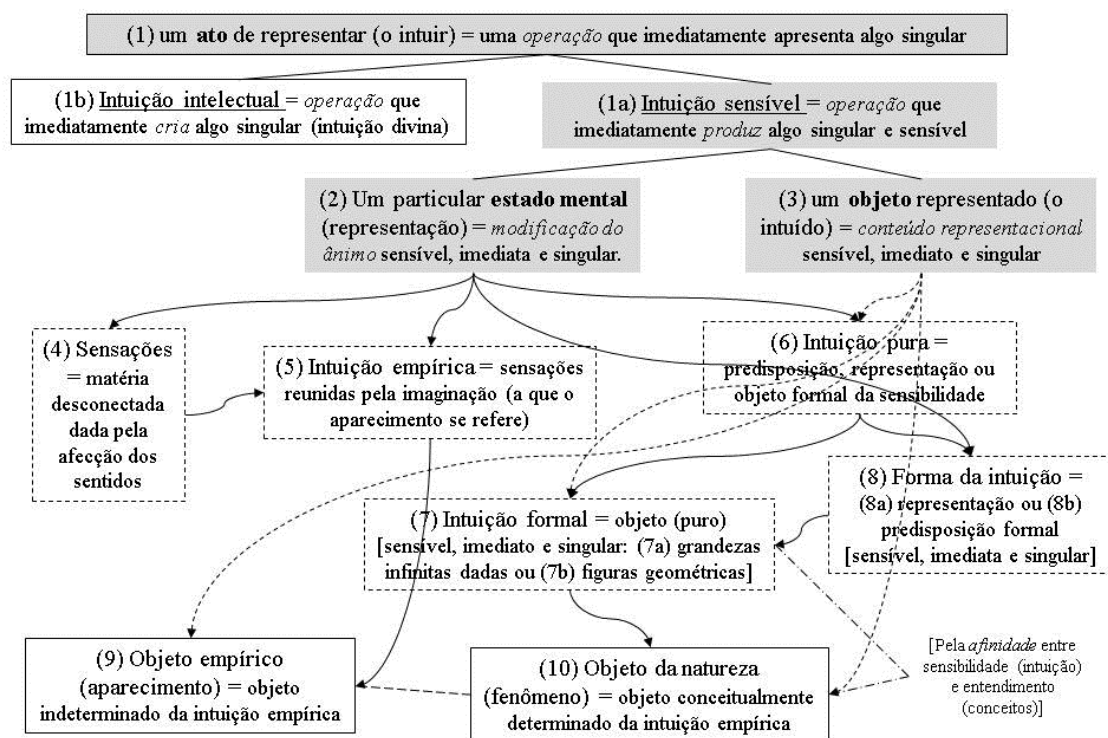


Tabela 2

Em resumo, esta tabela mostra essencialmente que inicialmente a intuição divide-se segundo dois tipos de atos, um correspondendo à intuição divina, que é intelectual, e outro à intuição humana, que é sensível. Por sua vez, nossa intuição sensível comporta tanto representações intuitivas (estados mentais), quanto seus objetos (conteúdo das representações). Subordinadas a estes dois produtos do ato de intuir, temos três subdivisões, que podem ser ou representações empíricas desconectadas (sensações, que consistem na matéria da intuição empírica), ou a reunião

destas representações empíricas (sensações) num todo circunstancialmente unificado (intuições empíricas), ou representações puras que conferem a forma na qual as sensações são reunidas na intuição empírica. Estas representações puras consistem apenas num dos três tipos de intuição pura, que podem assumir ainda as duas seguintes subdivisões: uma que concerne às *predisposições formais* próprias da configuração da nossa sensibilidade<sup>16</sup>, que juntamente com tais representações puras configuram o que Kant chama de “formas da intuição”, e outra subdivisão denominada de “intuições formais”, que concernem a *objetos puros*, tanto no sentido de totalidades singulares, únicas e unas (a exemplo do espaço geométrico e do tempo cronométrico), como no de suas limitações (a exemplo das figuras geométricas ou dos intervalos de tempo, entre outros). Finalmente, pela reunião de intuições empíricas e de intuições puras subordinadas a regras bem determinadas, obtêm-se dois tipos de objetos da intuição sensível: os *aparecimentos*, que são objetos conceitualmente indeterminados obtidos mediante operações autônomas da faculdade da imaginação (quando opera apenas sob regras temporais de reunião simultânea de partes num todo e livre do governo de regras de unidade intelectuais), ou os *fenômenos*, que são objetos conceitualmente determinados obtidos mediante operações heterônomas da faculdade da imaginação (quando opera sob o governo também de regras de unidade intelectuais, devido a sua afinidade com o entendimento).

## Referências

ALLISON, H. E. (1983). *Kant's transcendental idealism: an interpretation and defense*. New Haven, London: Yale Univ. Press.

AQUILA, R. E. (1977). The Relationship between Pure and Empirical Intuition in Kant. *Kant Studien*: v. 68, n. 3, pp. 275-289.

CALABRIA, O. P. (2017b). Intuições cegas são aparecimentos. Rio de Janeiro: *Studia Kantiana*, v. 15, n. 2, pp. 63-85.

\_\_\_\_\_. (2017a). The Imagination in Kant's Philosophy and Some Related Questions. *Estudos Kantianos*, v. 5, n. 1, pp. 139-158.

<sup>16</sup> Isto explica a afirmação de que a *unidade* da intuição formal (do espaço e do tempo), obtida exclusivamente por meio das capacidades sensíveis, é “anterior a todo conceito” (*KrV* B 160, n.), pois ela é esta configuração formal predisposta nos sentidos que condiciona o modo no qual serão dadas as afecções aos sentidos e suas sínteses pela imaginação.

\_\_\_\_\_. (2012). *A imaginação de Kant e os dois objetos para nós*. 2012. 209 p. Tese (Doutorado em filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

\_\_\_\_\_. (2006). A distinção kantiana entre aparecimento e fenômeno. *Kant E-Prints*, Série-2, v. 1, n. 1, pp. 119-126.

CAYGILL, H. (2000). *A Kant Dictionary*. Oxford / Malden: Blackwell Publishing Ltd.

KANT, I. *Gesammelte Schriften* Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24. Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin, 1900ff.

PIPPIN, R. B. (1982). *Kant's Theory of Form. An Essay on the Critique of Pure Reason*. New Haven / London: Yale Univ. Press.

SCHRADER, G. (1951). The Transcendental Ideality and Empirical Reality of Kant's Space and Time. *The Review of Metaphysics*, v. 4, n. 4, pp. 507-536.

WILSON, K. D. (1975). Kant on Intuition. *The Philosophical Quarterly*, v. 25, n. 100, pp. 247-265.

ZÖLLER, G. (2010). Of empty thoughts and blind intuitions Kant's answer to McDowell. *Trans/Form/Ação*, v. 33, n. 1, pp 65-96.

## NOTAS SOBRE A ESTÉTICA TRANSCENDENTAL DE KANT: INTUIÇÃO E APARECIMENTO, FORMA E MATÉRIA

### Notes on Kant's Transcendental Aesthetic: intuition and appearance, form and matter

Luís Eduardo Ramos de Souza

Universidade Federal do Pará  
suniatha@yahoo.com.br

**Resumo:** O problema geral que este trabalho visa investigar é o seguinte: o espaço e o tempo são realmente as formas puras da sensibilidade? Duas hipóteses opostas serão analisadas, conforme se considere uma resposta afirmativa ou negativa a esta questão. Na primeira hipótese (afirmativa) discutir-se-á o conceito de intuição e aparecimento na Estética de Kant, tomando-se como referência a tese de Calabria (2017) de que o aparecimento depende da imaginação e da intuição empírica, em contraposição a qual mostrar-se-á que é possível conceber-se o aparecimento sem a imaginação e como um produto apenas da intuição pura e empírica. Na segunda hipótese (negativa) mostrar-se-ão vários argumentos antigos e novos para questionar os limites e as condições sob as quais se pode admitir que o espaço e o tempo pertençam à sensibilidade humana, cujas principais críticas são de caráter científico em geral (lógico, físico-matemático, biológico, robótico). Ao final do trabalho apresentar-se-ão algumas linhas de reflexão sobre a sensibilidade.

**Palavras-chave:** aparecimento; intuição; Estética; Kant.

**Abstract:** The general problem that this paper seeks to investigate is this: are space and time really the pure forms of sensibility? Two opposing hypotheses will be analyzed, depending on whether an affirmative or negative answer to this question is considered. In the first (affirmative) hypothesis the concept of intuition and appearance in Kant's Aesthetics will be discussed, taking as a reference the Calabria's thesis (2017) that appearance depends on imagination and empirical intuition, as opposed to it will be shown that it is possible to conceive the appearance without the imagination and as a product only of pure and empirical intuition. In the second (negative) hypothesis will be shown several old and new arguments to question the limits and conditions under which space and time can be admitted to belong to human sensibility, whose main criticisms are scientific in general logical, physical-mathematical, biological, robotic). At the end of the paper some lines of reflection on sensitivity will be presented.

**Keywords:** appearance; intuition; Aesthetics; Kant.

### Introdução<sup>1</sup>

A pergunta crítica, inicial e fundamental a ser feita sobre a Estética Transcendental de Kant, cuja resposta determinará, no fundo, todo o acerto ou não deste livro, é a seguinte:

---

<sup>1</sup>As citações da obra de Kant são feitas conforme a Edição da Academia (formato eletrônico). Para a *Crítica da Razão Pura* (*KrV*), abreviada aqui por *CRPu*, foi utilizado o padrão de citação convencional A (1781) e B (1787) seguido da respectiva paginação.

1) O espaço e o tempo são realmente os elementos ou formas puras da sensibilidade?

Em linhas gerais, as duas respostas possíveis – afirmativa ou negativa – a este problema central dão origem a linhas de pesquisa bastante diferentes entre si.

Caso se responda afirmativamente, então duas novas questões se colocam aos que concordam com Kant, a saber:

2) Qual a *natureza* da forma (e também da matéria) da sensibilidade?

3) Qual a *relação* entre a forma e a matéria da sensibilidade?

Caso se responda negativamente, então a grande questão posta aos que discordam de Kant é esta:

4) Como compreender corretamente a forma e a matéria da sensibilidade?

Diante destas questões propostas, assumir-se-á inicialmente, de modo provisório, uma resposta positiva à questão (1) acima, assim como se lançará algumas hipóteses alternativas quanto às questões (2) e (3). No decurso desta discussão serão debatidas algumas posições de Calabria (2017) sobre o significado geral da intuição e dos aparecimentos na Estética de Kant.

Posteriormente, assumir-se-á uma resposta negativa sobre a questão (1), de modo a justificar-se que ela possa ser vista com alguma cautela ou suspeita. Nesta parte do artigo serão indicados alguns pontos que justificam esta suspeição, e na parte final se fará algumas indicações sobre a questão (4).

Em suma, o roteiro geral deste texto tem três momentos: primeiro, admite provisoriamente uma resposta afirmativa à questão (1) e faz um contraponto alternativo em relação a algumas posições de Calabria; segundo, investiga a possibilidade de uma resposta negativa à questão (1); terceiro, na conclusão, faz um breve exame de algumas linhas de reflexão que podem ser abertas após estes questionamentos.

## 1. Intuição e aparecimento na Estética Transcendental de Kant

Em seu artigo *Intuições cegas são aparecimentos* (2017), Calabria<sup>2</sup> defende a tese de que os aparecimentos (*Erscheinungen*) resultam de uma ação conjunta entre a sensibilidade e a imaginação, de tal modo que a primeira fornece um múltiplo desordenado (mediante as sensações), enquanto a segunda produz uma ordenação deste

<sup>2</sup> Aqui tomar-se-á como referência este artigo de Calabria (2017), embora este autor defenda esta sua posição, sob perspectivas diferentes, em diversos outros textos (2006, 2012, 2013, 2015).

múltiplo (mediante a síntese da apreensão). Para ele, esta operação de *síntese* (apreensão) é uma atividade autônoma da imaginação aplicada sobre as *sensações* recebidas pela sensibilidade, sem que tal operação envolva a função de *unidade* própria do entendimento. Deste modo, os aparecimentos são produzidos por meio desta relação especial entre a sensibilidade e a imaginação, na qual estão envolvidas apenas as sensações e a sua síntese na apreensão.

Neste artigo, a estratégia usada por Calabria para defender a sua hipótese – conforme indica o título do seu artigo – é esclarecer o significado da afirmação de Kant de que ‘as intuições são cegas’ (*KrV* B 75). Para ele, esta sentença de Kant deve ser compreendida no sentido de que as intuições são *conceitualmente* cegas, na medida em que tais intuições não são determinadas pela função de unidade do entendimento – embora o sejam pela operação de síntese da apreensão feita pela imaginação.

Para sustentar tal interpretação, Calabria considera quatro significados do termo ‘intuição’ em Kant, os quais são extraídos três de Allison (1983)<sup>3</sup> e um de Zöllner (2010), embora em todos eles seja preservado o sentido geral dado por Kant de que ‘a intuição é um conhecimento direto e imediato do objeto’ (*KrV* B 33). Resumidamente, a enumeração destes quatro significados da intuição é a seguinte:

- i- Modificação da mente (ou sensação)
- ii- Objeto intuído (ou aparecimento)
- iii- Ato de intuir (ou operação mental)
- iv- Intuição pura (ou forma mental)

Em linhas gerais, (i) é a intuição enquanto *sensação*, isto é, o conjunto dos dados desconectados recebidos pelos sentidos<sup>4,5</sup>; (ii) é a intuição enquanto *aparecimento*, isto é, o objeto (*Gegenstand*) produzido pela operação de síntese da apreensão produzida pela imaginação sobre os dados desconectados da sensação<sup>6</sup>; (iii) é a intuição enquanto *ação* e *paixão* de intuir, isto é, respectivamente, o procedimento de reunir e receber o

<sup>3</sup> No fundo, as três acepções indicados por Allison são extraídas de Aquila (1977) e Pippin (1982).

<sup>4</sup> Tecnicamente, Kant chama este tipo de conhecimento mediante a sensação de *intuição empírica*, o que, aliás, curiosamente, não é destacado neste momento por Calabria, mas somente no significado (ii) de intuição como aparecimento.

<sup>5</sup> O que Kant chama de sensação – isto é, um estado mental inteiramente subjetivo (*KrV* B 376) – pode ser incluído atualmente, na filosofia da mente, no conceito de *qualia*, o qual designa os estados mentais de caráter inteiramente privado e intransferível relativo às sensações e sentimentos.

<sup>6</sup> Calabria compreende que o aparecimento é um objeto produzido pela intuição sensível e, em particular, pela intuição empírica, mediante a síntese da apreensão (imaginação) sobre os dados desconectados da sensação.

múltiplo das sensações; (iv) é a intuição enquanto intuição sensível (e não intuição intelectual), isto é, a intuição pura e empírica.

Ao final, Calabria conclui que a expressão de Kant “as intuições são cegas” se aplica corretamente aos sentidos de intuição (ii), (iii) e (iv) acima, exceto o (i). Sem adentrar no mérito desta questão, convém apenas chamar atenção aqui ao sentido que lhe parece ser o mais relevante<sup>7</sup>, isto é, a intuição como aparecimento – item (ii). Pois, segundo o autor, a intuição é cega enquanto aparecimento porque este conceito, identificado ao múltiplo da sensação, preenche a característica de ser conceitualmente cego à medida que é indeterminado pela unidade do entendimento, embora ele seja determinado pela síntese da imaginação.

Após este resumo geral do texto de Calabria, convém destacar apenas dois pontos que parecem problemáticos em sua exposição, a saber: a classificação da intuição e o conceito de aparecimento em Kant.

Em primeiro lugar, há o problema da classificação da intuição, pois Calabria usa sem reservas a mesma divisão das quatro acepções da intuição proposta por Allison e Zöllner. Em decorrência disso, Calabria se defronta com dois problemas, a saber, um terminológico e o outro classificatório, propriamente dito. O primeiro problema é terminológico: com efeito, Calabria altera a terminologia usada por Allison para um dos significados da intuição (‘conteúdo mental’) por outra, a saber, ‘modificação da mente’. Contudo, esta alteração terminológica, ao invés de resolver as dificuldades conceituais identificadas por Calabria, traz-lhe na verdade problemas adicionais. Pois, ao afirmar que a intuição é uma modificação do estado mental, ele a confunde com o conceito de sensação<sup>8</sup>, sendo que este problema Calabria só se depara e tenta resolver no segundo significado de intuição (como aparecimento), quando procurar então distinguir a sensação da intuição empírica. Sua solução consiste, em última instância, em definir a sensação como um conjunto de representações mentais desconectadas, enquanto a intuição empírica como um conjunto de representações mentais conectadas apenas pela imaginação (p. 71 ss.). Contudo, tal como será argumentado na discussão do outro

<sup>7</sup> Calabria (2017) reserva quase metade do artigo para tratar deste sentido de intuição.

<sup>8</sup> Para Kant, a sensação é a “percepção que se refere unicamente ao sujeito enquanto modificação do seu estado” (*KrV* B 376), sendo que tal alteração do estado mental é “o efeito de um objeto sobre a capacidade de representação, na medida em que somos afetados pelo mesmo” (*KrV* B 34).

problema, é questionável se a imaginação exerça uma operação de síntese num nível tão primário ou elementar como o da intuição empírica.

Além disso, no cerne da sua análise, ao procurar distinguir estes dois conceitos (sensação e intuição empírica) do de aparecimento, Calabria recorre a passagens da Segunda Analogia para afirmar que a intuição empírica produz uma síntese sucessiva e arbitrária mediante a imaginação<sup>9</sup>, ao passo que o aparecimento se baseia em regras necessárias do espaço e do tempo (p. 74-5). Todavia, as passagens apontadas por Calabria da Segunda Analogia (*KrV* B 236)<sup>10</sup> parecem fornecer uma distinção, não entre a intuição empírica e o aparecimento, mas entre o aparecimento e o objeto [*Objekt*], ou seja, respectivamente: entre o objeto [*Gegenstand*] indeterminado da intuição empírica (aparecimento) e o objeto determinado pelo entendimento [*Objekt*]<sup>11</sup>.

Afora esta questão terminológica, o segundo problema é propriamente a questão classificatória da intuição. Curiosamente, a classificação usada por Calabria com base em Allison e Zöller omite a *intuição empírica*. Esta deficiência conduz Calabria a uma situação aparentemente contraditória ao negar que a intuição empírica configure um quinto significado de intuição (p. 75), e ao mesmo tempo afirmar que a intuição empírica é essencial para definir o aparecimento (p. 71)<sup>12</sup>. Se Calabria tivesse feito uma análise mais crítica da classificação proposta por Allison e Zöller teria evitado tal desconforto, o que poderia ser resolvido com uma ampliação ou reformulação da classificação proposta por estes dois autores.

A título de observação geral sobre a classificação da intuição em Kant, convém destacar que, entre os diversos sentidos que este termo assume na sua filosofia teórica,

<sup>9</sup> É o exemplo da casa, dado por Kant, que pode ser apreendida arbitrariamente pela imaginação em várias direções e sentidos: de cima para baixo, da esquerda para direita, etc.

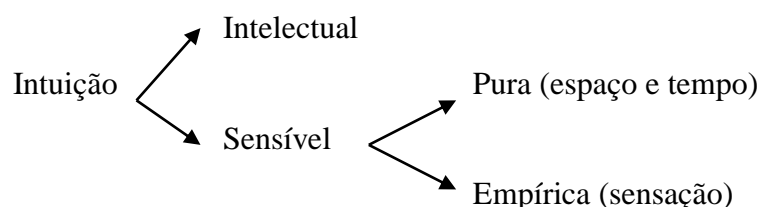
<sup>10</sup> Kant: “(...) O que no *aparecimento* contém a condição desta *regra necessária* da apreensão é o *objeto* [*Objekt*]” (*KrV* B 236).

<sup>11</sup> Convém salientar que Kant usa dois termos para *objeto*, sem tradução distinta em português: *Gegenstand* para indicar o objeto em sentido genérico e fraco – por exemplo, o objeto da sensibilidade, da imaginação, do entendimento, etc. (tal como em *KrV* B 34) –, e *Objekt* em sentido restrito e forte para designar o objeto determinado simultaneamente pelas regras da imaginação, entendimento e apercepção (tal como em *KrV* B 236). Infelizmente, esta distinção terminológica parece ter passado despercebida a Calabria na discussão das passagens da Segunda Analogia, o que o levou a identificar o próprio aparecimento a este objeto [*Objekt*] determinado da Analítica – e não ao objeto (*Gegenstand*) indeterminado da Estética –, o que realmente não faz sentido ao que ele próprio compreende por aparecimento. Todavia, este problema terminológico e conceitual não parece comprometer, de modo geral, a interpretação de Calabria sobre o aparecimento, desde que se limite a afirmar que o aparecimento é idêntico ao próprio objeto [*Gegenstand*] indeterminado da intuição empírica, não sendo assim necessário procurar por algum outro objeto que sirva de referência ou base para o aparecimento.

<sup>12</sup> Na verdade, Kant define o aparecimento na dependência da intuição empírica: “o objeto [*Gegenstand*] indeterminado de uma intuição empírica denomina-se aparecimento” (*KrV* B 34).



dois são os principais: a *intuição intelectual* e a *intuição sensível*. Por sua vez, esta última é subdividida em duas acepções: a *intuição pura* e a *intuição empírica*. Os demais sentidos da intuição (ato, objeto, intuição formal) podem, de algum modo, recair sob um destes quatro sentidos principais. Ver *Quadro 1* abaixo:



### **Quadro 1**

Em linhas gerais, a intuição intelectual é criativa do objeto (própria de Deus), enquanto a intuição sensível é receptiva do objeto (própria do homem). Já a intuição pura e a intuição empírica constituem, respectivamente, a forma e a matéria da intuição sensível: a primeira é constituída pelas formas do espaço e do tempo, a segunda pela matéria da sensação.

Em segundo lugar, há o problema relativo ao conceito do aparecimento, propriamente dito, o qual, além da questão conceitual que o confunde com o objeto (*Objekt*) – já apontado acima –, convém examinar a possibilidade de apresentar-se uma concepção alternativa do aparecimento, distinta da de Calabria, baseada em outras passagens de Kant.

Como já foi dito, em linhas gerais, Calabria interpreta que o aparecimento é o objeto da intuição empírica produzido pela síntese da imaginação sobre o múltiplo desordenado das sensações. Para os fins deste trabalho, convém apenas destacar que o essencial da sua concepção é o papel decisivo que a imaginação exerce sobre a intuição empírica para produzir o aparecimento, sem a qual este não aparece como um objeto (*Gegenstand*) à sensibilidade.

Em contraposição a esta concepção do aparecimento, pode-se concebê-lo de um modo alternativo, sem a necessidade de introduzir a imaginação no processo da sua produção. Esta linha de interpretação se insere no conjunto das interpretações

‘conceitualistas’ da sensibilidade, as quais defendem que as intuições estão, de algum modo, carregadas de conceitos ou têm conteúdos conceituais (Maimon (1992); Zöllner (2010); McDowell (1996;1998)).

O ponto central desta interpretação consiste em admitir a hipótese de que a intuição pura é o conjunto das regras espaciais e temporais *possíveis* ou *in abstracto*, ao passo que a intuição empírica é o conjunto das relações espaciais e temporais *atuais* ou *in concreto*.

De um lado, a intuição pura constitui a *forma* da sensibilidade e contém os princípios (regras e relações) determinantes da matéria da sensibilidade – ou seja, da intuição empírica. Esta interpretação da intuição pura tem apoio em Kant, para quem o espaço e tempo são as duas formas da intuição pura que contêm nada mais que relações espaciais (extensões) e temporais (sucessão, simultâneo, permanente)<sup>13</sup>:

Ora, o que como representação pode preceder toda a ação de pensar alguma coisa é a intuição e, se não contém senão *relações*, é a *forma* da intuição [...]. Logo, pode-se julgar que o sentido externo não nos dando senão simples representações de *relações*, este só pode conter em sua representação a *relação* de um objeto ao sujeito e não o elemento interno do objeto em si [grifos meus] (KrV B 67).

Com a intuição interna ocorre o mesmo, (...) e que como *condição formal*, subjaz ao modo como pomos as representações na mente, [o tempo] contém já *relações* de *sucessão*, de *simultaneidade* e daquilo que é simultâneo com a sucessão (o *permanente*) [grifos meus] (KrV B 67).

Para confirmar esta teoria da idealidade tanto do sentido externo como do interno, por conseguinte de todos os objetos dos sentidos como simples aparecimentos, pode servir egregiamente a observação de que tudo o que em nosso conhecimento pertence à *intuição* (...) não contém senão meras *relações* de lugares numa intuição (extensão), de mudança de lugares (movimento), e leis segundo as quais esta mudança é determinada (forças motoras) [grifos meus] (KrV B 66-7).

---

<sup>13</sup> A este respeito, ver SOUZA, 2010, p. 35 e 52.

De outro lado, a intuição empírica constitui a *matéria* da sensibilidade e contém o conjunto dos elementos (sensações) que são ordenados pelas relações pertencentes às formas da intuição pura (espaço e tempo). Conforme escreve Kant:

Aquela intuição que se refere ao objeto mediante sensação denomina-se *empírica* (...). Denomino *matéria* do aparecimento aquilo que nele corresponde à sensação; denomino, ao invés, *forma* do aparecimento aquilo que faz com que o múltiplo do aparecimento possa ser ordenado em certas *relações* [último grifo meu] (*KrV* B 34).

Diante do exposto, o aparecimento (*Erscheinung*) pode ser compreendido como o objeto resultante da simples interação entre a intuição pura (forma) e a intuição empírica (matéria) da sensibilidade. Enquanto a intuição pura contém um conjunto de relações formais (espaciais e temporais) em estado *potencial* (isto é, meras possibilidades *in abstracto* ou formais de tais relações), a intuição empírica contém um conjunto de tais relações (espaciais e temporais) em estado *atual* – isto é, as relações *in concreto* ou aplicadas diretamente à matéria da sensação.

Nesta interpretação, a imaginação não aparece na produção do aparecimento, sendo que este depende inteiramente de operações realizadas somente no domínio da sensibilidade por meio de uma inter-relação entre a sua forma e a sua matéria. O aparecimento é assim concebido como o mero objeto ou a entidade sensível produzido conjuntamente pela matéria e pela forma da sensibilidade. Deste modo, o sentido da frase de Kant de que ‘o aparecimento é o objeto indeterminado da intuição empírica’ (*KrV* B 34) significa que ele é um objeto indeterminado pela imaginação e pelo entendimento, sendo determinado exclusivamente pela sensibilidade (forma e matéria).

Esta interpretação, embora possa talvez contrariar Kant em outras passagens, tem não obstante a vantagem de oferecer uma visão mais adequada em relação ao desenvolvimento da ciência atual, como, por exemplo, a neurociência e a robótica, evitando assim a sua filosofia teórica recair em uma metafísica da subjetividade radical, cujo ideário nega absolutamente qualquer possibilidade de verificação empírica dos *a priori*<sup>14</sup>. Esta postura dogmática da filosofia transcendental tem sido questionada gradativamente e, caso não se ofereça uma resposta satisfatória aos desafios propostos

---

<sup>14</sup> Ver Dupuy (1996).

pela ciência contemporânea, a filosofia de Kant corre o risco de se tornar um artefato teórico engenhoso, mas obsoleto.

Por exemplo, a neurobiologia da visão humana descreve que há um pré-processamento biológico da cena visual (ou do aparecimento) que se inicia nas células da retina (cones e bastonetes)<sup>15</sup> e depois se divide em duas vias visuais principais, denominadas de sistema parvocelular e magnocelular: o primeiro é responsável pela percepção visual das formas, cores e resolução, enquanto o segundo pela percepção do movimento. Qualquer lesão, disfunção ou má formação nos neurônios de um destes dois sistemas acarreta alterações e dificuldades na representação de uma destas características visuais<sup>16</sup>.

A robótica é outro exemplo que revela que a visão computacional tem um pré-processamento artificial dos objetos (ou aparecimentos) que depende de componentes tanto físicos (*hardware*) como lógicos (*software*) intimamente relacionados: de um lado, há os aparelhos (sensores e câmeras) para captar a presença dos objetos externos, e de outro há os programas para processar estas informações com propósitos variados (reconhecimento, identificação, detecção, movimento, etc.).

Estes dois exemplos põem em questão em que medida é sustentável o caráter absoluto dos *a priori* postulados por Kant, a saber, em que medida os *a priori* da sensibilidade (espaço e tempo) independem absolutamente de qualquer base empírica. Afinal, como explicar, de acordo com Kant, que os *a priori* do espaço e do tempo são os responsáveis pela representação da figura, posição, extensão e sucessão dos objetos externos, diante das células, neurônios, sensores e programas que executam estas funções específicas?

A interpretação aqui proposta da intuição pura e empírica e do aparecimento oferece uma saída a este problema, na medida em que o conjunto de regras da intuição pura é parcialmente aplicado ou incorporado à intuição empírica para produzir a representação do aparecimento. Isto é algo semelhante ao que ocorre no sistema visual humano e artificial, na medida em que na sua arquitetura biológica ou computacional está incorporada um conjunto de regras específicas que possibilitam a representação dos objetos externos ou dos aparecimentos.

---

<sup>15</sup> Os cones reconhecem as cores e os bastonetes a luminosidade.

<sup>16</sup> Por exemplo, dificuldades de perceber linhas horizontais ou verticais, ou a impossibilidade de perceber a continuidade de um objeto em movimento (o qual aparece como fotos instantâneas e descontínuas).

Após o exposto, podem-se fazer diversas reflexões e extraírem-se algumas conclusões, porém limitar-se-á aqui ao registro de cinco. Primeira, há um pré-processamento da visão humana e robótica que ocorre em um nível muito elementar ou primário da sensibilidade (de caráter físico-químico ou mecânico-eletrônico), que independe da operação de qualquer faculdade pensante superior, tal como a imaginação ou o entendimento.

Segunda, é necessário reconhecer que nesta arquitetura elementar da visão humana e robótica estão presentes ou embutidos fortes conteúdos conceituais, envolvidos na sua construção ou funcionamento – sendo que no caso da visão humana estes conteúdos conceituais são descobertos *a posteriori*, ao passo que no caso da visão computacional são postulados *a priori*.

Terceira, é possível admitir um conjunto de operações paralelas e de um nível secundário e superior ao da sensibilidade, cuja função é produzir um processamento auxiliar àquele obtido por esta faculdade, cuja origem podem ser regras bem específicas da imaginação ou do entendimento – como, por exemplo, para produzir no aparecimento algumas discriminações, e para estabelecer algumas relações básicas entre o sujeito e o objeto (tal como a intenção e a atenção).

Quarta, no desenvolvimento evolutivo da sensibilidade de uma dada espécie de ente (por exemplo, o homem) é possível dar-se razão à tese de Calabria, no sentido de admitir-se que as faculdades pensantes (imaginação ou entendimento) determinem a sensibilidade com suas operações à medida que elas – por exemplo, a imaginação – podem influenciar diretamente a modelagem física (plasticidade) ligada à intuição empírica dos aparecimentos. Porém, uma vez que no processo evolutivo a imaginação conclui certas operações plásticas sobre a base física da intuição empírica para produzir a representação dos aparecimentos, então ela passa a ocupar-se gradualmente com objetos ligados apenas indiretamente aos aparecimentos (tais como as memórias, ficções, construtos) e transfere estas operações primárias de representação direta dos aparecimentos unicamente à sensibilidade. A partir deste momento, a sensibilidade passa a executar procedimentos autônomos de baixo nível (primário ou elementar) para

representar os aparecimentos, sem que seja necessário para tal a atuação das faculdades pensantes, tal como a imaginação ou o entendimento<sup>17, 18</sup>.

Quinta, embora as limitações históricas da ciência à época de Kant o impedissem de ter uma compreensão mais profunda sobre o funcionamento do sistema visual humano e robótico, talvez ele pudesse ter enveredado por esta via mitigada de conceber os *a priori*, aqui proposta, se ele tivesse ou concebido de modo menos rígido a relação entre a forma e a matéria (ver adiante o tópico 2.1), ou então desenvolvido melhor o conceito de *sinopse*, apresentado por ele na 1ª edição da *CRPu* (*KrV* A 94)<sup>19</sup>. Com efeito, nesta passagem, Kant sugere que a sinopse é uma operação própria da sensibilidade que produz uma *ordenação* do diverso da intuição empírica por meio da intuição pura. No entanto, ao invés de Kant prosseguir neste caminho de investigação da sensibilidade, o que se observa – parafraseando aqui Heidegger<sup>20</sup> – é que Kant realiza uma espécie de *recuo diante da sensibilidade*, fazendo este retrocesso em favor da imaginação e do entendimento. Este recuo de Kant face à sensibilidade pode ser visto particularmente em *KrV* B 162 (nota), em que ele abandona de vez o conceito de sinopse em prol do de síntese para explicar ordenação do múltiplo da sensação:

Dessa maneira fica provado que a síntese da apreensão, que é empírica, tem necessariamente de estar conforme a síntese da apercepção, que é intelectual e está contida inteiramente *a priori* na categoria. É uma única e mesma espontaneidade que introduz, lá sob o nome da *imaginação*, e aqui de *entendimento*, a *ligação no múltiplo da intuição* [grifos meus] (*KrV* B 162n.).

<sup>17</sup> Convém notar que, uma vez que a sensibilidade tenha se estabilizado como um sistema autônomo de baixo nível face às faculdades pensantes, então a imaginação só poderá interferir no domínio da sensibilidade mediante a produção de aparecimentos de *nível* distinto, tal como ocorre no exemplo dos *sonhos* e das *alucinações*.

<sup>18</sup> Com algumas reservas, a *linguagem* pode fornecer um outro exemplo de um sistema evolutivo que recebeu inicialmente contribuições de regras oriundas da imaginação e do entendimento, mas que posteriormente este sistema se comporta de maneira autônoma em relação a estas duas faculdades. Uma das diferenças entre o sistema evolutivo da *linguagem* e do *aparecimento* é que o sujeito tem mais facilidade de reconhecer ou ter ciência no primeiro sistema que no segundo do trabalho prévio da imaginação e do entendimento na construção destes dois sistemas de regras.

<sup>19</sup> “Há, contudo, três fontes originárias (capacidades ou faculdades da alma) que contêm as condições de possibilidade de toda a experiência e não podem, elas próprias, ser derivadas de nenhuma outra faculdade da mente, quais sejam, o *sentido*, a *imaginação* e a *apercepção*. Nelas se fundam: 1) a *sinopse a priori* do diverso por meio do sentido; 2) a *síntese* do diverso por meio da imaginação; e, finalmente, a *unidade* dessa síntese por meio da apercepção originária” (*KrV* A 94).

<sup>20</sup> Heidegger afirma que Kant realizou um retrocesso diante da imaginação, porém em prol do entendimento (1996, §31).

Ou seja, para superar as dificuldades teóricas na análise da intuição e do aparecimento, bem como as limitações do conhecimento científico da sua época, Kant introduz, precocemente, no lugar da *sinopse* da sensibilidade, a *síntese* da imaginação para resolver o problema da ordenação do múltiplo das sensações neste nível muito elementar ou primário da representação do aparecimento.

## 2. Forma e matéria da sensibilidade na Estética Transcendental de Kant

No tópico anterior partiu-se da hipótese de que a questão (1) recebe uma resposta positiva, admitindo-se assim provisoriamente a tese de Kant de que o espaço e o tempo são realmente os *a priori* da sensibilidade, e em seguida discutiu-se criticamente as interpretações de Calabria sobre a intuição, o aparecimento e a imaginação.

Neste tópico, partir-se-á da hipótese contrária sobre a referida questão (1), conferindo-lhe assim uma resposta negativa ou ao menos colocando-a sob suspeição. Este tópico terá duas partes, assim divididas:

- i- O problema da matéria e forma em Kant
- ii- A suspeição sobre os *a priori* da sensibilidade em Kant

### 2.1. O problema da matéria e forma em Kant

Kant usa em toda a sua filosofia crítica os conceitos correlatos de matéria e forma<sup>21</sup>, os quais provêm, em última instância, da filosofia antiga (Platão e Aristóteles) e atravessam a filosofia medieval (problema dos universais). Vários problemas decorrem no emprego de tais conceitos, dentre os quais destacam-se dois: 1º) Qual a *relação* entre a matéria e forma? 2º) Qual a *natureza* da matéria e da forma?

Quanto à questão da relação, Porfírio (*Isagoge*) fixou os principais parâmetros para a sua interpretação: (i) a forma precede a matéria, e determina esta; (ii) a forma sucede a matéria, e é determinada por esta; (iii) a forma coexiste à matéria, e se determinam mutuamente<sup>22</sup>.

Quanto à questão da natureza é possível identificarem-se também três posições principais: (iv) o dualismo (matéria e forma têm naturezas heterogêneas); (v) o

<sup>21</sup> Quanto ao uso destes termos na filosofia prática de Kant, consultar SOUZA (2016).

<sup>22</sup> Respectivamente, estas três posições ficaram conhecidas entre os medievais como a tese nominalista (ou *ante rem*), a tese realista (ou *post rem*) e a tese intelectualistas (ou *in rem*). Em certo sentido, estas teses podem ser associadas às posições do racionalismo, empirismo e criticismo, respectivamente.

monismo idealista (matéria tem natureza homogênea à forma); (vi) o monismo materialista (a forma tem natureza homogênea à matéria).

Dentro deste quadro resumido, pode-se dizer que Kant assume as posições (iii) e (iv) na sua filosofia teórica. Quanto à posição (iii), Kant afirma de modo geral três teses: primeira, que a forma e a matéria são *interdependentes* à medida que é necessário pressupor ambas para explicar o conhecimento, sendo este impossível pela suposição de somente uma delas<sup>23</sup>; segunda, que as funções da forma e da matéria são *impermutáveis*, no sentido de que ambas executam funções específicas que não podem ser trocadas entre si<sup>24</sup>; terceira, que a regra geral destas funções é que a forma é um princípio *determinante*, enquanto que a matéria é um princípio *determinável*.

Quanto à posição (iv), Kant reconhece rigidamente que a forma e a matéria são de naturezas totalmente heterogêneas, na medida em que a primeira tem a natureza *de relações* (intuitivas, categoriais, heurísticas), ao passo que a segunda a de *multiplicidade* (sensações, intuições, categorias). Em termos mais precisos e amplos, pode-se dizer que a forma constitui um *sistema de regras* em geral, ao passo que a matéria (ou conteúdo) é um *sistema ou classe de objetos* em geral sobre o qual se aplicam aquelas regras. No caso da filosofia teórica de Kant estas regras e objetos variam e recebem nomes distintos conforme o contexto considerado. Por exemplo: no contexto da Estética, a forma significa as regras puras intuitivas (intuição pura), ao passo que a matéria os objetos empíricos ou as sensações (intuição empírica); no contexto da relação entre a Estética e a Analítica, a forma designa as regras do entendimento (categorias), enquanto a matéria os objetos sensíveis em geral (puros e empíricos); no contexto da relação entre a Analítica e a Dialética, a forma indica as regras da razão (princípios heurísticos) e a matéria as regras do entendimento (categorias).

Este último fato revela que Kant usa na sua filosofia teórica os conceitos de forma e matéria de modo *flexível, versátil* ou *fluido*, no sentido de que ambos são imputados a diferentes objetos a depender do contexto. Por exemplo, na comparação geral das faculdades, ele diz que as faculdades pensantes fornecem a forma do conhecimento, ao passo que a faculdade intuitiva a sua matéria. Todavia, ao isolar a faculdade da

<sup>23</sup> Convém notar que Kant não é rigoroso no uso desta regra da interdependência entre a forma e a matéria, pois em uma passagem controversa da Estética (*KrV* B 38-9/46) ele afirma que a forma (espaço e tempo) subsiste sem o conteúdo (objetos) – ver à frente o tópico 2.2.1.

<sup>24</sup> Por exemplo, a função do pensamento é pensar e da intuição intuir, e eles não podem permutar tais funções.



sensibilidade, ele diz que a intuição pura constitui a forma do aparecimento, enquanto a intuição empírica a sua matéria; além disso, ao isolar somente a intuição pura, ele diz às vezes que o espaço fornece uma matéria à forma do tempo (*KrV* B 67)<sup>25</sup>.

Dadas estas características gerais dos conceitos de matéria e forma em Kant, convém chamar a atenção ao fato de que as interpretações ‘conceitualistas’ e ‘não conceitualistas’ das intuições decorrem, no fundo, de um posicionamento quanto à natureza homogênea ou heterogênea destes dois conceitos. Assim, no contexto da Estética Transcendental, as interpretações ‘não conceitualistas’ das intuições – tal como a defendida por Calabria – assumem a posição dualista (iii), que é, como foi dito, a posição rígida assumida por Kant dentro deste debate. Em contrapartida, as interpretações ‘conceitualistas’ das intuições defendem as outras duas posições: o monismo idealista (própria dos filósofos metafísicos) e o monismo materialista (própria das ciências empíricas, em particular, da neurociência).

No âmbito das faculdades em geral, a tese dualista de Kant aparece em especial na relação entre o pensamento e a intuição, cuja solução proposta por ele para superar esta dicotomia entre a forma e a matéria consiste em introduzir a imaginação como uma faculdade intermediária, de natureza dual (isto é, ela possui forma e matéria ao mesmo tempo), cuja função é estabelecer a unidade entre ambos (pensamento e intuição). Esta solução de Kant tem vantagens e desvantagens a serem consideradas. A vantagem está na ideia geral de manter em algum nível a unidade entre a forma e matéria, embora seja talvez desnecessário pressupor para isso a faculdade da imaginação. Por exemplo, no contexto apenas da faculdade da sensibilidade e da relação entre a intuição pura e empírica, esta unidade entre forma e matéria pode ser justificada no caso da visão humana e artificial – visto acima –, uma vez que em um nível muito elementar pode-se dizer que se encontram de fato intimamente ligadas tanto as funções e os neurônios na visão humana, bem como o *software* e o *hardware* na visão robótica. Isto revela certa atualidade da filosofia teórica de Kant, embora isso ocorra, mais uma vez, ao custo de abrir-se mão talvez do conceito de imaginação para esta explicação, tal como defendido pela visão não conceitualista.

Porém, a desvantagem do dualismo de Kant pode ser vista no contexto geral da relação entre o pensamento (forma) e a intuição (matéria), uma vez que a solução por

---

<sup>25</sup> A este respeito ver SOUZA, 2001, pag. 91-3.

meio da imaginação como uma faculdade intermediária apenas recua ou transfere o problema para uma outra esfera, isto é, para o interior da própria imaginação. Com efeito, o dualismo matéria/forma reaparece agora dentro da imaginação e precisa ser novamente resolvido. Se adotar-se a mesma solução da ‘faculdade intermediária’ proposta por Kant, então deve-se introduzir novamente no interior da imaginação uma faculdade de natureza dual para se resolver este outro problema do dualismo. Porém, se esta nova faculdade tem também uma natureza dual entre matéria/forma, então esta solução da ‘faculdade intermediária’ precisa ser repetida *ad infinitum*<sup>26</sup>.

## 2.2. A suspeição sobre os *a priori* da sensibilidade em Kant

Dito de modo direto, a questão crucial a ser tratada neste ponto e que foi colocada no início deste texto é a seguinte: o espaço e o tempo são realmente os *a priori* da faculdade sensibilidade?

Esta questão será analisada neste trabalho em dois tópicos distintos, a saber:

- 1º) O problema da *dedução* do espaço e do tempo na Estética;
- 2º) O problema *sensível* ou *intelectual* do espaço e do tempo.

### 2.2.1. O problema da dedução do espaço e do tempo na Estética

Uma leitura atenta da *CRPu* (Estética) e dos *Prolegômenos* (§§6-10) revela facilmente que Kant não apresenta argumentos convincentes para estabelecer que o *espaço* e *tempo* são, de fato e exclusivamente, as duas formas puras da sensibilidade. Para falar com rigor, Kant não oferece nestas passagens uma verdadeira *dedução metafísica* do espaço e do tempo, mas apenas uma *exposição metafísica* de ambos – e isso ocorre apenas no contexto da *CRPu*.

Ora, em Kant, o objetivo da exposição metafísica é distinto da dedução metafísica. Na exposição metafísica trata-se apenas indicar a compreensão (lógica)<sup>27</sup> dos conceitos do espaço e tempo, isto é, as notas características contidas nestes dois

<sup>26</sup> Embora o recurso *ad infinitum* esteja sendo usado aqui para criticar o dualismo de Kant entre o pensamento e a intuição, ele não é necessariamente um fator negativo que impeça o progresso da reflexão filosófica. Na verdade, o surgimento de uma série *ad infinitum* pode ser muito útil, desde que se ofereça as ferramentas conceituais adequadas para operá-la – o que, infelizmente, está além do escopo deste texto.

<sup>27</sup> Segundo a lógica, todo conceito tem uma *compreensão* (ou o conjunto das suas notas ou atributos característicos contidos no conceito) e uma *extensão* (ou o conjunto dos objetos ou indivíduos referidos pelo conceito). Por exemplo, o conceito *homem* tem como compreensão as notas *racional*, *animal*, *vivente*, etc., ao passo que a sua extensão refere-se a *João*, *Maria*, *Ana*, etc.

conceitos, tanto as comuns como as distintivas<sup>28</sup>, por meio das quais se pode justificar que se tratam de intuições e não conceitos (empíricos ou discursivos). Por sua vez, na dedução metafísica visa-se justificar porque o espaço e o tempo, e não outros conceitos, devem ser admitidos como os únicos princípios puros da sensibilidade. Contudo, precisamente neste ponto decisivo da Estética Transcendental Kant causa certa perplexidade e surpresa ao seu leitor ao introduzir abruptamente, quase por simples definição ou postulação arbitrária, o espaço e o tempo como as formas puras da sensibilidade:

No decurso desta investigação ver-se-á que como princípios do conhecimento *a priori* há duas formas da intuição sensível, a saber, *espaço* e *tempo*, com o exame dos quais nos ocuparemos agora [grifos meus] (*KrV* B 36).

Ora, o *espaço* e o *tempo* são aquelas intuições em que a matemática pura funda todos os seus conhecimentos e juízos (...) [grifos meus] (*Prol* 4: 283).

Enquanto na Analítica Kant tem o cuidado de fazer uma dedução metafísica das categorias para fixar a sua classificação (ou tábua) mediante critérios lógicos – muito embora estes sejam questionáveis<sup>29</sup> –, todavia, na Estética não se encontra a mesma preocupação de Kant em realizar uma dedução metafísica do espaço e do tempo<sup>30</sup>. Na verdade, o que Kant faz na Estética é tão somente uma espécie de “dedução” da *intuição pura*, isto é, de argumentos a favor da necessidade de admitir-se as intuições puras como a *forma* da sensibilidade a título de um contraponto necessário das intuições empíricas, sendo estas vistas por ele como a *matéria* da sensibilidade.

<sup>28</sup> Segundo SOUZA (2001), as principais notas características do espaço e do tempo podem ser divididas em três classes: as *propriedades*, as *relações* e os *sentidos*. As propriedades são notas comuns ao espaço e tempo (*infinitos, homogêneos, imóveis*), ao passo as outras duas são notas distintivas de ambos, a saber: as relações do espaço (*extensão*) e do tempo (*sucessão, simultâneo, permanente*); e os sentidos do espaço (*externo*) e do tempo (*interno*). Convém destacar que as propriedades do espaço e do tempo de Kant reproduzem as características gerais do espaço e tempo absoluto de Newton.

<sup>29</sup> É questionável o princípio lógico usado por Kant para deduzir o sistema das categorias porque a correção e completude do sistema das categorias depende da completude e correção do sistema dos juízos lógicos: se este for certo ou falho, afetará necessariamente aquele. Ora, é bastante questionável que Kant tenha resolvido satisfatoriamente este problema. (Para maiores informações sobre esta questão, ver SOUZA, 2015).

<sup>30</sup> Embora Kant afirme, às vezes, inapropriadamente, que realizou uma dedução do espaço e do tempo (*KrV* B 119-20).

Contudo, inferir, como Kant o faz, a partir desta ‘dedução’ da intuição pura, que o *espaço* e o *tempo* são as duas formas da intuição pura, trata-se de um passo decisivo e muito largo que necessita realmente de uma verdadeira *dedução metafísica*, a qual, infelizmente, não foi uma tarefa devidamente empreendida por Kant na Estética Transcendental.

Em verdade, pode-se dizer que Kant justapõe, de modo transversal, na *exposição metafísica* do espaço e do tempo alguns argumentos em prol de uma *dedução metafísica* destes conceitos na Estética. É o caso, em especial, do ponto (2) da *exposição metafísica* do espaço e do tempo (*KrV* B 38-9/B 46), onde Kant argumenta que o conteúdo da sensibilidade pode ser eliminado (isto é, os objetos externos e internos), porém a forma da sensibilidade que contém estes dois tipos de objetos não pode ser suprimida (a saber, o espaço e o tempo)<sup>31</sup>.

CAYGILL (2000, p. 202-3) afirma que Kant emprega o método *analítico* (*CRPu*) e o *sintético* (*Prol.*) para deduzir as intuições puras, em que no primeiro ele parte dos objetos para chegar às intuições puras, e no segundo ele realiza o caminho inverso ao partir destas para chegar àqueles. Contudo, uma análise mais detalhada destes dois métodos revela que Kant usa dois princípios lógicos para ‘deduzir’ as intuições puras: a *abstração* e a *razão suficiente*. Por sua vez, a explanação destes dois princípios remete ao assunto do próximo tópico, sendo nele melhor analisado.

### 2.2.2. O problema sensível ou intelectual do espaço e do tempo

Este tópico traz à tona novamente o velho debate entre as interpretações conceitualistas e não conceitualistas acerca das intuições, o qual, como foi dito acima (item 2.1), tem como fundamento modos distintos quanto à compreensão da natureza da forma e da matéria (conteúdo). Em linhas gerais, os não conceitualistas defendem a posição rígida de Kant de que o pensamento e a intuição têm natureza heterogênea e não permutável entre si, ao passo que os conceitualistas defendem uma posição contrária a de Kant, de que o pensamento e a intuição têm natureza homogênea (tal como por

---

<sup>31</sup> Todavia, é atualmente questionável este argumento de Kant à luz da teoria da relatividade geral de Einstein (1999), na medida em que esta conclui que se desaparecerem os ‘objetos’ (campos) também desaparece o próprio espaço e tempo. Obviamente, este resultado da relatividade geral é mais próximo das teses filosóficas de Berkeley e Leibniz que das posições de Kant e Newton. (A este respeito, ver SOUZA, 2014).

exemplo, de que as intuições são espécies de conceitos indistintos diferentes dos conceitos do entendimento apenas em grau de perfeição<sup>32</sup>).

O que se pretende mostrar aqui é que há elementos na própria filosofia teórica de Kant que permitem suspeitar de fundamentos conceitualistas na sua concepção do espaço e do tempo, o que pode ser visto em uma análise mais acurada sobre a questão da ‘dedução’ das intuições puras, posta ao final do tópico anterior.

Com efeito, embora se possa dizer que Kant emprega em geral o método analítico e sintético para fazer a dedução das intuições puras, porém esta interpretação proposta por Caygill (2000) não é muito precisa ao menos por três razões: primeira, ele localiza o método analítico na *CRPu* e o método sintético nos *Prolegômenos*, muito embora Kant usa os dois nesta última obra; segunda, ele perde de vista que em ambos os métodos Kant parte do mesmo ponto (a saber, os objetos empíricos ou puros) para chegar às intuições puras; terceira, e mais importante, ele não identifica os princípios lógicos usados por Kant em tal ‘dedução’ das intuições puras, a saber, a *abstração* e a *razão suficiente* – sendo que a abstração nada mais é que uma espécie do princípio de *negação*, pois a abstração apenas *nega* notas características de um conceito ou objeto. Para os fins deste trabalho, analisar-se-á mais detalhadamente este último ponto.

Deste modo, na *CRPu* (B 35-6) Kant parte de objetos da intuição empírica (por exemplo, o conceito empírico de *corpo*) e, mediante uma dupla aplicação da regra da *abstração*, ele primeiro nega o entendimento (isto é, as notas inteligíveis presentes no conceito de *corpo*, tais como as de substância, força, divisibilidade, etc.), e em seguida nega a própria intuição empírica (isto é, as notas sensíveis presentes no conceito de *corpo*, tais como as de cor, dureza, impenetrabilidade, etc.). O resultado desta dupla abstração (ou negação) é a indicação da *intuição pura* enquanto a forma da sensibilidade (nas quais restam ainda do conceito de *corpo* apenas as notas formais da extensão e da figura). Convém notar que nesta passagem Kant ‘deduz’ supostamente o apenas a intuição pura do espaço, mas não a do tempo.

Por sua vez, nos *Prolegômenos* (§§6-10) Kant parte de objetos da intuição pura (por exemplo, os objetos matemáticos) para em seguida aplicar uma única vez a regra da *razão suficiente*, a fim de inferir que é necessário pressupor a forma da *intuição pura* como condição ou fundamento para a representação de tal conteúdo (isto é, os objetos

---

<sup>32</sup> Tese de Leibniz-Wolff defendida por MAIMON (1992, p. 239).

geométricos e aritméticos). Neste caso, a regra da razão suficiente tem por base o fato de que a matéria e a forma são conceitos correlatos, de modo que dado um conteúdo puro (os objetos matemáticos) é necessário pressupor a sua forma correspondente (a intuição pura).

A regra da abstração e da razão suficiente são conceitos lógicos cujo uso permite inferir necessariamente outros conceitos. No caso da abstração, ao negar-se as notas contidas em um conceito diminui-se a sua compreensão e, em consequência, obtém-se um conceito mais geral ou com maior extensão<sup>33</sup>. Assim, ao negar sucessivamente as notas inteligíveis e sensíveis de um objeto empírico (por exemplo, *corpo*), Kant obtém como resultado outros conceitos de menor compreensão e maior extensão (tal o de *extensão* e *figura*). No caso da razão suficiente, se o ponto de partida são conceitos correlatos (tal como o de matéria e forma), então se é dado um deles é necessário supor o outro (por exemplo, dada a intuição empírica, então pressupõe-se a intuição pura).

Ora, conforme o próprio Kant reconhece, a construção de um objeto *lógico* não implica que este seja necessariamente um objeto *real* (*KrV* B 626ss.). Naturalmente, para fazer uma defesa de Kant e contornar este problema dos objetos lógicos que ele constrói em sua filosofia teórica, aparentemente sem um necessário suporte real, pode-se recorrer a sua *semântica transcendental* para dizer que por meio desta ele mostra que estes objetos lógicos (isto é, os *a priori* em geral) tem algum tipo de referência ou realidade na experiência em geral<sup>34</sup>.

Porém, contra este tipo de defesa de Kant, convém chamar a atenção ao fato de que o problema da dedução das intuições puras não é um problema *semântico*, mas um problema *sintático*. Ou seja, a questão sintática fundamental na Estética Transcendental de Kant é decidir se o espaço e o tempo constituem de fato as intuições puras da sensibilidade. Uma vez decidido este problema, pode-se então refletir-se sobre a semântica ou a referência destes dois conceitos. Portanto, o problema semântico é aqui posterior ao sintático.

As duas ‘deduções’ da intuição que Kant apresenta (*CRPu* e *Prolegômenos*) apenas sugerem logicamente a pressuposição da intuição *pura* como o fundamento

<sup>33</sup> Segundo a lógica, quanto menor a compreensão, maior a extensão, e vice-versa, quanto maior a compreensão, menor a extensão. Por exemplo, o conceito de *ser* tem a menor compreensão, mas a maior extensão; ao contrário, o conceito de *indivíduo* tem a maior compreensão, porém a menor extensão.

<sup>34</sup> Kant denomina esta semântica de *exposição transcendental* (no caso da referência dos *a priori* da Estética) e de *dedução transcendental* (no caso da referência dos *a priori* da Analítica).

formal relativo a um conteúdo sensível dado em geral (puro ou empírico). Porém, que esta forma da intuição pura seja justamente o *espaço* e o *tempo* está longe de ser bem justificado por Kant. Afora esta crítica de caráter lógico, duas razões adicionais podem ser apontadas para demonstrar este ponto e pôr sob suspeição as formas da sensibilidade, a saber: (i) a hipótese conceitualista (imaginária) do espaço e do tempo; (ii) o caráter restritivo do espaço e do tempo ao domínio da visão.

(i) *A hipótese conceitualista (imaginária) do espaço e do tempo*

Esta reflexão tem por base o método da abstração usado por Kant para a dedução da intuição pura na *CRPu*. Com efeito, este método envolve apenas a atividade do entendimento e da imaginação: de um lado, o entendimento usa o princípio lógico da negação para construir novos conceitos (por exemplo, *extensão* e *figura*); de outro, a imaginação constrói a representação (esquemas) dos objetos correspondentes a tais conceitos (isto é, a extensão *em geral*, a figura *em geral*). Em seguida, Kant infere que o fundamento destes conceitos abstratos (*extensão* e *figura*) é a forma ou intuição pura do espaço. O passo final (ou a coroa do bolo) de Kant consiste em atribuir este objeto construído pela imaginação à forma da *sensibilidade*. Porém, após o entendimento aplicar duas vezes seguidas o método da abstração (negação) e instruir a imaginação a construir um objeto correspondente, pode-se questionar se Kant dá uma espécie indevida de *salto da imaginação para a sensibilidade*.

A bem da verdade, Kant não explica devidamente porque neste salto da imaginação à sensibilidade os esquemas daquela são postos como os *a priori* desta. Para deixar mais claro este ponto, é possível prosseguir o raciocínio de Kant e determinar ao entendimento aplicar mais uma vez o método da abstração sobre os conceitos de *extensão* e *figura*, de modo a obter o conceito mais abstrato ainda do *espaço puro*. Por sua vez, a imaginação constrói para este conceito a representação esquemática de um *espaço vazio* ou *absoluto*, do qual foram negadas todas as notas sensíveis e inteligíveis possíveis. Com efeito, chegado a este ponto, o que Kant faz no fundo é postular que este objeto imaginário (o espaço puro ou absoluto), construído pela imaginação, não pertence a esta faculdade, mas sim à forma da sensibilidade. Como se vê melhor agora, este salto feito por Kant da imaginação à sensibilidade é artificial e arbitrário, porque

necessita de uma justificação teórica adequada, que infelizmente não é dada por ele na Estética Transcendental – razão pela, no final das contas, pode-se colocar sob suspeição as suas formas da sensibilidade.

Uma possível defesa de Kant consiste em argumentar que o entendimento e a imaginação realizam procedimentos lógicos no lugar ou em nome da sensibilidade, uma vez que para Kant esta não é uma faculdade pensante, mas intuitiva. Porém, esta resposta pode ser talvez plausível no exemplo dos objetos empíricos (corpo), mas não no dos objetos puros (objetos matemáticos), pois neste último caso os objetos puros não são dados à sensibilidade, mas construídos apenas pelo entendimento com a ajuda da imaginação.

Diante deste quadro, há em princípio duas hipóteses possíveis a serem consideradas: 1) a forma do espaço (e tempo) pertence à sensibilidade (tese de Kant), e 2) a forma do espaço (e tempo) pertence à imaginação (tese contrária a Kant). Mais uma vez, a escolha de uma destas alternativas põe em cena o debate entre as interpretações não conceitualistas e conceitualistas das intuições.

Dado que a tese de Kant é mais comumente aceita e defendida, procurar-se-á mostrar aqui alguns argumentos que justificam a tese contrária à dele. Com efeito, como já foi notado por inúmeros comentadores, o advento das geometrias não-euclidianas e da teoria da relatividade põem em dúvida a *tese da idealidade do espaço e do tempo* de Kant, isto é, de que as formas do espaço e do tempo são subjetivas e pertencem à faculdade da sensibilidade humana.

De um lado, a geometria de superfícies curvas desenvolvida por Riemann e a geometria de superfícies finitas proposta por Lobachevsky<sup>35</sup> colocam em cheque algumas propriedades fundamentais da concepção do espaço de Kant, na medida em que este pressupõe que o espaço seja absoluto (plano) e infinito. De outro, a teoria da relatividade geral de Einstein (1999) une indissociavelmente os conceitos do espaço e do tempo ao de matéria ou energia, de tal modo que se torna impossível admitir aquela forma (espaço-tempo) sem um conteúdo (matéria ou energia) – separação esta defendida por Kant, repetindo Newton, mediante a *tese da invariabilidade absoluta do espaço e do tempo*, proposto na sua Estética (*KrV* B 38-9/46).

---

<sup>35</sup> As informações referentes às geometrias de Riemann e Lobachevsky foram extraídas de Boyer (1991) e Eves (2004).



Portanto, as geometrias não euclidianas e a física relativística mostram que os seus conceitos do espaço e do tempo não são idênticos àqueles concebidos por Kant como pertencentes à faculdade da sensibilidade, na medida em que eles têm propriedades e relações conflitantes entre si. Isso significa dizer que as formas do espaço e do tempo pertencentes à sensibilidade de Kant são incapazes, por exemplo, de representar um aparecimento pertencente a um espaço de superfície curva, visto que qualquer objeto deste espaço não possui linhas retas, mas apenas curvas.

A tese da idealidade defendida por Kant permite assim concluir que o espaço e o tempo admitidos como a forma da sensibilidade são o espaço e o tempo da geometria euclidiana e da física newtoniana, mas que não são o espaço das geometrias não euclidianas e nem o espaço-tempo da física relativística.

Diante disto, surge o problema: como então explicar as geometrias não euclidianas e a física relativística no contexto da filosofia teórica de Kant?

A defesa mais óbvia de Kant é afirmar que, neste caso, o espaço e o tempo devem ser entendidos como *intuições formais*, o que significa dizer – segundo um viés neo-kantiano – que eles são apenas *formas universais* nas quais podem ser construídos os objetos matemáticos e físicos em geral, incluindo as geometrias não euclidianas e a física relativística. Porém, esta resposta tem o defeito de entrar em choque com a tese da idealidade do espaço e do tempo de Kant, por meio da qual ele afirma que o espaço e o tempo são formas da *sensibilidade humana*. Porém, supondo a tese da idealidade, o espaço e tempo da sensibilidade têm apenas propriedades euclidianas e newtonianas, mas não propriedades não euclidianas ou relativísticas.

Outra resposta possível a este problema é usar uma interpretação conceitualista da intuição para obter uma explicação mais simples. Deste modo, pode-se supor que o espaço (e tempo) puro é um produto da imaginação e do entendimento, obtido mediante o uso de regras lógicas – especialmente, o princípio da abstração/negação. Este espaço puro assim construído pode ser determinado pelo entendimento e pela imaginação para a construção de novos objetos puros em geral – tal como os objetos das geometrias não euclidianas e da física relativística. Esta solução, porém, derroga a tese da idealidade do espaço e do tempo de Kant, pois não pressupõe que o espaço puro ou vazio construído pela imaginação sob a tutela do entendimento seja o mesmo espaço (e tempo) supostamente subjacente à sensibilidade humana.

(ii) *O caráter restritivo do espaço e do tempo ao domínio da visão*

É conhecida a crítica feita a Kant de que a sua reflexão sobre as formas da sensibilidade (espaço e tempo) limitam-se a uma fundamentação filosófica do órgão da visão, e que esta sua explicação não se aplica satisfatoriamente aos outros órgãos dos sentidos. De fato, isto parece ser uma deficiência da Estética de Kant, o que, se realmente faz sentido esta crítica, põe de novo sob suspeição se as suas formas da sensibilidade são realmente o espaço e o tempo.

Como exemplo deste problema tome-se a audição para se investigar se a partir deste órgão do sentido é possível chegar-se a mesma conclusão, válida para a visão, de que o espaço e o tempo são as suas formas puras. (Em linhas gerais, o raciocínio aqui desenvolvido é também válido, com algumas adaptações, aos demais órgãos dos sentidos).

Pelo método da abstração utilizado por Kant pode-se tomar como exemplo o conceito de som (por exemplo, os toques de um sino), e em seguida negar tanto as notas empíricas deste conceito de som (tais como grave, agudo, alto, etc.) quanto negar as suas notas intelectuais (tais como melodia, harmonia, ritmo, etc.). Então, pergunta-se: o que resta do conceito de som após estas abstrações? Não se pode dizer que resta a nota da *acústica* (isto é, as ondas e vibrações físicas), nem tampouco a reprodução mental do som pela imaginação (memória), pois ambas são notas empíricas que já foram abstraídas anteriormente. A resposta correta é dizer que resta apenas a forma do *espaço*, que serve de condição para ser preenchido pela matéria destas sensações sonoras.

Porém, este resultado que aparentemente parece confirmar que a intuição pura de Kant é dedutível dos objetos empíricos do sistema auditivo (e por extensão de qualquer um dos demais órgãos dos sentidos), enfrenta ao menos dois problemas: um é relativo ao salto da imaginação à sensibilidade (já mencionado acima), e o outro concerne às regras específicas de cada órgão sensorial.

Quanto ao primeiro problema, reaparece na análise do sistema auditivo a questão do salto da imaginação à sensibilidade. Pois o espaço vazio resultante da abstração do som é um objeto imaginário construído pela imaginação mediante regras lógicas operadas pelo entendimento (abstração/negação). Contudo, a partir disso, não é

necessário concluir-se, como o faria Kant, que este espaço vazio pertença à sensibilidade ao invés da imaginação, exceto por uma postulação arbitrária.

Novamente, deve-se descartar aqui uma possível defesa de Kant, já discutida acima, de que o entendimento e a imaginação supostamente realizam esta dedução da intuição em nome da sensibilidade (uma vez que esta não pensa, mas só intui, segundo Kant). Pois, embora o som seja um objeto empírico ligado à sensibilidade, porém a produção (música) ou a reprodução (memória) do som pela imaginação não o é, de modo que permanece indefinido se a forma do espaço puro obtida por esta dedução lógica pertence à sensibilidade ou à imaginação.

Quanto ao segundo problema, é duvidoso que as regras espaciais e temporais usadas para representar os aparecimentos no sistema visual sejam também necessárias para representar os aparecimentos nos outros sistemas sensoriais. Por exemplo, no caso do sistema da audição as regras espaciais (tal como a extensão e figura) têm pouco ou nenhum uso na determinação dos sons, pois neste caso prevalece as regras temporais (tal como a sucessão, simultaneidade, duração)<sup>36</sup>. Ao considerar-se os demais órgãos dos sentidos pode-se dizer que cada um deles contém um conjunto distinto de regras particulares para representar os seus próprios aparecimentos, cuja função geral é apenas representar a simples entidade do aparecimento mediante a identificação de determinados graus de intensidade das suas sensações específicas no espaço e no tempo.

Neste ponto, pode-se muito bem argumentar a favor de Kant de que a função de todos os sistemas sensoriais é identificar a presença ou a ausência dos aparecimentos no *espaço* e no *tempo*, e que por isso estas duas formas da sensibilidade são universais aos aparecimentos de todos os sistemas sensoriais. Porém, convém contra argumentar que as regras usadas para este fim pelos demais sistemas sensoriais, distintos da visão, não são necessariamente regras espaciais e temporais. Pois nestes outros sistemas sensoriais ocorre, em um nível elementar ou primário, a simples representação da entidade do aparecimento, a qual muitas vezes nada tem a ver com formas espaciais (extensão) ou temporais (sucessão, simultâneo, permanente), mas simplesmente com a identificação de certas propriedades físicas ou químicas ligadas à sensações específicas (tal como ocorre, por exemplo, nos sistemas auditivo, olfativo, gustativo e tátil). Esta atividade primária de cada sistema sensorial não exclui, porém, a possibilidade de que, em um

---

<sup>36</sup> Esta predominância das regras temporais sobre as espaciais na música foi notada por Hegel (*Curso de Estética*, Vol. III).

nível secundário ou posterior, as suas regras específicas se inter-relacionem para produzir, por exemplo, informações espaciais e temporais acerca dos aparecimentos (tais como sua posição, duração, etc.).

Portanto, isso mostra que a intuição pura não pode ser restringida ao conjunto das regras espaciais e temporais próprias do sistema visual, mas a sua correta compreensão deve ser ampliada para formar um sistema de regras mais complexo que contenha as regras específicas de todos os sistemas sensoriais e de suas relações recíprocas. Mais precisamente, este sistema das regras da intuição pura deve satisfazer duas condições: (i) indicar, em um nível primário ou elementar, as regras específicas de cada sistema sensorial em particular e, (ii) estabelecer, em um nível secundário ou posterior, as relações existentes entre regras dos diversos sistemas sensoriais.

### Considerações Finais

Após as análises precedentes, pode-se estabelecer duas conclusões principais relativas aos dois tópicos discutidos no texto, cuja diretriz geral foi formulada na questão: o espaço e o tempo são realmente os *a priori* da sensibilidade?

No primeiro tópico do artigo, admitiu-se em caráter provisório uma resposta positiva em relação à questão acima, tomando-se Calabria (2017) como referência para a discussão do conceito de aparecimento e intuição na Estética de Kant. O resultado desta análise mostrou, em contraposição a Calabria, que o conceito de aparecimento pode ser concebido sem a intervenção da imaginação mediante um aprofundamento do conceito de *sinopse*, a partir do qual o aparecimento resulta de uma atividade da própria sensibilidade, mais precisamente, de uma inter-relação entre a intuição pura (forma) e empírica (matéria). Nesta interpretação da sinopse, de um lado, a intuição pura deve ser concebida como um *sistema de regras* complexo, de nível elementar ou primário, que contém o conjunto de todas as regras (em potencial ou *in abstracto*) de cada um dos sistemas sensoriais; de outro, a intuição empírica deve ser vista como a aplicação atual ou uso *in concreto* destas regras, por meio da qual se produz a representação da simples entidade do aparecimento própria a cada um dos sistemas sensoriais existentes.

No segundo tópico do texto, supôs-se uma resposta negativa quanto à questão acima, partindo-se do pano de fundo sobre o funcionamento do sistema visual humano e artificial (robótico), a fim de questionar a posição de Kant mediante uma argumentação

de base científica dividida em três grupos: lógico, físico-matemático e biológico. O argumento lógico mostrou que Kant produz a representação do espaço puro pela simples aplicação de regras lógicas (abstração e razão suficiente), a partir do que resulta uma indefinição se tal representação pertence à imaginação ou à sensibilidade, cuja análise crítica deste problema foi feita pelo que se denominou do *salto de Kant da imaginação à sensibilidade*. O argumento físico-matemático procurou mostrar, de um lado, que a *tese da idealidade* do espaço de Kant não se coaduna perfeitamente com as geometrias não euclidianas (pois a sensibilidade humana não é formada por tais tipos de estruturas geométricas) e, de outro, que a *tese da invariabilidade absoluta* do espaço e do tempo de Kant, importado por ele de Newton, não se harmoniza com a física relativística (pois nesta o espaço e o tempo desaparecem ao desaparecerem os objetos). Por fim, o argumento biológico buscou evidenciar que as formas do espaço e do tempo, supostamente presentes na base do sistema visual, não podem ser simplesmente estendidas como o fundamento dos demais sistemas sensoriais (pois estes possuem sistemas de regras específicos – físico, químico, elétrico – para representar seus respectivos aparecimentos em um nível primário, e que não envolve necessariamente regras espaciais ou temporais, exceto possivelmente em um nível secundário de inter-relação entre os diversos sistemas sensoriais).

\* \* \*

Levando-se em consideração estes comentários críticos acerca da Estética Transcendental de Kant, pode-se ao final deste texto abrir um espaço para apresentar algumas hipóteses ou proposições que podem subsidiar uma linha de investigação alternativa acerca do sistema da sensibilidade. De modo resumido, estas hipóteses podem ser divididas em três princípios, assim distinguidos:

*1. Princípio da indissociabilidade interna entre forma e matéria.*

A proposição deste princípio supõe o reconhecimento de duas condições: (I) o princípio da indissociabilidade em geral entre matéria e forma; (II) o princípio da indissociabilidade interna entre matéria e forma de todas as faculdades.

*I- Princípio da indissociabilidade em geral entre matéria e forma.* De modo geral, este princípio provém da filosofia antiga, sendo aqui focalizado em Aristóteles apenas por uma questão de simplificação, por ter sido o filósofo que desenvolveu uma reflexão especial sobre os conceitos de matéria e forma. Por questão de economia, não se desenvolverá outros pontos da extensa teoria da matéria e forma de Aristóteles, mas reter-se-á aqui apenas este ponto essencial da sua concepção: a indissociabilidade entre matéria e forma.

Embora Aristóteles admitira que em alguns casos especiais a forma pode existir sem a matéria – por exemplo, Deus –, contudo para os seres sensíveis em geral – inclusive o homem – prevalece o princípio da indissociabilidade entre ambas. Para ele, a alma (ou mente) constitui a forma, ao passo que o corpo a matéria dos seres sensíveis, sendo que ambas são intimamente ligadas durante toda a vida do indivíduo, só se separando por ocasião da sua morte.

Em linhas gerais, Aristóteles concebe a *relação* e a *natureza* da forma e da matéria do mesmo modo que Kant o fará posteriormente. De acordo com a classificação feita acima, Aristóteles defende as posições (iii) e (iv), a saber, respectivamente, a tese da *coexistência* e do *dualismo* entre a forma e a matéria. Para Aristóteles, isso significa dizer, quanto à relação, que a forma e a matéria devem ser considerados elementos simplesmente *dados*, e não criados ou derivados de outro princípio mais fundamental (quer este princípio seja a própria matéria ou a forma, ou então um terceiro princípio distinto, como Deus); quanto à natureza, que a forma e a matéria têm funções *interdependentes* e *impermutáveis* entre si, cuja regra geral é a de que a primeira exerce um princípio *determinante* (regras) e a segunda um princípio *determinável* (multiplicidade).

*II. Princípio da indissociabilidade interna entre matéria e forma de todas as faculdades:* Este segundo princípio é um diferencial quanto à concepção de Aristóteles e Kant sobre a relação e a natureza entre a forma e a matéria. Em linhas gerais e com algumas omissões, pode dizer que, para Aristóteles, as faculdades da alma (vegetativa, sensitiva, racional) atuam, direta ou indiretamente, sobre o corpo do indivíduo (sendo responsável pelo seu crescimento, percepção sensível e ação). Para Kant, as faculdades da mente atuam de dois modos distintos: de um lado, as faculdades pensantes atuam

diretamente umas sobre as outras, e só indiretamente sobre o corpo; de outro, somente a faculdade sensível (sensibilidade) atua diretamente sobre os órgãos dos sentidos.

Embora estes dois filósofos tenham afirmado em geral que as faculdades constituem formas que atuam, direta ou indiretamente, sobre a realidade física (o corpo) do ente, contudo, o que o princípio aqui proposto estabelece é algo distinto de ambos.

Com efeito, o que este princípio acima afirma é que cada faculdade em geral (teórica, prática ou estética; pensante ou sensível) é uma forma (isto é, um *sistema de regras*) que pressupõe, internamente, uma matéria (isto é, uma base física em um *grau* distinto do próprio corpo do ente), de tal modo que esta é a condição para a *atividade* daquela.

Resumidamente, uma explicação desta tese pode ser feita em três passos. Primeiro: a forma de cada faculdade deve ser compreendida como um *sistema de regras*, cuja natureza é puramente simbólica, e cuja função é criar ou nomear objetos em geral (abstratos ou concretos) e estabelecer relações entre eles. Segundo: a matéria (ou conteúdo) de cada faculdade é uma base física, cuja natureza é possuir um grau de matéria ou energia, cuja função é servir de um princípio dinâmico à forma de cada faculdade, e cujo nível deste grau é distinto daquele no qual se manifesta o próprio corpo do ente. Terceiro: a forma (sistema de regras) e o conteúdo (princípio dinâmico material ou energético) são *internamente* interdependentes: a forma depende do conteúdo para agir e o conteúdo depende da forma para perceber, de tal modo que a forma sem o conteúdo é vazia ou inativo, e o conteúdo sem a forma é cego ou indômito.

Como se vê, este princípio da indissociabilidade interna entre a forma e a matéria é distinto da concepção de Aristóteles e Kant<sup>37</sup>, pois o que eles dizem em geral é que a forma de cada faculdade possui em si mesma, misteriosamente, um princípio interno dinâmico que a põe em ato, e cuja atividade é dirigida para ordenar um conteúdo *externo e passivo* – externo porque este conteúdo não pertence à própria natureza da forma, mas a outro princípio distinto, e passivo porque não se reconhece nas formas inferiores da sensibilidade uma atividade interna.

Ao contrário disto, o que a tese da indissociabilidade interna estabelece é que a forma de cada faculdade está direta e internamente ligada a um (nível de) conteúdo dinâmico como condição necessária e suficiente para a sua atividade e funcionamento.

<sup>37</sup> Esta crítica estende-se também à filosofia do Eu Puro de Fichte (1988), para o qual este Eu se põe a si mesmo, de modo absoluto, sem a necessidade de algum conteúdo dinâmico.

Ou seja, a forma só pode ser ativa porque depende internamente de um conteúdo dinâmico para agir, sem o qual nada determina. Em outras palavras e para deixar mais claro este ponto através de um exemplo de Kant: a forma do entendimento é constituir um simples sistema de categorias, que sem uma relação interna a um determinado conteúdo dinâmico (material ou energético) ele é incapaz, sozinho ou por si mesmo, de realizar a sua atividade de síntese e unidade em geral sobre a sensibilidade.

Ao que tudo indica, este detalhe quanto à explicação da razão da atividade das próprias faculdades em geral (pensantes ou sensíveis) passou despercebido a Aristóteles e Kant, os quais simplesmente postularam que se tratava de uma atividade absoluta ou em si mesma de tais faculdades, como se tal atividade fosse de caráter substancial. Porém, o que o princípio da indissociabilidade interna estabelece é que a forma das faculdades não explica por si mesma o seu próprio ato, sendo necessário postular como razão suficiente para esta atividade um conteúdo interno subjacente a título de um princípio dinâmico.

Em termos sintático-semânticos isso significa dizer que, no fundo, a forma das faculdades é um sistema sintático e o seu conteúdo correlato é um sistema semântico de caráter dinâmico – o que será melhor justificado no terceiro princípio desta conclusão.

## 2. Princípio gradualista da forma e da matéria (variação em graus e níveis):

A exposição deste princípio tem como referência a filosofia teórica de Kant, na qual se pode encontrar uma reflexão sobre a possibilidade da variação em graus tanto da matéria como da forma, embora ele confira maior ênfase à primeira que à segunda.

Quanto à variação em graus da matéria, Kant a reconhece no seu princípio das antecipações da experiência (*KrV* B 207ss.), por meio do qual ele afirma que a matéria da sensação pode variar em graus infinitos, compreendido no intervalo de 0 a 1. Além disso, ele diz que o próprio conceito de realidade (*Realität*) depende desta variação em graus da sensação, de tal modo que se pode dizer que o real tem um grau que varia em função da sensação.

Quanto à variação em graus da forma, Kant a admite sucintamente em uma passagem da refutação de Mendelssohn sobre a alma, na qual ele afirma que “mesmo a consciência possui constantemente um grau, que sempre pode ainda ser diminuído; o



mesmo ocorre com a faculdade de ser consciente de si e com todas as demais faculdades” (*KrV* B 414-5). Como convém bem observar, Kant sugere claramente aqui que a própria *forma* das faculdades em geral também varia em *graus*. Porém, ao contrário do que ocorre quanto à matéria da sensação, onde Kant desenvolve uma reflexão mais profunda sobre a sua variação em graus, ele não realiza uma reflexão sistemática quanto à variação em graus da forma das faculdades. No entanto, para os fins deste trabalho, o registro destas passagens da *CRPu* é suficiente para notar que Kant reconhece a variação em graus tanto da matéria (sensação) como da forma (faculdades).

Portanto, o princípio gradualista da forma e da matéria (2) aqui proposto tem um apoio em Kant, porém a sua reflexão precisa, em associação ao princípio anterior (1), ser conduzida e aprofundada em uma direção diferente que Kant não considerou.

Com efeito, de acordo com o *princípio 1*, deve-se admitir que toda forma das faculdades está associada internamente a um conteúdo dinâmico. Além disso, de acordo com o *princípio 2*, deve-se reconhecer que a forma das faculdades e seu conteúdo dinâmico variam simultaneamente em graus. A combinação destes dois princípios permite estabelecer duas conclusões.

Primeira, quanto à variação gradualista da *forma*, isso significa dizer que o próprio sistema de regras (forma) de cada faculdade varia em graus, no sentido de que o próprio sistema simbólico se hierarquiza em níveis simbólicos distintos (metalinguísticos). Segunda, quanto à variação gradualista do *conteúdo*, isso quer dizer que o elemento dinâmico (matéria ou energia) que acompanha indissociavelmente cada faculdade varia também em graus e níveis distintos.

Apesar de o *princípio 1* prescrever a indissociabilidade entre a forma e o conteúdo das faculdades, entretanto, é possível que, para o sujeito cognoscente (homem), o aparecimento ou a manifestação de um destes dois sistemas ocorra dissociado do outro – tal como ocorre, por exemplo, na expressão da linguagem e do sonho. No caso da linguagem, a lógica formal construiu teorias metalinguísticas que constroem uma hierarquia de linguagens<sup>38</sup>, porém são sistemas simbólicos vazios ou sem conteúdo porque não estão associados a qualquer elemento dinâmico ou concreto, mas apenas a objetos abstratos. No caso dos sonhos, a faculdade da imaginação reproduz um conteúdo dinâmico que contém um sistema completo de sensações (em um determinado

---

<sup>38</sup> Tarski (2007).

nível de matéria ou energia), porém este conteúdo não é acompanhado de um sistema simbólico de nível equivalente para discriminar as relações metalinguísticas que estão presentes no sujeito cognoscente, mas sim é seguido por um sistema linguístico similar ao nível anterior ao dos sonhos (isto é, da vigília), cuja semântica reproduz valores de verdade e realidade absolutos, tanto para os aparecimentos da vigília como para os aparecimentos oníricos em geral.

### 3. Princípio sintático e semântico variável ou relativo da forma e da matéria

De modo geral, este princípio tem por referência geral as interpretações semânticas da *CRPu* de Kant, tal como propostas por Loparic (2000) e Hanna (2005), para os quais, grosso modo, esta obra deve ser vista como uma reflexão sintática e semântica sobre o conhecimento, tendo como foco principal discutir o problema da referência dos *a priori* em geral e dos juízos sintéticos *a priori*.

Porém, a proposição do presente princípio semântico deve levar em consideração os *princípios 1 e 2*, acima. Como se verá, esta exigência produz um diferencial quanto às interpretações semânticas destes autores em pelo menos dois sentidos principais, de acordo com os princípios estabelecidos acima.

Antes de prosseguir, porém, convém salientar que Loparic e Hanna seguem a concepção rígida de Kant quanto à relação e à natureza da forma e da matéria, no sentido de que ambos, em linhas gerais, defendem a *coexistência* e o *dualismo* entre estes dois elementos. Além disso, convém destacar mais dois pontos importantes destes intérpretes para melhor contrastar as diferenças quanto à posição aqui defendida. Primeiro, o mais relevante, ambos os comentadores seguem a mesma concepção absoluta de Kant de que a atividade da forma das faculdades deve ser explicada por um ato originário de sua própria natureza formal, que independe da relação interna a qualquer conteúdo dinâmico. Segundo, ambos os autores, em semelhança a Kant, olvidam ou dão pouca importância ao fato de que a forma das faculdades também varia em graus.

Em contraposição a estes dois autores, o princípio sintático e semântico variável da forma e da matéria, aqui proposto, leva em consideração os resultados dos *princípios 1 e 2* acima. De um lado, o *princípio 1* afirma que a forma pressupõe um conteúdo

dinâmico interno para explicar a sua própria atividade, de outro, o *princípio 2* estabelece que a forma e o conteúdo (matéria) variam em graus.

De acordo com estes dois princípios, a proposição do *princípio 3* deve satisfazer duas condições, a saber: (i) uma sintaxe e semântica *interna* e (ii) uma sintaxe e semântica *variável* ou *relativa*.

*I. A sintaxe e a semântica interna.* Dado que o *princípio 1* fixa que a atividade da forma depende de um conteúdo interno, então isso implica, em termos do *princípio sintático-semântico 3*, que a forma de todas as faculdades deve ser compreendida como um sistema sintático (de regras) que pressupõe, necessariamente, uma *referência interna* a um conteúdo dinâmico. Portanto, o conceito da semântica interna é definido precisamente enquanto a relação entre a forma e o seu conteúdo interno, ou seja, entre o sistema de regra das faculdades e o seu sistema dinâmico subjacente.

*II. A sintaxe e a semântica variável ou relativa.* Dado que o *princípio 2* estabelece que a forma e o conteúdo variam em graus, então isso implica, em termos do *princípio sintático-semântico 3*, que o sistema sintático das faculdades (regras) e o seu sistema semântico interno variam ambos em grau. Dentre as várias consequências que decorrem do fato de um sistema sintático-semântico variar em graus, duas serão destacadas aqui: (A) o fato de que ele deixa de ter uma propriedade *absoluta* para ter apenas uma propriedade *variável* ou *relativa*; (B) o fato de os conceitos semânticos de *verdade/falsidade* e *realidade* variar também em graus.

(A) *Definições de um sistema sintático-semântico absoluto/invariável e relativo/variável.* Este ponto pode ser melhor compreendido ao tomar-se como parâmetro a própria filosofia de Kant, bem as suas interpretações feitas por Loparic e Hanna.

Com efeito, como Kant não desenvolveu uma reflexão mais profunda sobre a hipótese da forma variar em graus, mas apenas sobre o fato do conteúdo (sensação) ser variável em graus, então a consequência disso é que a sua semântica satisfaz duas condições claramente distintas: (a) uma forma invariável e (b) um conteúdo variável – ou dito de modo equivalente: (a) um sistema sintático invariável e (b) um sistema semântico variável (isto é, cujos objetos variam em grau). A semântica assim definida por estas duas condições pode ser denominada de uma *semântica absoluta* ou *invariável*, na medida em que um dos seus elementos, a forma, é admitido como

invariável ou absoluto<sup>39</sup>. Além disso, como se verá em seguida, esta semântica invariável admitida por Kant é de caráter *externo*, e não *interno*, porque diz respeito ao conteúdo da *sensação*, e não ao conteúdo *dinâmico* (interno) das faculdades.

Em contraposição a esta concepção, o *princípio 3* aqui proposto deve satisfazer, para a sua definição, as três seguintes condições: (i) um sistema sintático (regras) variável em grau, (ii) um sistema semântico interno (conteúdo dinâmico) variável em grau, e (iii) um sistema semântico externo (sensação) variável em grau.

Portanto, conforme o *princípio 3*, pode-se definir como um sistema *sintático-semântico variável ou relativo* todo aquele que satisfaz estas três condições acima, isto é, as propriedades de um sistema sintático variável em grau e de dois sistemas semânticos (interno e externo) também variáveis em grau.

Esta definição permite concluir que há duas relações sintático-semânticas a serem levadas em consideração, a saber: 1<sup>a</sup>) entre o sistema sintático variável e o sistema semântico *interno* variável, e 2<sup>a</sup>) entre estes dois sistemas variáveis em conjunto, de um lado, e o sistema semântico *externo* variável, de outro. Por questão de comodidade, pode-se denominar a primeira relação de um sistema *sintático-semântico interno* e a segunda de um sistema *sintático-semântico externo*.

A primeira relação sintático-semântica é de caráter *interno* e tem a ver unicamente com a própria atividade da faculdade, sendo estabelecida mediante o *princípio 1*, a qual não foi presumida por Kant. Já a segunda relação sintático-semântica é de caráter *externa* e tem a ver com a inter-relação entre as faculdades, e desde que se ignore o seu conteúdo dinâmico pode ser identificada à semântica concebida por Kant.

Comparativamente, esta última definição é mais abrangente que a de Kant porque, do ponto de vista sintático, introduz uma variação em grau na forma das faculdades (sistema de regras) e, do ponto de vista semântico, mantém a variação em grau da sua semântica externa (conteúdo da sensação), além de acrescentar uma variação em grau na semântica interna (conteúdo dinâmico).

(B) *O caráter variável ou relativo dos conceitos semânticos em geral (verdade/falsidade e realidade)*. Este ponto pode ser compreendido por meio de uma combinação dos *princípios 1, 2 e 3* acima, ou mais precisamente, mediante uma

---

<sup>39</sup> O fato de Kant defender a suposta completude dos seus *a priori* em geral é uma prova de que ele pressupõe um sistema sintático absoluto ou invariável.

aplicação dos *princípios 1 e 2* às três condições da definição de um sistema sintático-semântico variável ou relativo, dadas acima.

De um lado, a variação em graus (*princípio 2*) do sistema sintático-semântico *interno* (condição “i” e “ii” do *princípio 3*) equivale simplesmente a dizer que a forma das faculdades (regras) e seu conteúdo dinâmico variam em grau. De outro lado, a variação em graus (*princípio 2*) do sistema sintático-semântico *externo* (condição “i” “ii” e “iii” do *princípio 3*) equivale a afirmar que a forma junto com o seu conteúdo interno (dinâmico) e mais o conteúdo externo (sensação) variam em grau.

De modo bem resumido, pode-se dizer que estas duas condições sintático-semânticas (interna e externa) variáveis em grau trazem as seguintes consequências aos conceitos de verdade e realidade. De um lado, o sistema sintático-semântico interno variável implica que há graus de realidade para as faculdades em geral, e de outro, o sistema sintático-semântico externo implica que há graus de realidade para os aparecimentos em geral, sendo que em ambos os casos o conceito de verdade e falsidade a elas associado deve ser definido em função desta variação. Isso quer dizer que os conceitos de verdade e falsidade deixam de ser definidos de modo absoluto ou invariável, e se tornam conceitos definidos de modo relativo ou variável em função da variação em graus e níveis dos sistemas sintático-semânticos interno e externo.

## Referências

ALLISON, H. E. (2004). *Kant's transcendental idealism: an interpretation and defense*. New Haven & London: Yale Univ. Press.

AQUILA, R. E. (1977). The relationship between pure and empirical intuition in Kant. *Kant-Studien*, Vol. 68 (nº 3), pp. 275-89.

BOYER. C. B. (1991). *História da matemática*. São Paulo: Ed. Edgar Blücher.

CALABRIA, O. P. (2006). A distinção kantiana entre aparecimento e fenômeno. *Kant E-Prints*. Vol. 1 (nº 1), pp. 119-26.

\_\_\_\_\_. (2012). *A imaginação de Kant e os dois objetos para nós: e ainda, a propósito da doutrina do esquematismo e das duas deduções das categorias*. 2012. 209 f. Tese (Doutorado em Filosofia). Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

\_\_\_\_\_. (2013). Da relação entre os graus de conhecimento e as capacidades de representação em Kant. *Educação e Filosofia*, Vol. 27 (nº especial) pp. 281-301.

\_\_\_\_\_. (2015). Ensaio sobre a unidade sintética meramente sensível. *Estudos Kantianos*. Vol. 3 (nº 1), 265-81.

\_\_\_\_\_. (2017). Intuições cegas são aparecimentos. *Studia Kantiana*, Vol. 15 (nº 2), pp. 63-85.

CAYGILL, H. (2000). *Dicionário Kant*. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar.

DUPUY, J. P. (1996). *Nas origens das ciências cognitivas*. São Paulo: Ed. Unesp.

EINSTEIN, A. (1999). *A teoria da relatividade especial e geral*. Rio de Janeiro: Ed. Contraponto.

EVES, H. (2004). *Introdução à história da matemática*. Campinas: Ed. Unicamp.

FICHTE, J. G. (1988). *A doutrina-da-ciência (1794)*. São Paulo: Ed. Nova Cultural. (Col. Os Pensadores).

GIL, F. (1992). *Recepção da Crítica da razão pura: antologia de escritos sobre Kant (1786-1844)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

HANNA, R. (2005). *Kant e os fundamentos da filosofia analítica*. São Leopoldo (RS): Ed. Unisinos.

HEGEL, G. (2002). *Cursos de estética – vol. III*. São Paulo: EdUSP.

HEIDEGGER, M. (1996). *Kant y el problema de la metafísica*. México: Fondo de Cultura Económica.

KANT, I. *Gesammelten Werken der Akademieausgabe aus den Bänden 1-23 (Elektronische Edition). Band III: Kritik der reinen Vernunft (2. Aufl. 1787). Band IV: Kritik der reinen Vernunft (1. Aufl. 1781) und Prolegomena*. Seit 2008 in: <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/verzeichnisse-gesamt.html>.

\_\_\_\_\_. (1980). *Crítica da razão pura*. São Paulo: Ed. Nova Cultural. (Col. Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. (2012). *Crítica da razão pura*. Petrópolis (RJ): Ed. Vozes.

\_\_\_\_\_. (1997). *Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt: Suhrkamp.

\_\_\_\_\_. (1988). *Prolegômenos a toda metafísica futura*. Lisboa: Ed. 70.

\_\_\_\_\_. (1992). *Lógica*. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro.

LOPARIC, Z. (2001). *A semântica transcendental de Kant*. Campinas: UNICAMP.

MAIMON. S. (1992). *Sensibilidade, imaginação, entendimento, conceitos puros do entendimento a priori* (1790). In: GIL, F. *Recepção da Crítica da razão pura: antologia de escritos sobre Kant* (1786-1844). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

MCDOWELL, J. (1996). *Mind and world: with a new introduction*. Cambridge: Harvard Univ. Press.

\_\_\_\_\_. (1998). Having the world in view: Sellars, Kant, and intentionality. *The Journal of Philosophy*. Vol. 95 (nº 9), pp. 431-491.

PIPPIN, R. B. (1982). *Kant's theory of form: an essay on the critique of pure reason*. New Haven & London: Yale Univ. Press.

PORFÍRIO. (1994). *Isagoge: introdução às categorias de Aristóteles*. Lisboa, Ed. Guimarães.

SOUZA, L. E. S. (2001). *Exposição da doutrina do espaço e do tempo de Kant*. 2001. 143 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

\_\_\_\_\_. (2014). Sobre o idealismo em Kant e Berkeley. *Studia Kantiana*, Vol 16, pp. 52-64.

\_\_\_\_\_. (2015). A concepção de sistema em Kant e Fichte. *Studia Kantiana*, Vol. 18, pp. 112-133.

\_\_\_\_\_. (2016). Felicidade e moralidade na ética de Kant: oposições e conciliações. *Studia Kantiana*, Vol. 22, pp. 85-103.

TARSKI, A. (2007). *A concepção semântica da verdade*. São Paulo: Ed. Unesp.

ZÖLLER, G. (2010). Of empty thoughts and blind intuitions Kant's answer to McDowell. *Trans/Form/Ação*, Vol. 33 (nº 2), pp. 65-96.

## PERCEPÇÃO OBJETIVA, ESPAÇO EGOCÊNTRICO E NÃO- CONCEITUALISMO KANTIANO: UMA PRIMEIRA APROXIMAÇÃO\*

**Objective perception, egocentric space, and Kantian nonconceptualism: a first approximation**

Renato Duarte Fonseca

Universidade Federal de Santa Maria  
renato.fonseca@ufsm.br

**Resumo:** O não-conceitualismo estrito kantiano toma Kant como um filósofo que defende que nossa forma básica de percepção de objetos, ou intuição empírica, independe de qualquer atualização de capacidades conceituais. Hanna e Allais, em particular, alegam que a intuição pura do espaço, tal como descrita na Estética Transcendental, fornece uma estrutura egocêntrica de consciência perceptual que não requer qualquer espécie de síntese governada por conceitos. A fim de avaliar criticamente sua posição evitando as flutuações no uso de ‘percepção’ (*Wahrnehmung*) por Kant, introduzo a noção de *percepção objetiva*: atenção através dos sentidos a objetos como tais, sem o reconhecimento destes sob conceitos empíricos. Tento indicar que, de um ponto de vista kantiano, nossa representação original do espaço é de fato orientada egocentricamente; isso, a par de outras considerações razoáveis, implica que há percepção objetiva; essa estrutura egocêntrica pressupõe a apercepção, por conseguinte uma síntese de acordo com as categorias.

**Palavras-chave:** Kant; percepção objetiva; espaço egocêntrico; não-conceitualismo; intuição.

**Abstract:** Kantian strict nonconceptualism take Kant as defending that our basic form of perception of objects, or empirical intuition, is independent of any actualization of conceptual capacities. Hanna and Allais, in particular, claim that the pure intuition of space, as described in the Transcendental Aesthetic, provides for an egocentric framework of perceptual awareness without requiring any sort of synthesis governed by concepts. In order to critically evaluate their approach in a way that bypass the fluctuations in Kant’s use of ‘perception’ (*Wahrnehmung*), I introduce the notion of *objective perception*: attention through the senses to objects as such, without recognition of them under empirical concepts. I try to indicate that, from a Kantian point of view, our original representation of space is indeed egocentrically-oriented; this, along with other reasonable considerations, entails that there is objective perception; such an egocentric structure presupposes apperception, thus a synthesis according to the categories.

**Keywords:** Kant; objective perception; egocentric space; nonconceptualism; intuition.

O propósito deste trabalho é contribuir, ainda que na forma de notas preliminares, para a elucidação de uma questão que tem ocupado os leitores filosóficos da *Crítica da*

---

\* O presente trabalho tem origem em apresentações no XV Colóquio Kant da UNICAMP (2013), no Colóquio “Sentido interno e refutação do idealismo em Kant”, na UFRJ (2014) e na VII Jornada de Metafísica e Conhecimento da UNIOESTE (2015), a cujos organizadores e participantes agradeço, respectivamente, pelos convites e questionamentos. O trabalho preserva o caráter exploratório das apresentações, com a expectativa de refinamento (e eventuais reformulações) no futuro. Agradeço especialmente a Luciano Carlos Utteich, do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNIOESTE, pelo incentivo e pela colaboração para a publicação deste artigo.



*Razão Pura* recentemente: qual seria a posição de Kant nas controvérsias contemporâneas sobre a natureza do conteúdo perceptual – mais exatamente, o debate sobre se o conteúdo de nossa percepção de objetos ordinários é ou não constitutivamente conceitual.<sup>1</sup>

Na literatura, Kant é considerado um precursor, ora do conceitualismo, ora do não-conceitualismo, encontrando-se passagens que favorecem seja uma, seja a outra interpretação. Assim, por exemplo, referindo-se a uma famosa passagem do início da *Analítica Transcendental* (A51/B75)<sup>2</sup>, York H. Gunther escreve: “Em seu slogan ‘Pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas’, Kant resume a doutrina do conceitualismo” (2003, p. 1). Em contraste, com base na controvertida passagem em que Kant escreve “que objetos podem realmente nos aparecer sem necessariamente serem reportados às funções do entendimento” (A89/122), Lucy Allais afirma haver “clara evidência textual para pensar que a visão de Kant é que intuições nos apresentam particulares e que elas não dependem de conceitos para fazer essa contribuição” (2012, p. 44).

Não me ocuparei aqui dos muitos meandros dessa controvérsia, que segue em curso.<sup>3</sup> Meu foco será um problema mais específico, mas que possui, espero mostrar, um impacto decisivo sobre o debate geral: que direção a concepção de nossa “representação originária do espaço” desenhada na *Crítica*, bem como em textos associados, imprime sobre o tratamento da questão acima.

Com isso, a questão *particular* que norteará o que segue pode ser enunciada da seguinte forma: de um ponto de vista kantiano, é possível haver percepção externa objetiva independentemente de operações do entendimento? Os termos da própria

<sup>1</sup> O debate recente sobre a natureza conceitual ou não do conteúdo perceptual teve seu principal impulso em McDowell (1996). Em um primeiro momento, tanto McDowell quanto seus críticos pressupunham que a percepção possui conteúdo representacional – a questão consistindo se ele teria ou não um caráter conceitual. Esse pressuposto veio a ser posteriormente questionado com o desenvolvimento da assim-chamada “*no-content view*”, segundo a qual a percepção (em contraste com juízos perceptuais) seria desprovida de condições de correção (ou veracidade), por conseguinte de conteúdo na acepção relevante. Entre os defensores dessa posição encontram-se Charles Travis, John Campbell e Bill Brewer (nos seus trabalhos mais recentes). Para um vislumbre do que está envolvido nessa última controvérsia, ver a discussão entre McDowell (2013), Travis (2013) e Putnam (2013).

<sup>2</sup> Cito a *Crítica da Razão Pura* segundo o padrão consagrado, segundo a paginação original de sua primeira e de sua segunda edições, respectivamente A (1781) e B (1787). A referência a passagens de outras obras de Kant é feita com o título da obra em português, informando-se, respectivamente, o volume e a página da *Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken* (AA) em Kant (1902-), separados por dois pontos. A tradução de todas as passagens de Kant é de minha responsabilidade.

<sup>3</sup> Para um panorama da origem do debate, de seus principais movimentos e de seus desdobramentos recentes, ver Heidemann (2014), McLear (2014) e Allais (2016).

questão demandam esclarecimento, a fim de que ela possa ser adequadamente enfrentada. É com essa tarefa que inicio.

## 1. Esclarecimento da questão

### 1.1. Observações preliminares

Perguntar se, *de um ponto de vista kantiano*, é possível haver percepção externa objetiva independentemente de operações do entendimento é perguntar por essa possibilidade no quadro de uma orientação teórica compatível com compromissos centrais da filosofia crítica de Kant, ainda que se apele, ao mesmo tempo, a ferramentas de análise e a um vocabulário conceitual que não sejam salientes no texto de Kant. Paralelamente, quando falo em *operações do entendimento* tenho em vista, aqui, a atualização de capacidades conceituais. Capacidades conceituais são capacidades para empregar conceitos, compreendidos como modos de classificação de objetos paradigmaticamente – mesmo que não exclusivamente – mobilizados em juízos, isto é, atos nos quais um sujeito toma algo como verdadeiro estando aberto ao escrutínio de suas credenciais epistêmicas, vale dizer, ao exame das razões que o autorizam a tal assentimento. Dois tipos de capacidades conceituais são relevantes à presente discussão: as que correspondem a conceitos materiais empíricos (em particular, conceitos observacionais) e as que correspondem a conceitos formais categoriais (que Kant denomina conceitos puros do entendimento).

Ao utilizar a expressão ‘percepção objetiva’ na formulação da questão central deste artigo, distancio-me do vocabulário kantiano justamente para evitar que nossa discussão deslize para uma disputa simplesmente terminológica (algo não raro em controvérsias interpretativas). Meu emprego da expressão não equivale ao uso feito por Kant do termo na “escala” (*Stufenleiter*) das representações apresentada por ele no início da Dialética Transcendental (A319-20/B376-77). Naquela passagem, lembremos, ‘percepção’ (*Perzeption, perceptio*) compreende a representação consciente *em geral*, da qual Kant distingue duas espécies. De um lado, tem-se sensação, que “se reporta apenas ao sujeito como modificação do seu estado” (A320/B376). De outro, tem-se o conhecimento, ou cognição (*Erkenntnis*), qualificado de “percepção objetiva” (*objectiv Perzeption*) (A320/B376), o que naturalmente significa que se trata de uma representação consciente que se reporta a objetos, em contraste com a mera sensação.

Cognições, por sua vez, dividem-se em dois tipos, a saber, intuições e conceitos. Ambos podem ter um caráter puro ou empírico, e entre os tipos de conceitos puros estipulados por Kant encontram-se os conceitos puros do entendimento, ou categorias, conceitos matemáticos (que se originam em “uma imagem pura da sensibilidade”) e as ideias da razão. Obviamente, uma ideia da razão não pode ter qualquer contrapartida no sensível, pois “ultrapassa a possibilidade da experiência” (A320/B377). Por essa razão, o uso de ‘percepção’ no contexto da *Stufenleiter* não corresponde ao uso do termo na acepção relevante aqui, onde o termo significa a discriminação consciente de algo dado aos sentidos (uma conotação comum, talvez mesmo a mais comum, do termo entre nós).

Esse último uso é afim ao emprego do termo ‘*Wahrnehmung*’ por Kant, traduzido igualmente por ‘percepção’. Consideremos como ele o utiliza em textos do assim-chamado “período crítico”. Ele escreve que a percepção (*Wahrnehmung*) é (i) “consciência empírica”, ou seja, “consciência acompanhada de sensação”<sup>4</sup>. Ele também afirma que ela é (ii) uma “intuição empírica indeterminada”<sup>5</sup>, ou ainda (iii) a consciência de uma intuição empírica (ou de seu diverso)<sup>6</sup>, ou mesmo (iv) consciência da aparência (*Erscheinung*)<sup>7</sup>. Adicionalmente, Kant afirma que ela consiste em (v) uma representação de um espaço ou tempo determinados<sup>8</sup>, caracterizando-a também – e isto tem um papel importante no argumento da Analítica Transcendental – como (vi) o produto da síntese da apreensão do diverso *da*, ou *em* uma, intuição empírica ou aparência<sup>9</sup>. Ademais, Kant a qualifica como (vii) uma modificação do sentido interno<sup>10</sup> ou mesmo (viii) uma determinação da apercepção<sup>11</sup>. Presume-se, aqui, que essas caracterizações são coerentes entre si, sem prejudicar sobre relações de consequência entre elas.

As caracterizações acima delimitam uma espécie de ocorrência representacional a ser contrastada com a experiência (*Erfahrung*). A experiência pressupõe a percepção<sup>12</sup>, mas envolve, adicionalmente, a determinação do objeto percebido sob conceitos

<sup>4</sup> B147, B207, A177/B220.

<sup>5</sup> *Prolegômenos*, §10, AA 04: 283; *Prolegômenos*, §57, AA 04: 350; B422.

<sup>6</sup> *Prolegômenos*, §20, AA 04: 300; B160.

<sup>7</sup> A120.

<sup>8</sup> B202-3.

<sup>9</sup> B160, A182/B226, B202-3, A189/B234, A190/B235.

<sup>10</sup> A367.

<sup>11</sup> A368.

<sup>12</sup> Doravante, utilizo o termo ‘percepção’ de um modo que pretende corresponder ao uso de ‘*Wahrnehmung*’ no texto de Kant, abstraindo das nuances (e complicações) do uso de ‘*Perzeption*’ na *Stufenleiter*.

empíricos, constituindo uma instância de conhecimento empírico expressa (ou pelo menos passível de ser expressa) por um juízo.<sup>13</sup> Como a caracterização (ii) indica claramente, a mera percepção independe da aplicação de conceitos empíricos de qualquer tipo ao que aparece. Notá-lo basta para não confundirmos a distinção entre percepção e experiência com a distinção correlata, tornada célebre pelos *Prolegômenos*, entre juízos de percepção e de experiência<sup>14</sup>. Mesmo que se sustente que toda instância de experiência corresponde a um juízo de experiência (o que por si só é controverso), a independência da percepção com respeito a conceitos empíricos deve nos impedir de assimilar percepções a juízos de percepção, que não os dispensam (embora dispensem conceitos puros).

De todo modo, essas observações são suficientes para darmos uma resposta parcial à questão da possibilidade de percepção externa (abstração ainda da qualificação de objetividade) sem operações do entendimento. Se nos detivermos nos conceitos empíricos, a resposta deve ser afirmativa. Os textos sugerem, porém, que a possibilidade de percepção não-conceitualizada não se limitaria, para Kant, ao caso dos conceitos empíricos. Há boas evidências de que nosso autor admitia que ao menos alguns animais desprovidos de entendimento são capazes de percepção, pelo menos na acepção (i) acima. Enquanto seres sencientes, animais dispõem de consciência empírica (isto é, mediante sensações) de facetas de seu ambiente. Não me ocuparei das sinuosidades do tema das representações animais em Kant. Simplesmente assumamos, para os fins da presente discussão, tendo em vista fartas indicações textuais, que ele de fato atribuiu percepção, *qua* consciência empírica, a animais desprovidos de conceitos, sejam empíricos ou *puros*.<sup>15</sup> Dessa forma, somos conduzidos a uma resposta afirmativa

<sup>13</sup> Ver B1, A97-8, B134, B147-8, B165-6, B177, B218-9.

<sup>14</sup> Ver *Prolegômenos*, §18, AA 04: 297-8.

<sup>15</sup> Ver *A Falsa Sutileza das Quatro Figuras do Silogismo*, AA 02: 59-60; *Investigação sobre a Distinção dos Princípios da Teologia Natural e da Moral*, AA 02: 285; *Crítica do Juízo*, AA 05: 464; *Lógica de Jäsche*, AA: 64-5; carta a Marcus Herz, 26 de maio de 1789, AA 11: 51-52; *Metafísica Volckmann*, AA 28: 449; *Metafísica Mrongovius*, AA 29: 878-9, 888. Na primeira Introdução à *Crítica da Faculdade de Julgar*, Kant chega mesmo a atribuir aos animais desprovidos de entendimento certa capacidade de reflexão. Ele escreve que “[r]efletir (ponderar) [*Reflectiren (überlegen)*], porém, é comparar e conectar [*vergleichen und zusammen*] representações dadas, seja umas com as outras, seja com nossa própria faculdade cognitiva, com referência a um conceito com isso possível. [...]”; se nos animais racionais essa reflexão demanda um princípio, em animais desprovidos do poder cognitivo superior essa reflexão se dá por mero instinto: “*O refletir* (que ocorre mesmo com os animais, embora apenas instintivamente, a saber, não com referência a um conceito com isso adquirido, mas a alguma inclinação a ser com isso determinada), em nosso caso requer um princípio...” (AA 20: 211). De acordo com a interpretação mais natural da passagem, a meu ver, Kant está atribuindo a animais irracionais certa capacidade de classificar

à versão mais simples de nossa questão: sim, de um ponto de vista kantiano é possível haver percepção externa sem operações do entendimento. Não surpreendentemente, a admissão da percepção animal por Kant é via de regra evocada por seus leitores não-conceitualistas.<sup>16</sup>

No entanto, as coisas não são tão simples. Na Dedução Transcendental dos Conceitos Puros do Entendimento, na versão da edição B da *Crítica*, lemos que “toda a síntese, mediante a qual é tornada possível a própria percepção, encontra-se sob as categorias” (B161). A tese tem um papel fundamental na estratégia argumentativa da Dedução B, com vistas à prova de que as categorias são condições necessárias de possibilidade da experiência – caracterizada como “conhecimento por meio de percepções conectadas” (B161) –, o que por sua vez lhes conferiria validade objetiva, cumprindo o objetivo desse capítulo central da *Crítica*. O caminho pelo qual pretende chegar a ela é notoriamente intrincado, envolvendo a relação entre a síntese transcendental da imaginação, de caráter *a priori*, e a síntese da apreensão, de caráter empírico. Seja como for, ela afirma a dependência de nossa percepção com respeito a atualização de capacidades conceituais – no que concerne, minimamente, a conceitos puros. Isso vai de encontro à leitura não-conceitualista de Kant, pelo menos em sua versão mais estrita.<sup>17</sup>

Representantes dessa versão do que podemos chamar de “não-conceitualismo kantiano” sustentam que, à luz da *Crítica da Razão Pura* e de outros escritos associados de Kant, é possível percepção (humana, adulta, normal) independentemente de qualquer exercício do entendimento. Diante do problema de como conciliar essa posição com a da Dedução Transcendental, sua estratégia consiste majoritariamente em circunscrever, especialmente na Estética Transcendental, modos de representação sensível mais fundamentais do que aqueles relevantes à Dedução (mais fundamentais porque independentes destes e porque pressupostos por estes). Exemplarmente, Lucy Allais

---

– sem conceitualizar – objetos. Embora tais modos de classificação não possam ser, eles próprios, objetos de representação por parte desses animais (por essa razão não são modos *conceituais* de classificação), é implausível pensar que isso implique que os últimos não tenham das entidades assim classificadas alguma espécie de consciência – aquela envolvida na mera noção de um ser senciente.

<sup>16</sup> Ver, por exemplo, Hanna, 2005, p. 248; Allais, 2012, p. 42-3; Golob, 2016, p. 30 *passim*.

<sup>17</sup> Uma versão menos estrita do não-conceitualismo consiste em sustentar que nossa percepção de objetos ordinários (em contraste com a experiência ou conhecimento empírico dos mesmos) independe de conceitos empíricos, mas não de conceitos puros ou categorias. Ver Torres (2008). No presente artigo, recomendo uma posição interpretativa nesses moldes, embora por vias diversas. Um engajamento direto com a abordagem de Torres fica reservado para outra oportunidade.

escreve que

o argumento na [Dedução Transcendental] não concerne ao que é necessário para intuições serem intuições (serem unificadas do modo que é necessário para elas serem representações singulares e imediatas que nos dão objetos), mas para intuições serem unificadas da maneira distinta que é necessária para elas serem conhecidas [*cognized*] - para elas serem apreendidas [*grasped*] como objetos, usando-se conceitos e aplicando-se conceitos a elas. (Allais, 2012, p. 19-20)

Allais fala aqui em intuição, mas sua afirmação pretende valer para a percepção *em pelo menos um sentido que a palavra assumiria em Kant*. De fato, intérpretes de Kant que lhe atribuem uma concepção não-conceitualista da consciência perceptual (e mesmo o papel de precursor do não-conceitualismo contemporâneo) chamam a atenção para a diversidade de usos de ‘percepção’ (*Wahrnehmung*), reconhecendo que nosso autor emprega a palavra em contextos que fazem da percepção um estado que pressupõe uma síntese governada por conceitos, mas insistindo que ele igualmente tem um uso para o termo (como equivalente de ‘intuição empírica’) que é mais fundamental, de acordo com o qual a percepção independe da atualização de capacidades conceituais. De forma exemplar, Sacha Golob sustenta que “é profundamente obscuro a que equivale ‘percepção’, um problema que tem sua raiz na interação entre os vários termos que Kant utiliza para isso”, de sorte que, “para B161 ser plausível, a despeito de tudo o mais que aconteça, ‘percepção’ deve ali significar algo comparativamente substantivo” (Golob, 2016, p. 51).

Justamente para evitar que a análise de nossa questão particular – e das controvérsias que a cercam – se deixe obnubilar por ambiguidades terminológicas, formulei a questão em termos do que denomino percepção externa *objetiva*. Tal como empregarei ‘objetivo(a)’ aqui, percepção externa objetiva é percepção de um objeto externo, ou no espaço, *como um objeto*. Ora, a preposição na expressão ‘como um objeto’ não deve ser tomada como indicação elíptica da identificação de um objeto como um objeto deste ou daquele tipo sob conceitos empíricos, sob pena de não se permitir qualquer distinção entre o que estou aqui denominando percepção objetiva e o que Kant denomina experiência. Como, então, devemos aqui compreender a expressão? É o que procuro esclarecer a seguir.

## 1.2. ‘Percepção objetiva’: uma regimentação terminológica

Permitam-me então precisar meu uso de ‘percepção externa objetiva’. Logo em seguida, farei algumas observações elucidatórias. Assim, direi que se um estado ou evento mental  $\varphi$  de um percipiente S é uma instância de percepção externa objetiva, então:

- (1) S atenta, em  $\varphi$ , a um corpo  $x$  presente a ele(a) através dos sentidos e
- (2) no próprio estado ou evento  $\varphi$ , S tem consciência de  $x$  como algo cuja existência não depende de  $\varphi$  e
- (3) S não representa  $x$  sob conceitos empíricos no estado  $\varphi$ .

Quanto à condição (1). No sentido relevante aqui, estados perceptuais são estados de atenção. O ponto está em consonância com o vínculo que encontramos, na *Lógica de Jäsche* entre “perceber” (*wahrnehmen*) e “notar” (*kennen, noscere*) algo dentre uma multiplicidade de itens igualmente disponíveis à consciência sensória. Deparamo-nos no texto com um gradiente que vai do mero representar, de um lado, ao compreender (*begreifen*), de outro, na direção de uma crescente sofisticação cognitiva. No segundo grau dessa progressão, temos “representar algo com consciência, ou perceber [*wahrnehmen*] (*percipere*)”, ao passo que no grau seguinte temos “notar [*kennen*] algo (*noscere*), ou representar algo em comparação com outras coisas, seja quanto à identidade, seja quanto à diferença” (AA 09: 64-5). A distinção entre os dois graus não deixará de parecer artificial ao leitor, como não raro é o caso com essas classificações inspiradas nos manuais do racionalismo wolffiano. Afinal, o que poderia ser representar com consciência algo dado, sem discriminá-lo de outras coisas dadas no mesmo contexto? Diante disso, parece lícito tomar os dois “graus” como circunscrevendo em conjunto uma única espécie de estado representacional a ser distinguida da cognição (*Erkenntnis*) propriamente dita, como se verá em seguida.

No que tange à condição (2), há duas observações a fazer. Em primeiro lugar, o requisito introduzido pela expressão ‘no próprio estado ou evento  $\varphi$ ’ visa marcar que o estado  $\varphi$  é ele mesmo, intrínseca ou inerentemente, objetivo (no sentido em que estou procurando circunscrever). Não se trata, portanto, de um estado ou evento que é acompanhado por outro estado ou evento (uma crença ou um juízo) no qual  $x$  é representado objetivamente.

Em segundo lugar, a locução sublinhada está pela descrição de um *modo de perceber*. Por hipótese, é possível que S represente  $x$  em  $\varphi$  do modo descrito sem que os

conceitos empregados na descrição sejam mobilizados em uma crença ou juízo de S sobre  $x$ , ou mesmo que S possua tais conceitos. Considere-se aquele gradiente cognitivo desenhado pela *Lógica de Jäsche*. Logo após o grau do “notar”, temos a cognição em sentido próprio: “notar algo com consciência, isto é, conhecer [*erkennen*] (*cognoscere*). Animais também notam os objetos, mas não os conhecem” (AA 09: 65). À primeira vista, parece estranho caracterizar conhecer  $x$  como notar  $x$  com consciência. Com efeito, o texto qualificara a percepção como representação com consciência e o notar como pressupondo tal consciência. Creio que a estranheza se dissipa se entendermos o contraste entre o notar e o conhecer como o contraste entre, de um lado, discriminar um objeto atendendo a (algumas de) suas características distintivas e, de outro, discriminá-lo atendendo a essas características como tais, isto é, como características, o que só é possível mediante conceitos. É possível notar algo sem conhecê-lo, assim como é possível ter a capacidade de notar objetos sem ter a capacidade de conhecê-los, como no caso de animais desprovidos de entendimento.

A condição (3), por fim, visa distinguir o que se chama aqui de *percepção* objetiva daquilo que Kant denomina experiência, isto é, o reconhecimento de um objeto dado aos sentidos sob conceitos empíricos apropriados.

Agora bem, como poderíamos articular a segunda condição, concernente à objetividade própria à percepção objetiva, de uma maneira fenomenologicamente perspicua, isto é, que desdobre como se possa, do ponto de vista do percipiente, atender a algo cuja existência é distinta de seu perceber? Não é minha pretensão oferecer uma resposta completamente satisfatória a essa questão no presente momento. No entanto, quero apresentar como condição suficiente (mesmo que não necessária) da satisfação de (2) a seguinte condição:

(2\*) no próprio estado ou evento  $\phi$ , S tem consciência de  $x$  como algo que possui aspectos que não lhe estão sensorialmente presentes.

Em outras palavras, se S, no próprio estado ou evento perceptual  $\phi$ , atende a  $x$  como algo que lhe apresenta, em  $\phi$ , apenas um dentre vários de aspectos, então S tem consciência de  $x$  como algo distinto de seu presente estado de consciência: algo lhe aparece como tendo aspectos que não aparecem, de sorte que se mostra transcendendo



seu aparecer<sup>18</sup>. Nesse caso, S atende a  $x$  como um objeto, ou *objetivamente*. Essa relação entre o caráter “objetivo” de um estado ou evento mental e seu caráter perspectivo (sob certas qualificações) será reivindicada e (ao menos parcialmente) esclarecida, com referência a Kant, na seção final deste trabalho.

### 1.3. Duas questões e três posições

Feita essa regimentação terminológica, vemos que a questão de que partimos divide-se, a rigor, em duas. Em primeiro lugar, trata-se de estabelecer se, de um ponto de vista kantiano, é possível haver percepção externa objetiva. Isso significa estabelecer se, desse ponto de vista, é possível que um sujeito atenda a objeto corpóreo  $x$  como algo que dispõe de aspectos que não lhe estão sensorialmente presentes, sem representar  $x$  sob conceitos empíricos. Se a resposta a essa questão for afirmativa, resta ainda uma segunda questão, a saber, se tal percepção externa objetiva demanda, de um ponto de vista kantiano, a atualização de capacidades conceituais correspondentes a conceitos puros – os conceitos formais que Kant prevê sob o título de categorias.

O que denominarei de conceitualista kantiano estrito responderá à primeira questão negativamente, dispensando, com isso, a segunda questão<sup>19</sup>. Em contrapartida, o que denominarei o não-conceitualista kantiano estrito responderá afirmativamente à primeira questão e negativamente à segunda, sustentando que, segundo Kant, é possível perceber objetos como tais sem a atualização de quaisquer capacidades conceituais. Em particular, alguns dos proponentes dessa posição alegam que a intuição pura do espaço, tal como descrita na *Estética Transcendental*, fornece uma estrutura egocêntrica de

<sup>18</sup> Essa “transcendência” do objeto não deve ser entendida na acepção que Kant confere ao adjetivo ‘transcendente’, qualificando aquilo que, problematicamente considerado, existe “para além” dos limites da experiência possível, não podendo ser dado à intuição sensível. Trata-se antes da acepção que lhe empresta Husserl, quando insiste – em oposição a Brentano e alguns de seus seguidores – que o objeto intencional não é imanente à consciência, mas essencialmente aponta para além de si mesma. A transcendência do objeto intencional, paradigmaticamente do objeto da percepção, se revela em que, para a própria consciência, o que aparece é dado apenas mediante certos perfis ou “sombreamentos” (*Abschattungen*) que se revelam desde uma dentre diversas perspectivas possíveis, de sorte que no próprio aparecer o que é dado “ultrapassa” o aparecer. Ver *Investigações Lógicas*, V, §§ 11-14 (Husserl 1968a, p. 370-387) e VI, §14 (Husserl 1968b, p. 56-59), assim como o primeiro livro das *Ideias para uma Fenomenologia Pura*, §41 (Husserl, 1976, p. 83-86). No que segue, procuro indicar como o ponto de Husserl já se encontra (pelo menos implicitamente) na visão de Kant sobre o papel da imaginação na percepção. Sigo, nisso, a interpretação de Sellars (2002). O próprio Sellars não faz referência a Husserl nesse texto, nem em seus outros textos sobre Kant, até onde me consta, mas o faz explicitamente em Sellars (2015, p. 257-262). Naturalmente, dizer que o ponto de Husserl já estava em Kant não significa projetar neste todo o edifício teórico construída por aquele para dar conta dele.

<sup>19</sup> Cf. Strawson, 1966, p. 20; Sellars, 1968, p. 1-30; Allison, 1983, p. 67-68; Allison, 2004, p. 81-82; Bowman, 2011, *passim*; Griffith, 2012, *passim*.

consciência perceptual que não requer qualquer espécie de síntese governada por conceitos.<sup>20</sup> Logo se vê que há, em princípio, espaço para uma terceira posição. Considerando as várias caracterizações de ‘percepção’ (*Wahrnehmung*) feitas por Kant, discernidas por mim na seção (1.1), no que segue recomendarei, inicialmente, uma compreensão da noção kantiana de percepção que abarca as caracterizações (i) a (iv). Em seguida, indicarei elas estão vinculadas a (v) e (vi) e como estas implicam, por sua vez, (vii) e (viii). Uma vez que (viii) claramente exige, para Kant, a atualização de capacidades conceituais, ao menos o uso das categorias, uma reconstrução da concepção kantiana de percepção não pode sustentar que nossa consciência perceptual de objetos no espaço dispensa qualquer atualização de capacidades conceituais: se dispensa conceitos empíricos, não pode dispensar conceitos puros. Como antecipado no subtítulo do artigo, trata-se aqui de uma primeira aproximação ao tema, que visa delimitar um caminho para investigações futuras.

## 2. Percepção, imaginação e espaço

### 2.1. *Presentações sensórias*

Kant afirma que o que nos é dado na percepção é uma aparência (*Erscheinung*): “A primeira coisa que nos é dada é a aparência, a qual, se é vinculada à consciência, denomina-se percepção [...]” (A119-120). Ora, há dois sentidos distintos (embora relacionados, como veremos) de ‘aparência’ (*Erscheinung*) na filosofia crítica de Kant<sup>21</sup>. Por aparências, pode-se entender:

- (a) objetos de experiência – paradigmaticamente, embora não exclusivamente, aquilo que aparece fora de nós de acordo com a condição formal de nosso sentido externo, o espaço –, em contraste com as coisas tal como são consideradas em si mesmas, em abstração das condições formais de nossa intuição delas, ou
- (b) modos como objetos de experiência particulares aparecem a sujeitos de experiência particulares em contextos de percepção particulares (desde diferentes perspectivas, etc.).

Enquanto tal, toda aparência possui, em certo sentido, um caráter relativo à ou dependente da mente; nos termos de Kant, toda aparência é, em certo sentido, *ideal*.

<sup>20</sup> Neste trabalho, concentro-me sobre dois autores que incontestavelmente satisfazem essa descrição, Robert Hanna (2005, 2008, 2011) e Lucy Allais (2009, 2012).

<sup>21</sup> Ver Fonseca (2013), bem como as referências que o acompanham. Para uma visão diferente da distinção, ver Pimenta (2006).

Kant distingue dois sentidos de ‘ideal’ e ‘idealidade’, que correspondem aos dois sentidos de ‘aparência’ discriminados acima.

De um lado, todos os objetos de experiência possível – ou seja, aparências na acepção (a) acima – são *transcendentalmente* ideais. Uma caracterização precisa e devidamente justificada do idealismo transcendental de Kant escapa aos limites deste trabalho, naturalmente. Pressuponho, aqui, uma interpretação “aspectual” (uma espécie de *two-aspects view*) da tese kantiana da idealidade transcendental dos objetos de nossa experiência possível, segundo a qual os aspectos espaciais e/ou temporais sob os quais tais objetos necessariamente são experienciados, embora convenham realmente a tais objetos, convêm a eles apenas em relação à forma de nossa intuição.

Recomendo que interpretemos o uso de ‘aparência’ em A119-120 no sentido (b). Uma aparência, nesse sentido, é uma apresentação sensória de um objeto. Se nos limitarmos à percepção externa visual, trata-se do modo como uma região do campo visual é delimitada e preenchida com as qualidades sensoriais na percepção de algo por alguém em um contexto particular. O modo como a região do campo perceptual é delimitada corresponde à configuração (*Gestalt*) e extensão (*Ausdehnung*) aparentes (*scheinbare*) de algo dado aos sentidos. As qualidades sensoriais que preenchem a região em questão pertencem à sensação. Kant escreve:

Assim, se separo da representação de um corpo aquilo que o entendimento pensa acerca dele, tal como substância, força, divisibilidade, etc., bem como aquilo que pertence à sensação, tal como impenetrabilidade, dureza, cor, etc., algo dessa intuição empírica resta ainda para mim, a saber, a extensão e a configuração. (A20-21/B35)

É preciso sublinhar o que a referência à extensão e configuração *aparentes* não significam, aqui. Em primeiro lugar, ‘aparente’ não exclui necessariamente ‘real’: pode ser o caso de que, por exemplo, a configuração aparente do objeto  $\phi$  percebido por S em um contexto  $k$  seja, de fato, a configuração desse objeto. Em segundo lugar, dizer que  $\phi$  aparece de tal e tal maneira a S em  $k$ , ou que tal-e-tal é a configuração (ou extensão, ou cor, etc.) aparente de  $\phi$  a S em  $k$ , não significa dizer que, em  $k$ , S julga ou crê *que*  $\phi$  é tal-e-tal. A configuração (ou extensão, ou cor, etc.) aparente de  $\phi$  é simplesmente a configuração (ou extensão, ou cor, etc.) com que  $\phi$  aparece a S em  $k$ , independentemente de como S julgue que  $\phi$  é ou, mesmo, parece ser. Considere a

seguinte passagem da *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático*:

*Os sentidos não enganam.* Essa proposição é a rejeição da objeção mais importante, mas também, sob olhar atento, mais vazia, contra os sentidos; não porque estes sempre julguem corretamente, mas antes porque não julgam de modo algum. O erro é, portanto, ônus apenas do entendimento. – Ainda assim, o *aspecto sensório* [*Sinnenschein*] (*Species, apparentia*) serve para escusar, se não exatamente justificar, o entendimento. Assim, o homem frequentemente confunde o que é subjetivo em seu modo de representação [*Vorstellungsart*] com o objetivo (a torre distante cujos cantos não vê lhe aparece [*erscheint*] circular; o mar, cujas partes distantes atingem seus olhos através de raios de luz mais altos, parece-lhes mais alto do que a praia (*altum mare*); a lua cheia, que ele vê levantar-se no horizonte através do ar vaporoso, parece-lhe maior e mais distante do que quando no alto do céu). E assim toma-se a aparência [*Erscheinung*] por experiência [*Erfahrung*]; cai-se então em erro, mas um erro do entendimento, não dos sentidos. (AA 07: 146)

Agora bem, significa isso que os próprios objetos de nossa percepção são apresentações sensórias que, como tais, só existem em estados ou eventos de percepção? Essa seria uma interpretação “humeana” da posição de Kant. De acordo com Hume, as únicas coisas que percebemos através dos sentidos são nossas próprias percepções; mais especificamente, nossas próprias impressões (da sensação):

A filosofia mais comum nos informa que a mente não pode conhecer nenhum objeto externa de maneira imediata, sem a interposição de uma imagem ou percepção. Aquela mesa que nesse exato momento aparece diante de mim é apenas uma percepção, e todas as suas qualidades são qualidades de uma percepção. (Hume, 2007, p. 157 [1.4.5. (Selby-Bigge 139)])

Hume argumenta que, com base no conhecimento de nossas impressões, não podemos razoavelmente inferir a existência de corpos existentes fora de nossas mentes. Ele oferece uma história da gênese de nossa crença na existência de objetos externos, de acordo com a qual minha imaginação opera sobre minhas diferentes percepções, associando-as e produzindo a crença de que algo fora de mim corresponde a elas. Agora bem, de acordo com a interpretação de A119-120 recomendada acima, Kant entende por percepção a consciência de uma apresentação sensória. Isso parece sugerir que, segundo Kant, os objetos imediatos de percepção são, como em Hume, entidades introspectáveis, imagens mentais (uma sugestão reforçada por sua caracterização da percepção como

uma “modificação do sentido interno”). Como poderia Kant escapar dos embaraços de Hume?

## 2.2. Percepção e imaginação

A fim de entendê-lo, devemos considerar o diferente papel que Kant atribui à imaginação na percepção. Em contraste com Hume, Kant concebe a imaginação como “um ingrediente necessário da própria percepção” (A120n). Ora, ele define a imaginação como “a faculdade de representar um objeto mesmo sem sua presença na intuição” (B151). Isso sugere que a imaginação é a faculdade de produzir, reproduzir, recuperar, etc., imagens mentais. Mas então nos vemos confinados aos conteúdos do sentido interno. Isso não parece uma saída promissora do modelo humeano (e, em geral, empirista) da percepção.

J. Michael Young tem uma sugestão. Ele escreve que

imaginar envolve dois momentos: a consciência [*awareness*] sensória imediata, ou intuição empírica, e a operação de tomar ou interpretar [*construing*] essa consciência como consciência de algo outro, ou algo mais, do que aquilo que aparece imediatamente. Tendo em vista o primeiro ponto, [Kant] diz que imaginar envolve representar algo na intuição. Tendo em vista o segundo, ele diz que envolve representar algo que não está ele próprio presente, ao menos não completamente, nessa intuição. (Young, 1988, p. 142)

De acordo com Young, no sentido relevante à epistemologia kantiana o papel da imaginação na percepção é a interpretação do material sensório imediatamente presente à mente na intuição empírica. É difícil ver como essa operação poderia ser outra coisa que não a formação de uma *crença* acerca do ambiente externo, na base de *sense-data* subjetivos.

Em um ensaio já clássico apresentado originalmente em 1978, Wilfrid Sellars oferece uma abordagem alternativa de como Kant concebe o papel da imaginação na percepção. Em sua análise do papel da imaginação na percepção de objetos como tais, o ponto de partida de Sellars é a distinção fenomenológica entre o objeto que é visto e o que é visto do objeto: não vemos de uma maçã, em um contexto particular de percepção, senão uma parte de sua superfície, que se mostra a nós desde o ponto de vista que ocupamos em relação à fruta. O empirismo tradicional considera tais

apresentações os objetos imediatos da percepção visual, de sorte que a pretensa experiência de objetos físicos tridimensionais seria, em realidade, uma crença produzida por inferências. Evocando a teoria kantiana da imaginação produtiva, Sellars argumenta que, embora os aspectos de um objeto (opaco) ocultos à nossa visão em dado contexto perceptual não estejam *sensorialmente presentes* ao sujeito, eles não são, para o sujeito, simplesmente matéria de crença; eles se fazem presentes na percepção através da operação da imaginação produtiva, guiadas por conceitos. Nas palavras de Sellars, a “maçã é vista como tendo um lado oposto vermelho. Mais ainda, [...] o lado oposto não é meramente algo em que se crê [*is not merely believed in*]; ele está de corpo presente [*bodily present*] na experiência [...]” (Sellars, 2002, p. 422).

Em sua interpretação da posição de Kant, Sellars empreende uma sutil, mas fundamental, distinção entre imaginação (*imagining*) e produção de imagens (*imaging*). A imaginação corresponde a “uma mescla íntima entre produção de imagens e conceitualização, ao passo que a percepção é uma mescla íntima entre sensação, produção de imagens e conceitualização” (Sellars, 2002, p. 423). Quando simplesmente imaginamos algo, produzimos uma imagem mental como uma imagem de tal-e-tal, de acordo com o conceito de tal-e-tal. Na percepção, temos a sensação do sensorialmente presente e produzimos uma estrutura unificada que contém imagens de aspectos do objeto ausentes aos sentidos, de acordo com um conceito do objeto. Assim, na percepção visual a mescla incorpora o caráter essencialmente perspectivo da experiência perceptual.

A imaginação produtiva teria, assim, um duplo papel na apresentação de um variegado sensório em uma situação particular de percepção. Ela informaria a produção de representações demonstrativas conceituais – como, por exemplo, a expressa pela locução ‘esta pirâmide vermelha vista lateralmente’ –, sendo, nessa medida, sujeita ao entendimento. Ela igualmente informa a construção, pela mente, de um *modelo imagético* (um *image-model*) que corresponde à “imagem perspectiva de si mesmo diante de uma pirâmide vermelha vista lateralmente” (Sellars, 2002, p. 426). Como salienta McDowell (2008) em uma recente reconstrução crítica da abordagem de Sellars, os dois papéis corresponderiam a duas dimensões inseparáveis de um único ato cognitivo. De um lado, a imaginação proporcionaria ao sujeito a consciência de objetos particulares como instâncias de conceitos (representações gerais), guiando o

entendimento no seu uso empírico. De outro, tais conceitos seriam regras para a construção de modelos imagéticos de apresentações perspectivas de suas instâncias na percepção. Meras sensações – consideradas à parte do exercício de capacidades conceituais – teriam meramente um papel causal na percepção, condicionando o rol de modelos imagéticos que poderiam ser construídos em situações perceptuais particulares – e, com isso, condicionando o exercício do entendimento no reconhecimento do que se faz presente aos sentidos como um objeto. Contudo, como procura explicar McDowell, “o que guia os processos conceituais não é um mero agregado de sensações cruas, mas o resultado de uma construção, com as sensações incluídas como o seu material, de acordo com um receituário fornecido pelos próprios processos conceituais”, de sorte que nossas capacidades de conceitualização operam na constituição tanto do que guia quanto na do que é guiado” (McDowell, 2008, p. 316).

### 2.3. *O caráter perspectivo (ou “egocêntrico”) da percepção: uma ambiguidade*

Agora bem, embora Sellars fale de “percepção” na sua discussão do que entende ser a função da imaginação produtiva segundo Kant, sua abordagem concerne, na verdade, à experiência – isto é, ao reconhecimento, sob conceitos empíricos, de objetos presentes aos sentidos.<sup>22</sup> Ainda assim, há algo importante a ser retido de sua discussão, que aponta para um tratamento da percepção que escape do embaraço de Hume. Se a própria apreensão do diverso em uma apresentação sensória possui uma estrutura perspectiva ou egocêntrica, ela incorpora a consciência dessa apresentação como apresentação de algo que possui outros aspectos além daqueles sensorialmente presentes nessa apresentação. Assim, a apreensão de uma apresentação sensória é imediatamente a consciência de algo distinto dessa apresentação – um objeto.

Representantes do que denominei *não-conceitualismo estrito kantiano* prontamente sublinham o caráter perspectivo ou egocêntrico da consciência perceptual. Hanna, por exemplo, escreve que “a forma empiricamente realizada da representação espacial – i.e., a forma da intuição em sentido próprio – para Kant representa uma estrutura formal tridimensional, retilínea ou euclidiana, orientada egocentricamente”

---

<sup>22</sup> O mesmo se pode dizer de Strawson (1982). Enquanto o foco de Sellars é o caráter perspectivo de nossa percepção de objetos no espaço, Strawson concentra-se sobre as condições de identificação e reidentificação perceptuais destes.

(Hanna, 2005, p. 273). Allais, por sua vez, escreve o seguinte:

Podemos conceder que há dois “níveis” de nossa representação do espaço: primeiro, a representação ordenadora, a forma o sentido externo, que nos capacita a sermos apresentados com particulares empíricos enquanto localizados de modo único em uma estrutura tridimensional orientada e centrada egocentricamente, e, segundo, a representação de um espaço objetivo unificado enquanto o objeto de estudo da geometria, resultante da subordinação do primeiro nível à unidade transcendental da apercepção. Atribuir a uma criatura a capacidade de representar o espaço no primeiro sentido não requer que ela possa representar o espaço no último sentido. (Allais, 2009, p. 404)

Ora, se o não-conceitualista kantiano estrito defende a possibilidade da percepção objetiva na ausência de qualquer atualização de capacidades conceituais e afirma, ao mesmo tempo, que a consciência perceptual (objetiva) tem uma estrutura egocêntrica, ele nos deve uma explicação. Ele tem de explicar como é possível dispor de uma representação ou um quadro de referência egocêntricos sem os recursos conceituais requeridos pela autoconsciência propriamente dita, isto é, pela consciência de si mesmo como tal – a capacidade, como diz Kant, de ter o *eu* nos próprios pensamentos, constitutiva da faculdade do entendimento<sup>23</sup>.

O não-conceitualismo kantiano estrito deve, com isso, distinguir duas formas de representação egocentricamente estruturada, relativa a uma perspectiva, de objetos no espaço: uma forma reflexiva, ou propriamente *de se*, e uma forma não-reflexiva. Essa distinção deverá corresponder ou ser análoga à distinção entre, respectivamente, representações espaciais egocêntricas de natureza *relacional* e de natureza *monádica*, introduzida por John Campbell. Sobre o quadro de referência egocêntrico da visão, ele escreve:

[O] quadro de referência egocêntrico usado na visão emprega noções espaciais monádicas, tais como ‘à direita’, ‘à esquerda’, ‘acima’, ‘defronte’ e assim por diante, ao invés de noções relacionais, tais como ‘à minha direita’, ‘acima de mim’, ‘à minha frente’, e assim por diante. (Campbell, 1994, p. 119)

A motivação dessa distinção, no caso de Campbell, seria dar conta da

---

<sup>23</sup> Ver *Antropologia*, §1, AA 07: 127.



representação espacial – na percepção e na ação – por parte de animais desprovidos de capacidades conceituais, bem como de crianças humanas cujas competências conceituais não estão plenamente desenvolvidas.<sup>24</sup> Ele escreve:

Um animal poderia muito bem ter visão espacial mesmo que não dispusesse de noções egocêntricas relacionais (...). Sua visão representa coisas como ‘à direita’ ou ‘acima’; não parece correto dizer que ele representa as coisas como ‘à minha direita’ usando a noção relacional (...). Quando aprendemos a primeira pessoa, aprendemos uma regra procedural: que se a visão representa um objeto como à direita, então estamos em posição de dizer ‘O objeto está à minha direita’. Aprendemos como fazer juízos relacionais envolvendo a primeira pessoa na base de *input* espacial monádico. (Campbell, 1998, p. 128-9)

Mas como poderia haver uma representação do espaço que fosse a um só tempo *egocêntrica* e *monádica*? Talvez possamos compreender o que Campbell tem em vista através da concepção de *índices egocêntricos* desenvolvida por Tyler Burge:

Estou interessado nos antecedentes da representação do si-mesmo [*self*]. O mais primitivo antecedente representacional é constitutivo de todo conteúdo representacional perceptual e de ação [*actional*]. Esse antecedente é um *índice ego-cêntrico*. Nas suas formas mais primitivas, esses índices não são conceituais. Aplicações de índices ego-cêntricos ancoram toda percepção e todos os estados acionais primitivos. Em formas primitivas, eles não são usados ou aplicados *pelo indivíduo*. Eles são, contudo, um tipo primitivo de representação egoica [*ego-related*]. Essas formas primitivas vem a ser incorporadas a crenças perceptuais proposicionais e a intenções proposicionais. Quando isso se dá, elas são conceituais. (Burge, 2013, p. 145-146)

Um exemplo de uma representação de relação espacial egocêntrica, porém monádica, seria à *<minha> direita*, onde ‘<minha>’ está por um índice que não requer a posse do conceito de primeira pessoa, mas tem um caráter subpessoal. Se a representação egocêntrica que caracteriza a percepção visual fosse estruturada em termos de noções relacionais, em vez de simplesmente monádicas, a visão necessariamente requereria, da parte do percipiente, a consciência de si mesmo como tal (a consciência que tenho de mim mesmo como eu mesmo, paradigmaticamente expressa no meu uso da primeira pessoa do singular). Ora, essa forma de autoconsciência

<sup>24</sup> Por essa razão, o uso do termo ‘noção’ por Campbell não pode circunscrever-se a noções *conceituais*. Nesse contexto, o termo significa antes certo *modo de representação*.

demanda a posse de capacidades conceituais. Por conseguinte, o não-conceitualista estrito (kantiano ou não), na medida mesma em que reconhece que nosso campo perceptual (ou, mais especificamente, nosso campo visual) tem uma estrutura egocêntrica, deve defender que essa estrutura envolve a mobilização de representações espaciais monádicas, ao invés de relacionais. Se, contudo, ele for um não-conceitualista estrito *kantiano*, ele deve estar preparado para sustentar que nossa representação do espaço na percepção externa, tal como ela é descrita na “Exposição metafísica do espaço” da Estética Transcendental, tem uma estrutura egocêntrica, mas monádica.

2.4. *A “Exposição metafísica do espaço” implica que nossa percepção externa tem uma estrutura egocêntrica reflexiva*

O primeiro argumento da “Exposição metafísica do espaço” sustenta que nossa representação do espaço (logo depois qualificada de nossa representação *originária* do espaço) não pode ter uma origem empírica. A maneira como ele o faz sugere que nossa percepção externa tem uma estrutura egocêntrica reflexiva:

O espaço não é um conceito empírico, extraído de experiências externas. Pois a fim de que certas sensações sejam referidas a algo fora de mim (isto é, a algo em um lugar do espaço diferente daquele em que eu me encontro), por conseguinte para que eu possa representá-las como fora e a par umas das outras, por conseguinte não apenas como distintas, mas em distintos lugares, a representação do espaço deve já subjazer-lhes como fundamento. Logo, a representação do espaço não pode ser obtida a partir da experiência das relações da aparência externa, mas essa experiência, ela própria, só é primeiramente possível através dessa representação. (B38)

O não-conceitualista kantiano estrito poderia alegar que tudo o que o argumento estabelece, se bem-sucedido, é o seguinte condicional: se um sujeito tem a experiência de coisas como estando “fora e a par uma da outra” no interior de um quadro de referência egocêntrico reflexivo, então a “representação do espaço” deve já subjazer-lhe “como fundamento”. Com base nisso, por si só, não se segue que tal representação do espaço não possa igualmente subjazer à experiência do espaço no interior de um quadro de referência não-reflexivo.

Consideremos, porém, os dois últimos argumentos da Exposição, que visam estabelecer a natureza intuitiva de nossa representação original do espaço.

Presumivelmente, encontraríamos ali elementos de sustentação da posição não-conceitualista. Todavia, são justamente esses argumentos que acarretam as maiores dificuldades para essa posição. Com efeito, temos nessas passagens uma descrição fenomenológica de nossa consciência do espaço que importa em atribuir-lhe uma estrutura egocêntrica reflexiva.

O primeiro argumento da intuitividade do espaço (item 3 da Exposição metafísica na edição B) baseia sua conclusão nas seguintes considerações:

[P]odemos representar apenas um único [*einigen*] espaço, e se falamos em muitos espaços, entendemos por isso apenas partes de um e o mesmo espaço uno [*alleinigen*]. E essas partes não podem como que preceder o espaço único oniabrangente [*einigen allbefassenden*] como seus componentes (a partir dos quais sua composição fosse possível), mas antes são pensadas apenas *nele*. Ele é essencialmente único [*einig*]; o diverso nele, por conseguinte também o conceito universal de espaços em geral, repousa apenas em limitações. (A24-5/B39)

Os primeiros dois períodos da passagem consistem em observações fenomenológicas acerca de nossa representação do espaço, isto é, da nossa maneira de representar o espaço que se encontra na base de quaisquer outras (sejam intuitivas ou conceituais). O primeiro período diz respeito ao caráter único do espaço, ou sua unicidade: os diferentes espaços que podemos discriminar na percepção e no pensamento são compreendidos por nós, mesmo que tacitamente, como partes de um só e mesmo espaço. O segundo período, por outro lado, concerne à estrutura parte-todo – dito de outro modo, à estrutura mereológica – desse espaço único: suas diferentes partes (discrimináveis no pensamento ou na percepção) não o precedem como elementos de sua composição, mas são representadas no seu interior mediante limitações – efetuadas, de acordo com a Analítica, pela faculdade da imaginação guiada pelas (ou de acordo com as) categorias (ou seus esquemas). A conjunção dessas duas observações implica que o espaço, tal como é representado originalmente por nós, é *essencialmente* uno. Isso, por sua vez, implica que essa representação originária possui uma natureza intuitiva.

O segundo argumento da intuitividade do espaço sustenta a mesma conclusão com base na seguinte alegação (ela também de cunho fenomenológico): “O espaço é representado como uma grandeza infinita *dada*”. Pode parecer haver uma contradição

entre essa alegação e a observação de Kant à tese da Primeira Antinomia, onde lemos que “uma grandeza infinita dada [...] é impossível” (A430/B458). A contradição desaparece se atentarmos para o fato de que ‘magnitude’ (*Größe*) recebe conotações distintas nos dois contextos.

No contexto da Primeira Antinomia, ‘*Größe*’ corresponde ao conceito expresso pelo latim ‘*quantitas*’. Kant o caracteriza como “a determinação de uma coisa através da qual pode-se pensar quantas unidades são postas nela”, determinação que “tem por fundamento a repetição sucessiva, por conseguinte o tempo e a síntese (do homogêneo) nele” (A242/B300). Nesse sentido, “grandeza (*quantitas*) [é] a resposta à questão Quão grande é algo?” (A163/B204).

Mas ‘grandeza’ pode também significar *quantum*. Kant escreve que a “consciência do diverso homogêneo na intuição em geral, na medida em que por seu intermédio a representação de um objeto primeiramente se torna possível, é o conceito de uma grandeza (*Quanti*)” (B203). Em sua caracterização mais geral, portanto, um *quantum* é um todo que tem partes que podem ser tomadas como unidades para a mensuração da *quantitas* de algo, seja dele próprio ou de outros *quanti*. Espaços determinados (por limitação do espaço único omniabrangente, como ensina a Estética), bem como objetos que os ocupam são *quanta* mensuráveis. Ao próprio espaço, porém, não convém nenhuma medida. Na medida em que qualquer espaço determinado, isto é, limitado, é representado como parte de um único espaço, esse espaço único não pode, por sua vez, ser determinado ou limitado. É precisamente esse caráter ilimitado que constitui a infinitude daquilo do espaço dado na sua representação originária. Por essa razão, ele é denominado por Kant um *quantum originarium*, em contraste com o espaço geométrico (representado geometricamente) e o espaço físico (como espaço dos objetos corpóreos efetivos), que constituem *quanta derivative*.

O texto que expõe essa distinção de maneira mais explícita e clara é a resposta de Kant a um artigo de Kästner, publicado no *Magazin* de Eberhard, atacando a teoria do espaço articulada na *Crítica da Razão Pura*<sup>25</sup>:

Quando dizemos [...] que o espaço dado originalmente no nosso poder de representação é infinito, isso nada mais significa que todos

<sup>25</sup> Beneficiei-me do soberbo Fichant (1997). O artigo é seguido da tradução da *Resposta a Kästner* por Fichant, da qual igualmente me beneficiei.

os espaços que podem ser dados são possíveis apenas como partes de um espaço único [*nur als Theile eines einzigen möglich sind*], que eles não podem ser dados exceto como partes de um único espaço; mas um espaço do qual todo espaço discriminável [*anzugebender*], isto é, todo espaço determinado no que toca à sua grandeza, não pode senão ser uma parte é um espaço maior do que todo *quantum spatii*, do que todo *spatium (mathematice) dabile*, isto é, do que todo espaço que eu poderia descrever [*beschreiben*]; isso significa que ele é infinito. (AA 20: 418)

O geômetra funda a possibilidade de seu problema – expandir um espaço (do qual há muitos) ao infinito – sobre a representação original de um espaço único, infinito, subjetivamente dado. (AA 20: 420)

Dizer, contudo, que o espaço metafísico, isto é, o espaço original, mas dado de maneira meramente subjetiva – o qual (por não haver muitos) não pode ser tomado sob qualquer conceito, não sendo capaz de uma construção, mas que ainda assim contém o fundamento da construção de todos os conceitos geométricos possíveis – é infinito, significa apenas que ele consiste na forma pura do modo de representação sensível do sujeito, enquanto intuição *a priori*; assim, nessa forma de intuição, enquanto representação singular [*einzelnen*], é dada a possibilidade de todos os espaços, que se seguem ao infinito. (AA 20: 420-421)

Não se trata simplesmente de dizer que qualquer espaço determinado que possamos representar é, de fato, parte de um único espaço infinito. Não podemos *representar* um espaço particular senão *como* parte de um espaço único infinito. Ora, se Kant está correto em sua exposição de nossa representação original do espaço, essa necessidade não é uma questão de pensamento ou crença, mas da maneira – ou *forma* – como percebemos externamente o que quer que seja. Não podemos pensar um espaço determinado exceto como parte no espaço único porque nossos conceitos espaciais têm origem na limitação de um espaço dado, no ato mesmo de limitá-lo, como ilimitado. É nesse sentido que o espaço é representado como grandeza infinita *dada*. Ele é dado à consciência *com* qualquer espaço particular (e, portanto, com qualquer intuição empírica externa).

Ora, embora tal espaço único infinito seja dado à consciência – com a consciência de qualquer espaço e objeto espacial particular –, ele próprio não pode ser dado como um objeto. Não obstante toda percepção espacial envolva a consciência do espaço, o próprio espaço não pode ser percebido: “se seres extensos não fossem percebidos, não seríamos capazes de representar o espaço” (A292/B349). No mesmo espírito, Kant escreve:

As aparências, como objetos da percepção, não são intuições puras (meramente formais, como o espaço e o tempo (pois esses não podem ser percebidos em si mesmos). (A166/B208)

Ora, o objeto não pode ser dado a um conceito senão na intuição, e, mesmo uma intuição pura sendo possível *a priori* antes do objeto, mesmo esta só pode adquirir seu objeto, por conseguinte sua validade objetiva, apenas através da intuição empírica, da qual ela é a mera forma. (A239/B298)

Ora, da consciência empírica à consciência pura é possível uma alteração gradual, na qual o real na primeira desaparece inteiramente, restando uma consciência meramente formal (*a priori*) do diverso no espaço e no tempo. (A165/B208)

A mera forma da intuição, sem substância, não é ela própria um objeto, mas a condição meramente formal de um (como aparência), como o espaço puro e o tempo puro, que decerto são algo, enquanto formas do intuir, mas não são eles mesmos objetos a serem intuídos (*ens imaginarium*). (A291/B247)

O ponto central não é que o espaço para além do campo visual, não sendo visto, não é registrado de maneira alguma em um estado de consciência perceptual, nem que sua presença é registrada na mente apenas sob a forma de crenças e expectativas associadas a esse estado. O ponto é precisamente que ele é *dado* na consciência perceptual *como* algo não-percebido, ou para além da visão. Dito de outro modo, o campo de visão, em um estado particular de consciência visual, delimita uma região do espaço que é dada, nesse mesmo estado, como parte de um espaço único omniabrangente, que em si mesmo está para além do alcance do ver. O espaço delimitado no campo visual e o espaço infinito para além de toda visão, do qual aquele é parte, são dados em conjunto, inextrincavelmente, na mesma consciência.

É por essa razão, afinal, que Kant afirma que nossa representação originária do espaço é a representação de um espaço único infinito *subjetivamente dado*: ele não pode ser dado como objeto. Assim, por um lado, não podemos ser conscientes de um espaço determinado sem ter consciência dele como parte de um único espaço infinito; por outro lado, não podemos ser conscientes do espaço único infinito senão sendo conscientes de um espaço determinado como parte dele. Isso significa que a representação original do espaço *chega à consciência*, por assim dizer, somente através da delimitação (ou como Kant por vezes escreve, da “descrição”) de um espaço particular. Nesse sentido, a intuição pura do espaço depende de uma síntese – a saber, da síntese pela qual é gerada a representação, não do espaço enquanto tal, mas de *um* espaço determinado. Essa síntese, pode-se dizer, possibilita a consciência do próprio espaço, de sorte este só pode

a rigor ser dado sob a condição de uma síntese que, sustenta Kant, é governada por conceitos (puros) do entendimento. No entanto, isso não significa que o próprio espaço único e infinito – ou sua representação originária – sejam produto dessa síntese. É antes a representação de um espaço determinado que é gerada sinteticamente – sem a qual o espaço para além de toda a síntese possível advém à consciência.

Agora bem, se espaço abarcado pelo campo visual do percipiente não pode ser representado por ele senão como parte de um espaço que necessariamente escapa ao que ele pode perceber, então, em um episódio de consciência visual, o sujeito tem consciência de seu próprio campo de visão como tal, mesmo se não sob essa exata descrição – como o modo como certa região do espaço se descortina à sua consciência desde uma perspectiva particular, a saber, a *sua*. Desse modo, a concepção de nossa consciência do espaço que emerge da Estética Transcendental está comprometida com a ideia (a “tese”, se quiserem) de que nossa percepção externa possui uma estrutura egocêntrica *de se*.

Todavia, na medida em que o sujeito percipiente tem consciência de algo no espaço como visto desde sua própria perspectiva, ele o vê como algo que poderia igualmente ser visto desde outras perspectivas. Ele o vê, portanto, como algo que tem ou pode ter outros aspectos além daqueles presentes aos seus sentidos desde a perspectiva em que efetivamente se encontra. Ora, é precisamente isso o que está envolvido na representação sensória de um objeto como um objeto, de acordo com nossa estipulação inicial (2\*). Se podemos estabelecer que isso não requer a representação do objeto sob conceitos empíricos, podemos reivindicar a noção de percepção objetiva.

Suponhamos que possamos fazê-lo. Ora, o papel da imaginação produtiva na percepção objetiva seria precisamente possibilitar ao sujeito ver um objeto *em* uma apresentação sensória através da apreensão de seu diverso – um objeto que é percebido como disponível a diferentes perspectivas possíveis, desde as quais o mesmo sujeito, ou outros, podem vê-lo *em* diferentes apresentações sensoriais possíveis através da apreensão de diferentes diversos sensoriais possíveis. As categorias são as regras que guiam a imaginação nessa operação, precisamente como regras por meio das quais “todo o diverso [...] é trazido a uma *consciência em geral*” (B143, meus itálicos). Mas essa já é uma longa história, cuja consideração ultrapassa o escopo deste artigo.

## Referências

ALLAIS, L. (2009). Kant, non-conceptual content and the representation of space, *Journal of the History of Philosophy*, v. 47, n. 3, p. 383-413.

\_\_\_\_\_. (2012). Perceiving distinct particulars. In: BAIASU, R.; BIRD, G; MOORE, A. W. (eds.). *Contemporary Kantian Metaphysics: new essays on space and time*. London: Palgrave Macmillan, p. 41-66.

\_\_\_\_\_. (2016). Conceptualism and nonconceptualism in Kant: a survey of the recent debate. In: SCHULTING, D. (ed.). *Kantian Nonconceptualism*. London: Palgrave Macmillan, p. 1-26.

ALLISON, H. (1983). *Kant's Transcendental Idealism: an interpretation and defense*. New Haven: Yale University Press.

\_\_\_\_\_. (2004). *Kant's Transcendental Idealism: an interpretation and defense, revised & enlarged edition*. New Haven: Yale University Press.

BOWMAN, B. (2011). A conceptualist reply to Hanna's Kantian non-conceptualism, *International Journal of Philosophical Studies*, v.19, n. 3, p. 417-446.

BURGE, T. (2013). Self and self-understanding: the Dewey Lectures. In: \_\_\_\_\_. *Cognition through Understanding*. Oxford: Oxford University Press, p. 140-226.

CAMPBELL, J. (1994). *Past, Space and, the Self*. Cambridge, MA: The MIT Press.

\_\_\_\_\_. (1998). Joint-attention and the first person. In: O'Hear, A. (ed.). *Current Issues in the Philosophy of the Mind*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, p. 137-156.

FICHANT, M. (1997). 'L'espace est représenté comme une grandeur infinie donnée': la radicalité de l'Esthétique, *Philosophie*, n. 56, p. 20-48.

FONSECA, R. D. (2013). Aparência, apresentação e objeto: Notas sobre a ambivalência de 'Erscheinung' na teoria kantiana da experiência, *Studia Kantiana*, vol. 11, n. 14, p. 80-99.

GOLOB, S. (2016). Why the Transcendental Deduction is compatible with nonconceptualism. In: SCHULTING, D. (ed.). *Kantian Nonconceptualism*. London: Palgrave Macmillan, p. 27-52.

GRIFFITH, A. M. (2012). Perception and the categories: a conceptualist reading of Kant's *Critique of Pure Reason*, *European Journal of Philosophy*, v. 20, n. 2, p. 193-222.



GUNTHER, Y. H. (2003). General introduction. In: \_\_\_\_\_ (ed.). *Essays on Nonconceptual Content*. Cambridge, MA: The MIT Press, p. 1-19.

HANNA, R. (2005). Kant and nonconceptual content, *European Journal of Philosophy*, v. 13, n. 2, p. 247–290.

\_\_\_\_\_. (2008). Kantian non-conceptualism, *Philosophical Studies*, v. 137, n. 1, p. 41-64.

\_\_\_\_\_. (2011). Beyond the myth of the myth: A Kantian theory of non-conceptual content, *International Journal of Philosophical Studies*, v. 19, n. 3, p. 323-398.

HEIDEMANN, D. H. (2014). Kant and non-conceptual content: the origin of the problem. In: \_\_\_\_\_ (ed.). *Kant and Non-Conceptual Content*. London: Routledge, p. 1-10.

HUME, D. (2007). *A Treatise of Human Nature*. D. F. Norton & M. J. Norton (eds.). v. 1. Oxford: Clarendon Press.

HUSSERL, E. (1968a). *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis (I. Teil). Tübingen: Max Niemeyer.

\_\_\_\_\_. (1968b). *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis (II. Teil). Tübingen: Max Niemeyer.

\_\_\_\_\_. (1976). *Ideen zu einer Reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die Reine Phänomenologie. The Hague: Martinus Nijhoff.

KANT, I. (1902–). *Kants gesammelte Schriften*. 29 vols. Ed. Preussischen Akademie der Wissenschaften (Vols. I-XXII); Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Vol. XXIII); Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (Vols. XXIV-XXIX). Berlin: Walter de Gruyter.

MCDOWELL, J. (1996). *Mind and World: with a new introduction*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

\_\_\_\_\_. (2008). Sensory consciousness in Kant and Sellars, *Philosophical Topics*, v. 33, n. 1-2, p. 311-326.

\_\_\_\_\_. (2013). Concepts in perceptual experience: Putnam and Travis. In: BAGHRAMIAN, M. (ed.). *Reading Putnam*. London: Routledge, p. 341-346.

MCLEAR, C. (2014). The Kantian (non)-conceptualism debate”, *Philosophy Compass*, v. 9, n. 11, p. 769-790.

PIMENTA, O. (2006). A distinção kantiana entre aparecimento e fenômeno, *Kant e-prints*, v. 1, n.1, p. 119-126.

PUTNAM, H. (2013). Comments on Travis and McDowell. In: BAGHRAMIAN, M. (ed.). *Reading Putnam*. London: Routledge, p. 347-358.

SCHULTING, D. (ed.). (2016). *Kantian Nonconceptualism*. London: Palgrave Macmillan.

SELLARS, W. (1968). *Science and Metaphysics: variations on Kantian themes*. London: Routledge.

\_\_\_\_\_. (2002). The role of imagination in Kant's theory of experience. In: SICHA, J. (ed.). *Kant's Transcendental Metaphysics: Sellars' Cassirer Lectures and other essays*. Atascadero: Ridgeview Publishing Company, p. 419-29.

\_\_\_\_\_. (2015). *Notre Dame Lectures 1969-1986*. Pedro V. Amaral (ed.). Atascadero: Ridgeview Publishing Company.

STRAWSON, P. F. (1966). *The Bounds of Sense: an essay on Kant's Critique of Pure Reason*. London: Methuen.

\_\_\_\_\_. (1982) Imagination and perception. In: WALKER, R. (ed.). *Kant on Pure Reason*. Oxford: Oxford University Press, p. 82-99.

TORRES, J. C. B. (2008). Determinação categorial e síntese da apreensão, *Studia Kantiana*, v. 6, n. 6/7, p. 62-82.

TRAVIS, C. (2013). Affording us the world. In: BAGHRAMIAN, M. (ed.). *Reading Putnam*. London: Routledge, p. 322-340.

YOUNG, J. M. (1988). Kant's view of imagination, *Kant-Studien*, v. 79, n. 2, p. 140-164.

## UNIDADE E OBJETIVIDADE ENTRE A DEDUÇÃO TRANSCENDENTAL E AS ANALOGIAS DA EXPERIÊNCIA

### Unity and objectivity between the Transcendental Deduction and the Analogies of Experience

André Rodrigues Ferreira Perez \*

Universidade de São Paulo  
andre.perez@usp.br

**Resumo:** Pretendo apresentar uma interpretação segundo a qual os objetos sensíveis devem ser “construídos” para que sejam representados enquanto objetos. Procura-se, à luz da Dedução Transcendental e das Analogias da Experiência, identificar quais são as condições necessárias para o estabelecimento de uma relação representacional objetiva. A noção fundamental para esta hipótese de leitura é a de unidade. Assim, busca-se evidenciar que nenhum item isolado de certa “classe” de representações pode ser dito objetivo. O que significa que nem a ligação nem os termos ligados preexistem à produção da unidade da própria ligação, de modo que objetividade somente pode atribuir-se a representações ligadas. Partindo da unidade da síntese e reconduzindo-a à unidade da apercepção, procurarei mostrar que uma percepção objetiva só pode ser discriminada como tal se, primeiro, for constituída pré-proposicionalmente como parte de um todo para que possa ser atribuída a um objeto ou evento singular.

**Palavras-chave:** ligação; objeto; objetividade; representação; síntese; unidade.

**Abstract:** I intend to present an interpretation according to which the sensible objects must be “constructed” in order for them to be represented as objects. In this way, I shall attempt in the light of both the Transcendental Deduction and the Analogies of Experience to identify which are the necessary conditions as to establish an objective representational relation. The fundamental notion for this hypothesis is that of unity. Therefore, I’ll try to show that no isolated item from a certain “class” of representations can be said to be objective. That means that neither the binding nor the terms bound therein preexist the unity of the binding act, which is to say that objectivity should only be attributed to bound representations. Beginning from the unity of synthesis and attempting to lead it back to the unity of apperception, my aim is to point out that an isolated perception can be identified as such only if it is first constituted in a pre-propositional manner as part of a whole, so that it can attributed to an object or to a singular event.

**Keywords:** binding; object; objectivity; representation; synthesis; unity.

### Introdução

A problemática que queremos explorar neste artigo pode ser compreendida como condensada em trecho de caráter conclusivo encontrado ao final das *Analogias da Experiência*. Neste, Kant nos diz, em consideração remissiva, que as mesmas apresentam a unidade da natureza e exprimem “a relação do tempo (na medida em que inclui em si toda a existência) com a unidade da apercepção, unidade que só pode

---

\* Mestrando/USP

verificar-se na síntese segunda regras” (KrV: A216/ B263)<sup>1</sup>. A necessidade de que os fenômenos constituam uma unidade *a priori*, que possibilita que eles residam em uma natureza, deve-se ao fato de que de outro modo, continua Kant, “não seria possível qualquer unidade da experiência nem, por conseguinte, *qualquer determinação dos objetos na experiência*” (id. *ibid.*, grifo nosso). Buscar a compreensão das asserções do autor nesta passagem exige, como buscaremos evidenciar adiante, vincular de algum modo a unidade realizada pelos atos espontâneos de síntese relacionados ao tempo com a determinações dos objetos na experiência. A unidade da apercepção, porém, como representação do conjunto dos atos sintéticos funcionais, só pode ser pensada como identidade da autoconsciência em meio à atividade sintética que se processa sobre uma multiplicidade sensível, de modo que se exige um ato “posterior” pelo qual tomo consciência destes atos como *meus*. Mas se a representação da unidade dos atos de síntese segundo regras é caracterizada como representação da atividade sintética unitária relacionada ao tempo, que figura como condição de *qualquer* determinação dos objetos sensíveis, como entender este *qualquer*? O que tal unidade realizada para que seja possível qualquer *determinação*? Esta diz respeito àquela efetuada por conceitos empíricos em relação a realidades particulares ou, em um nível mais fundamental, determinação apenas pela qual algo pode ser, em primeiro lugar, objeto para nós?

Adiantamos que nosso intuito é evidenciar que deve ser o segundo caso, pois, como argumentaremos, não se deve entender a unidade como algo que se adiciona àquilo que será doravante unificado; mas, antes, como relação que só se realiza no ato unificador – processo que pode ser encontrado em diversos níveis. Assim, para responder estas questões é preciso entender em que consiste a unidade referida e, além disso, que propriedades sua produção confere a algo para este possa ser determinado como objeto. Entendemos aqui atos sintéticos segundo regras como constitutivos dos objetos sensíveis. Nesta medida, concebemos as *Analogias* como exemplares de uma concepção *construtivista* do objeto da experiência, ou de uma teoria formal dos objetos

---

<sup>1</sup> As citações referentes à *Crítica da razão pura* serão feitas a partir da tradução de Santos & Morujão (Fundação Calouste Gulbenkian, 2010). Quando julgamos necessário, modificamos a tradução de acordo com a edição da Felix Meiner (Hamburg, 1998), indicando após a paginação pela abreviação “trad. mod.”. Apenas a paginação das edições originais será indicada, por A e B respectivamente, depois de KrV. Citaremos a *Crítica da faculdade de julgar* de acordo com a tradução de Mattos, modificando, se necessário, de acordo com a edição Felix Meiner (Hamburg, 2001), indicando do mesmo modo que a KrV. Quanto às demais obras de Kant citadas neste artigo, traduziremos as passagens e indicaremos o vol. da edição da Academia acrescido da paginação – para as Reflexões, antes da paginação apontaremos o número.

do conhecimento, encontrada na *Analítica Transcendental*. Nota-se que não se trata de entender a construção como aquela própria da matemática, que constrói seus conceitos na intuição do objeto, ou apresenta *a priori* a intuição que corresponde ao conceito. Referimo-nos a construção não de conceitos, portanto. Mas, em um sentido específico, queremos indicar que para que algo seja representado *enquanto* objeto é preciso certas operações espontâneas, a serem exploradas a frente, que ligam representações de certo modo e de acordo com certas regras para que se possa constituir primeiramente a relação ao objeto. Este processo constitutivo proveria, por conseguinte, a *constructio* ou estrutura formal a partir da qual é possível que se realize a objetivação de nossas representações. Portanto, a palavra construção indica que, por um lado, a estrutura não é dada, mas deve ser construída a partir de certas regras formais fundamentais; por outro, indica que aquilo que virá a integrar esta mesma estrutura também não preexiste à sua *enformação*.

Mas se tomamos as *Analogias* como caso exemplar, poder-se-ia objetar à questão, dizendo que temos evidência textual clara de que os princípios dinâmicos não são constitutivos da percepção, mas apenas regulativos. Em particular, em contraste com os princípios das categorias matemáticas, um princípio de uma categoria relacional

será apenas uma regra, segundo a qual a unidade da experiência (não como a própria percepção, enquanto intuição empírica em geral) deverá resultar das percepções e que, enquanto princípio a aplicar a objetos (aos fenômenos), terá um valor meramente *regulativo*, não *constitutivo* (KrV: A180/B 222).

Tal passagem, já se compreende, parece se harmonizar mal com aquela citada logo acima, segundo a qual, sem a unidade *a priori* das nossas percepções “não seria possível qualquer unidade da experiência nem, por conseguinte, *qualquer determinação dos objetos na experiência*”. Cabe, porém, indagar se a percepção da própria mudança não exigiria, em algum sentido a ser determinado à frente, por exemplo, a *atividade representada pela* categoria esquematizada de substância, a partir da qual é primeiramente possível vincular diferentes estados ou alterações a algo de permanente, portanto, constituir uma unidade perceptiva da mudança – “toda a mudança pressupõe algo de permanente na intuição [externa], para poder ser *percebida como mudança (...)*” (KrV: B292). Ademais, não seria preciso para a determinação de um fenômeno singular,

ou de uma realidade particular enquanto objeto, que ele se encontre em comunidade dinâmica com este todo heterogêneo de objetos para que estes se determinem reciprocamente seu lugar no tempo? Para que “a percepção de uns torne possível, como fundamento, a possibilidade da percepção dos outros” (KrV: A214/B262) – “este pressuposto [de uma ação recíproca] é também a condição da possibilidade *das próprias coisas, como objetos da experiência*” (KrV: B258, grifo nosso).

A fim de aclarar a problemática que nos colocamos, propomos um caminho tripartite. Primeiramente, procuraremos identificar uma teoria “construtivista” do objeto do conhecimento na *Analítica Transcendental*. Trata-se de atentar que em uma *analítica do entendimento puro*, que vem substituir a ontologia ou refundá-la criticamente, uma representação objetiva depende de certos atos espontâneos para que seja produzida, ou seja, que um objeto não é nunca pura e simplesmente dado, mas deve ser representacionalmente construído ou estruturado como tal. Em segundo lugar, adentraremos este processo de objetivação focalizando aquilo que nos parece ser a noção fundamental para compreendê-lo: a unidade da síntese. Neste ponto, investigaremos os atos da espontaneidade pelos quais se institui unidade em uma multiplicidade sensível e em que sentido isto se vincula ao ato lógico de análise, para que possamos diferenciar a unidade do ato espontâneo de ligação da unidade do ato consumado, do que é ligado. O terceiro passo consiste em explorar, à luz da atividade analisada na segunda parte, os conceitos de objeto representado e objetividade da representação. Para tanto, procuraremos articular os resultados parciais às *Analogias da experiência* de modo a explicitar que a unidade da ligação, condição necessária para a objetividade, não é algo que se junta aos termos ligados, mas que, tanto a unidade quanto os termos relacionados, não têm existência prévia ao ato que os vincula.

### **Uma teoria formal do objeto do conhecimento**

Em passagem do apêndice à *Dialética*, Kant *diferencia* a contraposição *constitutivo-regulativo* quando aplicada aos conceitos do entendimento e às ideias da razão, por um lado, daquela aplicada aos princípios do entendimento puro, por outro. O caráter constitutivo dos princípios dinâmicos se vincularia a que aqui temos os *esquemas* das categorias relacionais, que possibilitam que elas tenham um objeto *in concreto* e a partir dos quais é possível a aquisição dos princípios expostos nas

*Analogias*. Na passagem mencionada, o autor se refere aos princípios dinâmicos como “princípios simplesmente regulativos da intuição”, não obstante as leis dinâmicas serem “absolutamente constitutivas em relação à experiência” (KrV: A664/ B691). Se a unidade apresentada nas *Analogias*, conforme passagem supracitada, figura como condição de qualquer determinação de objetos, diríamos que se trata de investigar se é possível falar em objetividade de uma percepção sem recurso às demais. E, correlativamente, se seria possível falar em objetividade de uma representação sem recurso à outra, ou se devemos dizer “objetiva” não de uma representação, mas da ligação entre representações.

Entendemos que as ponderações levantadas por nós conduzem à consideração das condições formais que tudo o que se possa apresentar aos nossos sentidos deve cumprir para que seja objeto para nós. Trata-se de uma pergunta pelo que constitui um objeto representado ou uma representação objetiva. Um aprofundamento da problemática requer uma elucidação de uma teoria kantiana dos objetos, de como a natureza, enquanto mundo de objetos, é *ativamente* constituída. Tal teoria teria como conceito fundamental aquele de *objeto*. Na *Metaphysik L<sub>2</sub>*: “o conceito supremo de todo conhecimento humano é o conceito de um objeto em geral (...)” (XXVIII: 543). Nesta medida, como se indica na *Metaphysik Dohna*, uma teoria formal do objeto poderia ser entendida como uma *ontologia*:

Entendemos por ontologia o conjunto [*Innbegriff*] de todos os princípios do pensamento puro, e não da intuição pura. (...) A ontologia considera, através dos princípios, cada coisa e, assim, estende-se a todas. (...) O primeiro que é considerado pela Metafísica é a palavra objeto, a partir do qual todos os outros conceitos são subordinados. (...) A ontologia esclarecerá os conceitos elementares (XXVIII: 622).

A seguinte passagem, entretanto, poderia dar a impressão de que tal hipótese de leitura deveria, de pronto, ser rejeitada. Diz Kant: “(...) o orgulhoso nome de ontologia, que se arroga a pretensão de oferecer, em doutrina sistemática, conhecimentos sintéticos *a priori* das coisas em si (...) tem de ser substituído pela mais modesta denominação de simples analítica do entendimento puro” (KrV: A247/ B303). Claro está que nesta passagem Kant se refere à ontologia racionalista que, como objeto o filósofo régio-montanhês, pretende oferecer conhecimentos sintéticos *a priori* das coisas em si.

Entretanto, não há razão para supor que nosso autor não tenha pretendido salvaguardar algo como uma ontologia crítica, convertida em analítica do entendimento puro<sup>2</sup>. Isto significa que se é possível encontrarmos uma ontologia depurada pela crítica, isso se deve a que há uma mudança em seu conceito fundamental. Codato (2009) diz o seguinte em passagem muito instrutiva quando a isto: “que a noção originalmente kantiana de objeto em geral se apresente nos fundamentos da ontologia subvertida pela crítica da razão, deve-se a seu caráter de conceito último (XXIII: 38), passível de subsequentes divisões (A290/ B346)”; e, em seguida, indica a modificação operada por Kant: “Se a ontologia tradicional é, na definição de Baumgarten, a ‘ciência dos predicados universais das coisas’ (XVII 27), conferir novo significado à *Grundwissenschaft* (§4) supõe a substituição do ser pelo objeto em geral como conceito supremo” (Codato, 2009, p.54)<sup>3</sup>.

Agora, não adentrando os meandros da discussão sobre ontologia, parece-nos ao menos plausível que se possa falar em uma teoria (formal) do objeto *do conhecimento* em geral na *Analítica Transcendental*, especificação de uma doutrina do objeto em geral, como parecem sugerir tanto a *Metaphysik Dohna* (XXVIII: 617) quanto as reflexões 5603 e 5936: “Ontologia dispõe [*Aufstellen*] apenas daqueles objetos que podem ser adequados a um objeto da experiência” (XXVIII: 617).; “Dissemos na ontologia dos conceitos do entendimento, que seu uso na experiência é possível por que eles mesmos tornam a experiência possível” (XVIII: R5603, p.246); “Ela [a ontologia] nada nos ensina sobre as coisas em si mesmas, mas, antes, sobre as condições *a priori* sob as quais podemos conhecer coisas na experiência em geral, i. e., princípios da possibilidade da experiência” (XVIII: R5936, p.395). Teríamos, dessa maneira, uma ontologia como teoria do objeto em geral, que, não obstante, pode ser especificada em uma teoria formal do objeto no que concerne ao *conhecimento empírico*. Nesta medida, a última seria um caso da primeira, pois assim considerado o cognoscível (objeto sensível) pode ser entendido como um caso do pensável (tanto o sensível como o não sensível), divisão que corresponde àquela das categorias como “conceitos, pelos quais

<sup>2</sup> Algo análogo se passaria com o conceito de substância, por exemplo.

<sup>3</sup> Não cabe aqui que adentremos toda a problemática da ontologia na KrV. Que se confira o texto do autor citado para uma análise desta, que se inicia nos texto pré-críticos com a noção de juízo e procura entender as objeções, sobretudo de caráter lógico, que Kant endereça à “ontologia do numenólogo” principalmente na figura de Leibniz, assim como um valioso esclarecimento das noções de “coisa em geral”, “objeto em geral”, “objeto transcendental” e “númeno positivo”.



um objeto seja conhecido e seja distinto dos demais” e, abstraindo a condição sensível (i.e., os esquemas), como “modos de *pensar* um objeto” (KrV: A245n) ou como conceitos puros “que determinam objetos (...) pelo pensamento *a priori* e referem-se aos objetos em geral sem qualquer condição da sensibilidade<sup>4</sup>” (KrV: A88/ B120). Com efeito, aqui seguimos Bonaccini, que afirma: “estes conceitos de objeto em geral, por que são a forma de todo e qualquer ‘objeto’ que podemos pensar, são também a forma de todo e qualquer objeto que podemos conhecer empiricamente (...)” (Bonaccini, 2016, p.15). As categorias, por conseguinte, poderiam integrar uma ontologia crítica ou analítica do entendimento puro entendida como teoria formal do objeto do conhecimento na exata medida em que estes conceitos figurariam como princípios da possibilidade da experiência, representação de condições necessárias para que algo seja representado como objeto para nós.

O ponto a que queremos, então, atentar é que, ainda que não haja dúvida de “que podem ser dados fenômenos na intuição sem as funções do entendimento” (KrV: A90/B 122), sem as categorias como “conceitos de objeto em geral, que fundamentam todo o conhecimento de experiência, como suas condições *a priori*” (...), “nada pode ser objeto da experiência” (KrV: A93/ B126). Segundo nossa hipótese de leitura, isto significa que a espontaneidade deve, de algum modo a ser determinado adiante, *construir* o objeto, pois o entendimento, através de seus conceitos puros, pode ser considerado como *autor* da experiência, na qual ele encontra seus objetos (cf. KrV: B127). Consequentemente salienta-se que queremos entender as categorias como conceitos que repartem as determinações ou estruturam tal objetividade da experiência ao possibilitá-la ao mesmo tempo. É o caso de explorar a caracterização dos conceitos puros do entendimento como *predicados ontológicos*, conjuntamente com os princípios correspondentes; no caso, as categorias relacionais e os princípios das *Analogias*. A menção a este sentido, nós a encontramos em famosa passagem da introdução publicada da terceira *Crítica*:

Um princípio transcendental é aquele por meio do qual se representa a única condição universal *a priori* sob a qual as coisas podem ser objetos de nosso conhecimento em geral. (...) Assim, o princípio do conhecimento dos corpos como substâncias [primeira Analogia], e como substâncias modificáveis [segunda Analogia], é um princípio transcendental

---

<sup>4</sup> Tal seria a aplicação na solução da terceira Antinomia

quando diz que a modificação das substâncias tem de ter uma causa; (...) o corpo só precisa ser pensado através de predicados ontológicos (conceitos puros do entendimento) – como substância, por exemplo – para que a proposição seja conhecida a priori (KU 5: 181).

Se é possível, desse modo, tratar conceitos puros como predicados ontológicos, é preciso que se explique a atividade mental contida no princípio do entendimento puro e representada pela categoria esquematizada correspondente, pela qual algo pode ser, em primeiro lugar, construído *ativamente* como objeto para nós. A noção central para tanto é *unidade da síntese*. Convém, porém, dividir alguns componentes desta noção para que, espero, seja possível explorar o assunto com maior clareza. Como compreendo, no contexto que aqui nos interessa, é o caso de salientar que a síntese, *capacidade fundamental* do nosso pensamento, vem cumprir a tarefa de: i) compor uma multiplicidade diversa de tal modo que seja possível conferir a ela uma *unidade funcional* o que, por seu turno, possibilita primeiramente que a multiplicidade doravante unificada seja conceitualmente apreendida ou analisada; e ii) em vistas do domínio de aplicação específico desta unidade funcional, vincular, segundo operações regradas por diferentes tipos de unidade, duas ou mais representações unitárias numa unidade mais elevada, sejam elas analisadas – vale dizer, acompanhadas pelo *eu penso*<sup>5</sup> - ou não.

Com efeito, é necessário, a título de clareza, traçar uma diferença entre atividade e representação da atividade: isto é, entre unidade sintética e unidade analítica. Seriam, assim, os mesmos atos que realizariam os dois tipos de unidade, na medida em que são aspectos da mesma função. Não obstante, é importante notar que dizer “os mesmos atos” não significa, de pronto, asseverar certa identidade entre eles (como se a única diferença fosse a “direção” ou o campo de aplicação); nem, por outro lado, significa traçar uma linha intransponível entre forma lógica e categoria (como se houvesse duas lógicas postas lado a lado). Bem entendida, pode-se dizer que a aplicação das categorias deve ser tomada em mais de um sentido, ainda que sempre assentada na unidade funcional, entendida como unidade dos atos espontâneos. Em um sentido, a faculdade de julgar, a *Urteilkraft*, prescreve regras particulares a fenômenos de acordo com as regras universais pensadas nas categorias, de modo que a determinação de objetos ou eventos singulares no mundo de acordo com conceitos empíricos se realize – este

---

<sup>5</sup> “ou ele, ou isso (a coisa) que pensa” (KrV: A346/ B404)

sentido de aplicação seria a subsunção: p. ex., podemos dizer que a determinação de uma intuição empírica de uma sucessão de eventos pode ser entendida como um caso particular do princípio universal enunciado na segunda *Analogia*; em outro sentido, que agora nos interessa mais aqui, aplicar as categorias seria dizer que uma representação passa a ser primeiramente pensável na medida em que o diverso de representações é funcionalmente unificado. Por isso Kant diz na R5932, quanto à determinação em relação às funções do entendimento, que “*apenas através disto podemos pensar e, apenas através disto, [representar] que algo que o pensamento em geral determina (como deve ser pensado) é um objeto, i. e., algo que corresponde a um pensamento particular, que é diferente de outros.*” (XVIII: R5932, 392) P. ex.: não haveria percepção de sucessão em primeiro lugar sem um conceito que nos permitisse (ou *obrigasse*) pensar um subjacente para a mudança. Nesse sentido, em uma ontologia convertida em *analítica do entendimento puro* poderíamos encontrar uma teoria do objeto segundo a qual se expõe as normas fundamentais do pensamento para que coisas possam ser representadas como objetos do conhecimento; regras de síntese que, em sentido específico, funcionariam como predicados ontológicos e que, como tais, representam as atividades espontâneas da construção de um mundo de objetos, pois compõe uma estrutura necessária de objetividade.

### **Síntese e Unidade**

Se os processos fundamentais da teoria construtivista do objeto são atos sintéticos, convém, por conseguinte, salientar o modo como Kant introduz o conceito de síntese, no §10: “Porém, a espontaneidade do nosso pensamento exige que este diverso seja percorrido, recolhido e ligado de determinado modo para que se converta em conhecimento. A este ato dou o nome de síntese” (KrV: A77/B102, trad mod). Temos um ato que se processa no diverso da intuição a partir de operações parciais que visam acrescentar representações umas às outras de modo a concebê-las, isto é, o seu diverso, conceitualmente num conhecimento (cf. KrV: A77/ B103). Ainda que seja lícito dizer que o ato de acrescentar as representações umas às outras é da alçada da imaginação (deixando aqui em suspenso o que regeria tal atividade), a unidade requerida para conceber o diverso dessas representações num conhecimento deve-se necessariamente à ligação do entendimento e a sua unidade característica: “todavia, reportar essa síntese a

conceitos [*auf Begriffe zu bringen*] é uma função que compete ao entendimento e pela qual ele nos proporciona conhecimento em sentido próprio” (KrV: A78/ B103, trad mod). Agora, seguindo a indicação de Schulthess (1981, p. 292), queremos apontar que a atividade sintética do entendimento caracterizada pela expressão *auf Begriffe bringen* se refere à unidade das operações parciais de percorrer, recolher e ligar; e que esta atividade deve ser diferenciada de uma outra, caracterizada pela expressão *unter Begriffe bringen*, que se refere à unidade dos atos lógicos de comparação, reflexão e abstração. O que nos interessa aqui é que ambos os atos assentam na mesma função, mas que a atividade de percorrer, recolher e ligar realiza uma unidade sintética de um diverso de representações numa intuição, pela qual é primeiramente possível conceber conceitualmente este diverso, isto é, pensar algo como objeto – esta unidade, representada universalmente, é aquilo que Kant chama de categoria, portanto. Neste sentido, “o conceitualizar do entendimento na síntese não é, assim, *nenhuma subsunção*; ele institui unidade na síntese em uma intuição” (SCHULTHESS, 1981, p292, grifo nosso). Por outro lado, a atividade de comparar, refletir e abstrair realiza uma unidade analítica, isto é, produz conceitos para que se possa determinar o objeto pensável, ou subsumi-lo sob regras em especificação. Para algo *unter Begriffe zu bringen* é pressuposto que já se o tenha *auf Begriffe gebracht*: a análise, que parece ser o contrário da síntese, sempre a pressupõe (KrV: B130), “pois que, onde o entendimento nada ligou previamente, também nada poderá desligar, porque *por ele* foi possível ser dado algo como ligado à faculdade de representação” (id. *ibid.*).

Tal unidade não pode ser dada na sensibilidade. Ela é sempre fruto de uma atividade que deve operar sobre a multiplicidade sensível, pois tal ligação atuante não é objeto de percepção, não é um dado sensível: “a ligação não está, porém, nos objetos, nem tão-pouco pode ser extraída deles pela percepção e, desse modo, recebida primeiramente pelo entendimento” (KrV: B134). Kant denomina a unidade característica da síntese atribuída ao entendimento de ligação. Diz ele: “o conceito de ligação inclui também, além do conceito do diverso e da sua síntese, o da unidade desse diverso. Ligação é a representação da unidade sintética do diverso” (KrV: B131)<sup>6</sup>. É o caso de diferenciar a unidade do ato espontâneo de ligação da unidade do que é ligado, como seu resultado. Ligação, assim, não é o próprio ato pelo qual se realiza a unidade,

<sup>6</sup> Assim também na R5750: “a relação de muitos uns sob os outros, na medida em que estejam contidos em um, é a ligação” (XVIII: R5750, 343).

mas é a representação do ato consumado – e como tal, pressupõe uma representação “atualizada”. A síntese atuante é uma operação funcional e espontânea que deve ser compreendida como *anterior* à categoria, portanto. Seguindo mais uma vez Schulthess: “deve-se diferenciar entre a *unidade do ligar*, a função, e a *unidade do ligado*, a categoria, que pressupõe a função” (SCHULTHESS, 1981, p. 302), pois, adiciono, de outro modo teríamos de tomar as categorias como conceitos inatos, e não originariamente adquiridos. Isto significa que a unidade da síntese – saliento novamente: operação funcional *espontânea* - ainda não é unidade de um conceito que representa universalmente a síntese sensível. Isto também significa que a função sintética figura como condição de possibilidade da produção de qualquer conceito, mesmo dos conceitos puros do entendimento. Cabe, desse modo, inquirir melhor do que se trata esta atividade sintética fundamental, responsável por toda unidade representacional.

Dissemos que a ligação não é o próprio ato de síntese unitária, mas a representação do ato consumado – portanto, posterior a ele. Por isso, diz o filósofo régio-montanês, que a representação da unidade sintética do diverso não é alcançada a partir da ligação, mas, ao contrário, são os atos unitários que possibilitam a representação da última (Cf. KrV: B131). Dissemos também que é uma atividade anterior à categoria, pois estas se fundam nas funções lógicas, nas quais já é pensada a ligação (id. *ibid.*). Assim, se é a atividade funcional de síntese que permite a representação da unidade do ato de percorrer, recolher e ligar, então devemos recorrer a alguma passagem que ao menos indique em que consiste esta atividade pela qual a unidade intuitiva é primeiramente possível. Ainda que de modo bastante conciso, acredito que a primeira conclusão da Dedução B, se não responde a questão, pelo menos indica o caminho da resposta:

O dado diverso em uma intuição sensível pertence necessariamente sob a unidade sintética originária da apercepção, porque somente através desta a *unidade* da intuição é possível. Porém, aquele ato do entendimento, através do qual o diverso de representações dadas (sejam elas intuições ou conceitos) é submetido a uma apercepção em geral, é a função lógica do juízo (KrV: B143, trad mod.)

Ora, o que parece estar aqui indicado é que a unidade da função, operação sintética fundamental, deve ser entendida à luz da unidade da apercepção na medida em que somente através desta é possível a unidade da intuição e o ato pelo qual esta unidade se realiza é a função lógica: *unidade sintética funcional*, logicamente anterior à *unidade conceitual da síntese*. O ato é, então, atribuído ao entendimento pelo fato de que sua atividade característica é a ligação (síntese unificante do diverso); ato que agora é precisado como submissão do diverso à apercepção em geral, efetuado pela unidade sintética da função. O entendimento, aliás, não parece ser outra coisa do que o nome desta atividade funcional de trazer cognições dadas à unidade da apercepção. Isto é enunciado de modo mais ou menos claro na Dedução de 1781, embora ainda faltasse a focalização da função lógica dos juízos: “A unidade da apercepção relativamente à síntese da imaginação é o entendimento e esta mesma unidade, agora relativamente à síntese transcendental da imaginação, é o entendimento puro” (KrV: A119). Na Dedução B, entretanto, ao invés de insistir meramente na necessidade de intelectualizar a ato de acrescentar representações, próprio da imaginação<sup>7</sup>, que carece da unidade necessária para que algo seja pensado como objeto<sup>8</sup>, Kant caracteriza entendimento, de modo explícito em ao menos três passagens, como o ato de submeter o diverso de representações à unidade da apercepção. São elas: i. “[o] entendimento (...) não é mais do que a capacidade de ligar *a priori* e submeter o diverso das representações à unidade da apercepção” (KrV: B135); ii. São [as categorias] apenas as regras para um entendimento, do qual todo o poder consiste no pensamento, isto é, no ato de submeter à unidade da apercepção a síntese do diverso (...)” (KrV: B145); iii. “O que determina o sentido interno é o entendimento e a sua capacidade originária de ligar o diverso da intuição, isto é, de o submeter a uma apercepção” (KrV: B152). Nosso autor, também em 1787, precisa tal ato, salientemos mais uma vez, como sendo o juízo: “um juízo nada mais é do que a maneira de trazer à unidade *objetiva* da apercepção cognições

<sup>7</sup> “Ora, essa apercepção é que se deve juntar à imaginação pura para tornar intelectual sua função” (KrV: A124). Em B o mesmo ponto é salientado: “Ora, o que liga o diverso da intuição sensível é a imaginação, que depende do entendimento quanto à unidade da sua síntese intelectual” (KrV: B165). Em 1787, como se sabe, Kant dá um passo a mais, centralizando o juízo.

<sup>8</sup> A ligação efetuada pela imaginação não alcança nenhuma objetividade. Sem a submissão a uma apercepção em geral, trabalho do entendimento, as percepções “tão-pouco pertenceriam a experiência alguma; ficariam, por consequência, sem objeto e apenas seriam um jogo cego de representações, isto é, menos que um sonho” (KrV: A112). Assim também quanto à percepção da sucessão: “Caso contrário, se, posto o antecedente, o consequente se não lhe seguisse necessariamente, teria que considerá-lo apenas como um jogo subjetivo da minha imaginação e se, no entanto, o representasse como algo de objetivo, teria que lhe chamar de mero sonho” (KrV: A201-202/ B247).

dadas” (KrV: B141). O juízo é uma *relação objetivamente válida* (KrV: B142). Isto, é claro, não se deve a que todo juízo seja necessariamente verdadeiro mas, antes, a que, enquanto maneira pela qual se submete um diverso de representações à unidade *objetiva* da apercepção, ele realiza a condição que “por si só constitui a relação das representações a um objeto, sua validade objetiva portanto, aquilo que as converte em conhecimentos” (KrV: B137). Assim, sendo esta atividade atribuída ao entendimento enquanto capacidade de submeter à apercepção, pela qual algo *auf Begriffe gebracht wird*, se esclarece um pouco a caracterização do *objeto* a partir da noção de *ligação* (unidade sintética do diverso): “aquilo em cujo conceito está reunido o diverso de uma intuição dada” (KrV: B137); “nada mais do que alguma coisa, da qual o conceito exprime uma tal necessidade de síntese” (KrV: A106).

Mas como passo do ato unitário de síntese, primeiro contributo do entendimento, que consiste em “tornar possível a representação de um objeto em geral” (KrV: A199/B244)<sup>9</sup>, para o conceito do objeto? Sabemos que o que constitui a representação de objetos é a relação das cognições dadas à unidade da consciência, pois sem esta falta a unidade que constitui o conceito daqueles. Lembremos que todo conceito é uma *unidade analítica* constituída pelos atos de comparação, reflexão e abstração, ainda que tal unidade expresse uma regra de síntese. Isto significa que para a aquisição de um conceito, ainda que originária, é preciso algo como um ato posterior que se volte sobre as atividades previamente efetuadas – mesmo que, quando de sua efetuação, elas não sejam acompanhadas de consciência. Assim lemos na *Metaphysik L<sub>2</sub>*: “Não temos, de modo algum, conceitos inatos (*notiones connatae*), mas, antes, os obtemos todos, ou conseguimos *notiones acquisitae*. O entendimento adquire conceitos na medida em que ele atenta para o seu próprio uso” (XXVIII: 542).

Algo similar parece ser dito quanto à possibilidade da representação da unidade da consciência, que, dessa maneira, pressupõe análise. No §16 Kant nos diz que a identidade completa [*durchgängige*] da apercepção só é possível ao tomarmos consciência das sínteses efetuadas previamente a esta representação, e explica um pouco a frente: “só porque posso ligar numa consciência um diverso de representações dadas, posso obter por mim próprio a representação da identidade da consciência nestas representações” (KrV: B133). Trata-se de compreender que dentro dos limites de uma

<sup>9</sup> Comparar com KrV: B152: “primeira aplicação do entendimento (e simultaneamente o fundamento de todas as restantes”.

experiência possível não há nenhum sujeito do pensamento subsistente por si como algo de permanente dado na intuição interna (Cf. KrV: B413). Tomar a unidade do sujeito lógico por um sujeito real de inerência seria realizar um procedimento para-lógico. A simplicidade da representação *eu* não indica outra coisa senão que nada nela se determina, isto é, que a representação é inteiramente vazia de conteúdo, que dela não decorre nenhum conhecimento: a representação *eu* “é um pensamento e não uma intuição” (KrV: B157). Com efeito, não é possível representar a identidade da consciência fora da atividade sintética efetuada pelos atos funcionais. Tal parece ser o sentido da asserção de Kant, segundo a qual “existo como uma inteligência simplesmente consciente da sua faculdade de síntese” (KrV: B158-9). Dessa maneira, a representação *eu penso* tem de ser produzida por um ato da espontaneidade (KrV: B132) que possibilita de algum modo, a partir da consciência dos atos sintéticos funcionais, a produção de uma unidade analítica pela qual adquirimos, em primeiro lugar, conceitos que expressam regras segundo as quais um diverso dado pode e *deve* ser pensado.

Um diverso dado, agora, enquanto representação objetivável, pode ser compreendido, na medida em que deva ser constituído como intuição para que se converta em percepção, como uma determinação do sentido interno (Cf. KrV: A50/B74). Este último contém, é certo, a forma da intuição interna, o tempo, mas não contém a ligação do diverso dado no tempo – o que é o mesmo que dizer que não contém uma intuição determinada: “o entendimento não encontra no sentido interno tal ligação do diverso, por assim dizer, já feita: *produ-la* ao *afetar* esse sentido” (KrV: B155). Teríamos, assim, além da afecção pelo diverso, também a afecção pelos atos de combinação do diverso, cujo paciente é o sentido interno<sup>10</sup>. Pode-se dizer que o tempo é a forma na qual nossos atos mentais são intuídos, na medida em que há determinação aí, isto é, ao passo em que um diverso empírico afeta nossos sentidos (externo e, mediatamente, o interno), a atividade representacional que se processa sobre esse diverso afeta o sentido interno.

A atividade pela qual um diverso é constituído como intuição empírica é denominada por Kant de síntese da apreensão. O autor a define do seguinte modo: “a reunião [*Zusammensetzung*] do diverso numa intuição empírica pela qual é tornada

---

<sup>10</sup> Comparar com B153.



possível a percepção, isto é, a *consciência empírica* desta intuição (como fenômeno)” (KrV: B160, grifo nosso). A experiência, porém, é constituída como percepções ligadas entre si. Desse modo, seria o caso de perguntar se a consciência empírica, aparentemente relacionada a uma representação singular, pode ser discriminada fora da unidade da experiência. O problema aqui é que, tal como colocado no início do artigo, parece ser problemático que uma percepção isolada possa se referir a um objeto. Na Dedução de 1781, encontramos uma indicação interessante quanto a isto. Lá, diz o autor:

A consciência de si, segundo as determinações do nosso estado na percepção interna, é meramente empírica, sempre mutável, não pode dar-se nenhum eu fixo ou permanente neste rio de fenômenos internos e é chamada habitualmente sentido interno ou apercepção interna (KrV: A107).

Primeiramente, que se note que não é o caso de identificar sentido interno com consciência empírica. Só é lícito falar em consciência empírica em relação ao sentido interno se fizermos incluir neste último alguma determinação, entendida tanto como afecção pelo diverso como pelos atos de combinação deste (Cf. KrV: B153). Em conformidade com a crítica dos *Paralogismos*, não é lícito pressupor uma consciência, mesmo que empírica, na qual *algo se encontra* como representação; é preciso compreender que a consciência empírica é correlata dos atos sintéticos funcionais não acompanhados pelo *eu penso*: “a consciência empírica que acompanha diferentes representações é em si mesma dispersa e sem referência a identidade do sujeito” (KrV: B133). Desse modo, ela só pode ser discriminada como tal quando comparamos, refletimos e abstraímos as atividades isoladas previamente efetuadas e assim, constituímos uma representação analítica, a identidade do sujeito na qual essas tantas consciências empíricas são pensadas como perfazendo uma originária, constituinte da unidade pressuposta para qualquer relação objetiva. Por isso Kant diz que o uso empírico das categorias assenta em princípios da unidade necessária *a priori*, efetuada “em virtude da reunião necessária de toda consciência numa apercepção originária” (KrV: A146/ B185). Trata-se apenas de levar a sério que toda análise pressupõe a síntese, pois se tomamos tal atividade como constituída, isto é, como um conjunto de atos consumados que são doravante representados unitariamente – vale dizer,

acompanhados pelo *eu penso* ou abrangidos por esta expressão – então torna-se possível discriminar via análise as determinações do sentido interno como apercepções empíricas, componentes sintéticos de uma unidade mais elevada.

Portanto, acreditamos que assim se esclarece, ao menos em parte, em que sentido o primeiro princípio do entendimento é o princípio da unidade originária sintética da apercepção (KrV: B137): porque o ato de síntese é o primeiro princípio (KrV: B139). Por isto também, faz-se necessário distinguir a unidade objetiva da consciência da unidade subjetiva. Esta última enquanto consciência empírica, sabe-se, “é uma *determinação do sentido interno*, pela qual é dado empiricamente o diverso da intuição para ser assim ligado” (KrV: B139). Tal unidade encontra como contraponto a caracterização *objetiva*, justamente porque ela é mera modificação do nosso estado interno que, enquanto estados desconectados, carecem de unidade que permitiria pensar um objeto por uma unidade analítica (seu conceito), que exprime uma síntese necessária. Assim, quando Kant diz que na unidade empírica da consciência há validade subjetiva isto não deve ser compreendido por analogia a uma universalidade que não se funda em conceitos, a universalidade subjetiva do juízo de gosto (Cf. KU 5: §8, 213-216). É certo que posso esperar que todos assintam que ao segurar um corpo uma pressão de peso seja sentida. Mas aqui não estamos falando da função proposicional da categoria para que uma associação contingente se converta numa relação objetivamente válida, como se a primeira fosse dotada de ser anterioridade quanto à segunda. Se julgo, sem conceitos, que uma rosa é bela e, por este juízo, penso veicular uma voz universal, tal universalidade não deve ser entendida em comparação àquela lógica. Trata-se de dois modos de consideração diferentes, de maneira que deve-se distinguir entre uma possível universalidade subjetiva ligada *ao* objeto e uma outra que, *de modo algum*, está – elas não podem ser reduzidas uma a outra:

Ora, um juízo objetivo universalmente válido é sempre também subjetivo, i. e., se o juízo vale para tudo que está contido sob um dado conceito, então vale também para qualquer um que se representa um objeto através deste conceito. Mas de uma *validade subjetiva universal*, i. e., a estética, que não repousa em conceito algum, não se deixa deduzir a validade lógica, pois este tipo de juízo não diz respeito ao objeto (KU 5: 215, trad mod.)

Num caso proponho uma validade comum, ou atribuo um assentimento universal, a certo arranjo de faculdades que se proporcionam em relação ao comprazimento *com* o objeto, mas sem a mediação de seu conceito, isto é, sem ligar as representações *no* objeto; no outro, segundo o *aspecto* subjetivo ou modo de consideração de um juízo objetivamente válido, identifico dois estados vinculados subjetivamente um ao outro no sentido interno. Ainda que o objeto de ambos os juízos possa ser aproximado em alguma medida, pois em ambos os casos temos modificações internas, há que separar os modos de consideração próprios a cada uma das investigações. No primeiro caso, considero o jogo das minhas faculdades fazendo abstração de toda quantidade lógica, pois de outro modo toda a representação da beleza se perderia. No segundo caso, tratando-se de uma unidade subjetiva da consciência, foi apenas via análise lógica que foi possível atentar para uma consciência empírica anteriormente vinculada em uma unidade pura e considerar, em abstração do diverso, o modo pelo qual as representações se vinculavam apenas em mim – portanto, neste último caso, a associação ou relação subjetiva entre representações, só pode ser discriminada posteriormente à realização da relação objetiva. Assim, dizer no contexto da *primeira Crítica*, que há validade apenas subjetiva, não é dizer que há objetos constituídos pré-categorialmente, como se a categoria servisse para retificar proposicionalmente um juízo, ou estabelecer sua objetividade; é, antes, após a construção do mundo de objetos, voltar-me para as associações que *estão em mim* e que apenas neste sentido tem validade privada:

A consciência das percepções relaciona as representações apenas a nós mesmos, enquanto modificações do nosso estado; elas são, desse modo, separadas entre si e, sobretudo, não são conhecimento de alguma coisa, nem se relacionam a objeto algum. Elas também não são ainda experiência (...). (XVIII: R 5923, 386)

É certo que podemos afirmar que a forma de um juízo como “todos os corpos são pesados” pode ser entendida como consistindo na unidade objetiva da consciência dos conceitos que compõem o juízo. Seria mesmo lícito dizer que se perfaz um vínculo entre diferentes consciências de percepções separadas numa unidade mais elevada, pela qual encontraríamos a referência a identidade do sujeito. Seguindo o exemplo de Bernhard Thöle (1991, p.257) em paráfrase, tomemos as seguintes proposições que

atestam que tal ou qual representação se encontra *em mim*, como modificações do meu estado: i. Eu sei que tenho R; ii. Eu sei que tenho R'. Haveria três casos segundo os quais podemos pensar a relação entre elas. No primeiro caso (I), o *eu* das proposições poderia se referir a diferentes sujeitos – este caso, já deve ser posto de lado, portanto. No segundo (II), as duas proposições são do mesmo sujeito. Porém, ele sabe que pensa uma, mas não a outra. Aqui “reside uma referência a identidade do sujeito, se isto significar que a palavra ‘eu’ se refere, em ambos os casos, ao mesmo sujeito” (id. Ibidem). Por outro lado, não há referência a identidade do sujeito, “se isto significar que o sujeito *sabe* desta própria identidade em ambos os estados” (id. Ibidem.). No terceiro caso (III), ambas as proposições seriam proferidas pelo mesmo sujeito e, além disto, “há um estado (posterior) do mesmo sujeito no qual ele sabe da sua própria identidade nos dois outros [i. e ii.] estados representacionais” (id. Ibidem). Em III, teríamos que tanto o *eu* se refere ao mesmo sujeito no sentido que encontramos em II, quanto que o sujeito *saiba* de tal identidade, o que só encontraríamos no último caso.

Ora, o que é dito é que há consciências (empíricas) separadas que se referem à identidade do sujeito pela auto-atribuição de representações. Aquilo que, neste caso, é unificado mediante um terceiro estado em que se representa que se representa algo são unidades sintéticas discursivas expressas proposicionalmente. Ocorre também que a condição da representação da identidade do sujeito é que já tenham sido efetuados atos de ligação, não só pelo qual sintetizo i. com ii., pois não basta acompanhar cada representação singular com consciência, mas é necessário acrescentar uma à outra (KrV: B133), como também aquele pelo qual ou bem i. ou bem ii. é primeiramente possível, isto é, pelo qual posso representar que tenho tal ou qual representação. Desse modo, se lembramos da passagem referida acima, segundo a qual a consciência empírica é em si mesma dispersa e sem referência à identidade do sujeito (KrV: B133), aparece um problema com a afirmação da necessidade da síntese de i. com ii. para que se represente tal atividade. Para que eu represente que represento algo (no caso, que tenho R) é necessário que aí já esteja *explícita* a referência à identidade do sujeito, não apenas implícita e dependente do vínculo entre dois estados representacionais conscientes. Se a autoconsciência empírica pode ser entendida como determinação do sentido interno, deve-se lembrar que neste não há intuição determinada, de modo que o entendimento deva determinar, “de acordo com a unidade sintética da apercepção, o sentido interno

pelo diverso de representações dadas e deste modo pensar *a priori* a unidade sintética da apercepção do diverso da intuição sensível” (KrV: B150), como a condição de que algo venha a ser objeto para nós. Isto é dizer que toda unidade sintética discursiva composta de unidades analíticas, um juízo, pressupõe operações unitárias sintéticas sensíveis, ainda que ambas assentem na mesma operação funcional. Portanto, a unidade subjetiva da consciência, tomada nela mesma, não é proposicional, mas o pode ser representado como tal pelo ato posterior de análise. A atividade sintética sensível pela qual se caracteriza a unidade *objetiva* da autoconsciência é mais fundamental, de modo que já é preciso que tenha operado (intuição R) e que seus atos tenham sido comparados, refletidos e abstraídos quando expreso “eu sei que tenho R”. Bom exemplo é o traçar da linha, atividade espontânea e pré-proposicional que vincula uma multiplicidade dispersa a partir de um ato unitário que implica a unidade da consciência neste ato.

Deste modo, se a representação da apercepção (*eu penso R*) só possível pela consciência do conjunto dos meus atos sintéticos (unidade sintética da autoconsciência); e se estes atos me são “dados” ou me afetam quando da determinação do sentido interno, também denominado de consciência empírica, referente a estados separados entre si como representações “singulares” dispersas; então, parece ser lícito tirar duas conclusões. Primeiramente, não é possível representar uma apercepção em geral fora das várias consciências empíricas, estas sim imediatamente em relação com o diverso dado. Em segundo lugar, a referência a objetos constituída pela unidade objetiva da autoconsciência deve ser a unidade das consciências empíricas. Aliás, não parece ser outra coisa que Kant nos diz na reflexão 3030: “Eu ligo A com a consciência. Então B. Em terceiro lugar *a unidade de ambas as consciências distributivas em uma coletiva, isto é, no conceito de uma coisa*” (XVI: R3030, 623, grifo nosso). Portanto, a unidade representacional segundo as quais reúno representações no conceito de um objeto (as trago, enquanto cognições dadas, à unidade transcendental da apercepção) deve ser compreendida em termos da ligação (unidade sintética do diverso) das consciências *distributivas* numa *coletiva*.

### **Representar algo como objeto**

Com efeito, dissemos que o conceito do objeto exprime uma necessidade da síntese. Tal necessidade é expressa pela cópula “é”, se tomamos como exemplo um

juízo categórico. Cópula que também denota uma *unidade objetiva*, isto é, uma ligação de representações que se refere a um objeto. Desse modo, temos que uma representação isolada (se é que aqui se pode falar em representação: o que ela apresenta ou substitui?), ligada apenas numa consciência distributiva, não pode ser objetiva: objetivo é sempre uma ligação de representações numa autoconsciência, proposicional ou não, que exprime uma síntese unitária do diverso que “tem” um objeto. Em carta de Kant de 20 de janeiro de 1792 à Jacob Beck, há uma passagem muito sugestiva que parece confirmar isto. Cito:

Você acertou na mosca [*Sie haben es ganz wohl getroffen*], quando diz: “O conjunto [*Innbegrif*] de representações é ele próprio o objeto, e o ato da mente, pelo qual o conjunto de representações é representado, significa relacioná-las ao objeto”. Pode-se, pois, acrescentar: como pode ser representado um conjunto *complexus* de representações? Não através da consciência de que ele nos seja dado; pois um conjunto exige composição (síntese) do diverso. Ele (enquanto conjunto) deve, assim, ser produzido e precisamente através de um ato interno, que é válido para um diverso dado em geral, e que antecede o modo como este é dado; isto é, ele apenas pode ser pensado através da unidade sintética das consciência do mesmo em um conceito (de um objeto em geral) (...) (XI, carta 500, 314).

Se nos voltarmos, à luz desta passagem, para a enunciação do problema que a *Dedução* pretende resolver temos, como uma dificuldade encontrada lá, uma oportunidade para esclarecermos adicionalmente nossa posição. Diz Kant: “chamo, por isso, a explicação do modo pelo qual conceitos podem relacionar-se *a priori* a objetos de *dedução transcendental* dos mesmos” (KrV: A85/B 117). O problema que aqui parece, então, é o seguinte: na carta supracitada lemos que relacionar um conjunto de representações ao objeto deve ser entendido como o ato mental pelo qual representamos um conjunto de representações, de tal modo que o conjunto representado seria ele mesmo o objeto. Quanto à passagem do §13, como bem nota Paulo Licht (2015, p.747), algumas coisas devem ser salientadas. Tomaremos duas<sup>11</sup>. Primeiramente, “o problema da validade objetiva das categorias é definido como *relação (Beziehung)* de um conceito

<sup>11</sup> O autor também adentra o problema do caráter geral da relação a objetos, na medida em que neste momento Kant não especifica a classe de objetos – se sensíveis ou não sensíveis. Como nosso escopo aqui foi delimitado a objetos da experiência, não trataremos disto. Recomenda-se, para tanto, a leitura do interessante artigo pelo fato de tal generalidade do objeto ter papel importante em sua análise.

puro com algo distinto dele”. E, em segundo lugar, o ponto que nos parece de maior complexidade: “a relação com algo distinto é, em última análise, não com *outra espécie de representação*, mas com *objetos*” (id. Ibidem). Desse modo, como entender que o conjunto de representações é ele mesmo o objeto se é preciso que se compreenda isto também em termos de relação e, mais, relação com algo que, em última instância, não é ele mesmo representação? Duas possibilidades de interpretação, ainda segundo o autor citado, se impõem aqui. Teríamos, assim, a leitura epistemológica: esta parte das duas condições *a priori* de representações enunciadas no §14<sup>12</sup> e “procurar reduzir a relação entre representação em nós e o objeto ao campo imanente da representação” (LICHT, 2015, p.748). Por outro lado, temos a leitura do idealismo absoluto. Esta procura “reconduzir a dualidade de condições a um único princípio sintético originário, o eu penso, conforme o §16 da Dedução Transcendental” (id. Ibidem). No primeiro caso, porém, visando eliminar o problema do númeno como um resíduo pré-crítico, a tentativa de explicação da relação a objetos dos conceitos puros como relação entre representações de mesma natureza, ainda que heterogêneas, põe a perder a noção de receptividade – pois, por exemplo, “como entender o próprio conceito de receptividade sem afecção, a propriedade de ser afetado por algo de certa maneira?” (LICHT, 2015, p.750). Na segunda linha interpretativa, que busca solucionar o problema tomado como relação entre duas entidades diversas enquanto objeto exterior e objeto representado, fundando, para tanto, num princípio originário a dualidade de condições, corre-se o risco de, ao tratar a representação kantiana pictoricamente, Hércules e a estátua de Hércules, resolver o problema segundo uma concepção de representação que engendre a *existência* do objeto<sup>13</sup>.

Note-se que, ainda que a representação se relacione com algo, em última instância, diferente dela, ela não deve ser pensada como o *pelo que* temos acesso ao objeto, como um tipo de *espécie* constituída a partir do fenômeno. Nem como algo que toma o lugar da coisa representada, como termo que supõe por ela na proposição,

<sup>12</sup> “Há, contudo, duas condições pelas quais o conhecimento de um objeto é possível: a primeira é a *intuição*, pela qual é dado o objeto, mas só como fenômeno; a segunda é o *conceito*, pelo qual é pensado um objeto que corresponde a essa intuição” (KrV: A92-93/ B125).

<sup>13</sup> cf. p. ex., A92/ B125: “(...) dado que a representação em si mesma (pois não se trata aqui da causalidade mediante a vontade) não produz o seu objeto *quando à existência*, será contudo representação determinante *a priori* em relação ao objeto (...)”. Também B135: “Um entendimento no qual todo diverso fosse dado ao mesmo tempo pela autoconsciência *seria intuitivo*; o nosso só pode *pensar* e necessita de procurar a intuição nos sentidos”.

mesmo que o conjunto das representações seja ele próprio o objeto. Por isso é frutífero prestar atenção, tal como salienta Licht (2015, p.753), ao operador *als*. Assim, quando Kant enuncia o princípio de solução da Dedução, ele nos diz que há um caso em que a representação possibilita o objeto. E precisa: “quando só mediante ela seja possível conhecer algo *enquanto [als] objeto*” (KrV: A92/ B125). Desse modo, encontramos três termos diversos que devem ser conjugados para se compreender a relação da representação ao objeto: a determinação do sentido interno, o algo (como objeto = X) e o objeto. Recorrendo novamente à Licht, devemos atentar para que, cito: “o algo ao qual corresponde nossa representação, sendo outro, é distinto tanto da representação ‘em nós’ quando do objeto, em sentido bem preciso: algo é distinto como (*als*) objeto” (LICHT, 2015, p754). Assim, aquilo que a representação apresenta não deve ser entendido como meramente tomando o lugar do que é representado – como a estátua de Hércules. A distinção seria fundamentada no modo de representação, de maneira tal que não se contrapõe como entidades distintas, no sentido salientado acima, representação e representado. Isto também é dizer, talvez na esteira de Ockham, que *objetivo*, *subjetivo*, *abstrato* ou *concreto* não são características das coisas representadas, mas da representação das coisas. Se compreendo bem, este é o sentido da asserção de Licht: “As propriedades ou relações representadas assim ou assado não preexistem, por assim dizer, às regras formais que as unificam como objeto em nós e para nós” (LICHT, 2015, p.754).

Articulando estes resultados parciais às *Analogias* algumas consequências interessantes podem ser tiradas. Na segunda exposição da prova do princípio de causalidade, Kant enuncia sua tarefa do seguinte modo: “deverei derivar, no nosso caso, a *sucessão subjetiva* da apreensão da *sucessão objetiva* dos fenômenos, pois caso contrário aquela ficaria inteiramente indeterminada e não se distinguiria um fenômeno do outro” (KrV: A193/ B238). Ficaria indeterminada pelo motivo de que, como salientamos acima, a sucessão subjetiva é aquela encontrada numa determinação do sentido interno, ou consciência empírica, que por si mesma, porém, não contém a ligação do diverso, mas precisa da afecção do entendimento para que uma tal ligação seja produzida. O entendimento, entretanto, é a capacidade de trazer o diverso à unidade da apercepção, e tal ato, quando operante, se chama juízo. Assim, se a unidade da apercepção é aquilo que constitui toda relação a objetos, então é pelo vínculo das



consciências empíricas (distributivas), em si mesmas dispersas, numa transcendental (coletiva) que poderemos efetuar a ligação do diverso no objeto, isto é, impor uma ordem ao diverso do fenômeno constituindo uma intuição determinada em virtude da qual será possível a percepção.

É, pois, o caso de compreendermos que além da síntese da multiplicidade sensível, pela qual ainda não há um objeto para nós, é preciso submetê-la a regras de unidade, que ordenam tal síntese. Isto seria dizer que o tempo, como forma una da sensibilidade, pode muito bem ser produzido, ou adquirido originariamente, sem que, com isso, haja alguma necessidade de que tal produção se deva às categorias, não obstante, ela só seja possível quando o entendimento, como operação funcional, determina a sensibilidade (Cf. KrV: B161n). À síntese sucessiva referida à imaginação e encontrada numa consciência empírica, portanto, pode ser atribuída a produção da representação do tempo, na medida em que é preciso alguma atividade sucessiva para que este venha a ser representado; mas a ela não pode, de modo algum, ser atribuída a temporalização necessária para a constituição da experiência, temporalização segundo a qual uma sequência pode ser determinada quanto à ordem, segundo uma regra<sup>14</sup> e “então a ordem é determinada no objeto ou, falando mais exatamente, há aí uma ordem de síntese sucessiva, que determina o objeto (...) (KrV: A201/ B247).

Assim, se no sentido interno não encontramos uma ligação determinada que nos permita ordenar o diverso fenomênico de modo que possamos discriminar fenômenos, mas apenas uma ligação arbitrária daquilo que aparece (KrV: A193/ B238), então se compreende a necessidade de uma determinação transcendental do tempo que figura, também, como condição da própria apreensão, pois “só nessa sucessão posso realizar a apreensão” (id. Ibid.). Os esquemas das categorias relacionais se referem, precisamente, à *ordem do tempo* (KrV: A145/ B185). Como tais, eles servem para fundamentar as relações de tempo entre os fenômenos, na medida em que instituem a permanência e as maneiras de existir do permanente, como modos do tempo (Cf. KrV: A182/ B225-226). Agora, a discriminação de tais modos pressupõe que a apreensão de fenômenos esteja submetida a uma regra de maneira que as relações de tempo possam estar ligadas no

---

<sup>14</sup> Cf, p. ex.: “todo conhecimento empírico requer a síntese do diverso pela imaginação, a qual é sempre sucessiva; isto é, as representações sempre nela se sucedem umas às outras. A sequência porém, não é de modo algum determinada na imaginação, quanto à ordem (quanto ao que deva preceder e quanto ao que deva seguir)” (KrV: A201/ B246).

objeto, isto é, que já seja possível distinguir mudança ou simultaneidade. De outro modo, por exemplo, a mudança não teria unidade alguma, pois não poderíamos representar a identidade de um substrato para ela, a partir do qual acidentes, pensados logicamente como predicados opostos sucessivamente atribuídos, seriam ligados a um mesmo algo representado enquanto objeto com suas determinações cambiantes. O que é o mesmo que dizer que as determinações do nosso espírito não se ligariam numa unidade que expressa uma síntese necessária, o conceito de um objeto. E neste sentido podemos agora retomar aquilo que foi referido como a primeira contribuição do entendimento para a entendermos melhor. Ainda na *Segunda Analogia* Kant afirma que toda a experiência, assim como a possibilidade da mesma, requer o contributo do entendimento. Sua atividade fundamental, porém, continua o autor:

não é tornar clara a representação dos objetos, mas é tornar possível a representação de um objeto em geral. Ora tal sucede porque o entendimento transporta [*überträgt*] a ordem do tempo aos fenômenos e sua existência, na medida em que designa a cada um deles, considerado como consequência, um lugar determinado *a priori* no tempo, em relação aos fenômenos precedentes (KrV: A199-200/ B244-245).

É certo que este encadeamento do tempo só se verifica no conhecimento empírico, pois o tempo não é ele mesmo objeto de *percepção*, mas apenas os fenômenos que “estão” nele. O entendimento, assim, teria o papel de temporalizar a multiplicidade fenomênica para que as determinações do nosso sentido interno sejam reconhecidas como objetos, passíveis de posteriores determinações por conceitos empíricos. Os esquemas da permanência do real no tempo (substância), da sucessão regrada do diverso (causa e causalidade) e da causalidade recíproca (comunidade) funcionariam, enquanto expressão sensível da síntese categorial pensada em geral, como regras sintéticas e unitárias pelas quais nós vinculamos objetivamente, ou determinamos, as modificações dispersas do nosso sentido interno como meio de pensar um algo outro, incógnito, *enquanto objeto*.

Com efeito, Kant nos diz que a atividade específica que deve ser regrada por tais esquemas é a síntese da apreensão, responsável por produzir as percepções enquanto consciência empírica de uma intuição. Podemos mesmo entender que o que realiza o “transporte” da ordem do tempo aos fenômenos, mas apenas na medida em que

“obedeça” às determinações transcendentais do tempo, é a síntese da apreensão. Por esta razão, a premissa geral da qual se parte nas *Analogias* é o de que tal síntese é sempre sucessiva – e que, só pela sucessão subjetiva, não é possível determinar se o diverso é sucessivo (isto é: se a sucessão é, além daquela do nosso ato, também do objeto) ou simultâneo (se a sucessão deve estar apenas no ato, mas não no objeto). Posto isto, a seguinte passagem talvez deixe de causar estranheza:

o valor objetivo [das determinações internas do espírito] não pode consistir na relação com outra representação (do que se quisesse chamar objeto); pois, então renova-se a pergunta: como sai esta representação, por sua vez, para fora de si própria e adquire significado objetivo, para além do subjetivo, que lhe é inerente como determinação de um estado de espírito? (KrV: A197/ B242)

Isto deve ser compreendido no mesmo sentido em que foi dito que a sucessão subjetiva deveria ser derivada da objetiva. A *necessidade da sucessão* só pode ter esse caráter ordenado (ou objetivo), se a relacionamos a algo que *obriga* uma tal ordem apreensiva, tornando necessária a ligação das representações pela observância de uma regra. Assim, esta “saída” da representação pode também ser compreendida como se dando indiretamente. A partir da relação a um objeto, nossas representações *passam a adquirir* uma propriedade não preexistente: sua ligação torna-se necessária de maneira determinada e a submeter-se a uma regra; “e inversamente, só porque é necessária certa ordem na relação de tempo das nossas representações, elas auferem significado objetivo” (KrV: A198/ B242-243). Em primeiro lugar, temos um procedimento, diríamos, de *objetivação*. Trata-se aqui daqueles atos operacionais que precedem o ato consumado pelo qual o que é ligado é representado: processo que se caracteriza pela vinculação de modificações internas dispersas numa unidade que primeiramente permite que uma unidade destes estados surja daí – aquele caracteriza pela expressão *auf Begriffe bringen*, como preparação de uma multiplicidade para a conceitualização, e que é necessariamente pré-proposicional, embora conforme aos atos funcionais enquanto forma do nosso entendimento. Este seria o caso do transporte da ordem do tempo aos fenômenos como, p. ex., *possibilidade* de representar a permanência. Em segundo lugar, quando atento para os atos previamente efetuados sucessivamente e percebo que aí se verifica uma ordem *necessária* na relação de tempo, posso admitir que se representa

algo como objeto e, desse modo, via comparação, reflexão e abstração destes mesmos atos adquirir um conceito que exprime uma síntese necessária – atividade caracterizada por *unter Begriffe bringen*. Por exemplo: a *representação* dos modos do tempo, como maneiras de existir do permanente.

Parece decorrer daí que, do mesmo modo como não era possível falar em objetividade de uma representação sem recurso a outra, pois faltava a unidade requerida para tanto, aqui também um *suposto* ato de apreensão como que isolado, isto é, que produzisse *uma* percepção, não poderia nos dar uma relação temporal objetiva. Segundo passagem citada acima, o entendimento, ao transportar a ordem do tempo aos fenômenos, designava *a priori* a eles, considerados como consequência<sup>15</sup> um lugar determinado no tempo com respeito aos fenômenos precedentes. A designação de lugar, porém, não pode ser pensada como se realizando a partir de um enquadramento referencial preexistente no qual estes fenômenos seriam postos, como num tempo absoluto, que não é objeto de percepção. Ao contrário: “são os fenômenos que têm que determinar reciprocamente as suas posições no próprio tempo e torná-las na ordem do tempo” (KrV: A200/ B245). Ora, o que determina a posição dos fenômenos no tempo não pode ser outra coisa que sua causa (ou a causa das determinações deles), pois estes “estão fora uns dos outros” (KrV: A215/ B262). Agora, um objeto empírico que deve ser pensado como substância, só pode o ser pela sucessão das suas determinações e só existe de tal ou qual modo justamente como consequência destas determinações. Com efeito, o que Kant diz na passagem supracitada é que é necessária uma relação de reciprocidade causal entre os fenômenos para que suas substâncias tenham, em primeiro lugar, determinações. Neste sentido, enquanto umas são causas dos efeitos nas outras e vice-versa, os fenômenos determinam reciprocamente suas posições no tempo, como relação não preexistente a esta determinação. A isto o autor chama de comunidade dinâmica<sup>16</sup>. Como entendo, isto indica que um objeto não pode ser determinado sem

<sup>15</sup> Note-se que, assim como não há experiência de uma substância, na medida em que ela é algo que deve ser pressuposto enquanto regra para a unidade da mudança, também não nos é dado, pelo conceito de causa, a conexão causal ela mesma – mas, do mesmo modo, é uma regra de ligação segundo a qual pressupõe-se um estado anterior para todo evento, de modo a possibilitar a percepção da sucessão.

<sup>16</sup> “Assim, toda a substância (visto só poder ser consequência em relação às suas determinações), deve pois conter a causalidade de certas determinações nas outras substâncias e, simultaneamente, os efeitos da causalidade das outras substâncias em si, isto é, todas têm de estar (mediata ou imediatamente) em comunidade dinâmica (KrV: A212-213/ B259).

recurso aos outros, de modo a constituir um todo<sup>17</sup> pela determinação recíproca de seu lugar no tempo.

Ao contrário da prova do princípio de causalidade, porém, faz-se preciso que sucessão da apreensão *não* seja atribuída aos objetos, e isto necessariamente. Os fenômenos, enquanto modificações do espírito estão em *comunidade (comunio) de apercepção* (KrV: A214/ B262). Mas, neste caso, tal comunidade é subjetiva. Note-se que o que não é possível é não só que: i. todos os fenômenos sejam acompanhados de consciência; como, mais ainda, que: ii. todos eles sejam ligados uns com todos os outros. Thöle, apesar de estar se referindo a Dedução transcendental, tem uma interessante nota que pode ser de grande ajuda aqui. O autor diz que a unidade em virtude da qual diferentes representações podem ser pensadas como representações do mesmo sujeito pode ser entendida como relação a uma consciência de modo que tal unidade pode ser reconduzida à possibilidade da ligação em tal consciência, mas que

Isto não significa, de modo algum, que toda representação deve ser ligável com *toda* outra representação do mesmo sujeito em uma consciência (possível); mas apenas que cada duas representações quaisquer do mesmo sujeito são ligadas através de uma cadeia de representações, de maneira que cada dois membros sucessivos desta cadeia possam estar coligidos [*zusammenstehen können*] num estado de consciência (THÖLE, 1991, 206n)

A ligação nesse caso não pode ser atual, mas para cada certo número de “unidades” representacionais deve ao menos ser possível. Ao contrário, uma comunidade de ação recíproca entre substâncias deve ser atual. Para que a comunidade assente num fundamento objetivo, “ou se refira a fenômenos como substâncias, é necessário que a percepção de uns torne possível, como fundamento, a possibilidade da percepção dos outros, e reciprocamente” (KrV: A214/ B261). De outro modo, não seria possível representar os objetos dos sentidos como existindo simultaneamente. Em oposição à *comunio* (comunidade de apercepção), este último caso constitutivo da percepção do mundo fenomênico é designado como *commercium*, comunidade real de substâncias (id. Ibid.). Por isto Kant caracterizou o primeiro como comunidade de apercepção. Deve ser

---

<sup>17</sup> Cf. p. ex.: “Tais são as três analogias da experiência. Nada mais são que princípios da determinação da existência dos fenômenos no tempo, segundo seus três modos: (...) por fim, *a relação no tempo como no conjunto de toda a existência (simultaneidade)*. (KrV: A215/B262, grifo nosso).

entendida, desse modo, como comunidade de apercepção *empírica* (no sentido que indicamos acima), pois designa o conjunto de representações que potencialmente posso chamar de minhas como pertencentes a um eu idêntico, mas ainda desconexas e isoladas. Já o *commercium*, em consonância com o caráter objetivo que a apercepção confere a de representações, ou à ligação delas, é aquilo que as *Analogias* exprimem propriamente, isto é, “a relação do tempo (na medida em que inclui em si toda a existência<sup>18</sup>) com a *unidade* da apercepção” (A216/ B263, grifo nosso).

### À guisa de conclusão

Do que fora dito acredito que pode ser extraído, primeiramente, que não se pode falar em objetividade onde não há unidade. Do mesmo modo como a unidade da apercepção só se verifica na síntese segundo regras, entendo que nenhum item isolado de tal ou qual “classe” representacional pode ser tomado nele mesmo como perfazendo algum tipo de relação a um objeto. A consequência que decorre daí é que é preciso compreender que nenhuma propriedade que se queria atribuir a alguma representação, talvez principalmente objetividade, preexiste a ela; mas, nem, por outro lado, a representação preexiste às propriedades que a ela atribuímos. Assim como os objetos empíricos do conhecimento só podem ser algo para nós quando em regime de relação recíproca, a comunidade dinâmica também não preexiste à própria construção dos objetos. Neste sentido, mesmo os fenômenos não teriam algum tipo de existência prévia às operações funcionais que fundam as relações entre eles, e vice-versa. A diferença entre atividade e representação da atividade focalizada por nós (unidade da ligação e unidade do ligado), que encontra como caso exemplar os atos parciais de percorrer recolher e ligar, por um lado, e aqueles de comparar, refletir e abstrair, por outro, visa justamente chamar atenção para isto. Se tomamos todos estes processos de unificação como constitutivos de relações entre itens heterogêneos, a passagem exemplar se encontra em Schultess: “A unidade da relação não deve, assim, ser ligada aos relacionados mas, antes, ela constitui estes próprios relacionados” (SCHULTESS, 302).

Entendemos, desse modo, que nossa explicação tenha tornado ao menos plausível o sentido segundo o qual queremos pensar as categorias como predicados ontológicos. Se um princípio transcendental, como aqueles das *Analogias*, é um

---

<sup>18</sup> Veja-se a passagem referida na nota anterior.

princípio que “representa a única condição universal *a priori* sob a qual as coisas podem ser objetos de nosso conhecimento em geral”, é porque o que é representado no princípio é uma regra sintética segundo a qual algo *deve* ser pensado para que se constitua como representação cognoscível, como objeto do nosso conhecimento. Por exemplo: não haveria percepção de sucessão objetiva sem “uma regra que nos *coagisse* [*nötiget*] a observar esta ordem das percepções, de preferência a qualquer outra, ou melhor, que é esta coação [*Nötigung*] que verdadeiramente torna primeiramente possível a representação de uma sucessão no objeto” (KrV: A196-197/ B242, trad. mod.). À luz das *Analogias*, isto quer dizer que, para o conhecimento empírico, possíveis itens isolados não têm realidade objetiva, mas é preciso que se estabeleça uma série de relações unitárias dotadas de necessidade, como que em níveis diferentes, entre multiplicidades, para que tanto a relação como seus termos sejam primeiramente realizados, uma vez que nenhum deles preexiste à unidade da relação. As categorias, assim, seriam a expressão de diferentes modalidades dos atos mentais funcionais e espontâneos que correspondem a diversos modos de unidade coletiva da apercepção, modos de ligação objetiva entre certas representações. Entretanto, tais ligações objetivas só se verificam em meio à atividade que, posteriormente representada, possibilita discriminar ou “reconhecer” que esta ou aquela representação é objetiva. Neste sentido, o conceito puro do entendimento poderia integrar uma ontologia convertida em analítica do entendimento puro, entendida como teoria formal do objeto do conhecimento de caráter construtivista e ser compreendido como constitutivo do mundo objetivo, pois as categorias funcionariam também como normas mínimas da objetividade, uma vez que elas são *representações* das atividades intelectuais, ou regras de construção de objetos, que como tais compõem a estrutura necessária da objetividade, a partir da qual a determinação dos objetos na experiência torna-se possível.

## Referências

- BONACCINI, J. (2016). A. Ontología, epistemología y semântica: sobre la teoría kantiana acerca de la estructura objetual de mundo. *Kant e-Prints*, Campinas, série 2, v. 11, n.3, pp. 06-27, set.-dez.
- CODATO, L. (2009). Kant e o fim da ontologia. *Analytica*, v.13, n.1.
- KANT, I. (2016). *Crítica da faculdade de julgar*. Trad.: Mattos, F. C. São Paulo: Vozes.

\_\_\_\_\_. (2010). *Crítica da Razão Pura*. Trad.: Santos, M. P. dos & Morujão, A. F. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

\_\_\_\_\_. (1922). *Kant's Briefwechsel* (Band II, 1789-1794). In.: Kants gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Band XI, 2. Berlin und Leipzig: Walter de Gruyter.

\_\_\_\_\_. (1924). *Kant's handschriftlicher Nachlaß* (Logik). In.: Kants gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Band XVI. Berlin: Walter de Gruyter.

\_\_\_\_\_. (1926). *Kant's handschriftlicher Nachlaß* (Metaphysik, zweiter Theil). In.: Kants gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Band XVIII. Berlin: Walter de Gruyter.

\_\_\_\_\_. (1998). *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner.

\_\_\_\_\_. (1913). *Kritik der Urteilskraft*. In: Kants gesammelte Schriften: herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Band V. Berlin: Georg Reimer.

\_\_\_\_\_. (1970). *Metaphysik L<sub>2</sub>; Metaphysik Dohna* (Vorlesungen, Band V: Metaphysik und Rationaltheologie, zweite Hälfte, erster Teil). In.: Kants gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Band XXVIII, 2. Berlin: Walter de Gruyter.

LICHT DOS SANTOS, P. R. (2015). O enigma da representação na Crítica da razão pura entre epistemologia e idealismo absoluto. *Aurora*, Curitiba, v.27, n.42, p.733-758, set./dez.

SCHULTHESS, P. (1981). *Relation und Funktion: eine systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zur theoretischen Philosophie Kants*. Berlin: Walter de Gruyter.

THÖLE, B. (1991). *Kant und das Problem der Gesetzmäßigkeit der Natur*. Berlin: Walter de Gruyter.



## A APARÊNCIA (*SCHEIN*) ESTÉTICA DESDE UM ESTATUTO CRÍTICO-TRANSCENDENTAL

**The aesthetic Appearance (*Schein*) since a transcendental and critical statute**

Luciano Carlos Utteich\*

Universidade Estadual do Oeste do Paraná  
lucautteich@terra.com.br

**Resumo:** Kant contrastou na *KrV* dois modos de lidar com o objeto, tomando-o como fenômeno (*Erscheinung*) ou como *noumenon*. O primeiro é determinado pela faculdade de juízo para o conhecimento e o segundo designa a forma das leis da razão que conduz a um pensamento necessário, organizador e sistemático. Neste segundo modo a razão pode apreendê-lo sem perceber se tratar de um objeto de mero pensamento, admitindo assim uma aparência de ser cognoscível, sendo daí intitulado de aparecer enganador (*Schein*) por ser uma estrutura judicativa influenciada pela sensibilidade. No nível estético na *KU* Kant apontou como podendo haver um sentido não exclusivamente negativo à noção da mera aparência (*Schein*) na poesia. Expomos esse debate trazendo o modo pelo qual Schiller, pela noção de aparência estética (*ästhetischer Schein*), complementa o significado do acréscimo de nuance à noção do “*Schein*” na ênfase sobre a liberdade e autonomia de uma aparência considerada desde o estatuto transcendental.

**Palavras-chave:** fenômeno; aparência; juízo; estética.

**Abstract:** Kant has contrasted in *KrV* two ways to treat the object, take it as a phenomenon (*Erscheinung*) or as a *noumenon*. The first is determined by the faculty of judgment for the knowledge and the second appoints the form of the laws of reason that leads to the necessary organizer and systematizer thought. In this second the reason can apprehend it without noticing that it is an object of the simple thinking, admitting the appearance of something cognizable, receiving then the title of delusive appearance (*Schein*), for being a structure of judgment influenced by the sensitivity. In an aesthetical level in the *KU* Kant has pointed to a not uniquely negative sense behind the notion of mere appearance at poetry’s sense. We will expose this debate and present the way through which Schiller’s notion of aesthetical appearance (*ästhetischer Schein*) complements the meaning of this increase of shading to the notion of “*Schein*”, with emphasis in liberty and autonomy of an appearance regarded since the transcendental statute.

**Keywords:** phenomena; appearance; judgment; aesthetic.

### Introdução

Ao acompanhar o sentido historiográfico da produção filosófica de Kant constata-se ter ele conduzido os desenvolvimentos temático e sistemático de seu pensamento em caminhos distintos, mas em paralelo, voltado nos textos dos anos 80, sistematicamente, às questões da autonomia e da razão prática, para além de haver mantido nos anos 70 uma investigação sobre as questões da prudência humana na

---

\* Professor Associado do PPG-Filosofia UNIOESTE/campus Toledo (PR).

*Antropologia* de 1772 (publicada em 1798), que teve seguimento nos anos 90, nas *Metafísica dos Costumes* (1797) e *Antropologia do ponto de vista pragmático* (1799).

Em atenção ao caráter programático das *Lições de Antropologia* Kant havia criticado Baumgarten por este haver inserido, por exemplo, a psicologia empírica no puro sistema da metafísica e, após distinguir psicologia e antropologia, caracterizou essa última como um “[...] conhecimento do ser humano na medida em que é pragmático [...]”.<sup>1</sup> Por isso é interessante constatar relativo às investigações da via sistemática e de fundamentação (*Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e *Crítica da razão prática*), sua radical incompatibilidade com as investigações de caráter pragmático (nas *Antropologias* dos anos 70 e com o conjunto de admissões, até certo ponto inovações, retomados nos textos dos anos 90). Tal incompatibilidade assenta-se na oposição entre a inicial proibição de inserir elementos sensíveis na pura investigação fundadora (textos dos anos 80) e, a seguir, em admitir e até exigir assimilar os aspectos sensíveis na justificação da razão moral fundada (textos anos 70-90).<sup>2</sup>

Nossa hipótese é que esse duplo fluxo investigativo pode ter operado e impedido, em dados momentos, julgamentos idôneos por parte de Kant em sua atividade de apreciar filosoficamente a produção do período por recensões aguardadas com expectativa. Apesar de compreensível a equipolência entre um Kant filósofo (autor da obra crítica e defensor da filosofia transcendental) e um Kant acadêmico (expositor das ideias dos manuais pertencentes a outros), para quem a filosofia mesma se divide

<sup>1</sup> *Apud* RODRÍGUEZ, Manuel Sánchez. Tenía Kant una doble vida? Reflexiones sobre la utilidad y el alcance de los *Apuntes de Lecciones de Antropología*. In: CORDÓN, Juan M. N.; JIMÉNEZ, Rafael V. O.; ROVIRA, Rogelio (eds.). *Nuevas Perspectivas sobre la filosofía de Kant*. Madrid: Escolar y Mayo, 2016, p. 116.

<sup>2</sup> Em *O belo como símbolo do bom ou a estetização da moralidade* (*Studia Kantiana*, 3 (1): 125-140, 2001), Maria de Lourdes Borges evidencia bem isso, ao expor como tergiversação de Kant a hipótese de ora vetar o tratamento conjunto das dimensões moral e estética e ora exigir essa “[...] consideração da necessidade de aspectos sensíveis para a efetiva realização da moralidade.” (p. 138) Isto é, configura uma tergiversação enquanto se deva contar isso como uma “[...] descoberta ou mudança relativa ao tema [...]” (p. 139) por parte dele, pois, como observa Borges, essa hipótese “[...] é questionável se considerarmos que parte desta relação entre cultivo do gosto e cultivo moral foi publicado na *Antropologia*, a qual reflete cursos dados desde o semestre 72/73, portanto, anteriores à *Fundamentação*.” (idem, ibidem, p. 139). Decorrente dessa reflexão, Borges ensaia um início de resposta à questão do veto/admissão, ao dizer: “O mais provável é que, nos anos 90 e após a tematização da faculdade de prazer e desprazer na *Crítica do Juízo*, Kant tenha desenvolvido as ferramentas filosóficas necessárias para a unificação entre a obtenção *a priori* da lei moral e sua antropologia, concluindo numa *Metafísica dos Costumes*, que mostra como a lei moral pode ter um poder definitivamente motivador em seres morais sensíveis.” (idem, ibidem, p. 139). À base disso se deva pressupor, talvez, como correspondente aos dois caminhos em Kant (o de fundamentação e o das antropologias), a condução aos projetos de duas metafísicas distintas. Para uma tematização inicial nesta direção, cfe. LOPARIC, Z. As duas metafísicas de Kant. *Kant e-Prints*, vol. 2, n.5, 2003, p.1-10.

em especulativa e popular, em linhas gerais, algo ainda inexplorado<sup>3</sup> pode ser presumido desde o ângulo da compatibilização dessas duas distintas linhas de percurso investigativo a partir de um novo ponto de vista.

Guardadas as devidas diferenças, a compatibilização das esferas moral e estética<sup>4</sup> realizada por Schiller – em *Sobre Graça e Dignidade* (1793), a *Educação Estética da Humanidade* (1795) e outros – ilustra o anunciado acima. Em conformidade com a autonomia da estética fundada pela *Crítica do Juízo* de Kant, Schiller expôs mediante a noção de aparência estética (*ästhetischer Schein*) um componente em condições de pensar como reunidos e unificados os dois ângulos contrapostos e em debate.

Pela efetiva intersecção desta noção schilleriana se constata, portanto, que a posição tomada por Kant na nota de *A Religião nos limites da simples razão* (1793-4), na qual exprime seu desacordo com o encaminhamento schilleriano conciliador de moral e estética, perante agora o equacionamento historiográfico de seus dois projetos paralelos (de fundamentação da autonomia da razão prática e tratamento de temas sobre prudência mundana nas *Lições de Antropologia*), mostra-se dúbia. Pois, se Kant exprimiu, por um lado, em face dessa tomada de posição, a defesa do seu projeto

---

<sup>3</sup> Com um conhecedor profundo dos fundamentos da terceira Crítica kantiana, Schiller subverterá a condição ali apresentada: “*a posse ad esse non valet consequentia*”: se esta, no dizer de Kant, “[...] vale tanto ao juízo de conhecimento sobre coisas em geral como ao juízo estético [...]” (§ 41. Do interesse empírico pelo belo. Kant, 1995 (a), 143; B 162), compreende-se desde esse caráter restritivo (*da possibilidade não se segue, como consequência, a existência*) ter passado batido ao projeto kantiano incorporar no estatuto transcendental da Estética, de modo positivo, a nuance de um “aparecer” meramente estético, de cuja influência pode ser decidido o alcance de um termo médio (“terceiro reino”, chama Schiller) entre verdade e realidade, possibilidade e existência, mostrando-os conciliáveis. Pela revalorização das faculdades de representação e de imaginação do sujeito desde a dimensão estética, Schiller restaura um lugar para vincular a noção de aparência estética ao estatuto transcendental. Pois, conforme concluirá na última carta (Carta XXVII), só “[...] no reino da aparência [...] realiza-se o ideal da igualdade.” (“*Hier also in dem Reiche des ästhetischen Scheins wird das Ideal der Gleichheit erfüllt [...]*”) (EEH, 145; UAE, 123). O texto *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen* (= UAE) recebeu duas traduções ao português no Brasil. A primeira de Anatol Rosenfeld (*Cartas sobre a Educação Estética da humanidade*) publicada pela editora Herder (São Paulo, 1963), e a segunda de Márcio Suzuki e Roberto Schwarz (*A Educação estética do homem. Numa série de cartas*) (= EEH) pela Iluminuras (São Paulo, 1995). Para padrão citamos em rodapé a paginação da edição de 1995, seguida pela paginação da obra editada em alemão pela Reclam. Para as obras de Kant citamos o ano de publicação e o número da página da edição portuguesa e pelo ano/página da edição alemã da Academia e, para a edição de Weischedel, o ano/página entre parêntesis.

<sup>4</sup> Outra fundamental apresentação casada e intrinsecamente vinculada dos elementos estéticos e éticos foi desenvolvida por Cícero em *De Officiis* (*Dos Deveres*). Segundo V. Rohden, em Cícero a *magnanimitas* ocupou o lugar de um conceito com transição e circulação ambidestra para os domínios moral e estético. Contudo, observa Rohden, aqui faltará ainda uma clareza sobre os limites de cada domínio, clareza que foi trazida pela *Crítica do Juízo* de Kant. Para contraexemplo da investigação acima, cfe. ROHDEN, V. *Magnanimitas*. Um problema de relação entre estética e ética. *Studia Kantiana*, v. 3, n. 1, 2001, pp. 29-47.

especulativo-fundador, por outro ele mantém ainda, através disso – ou ao menos dá ares de blindagem – para seu modo e sua proposta de conciliar as esferas moral e estética que desenvolvia nos anos 70 e continuará a desenvolver até os 90. Nesse sentido sua recensão sobre a solução schilleriana destoa como consequência, no mínimo, ambígua.

Se não deve ser tomada essa consequência como mero episódio histórico de um mal-entendido, então a maneira pela qual Schiller compatibilizou as esferas moral e estética, em *Sobre Graça e Dignidade* e demais textos, merece ser levada em conta. Antecipa-se que ele propôs uma paridade abrangente (não lógico-cognitiva nem determinante) e adequada, igualmente em contraste com o conhecimento (forma lógica do objeto de conhecimento) do fenômeno (*Erscheinung*) e com a moralidade (forma imperativa da lei do agir moral), desde os fundamentos da sensibilidade (*Sinnlichkeit*).

Embora a categoria do aparecer estético (*ästhetischer Schein*) sirva de meio conciliador desde uma perspectiva mediadora recém-elaborada, contudo ela se mantém subordinada, de modo crítico, ao estatuto da razão transcendental. Isso é visível ao se constatar que tal nuance não só desenvolve o requerido pela autonomia estética explicitada na *Crítica do Juízo*, mas que, por coadunar-se explicitamente com o estágio inicial (sensível) do ato de representar – sem se confundir com o ato de síntese equivocado, incompleto, que se desvia das regras objetivas do ajuizar para afirmar só as subjetivas (denominado por Kant de aparecer enganador/*Schein*) – torna plausível pensar o *Schein* em sentido kantiano como desdobrado da mesma fonte que dá origem ao fundado por Schiller como *ästhetischer Schein*.

É que nesse contexto, pelo fato de a representação ser tomada, por primeiro, desde o sentido livre de um simples aparecer (*Schein*) para o sujeito, e não como expressão exclusiva de um juízo (já) mal elaborado, que Kant explicitará como o “aparecer enganador” (*Schein*), convém-se que toda representação a ser pensada será desdobrada, inicialmente, de um fenômeno/aparecimento (*Erscheinung*)<sup>5</sup>, mas cuja ênfase, no entanto, carece ser posta na autonomia das condições subjetivas, do sujeito-autor que reconhece a efetividade de suas próprias representações.

---

<sup>5</sup> Em virtude da possibilidade de traduzir “*Erscheinung*” por “aparecimento”, em vez de exclusivamente por “fenômeno”, fazemos a dupla menção: fenômeno/aparecimento. A elucidação sobre os pontos decisivos da opção por “aparecimento” se encontra em Olavo Pimenta, *A distinção kantiana entre aparecimento e fenômeno* (*Kant e-Prints*, v. 1, n.1, 2006, pp. 119-136).

Nesse sentido alcança-se pela noção schilleriana do aparecer estético um modo de pensar ainda adequado às condições transcendentais da razão, mas que, por sua vez, supera o confinamento da noção do “Schein” à mera forma deficitária de ajuizamento ou desligada de sua referência primeira ao sujeito. Para elucidar esses pontos partimos do contexto histórico, privilegiando a fonte platônica de onde Kant parece ter extraído o embasamento para a recensão sobre o modo schilleriano de conciliar moral e estética. Contrasta-se, em seguida, o enfoque colocado na influência do elemento estético sobre a faculdade moral a modo de um desrecalque do estético no contexto da moralidade, nos anos 90, em contraposição ao qual debate-se o caráter unidirecional do ditame schilleriano: *apenas do estado estético pode nascer o estado moral*, mostrado, ainda, em adequação com a equivocidade da expressão *modo de representação estético* em Kant. Por fim conclui-se pela elucidação do parentesco entre as noções do *Schein* (simples ou mero aparecer) e *ästhetischer Schein* (aparência estética), enquanto que o caráter representacional de todo “aparecer”, na ênfase de sua produção autônoma pelo sujeito, carece ser visto como coadunado com as condições subjetivas (estéticas e universais) do elemento judicativo, tanto prévias à, quanto anunciadas pela noção do “Schein” em sentido kantiano.

### 1. Nota em A Religião nos limites da simples razão

Encontra-se um exemplo adequado para ilustrar a possível *ligação* entre o que Kant desenvolveu nos textos sistemáticos e o que nas lições de antropologia se atentamos às circunstâncias do assunto debatido na nota de *A religião nos limites da simples razão*, em que Kant emite seu parecer sobre o que Schiller havia realizado em *Sobre Graça e Dignidade (Über Anmut und Würde)*<sup>6</sup>. Numa carta de Johann Erich Biester (um dos editores da revista *Berlinische Monatsschrift*), a 05 de outubro de 1793, Kant foi inteirado das críticas à sua filosofia moral, feitas por Schiller em *Sobre graça e dignidade*. Biester prevenia Kant sobre a referência schilleriana a seu sistema moral, como “[...] *aquele em que a dura voz do dever (como uma lei prescrita pela própria razão mas todavia como uma lei estranha) parecia tão forte e em que se dá pouca atenção à inclinação.*”<sup>7</sup> A reação de Kant é manifesta como ajuizamento sobre a

<sup>6</sup> Doravante SGD; UAW.

<sup>7</sup> Kant, Immanuel. *Correspondence*. Translated and edited by Arnulf Zweig. Cambridge University Press, 1999, pp. 467-468. No final Biester recomenda: “[...] In view of the purpose of your first section, I wish

conciliação entre moral e religião, na nota de rodapé da segunda edição de *A religião dentro dos limites da simples razão*, em que obtempera a Schiller que a tal respeito ambos poderiam se entender melhor para resolver as diferenças, visto parecerem estar em perfeito acordo sobre os princípios fundamentais.

Entretanto, que o tom conciliatório de Kant é ardiloso é visível, ardil que se confirma pela sua interpretação ali manifesta: ele imputa a Schiller ter promovido em *Sobre Graça e Dignidade* uma vinculação indevida e confundido os elementos estético (graça) e moral (dignidade). Na vinculação realizada por Schiller procede-se, diz Kant, se “[...] se intrometem no negócio da determinação do dever e para tal querem subministrar os motivos [...] [em caso que] – as acompanhantes de Vênus Urânia são, então, cortesãs no séquito da Deusa Díone.”<sup>8</sup>

Segundo Kant está a indicar, parece ter ocorrido na proposta de Schiller uma *contradictio in adjecto*, pelo fato de este admitir (ou para nós, supostamente o fazer) uma margem de atuação, no espaço da dignidade (cujo símbolo é o domínio reservado à Vênus Urânia), à Vênus Díone, para autora e fornecedora dos *motivos da ação* (*Bewegungsgrund*), enquanto que a vênus Díone simboliza o amor físico e sensual, equivalente ao amor patológico (*pathologische Liebe*) e condicionado, compatível na esfera prática às ações assentadas em inclinações da vontade sensivelmente afetada e heterônoma.<sup>9</sup>

É certo que Kant não alude a que a vênus maior (celestial) tivesse sido efetivamente levada a se tornar subserviente à vênus menor (terrestre), senão que exclusivamente as acompanhantes do cortejo da vênus celestial – composto pelas Cáritas (graças) Aglaya, Eufrosine e Talía (musas da beleza, da natureza, da criatividade humana e da fertilidade), pelas Horas e ninfas oréadas – viriam a ser desencaminhadas por tomar parte no cortejo da segunda, devido a terem sido, no entender de Kant, indevidamente associados os domínios estético e moral. É apontado ali para o contrassenso de considerar as musas e as graças em franca participação no cortejo da deusa antípoda, uma vez que as duas vênus se apresentam, de modo necessário, em

---

you would look at Schiller’s essay, “Über Anmuth und Würde” (in the second issue of *Thalia*, 1793, published separately as well), and notice what he says, quite speciously, about your moral system, viz., that the hard voice of duty sounds too strongly therein (duty being a law prescribed by reason itself but nevertheless in a way an alien law) and that there is too little attention to *inclination* ...”.

<sup>8</sup> Kant, 1992, 30; 1986, B 669.

<sup>9</sup> Kant, 1997, 30; 1968, BA 13-4.

direta oposição uma à outra. Esse modo de pensar pode ser considerado como representando por aquele procedimento de polarização entre o puro e o empírico, entre a forma e a matéria, fundado pela abordagem dos textos de Kant nos anos 80 (*GdMS*, 1785; *KpV*, 1788), na qual acentua a necessária ausência de influência de elementos estéticos sobre o domínio de fundamentação da razão prática e seus elementos, indo até ao repúdio da admissão do sentimento de prazer como ligado à ação moral (condenação da simpatia para influenciador da fundação moral).<sup>10</sup>

A respeito da atribuição feita a Schiller de haver confundido os domínios estético e moral (não se sabe se mediante um intercâmbio escuso, uma alternância ou sobreposição), pergunta-se se Kant, ao servir-se da alegoria das duas deusas para aplicar seu modo de conceber distinto relativo à possibilidade de conciliação, pressupondo – inicialmente – o modo unívoco de elucidação expresso nos textos fundacionais dos anos 80, não terá mostrado uma limitação na compreensão do espectro do exercício demonstrativo realizado por Schiller em *Sobre Graça e Dignidade*.

Decerto para encaminhar uma resposta teria sido necessário acompanhar o espectro completo da noção schilleriana de aparência estética (*ästhetischer Schein*) presente, em desdobramento, nas noções de sentido estético e cultura estética, desenvolvidas em *Sobre Graça e Dignidade* e outros textos (*Sobre o Sublime*, 1793; *Do Sublime*, 1793; *Sobre a utilidade moral dos costumes estéticos*, 1793; *Cartas estéticas sobre a educação da humanidade*, 1795).<sup>11</sup>

À base de uma leitura atenta dessas noções vê-se como assimétrica a pressuposição de Kant de que ele e Schiller poderiam concordar a respeito dos princípios fundamentais: nesse domínio ambos parecem concordar só a respeito da (vênus) Urânia celestial para símbolo da esfera da dignidade e do dever, pois de cara, nas primeiras páginas de *Sobre Graça e Dignidade*<sup>12</sup>, Schiller expôs a alegoria da deusa da beleza, cujo cinturão mágico transmite graça a quem o porta.<sup>13</sup>

<sup>10</sup> Para uma detalhada exposição dessa questão, cfê. Maria de Lourdes Borges, *O belo como símbolo do bom ou a estetização da moralidade* (*Studia Kantiana*, 3 (1): 125-140, 2001).

<sup>11</sup> Para uma sugestão de resposta, cfê. UTTEICH, L. Entre moral e religião: destinação e afeto desinteressado no debate Kant-Schiller, *Studia Kantiana*, vol. 11, nº 15, 2013. E também, cfê. UTTEICH, L. Harmonia e Autonomia da Aparência em Schiller: o transcendental revisitado, pp.83-130, em FERRER, D.; UTTEICH, L. *A Filosofia Transcendental e a sua Crítica. Idealismo. Fenomenologia. Hermenêutica*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2016.

<sup>12</sup> Como observa Beiser, o conceito de graça e dignidade, aludidos no título do texto de Schiller, possuem uma proveniência clássica: “Os termos *gratias* e *dignitas*, ou seus equivalentes *venustas* e *gravitas*, eram termos da arte antiga. Eles eram em geral e primeiramente utilizados para descrever qualidades de

Kant parece tomar por base o diálogo *O Banquete*, de Platão (a partir de 180 d), como fonte para exprimir os dois tipos míticos de amor expostos na nota de *A Religião*. No relato platônico o personagem Pausânias traz duas noções distintas do amor (duas Afrodites): Vênus Urânia, filha de Urano, referida ao amor espiritual e celestial; e Vênus Pandêmia (a popular), filha de Zeus e de Díone, referida à forma mais jovem do amor. Atendendo à exigência de tornar mais explícito “[...] o dom que a um e a outro [destes deuses] coube [...]”<sup>14</sup>, Pausânias confirma em seu discurso dizendo:

[...] o amor de Afrodite Pandêmia é realmente popular e faz o que lhe ocorre; é a ele que os homens vulgares amam [...], [e] o que neles amam é mais o corpo que a alma [...]. Trata-se, com efeito, do amor proveniente da deusa que é mais jovem que a outra, e que em sua geração participa da fêmea e do macho.<sup>15</sup>

E, Pausânias continua dizendo:

[...] o outro [amor] [...] é o da Urânia, que primeiramente não participa da fêmea, mas só do macho e [...] é a mais velha, isenta de violência [...]; daí então é que se voltam ao que é másculo os inspirados neste amor, afeiçoando-se ao que é de natureza mais forte e que tem mais inteligência.<sup>16</sup>

Por fim, o personagem Erixímaco arremata o delineamento das duas Afrodites ao dizer: “[...] aos homens moderados, e para que mais moderados se tornem os que ainda não sejam, deve-se aquiescer e conservar o seu amor, que é o [amor] belo, o

---

pinturas, arquitetura, esculturas e formas de discurso [...]”, e ainda, também, da retórica antiga. Segundo Beiser, “[...] eles eram traduções latinas de termos críticos da Grécia antiga: *gratias* e *venustas* traduziam *charis*; e *gravitas* era por vezes usada para *semnos*. *Gratia* e *venustas* tinham o significado de prazeroso, charmoso e adorável; *venustas* referia-se à beleza visível e externa, e era frequentemente contrastada com *pulchritudo*, que significa beleza em um sentido mais transcendental e ideal. *Gravitas*, que literalmente significa peso, tem o sentido metafórico de seriedade moral; e *dignitas* implicava em compensação um sentido moral e intelectual. Além deste significado bastante geral, os termos parecem não ter uma conotação mais precisa, seja em grego, seja em latim.” (p.86-7; tradução nossa) À base disso é interessante contrastar essa diferença nas fontes dos dois autores ao proporem realizar um tipo semelhante de tarefa assentados em distintos pontos de referência.

<sup>13</sup> Disse Schiller: “A fábula grega atribui à deusa da beleza um cinto que possui o poder de emprestar graça [*Anmut*] e de obter o amor a quem o porta.” SGD, 7; UAW, 69.

<sup>14</sup> Platão, 1972, 21.

<sup>15</sup> Platão, 1972, 21-2.

<sup>16</sup> Platão, 1972, 22.



[amor] celestial, o Amor da musa Urânia [...]”<sup>17</sup>, enquanto que sói ao outro amor ser fonte dos sentimentos pessoais e das paixões.

À base do exposto acima não se vê como inferir da associação à Vênus Díone toda aquela dinâmica trazida pela figura da deusa da beleza que concede a própria “[...] beleza em movimento [...]”<sup>18</sup> àquele que portar o cinturão mágico. Dois anos depois, nas *Cartas estéticas* (carta VI), Schiller contrasta ainda Vênus Urânia (amor celeste e espiritual) à Vênus cultuada na ilha de Citera (Vênus Citeréia), representante do amor carnal, vetando outra vez qualquer tipo de comércio entre elas.

A partir disso podem ser aventadas três possibilidades: a primeira, apontar a uma imprecisão na avaliação kantiana do texto schilleriano, enquanto o *Banquete* reforça o caráter inconciliável entre os duas Vênus (entre os elementos incondicionado e condicionado). A segunda, apontar à suposição de ter sido Kant um latitudinário ao ter tomado a sua determinação genérica – não da moral, mas do composto harmônico estética-moral –, por uma determinação estrita (*strictu*) daquele composto, à qual visaria então atribuir ao outro o caráter mal formado e, por isso, injustificado de união daqueles elementos. Ou ainda, como terceira possibilidade, por ter Kant visado, ele próprio, guardar lugar para a sua própria apresentação estrita futura do modo de interligar os domínios da moralidade e da estética, em períodos e textos posteriores.

Ao se manter no horizonte a produção paralela de Kant dos anos 70 e 90 (72-3/95-6) aceitamos como o caso a terceira possibilidade: nessa produção paralela dos anos 70-90, retomando o que desenvolveu nas *Antropologias* dos anos 70, Kant desenvolve o entrelaçamento entre as dimensões moral e estética nos §§ 59-60 da *KU* (1790), na introdução à doutrina da virtude na *Metafísica dos Costumes* (*MdS*) e na segunda parte da *Antropologia do ponto de vista pragmático* (*AnthpH*). E isso ele realiza não de modo unilateral, mas desde um duplo sentido propedêutico: tanto no sentido de que as ideias morais são apresentadas como preparação para a fundação do gosto e do sentimento moral, como no de que os elementos estéticos devem ser vistos como preparatórios para constituir a moralidade (*MdS*).

Assim, face à recomendação de Biester sobre a (aparente) interpretação equivocada de Schiller sobre sua filosofia moral, vê-se que na nota de rodapé em *A Religião* Kant manifesta-se tomando uma posição de defesa de sua filosofia prática e

<sup>17</sup> Platão, 1972, 27.

<sup>18</sup> Schiller, SGD, 9; UAW, 71.

especulação sistemática. E, enquanto pelo próprio Kant é afundado no domínio estritamente filosófico, em definitivo, o pressuposto de “possível concordância” com Schiller acerca dos princípios fundamentais, é conservado, paralelamente, o espaço para fornecer o seu modelo conciliador de moral e estética de um ponto de vista pragmático, em que reiterará o duplo sentido propedêutico mencionado. Perante os meandros que constituíram a reatividade de Kant há que prestar atenção, então, no modo pelo qual Schiller propôs sua conciliação ao adotar para propedêutica esse caminho unidirecional, de que “[...] apenas do [estado] estético pode nascer [...] o estado moral [...]”<sup>19</sup>

## **2. Debate sobre o desrecalque do estético no contexto da moralidade nos anos 90**

É interessante observar como não inteiramente conformes à concepção de Schiller sobre a parte prática da filosofia kantiana a acusação levantada por Biester e acatada por Kant. Pois, em momento algum Schiller subavaliou o serviço prestado à época pela fundamentação kantiana da lei moral pelo fornecimento da fórmula do imperativo. Permita-me essa longa citação, na qual Schiller diz:

Na filosofia moral de Kant, a ideia de dever é exposta com uma dureza diante da qual toda a Graça recua e que poderia facilmente induzir um entendimento fraco a buscar a perfeição moral na via de um ascetismo obscuro e monástico. Por mais que também o grande filósofo buscasse se guardar desta falsa interpretação que, entre todas, tem de ser justamente a mais revoltante ao seu espírito sereno e livre, parece-me, porém, que ele mesmo deu uma forte (embora, em sua intenção, talvez, quase não se pudesse evitar) ocasião para isso, pela posição severa e penetrante de ambos os princípios que agem sobre a vontade humana. Sobre a questão mesma não pode haver mais nenhuma disputa entre as cabeças pensantes [...] e eu mal saberia [...] se sobre este assunto quisesse obter um outro resultado pela razão. Mas Kant procedeu de modo tão puro na investigação da verdade [...]. Quando ele encontrou diante de si a moral da sua época, no sistema e na prática, teve de revoltá-lo, por um lado, um materialismo grosseiro nos princípios morais, que a indigna complacência dos filósofos pôs como almofada sob a cabeça do caráter frouxo da época. Por outro lado, tinha de chamar a sua atenção um não menos duvidoso princípio de perfeição que, para realizar uma ideia abstrata da perfeição universal do mundo, não estava muito embaraçado com a escolha dos meios.

Portanto, Kant dirigiu a mais poderosa força dos seus fundamentos para onde o perigo era mais declarado e a reforma, mais urgente, e tornou em lei perseguir sem indulgência a sensibilidade tanto aí onde

---

<sup>19</sup> Schiller, EEH, 119; UAE, 92.

ela escarnece com audaciosa frente do sentimento ético quanto no véu imponente de fins moralmente louváveis, no qual, em particular, um certo espírito de ordem entusiástico sabe encobri-la.

Kant não tinha de instruir a ignorância, mas tinha de repreender a perversão. A cura exigia abalo e não lisonja e persuasão e, quanto mais duro fosse o contraste do princípio de verdade com as máximas dominantes, mais ele podia esperar despertar a reflexão sobre isso.

Kant foi o Drácon da sua época, pois ela ainda não lhe pareceu nem digna nem receptiva a um Sólon. Do santuário da razão pura, ele trouxe a lei moral, estrangeira e ainda assim tão conhecida, a exibiu, em toda sua santidade, ao degradado século e pouco perguntou se há olhos que não suportam o seu brilho.<sup>20</sup>

Não obstante os textos kantianos dos anos 80 (*GMdS* e *KpV*) primarem por privilegiar o exercício da lei moral a ponto de esquecer que o sujeito moral, ao assim proceder, viria a ser não só fixado a meio caminho entre as duas condições extremas e opostas, do selvagem e do bárbaro, em nada prontas para compreender o ideal de humanidade subjacente a elas, mas seria preparado para considerar, com exclusividade, “[...] o material meramente como um empecilho e a sensibilidade [*Sinnlichkeit*] numa contradição necessária com a razão [...]”<sup>21</sup>, logo, sendo deixado sob o risco de cair em uma dessas condições extremas, vê-se, nas palavras acima, que sem proceder a uma transgressão essencialmente moral do dever, Schiller conduz a uma transgressão estética dele, enquanto se contrapõe, desde um ângulo puramente estético, ao limite trazido pela abordagem fundacional kantiana.<sup>22</sup>

Nesse sentido Schiller reflete em *Sobre Graça e Dignidade* dizendo ter Kant apresentado o conceito de obrigação [*Verbindlichkeit*] como se [*als ob*] levasse a uma

<sup>20</sup> Schiller, SGD, 39-40; UAW, 107-8.

<sup>21</sup> Schiller, EEH 72, nota; UAE, 51 (Fussnote).

<sup>22</sup> Em detrimento de um comportamento necessariamente sempre sublime para servir de expressão da moralidade, o debate de Schiller na Carta XXIII exprime o comportamento nobre como alternativa, vinculado à expressão da moralidade. Parte-se dessa consideração: “[...] o homem sensível é já (fisicamente) determinado e não mais tem a livre determinabilidade [...]” e, por isso, justamente aqui lhe resta “[...] recuperar essa determinabilidade perdida antes de poder trocar sua determinação passiva por uma [determinação] ativa. Mas só pode recuperá-la à medida que perde a determinação passiva que possuía ou *à medida que já contém em si a determinação ativa* para a qual deve passar.” No dizer de Schiller isso é tão verdadeiro que, conclui, se o homem “[...] apenas perdesse a determinação passiva, perderia com ela [já] a possibilidade de uma ativa, pois o pensamento precisa de um corpo, e a forma pode realizar-se apenas numa matéria.” Em vista disso se convém que o homem “[...] já conterà em si a determinação ativa, [que ele] será determinado passiva e ativamente ao mesmo tempo, isto é, terá de tornar-se estético.” (EEH, 118; UAE, 91). Neste sentido a transgressão estética do dever refere-se à possibilidade de iniciar já “[...] no campo da sensibilidade [...]” a espontaneidade da razão, em que “[...] o poder da sensação é quebrado dentro já de seus próprios domínios [...]”, conduzindo a que seja o homem físico “[...] enobrecido de tal maneira que o espiritual, de ora em diante, só precisa desenvolver-se dele segundo as leis da liberdade.” (idem, ibidem).

determinação cartusiana do ânimo [*eine kartäuserartige Gemüthstimmung*] e, em sendo assim, que a forma imperativa da lei moral, expressa por Kant, poderia produzir aqui um engano, levando a que a moralidade tomasse com isso “[...] a aparência de uma lei estranha e positiva, [...] [que] dificilmente poderia ser atenuada.” (“[...] *den Schein eines fremden und positiven Gesetzes annahm [...], schwerlich vermindert werden dürften*”).<sup>23</sup>

Em relação a isso, Schiller reflete na *Carta XXIII*:

O filósofo moral ensina-nos que nunca se pode fazer mais do que o dever, e [ele] tem razão se visa apenas à relação das ações que se referem meramente a um fim, [no qual] ir ao suprassensível *para além deste fim* (que não pode significar aqui senão realizar esteticamente o físico), quer dizer ao mesmo tempo ir *para além do dever*, à medida que este só pode prescrever que a vontade seja santa, mas não que a natureza já se tenha santificado.

Embora não haja transgressão moral do dever, há [aqui] *uma transgressão estética do mesmo*, e um tal comportamento é dito nobre. Contudo, exatamente porque sempre se percebe no que é nobre uma abundância (pois aquilo que necessita ter um valor material possui também um valor formal livre, ou une ao valor interno que deve ter um [valor] externo que poderia faltar-lhe) alguns incautos confundiram abundância estética e abundância moral e, seduzidos pela aparência do nobre [*von der Erscheinung des Edeln*], transportaram certo arbítrio e contingência para dentro da própria moralidade, o que a teria suprimido completamente.<sup>24</sup>

Na proposta de pensar a ligação entre as esferas moral e estética, Schiller está atento para não colocar a mesma exclusividade (unilateralidade) à realização dos fins morais, como no exposto por Kant nos textos fundacionais dos anos 80. Ele assenta isso, por sua vez, na perspectiva alternativa assentada no lema em que sentencia: “[...] o estado moral pode nascer apenas do [estado] estético [...], e nunca do [estado] físico”<sup>25</sup>. Isso é assim e isso se deve a que, continua ele, “[...] é no campo indiferente da vida física que o homem tem de iniciar sua vida moral [...]”<sup>26</sup>. E, assim como é necessário, complementa,

[...] para sua determinação moral que o homem seja puramente moral e que demonstre uma espontaneidade absoluta, do mesmo modo é

<sup>23</sup> SCHILLER, SGD, 41; UAW 109.

<sup>24</sup> SCHILLER, EEH, 120 (nota); UAE, 94 (Fussnote).

<sup>25</sup> Schiller, EEU, 119; UAE, 92.

<sup>26</sup> Schiller, EEU, 120; UAE, 95.

*indiferente* para sua determinação física se ele é puramente físico, se se comporta de maneira absolutamente passiva [...].<sup>27</sup>

Nisto o primeiro estado físico se antecipa (porque já está desde sempre antecipado) para ser soerguido até uma perspectiva originariamente estética, visto ser na passividade que “[...] o homem tem de iniciar sua espontaneidade [...]”<sup>28</sup>, do mesmo modo que a liberdade racional deve se iniciar no seio das limitações sensíveis.

Conforme esse modo de ver, enquanto ângulo efetivamente favorável ao domínio da liberdade (vênus Urânia)<sup>29</sup>, trata-se aqui, diz Schiller, de que “[...] o homem deve [...] travar guerra contra a matéria em seus próprios limites [...]” e impor a lei de sua vontade às limitações da matéria, ao invés de procurar conduzir a luta “[...] contra o terrível inimigo no campo sagrado da liberdade [...]”<sup>30</sup> Toda a transformação aqui presente graças à aplicação do lema de que o estado moral só pode nascer do estético acentua, então, como sendo exclusivamente por meio da formação estética (gosto) que o homem pode aprender “[...] a desejar mais *nobremente* [...]”<sup>31</sup>, pelo qual ele não precisa mais, então, ser obrigado “[...] a *querer de modo* sublime [...]”<sup>32</sup>

A cultura estética vem constituir assim a esfera de conciliação dos poderes de conhecimento humano, a partir da qual, enquanto tarefa de “[...] submeter às leis da beleza [liberdade no fenômeno] tudo o que nem as leis da natureza nem as leis da razão prescrevem ao arbítrio humano [...]”<sup>33</sup>, as condições para tal conciliação hão de se constituir como sendo o início mesmo da forma estética do dever. A saber, não externamente ao homem, uma vez que verdadeiramente inicia-se “[...] a vida interna já

<sup>27</sup> Schiller, EEU 119; UAE, 93.

<sup>28</sup> Schiller, EEU, 120; UAE, 95

<sup>29</sup> Ainda é possível outro contraste a respeito do par liberdade/coação na classificação kantiana do arbítrio, à base da diferença entre *natura ectypa* e *natura archetypa* na KrV (Kant, 1997, 463/637; B 562/B 830), em que distingue *arbitrium liberum*, *arbitrium sensitivum*, e *arbitrium brutum*: o primeiro como determinado independentemente dos impulsos sensíveis (pela razão prática); o segundo, patologicamente afetado pelos impulsos sensíveis; e o terceiro, patologicamente necessitado e unicamente animal. (Kant, 1997, 462; B 562). Se, concernente ao tipo de liberdade ou dimensão livre estética trazida por Schiller na noção de graça (*Anmut*), não há nenhuma correspondência com qualquer dos tipos de arbítrio acima explicitados, menos ainda se deve tentar identificar, no curto escopo da liberdade advindo da oposição vênus Urânia/vênus Díone, uma localização da dimensão estética explicitada pela noção de aparência estética.

<sup>30</sup> Schiller, EEU, 120; UAE, 95.

<sup>31</sup> Schiller, EEU, 120; UAE, 95.

<sup>32</sup> Schiller, EEU, 121; UAE, 95.

<sup>33</sup> Schiller, EEU, 121; UAE, 95.

na forma que ela empresta à vida externa [...]”<sup>34</sup>, ficando por isso mais explicitado o motivo pelo qual o estado moral tem de nascer do estado estético, e nunca o inverso.

Ainda que não esteja em pauta aqui a questão, às vezes levantada, sobre se Schiller pode ser considerado um intelectual autônomo ou se seu pensamento tem de que ser considerado como formado e desenvolvido graças exclusivamente ao contato com a filosofia kantiana<sup>35</sup>, um tema por excelência trazido por ele foi o da *expressão harmônica da aparência (Schein)*, em que os elementos moral e estético são apresentados atuando em parceria, enquanto isso também torna possível caracterizá-los desde a preservação de cada domínio sem qualquer interferência contígua.

Em sua especificidade, Schiller apresenta os domínios da dignidade e da graça, mas ainda essas duas em conjunto com a esfera do conhecimento, sobre a qual atribui haver também um estado de fruição. Diz ele:

[...] Quando nos deleitamos com o conhecimento [...] distinguimos muito claramente nossa representação de nossa sensação, e vemos, nesta última, algo de contingente que poderia faltar sem que o conhecimento cessasse e a verdade deixasse de ser verdade.<sup>36</sup>

Aqui pode ser vislumbrado um fundo compartilhado relativo à distinção entre as noções de moral, estética, conhecimento, sensação e representação do ponto de vista de Kant, no anúncio de que as duas doutrinas estéticas fundadas na *KrV* e na *KU* podem ser unificadas desde a idealidade transcendental. Disse Kant:

Assim como a idealidade dos objetos dos sentidos, enquanto fenômenos, é a única maneira de explicar a possibilidade de que suas formas venham a ser determinadas *a priori*, do mesmo modo também o idealismo da conformidade a fins no ajuizamento do belo da natureza e da arte, é o único pressuposto sob o qual pode a crítica explicar a possibilidade de um juízo de gosto, o qual exige *a priori*

<sup>34</sup> Schiller, EEU, 121; UAE, 95.

<sup>35</sup> Para uma visão ampliada sobre esse debate recomendo os trabalhos de Laura Anna Macor e aqui, especialmente, cf. MACOR, Laura A. *Renovando el canon filosófico. Schiller antes, después y más allá de Kant*. (Renewing the Philosophical Canon. Schiller Before, After and Beyond Kant), in: *Con-Textos Kantianos*, Internacional Journal of Philosophy, n.2, noviembre 2015, pp. 287-309.

<sup>36</sup> Schiller, EEH, 131; UAE, 104. Continua ele dizendo na sequência: “Seria uma empresa de todo vã, no entanto, querer separar da representação da beleza esta relação com a faculdade sensível; por ser insuficiente pensar uma como efeito da outra, temos de ver as duas simultânea e reciprocamente como causa e efeito.”

validade para qualquer um (sem contudo fundar sobre conceitos a conformidade a fins que é representada no objeto).<sup>37</sup>

Nesse sentido a teoria de Schiller a favor da *expressão harmônica da aparência* (*Schein*) toca íntima e radicalmente o já desenvolvido por Kant sobre o modo-de-representação estético, atendendo inclusive a sua equivocidade, como a expressa Kant na *Primeira Introdução da KU*. Cito:

Permanece sempre uma equivocidade inevitável na expressão de modo-de-representação estético, se por ela se entende *ora* aquele [modo] que excita o sentimento de prazer e desprazer, *ora* aquele que diz respeito à faculdade-de-conhecimento, na medida em que nela é encontrada intuição sensível, que nos faz conhecer os objetos somente como fenômenos [*Erscheinungen*].<sup>38</sup>

Ao levar em conta a elaboração de Kant na *KpV* (texto dos anos 80) de um argumento em que insinua, ficticiamente, incrementar a esfera da razão pura prática com um modo de representação sensível, tem-se um contraste interessante a respeito do que mencionamos. Disse:

[Assim como] A analítica da razão pura teórica foi dividida em estética transcendental e em lógica transcendental, a analítica da razão prática, pelo contrário, foi dividida em lógica da razão e em estética da razão pura prática (se me é permitido utilizar aqui estes termos, alias não adequados, simplesmente em virtude da analogia).<sup>39</sup>

Tendo a lógica na razão teórica sido dividida em analítica dos conceitos e analítica dos princípios, ela teria na razão prática, por sua vez, de se dividir “[...] em analítica dos princípios e em analítica dos conceitos [...]”, em virtude da qual se mostra, então, complementa Kant, que “[...] a estética tinha ainda duas partes devido às duas espécies de uma intuição sensível.” Contudo, aqui na razão prática a sensibilidade não é e nem será considerada como capacidade de intuição, senão “[...] somente *como sentimento* [*Gefühl*] (que pode ser um princípio subjetivo do desejo).”<sup>40</sup>

<sup>37</sup> Kant, 1995 (a), 195; B 254.

<sup>38</sup> Kant, 1995 (b) 58-9; (1974, 35).

<sup>39</sup> Kant, 1992 (a), 106; A 162-3.

<sup>40</sup> Kant, 1992 (a), 106; A 162-3.

É que, já que a razão pura no domínio prático deve ser pensada, ela tem de ser pensada a partir de princípios *a priori*, e não por princípios empíricos de determinação, evitando com isso vir a ser combinada com elementos de outra escala, como, por exemplo, de uma psicologia empírica<sup>41</sup> (como na metafísica de Baumgarten). Em vista disso se assemelha a divisão da analítica da razão pura prática à divisão de um silogismo.<sup>42</sup>

Com respeito à fundamentação transcendental da sensibilidade pode ser antevisto o caráter revolucionário da *KrV* e da *KU* desde a transformação operada na disciplina da Estética pela criação ou acréscimo da abordagem transcendental na Filosofia, com todas as consequências que daí possam ser extraídas. Como observa Virgínia, afinal de contas se a proposta kantiana de um juízo de gosto puro “[...] radicaliza [...] a descoberta das intuições puras do espaço e tempo, enquanto representações da sensibilidade [...]”<sup>43</sup>, essa proposta ainda também depende dessa descoberta ao levá-la às últimas consequências. Não é difícil localizar aqui a importância da reflexão e considerar o quanto a reflexão fundada no domínio da faculdade não-determinante do juízo antecederá e condicionará a distinção mesma entre o inteligível e o sensível.<sup>44</sup>

Por se ter abstraído o domínio exclusivamente reflexionante do Juízo da esfera de determinação mecânico-causal, em favor da automanutenção da atividade reflexiva mesma, constata-se haver desde aí um ganho sensível ao mesmo tempo transcendental, ao qual chamar de *apuro estético*, pertencente ao ânimo humano. Mas poder-se-ia caracterizá-lo principalmente por essa condição fundadora anunciada por Kant, a saber, no fato de que, pela atividade reflexionante da faculdade de julgar estética,

[...] os objetos de conhecimento empírico [as representações intuitivas] são determinados de muitos modos, fora daquela condição

---

<sup>41</sup> Como mostra Maria de Lourdes Borges, um longo percurso foi percorrido até que psicologia e antropologia fossem separadas da metafísica e pela qual a última fosse instituída na pureza com que se caracteriza nos textos fundacionais de Kant. Cfe. Borges, Maria de L. Psicologia empírica, Antropologia e Metafísica dos Costumes em Kant. *Kant e-Prints*, v.2, n. 1, 2003, pp. 1-10.

<sup>42</sup> Kant, 1992 (a), 106; A 162-3.

<sup>43</sup> Figueiredo, 2001, 195.

<sup>44</sup> Figueiredo, 2001, p. 197. Desse modo, diz Virgínia, “[...] é garantido à reflexão transcendental tanto o exercício da crítica [do sujeito que julga], a sua função heurística, como uma liberdade de ir e vir entre duas faculdades tão heterogêneas quanto o são entendimento e sensibilidade.” (198).



de tempo formal, ou, tanto quanto é possível julgar *a priori* [na qual tais objetos são] suscetíveis de ser determinados.<sup>45</sup>

Na relação entre o modo-de-representação estético, “[...] que excita o sentimento de prazer e desprazer [...]”<sup>46</sup>, e a matéria (representação intuitiva) obtida *in loco* e de modo necessário pela faculdade da sensibilidade (vinculada à imaginação como faculdade das intuições), distinguem-se as representações intuitivas – como voltadas às possíveis “[...] tendências (*Triebfedern*) encontradas na natureza [...]”<sup>47</sup> –, portanto, numa direção não-determinante do Juízo em que “[...] o sujeito é motivado a produzir representações em conformidade a regras [...]”<sup>48</sup>, tornando-se assim livre de ser mero registrador passivo de uma natureza que o afeta necessariamente, e que não admite nenhuma liberdade e nenhum grau de prazer.<sup>49</sup>

No domínio reflexivo o sujeito conduz suas representações como voltadas não à sensação (conhecimento), mas ao sentimento (Estética): uma atividade autônoma está subjacente aqui na medida em que cada representação pode ser vista como candidata a um sentimento de prazer de reflexão, e não à sensação (que é passiva e não requer a mínima elaboração conceitual). Esse sentimento é um fundamento para refletir conceitos, e não para determiná-los. No dizer de Kant, esse prazer, embora seja

[...] o fundamento da determinação desde juízo [de gosto] somente pelo fato de estarmos conscientes de que assenta simplesmente na reflexão e nas condições universais, ainda que subjetivas, do seu acordo com o conhecimento dos objetos em geral [Saber] para os quais a *forma* dos objetos é *conforme a fins* [...]”<sup>50</sup>,

no entanto, [esse prazer] está “[...] no juízo de gosto verdadeiramente dependente de uma representação empírica [sensível] e não pode estar ligado *a priori* a nenhum

<sup>45</sup> Kant, 1995 (a), 27; XXXVII.

<sup>46</sup> Kant, 1995 (a), 27; XXXVII.

<sup>47</sup> Kant, 1995 (a) 16; XIV.

<sup>48</sup> Kant, 1995 (a), 27; XXXVII.

<sup>49</sup> Diz Kant: “De fato, não encontramos em nós o mínimo efeito sobre o sentimento do prazer, resultante do encontro das percepções com as leis, segundo conceitos da natureza universais (as categorias) e não podemos encontrar, porque o entendimento procede nesse caso sem intenção e necessariamente, em função da sua natureza.” Kant, 1995 (a), 31; XXXIX-XL.

<sup>50</sup> Kant, 1995 (a), 35; XLVII.

conceito (não se pode determinar *a priori* que tipo de objeto será ou não conforme ao gosto; será necessário experimentá-lo [...])<sup>51</sup> *in loco*.

À base dos pressupostos da faculdade de juízo reflexionante, abaixo, pode-se elucidar as condições comuns através das quais se prepara a passagem da noção kantiana de fenômeno/aparecimento (*Erscheinung*) e de mero aparecer (*Schein*) para a noção schilleriana de aparência estética (*ästhetischer Schein*). São elas:

- i) que os objetos de conhecimento empírico são *determináveis fora da condição de tempo formal*;
- ii) que uma espontaneidade *produz representações* apresentando-as em conformidade a regras; e, por fim,
- iii) que no caso do gosto e do sentimento de prazer daí oriundo se dá um acordo regulador ou de harmonia entre a possibilidade de conhecimento de objetos em geral e a de existir objetos aos quais apenas interessa a *forma (conforme a fins)*.

Vejamos em que sentido a indicação das condições dessa possível filiação comum aponta à mútua atração das duas noções, ao invés de para seu mútuo repelir.

### 3. Filiação bastarda: radicação da aparência estética no Schein em sentido kantiano

À primeira vista deveria soar o alarme de enjeitamento propor aproximar a noção kantiana de simples aparência ou mero aparecer (*Schein*) à schilleriana do aparecer estético (*ästhetischer Schein*), enquanto que não há espaço no domínio puramente especulativo da razão, como vimos, para floreios nem se pode fazer constar nele elementos que apelam à sensibilidade e ao sentimento estético, apesar de que isso foi privilegiado por Kant nos textos dos anos 70 e 90 (*KU*, *MdS* e *Anthropologie*).

Schiller atribui aos objetos pensados do ponto de vista de sua forma (segundo leis), no domínio da razão teórica, em vista da possibilidade de sua determinação e de seu conhecimento *a priori*, trazerem as propriedades da aparência lógica (*logischer*

---

<sup>51</sup> Kant, 1995 (a), 35; XLVII. Kant ainda afirma: “Na representação sensível das coisas fora de mim, a qualidade do espaço, no qual as intuímos, é aquilo que é simplesmente subjetivo na minha representação das mesmas (pela qual permanece incerto o que elas possam ser como objetos em si), razão pela qual o objeto também é pensado simplesmente como fenômeno [*Erscheinung*].” (Kant, 1995 (a), 33; XLII). Assim, a possível harmonia entre o objeto e “[...] a necessidade das regras, que é própria do entendimento [...] deveria levar-nos por si mesma a saber que o espaço – mediante a determinação do qual (através da faculdade da imaginação segundo um conceito) o objeto somente é possível – não é uma qualidade das coisas fora de mim, mas sim um simples modo de representação em mim.” (Kant, 1995 (a), 207; 276) Ainda, complemento com isso; diz Kant: “[...] todavia, independentemente da sua qualidade subjetiva, o espaço é parte do conhecimento das coisas como fenômenos.” Kant, 1995 (a), 33; XLII.

*Schein*); por sua vez, do ponto de vista da mera *forma* do objeto enquanto conforme a fins, ele o exprime como contendo as propriedades de uma aparência estética (*ästhetischer Schein*).

Kant ensaiou uma tematização da aparência (*Schein*) do ponto de vista meramente estético no § 53 da *KU*, em que explicitava a arte da poesia como a mais bem colocada entre todas: aqui a aparência (*Schein*) não exerce nenhuma intenção de enganar. Essa noção de aparência, contrastada ao fenômeno/aparecimento (*Erscheinung*) no domínio da razão teorética, designa ainda uma representação intuitiva registrada na sensibilidade (como no caso do fenômeno/aparecimento, como “[...] objeto indeterminado de uma intuição [...]”<sup>52</sup>, e que atende agora, ao mesmo tempo, também a ser e fazer parte de “[...] tendências (*Triebfedern*) encontradas na natureza [...]”<sup>53</sup>

Por sua vez, na razão teorética o mero aparecer (*Schein*) não designa senão aquela estrutura de juízo, de um tipo de juízo que se mostra insuficientemente fundado para o conhecimento. Na *Lógica de Jäsche* explicita Kant isso como o que

[...] faz com que, ao julgar, tomemos razões meramente *subjetivas* por *objetivas*, e [...] confundamos a mera aparência da verdade [*der blossen Schein der Wahrheit*] [...] nisso precisamente consiste a essência da aparência [*das Wesen des Scheins*] que, por causa disso, deve ser considerada como uma razão para ter por verdadeiro um conhecimento falso.<sup>54</sup>

Nesse domínio teorético, fenômeno (aparecimento/*Erscheinung*) e mero aparecer ou aparecer enganador (*Schein*) são, por isso, incomensuráveis: são alocados em níveis distintos, não sendo concedido a um fenômeno ser avaliado como “errado”, visto que, enquanto objeto indeterminado de uma intuição, tal aparecimento nunca poder assumir a forma ativa de uma representação intuitiva, usada para além do que provoca com exclusividade à sensibilidade.

No caso do “*Schein*” vinculado a aspectos de ilusão e engano da própria razão, Kant trata-o na dialética transcendental em três momentos: como aparência (enganadora) transcendental representando uma ilusão material (1), uma ilusão lógica

<sup>52</sup> Kant, 1997, 61; B 34.

<sup>53</sup> Kant, 1995 (a), 16; XIV.

<sup>54</sup> Kant, 1992 (b), 71; Ak 54/A 78.

(2) e uma ilusão transcendental (3)<sup>55</sup>. A primeira, a ilusão material (*materialer Schein*), é útil para nós aqui. Como uma aparência empírica (óptica e visual) enganadora, essa ilusão se constitui pelo desvio “[...] da faculdade de julgar [...] pela influência da imaginação [...]”<sup>56</sup>, devido ao caráter empírico das regras no processo de representar sequencial pelo qual os aspectos intuitivos são meramente sobrepostos devido seus momentos distintos. Como exemplo pode-se tomar o caso da cera fornecido por Descartes ou ainda aqui o do graveto mergulhado no balde com água. Inicialmente parte-se da representação empírica visual em que o graveto mergulhado em água aparece como se estivesse quebrado (ele parece inevitavelmente assim) (momento 1); no momento 2, ao ser retirado do balde o graveto não está (não aparece) mais como antes: não traz pistas de sua imagem visual (aparência) anterior de “quebrado”. Segue-se a isso a tarefa de correção, pelo entendimento, do acontecimento natural: é explicada a aparência visual de estar ou parecer quebrado como devido à atuação das leis de refração da luz no meio líquido. Pela atuação do entendimento e com vistas a pronunciar o juízo sobre esse objeto (fenômeno) assentado em leis objetivas e universais *a priori*, a faculdade de entendimento é atenta e participa da elaboração do juízo, motivo pelo qual pronuncia adequadamente o juízo.

Tal desempenho da atividade do entendimento parece tão adequado quanto repele, como antinatural, a hipótese contrária, de haver um tipo de hipersensibilidade pela qual um ser pudesse, por um tipo de *sinestesia* inteligente (em que se encontrariam fundidos o sensível e o intelectual), corrigir automaticamente (sensível-intelectualmente) os desvios da percepção, resolvendo de modo imediato (ao invés de categoricamente pelo modo de funcionar do pensamento no entendimento) a sobreposição de aspectos para extrair como resultado um juízo aproximado, igualmente fundado objetivamente e de modo *a priori*.

Assim, se na esfera teórica, em que está em questão o conhecimento fundado segundo as leis objetivas e universais *a priori* do entendimento, a noção do “*Schein*” se refere exclusivamente ao tipo de juízo que se mostra estruturalmente insuficientemente para fundar o conhecimento, há que se considerar como motivo disso o fato de se seguir aqui uma diminuição ou mesmo ser zerada a participação do entendimento. Para Kant se segue daí que a sensibilidade então é a faculdade que influencia – mais que o

<sup>55</sup> Kant, 1997, 295-8; B 350-355.

<sup>56</sup> Kant, 1997, 296; B 352.

entendimento – na constituição do juízo, motivando a que os conteúdos presentes à mera percepção (na unificação, presidida pela imaginação, da diversidade de aspectos trazidos pela percepção), embora válidos, sejam conservados por leis meramente subjetivas.

Devido à interferência da sensibilidade na faculdade de julgar torna-se possível esse modo enganador, concebido assim porque do nível do “Schein” (aparecer enganador) ele se desvincula da dimensão determinante do conhecimento, sem precisar sem pensado, no entanto, como desvinculado da dimensão estética, enquanto esta é condição do ajuizamento em geral. Aqui o “Schein” se identifica com o erro pela interferência da sensibilidade, suprimindo a passagem do juízo pelas categorias do entendimento, carecendo daí de unidade objetiva e valor objetivo (correspondência à algo na realidade).<sup>57</sup>

Todavia, se se quiser contrastar o que se passa nesse caso do “Schein” como aparência enganadora com o que se passa no caso da aparência (*Schein*) de que a poesia se serve quando ela “[...] joga com a aparência (*sie spielt mir dem Schein*) que ela produz à vontade, sem contudo enganar através disso [...]”<sup>58</sup>, tem-se que na poesia ocorre algo diferente: enquanto elemento-base de toda representação intuitiva, ali o fenômeno/aparecimento (*Erscheinung*) assume o salvo-conduto e vale desde seus “aspectos” empíricos e materiais, tal como as coisas se constituem pela percepção e são importantes para o conhecimento em geral. Entretanto, no domínio da poesia o fenômeno como representação intuitiva é soerguido a um novo estatuto: o meramente reflexionante da faculdade de julgar, ao qual ele tem de ser conforme, pois se desenvolve aí o domínio do sentimento de prazer (da simples reflexão), vinculado às condições subjetivas.

Se se considerar essa subjetiva (ou da adequação subjetiva) como a primeira fase de constituição do objeto para um possível juízo, enquanto adoção da representação intuitiva advinda do sentido externo (espaço) – que é momento compartilhado com a

---

<sup>57</sup> Assim, enquanto induz ao erro, a aparência (*Schein*) se encontra só em nosso juízo, isto é, “[...] na relação do objeto com o nosso entendimento [...]” Kant, 1997, 295; B 350. Daí que, observa Rohden, o erro “[...] como a verdade, não se constitui só no entendimento ou só nos sentidos, mas na relação entre ambos [...]” (Rohden, 1998, 75); então a origem do erro se situa “[...] na influência desapercibida dos sentidos sobre o entendimento [ou, pra falar mais exatamente, na influência desapercibida dos sentidos sobre o juízo], em que fundamentos subjetivos do juízo são tomados por objetivos, e a aparência da verdade, [tomada] pela própria verdade, como quando tomamos a trajetória aparente do sol no céu como um movimento real.” Rohden, 1998, 75.

<sup>58</sup> Kant, 1995 (a), 171; 215-6.

esfera do conhecimento *a priori*, cuja validade há de ser tanto subjetiva como objetiva – em tal caso não há engodo nem engano, que só se configuraria se se tomasse como já realizada a totalidade de fases da constituição do juízo (em ambos os momentos, subjetivo e objetivo), quando em verdade nem se saiu ainda da primeira fase (subjetiva). O caso do engano e do juízo equivocado, que Kant exprime cunhando-o como “*Schein*”, se constituirá então se se quiser fazer passar por fase inteira (subjetivo-objetiva) a primeira fase só subjetiva, enganando por isso ao motivar tomar razões meramente subjetivas por também objetivas.

Em vista disso é de ser adotada a observação elucidada por V. Rohden a propósito da noção de aparência estética, de que se serve a poesia. Para Rohden, antes de tudo a aparência estética tem de ser compreendida como designando “[...] uma *aparência crítica* [...]”, isto é, uma aparência que é “[...] consciente de sua fonte e de seus limites, estabelecidos pela CFJ [...]”.<sup>59</sup> Exclusivamente a partir daí se pode conceder que sentido ganha a expressão da poesia de que ela produz aparência (*Schein*) e que esta além disso não engana. Pois, no dizer de Rohden, à base dessa caracterização tem de se visto que

[...] o falso consiste na não-concordância de uma representação com o seu objeto, enquanto o errôneo consiste em tomar essa não-concordância por uma concordância, ou o que é de uma esfera como sendo da outra, o que é subjetivo por subjetivo, o que é estético [ser tomado] por verdadeiro, [já que neste caso] [...] além de infringir as regras da verdade, o erro infringe as regras da Lógica.<sup>60</sup>

Na medida em que não é por primeiro já necessário que haja concordância da representação intuitiva com o objeto (correspondente no espaço), o aparecer estético está pensado então em separado da esfera da verdade (bem salientado: do vínculo necessário ao domínio do conhecimento objetivo e determinante) enquanto que subjaz, à base do conteúdo na representação intuitiva, o germen da atividade da faculdade de juízo em geral, a ser conduzida em tal contexto ainda reflexivamente, e não determinante.

Não há chance aqui de esse aparecer de primeiro nível se converter de mera representação intuitiva (de validade meramente subjetiva) em juízo equivocado

<sup>59</sup> Rohden, V. 1998, 75.

<sup>60</sup> Rohden, V. 1998, 75.

(*Schein*); menos ainda de ser pensado como errôneo, senão apenas como falso (do ponto de vista cognitivo), já que está em condições de ser pensado sempre de novo, como estrutura judicativa fundada subjetivamente, que independe de uma correspondência objetiva (as condições subjetivas lhe asseguram ser livre nesse sentido).

Basta para demarcar, portanto, que o aparecer de primeiro nível (representação intuitiva ainda só esteticamente considerada)<sup>61</sup> não tem nem deverá ter relação com a verdade objetiva. Nessa direção Schiller usa a noção da aparência estética (*ästhetischer Schein*), enquanto põe ênfase através dela na autonomia garantida pela dimensão estética enquanto tal. A partir da demarcação da independência do domínio estético com respeito às demais aplicações da razão pura, há um domínio no qual a aparência estética pode então ser livremente considerada. É que, nas palavras de Schiller, essa aparência exclusivamente estética é “[...] uma aparência que não quer passar por realidade, e tampouco [quer] que a realidade a substitua”<sup>62</sup>.

Aqui toda a *forma* do objeto tomada pela faculdade da imaginação transcendental, e não desde a faculdade da sensibilidade, será *ästhetischer Schein*, em vista da qual ela está apartada de um compromisso imediatamente objetivo, motivando assim, por seu turno, uma atividade reflexiva, produtiva, dinâmica, em que a indispensabilidade da participação humana se evidencia: o homem tem de pôr-se à tarefa, no conjunto de suas faculdades, para fazer algo mais do que a simples e necessária (não-livre) apreensão e registro do dado pela natureza.<sup>63</sup>

Ao assinalar que se a um tempo “[...] a realidade (*Realität*) das coisas é obra das coisas [...]”, mas que “[...] a aparência (*Schein*) das coisas é obra humana [...]”<sup>64</sup>, Schiller enfatiza em vista do que deve e pode ser acordado universalmente entre os

<sup>61</sup> Uma paráfrase em acordo com o estabelecido pela *KU* pode ser: para distinguir se o juízo está pensado para manter-se como juízo estético ou não, há que referir “[...] a representação, não [...] ao objeto em vista do conhecimento, mas [...] ao sujeito e ao seu sentimento de prazer ou desprazer.” Kant, 1995 (a), 47-8; 3-4. E, ainda: o juízo de gosto se fundamenta à base das condições puramente estéticas por que ele “[...] não é, pois, nenhum juízo de conhecimento [determinado] [...] e sim um juízo [...] pelo qual se entende tudo aquilo cujo fundamento de determinação não pode ser senão subjetivo.” Kant, 1995 (a), 48; 4.

<sup>62</sup> Schiller, EEU, 137; UAE, 112.

<sup>63</sup> Kant designou um sentido para o caráter estético da representação na *KU*. Contudo, ao contrário de fundá-lo segundo uma autonomia contraposta aos domínios do entendimento (*Verstand*) e da razão (*Vernunft*), ele somente caracterizou o aspecto estético como a acessibilidade para “[...] aquilo que na representação de um objeto é meramente subjetivo (*bloss subjektiv*), isto é, aquilo que constitui a sua relação com o sujeito e não com o objeto [...]” (Kant, 1995 (a), 32-3; XLII), como uma natureza estética (*ästhetische Beschaffenheit*) da representação, dependente da dimensão fenomênica (*Erscheinung*) desde a qual o entendimento lida com a natureza/sensibilidade e o entendimento é considerado pela razão, do ponto de vista do conteúdo que lhe cabe como faculdade transcendental de conhecimento.

<sup>64</sup> Schiller, EEU, 134; UAE, 108.

homens, a saber, que é “[...] a própria natureza que eleva o homem da realidade à aparência (*Schein*)”<sup>65</sup>. A partir desse primeiro impulso o homem deve desincumbir-se e trabalhar desde si a realidade, do ponto de vista de suas próprias faculdades de representação, enquanto que “[...] uma mente (*Gemüt*) que aprecia a aparência (*Schein*) já não se compraz com o que recebe (*empfängt*), mas com o que faz (*tut*).”<sup>66</sup>

Assim, pelo destaque colocado exclusivamente ao domínio estético, mesmo que não se exprima o esgotamento do nível da verdade objetiva, mas seja elucidado o lugar privilegiado das condições subjetivas estéticas, prévias ao conhecimento objetivo, parece perfeitamente factível admitir a presença dessa dimensão estética, do ponto de vista social, como de uma cobertura sensível (capa de ressonância) que se impõe impreterivelmente, prévia e independentemente, sem qualquer tipo de solicitação às nossas faculdades.

A isso Schiller aponta como o aspecto necessariamente mediador de nossas representações: a aparência estética é o elemento comunicativo que todas as representações possuem como fundo ativo, como elemento compartilhável e componente socializante. E é nesse sentido que elas próprias são exercidas já favoravelmente à atividade de voltar-se para a *expressão harmônica das formas das coisas*. Mas isso como nossa tarefa de produzir em nossa mente a realização do acesso às coisas, como consideradas pelos homens entre si e em comunidade, enquanto se evidencia de modo inarredável que a atividade produtiva de representações leva em si essa cobertura a modo de um primevo aparecer presente exclusivamente à sensibilidade, desimpedido e livre graças à faculdade de imaginação transcendental.

#### **4. Critério total vs critério restritivo: fatiamento de verdade e realidade**

Faz sentido, por fim, debater o tipo de inovação representado pela incorporação da noção do aparecer estético (*ästhetischer Schein*) no domínio em que Schiller julga ter sido bem sucedido em sua conciliação das esferas moral e estética. Pois, se ele não manteve dúvida sobre a eficácia e efetividade da função que fora desempenhada por essa noção, deve-se a que sua subversão (ou inversão) do primado prático para o primado estético assentou, de modo fundado, na modificação de convicções que à primeira vista nunca seriam suscetíveis de superação.

<sup>65</sup> Schiller, EEU, 135; UAE, 109.

<sup>66</sup> Schiller, EEH, 134; UAE, 108.



Assim, do mesmo modo que sua posição segundo a qual “[...] o caminho para o intelecto precisa ser aberto pelo coração [...]”<sup>67</sup> pode ser vislumbrada no ditame de que “[...] apenas do [estado] estético pode nascer [...] o estado moral [...]”<sup>68</sup>, igualmente da subversão daquela condição restritiva recordada por Kant na KU, (*a posse ad esse non valet consequentia*) (*não se segue da possibilidade, como consequência, a existência*), se segue a configuração de um terceiro reino, nem exclusivamente sensível, nem exclusivamente racional, mas misto<sup>69</sup>, fundado pela aparência estética, onde possibilidade e existência, verdade e realidade se mostram unificáveis, mas só na medida em que a aparência é sincera e autônoma.<sup>70</sup>

Longe de admitir que se devesse tomar as coisas qual um fanático (*Schwärmer*) que adoraria “[...] ver realizado o ideal da igualdade também em essência [...]”<sup>71</sup>, trata o sentido segundo o qual o bem comum (*Gemeingut*) de toda a sociedade humana é alcançável pelo gosto (faculdade de ajuizamento estético) de que só ele traz o conhecimento “[...] para o céu aberto do senso comum [...]”<sup>72</sup> e consegue tornar a sociedade, por isso, “[...] uma sociedade real, pois executa a vontade do todo mediante a natureza do indivíduo.”<sup>73</sup>

Relativo a isso é notório que verdade e realidade, em face do estatuto da aparência estética, venham a ser readequadas e colocadas em seus lugares próprios, uma vez que,

[...] a verdade não é nada que possa, como a realidade ou a existência sensível das coisas, ser recebida do exterior; ela é algo produzido

<sup>67</sup> Schiller, EEH, 51; UAE, 33.

<sup>68</sup> Schiller, EEH, 119; UAE, 92.

<sup>69</sup> Diz Schiller: “Para evitar mal-entendidos, lembro que a liberdade de que falo não é aquela encontrada necessariamente no homem enquanto inteligência, liberdade esta que não lhe pode ser dada nem tomada; mas sim aquela que se funda em sua natureza mista. Quando age exclusivamente pela razão, o homem prova uma liberdade da primeira espécie; quando age racionalmente nos limites da matéria e materialmente, sob leis da razão, prova uma liberdade da segunda espécie. A segunda poderia ser explicada somente como uma possibilidade natural da primeira.” EEH, 103 (nota); UAE, 79 (Fussnote).

<sup>70</sup> Segundo Schiller, “[...] só quando renuncia expressamente a qualquer pretensão à realidade, a aparência é estética, isto é, a aparência é sincera, e quando autônoma (despojando-se do apoio da realidade).” EEH, 136; UAE, 111. Isto é, a aparência nada pode provar “[...] quanto à liberdade do espírito [...]” se é falsa e simula realidade, tornando-se por isso impura e carecendo da realidade para seu efeito, pelo qual então “[...] ela se torna nada mais que um baixo instrumento para fins materiais.” EEH, 136; UAE, 111.

<sup>71</sup> Schiller, EEH, 145; UAE, 123. Daí que, observa Schiller, “[...] no fato de que ambos [a mais alta estupidez e o mais alto entendimento] só buscam o real e são de todo insensíveis para a mera aparência [...]” (EEH, p. 134; UAE, 107), se segue a afinidade que mantêm entre si.

<sup>72</sup> Schiller, EEH, 145; UAE, 122.

<sup>73</sup> Schiller, EEH, 144; UAE, 120-1. É que, diz Schiller, enquanto institui “[...] harmonia no indivíduo, somente o gosto permite harmonia na sociedade.” EEH, 144; UAE, 121.

espontaneamente pela força do pensamento em sua liberdade, e são justamente liberdade e espontaneidade que faltam no homem sensível.<sup>74</sup>

E, só porque não há “[...] de fazer racional o homem sensível sem torná-lo antes estético [...]”, tem de se temer aqui é pela aparência por causa da realidade, e não se preocupar no sentido inverso<sup>75</sup>. É que, complementa ele,

[...] acorrentado ao material, o homem faz com que a aparência sirva por longo tempo a seus fins, antes de lhe conceder personalidade própria na arte do ideal [*Kunst des Ideals*]<sup>76</sup> [...] enquanto que [...] são um passo decisivo para a cultura [*Kultur*] e uma verdadeira ampliação da humanidade a indiferença para com a realidade e o interesse pela aparência [...],<sup>77</sup>

pois, “[...] são meros efeitos da privação [...]”<sup>78</sup> a carência de realidade e a adesão ao real. No entanto, para encontrar o caminho do ideal se necessita uma “[...] revolução total em toda a sua [do homem] maneira de sentir [...]”<sup>79</sup>, visto que “[...] onde são encontrados os indícios de uma apreciação desinteressada e livre da pura aparência e o verdadeiro início da humanidade [...]” aí há prenúncio e a suspeita dessa “[...] reviravolta em sua natureza.”<sup>80</sup>

Vê-se, portanto, que há uma dinâmica esteticamente considerada à base da relação entre verdade e realidade. Diz Schiller:

[...] Toda a existência real deriva da natureza, como um poder estranho, mas como toda a aparência deriva originariamente do homem, enquanto sujeito dotado de representação, ele se serve apenas de seu direito absoluto de propriedade quando retira a aparência da essência e dela dispõe segundo leis próprias.<sup>81</sup>

<sup>74</sup> Schiller, EEH, 118; UAE, 91.

<sup>75</sup> O poeta, por exemplo, transgride seu direito se invadir “[...] pelo Ideal o âmbito da experiência e ousa(r) determinar a existência real através da mera possibilidade”, sem que isso lhe tivesse sido admitido. EEH, 136; UAE, 111.

<sup>76</sup> Schiller, EEH, 139; UAE, 114.

<sup>77</sup> Schiller, EEH, 134; UAE, 108.

<sup>78</sup> Schiller, EEH, 134; UAE, 108.

<sup>79</sup> Schiller, EEH, 139; UAE, 114.

<sup>80</sup> Schiller, EEH, 139-140; UAE, 114.

<sup>81</sup> Schiller, EEH, 135; UAE, 110. Segundo Schiller, “[...] o homem exerce na arte da aparência [*Kunst des Scheins*] este direito humano de domínio, e quanto mais severo for no distinguir entre o meu e o seu, quanto mais cuidadosamente separar a forma da essência, quanto mais autonomia lhe saiba dar, tanto mais chegará não só a ampliar o reino da beleza, mas preservar também os limites da verdade [...]” EEH, 136; 110.

É que o homem não pode “[...] purificar a aparência de toda realidade sem libertar, ao mesmo tempo, a realidade da aparência [...]”<sup>82</sup>, enquanto que, por sua vez, desprezar a aparência estética “[...] é desprezar a bela arte em geral, cuja essência é a aparência.”<sup>83</sup>

Portanto, exclusivamente pela aparência o homem é conduzido ao conhecimento do real<sup>84</sup>, enquanto que a realidade (corpo) só se exprime por meio da aparência (forma): “[...] assim o impulso lúdico, que logo desperta e se apraz na aparência, será seguido pelo impulso mimético de criação, que trata da aparência como algo autônomo [...]”<sup>85</sup>, constituindo-se a capacidade para a arte mimética na própria capacidade para a forma (aparência).

E, no caso de o homem se abster “[...] na teoria, de afirmar sua existência, e na prática, de atribuir existência através ele [...]”, aqui ele estará de posse deste “[...] direito soberano [*souveraine Recht*] no mundo da aparência, no reino sem essência da imaginação, e só assim o possui.”<sup>86</sup>

Desde aqui se mostra necessário conceber, portanto, o significado total da expressão “estética”, “[...] tão mal-empregado pela ignorância [...]”, enquanto que, afirma Schiller, “[...] o passo do estético para o lógico e moral (da beleza para a verdade e o dever) é [...] infinitamente mais fácil que o do estado físico para o estético (da vida meramente cega para a forma)”<sup>87</sup>. Diz Schiller:

Todas as coisas que de algum modo possam ocorrer no fenômeno [*Erscheinung*] são pensáveis sob quatro relações diferentes. Uma coisa pode referir-se imediatamente a nosso estado sensível (nossa existência e bem-estar): esta é a sua índole *física* [*physische Beschaffenheit*]. Ela pode, também, referir-se a nosso entendimento, possibilitando-nos conhecimento: esta é sua índole *lógica* [*logische Beschaffenheit*]. Ela pode, ainda, referir-se a nossa vontade e ser considerada como objeto de escolha para um ser racional: esta é sua

<sup>82</sup> Schiller, EEH, 136; UAE, 110. Complementa Schiller, dizendo: admitir a aparência estética “[...] não prejudica a verdade, pois não existe o perigo de substituir a aparência lógica pela aparência estética, [substituição que é a] única maneira de feri-la.” EEA, 134-5; UAE, 109.

<sup>83</sup> Schiller, EEH, 135; UAE, 109.

<sup>84</sup> Segundo Schiller, “[...] o que a natureza separou, o homem pode unificar com liberdade ilimitada, tão logo lhe seja concebível esta união, e pode separar o que a natureza havia unificado, tão logo consiga realizar a separação em seu entendimento.” EEH, 135-6; UAE, 110.

<sup>85</sup> Schiller, EEH, 135; UAE, 109.

<sup>86</sup> Schiller, EEH, 136; UAE, 110.

<sup>87</sup> Schiller, EEH, 118; UAE, 92.

índole *moral* [*moralische Beschaffenheit*]. Ou, finalmente, ela pode referir-se ao todo de nossas diversas faculdades sem ser objeto determinado para nenhuma isolada dentre elas: esta é a sua índole *estética* [*ästhetische Beschaffenheit*].<sup>88</sup>

Se o ideal da igualdade é passível de realizar-se só no reino da aparência<sup>89</sup>, cuja lei fundamental (*Grundgesetz*) assenta em “[...] dar liberdade através da liberdade [...]”<sup>90</sup>, isso ocorre por que são tomadas as faculdades de representação e de imaginação desde o primado da índole estética, pelo qual se concebe a bela comunicação como o que unifica a sociedade enquanto “[...] refere-se ao que é comum [...]”<sup>91</sup>. É que tais faculdades, complementa,

[...] demonstram também uma liberdade interior, pois revelam uma força que, independentemente dos objetos exteriores, move a si mesmo e tem energia suficiente para manter à distância a pressão da matéria.<sup>92</sup>

Nesse sentido as faculdades de representação desempenham um papel inteiramente adequado à função ativa que quer ser alcançada pela aparência estética. É que

[...] todas as outras formas de representação dividem o homem, pois fundam-se exclusivamente na parte sensível ou na parte espiritual; somente a representação bela [*die schöne Vorstellung*] faz dele um todo, porque suas duas naturezas têm de estar de acordo.<sup>93</sup>

Assim, enquanto a índole estética refere-se “[...] ao todo de nossas diversas faculdades sem ser objeto determinado para nenhuma [...]”<sup>94</sup>, configura-se o círculo do belo convívio pelo patamar da representação bela, em que “[...] o homem pode aparecer ao homem somente como forma (*Gestalt*) e estar diante dele apenas como objeto do livre jogo.”<sup>95</sup> E nisso vê-se que,

<sup>88</sup> Schiller, EEH, 107 (nota); UAE, 81 (Fussnote).

<sup>89</sup> EEH, 145; UAE, 123. “Hier also in dem Reiche des ästhetischen Scheins wird das Ideal der Gleichheit erfüllt [...]”

<sup>90</sup> Schiller, EEH, 144; UAE, 120.

<sup>91</sup> Schiller, EEH, 144; UAE, 121.

<sup>92</sup> Schiller, EEH, 134; UAE, 108.

<sup>93</sup> Schiller, EEH, 144; UAE, 121.

<sup>94</sup> Schiller, EEH, 107 (nota); UAE, 81 (Fussnote).

<sup>95</sup> Schiller, EEH, 144; UAE, 120.

[...] imperceptivelmente, o impulso estético ergue um terceiro reino [– em meio ao reino terrível das forças e ao sagrado reino das leis –], alegre, de jogo e aparência, em que desprende o homem de todas as amarras das circunstâncias, libertando-o de toda a coerção moral ou física.<sup>96</sup>

Porém, conjugado à consideração da faculdade de representação vem o conjunto das condições requeridas para a aparência estética, quais sejam:

O empenho por uma representação autônoma exige mais faculdade de abstração, mais liberdade de coração, mas energia da vontade do que aquela necessária ao homem para limitar-se à realidade, se se quiser alcançar aquela [aparência autônoma] precisa já ter deixado esta [realidade] para trás.<sup>97</sup>

Visando o terceiro reino, entra então no rol das necessidades da humanidade o prazer livre [*die freye Lust*] em que “[...] o desnecessário logo se torna a melhor parte de sua alegria.”<sup>98</sup> E como para a faculdade de representação, o mesmo para a imaginação. Diz Schiller:

Assim como os mecanismos do corpo, também a imaginação do homem tem seu livre movimento e seu jogo material, em que ela se alegra com seu próprio poder e independência, sem nenhuma referência à forma.<sup>99</sup>

Ou seja, a imaginação é que dá o salto em direção ao jogo estético “[...] na busca de uma forma livre”, a partir do jogo “[...] da livre sequência das ideias, de natureza ainda inteiramente material e explicado por meras leis naturais.”<sup>100</sup>

À base disso pode-se ver em que sentido a dimensão estética se apresenta como basilar a toda consideração moral, à medida que o caráter unidirecional do lema schilleriano (*apenas do estado estético pode nascer o estado moral*) é propedêutico enquanto prepara o homem à versatilidade produzida e requerida ao mesmo tempo pela

<sup>96</sup> Schiller, EEH, 143; UAE, 120.

<sup>97</sup> Schiller, EEH, 139; UAE, 114.

<sup>98</sup> Schiller, EEH, 142; UAE, 119.

<sup>99</sup> Schiller, EEH, 141; UAE, 116.

<sup>100</sup> Schiller, EEH, 141; UAE, 117. Porque, complementa Schiller, “[...] uma força totalmente nova se põe em ação aqui, tem-se de chamá-lo salto (*Sprung*).”

atividade da faculdade estética (gosto), enquanto transpõe o homem a um terceiro nível, o do reino efetivo da aparência estética.

### Conclusão

Entre 4 a 5 anos depois de seu desacordo com Schiller, sobre a qual confessara não poder “[...] associar *graça* [*Anmut*] alguma ao conceito de dever [*Pflichtbegriffe*] [...]”<sup>101</sup>, Kant publicou a *Antropologia do ponto de vista pragmático*. Se no momento em que acreditava poder chegar a um acordo com ele acerca dos princípios fundamentais Kant parece ter lançado a Schiller o ônus da prova sobre a atividade harmônica das esferas moral e estética, era insuspeito constatar adiante, num dos principais textos dos anos 90, a *Antropologia*, ao lado da tarefa especulativa e fundadora, a presença de termos de cunho schilleriano como os de *aparência sensível* (*Sinnenschein*) e *aparência moral* (*moralische Schein*) (§§ 11-12 edição alemã, §§13-14 Iluminuras).

Talvez o aparecimento desses termos seja sintomático de um tipo de compensação pelo equívoco perpetrado em sua recensão ávida e atenta a um interlocutor zeloso, mas inseguro. Fica para adiante investigar essa possibilidade, de se Kant fora um leitor mais assíduo e atencioso de Schiller. Por enquanto vale a tarefa de considerar como próximos o Kant filósofo e o acadêmico, na medida em que nenhum deles se afastou da doutrina da sensibilidade, essa faculdade que, como disse na *KrV*, perfaz uma doutrina “[...] tão certa e tão indiscutível quando se pode exigir de uma teoria que deva servir de *organon*.”<sup>102</sup>

### Referências

BEISER, Frederick. (2005). *Schiller as Philosopher. A Re-examination*. Oxford: Oxford University Press.

BORGES, Maria de L. (2001). *O belo como símbolo do bom ou a estetização da moralidade*. *Studia Kantiana*, 3 (1), pp. 125-140.

\_\_\_\_\_. (2003). *Psicologia empírica, Antropologia e Metafísica dos Costumes*. *Kant e-Prints*. V.2, n.1, pp. 1-10.

<sup>101</sup> KANT, 1992 (c), 29 (nota); B 10-11 (Fussnote).

<sup>102</sup> KANT, 1997, 81; B 63.

FIGUEIREDO, Virginia de A. (2001). Kant e a mimese. *Studia Kantiana*. V. 3, n. 1, pp. 195-200.

KANT, Immanuel. (1974). *Werkausgabe*: in 12 Bänden. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

\_\_\_\_\_. (1999). *Correspondence*. Translated and edited by Arnulf Zweig. Cambridge: Cambridge University Press.

\_\_\_\_\_. (1995a). *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. Valério Rohden e Antonio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

\_\_\_\_\_. (1995b). *Dois Introduções à Crítica do Juízo*. Trad. Rubens R. T. Filho. São Paulo: Iluminuras.

\_\_\_\_\_. (1992a). *Crítica da razão prática*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Ed. Setenta.

\_\_\_\_\_. (1992b). *Lógica de Jäsche*. Trad. Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

\_\_\_\_\_. (1992c). *A Religião nos limites da simples razão*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Ed. 70.

\_\_\_\_\_. (2004). *Metafísica dos Costumes. Parte II*. Princípios Metafísicos da Doutrina da Virtude. Artur Morão. Lisboa: Ed. Setenta.

\_\_\_\_\_. (2006). *Antropologia do ponto de vista pragmático*. Trad. Clélia A. Martins. São Paulo: Iluminuras.

\_\_\_\_\_. *Crítica da razão pura*. (1997). Trad. Manoela P. dos Santos. Lisboa: Gulbenkian.

LOPARIC, Zeljko. (2003). As duas metafísicas de Kant. *Kant e-Prints*. Vol. 2, n. 5, pp.1-10.

MACOR, Laura A. (2015). Renovando el canon filosófico. Schiller antes, después y más allá de Kant. *Con-Textos Kantianos*, Internacional Journal of Philosophy, n.2, noviembre 2015, pp. 287-309.

PIMENTA, Olavo. (2006). A distinção kantiana entre aparecimento e fenômeno. *Kant e-Prints*. V. 1, n.1, pp. 119-136.

PLATÃO. (1972). *O Banquete*. Trad. José C. de Souza. São Paulo: Abril Cultural.

RODRÍGUEZ, Manuel Sánchez. (2016). Tenía Kant una doble vida? Reflexiones sobre la utilidad y el alcance de los *Apuntes de Lecciones de Antropología*. In: CORDÓN, Juan M. N.; JIMÉNEZ, Rafael V. O.; ROVIRA, Rogelio (eds.). *Nuevas Perspectivas sobre la filosofía de Kant*. Madrid: Escolar y Mayo, pp. 111-117.

ROHDEN, Valério. (1998). Aparências estéticas não enganam. Sobre a relação entre juízo de gosto e conhecimento em Kant. In: DUARTE, Rodrigo (org.). *Belo, Sublime e Kant*. Belo Horizonte, Ed. UFMG, pp. 54-86.

\_\_\_\_\_. *Magnanimitas*. (2001). Um problema de relação entre estética e ética. *Studia Kantiana*. Vol. 3, n. 1, pp. 29-47.

SCHILLER, Friedrich. (2008). *Sobre Graça e Dignidade*. Trad. Ana Resende. Porto Alegre: Movimento.

\_\_\_\_\_. (1995). *A Educação Estética do Homem. Numa série de cartas*. Trad. Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1995.

\_\_\_\_\_. (2010). *Über Anmut und Würde*. Hrsg. Klaus L Berghahn. Stuttgart: Reclam.

\_\_\_\_\_. (2010). *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*. Hrsg. Klaus L. Berghahn. Stuttgart: Reclam.

UTTEICH, Luciano. (2013). Entre moral e religião: destinação e afeto desinteressado no debate Kant-Schiller, *Studia Kantiana*. Vol. 11, n° 15, pp. 38-71.

\_\_\_\_\_. (2016). Harmonia e Autonomia da Aparência em Schiller: o transcendental revisitado. In: FERRER, D.; UTTEICH, L. *A Filosofia Transcendental e a sua Crítica. Idealismo. Fenomenologia. Hermenêutica*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, pp. 83-130.



## O “EU PENSO” E O MÉTODO DA DEDUÇÃO TRANSCENDENTAL \*

### The “I think” and the method of the Transcendental Deduction

Pedro Costa Rego \*\*

Universidade Federal do Rio de Janeiro  
pedrocostarego@gmail.com

**Resumo:** O estudo que este artigo parcialmente apresenta está dividido em duas seções, uma objetiva e uma metodológica, que acompanham uma análise sintático-semântica da frase inaugural do §16 da *Crítica da Razão Pura* (1787): “O *eu penso* tem que poder acompanhar todas as minhas representações”, e sua subsequente explicação. Dedico-me aqui apenas à segunda delas. Trata-se de uma análise do *sujeito* dessa proposição, que aponta para a relevância metodológica do *eu penso* como enunciado reflexivo, que é mais que uma mera ligação espontânea de um diverso intuitivo e menos do que a aplicação da unidade objetiva da apercepção em juízos de experiência. Defendo que apenas nessa acepção o *eu penso* pode ser capaz de patrocinar a passagem da consciência empírica de um diverso, que Kant chama de unidade subjetiva da apercepção, para a certeza da possibilidade de um conhecimento objetivo.

**Palavras-chave:** Dedução transcendental; autoconsciência; conhecimento objetivo.

**Abstract:** The study that this paper partly presents is divided into two sections, one objective and one methodological, that follow a syntactic-semantic analysis of the inaugural thesis of section 16 of the *Critique of Pure Reason* (1787): “The I think must be able to accompany all my representations”, and its subsequent explanation. Here I focus only on the second one. It consists in an analysis of the grammatical subject of this proposition that stresses the methodological relevance of the I think as a reflexive judgment, which is more than a mere spontaneous connection of an intuitive manifold and less than the deployment of the objective unity of apperception in judgments of experience. I shall argue that only so understood is the I think able guarantee the logical inference from the empirical consciousness of a manifold, named by Kant “subjective unity of apperception”, towards the certainty of the possibility of objective knowledge.

**Keywords:** Transcendental deduction; self-consciousness; objective knowledge.

O §16 da Dedução Transcendental dos Conceitos Puros do Entendimento, tal como consta na segunda edição da *Crítica da Razão Pura*<sup>1</sup>, tem a enorme relevância de estabelecer tanto o objetivo quanto o método da prova que Kant pretende fornecer para

---

\* Este artigo foi produzido com o apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), através de Bolsa de Produtividade em Pesquisa.

\*\* Professor Associado do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), membro do Programa de Pós-Graduação Lógica e Metafísica (PPGLM/UFRJ), pesquisador bolsista do CNPq.

<sup>1</sup> Como referência para as citações da *Crítica da Razão Pura*, utilizarei a edição da Felix Meiner: *Kritik der Reinen Vernunft*, Hamburg, 1990, seguindo, na maior parte das vezes, a tradução de Santos e Morujão (Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2008). Como é praxe, indicarei no corpo do texto apenas a paginação das edições originais de 1781 e 1787, A e B respectivamente. Para as demais obras de Kant, utilizarei a Edição da Academia (doravante AA): KANT, I. *Gesammelte Schriften*. Hrsg.: Bd. 1-22: Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd 23: Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24: Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin: 1900ff.

a chamada validade objetiva dos nossos conceitos *a priori*. Sobre a base de muita divergência interpretativa, acabaram se construindo dois importantes entendimentos relativamente a esses pontos cruciais. O primeiro é o de que a célebre tese segundo a qual “o *eu penso* tem que poder acompanhar todas as minhas representações” aponta para o *objetivo* de se demonstrar que todas as minhas representações intuitivas espaço-temporais estão sob o governo das categorias do meu pensamento puro. O segundo é o de que o caminho *metodológico* dessa demonstração se consuma na chamada segunda parte da dedução (§s21-27), com a explicação de que a unidade transcendental da apercepção, por via da chamada síntese transcendental da imaginação, subordina a forma *a priori* temporal da intuição sensível tornando-a finalmente intuição formal, portanto, representação do entendimento. Nesse sentido, o *eu penso* acompanharia *todas* as minhas representações intuitivas precisamente porque sua forma aperceptiva compareceria na própria condição estética última da nossa receptividade, tempo representado, tornando *a priori* pensável todo dado sucessivamente receptível.

O pano de fundo deste artigo, e boa parte de sua superfície assenta na compreensão de que essa não é uma boa leitura do §16 e, é claro, tampouco da Dedução Transcendental como um todo. Em primeiro lugar, porque, a rigor, acredito que Kant nunca tenha se comprometido de fato com a tese de que o *eu penso* tem que poder acompanhar todas as minhas representações, apesar de grandes aparências em contrário. E em segundo lugar, porque a exigência de uma prova de que nossos conceitos *a priori* se aplicam a dados de nossa sensibilidade não somente dispensa como condena ao colapso qualquer projeto de demonstração de que o tempo como forma *a priori* da intuição sensível *está sob* a unidade originária da apercepção transcendental.

Em conformidade com essa dupla crítica, o estudo que este artigo parcialmente apresenta está dividido em duas seções, uma objetiva e uma metodológica, que acompanham uma análise sintático-semântica da frase inaugural do §16.

A primeira delas envolve o desenvolvimento da pergunta pelo sentido do *objeto direto* desse enunciado, isto é, por aquilo que o *eu penso* tem que poder acompanhar. A ela compete defender a tese interpretativa de que a Dedução Transcendental não pode pretender demonstrar que *tudo o que se passa* na sensibilidade espaço-temporal é necessariamente pensável por conceitos puros. De forma muito sumária, porque, primeiramente, uma tal demonstração não é *necessária* para satisfazer as exigências do

projeto dedutivo; em segundo lugar, porque uma tal demonstração é impossível no quadro do kantismo, uma vez que implicaria destruir um pilar da epistemologia kantiana que se expressa na independência radical entre os poderes representacionais espontâneo e receptivo.

A segunda seção deve consistir numa análise do *sujeito* daquela proposição, a saber, o *eu penso* do §16. Nela, trata-se de uma interpretação da frase inaugural que aponta para a relevância metodológica do *eu penso* como enunciado reflexivo, que é mais que uma mera ligação espontânea de um diverso intuitivo e menos do que a aplicação da unidade objetiva da apercepção em juízos de experiência. Acredito que apenas nessa acepção o *eu penso* pode ser capaz de patrocinar a passagem da consciência empírica de um diverso, que Kant chama de unidade subjetiva da apercepção, para a certeza da possibilidade de um conhecimento objetivo.

Por razões práticas de limitações editoriais, dedicar-me-ei neste artigo exclusivamente à segunda das referidas seções e remeto o desenvolvimento do tema da primeira a um trabalho que em breve virá à publicidade<sup>2</sup>.

\*\*\*

Por ambígua e polissêmica que seja a expressão “*eu penso*” no início do §16, é inequívoco que ela é empregada com o interesse de preparar o caminho para uma demonstração do que Kant começara a chamar, a partir do §13 de “validade objetiva”

---

<sup>2</sup> Uma pormenorizada discussão sobre o objetivo plausível da Dedução Transcendental foi apresentada na conferência: “O Eu penso, as minhas representações e o abuso da Dedução Transcendental”, por ocasião do III Colóquio Kant UFU, realizado de 27 a 29 de setembro de 2017 no Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia. Nela procuro avaliar (i) em que medida a prova da validade objetiva das categorias realizada nas duas versões da Dedução Transcendental atenta contra o pilar kantiano da irredutibilidade e independência dos poderes cognitivos receptivo e ativo, e (ii) em que medida a salvaguarda do princípio de independência e irredutibilidade entre as faculdades cognitivas condena por antecipação ao fracasso o projeto da Analítica Transcendental de demonstrar a possibilidade do conhecimento objetivo para um sujeito *não-substancial*, que é fundamentalmente *autoconsciência originária na ligação de um diverso dado*. A hipótese que procurei defender funda-se numa desconfiança em relação à interpretação intelectualista ou conceitualista da Estética Transcendental e procura espaço conceitual na gnosologia kantiana para a radical independência do dado estético. Segundo essa hipótese, não é nem exequível, nem necessário, para uma prova da validade objetiva das categorias e da “significabilidade” de nossos conceitos de objetos, demonstrar a subordinação de dados espaço-temporais ao entendimento numa proposição universalmente quantificada em seu conceito sujeito (Cf. B160: “*alles, was unseren Sinnen nur vorkommen mag, unter den Gesetzen stehen müsse, die a priori aus dem Verstande allein entspringen*”). A vantagem desse hipótese reside em assegurar um campo de significação epistêmica para as categorias e, no mesmo movimento, garantir à receptividade uma independência que se expressa, ao estilo da disjunção do *incipit* do §16, na possibilidade de receber impressões sensíveis que sejam, por algum motivo, refratárias à forma do nosso pensamento.

(A87, B119); especificamente, validade objetiva daquilo que o §16 denominará “unidade transcendental e originária da apercepção” (B132). O nó da Dedução Transcendental só pode, portanto, começar a ser desfeito com o encaminhamento da seguinte pergunta: como demonstrar, por intermédio daquilo que se expressa na proposição “*eu penso*”, que a unidade objetiva da apercepção necessariamente se aplica às nossas intuições sensíveis, ainda que, muito provavelmente, não necessariamente a *tudo* o que pode se oferecer na sucessão temporal<sup>3</sup>.

A dificuldade da prova foi expressa com todas as letras no §13 da seção introdutória: o pensamento puro *a priori* não é condição da ocorrência de intuições, que podem se dar de modo totalmente independente do exercício do entendimento atual ou potencial<sup>4</sup>. Na mesma direção, o pensamento *a priori* pode se exercer em conformidade com as leis da significabilidade, vale dizer, da lógica geral, num domínio que extrapola as condições da recepção sensível, tal como em juízos metafísicos. Reitera-se portanto o histórico desafio da epistemologia metafísica: supondo a existência de um mundo extra-representacional e verdadeiramente externo, o que garante que nosso pensamento, ao produzir unidades de significação segundo leis necessárias, pense a significação do mundo, para além do domínio estritamente lógico da ligação de representações conceituais?

Os termos em que a solução idealista é apresentada na seção introdutória da Dedução tem pouco valor metodológico. Para o kantismo, é claro, não se trata mais de que “o objeto torna possível a representação” (B124), porque nesse caso não se explica a possibilidade de um conhecimento necessário. Mas o idealismo do §14 não ajuda a mostrar que é possível que a lógica do pensar aplique suas regras necessárias ao mundo “tornando possível o objeto”, ainda que não “quando à existência” (B125), pelo menos

---

<sup>3</sup> Cf. nota 3.

<sup>4</sup> “As categorias do entendimento [...] de modo algum apresentam as condições segundo as quais objetos nos são dados na intuição. Por conseguinte, podem-nos certamente aparecer objetos sem que eles precisem se referir necessariamente às funções do entendimento...” (B122); “...certamente podem ser dados fenômenos na intuição sem as funções do entendimento” (*loc.cit.*); “Pois em todo caso poderia muito bem haver fenômenos de tal forma constituídos que o entendimento não os encontrasse na medida das condições de sua unidade, e que tudo se encontrasse em tal confusão que, por exemplo, na sequência dos fenômenos nada se oferecesse que fornecesse uma regra de síntese e assim correspondesse ao conceito de causa e efeito; de tal forma que este conceito seria totalmente vazio, nulo e destituído de significação. Nem por isso os fenômenos deixariam de apresentar objetos à nossa intuição, pois a intuição não necessita de modo algum (*auf keine Weise*) das funções do pensamento” (B123).

quanto ao conhecimento<sup>5</sup>. Esse é apenas o prenúncio ideal do cenário idealista se o argumento idealista funcionar. E até que ele funcione, é sempre plausível a hipótese de um campo conceitual-transcendental idealmente projetado na direção da temporalização mas vazio de objetos intuitivos.

Tudo indica que a prova pretendida por Kant é projetada para começar no §16. Mas, registre-se, sobre a base de algumas reflexões do parágrafo anterior sobre as noções de ligação, síntese e unidade. Sejam elas.

O §16 começa partindo da convicção, legada pela reflexão prévia, de que em qualquer diverso de representações de que posso ser consciente como diverso, a ligação que garante a esse diverso seu próprio estatuto de um diverso – isto é, de uma série – não pode (i) possuir o mesmo estatuto daquilo que nele está ligado; (ii) provir do nosso poder sensível de receber representações<sup>6</sup>; (iii) pertencer à coisa fora de nós como um princípio ontológico de unificação de singulares<sup>7</sup>. Algum esclarecimento é devido.

Sobre o primeiro ponto, o que faz do conjunto (a), (b), (c)... um conjunto ou série não pode ser nem a, nem b, nem c; mas tampouco um “d” a eles homogêneo, ainda que distinto. Se o que entendemos como sendo o caráter de série de uma série vier a ser posto como um elemento serial – compondo assim a nova série (a), (b), (c), [série (a), (b), (c)] -, ele perde sua heterogeneidade característica, deixa imediatamente de ser “ligação”, e novamente “o que liga” deve ser buscado alhures.

Sobre o segundo ponto, observe-se que o §15 vai além da postulação lógica da heterogeneidade entre elemento ligado e princípio de ligação. Como é de se esperar de um início de argumentação demonstrativa, ele apresenta elementos axiomáticos da dedução por vir. Seja o primeiro deles. A tese fundamental da seção de que a ligação “não pode nunca nos advir dos sentidos”, tendo que ser da ordem de uma atividade espontânea<sup>8</sup> decorre em última análise do pressuposto de que o ligado, a ela heterogêneo, é da ordem da dadidade. Isso é um claro indício de que não só a Dedução,

<sup>5</sup> “...dado que a representação em si mesma [...] não produz o seu objeto *quanto à existência*, será contudo representação determinante a priori quanto ao objeto quando só mediante ela [representação] seja possível conhecer algo *como objeto*” (B125).

<sup>6</sup> “... a ligação (*conjunctio*) de um diverso em geral não pode nunca advir-nos dos sentidos e, por consequência, também não pode estar, simultaneamente, contida na forma pura da intuição sensível...” (B129-30)

<sup>7</sup> “... a ligação é a única que não pode ser dada pelos objetos...” (B130); “A ligação não está, porém, nos objetos, nem tampouco pode ser extraída deles pela percepção e, desse modo, ser recebida primeiramente no entendimento” (B134).

<sup>8</sup> “...a ligação (*conjunctio*) de um diverso em geral [...] é um ato da espontaneidade da faculdade de representação...” (B129-30).

mas de um modo geral a epistemologia kantiana trabalha sobre a base do pressuposto da afetabilidade e, em princípio, não tem por objetivo refutar qualquer forma de ceticismo ontológico. O adversário teórico não é, ao menos primordialmente, quem duvida da existência do mundo “externo” ou de “coisas em si”, mas antes quem duvida da possibilidade de um conhecimento de objetos, vale dizer, do pensamento de dados sensíveis segundo leis lógicas universais e necessárias, o que simplesmente deve supor a afecção por algo “fora de nós”. Em última instância, é essa pressuposição que preside a passagem do par conceitual ligação – ligado para o subsequente espontaneidade – dadidade. Concisamente, admitir um diverso de itens sensivelmente dados implica admitir nele mais do que itens dados, a saber, também a ligação desses itens, que, logicamente heterogênea ao recebido, deve ser algo produzido. Veremos entretanto que o pressuposto da dadidade – e especificamente temporal - não é na Dedução meramente definicional e axiomático. No §16 seguinte ele começará a aparecer como algo irrecusável por qualquer oponente capaz de formular uma dúvida sobre a pertinência do projeto dedutivo.

Sobre o terceiro ponto. Um pressuposto adicional é avançado pelo §15 em decorrência do pressuposto da dadidade. Nele fica claro o caráter eminentemente epistêmico - e não metafísico - do ponto de vista da Dedução. Admitir algo como um diverso de dados que afetam implica admitir não apenas alguém para quem esse algo é dado, mas também e precisamente que esse alguém deve responder em primeira pessoa. Do ponto de vista epistêmico, o discurso sobre uma série de itens singulares formando um diverso não faz nenhum sentido fora do *meu* reconhecimento de um diverso formado por singulares.

Porque, *desse ponto de vista*, não é possível falar significativamente de dados que afetam na forma de um diverso fora do âmbito de auto-implicação, Kant se permite usar inúmeras vezes no §15 a primeira pessoa (notadamente do plural, por razões estilísticas), bem como o termo “sujeito”, sem nenhum comprometimento com qualquer tese da psicologia racional. Para todos os efeitos, o *eu* do §15 não sou nada além de aquele que se conscientiza de itens singulares como formando um diverso. E o mais importante: aquele que não está disposto a aceitar nenhuma doutrina realista transcendental - seja psicológica, cosmológica ou teológica - que afirme a existência

metafísica de séries e princípios sintéticos ontologicamente dispostos do lado ou na base dos singulares reconhecidos como unificados na forma de um diverso.

Em resumo, a posição metafisicamente deflacionada desse início de Dedução é a de que o fato de *eu* reconhecer itens singulares como séries sintéticas informa-me apenas que em mim, isto é, naquele para quem os itens estão dados, estão esses itens unificados formando uma série. Por outras, o ato exercido por mim de reconhecimento de um diverso como diverso é suficiente para garantir a patente e irrecusável unidade da série dos itens desse diverso. Antes de ser convencido de qualquer doutrina metafísica, tudo o que sei é que meu ato de consciência – e em princípio somente ele – produz unidade naqueles singulares de que ele me torna consciente como diversos singulares.

É com base na posição prévia de que o *eu* espontâneo, consciente e pensante é o único que pode seguramente responder pela unidade das diversas representações dadas que ele pensa, que o §16 progride para a tese de que “o *eu penso* tem que poder acompanhar todas as minhas representações”. Não retomarei aqui a discussão sobre quais são as minhas representações que o *eu penso* tem que poder acompanhar. A dificuldade relevante agora concerne à interpretação do sujeito do acompanhamento.

Gostaria de comentar brevemente a leitura de Henry Allison a esse respeito, não apenas por se tratar de um dos mais importantes comentadores de Kant na contemporaneidade, mas sobretudo, e por esse motivo mesmo, por ditar muitas vezes a agenda de exegese da Dedução.

Enfatizando o caráter surpreendente da complexa modalização proposta por Kant – a “necessidade da possibilidade” – Allison interpreta frase inicial do §16 assumindo uma posição que parece muito correta sobre a natureza daquilo que o *eu penso* tem que poder acompanhar, embora o faça muito curiosamente em contradição com a essência de sua posição geral sobre o objetivo da Dedução, que é uma posição intelectualista<sup>9</sup>. Resumidamente, Allison assume que Kant não está falando de todas as minhas representações *tout court*, mas somente de todas as minhas representações na

---

<sup>9</sup> Sua posição geral – conflitante relativamente ao escopo de abrangência que atribui ao *eu penso* em seu comentário específico do §16, como se vê no corpo do texto que segue – consiste em recusar que a Dedução possa consistir numa prova de que estão submetidos ao nosso entendimento puro apenas aqueles dados da intuição sensível que se deixam sintetizar segundo o princípio categorial da apercepção *originária*. Sua opinião é que isso, em vez de uma prova (intelectualista, como deve ser) de que nossa faculdade sensível como tal se acha submetida às exigências do nosso intelecto puro, equivaleria à exposição de uma “conformidade de facto” e “contingente” entre sensibilidade e entendimento, em vez de uma “conformidade necessária” Cf. ALLISON, 2015, p.24.

medida em que “podem ser algo para mim *qua res cogitans*” ou na medida em que possuem algum “aporte cognitivo”, que são “significantes do ponto de vista cognitivo” (ALLISON, 2015, p. 308).

Em segundo lugar – e o mais importante para o que aqui interessa –, Allison parece assumir também que o *eu penso* do §16 consiste simplesmente no ato do pensamento de um diverso de representações. Explicando o motivo de Kant usar a dupla modalização, o comentador afirma que a tese de que “*eu penso* acompanha necessariamente todas as minhas representações” “poderia ser justificada com base em que ter uma representação significa apenas pensá-la” (*loc.cit.*). Isso não significa, é claro, que Allison conteste a aparente posição kantiana de que posso ter representações pensáveis que não estou pensando; mas significa que o referido acompanhamento pelo *eu penso* está sendo entendido como o ato de pensar a representação, vale dizer, nos termos da seção anterior, como o ato de ligação espontânea do seu diverso por um *eu*.

Considero problemática essa linha de leitura por dois motivos. Primeiro, porque segundo ela, Kant estaria nesse início de Dedução apenas repetindo o que afirmara no final da seção preparatória. Já entramos no §16 sabendo que, percebido um diverso de representações como tal, o *eu* espontâneo, portanto o “*eu pensante*”, “que pensa” é o único responsável, metafisicamente deflacionado, pela unidade da diversidade que ele testemunha. Em segundo lugar, e mais decisivamente, se o *eu penso* do §16 significasse o mesmo que o “*eu pensante*”, ou o “*eu que pensa*”, Kant teria perdido a oportunidade de estabelecer, no princípio do argumento, a única premissa capaz de responder pela passagem da lógica à objetividade. A explicação é que não existe nada na noção de pensamento espontâneo, entendido estritamente nos termos do §15 como agente unificador de representações singulares, que traga para o diverso representado como tal a *unidade de leis universais e necessárias*. O ponto merece uma consideração mais detida.

É inegável que os parágrafos iniciais da Dedução constroem uma infeliz ambiguidade em torno da noção de “unidade necessária”<sup>10</sup>. Kant claramente pretende

---

<sup>10</sup> Até a introdução da noção de objetividade, no §17 (B137), Kant claramente caracteriza a “unidade necessária da apercepção” como condição necessária para o reconhecimento de minhas representações *qua minhas*: “... as diversas representações, que nos são dadas em determinada intuição, não seriam todas representações minhas se não pertencessem na sua totalidade a uma autoconsciência; quer dizer, enquanto representações minhas (embora me não aperceba delas enquanto tais), têm de ser necessariamente conformes com a única condição pela qual se podem encontrar reunidas numa autoconsciência geral, pois



mostrar que uma explicação de que a representação de um diverso dado *necessariamente* supõe uma unidade (portanto possui uma “unidade necessária”) espontaneamente produzida é o caminho para a prova de que a unidade das leis *necessárias* do pensamento (também aqui, e equivocadamente, “unidade necessária”) se aplica a representações dadas. Mas dizer que é necessário que haja uma unidade (na representação de um diverso de itens como tal) não é de modo algum o mesmo que dizer que é necessário que haja aí uma unidade necessária, entendendo-se por essa última um princípio de unificação que funciona segundo as leis universalmente válidas da lógica, e não segundo regras de associação de representações de caráter psicológico e idiossincrático. Em poucas palavras, o que foi conquistado no final do §15 pode ser concedido por qualquer interlocutor empirista e cético epistemológico que admite ligar ideias segundo regras habituais e de valor privado, sem que com isso ele se sinta minimamente comprometido com a possibilidade de que representações dadas estejam submetidas a regras universais e necessárias do pensamento que, no limite, do ponto de vista idealista, fundariam o domínio de uma objetividade ainda que apenas fenomênica.

Pergunta-se então: se o *eu penso* do §16 entendido como “*eu pensante*” nada avança em relação à seção anterior e em nada desafia a posição cética em relação ao conhecimento objetivo, no que pode consistir a posição do *incipit* do §16?

A sequência do parágrafo caracteriza explicitamente o *eu penso* da frase inicial como uma “representação”, a ela atribui o título de “apercepção”, para em seguida apresentá-la como “pura”, “originária” e “transcendental” (B132). A semântica do uso aqui não ajuda. É conhecido a palavra *Apperzeption*, tradução da latina *conscientia*, é empregada originalmente por Leibniz e Tetens para designar algo como uma percepção clara de um estado de coisas objetivo. Tardamente, *Apperzeption* migra para o campo semântico de reflexividade, passando a designar autoconsciência, consciência de si de um sujeito como sujeito uno e idêntico da pluralidade das suas representações (cf. GUYER, 1987, p.32). Sabe-se também que Kant se serve do termo nos dois sentidos, a unidade da apercepção podendo significar ou bem sua versão estritamente transitivo-

---

não sendo assim, não me pertenceriam inteiramente” (B132). A partir do §17, ela passa a ser apresentada simplesmente como condição do conhecimento objetivo – sem ulteriores esclarecimentos sobre o fato evidente de que, até aquele momento da investigação, não havia nenhum motivo para se a tomar como condição, além de necessária, também suficiente para esse conhecimento: “... a unidade [necessária] da consciência é o que por si só constitui a relação das representações a um objeto, a sua validade objetiva portanto, aquilo que as converte em conhecimentos, e sobre ela assenta, conseqüentemente, a própria possibilidade do entendimento” (B137).

objetiva, como *unidade da consciência* de estados de coisas objetivos e resultado do recolhimento das intuições a conceitos de objetos, ou bem como *consciência da unidade* de si como sujeito do ato de unificação de diversas representações dadas *em geral* (não necessariamente objetivas em sentido epistêmico)<sup>11</sup>.

Explorando essa equívocidade, parece razoável afirmar que o interesse da Dedução é chegar a uma fundamentação da possibilidade da versão transitivo-objetiva da apercepção *pela via metodológica da sua versão subjetivo-reflexiva*. O ponto de partida do argumento dedutivo não pode ser, sem mais, a posição de uma consciência transitiva objetiva, vale dizer, a ligação de um diverso segundo leis universais e necessárias, porque isso é justamente o que está em causa. Mas tampouco pode ser uma consciência transitiva idiossincrática e meramente associativa, admissível até o final do §15, porque do simples *eu pensante* não se tira nada que transcenda uma *necessidade de unidade* na direção de uma *unidade necessária* (presidida por leis de uma espontaneidade *a priori*).

Nem consciência objetiva, nem associação subjetiva, à apercepção do §16 não resta outra acepção senão a reflexiva. O *eu* que, segundo o §15, simplesmente pensa, segundo o §16, *se* pensa. O que tem que poder acompanhar todas<sup>12</sup> as minhas representações não é, como propõe Allison na sua abordagem inicial da frase, apenas o pensamento efetuado por um *eu* que as liga ao pensá-las. Bem mais que isso, é o pensamento *de que elas são minhas representações*, o que caracteriza um passo muito além do realizado no §15. Não apenas posso pensar minhas representações de mesas e cadeiras como mesas e cadeira, mas também as posso pensar como representações minhas, e somente por isso posso, no mesmo movimento, pensar-me a mim mesmo como princípio de ligação do diverso delas. Minha hipótese aqui é que essa tese inaugural da Dedução é tão controversa quanto metodologicamente decisiva.

Controversa porque ela traz à baila o importante debate entre intelectualismo e anti-intelectualismo na leitura da Dedução e, se assumida a preeminência do segundo, consolida uma redução ainda maior do escopo do que é acompanhável pelo pensamento. Explique-se.

<sup>11</sup> Sobre a equívocidade no emprego do termo “apercepção” por Kant, cf. GUYER, 1987, pp.83-84, e ALMEIDA, 1998, p.144.

<sup>12</sup> ... com todas as ressalvas expressas na nota 3....

Como é bem sabido, leituras intelectualistas da Dedução, que por motivos bem conhecidos privilegiam sua versão de 1787, tendem a sustentar, não sem suporte textual, que todo ato espontâneo de síntese, ainda que originalmente atribuído à faculdade da imaginação, é desde o princípio conduzido pela unidade categorial da apercepção, ou mesmo que a própria imaginação é o entendimento considerado na sua aplicação à sensibilidade. Com efeito, o §15 parece assimilar “síntese” à espontaneidade e esta ao entendimento, e silencia sobre a suposta faculdade de síntese intermediária e “cega”, tão valorizada na primeira edição da *Crítica*. Com isso, lega para o §16 a forte sugestão de que a tese da reflexividade deve ser válida para todo ato de síntese de um diverso de representações dadas. Segundo essa leitura, porque o entendimento categorial preside em última instância qualquer ato de síntese, afirmar a validade da tese reflexiva é dizer que eu tenho que poder saber, no modo de uma consciência explícita e proposicional, que sintetizo tudo o que habitual, pré-conceitual associativamente sintetizo. Mas o intelectualismo esbarra aqui em fortes objeções.

Já mencionamos que, dada a incontornável independência entre os poderes representacionais sensível e intelectual, é improvável que a Dedução pretenda recusar que eu possa ter representações sensíveis por algum motivo impensáveis. Mas ainda que se salvguarde o anti-intelectualismo no nível do sensível, ele sempre restou mais vulnerável no do imaginativo. Seu melhor argumento - aquém das ousadas posições da Estética da década de 90 sobre o “esquematismo sem conceito” do juízo de gosto - é a editorialmente controversa caracterização kantiana da “cegueira” da imaginação como poder de sínteses no §10 da Dedução<sup>13</sup>. Ela sugere muito fortemente que podemos realizar conexões de representações por meio de um “pensamento” associativo, das quais conexões podemos permanecer constitutivamente inconscientes, e não só atualmente. Em virtude da independência do poder de síntese em relação ao entendimento conceitual, conexões de “pensamento” num nível de consciência pré-proposicional, meramente associativa, poderiam ser constituídas como internamente refratárias à emergência reflexiva sem deixar por isso de ser sínteses por nós espontaneamente realizadas.

---

<sup>13</sup> “A síntese em geral é, como veremos mais adiante, um simples efeito da imaginação, função cega, embora imprescindível, da alma, sem a qual nunca teríamos conhecimento algum, mas da qual muito raramente temos consciência” (A78/B103). Como é bem sabido, no exemplar pessoal de Kant da edição de 1781 da *Crítica*, em vez de “simples efeito da imaginação” consta “simples efeito do entendimento”, como uma suposta correção que estranhamente não é implementada na edição de 1787.

Não seria portanto o caso que temos que poder saber que “ligamos” (no sentido *lato* do termo) tudo o que ligamos, ou que a autoria de atos de ligação constitutivamente inconscientes não nos possa ser atribuída. O pressuposto do anti-intelectualismo aqui é claramente a complexidade, invisível ao seu adversário, na noção de consciência. Agora, nem todo *ato de consciência* precisa implicar a *consciência* (proposicional) *do ato*, notadamente, quando a primeira consciência for um ato pré-conceitual de uma faculdade autônoma e independente daquela a que pertencem os conceitos, ainda que também espontânea.

Reitere-se então: se é correta a interpretação anti-intelectualista e independentista da imaginação, para a frase inicial do §16 fazer sentido, o escopo do que é acompanhável pelo pensamento reflexivo é restringido. Ao contrário do que sugere o intelectualismo, o que Kant estaria sustentando não é que tenho que poder saber que ligo tudo o que ligo, mas sim que tenho que poder saber que ligo tudo aquilo cuja síntese se produziu desde o princípio a partir de regras conceituais, eventualmente não explicitadas. Desse modo, permanece potencialmente impensável e possivelmente irreconhecível do ponto de vista reflexivo aquilo cuja síntese não foi originariamente conduzida pela regra do conceito.

Restringido ou não o escopo do acompanhável pela reflexividade do pensamento, a controvérsia do intelectualismo só confirma que o *incipit* do §16 não repete a tese pacífica do §15 sobre espontaneidade do ato sintético em todo diverso representado. É o “poder saber-se ligante” que distingue o pensamento estrito senso, vale dizer, conceitual, da espontaneidade associativa que pode permanecer cega de si e mesmo refratária à clareza da autoconsciência.

Não obstante, o *eu penso* como um saber-se ligante não é introduzido no §16 com o fim de distinguir espontaneidade conceitual de espontaneidade cega. Gostaria de defender que ele é a chave metodológica do argumento dedutivo, na medida em que estabelece a única premissa que pode ocorrer à epistemologia do idealismo transcendental para provar a possibilidade do conhecimento objetivo. Trata-se de ver que forma deve assumir esse saber de si para que a prova tenha alguma chance de funcionar.

Emprego aqui a expressão “saber de si” para designar de modo bastante *lato* a reflexividade – conceitual ou não<sup>14</sup> - envolvida em todo ato de síntese. Ela assume diversas acepções na discussão kantiana sobre metafísica, epistemologia e estética, das quais, três merecem destaque.

A primeira acepção é um tipo não proposicional e não conceitual de consciência que temos de estados representacionais como internos a nós. Kant denomina-a “sentido interno”, e dele afirma que apresenta apenas a ordenação pré-categorial em que representações, a saber, volições, desejos, sentimentos, pensamentos e intuições externas se oferecem e se associam na instância do nosso *Gemüt*. A não-proposicionalidade dessa forma de consciência reflexiva explica por que a *Antropologia* define o sentido interno numa oposição à apercepção, aí apresentada como um ato reflexivo-judicativo<sup>15</sup>. Ao lado da consciência proposicional que temos que poder ter ou bem de todas as nossas sínteses, ou bem daquelas presididas pelo princípio da categoria<sup>16</sup>, devemos contar uma problemática consciência sensível do que em nós se passa, que é mais que mera receptividade e menos que um saber judicativo.

Parece claro que, assim considerado, o tipo de saber de si caracterizado pelo sentido interno é metodologicamente irrelevante para a economia da Dedução. É que a coerência da leitura anti-intelectualista aqui adotada exige constatar que, por mais que aí se revolva, o fato de ter intuições e perceber sensivelmente a ordenação idiossincrática delas não parece envolver nenhuma pressuposição de atos com alguma filiação ao conhecimento objetivo.

A segunda forma de saber de si abundantemente explorada por Kant, tanto na construção de sua gnosiologia, quanto na crítica empreendida pela Dialética à metafísica da subjetividade, é a consciência proposicional que tenho de mim mesmo como “sujeito lógico”.

---

<sup>14</sup> Observe-se que o fato de as sínteses meramente associativas e contingentes operadas no âmbito do sentido interno poderem, como acima argumentado, permanecer refratárias ao reconhecimento por uma *autoconsciência conceitual*, não retira delas o estatuto de objeto de uma *auto-referência do sujeito* e portanto, um espaço do domínio semântico *lato* do “saber de si”. Cf. nota subsequente e a definição de sentido interno da *Antropologia* que ela traz.

<sup>15</sup> Sentido interno é “a consciência daquilo de que se é acometido (*was der Mensch erleidet*) na medida em que se é afetado (*affiziert*) pelo jogo de seu próprio pensamento”. Enquanto a apercepção é definida como “consciência do que se faz”, na medida em que “pertence ao poder de pensar (*Denkungsvermögen*)” (KANT, AA 7: 161).

<sup>16</sup> ...conforme se adote a vertente intelectualista ou anti-intelectualista de interpretação da Dedução, respectivamente...

A tese fundamental de Kant na seção dos Paralogismos da Razão Pura, da Dialética Transcendental<sup>17</sup>, com se sabe, consiste numa condenação do projeto da psicologia racional de se constituir como ciência em sentido estrito, portanto, como um corpo de enunciados sobre a alma dotados de valor cognitivo e decidibilidade epistêmica. Na base dessa condenação - que, ao lado das que se voltam sobre a cosmologia e a teologia racionais, compõe, na Dialética, o conjunto da recusa kantiana ao projeto metafísico-gnosiológico do chamado “realismo transcendental” - está a crítica ao cartesianismo. Especificamente, Kant denuncia aqui o equívoco de se tomar o referente do dêitico “eu” na proposição indubitável “eu penso” por uma *res*, uma substância cognoscível em suas determinidades, em vez de o conceber criticamente como mero princípio de unidade na ligação de um diverso de representações que devo admitir como minhas.

A alternativa que Kant parece fornecer é a de que a consciência de si expressa na proposição “eu penso” - diferente do mero sentido interno, que *não possui qualquer conteúdo conceitual*, é a consciência proposicional e não-cognitiva (no sentido estrito, que envolve a exigência de intuições sensíveis) de mim mesmo como de um “sujeito lógico” (A350). O *eu* que assim se pensa seria nesse sentido uma “mera consciência que acompanha todos os conceitos” (A346/B404), o “veículo de todos os conceitos em geral” (A341/B399) e conteria “a forma de todo juízo do entendimento em geral e acompanha[ria] todas as categorias como seu veículo”(A348/B406).

Para efeito do que aqui interessa, a tese supostamente kantiana de que, compreendido criticamente, o sujeito e o objeto da autoconsciência expressada na proposição “eu penso” é um mero princípio lógico de ligação de um diverso intuído, assim como o sentido interno, embora por razões distintas, não parece funcionar como premissa produtiva para o argumento da Dedução. É que se esta pretende provar que os conceitos *a priori*, bem como o “eu lógico” que lhes serve de veículo, possuem validade

---

17 Cf. B421-2: “... a psicologia racional tem sua origem num simples mal-entendido. A unidade da consciência, que serve de fundamento às categorias, é aí considerada uma intuição do sujeito enquanto objeto e, em seguida, a ela aplicada a categoria da substância. Mas esta unidade é apenas unidade no pensamento, que, por si mesmo, não dá nenhum objeto; não se lhe aplica, pois, a categoria da substância, que sempre pressupõe uma intuição dada e não pode, portanto, conhecer-se o seu sujeito”; e B427 “Confundo, por conseguinte, a abstração possível da minha existência, empiricamente determinada, com a suposta consciência de uma existência possível do meu eu pensante isolado e julgo conhecer o que há em mim de substancial como sujeito transcendental, quando apenas tenho no pensamento a unidade da consciência, que é o fundamento de toda a determinação, considerada como simples forma de conhecimento” (B427).

objetiva em enunciados com decidibilidade epistêmica, a abstração, na premissa da autoconsciência, de todo conteúdo intuitivo esteriliza o argumento. Com efeito, pode-se aceitar que a representação de qualquer diverso em geral suponha a atualidade de um *eu* uno e idêntico e a possibilidade de sua autoconsciência sem o mínimo compromisso com a tese de que essa autoconsciência lógica se aplica ao domínio heterogêneo da nossa sensibilidade. Por improvável que possa parecer, Kant investirá com sentido na passagem argumentativa (pela via da teoria do juízo, como será visto) da “unidade necessária” da representação de um diverso como *necessidade de unidade* para a “unidade necessária” como *unidade de determinadas regras necessárias*. Mas por si só, a tese de uma autoconsciência das leis necessárias de síntese não implica o conhecimento objetivo e decidível se toda intuição sensível for abstraída do *incept* e o *eu penso* aparecer de saída apenas como um saber-se um veículo lógico.

A terceira forma relevante do saber de si kantiano é um híbrido que toma emprestado do sentido interno, a intuitividade, e da apercepção lógica, a judicatividade. Desse amálgama resulta o que Paton<sup>18</sup> entendeu por bem chamar de “conhecimento dos nossos estados mentais”, ou autoconhecimento. É claro, sem transgressões ao interdito kantiano da psicologia racional. O autoconhecimento em sentido crítico não depende da, nem promove a substancialização do *eu* aperceptivo que deveria permanecer lógico. Ele consiste apenas no reconhecimento reflexivo-conceitual de estados de coisas identificados como internos, a saber, como pertencentes a um *eu*; mas a um *eu* cuja natureza não conheço para além de seu caráter de unidade lógica.

Kant parece referir-se precisamente a esse terceiro modo de saber de si no final da Dedução, ao sustentar que “posso ser em geral para mim mesmo objeto, e precisamente objeto da intuição e das percepções internas”, e que “no tocante à intuição interna, *conhecemos* o nosso próprio sujeito [...] como fenômeno...” (B156-7, meu grifo). Algo de muito próximo aparece também na seção dos Paralogismos da edição de 87 da *Crítica*: “conheço-me (...) se tiver consciência da intuição de mim próprio como de uma intuição determinada em relação à função do pensamento” (B406); e: “o que é objeto [nesse caso] não é a consciência de mim próprio determinante, mas apenas determinável, isto é, da minha intuição interna (na medida em que o diverso que ela

---

<sup>18</sup> “Kant sublinha o fato de que os atos judicativos em que a apercepção empírica se manifesta são o reconhecimento ou memória de representações ou estados mentais passados, o que parece incluir [...] o *conhecimento* dos nossos estados mentais” (PATON, 1965, p.402, meu grifo).

contém pode adequadamente ligar-se à condição geral da unidade da apercepção no pensamento” (B407)<sup>19</sup>. É particularmente interessante o título que Gerold Prauss (1971, p.292) propõe para caracterizar esses estados subjetivos que parecem se fazer alvo de um conhecimento objetivo de mim tal como me apareço: “objetos subjetivos”<sup>20</sup>. Tratei noutra parte da instigante controvérsia sobre a possibilidade da assimilação entre o autoconhecimento assim caracterizado e o que Kant chama nos *Prolegômenos* de juízo de percepção (COSTA REGO, 2011). O importante por hora é discutir a necessidade de interpretar nesses termos o *eu penso* do §16.

A força dessa proposta interpretativa depende, antes de mais nada, de que se entenda a frase inaugural menos como uma asserção doutrinariamente comprometida com o kantismo do que como um convite a um interlocutor adversário do ousado projeto da epistemologia kantiana. A frase inaugural seria, nesse sentido, a tentativa de estabelecimento da premissa fundamental do argumento. Tratar-se-ia aqui de obter do interlocutor desconfiado da Dedução apenas que ele admitisse que tem representações. Mas de um modo mais forte do que compete a um argumento *ad hominem*.

O §16 pretende partir do consenso de que não é apenas circunstancialmente aceitável, mas é necessário e indubitável admitir que temos representações, ao menos se pretendemos com algum sentido formular uma objeção, por exemplo, ao idealismo transcendental. Admitir ter representações não é outra coisa senão reconhecer estados internos sucessivos, sejam eles ideias, volições, sentimentos etc. Esse reconhecimento, que é mais “lógico” que uma percepção sensível de sucessão (sentido interno); que é mais “sensível” a consciência proposicional de um *eu* lógico; e que é mais crítico que uma tese da psicologia racional, é mais que uma concessão *ad hominem*. É que não podemos articular a mais cética das objeções sem entender que uma unidade de significação temporalmente anterior se articula, no *eu* uno e idêntico, com uma posterior na construção de um pensamento singular complexo. Ele vale portanto *ad hominem* se por “homem” entendemos, com alguma inspiração aristotélica anti-sofística, “aquele que pensa e fala com sentido”.

<sup>19</sup> Cf. também B428 e especialmente a Reflexão 5655, que descreve o modo como os estados representacionais subjetivos são introduzidos no tempo objetivo, e portanto no mundo fenomênico, por um ato reflexivo de *atenção* relativamente ao sentido interno, explicação que parece completar a teoria da atenção da nota ao §25 da Dedução. Cf. KANT, AA 18: 313-16.

<sup>20</sup> Cf. a distinção proposta por Gerold Prauss entre “*der tranzendental-objektive Gegenstand*” e “*der tranzendental-subjektive Gegenstand*”: PRAUSS, 1971, pp.292-321. Cf. também interpretação de Allison a propósito dela: ALLISON, 1983, p.136.



Em segundo lugar, Kant entende que esse reconhecimento só assume as características que lhe são próprias na medida em que se expressa num ato judicativo. “Eu penso”, para Kant, é aqui um juízo. Ele afirma: todas as minhas representações, entendidas como sínteses de intuições sucessivas em última instância conceitualmente orientadas, têm que poder ser identificadas como objetos do meu pensamento sucessivo e trazer à explicitação eu mesmo como quem as liga. Noutros termos, para o interlocutor da Dedução, ser capaz do juízo “*eu penso*” equivale a poder se colocar diante de seus estados representacionais internos como de algo que “*dawider ist*” (A104) e asserir a existência representacional deles. Se ele admitir isso, estará se comprometendo, ainda que talvez sem tanta clareza e entusiasmo, com a tese de que a existência desses estados intuitivos, isto é, temporalmente dispostos, assegura o valor de verdade da proposição existencial que os tem como conceito-sujeito. Estará comprometendo-se portanto com uma filiação à verdade como correspondência entre o enunciado e um elemento dado, intuitivo, heterogêneo à lógica do pensamento, que ele afirma estar aí como um evento que torna falsa a afirmação contraditória de sua inexistência.

Percebe-se a partir disso o quão cara ao kantismo é a concepção de juízo envolvida no argumento e por que essa figura passa a ser tão valorizada na versão definitiva da Dedução. Do ponto de vista metodológico, o que importa não é o fato de que o *eu* espontâneo necessariamente liga o diverso de suas representações, mas sim que ele sabe que liga. Na medida em que esse saber é de caráter judicativo, o compromisso com ele afeta o teor da dúvida cética que o adversário da Dedução encarna. Especificamente, torna impossível, ao menos sem contradição, negar a ou duvidar da possibilidade do conhecimento objetivo entendido como reconhecimento de algo “dado” segundo leis necessárias de organização lógica. É que a atitude autocognitiva expressa no *eu penso* reflexivo-judicativo cumpre os requisitos essenciais para ser caracterizada como um ato de conhecimento objetivo, cuja possibilidade, no conteúdo, ele quer negar.

Dois absurdos parecem assombrar essa estratégia. Em primeiro lugar, ela parece assentar sobre a simples definição do juízo como algo que implica objetividade. Em segundo, ela parece tornar meras impressões em experiência objetivas em vez de explicar a passagem lógica do fato das primeiras para a possibilidade das últimas.

Seja a primeira. O essencial da explicação kantiana sobre o ato judicativo nas seções subsequentes da Dedução pode ser assim resumido: ao contrário do que pensam os lógicos com suas definições, julgar (categoricamente) não é apenas conectar representações conceituais. É, antes de mais nada, erguer uma pretensão específica e comprometer-se intencionalmente com as condições de sua efetivação. A pretensão erguida é a da correspondência entre o que se asserere e aquilo sobre o que versa a asserção, e a condição de sua efetivação é que haja um estado de coisas que torna a asserção verdadeira ou falsa. Dois empregos terminológicos do §19, pouco valorizados pela tradição interpretativa, são eloquentes a esse respeito: o primeiro é a expressão usada para caracterizar o sentido essencial da cópula no juízo: “*auf etwas zielen*” (B142): visar, almejar, pretender... objetividade em oposição a subjetivismo. O segundo ocorre como complemento expletivo do primeiro: a cópula como expressão de um *zielen auf...* é a essência menos de um *sagen*, um pronunciamento frasal, do que de um “*wollen sagen*” (*loc.cit*), um *querer* dizer. É esse comportamento intencional que traz consigo, como suposição analítica, a tão discutida *validade objetiva* da relação entre os conceitos conectados pela cópula.

Essa explicação, por sua vez, gera naturalmente pelos menos duas objeções plausíveis. A primeira: será que com isso o que Kant pretende é tornar performaticamente indubitável a possibilidade do conhecimento objetivo com base no uso de uma cópula e numa definição de juízo? Resposta: Certamente não. A rigor, pouco importa aqui a definição propriamente – qualquer premissa definicional pode, em princípio, ser recusada -, e menos ainda o uso efetivo da *verhältniswörtchen* “é”. Kant apenas sugere que se designe por “juízo” um certo comportamento necessariamente suposto no ato pelo qual a objeção quanto à possibilidade do conhecimento objetivo é formulada com sentido, comportamento esse cujo sentido ele explicita na definição “pretensão de validade objetiva”. Não se trata, portanto, de aceitar uma definição e arcar com as consequências lógicas nela implicadas. Trata-se de aceitar o que é irrecusável para se recusar algo: a saber, saber que recuso, poder identificar os estados representacionais envolvidos na construção do pensamento complexo da dúvida e os reconhecer como meus estados.

A segunda objeção aparece na forma de uma pergunta que resulta de uma certa confusão a respeito da noção de “pretensão” – *wollen, zielen auf*: se o que caracteriza o

*eu penso* como juízo sobre estados internos é uma pretensão de verdade que, como tal, supõe um domínio de fatos ou eventos capaz de decidir seu valor de verdade - tornar o juízo verdadeiro ou falso -, será que o máximo que a Dedução consegue provar é uma “suposição” da possibilidade de um conhecimento objetivo? Noutros termos, dizer que a consciência de si envolve uma pretensão de verdade é simplesmente dizer que ela envolve uma “crença” na possibilidade das condições da verdade? A Dedução seria, ao fim e ao cabo, na melhor da hipótese, uma prova *ad hominem* de não posso sem contradição ter consciência de mim mesmo e não “acreditar” que existe um conhecimento objetivo?

Uma das chaves da interpretação que aqui se desenha é que se compreenda “pretender” verdade e “supor” as condições de sua realização não como condições psicológicas, mas como condições epistêmico-transcendentais da consciência de si. Que significa?

O §14 já estabelecera que a solução econômica do idealismo transcendental – e para Kant a única possível - para a explicação da possibilidade de um conhecimento necessário (*a priori*) do mundo consistia em que “a representação torna possível o objeto quanto ao conhecimento”<sup>21</sup>. Ora, é bem sabido que na epistemologia kantiana as condições da objetividade em sentido estrito são, de um lado, a dadidade intuitiva, e de outro, a validade universal, porque apriorística, das formas lógicas de ligação daqueles dados intuídos. Essas formas lógicas, das quais serão derivadas as categorias do entendimento, são portanto, no quadro do idealismo, princípios subjetivos da *constituição* do domínio da objetividade. A posição idealista do kantismo consiste em que é somente essa *constituição* parcialmente, vale dizer, formalmente subjetiva da objetividade que explica que possamos conhecer algo *a priori* do que nos afeta temporal e espacialmente.

Ocorre que essas formas lógicas parcialmente constituintes da objetividade não são outra coisa senão as possibilidades determinadas e identificáveis – a rigor,

---

21 Cf. B124-5, levemente alterado. Literalmente: “Há dois casos apenas em que é possível que a representação sintética e os seus objetos coincidam, se relacionem necessariamente e como que se encontrem mutuamente. Quando só o objeto possibilita a representação ou quando só esta possibilita o objeto. No primeiro caso a relação é apenas empírica e a representação nunca é possível *a priori*. É este o caso dos fenômenos em relação ao que se refere à sensação. No segundo caso, porém, dado que a representação em si mesma (pois não se trata aqui da sua causalidade mediante a vontade) não produz o seu objeto quanto à existência, será contudo representação determinante *a priori* em relação ao objeto, quando só mediante ela seja possível conhecer algo como objeto”.

identificadas na chamada Dedução Metafísica, que precede a Transcendental – de nos comportarmos judicativamente em relação ao mundo. E por sua vez, comportar-se judicativamente é que o §19 designa com “pretender”, *zielen auf...* objetividade. Isso significa que afirmar que a consciência de si envolve uma pretensão de objetividade é o mesmo que afirmar que ela é uma ocasião em que aquelas formas lógicas, responsáveis, do lado do sujeito, pela constituição da objetividade, se põem em exercício fazendo valer seu poder de objetificação. Não se trata, portanto, de aceitar que uma crença subjetiva no mundo ou uma pretensão psicológica estão na base da autoconsciência. O que está em ato no juízo “eu penso”, que temos que poder realizar para questionar a tese do idealismo kantiano, é, antes, um *posicionamento epistêmico do campo da objetividade*. Aquilo que, da parte do sujeito, do ponto de vista lógico, formal, epistêmico e transcendental, conforma e sustenta a objetividade fenomênica é posto em exercício quando desafiamos qualquer objetividade e sabemos que desafiamos.

Um esclarecimento importante: pode parecer que tudo isso equivale a querer resolver a equação da Dedução Transcendental contrabandeando para o §16 uma tese doutrinária e indiscutida da Dedução Metafísica. Convém então considerar que a tábua das formas lógicas do juízo, antes mesmo do problema das categorias e de sua dedução metafísica, é um assunto da lógica geral que não está no radar crítico de qualquer forma de ceticismo epistemológico. Por diversas razões que não convém aqui enumerar, não está em questão a pertinência da tese histórica de que existe um tipo de comportamento discursivo que se caracteriza como “apofântico” e que se atualiza segundo específicas formas que a lógica geral é capaz de mapear. O problema recai sobre o que a epistemologia é capaz de fazer com isso. Dado que no cenário metafísico-epistêmico do realismo transcendental essas conquistas da lógica geral em nada ajudam a explicar a possibilidade de conhecer objetos – porque através de meros conceitos nada podemos decidir sobre existência e objetividade das coisas em si mesmas – resta discutir a proposta do cenário idealista transcendental.

O que está em questão no conjunto das Deduções não é e não precisa ser a validade das formas lógicas do pensar judicativo. O problema é em que medida o concurso entre, de um lado, aquelas formas de comportamento judicativo visando objetividade, que são mapeáveis e enumeráveis numa tábua lógica, e de outro, dados de nossa sensibilidade temporal, é suficiente para delimitar um domínio de objetividade e a

possibilidade do conhecimento objetivo. A proposta do kantismo é que sim, contanto que se abra mão da chamada *ipseidade* do objeto cognitivo, isto é, admitindo-se uma concepção *fenomênica* de objetividade que, com tal, satisfaz plenamente as exigências de universalismo e alteridade que a filosofia sempre ergueu para falar de conhecimento em sentido forte.

Na interpretação que está sendo oferecida aqui, a proposta do kantismo sumariza-se na seguinte tese: ter consciência judicativa dos nossos estados representacionais (julgar “*eu penso que x*”) equivale a submeter eventos temporais do sentido interno ao princípio formal universal da lógica judicativa. Nisso, em algum sentido, já se cumprem os requisitos, de um lado, de alteridade sensível e afetabilidade, e de outro, de apriorismo necessário e normatividade universal, que são os requisitos necessários e suficientes para a consumação daquele conhecimento de cuja possibilidade de quer duvidar. Como a formulação mesma dessa dúvida supõe aquela consciência de si, a possibilidade do conhecimento objetivo se estabelece a cada vez que é negada.

Por fim, é inevitável enfrentar a mais básica das objeções. Ao alargar a envergadura semântica da objetividade de modo a comportar nela estados mentais como “objetos subjetivos”, essa interpretação acaba por entregar o ouro ao ceticismo anti-kantiano, a saber, a indistinção entre impressões subjetivas e conhecimento objetivo. Afinal, com isso, a evidente contingência das associações de representações em sonhos e ficções não seria instantaneamente exportada para a natureza objetiva de um único mundo transcendental chamado agora fenomênico? E isso não tornaria “objetividade” a expressão meramente retórica para o campo de um predominante caos sensível em meio a algumas regularidades habituais? O que se exige aqui, portanto, é uma prova da distinção, no interior do domínio da objetividade judicativa, entre objetos do sentido meramente interno - objetos subjetivos - e objetos espaciais de uma experiência cognitiva em sentido próprio.

Acredito que a epistemologia kantiana, no conjunto de Analítica e Dialética, tenha uma resposta minuciosa – não isenta de problemas, evidentemente – para a hipótese da confusão entre impressão subjetiva e experiência objetiva. No conjunto dessas reflexões, emerge uma ampla explicação da *convivência* e da *radical distinção*

entre associações contingentes de representações e eventos fenomênicos no mundo espaço-temporal.

O caminho – retrospectivo - dessa explicação começa na prova da Refutação do Idealismo da edição B da *Crítica*. Como um argumento ontológico sobre a existência da externalidade - diferentemente da Dedução, que é um argumento sobre a conexão das condições lógicas e estéticas da objetividade – a Refutação não segue a estratégia de ênfase no ato judicativo. Kant aqui quer mostrar que aquele mesmo *eu penso* do §16, agora chamado de “consciência da minha própria existência como determinada no tempo” (B275), só é possível mediante a existência de algo “fora de nós”, que, na letra do texto kantiano, deve ser entendido com ontologicamente externo, isto é, extra-representacional<sup>22</sup>. Dessa prova (sic.), associada às conquistas da Estética Transcendental, segue-se que esse algo externo que afeta e é sensivelmente recebido só pode ser recebido no espaço, que é propriamente a forma da sensibilidade metafísica e transcendentalmente exposta como “sentido externo”. Se a Dedução for capaz de mostrar, pela via do caráter judicativo da nossa autoconsciência empírica, que as leis puras do pensamento se aplicam à nossa sensibilidade como tal, terá mostrado que não há por que duvidar de que elas aplicam também à forma *a priori* espacial dessa sensibilidade, e portanto àquele externo que nos afeta espacialmente. Teremos então que existem representações espaciais e que elas são pensáveis por nossos conceitos puros. Ademais, é razoável aceitar que, dadas as características específicas e distintivas do espaço como forma da recepção sensível, também são específicas – e especificamente distinguíveis daquelas oriundas da relação do pensar com o tempo apenas – as leis a que se acham submetidos os dados espacialmente recebidos, porque são leis originárias da relação entre o pensamento puro e o espaço como forma pura da intuição sensível. Assim, a distinção entre registros de aplicação do pensar puro à sensibilidade pura por si só basta para garantir uma diferença de registros de objetividade com suas normatividades específicas. Não é mais absurdo falar em objetos subjetivos e objetos objetivos, contanto que se esclareça que eles estão submetidos de maneiras diferentes às exigências do pensamento.

---

<sup>22</sup> Com efeito, trata-se ali de provar a existência de uma “*coisa exterior a mim, e não simples representação de uma coisa exterior a mim*” (B275, grifos de Kant), ou ainda, de “*uma coisa distinta de todas as minhas representações e exterior a mim, cuja existência está incluída necessariamente na determinação da minha própria existência...*” (BXXXIXn).

Mas Kant vai além, e dedica-se longamente a explicitar a relação entre esses dois tipos de objeto. Em diversos momentos da *Crítica*, encontramos versões da tese de que o sentido interno não dispõe de uma fonte de representações independente do que ocorre no sentido externo<sup>23</sup>. Nossa experiência dos estados internos - autoconhecimento - seria assim a experiência do aspecto ou reflexo subjetivo e exclusivamente temporal de um mesmo e único evento originariamente espaço-temporal, cuja pensabilidade fica atestada pela atualidade do nosso pensamento do seu aspecto subjetivo. Aceitar a aplicabilidade do pensamento judicativo aos estados internos, assim parece pensar Kant, implica aceitá-la indiretamente em relação àquilo que não é outro em relação a eles, mas sim que é algo de que esses estados são a contraparte interna e subjetiva.

Finalmente, a questão dos critérios de reconhecimento da diferença entre uma impressão subjetiva e uma representação objetiva não é de menor importância para o Kant refutador do idealista cartesiano, sendo explicitamente endereçada na querela do Quarto Paralogismo da edição de 1781 da *Crítica*. A discussão aparece no contexto em que Kant tenta refutar a hipótese da irrealidade do fenômeno externo, segundo a qual toda externalidade seria uma mera aparência internamente produzida pelo exercício tácito e sistemático de alguma faculdade subjetiva. Kant propõe então a regra de discriminação segundo a qual “o que está de acordo com uma percepção segundo leis empíricas é real” (A376, grifo do autor). Evidentemente, o que está sendo chamado aqui de percepção são representações espaço-temporais, e as leis empíricas em questão são aquelas que derivam do comércio *a priori* entre nosso entendimento categorial e as

---

<sup>23</sup> Uma versão econômica e não totalmente completa dessa tese é explicitamente afirmada por Kant na conhecida crítica ao autor do Quarto Paralogismo da edição de 1781 da *Crítica* (QPA), na dialética Transcendental. Com efeito, após explicar a falácia no silogismo do idealista material decorrente da má compreensão do termo menor na premissa menor – a saber, da expressão “fora de nós” –, Kant vai além de uma prova de que o mundo externo não é duvidoso porque, meramente fenomênico e representacional, é objeto de percepção imediata. Pretende mostrar, também, que a experiência interna só é possível mediante a experiência externa – tese explicitamente formulada na versão de 1787 da Refutação –, e que há um critério para se distinguir percepções objetivas de impressões subjetivas. Pressupondo a definição de “percepção” como consciência (judicativa) de uma realidade espacial (“A percepção é a representação de uma realidade, como o espaço é a representação de uma simples possibilidade de coexistência” (A 374); a percepção “indica a realidade de algo no espaço”; “toda a percepção externa, portanto, demonstra imediatamente algo real no espaço, ou melhor, é o próprio real” (A 375).), Kant formula aquela tese no QPA de diferentes modos, mas todos parecem afirmar o mesmo. Em A373, lemos que “simplesmente, essa qualquer coisa de material ou de real, esse algo que deve ser intuído no espaço (...) não pode, independentemente [da] percepção, que indica a realidade de algo no espaço, ser fantasiada ou produzida pela imaginação” (meu grifo). E adiante na mesma página: “Uma vez que é dada a sensação (que, se é aplicada a um objeto em geral, sem o determinar, se designa por percepção), pode-se, graças aos seus elementos diversos, figurar na imaginação muito objeto que fora desta faculdade não tem nenhum lugar empírico no espaço ou no tempo” (A 373-4, meu grifo).

restrições e possibilidades que a espaço-temporalidade lhe impõe. Traduzida do idioma da teoria da realidade externa nos Paralogismos para o da distinção entre experiência e percepção nos *Prolegômenos*, a tese kantiana aqui é a de que diferenciamos “objetos objetivos” de “objetos subjetivos” identificando quais, em suas relações, estão em conformidade com aquelas leis que provêm das restrições que espaço e tempo, em conjunto, impõem à forma lógica do nosso pensamento judicativo.

Isso tudo mostra que Kant tem argumentos para refutar a hipótese de uma redução do mundo objetivo da experiência em sentido próprio ao mundo dos “objetos subjetivos” do sentido interno judicativamente reconhecidos. Existem “objetos” no sentido de coisas fora de nós porque essa existência é condição de uma indubitável consciência que temos de nossa existência temporal. A subordinação desses objetos externos, espaço-temporalizados na nossa recepção sensível, a leis do pensar puro produz um domínio de objetividade espaço-temporal que condiciona a possibilidade de nossa consciência de estados internos – os quais não passam de contrapartes subjetivas de uma realidade objetiva. Finalmente, existem regras originárias da relação entre o pensamento puro e a forma pura espacial da nossa receptividade que permitem distinguir uma percepção real objetiva de ilusões, ficções e impressões subjetivas.

Parece muito claro que a arquitetura completa da epistemologia kantiana depende do sucesso de sua argumentação nesses domínios. E o intenso debate da tradição de comentário testemunha o caráter profundamente controverso da refutação do idealismo material, da defesa da idealidade do espaço e do primado epistêmico – eminentemente anti-cartesiano - da experiência objetiva sobre nossa autoconsciência. Mas gostaria de concluir defendendo que o compromisso do estabelecimento dessas teses não pode ser imputado à Dedução Transcendental.

Kant procura deixar muito claro que o que se pretende na Dedução é provar que nossos conceitos *a priori* se aplicam à nossa sensibilidade - não necessariamente a *tudo* que aí pode se oferecer, como pretendi defender acima -, pelo que se entende, possuem validade objetiva, de modo que são decidíveis os juízos que eles originam. Evidentemente, a Dedução Transcendental precisa pressupor conquistas da Dedução Metafísica e da Estética, notadamente, o estabelecimento das formas lógicas do juízo e a idealidade transcendental de tempo e espaço, respectivamente. Mas ela não precisa nem pressupor, nem demonstrar a distinção normativa entre conhecimento de experiência e



autoconhecimento, se for capaz de mostrar que os alvos, em ambos, compartilham do mesmo e único estatuto de um dado judicativamente objetificável.

Partindo de onde ela pode partir, a Dedução trata de mostrar *como* acontece (§s 21-26) a aplicação da lógica ao mundo, explicando o processo pelo qual nosso entendimento, através da síntese transcendental da imaginação, se representa o tempo originário, forma *a priori* da nossa sensibilidade quanto ao sentido interno, tornando-o intuição formal, e tornando no mesmo movimento pensáveis todos os dados temporais que se submetem a essa representação formal. E a Dedução trata sobretudo de mostrar *que* isso acontece (§s15-20) na medida em que ter consciência judicativa de estados representacionais internos *sucessivos* – condição necessária para formular qualquer dúvida – equivale a posicionar dados sensíveis temporalmente recebidos – condição direta ou indiretamente externalista da objetividade das representações - sob a esfera de jurisdição transcendental das formas lógicas do juízo, que respondem, do lado do sujeito e como condição internalista, pela objetivação de representações. Assim analisada, a premissa do *eu penso*, ponto de partida no argumento no §16, contém em si e oferece ao raciocínio analítico a conclusão do argumento dedutivo.

## Referências

ALLISON, H. (2015). *Kant's Transcendental Deduction - An Analytical-Historical Commentary*. Oxford, Oxford University Press.

\_\_\_\_\_. (1983). *Kant's Transcendental Idealism*. New Haven / London, Yale University Press.

ALMEIDA, G. A. (1998). “Dedução Transcendental”: o cartesianismo posto em questão. In: *Analytica*. Volume 3, número 1.

COSTA REGO, P. (2011). “Apercepção subjetiva e conhecimento objetivo: uma leitura sobre o lugar do §18 na estratégia da Dedução B da *Crítica da Razão Pura*”. In: *Revista Manuscrito: Revista Internacional de Filosofia - CLE/Unicamp*. V.34, n 2.

GUYER P. (1987). *Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge, Cambridge University Press.

PATON. H. J. (1965). *Kant's Metaphysic of Experience*. New York: George Allen & Unwin LTD, The Humanities Press.

PRAUSS, G. (1971). *Erscheinung bei Kant*. Berlin, de Gruyter.

## DISSERTAÇÃO DE 1770: NOVIDADE OU PRÉ-CRÍTICA DA RAZÃO PURA?

*Dissertation of 1770: novelty or pre-criticism of pure reason?*

Marcio Tadeu Girotti\*

Universidade Federal de Uberlândia  
girotti\_mtg@hotmail.com

**Resumo:** No escopo histórico e conceitual da filosofia kantiana, a *Dissertação de 1770* ocupa lugar de destaque, ou como uma novidade, por sua carga conceitual representando o amadurecimento da filosofia de Kant, com a apresentação de uma argumentação que inicia a pressuposição de uma filosofia transcendental, ou, como um pré-anúncio de sua obra maior: a *Crítica da razão pura*. Novidade ou pré-crítica, a obra representa o grande passo para a caracterização da filosofia de cunho crítico, traçando uma crítica ao racionalismo dogmático, com a determinação dos limites do conhecimento humano. Além disso, a *Dissertação de 1770* inaugura a concepção do espaço e tempo como intuição pura e *a priori*, faculdade representativa do sujeito, que permite a construção do conhecimento a partir da representação do sujeito. Nesse artigo veremos o resultado da *Dissertação de 1770* para o corpus kantiano.

**Palavras-chave:** criticismo; espaço e tempo; limites do conhecimento; intuição pura.

**Abstract:** In the historical and conceptual scope of Kantian philosophy, the Dissertation of 1770 occupies a prominent place, or as a novelty, for its conceptual charge representing the maturing of Kant's philosophy, with the presentation of an argument that begins the presupposition of a transcendental philosophy, or, as a pre-announcement of his major work: the Critique of pure reason. Novel or pre-critical, the work represents the great step towards the characterization of critical philosophy, drawing a critique of dogmatic rationalism, with the determination of the limits of human knowledge. In addition, the Dissertation of 1770 inaugurates the conception of space and time as pure and a priori intuition, faculty representative of the subject, which allows the construction of knowledge from the representation of the subject. In this article we will see the result of the Dissertation of 1770 for the Kantian corpus.

**Keywords:** criticism; space and time; limits of knowledge; pure intuition.

### Introdução

A filosofia de Kant é comumente dividida em dois períodos, que se distinguem em pré-crítico e crítico devido às problemáticas e teses tratadas nestas duas fases; no entanto, não são somente as questões que diferem a suposta separação entre os dois períodos. Se, por um lado, há um amadurecimento da filosofia kantiana sem um rompimento entre os dois períodos; por outro, há um rompimento no ‘projeto’ da filosofia kantiana. Aqui, há uma ruptura e divisão entre Kant pré-crítico e Kant crítico.

---

\* PhD em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Bolsa Capes. Graduado e Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual Paulista (UNESP – campus Marília). Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar).

O criticismo kantiano é, em muitos aspectos, caracterizado como a inauguração de uma nova maneira de conceber o conhecimento, ou, um novo olhar voltado ao racionalismo tradicional com uma visão crítica: a razão que se volta a si mesma e a possibilidade de um conhecimento *a priori*.

Ao longo da especulação filosófica de Kant, é possível perceber um amadurecimento no processo de elaboração de sua filosofia passando por um período que, em alguns sentidos, pode ser considerado dogmático, por conta de sua vinculação com a escola Leibniz-wolffiana desembocando, de certo modo, em um viés cético ou de crítico da razão, com uma orientação voltada ao pensamento de Hume. Esses momentos, como comumente se diz, foram designados como a ‘filosofia do Kant pré-crítico’ ou ‘anterior’ à *Crítica da razão pura* (1781/1787), os quais podem ser caracterizados, segundo alguns intérpretes<sup>1</sup>, em duas subdivisões: Kant dogmático e Kant antidogmático ou cético (crítico).

Agora, há um problema em determinar a filosofia kantiana como pré-crítica e crítica, uma vez que os textos do primeiro período contêm elementos que são encontrados entre as obras do período crítico, o que poderia dificultar a colocação de um marco separando o Kant pré-crítico do Kant crítico. Assim, pode-se observar, entre os primeiros escritos kantianos, diversas discussões que giram em torno da questão acerca do conceito de força e matéria, espaço, formação do universo, método da filosofia, prova da existência de Deus, bem como a possibilidade da própria metafísica como ciência dos limites da razão. Tais questões estão presentes na elaboração do projeto crítico que tem como ponto principal a possibilidade da própria metafísica como ciência, o que culmina na possibilidade dos *juízos sintéticos a priori*.

Outro aspecto de suma importância é a crítica à razão, que se desdobra em uma crítica da razão pura, uma reflexão da razão sobre si mesma, buscando compreender sua ampliação e limites, procurando estabelecer o que pode ser conhecido e como pode ser conhecido. Com isso, caracteriza-se a filosofia transcendental de Kant como o modo de conhecer os objetos, dentro de um modo *a priori* de conhecimento, que começa a ser

---

<sup>1</sup> Nessa nomenclatura se destacam as interpretações de Philonenko, Lombardi, Cassirer, Schönfeld, entre outros, variando, num caso ou outro, a classificação dos primeiros escritos kantianos em dogmáticos ou antidogmáticos de acordo com as datações sugeridas pelos próprios intérpretes, sendo um momento de pensamento conforme à metafísica tradicional (dogmática) até 1760 e antidogmática (de crítica a tal metafísica) após 1760. Ao longo da pesquisa veremos as argumentações e a possibilidade de manter ou não tais classificações e divisões entre os escritos e os momentos do pensamento de Kant.

estruturada já com a *Dissertação de 1770* (Acerca da forma e princípios do mundo sensível e inteligível).

Vale destacar que alguns estudiosos da filosofia kantiana propuseram uma cronologia e subdivisões dentro do período pré-crítico além da divisão tradicional, a saber: a *Dissertação de 1770* é comumente considerada o marco da virada crítica. O próprio Immanuel Kant em carta<sup>2</sup> a J. H. Tieftrunk em 13 de Outubro de 1797 confirma que a obra que retrata sua verdadeira posição filosófica é a *Dissertação de 1770*. Todavia, uma boa parte dos comentadores considera outros textos desse período como escritos possíveis que se encaixam em um criticismo mitigado.

Nesse contexto, apresentaremos o criticismo kantiano a partir da mudança no campo da teoria do conhecimento, tendo o sujeito como centro deste conhecimento, uma filosofia que rompe com o viés estritamente ontológico (o que é e o que conheço) e se preocupa com o viés epistemológico (como conheço). Aspectos que são esboçados, antes da *Crítica da razão pura*, na *Dissertação de 1770*, com a caracterização da estrutura cognitiva espaço e tempo, como intuição pura *a priori*, e a constatação dos limites do conhecimento humano, como um marco entre o que pode ser conhecido e o que pode ser pensado.

### A ‘Dissertação de 1770’: plano da obra

A *Dissertação de 1770* é considerada o início do criticismo devido à afirmação de que espaço e tempo são intuições puras pertencentes ao sujeito, o que nos conduz à virada no papel do conhecimento (esse é um viés de interpretação; há quem diga que as antinomias da razão já estariam presentes na *Dissertação de 1770*). Ou seja, os objetos do mundo exterior devem regular-se pelo conhecimento do sujeito, que possui, a partir desse momento, um papel ativo na aquisição do conhecimento, pois, ele é dotado de capacidades cognitivas que são condições de conhecimento de todo o conteúdo sensível. Além disso, a obra como *marca* do criticismo se configura na superação das concepções dogmáticas da escola Leibniz-wolffiana, bem como se expressa na *Carta a Tieftrunk* de 1797 e na *Carta a Marcus Herz* de 1781<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Carta a J. H. Tieftrunk. In: *Kant Werke*, Berlim, Georg Reimer, 1902, Bd. XII. (ed. Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften).

<sup>3</sup> Com respeito à primeira correspondência, Kant diz não querer publicar escritos anteriores a 1770; no que concerne à segunda, Kant afirma que a *Dissertação de 1770* contém temas que serão desenvolvidos em outra obra futura (*Crítica da razão pura*).

As divisões da obra lembram, em partes, as divisões que serão estabelecidas na *Crítica da razão pura*, do seguinte modo: a seção III assemelha-se à Estética Transcendental; a seção IV aproxima-se da Analítica Transcendental; a seção V faz referência à Dialética Transcendental e à Doutrina do Método. Comparações à parte, o interessante é notar o quanto a obra, que segundo o próprio Kant marca seu criticismo, é fundamental para compreender a nova perspectiva de trabalho de Kant: uma análise dos textos da década de 1750 e 1760 buscando uma sistematização<sup>4</sup>.

No contexto da obra, Kant expõe na Primeira Seção a noção de Mundo em sua dupla gênese, isto é, um mundo sensível e um mundo inteligível (do entendimento), sendo o mundo definido como um todo que não é parte (de outro). Para conceber a noção de mundo, deve-se considerar três aspectos, a saber: matéria, forma e universalidade. Nesse sentido, a ordenação do mundo é dada da seguinte maneira: há um múltiplo que é o modo da representação da matéria, em que esta deve ser ordenada em uma forma e, conseqüentemente, em uma unidade (universalidade), assim, é estabelecido o meio pelo qual o conhecimento é obtido.

A relevância dessa obra no contexto da filosofia crítica é a afirmação da existência de um mundo fenomênico e um mundo numênico, ou seja, o conhecimento se dá com o labor do entendimento (categorias) juntamente com a intuição pura (espaço e tempo), que abarca o múltiplo dos fenômenos, sintetizados pelos conceitos do entendimento puro. Nesse contexto, Kant demonstra a necessidade de se considerar tanto a experiência quanto o entendimento na aquisição do conhecimento, pois, como podemos observar na introdução da *Crítica da razão pura*: ‘todo o nosso conhecimento começa com a experiência, mas nem todo deriva dela’<sup>5</sup> (KrV, B 1). Portanto, o conhecimento é obtido pela ação do sujeito, por meio de suas faculdades, que se volta ao conteúdo da experiência, transformando este em um “material” possível de ser compreendido e conhecido pelo sujeito.

Na Segunda Seção, há o contraponto entre fenômeno e númeno, sendo o último característico do conhecimento intelectual, incognoscível para o sujeito, não pertencente à intuição sensível; já o primeiro, é de conhecimento sensitivo, pois somente

<sup>4</sup> Dividimos essa interpretação com Perez (2008).

<sup>5</sup> Daß alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfangt, daran ist gar kein Zweifel [...] Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung.

conhecemos aquilo que nos aparece, isto é, conhecemos o fenômeno. O fenômeno é aquilo que aparece da coisa em si (númeno), sendo essa o fundamento daquele, a pressuposição de algo que aparece aos sentidos e, conseqüentemente, é abarcado pela intuição<sup>6</sup>.

Nesse contexto, a sensibilidade pura é a receptividade da matéria que deverá ser ordenada pelo entendimento. Porém, é imprescindível a questão acerca da origem de nossa intuição e de nossas categorias, pois é por meio dessas capacidades que obtemos o conhecimento. Sabemos que nossas faculdades cognitivas são *a priori*, ou seja, não são abstraídas da experiência, são aquisições obtidas pelo próprio sujeito. Nesse sentido, Kant afirma que essas capacidades são adquiridas por meio de leis ínsitas à mente (inatas), portanto, são *a priori* (puras) e não propriamente inatas, elas são adquiridas pelo esforço do sujeito em obter capacidades que o faça conhecer os dados fornecidos pela experiência. Desse modo, nossos conceitos não são inatos e sim *a priori*, não abstraídos do empírico, mas adquiridos por meio da própria natureza subjetiva.

Afirmada a existência de um mundo fenomênico receptivo pela sensibilidade humana na intuição espaço e tempo e a pressuposição de um mundo numênico, que contém a unidade das coisas em si mesmas, Kant confirma que só conhecemos aquilo que nos aparece, sendo este aparecer possível somente no espaço e tempo, como condições puras da intuição sensível (condições da sensibilidade).

Possuímos, portanto, um mundo que nos apresenta e que nós o representamos, ou seja, o mundo é uma representação do sujeito através da intuição sensível (e também as categorias do entendimento), sendo estes anteriores a toda experiência, a condição do sensível, o meio pelo qual temos acesso ao mundo dos fenômenos.

A nossa sensibilidade, dotada de intuição espaço-temporal, se configura no ponto em que se pode afirmar o papel do sujeito na aquisição do conhecimento, pois esta intuição se encontra nele e por meio dele o objeto é pensado nas dimensões de espaço e na sucessão do tempo. O espaço e tempo possuem características comuns, mas sentidos diferentes, isto quer dizer, o espaço se configura como sentido externo na

---

<sup>6</sup> Vale notar que até o momento não havia distinção entre faculdade sensível e faculdade inteligível, o que, supostamente, impossibilitou o estabelecimento da metafísica como ciência; pois, julgavam-se objetos da metafísica com os mesmos critérios que se julgavam objetos da sensibilidade. No entanto, ao afastar o que provém da sensibilidade e que tal conhecimento da existência deste não amplia o conhecimento, Kant evita o erro da metafísica tradicional e não permite que o sensível contamine o inteligível. Sobre o assunto ver: Linhares, 2007.

medida em que abarca os objetos em sua multiplicidade e de modo simultâneo; ao contrário, o tempo é a condição subjetiva do sentido interno, onde intuo a mim mesmo, representando o objeto em um tempo sucessivo. Espaço e tempo, todavia, estão interligados e pertencem à intuição sensível e se uma vez quisermos representar o tempo, o representaremos por uma linha ao infinito na intuição do espaço; e ambos são as condições da receptividade do objeto, sendo representado de modo sucessivo e simultâneo, respectivamente, no tempo e no espaço.

O exposto acima, referente à Terceira Seção da obra, confirma a tese acerca da filosofia transcendental kantiana<sup>7</sup>, o sujeito no centro do conhecimento, representando o mundo que o rodeia.

Na Quarta Seção se estabelece uma causa única para todas as coisas, que desemboca em um ser extramundano demonstrando que tudo deve ser sustentado por uma força infinita de um só. A argumentação se baseia no pressuposto que afirma: se existissem várias causas, existiriam vários mundos e não haveria uma conexão das partes em um mesmo todo. Portanto, se se considera o nexos das relações das partes em uma única causa, ter-se-á um mundo como forma (e não como matéria), obtendo a possibilidade do nexos entre várias substâncias em uma totalidade garantida por uma causa única, ou seja, um Deus.

Considerando a existência de uma causa comum, a conexão primitiva das coisas é considerada como necessária obtendo assim uma harmonia geralmente estabelecida, em que a relação é estabelecida como real e física, ademais, há uma harmonia singularmente estabelecida, onde os estados individuais das substâncias se adaptam com outras substâncias, resultando em uma relação ideal. Desse modo, corroborando o nexos necessário juntamente com a causa única, o mundo pode ser real (influência física) ou ideal; sendo assim somos levados a acreditar em um Deus ao qual intuimos todas as

---

<sup>7</sup> Na *Reflexão 4455*, Kant afirma que “a filosofia transcendental é crítica da razão pura. Estudo do sujeito. Confusão do subjetivo com o objetivo. Prevenção”. Ao passo que no *Opus Postumum*, ele parece mudar sua definição, dizendo que a “filosofia transcendental antecipa a asserção das coisas que são pensadas, como seus arquétipos, o plano segundo o qual elas devem ser colocadas”. Ou seja, a novidade da filosofia kantiana está na pressuposição de um conhecimento *a priori* e que determine as coisas em seus respectivos lugares; em outras palavras, o conhecimento depende de algo que antecipe a representação das coisas, uma estrutura de representação e construção do mundo. Além disso, mais uma vez, não se pode descartar a visão platônica, já que Kant fala de arquétipos, ou mesmo ideias, como modelo das coisas. No entanto, não se pode levar isso ao “pé da letra”, pois, é sabido, que Kant trata ideia como algo que não possui referência com representação sensível, seria ela uma unidade de conceitos, dentro do contexto da razão reguladora (ver Apêndice à Dialética Transcendental na *Crítica da razão pura*).

coisas, pois, ele é o responsável pela causa comum e, do mesmo modo, pelo nexó necessário, ou seja, possuímos um mundo dado como inteligível.

A Quinta Seção trata do contexto em que se insere a Doutrina do Método na *Crítica* e esta seção se configura nas ilusões do entendimento, quando mistura “conceitos” da sensibilidade (espaço e tempo) com questões metafísicas. Isto é: o entendimento busca abarcar seres em si mesmos com suas categorias, causando ilusões.

Pode-se dizer, portanto, que a *Dissertação de 1770* é considerada o marco do criticismo kantiano devido ao contexto do conhecimento voltado ao sujeito, estabelecendo assim o início de uma filosofia transcendental, em que o sujeito é dotado de capacidades cognitivas onde o múltiplo dos fenômenos ganha forma e podem ser compreendidos em um todo que não é parte de outro todo – Mundo.

Na opinião de Schönfeld (2000), na *Dissertação de 1770* Kant silencia de vez seu projeto pré-crítico (casamento da metafísica com a ciência), pois o modelo de realidade se divide em dois: mundo sensível explicado pela ciência e mundo inteligível explicado pela metafísica – uma grande passo para a filosofia crítica.

### A novidade da ‘Dissertação de 1770’

Entre os anos de 1765 e 1772 ocorrem mudanças no pensamento de Kant, entre elas podem-se destacar: a distinção entre um mundo sensível e inteligível, ‘grande luz de 69’, descoberta das Antinomias da razão, preocupação acerca da conformidade dos objetos com a capacidade cognitiva do sujeito, idealidade e subjetividade do espaço e tempo, entre outras coisas<sup>8</sup>.

Isso tudo desemboca, em certo sentido, na grande novidade da *Dissertação de 1770* que está no novo método de conhecimento, ou melhor, na *dupla gênese* do conhecimento: entendimento e sensibilidade, uma vez que tal gênese conduzirá Kant à descoberta do transcendental, o modo de conhecer *a priori*, tal como será exposto na *Crítica*. Com a distinção entre conhecimento sensível e conhecimento inteligível, tem-

---

<sup>8</sup> Segundo Joseph Marechal (1958), a *grande luz de 1769* reflete diretamente na *Dissertação de 1770*, que assinala finalmente a distinção entre mundo sensível e mundo inteligível por meio das caracterizações de espaço de tempo. Nesse sentido, o ano de 69 teria feito com que Kant se desse conta das antinomias, por exemplo, a antinomia do espaço: absoluto para os matemáticos e abstrato para os metafísicos (a referência a tal antinomia já está esboçada na *Monadologia Física* de 1756). A Antinomia do espaço nega a infinita divisibilidade do espaço (metafísica) e afirma a infinita divisibilidade do espaço (geometria); Mas isso, na interpretação de Joseph Marechal, já transcorre em 1768, quando Kant refuta o espaço relativo leibniziano e percebe que o problema da antinomia está no próprio conceito metafísico do espaço absoluto.



se a virada no modo de conhecer, pois o sujeito ao entrar em contato com a matéria do fenômeno aplica a estas determinações, as quais não se confundem com as configurações do próprio objeto, ou seja, os objetos são configurados e conhecidos pelas determinações cognitivas do sujeito e não ao contrário: pelas determinações do próprio objeto.

Nesse contexto, a estrutura espaço-temporal como condição pura da sensibilidade é configurada como meio ativo para o conhecimento, ou seja, o conhecimento passa a ser subjetivo dependendo do sujeito na presença do objeto sensível:

Mas o mundo, na medida em que é considerado como fenômeno, isto é, relativamente à sensibilidade da mente humana, não conhece outro princípio da forma a não ser o subjetivo, isto é, uma certa lei do espírito mediante a qual se torna necessário que todas as coisas que podem ser objetos dos sentidos (mediante as suas qualidades) sejam consideradas como pertencendo *necessariamente* ao mesmo todo. [...] Estes princípios formais do *universo enquanto fenômeno*, absolutamente primeiros, universais, e que são além disso como que os esquemas e as condições de tudo o que é sensível no conhecimento humano, são dois, a saber, o tempo e o espaço [...] (MSI, AA 02: 398, grifo do autor).

A construção do mundo sensível por meio das capacidades cognitivas do sujeito promove o que costuma-se chamar de Revolução Copernicana: o sujeito passa a ser o centro do conhecimento, a porta de entrada das representações através da sensibilidade pura espaço e tempo.

Segundo Paton (1997), Kant empreendeu uma revolução na filosofia, uma mudança do método a fim de colocar a metafísica no caminho seguro da ciência. Dentro desse contexto, Kant estabeleceu a mudança no campo filosófico e comparou essa à revolução no campo da ciência realizada por Copérnico, pois, nesta o sol passa a ser o centro do universo e os astros giram ao seu redor. Do mesmo modo, em Kant o sujeito se estabelece no centro do mundo fenomenal, fazendo com que os objetos girem em torno dele, sendo que antes da hipótese kantiana os objetos eram o centro e o sujeito um mero espectador. Com efeito, Kant estabelece que a realidade das coisas é dada pelo sujeito e a metafísica tem como uma de suas tarefas demonstrar este conhecimento que acaba, de certo modo, se confundindo com o mundo da experiência, ou em outras palavras, uma metafísica que concerne com a experiência.

A *sensibilidade* é a *receptividade* do sujeito, mediante a qual é possível que o seu estado representativo seja afectado de uma certa maneira em presença de algum objeto. A *inteligência* (a racionalidade) é a *faculdade* do sujeito, mediante a qual ele pode representar aquelas coisas que, dada a sua natureza, não podem apresentar-se nos seus sentidos (MSI, AA 02: 392, grifo do autor).

Num primeiro momento, deve-se considerar a representação do objeto como fenômeno e não como coisa em si mesma, pois espaço e tempo abarcam somente fenômenos e não coisas em si. Um modo clássico de compreender uma distinção entre os dois modos de conhecer um objeto é observar o mundo por meio de óculos com lentes coloridas<sup>9</sup>, por exemplo, azul. Quando se observa o objeto com esses óculos, ele é visto como azul, porém, este é como ele é representado por mim, não sendo ele azul, isto é, ele não é em suas características ou em si mesmo azul, mas é assim que o represento. Isso é equivalente à estrutura da sensibilidade humana (espaço e tempo), pois, é nesta sensibilidade que os objetos aparecem e ele nos aparece como nós os representamos, portanto, são as nossas próprias representações – o mundo é construção do sujeito.

A doutrina kantiana acerca do conhecimento atribui à sensibilidade e ao entendimento a responsabilidade pelo conhecer. O entendimento é a fonte de conceitos que possui as ideias gerais que diferenciam os objetos dados pela sensibilidade que é a receptividade dos objetos intuídos, portanto, são fontes de intuições de “ideias” singulares. Assim, a intuição está relacionada a um objeto individual (imediatamente) sendo distinto a partir do pensamento, pois, este é mediado e relacionado ao objeto dado pela intuição.

Com a separação entre mundo sensível e inteligível, distinção de conhecimento sensível e inteligível e a caracterização de espaço e tempo como condições para abarcar o mundo que se apresenta ao sujeito, Kant engendra sua filosofia transcendental e define a metafísica em diversos aspectos, colocando a mesma com a possibilidade de se fundamentar como ciência. Tal possibilidade modifica a caracterização da metafísica

---

<sup>9</sup> Sobre a explicação acerca da apreensão do mundo por meio de óculos azuis: “It is impossible to invent any exact parallel for this revolutionary doctrine, but if we looked at everything through blue spectacles, we could say that the blueness of thing, as they appeared to us, was due, not to the things, but to our spectacles. In that case the spectacles offer a very rough analogy to human sensibility in Kant’s doctrine” (Paton, 1997, p. 166).

como *ciência dos limites da razão*, uma vez que “a metafísica não é ciência, nem erudição, mas sim o conhecimento que o entendimento tem de si mesmo, pois, ela é somente a retificação do próprio entendimento e da razão” (*Reflexão 4284*<sup>10</sup>). No mesmo sentido, Kant fala de uma metafísica como “ciência do fundamento do conceito e fundamento de proposições da razão humana” (*Reflexão 3946*<sup>11</sup>), desembocando em um dos grandes problemas da filosofia transcendental, já que Kant a concebe como uma “ciência da possibilidade de um conhecimento sintético *a priori*” (*Reflexão 5133*<sup>12</sup>); ou seja, se objetos existem, como eles são possíveis? Como eles podem ser conhecidos? Ou, se há uma metafísica que necessita de uma fundamentação concreta, tal como empreendeu-se na matemática, e tal metafísica deveria seguir o método matemático, que é sintético, é preciso investigar se há conhecimento sintético na metafísica; e se há, como é possível?

Nos §§ 8 e 24 da *Dissertação de 1770*, Kant trata, respectivamente, da definição de metafísica e do método da metafísica<sup>13</sup>. Tais questões servem para observar a proximidade dos problemas e das obras, bem como mostrar como a novidade de 1770 (dupla gênese do conhecimento) contribui para o empreendimento crítico; mas também, serve para lembrar o quanto os *Sonhos* estão presentes dentro das argumentações acerca da metafísica e do conhecimento sensitivo e da articulação entre intelecto e experiência sensível.

A definição de metafísica no §8 como “filosofia que contém os primeiros princípios do uso do entendimento puro” (MSI, AA 02: 395), caracteriza a metafísica como ciência. No entanto, no final da *Dissertação de 1770* (§30), Kant anuncia a tarefa

<sup>10</sup> Metaphysik ist nicht Wissenschaft, nicht Gelehrsamkeit, sondern bloß der sich selbst kennende Verstand, mithin ist es bloß eine Berichtigung des gesunden Verstandes und Vernunft.

<sup>11</sup> A ciência dos limites da razão diz respeito aos primeiros princípios da razão e tais princípios são as condições do modo como pensamos as coisas: “Die metaphysic ist also eine Wissenschaft von den Grundbegriffen und Grundsätzen der menschlichen Vernunft, und nicht überhaupt der menschlichen Erkenntnis, darin viel empirisches und sinnliches ist; [...]”.

<sup>12</sup> Die transscendental Philosophie (welche die Elemente unserer Erkenntnis a priori vortragt) ist eine Wissenschaft von der Möglichkeit einer synthetischen Erkenntnis *a priori*.

<sup>13</sup> Nesses parágrafos pode-se perceber que a busca pelo estabelecimento do método e do objeto da metafísica condiz com a busca pela fundamentação da metafísica como ciência. Num mesmo sentido, Joseph Marechal (1958, p. 86, grifo do autor) afirma que “Kant mismo no aprecio primeramente, en su Disertación de 1770, sino una <<gran luz>>, una claridad nueva proyectada sobre la epistemología; deslumbrado y satisfecho momentáneamente, descuido un resto de sombra que se refería a la distinción de lo sensible y de lo inteligible, y que exigía una crítica más penetrante todavía. Creía de verdad haber alcanzado y fijado desde entonces los principios fundamentales de este <<Método de la Metafísica>>, hacia donde apuntaban desde hacía muchos años sus habituales preocupaciones”. Sobre o assunto ver também: Linhares, 2007.

da *Crítica da razão pura* ao dizer: “se, um dia, graças a uma investigação mais esmerada, isso [método da metafísica] for levado a cabo com perfeição, fará as vezes de uma ciência propedêutica, a qual será de imensa utilidade para todos os que hão de penetrar no próprio âmago da metafísica” (MSI, AA 02: 418).

A respeito do método, no §24 Kant fala dos limites do conhecimento e o contágio entre o sensível e o inteligível:

Todo o método da metafísica, no que diz respeito às coisas sensitivas e às intelectuais, reduz-se principalmente a este preceito: deve evitar-se cuidadosamente *que os princípios próprios do conhecimento sensitivo ultrapassem os seus limites e afetem os conhecimentos intelectuais* (MSI, AA 02: 411, grifo do autor).

Como se vê, o método da metafísica está em evitar o contágio do sensível com o intelectual, ou seja: 1) a metafísica é a ciência dos limites da razão; 2) deve-se evitar a *ilusão*, na busca pelo conhecimento do mundo que transcende o conhecimento sensível. Aqui, Kant mostra o erro em extrapolar a condição sensível do conhecimento, mostra que se fala do suprassensível como semelhante ao sensível.

Nas *Preleções de Metafísica* (Pölitz), nota-se um certo encaminhamento, preparado por Kant, que conduz ao rompimento da filosofia kantiana com a filosofia anterior: dogmática. Segundo essas *Preleções*, a filosofia transcendental de Kant une e separa o conhecimento sensível do conhecimento intelectual, uma vez que afirma e pressupõe a existência de algo suprassensível, que somente pode ser abarcado por uma intuição intelectual – que não é a humana. Ao mesmo tempo em que afirma o conhecimento dos objetos sensíveis por meio de uma intuição sensível e, nesse sentido, trata-se: dos limites do conhecimento humano, o que pode ser conhecido e o que pode ser pensado; o entendimento aplica seus conceitos aos fenômenos, sendo este seu uso empírico, não conhecendo o em si mesmo; a aparência é distinta da ilusão, sendo que ambas podem originar-se, ou melhor, ocasionar-se pelos sentidos, mas os mesmos não erram porque não julgam<sup>14</sup>; como é possível o conhecimento *a priori*?; nascimento da crítica e crítica do antigo. Essas são questões e comentários que aparecem nas *Preleções de Metafísica* (Pölitz), que nos levam a refletir sobre um possível caminho traçado por Kant, ou, simplesmente anotações de aulas que nos levam a pensar dessa maneira.

<sup>14</sup> Sobre isso ver: KrV, B 350 (Introdução da Dialética Transcendental).

A filosofia transcendental é definida, nessas *Preleções* (V-MP-L 1, AA 28: 77-78), como filosofia dos princípios, dos elementos do conhecimento humano *a priori*. A partir disso, procura-se observar quais os problemas que dizem respeito à metafísica, como a origem das coisas, necessidade, acidentes, entre outros, que não possuem uma evidência tal como a geometria (ciência da matemática). Com isso, Kant teria refletido acerca da possibilidade do conhecimento *a priori*, um conhecimento que deve ser examinado e distinguido de outros, para dissolver ‘quimeras’ (que são possíveis na metafísica) e estabelecer os limites do entendimento humano, com o estabelecimento de regras e princípios determinados. Desse modo, os Princípios do conhecimento humano foram divididos em: Princípios da sensibilidade *a priori* (Estética Transcendental) e Princípios do conhecimento *a priori* (Lógica Transcendental).

Ao tratar do conhecimento das coisas, segundo as *Preleções* (V-MP-L 1, AA 28: 159), a primeira questão é saber se é possível conhecê-las como elas são. E se isso for possível, deve-se conhecer ou por conceitos ou por intuição. O entendimento do homem consiste numa faculdade que pode conhecer as coisas como elas são somente por conceitos e reflexão, como conhecimento discursivo, mas não intuitivo. Mesmo assim, é possível pensar um entendimento que possa conhecer as coisas como elas são através de uma intuição, sendo tal entendimento intuitivo. Entretanto, considerando que tal entendimento não é o entendimento do homem, já que este, em referência aos objetos como eles são em si mesmos, é apenas discursivo, ele seria uma espécie de Entendimento místico. O homem possui uma faculdade de entendimento para conhecer as coisas como elas são, mas não através da intuição, e sim através de conceitos. No entanto, somente quando tais conceitos são conceitos puros do entendimento, e são transcendentais. Não obstante, os conceitos do entendimento são aplicados aos fenômenos, são conceitos empíricos, ou seja, o uso do Entendimento humano é um uso empírico e não transcendental<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> Wie kann ich aber Dinge erkennen, so wie sie sind? Entweder durch Anschauung oder Begriffe. Der menschliche Verstand ist nur ein Vermögen, Dinge zu erkennen, so wie sie sind, durch Begriffe und Reflexion, also bloß discursiv. Alle unsere Erkenntnisse sind nur logisch und discursiv, aber nicht ostensiv und intuitiv. Wir können uns aber einen Verstand denken, der die Dinge erkennt, so wie sie sind, aber durch Anschauung. Ein solcher Verstand ist intuitiv. Es kann einen solchen Verstand geben; nur der menschliche ist es nicht. Diese Definition hat Anlaß gegeben zur mystischen Vorstellung des Verstandes. Denken wir uns nämlich den menschlichen Verstand als ein Vermögen, Dinge durch Anschauung zu erkennen, so wie sie sind; so ist dies ein mystischer Verstand; z.E. wenn wir glauben, daß in der Seele ein Vermögen intellectueller Anschauungen liege; so ist solches ein mystischer Verstand. Wir haben ein Vermögen, Dinge zu erkennen, so wie sie sind, aber nicht durch Anschauung, sondern durch Begriffe.

Como foi visto acima, as *Preleções* mostram que pode-se pressupor uma intuição intelectual, que não é a humana, que pode abarcar as coisas como elas são; mas, o entendimento humano é uma faculdade que contém conceitos, os quais se aplicam a fenômenos e representa o uso empírico do entendimento. Caso tais conceitos fossem aplicados a coisas em si mesmas, o entendimento estaria propenso a ilusões, transpondo o campo de sua atuação: a experiência possível.

No que diz respeito às ilusões, é possível se pautar na explicação de Kant, dentro das *Preleções*, acerca da ocasião de examinar o fundamento do juízo e o fundamento do erro, uma vez que os sentidos nos concebem a ocasião para refletir sobre os objetos sensíveis, e julgar:

Os objetos dos sentidos nos provocam a julgar, sendo que tais juízos pautados na experiência são juízos provisórios, são aparências. Tal aparência é dada na ocasião da experiência quando o entendimento se aplica aos objetos dos sentidos e promove um juízo provisório, assim, a aparência não é nem verdadeira e nem falsa, pois, ela é a ocasião para julgar a experiência. É preciso saber que a aparência é distinta do fenômeno, uma vez que o fenômeno está nos sentidos, mas a aparência é somente a ocasião para julgar tais fenômenos. Deve-se considerar que da aparência do objeto nasce uma ilusão e também um engano dos sentidos. Mas a ilusão não é precisamente um engano dos sentidos, mas sim um juízo precipitado, que se segue a um conflito de observações, como por exemplo, quando somos enganados por uma caixa óptica e sabemos que aquilo não é mesmo aquilo que estamos vendo, uma vez que somos induzidos pelo juízo, mas refreados pelo entendimento que ‘refuta’ a observação ou o juízo precipitado. Nesse contexto, é possível confundir o engano dos sentidos com ilusão (ou fantasmagoria), que é descoberta na ocasião do engano. Porque os objetos dos sentidos nos provocam a julgar, os erros são assentados neles, mas é preciso notar que: *os sentidos não falham*. Isso não acontece porque eles julgam corretamente, mas porque eles não julgam de modo algum, mas a aparência reside nos sentidos e eles nos induzem a julgar, mas eles não enganam. O princípio (os sentidos não falham) nos dá a ocasião de examinar o fundamento do juízo, além de nos levar a descobrir a solução desta ilusão. Tal princípio nos concebe também o motivo para procurar o fundamento do erro, sabendo que conceitos universais não nascem dos sentidos, mas do entendimento<sup>16</sup> (V-MP-L 1, AA 28: 147-148).

---

Wenn diese Begriffe reine Verstandesbegriffe sind; so sind sie transscendental. Sind sie aber auf Erscheinungen angewandt; so sind es empirische Begriffe, und der Gebrauch des Verstandes ist ein empirischer Gebrauch.

<sup>16</sup> Die Gegenstände der Sinne veranlassen uns zum urtheilen. Diese Urtheile sind Erfahrungen, so fern sie wahr sind; sind sie aber vorläufige Urtheile, so sind sie ein Schein. Der Schein gehet vor der Erfahrung vorher; denn es ist ein vorläufiges Urtheil durch den Verstand über den Gegenstand der Sinne. Der Schein ist nicht wahr und auch nicht falsch; denn er ist die Veranlassung zu einem Urtheile aus der Erfahrung.

Tendo em vista que a filosofia transcendental é a filosofia dos princípios, a filosofia dos elementos do conhecimento humano *a priori* (V-MP-L 1, AA 28: 77), e considerando a Revolução copernicana como a mudança no quadro do conhecimento mostrando que o sujeito atribui algo ao objeto do conhecimento para conhecê-lo, e este deve se regular pelo conhecimento do sujeito e não ao contrário, a *Crítica* se pergunta: como é possível um conhecimento *a priori*? Mais uma vez o tratamento dado à questão aparece nas *Preleções de Metafísica* (Pöhlitz), e vale observar o modo como ela é colocada: como são possíveis os conhecimentos *a priori*? Toda a matemática pura é uma ciência que contém somente conceitos *a priori*, sem que ela apoie os fundamentos sobre conceitos empíricos. Que a matemática concebe conhecimento *a priori* e que ela é a ciência mais antiga que contém conceitos puros do entendimento, já é algo conhecido. Mas, pergunta-se: como os conhecimentos *a priori* são possíveis? A ciência que responde esta pergunta chama-se: *Crítica da razão pura*. A filosofia transcendental é o sistema de todo nosso conhecimento puro *a priori*, que usualmente era chamada de Ontologia. A ontologia trata de objetos em geral por abstração (abstraindo tudo do objeto), compreendendo todos os conceitos puros do entendimento e todos os princípios do entendimento ou da razão<sup>17</sup> (V-MP-L 1, AA 28: 18).

---

Der Schein muß also von der Erscheinung unterschieden werden. Die Erscheinung liegt in den Sinnen; der Schein ist aber nur die Veranlassung, aus der Erscheinung zu urtheilen. Die Wahrnehmung geht sowohl auf den Schein, als auf wirkliche Gegenstände der Erfahrung; z.E. die Sonne geht auf, sie geht unter, bedeutet einen Schein. Aus dem Scheine der Gegenstände entspringt eine Illusion, und auch ein Betrug der Sinne. Illusion ist noch kein Betrug der Sinne; es ist ein voreiliges Urtheil, dem das nachfolgende gleich widerstreitet. Solche Illusionen lieben wir sehr; z.E. durch einen optischen Kasten werden wir nicht betrogen; denn wir wissen es, daß es nicht so ist; wir werden aber zu einem Urtheil bewogen, welches gleich durch den Verstand widerlegt wird. Die Blendwerke sind von dem Betrüge der Sinne unterschieden; beim Blendwerke entdecke ich den Betrug. Weil uns die Gegenstände der Sinne zum Urtheilen veranlassen; so werden die Irrthümer fälschlich den Sinnen zugeschrieben, da sie doch eigentlich der Reflexion über die Sinne beizulegen sind. Demnach werden wir den Satz merken: *Sensus non fallunt*. Dieses geschieht nicht deßwegen, weil sie richtig urtheilen, sondern weil sie gar nicht urtheilen, aber in den Sinnen liegt der Schein. Sie verleiten zum urtheilen, obgleich sie nicht betrügen. Der Satz giebt uns Gelegenheit, die Gründe der Urtheile zu examiniren, und durch deren Auflösung den Trug zu entdecken. Dieser Satz giebt uns also Anlaß, hinter den Grund der Irrthümer zu kommen. Allgemeine Begriffe entspringen nicht durch die Sinne, sondern durch den Verstand.

<sup>17</sup> Es ist eine Hauptfrage: wie sind Erkenntnisse *a priori* möglich? Die ganze reine Mathematik ist eine Wissenschaft, die bloße Begriffe *a priori* enthält, ohne daß sie den Grund auf die empirischen Begriffe stützt. Daß es also wirklich Erkenntnisse *a priori* giebt, ist schon bewiesen; ja es giebt eine ganze Wissenschaft von lauter reinen Verstandesbegriffen. Es fragt sich aber: wie die Erkenntnisse *a priori* möglich sind? Die Wissenschaft, welche diese Frage beantwortet, heißt: Kritik der reinen Vernunft. Die Transscendentalphilosophie ist das System aller unsrer reinen Erkenntnisse *a priori*; gewöhnlich wird sie die Ontologie genannt. Die Ontologie handelt also von den Dingen überhaupt, sie abstrahirt von allem. Sie faßt zusammen alle reine Verstandesbegriffe und alle Grundsätze des Verstandes oder der Vernunft.

Com isso, vê-se que a *Crítica da razão pura* é colocada como uma ciência que responde a questão “como é possível conhecer *a priori*”, e isto é a filosofia transcendental em oposição à metafísica anterior, que estava calcada na ontologia. Seguindo essas *Preleções* (V-MP-L 1, AA 28: 16), é possível notar que Kant aponta para um rompimento com a metafísica anterior, tentando mostrar de onde vem a correção da filosofia especulativa:

É difícil saber de onde provêm as correções da metafísica; talvez de Leibniz e Locke, também Wolff, mas são filosofias dogmáticas, repletas de erros, sendo preciso suspender o método. Locke até desmembrou o entendimento humano e mostrou o que pertence a cada faculdade de conhecimento, mas não consumou a sua obra, e seu método também era dogmático. No tempo atual, a filosofia natural está em estado de prosperidade, mas a metafísica está em estado de perplexidade. Nossa era é a era da “Crítica”, e é preciso ver o que irá se tornar esta experiência crítica, sendo este um cenário que rompe com o antigo cenário inferior<sup>18</sup>.

Seguindo essas *Preleções* e lançando mão da *Crítica da razão pura* (KrV, B XXXV-XXXVI), é possível observar que a *Crítica* vem para romper com o dogmatismo (um procedimento dogmático da razão sem uma crítica que preceda sua própria capacidade), que é propriamente oposto à crítica. Com a *Crítica*, a metafísica tem a possibilidade de se firmar como ciência, depurando os erros da razão, estabelecendo os limites do conhecimento e promovendo a filosofia transcendental, o modo de conhecer *a priori*.

---

<sup>18</sup> Es ist schwer zu bestimmen, von wo die Verbesserung der spekulativen Philosophie herkommt. Unter die Verbesserer derselben gehören Leibnitz und Locke. Das dogmatische Philosophiren, das Leibnitz und Wolff eigen war, ist sehr fehlerhaft; und es ist darin so viel Täuschendes, daß es nöthig ist, dieses Verfahren zu suspendiren. Das andere Verfahren aber, das man einschlagen könnte, wäre Kritik, oder das Verfahren der Vernunft, zu untersuchen und zu beurtheilen. Locke hat den menschlichen Verstand zergliedert, und gezeigt, welche Kräfte zu dieser oder jener Erkenntniß gehören; er hat das Werk aber nicht vollendet. Sein Verfahren war dogmatisch, und er hat den Nutzen gestiftet, daß man anfang, die Seele besser zu studiren. Zu jetziger Zeit ist Naturphilosophie (die am Leitfaden der Natur fortgeht) im blühendsten Zustande. In der Moral sind wir nicht weiter gekommen, als die Alten. Was Metaphysik betrifft: so scheint es, als wären wir bey der Untersuchung der Wahrheit stutzig geworden; und es findet sich eine Art von Indifferentismus, wo man es sich zur Ehre macht, von metaphysischen Grübeleien verächtlich zu reden, obgleich Metaphysik die eigentliche Philosophie ist. Unser Zeitalter ist das Zeitalter der Kritik, und man muß sehen, was aus diesen kritischen Versuchen werden wird. Neuere Philosophie kann man eigentlich nicht nennen, weil alles gleichsam im Flusse geht; was der eine baut, reißt der andere nieder.



### Considerações finais

O caminho percorrido entre os escritos anteriores à crítica, bem como o desenvolvimento da metafísica nos séculos XVII e XVIII, mostra que a filosofia de Kant, a partir da *Dissertação de 1770* e com a publicação da *Crítica*, constrói um novo modo de pensar, a partir do sujeito, ainda concedendo o conhecimento como racional, mas não inteiramente independente da experiência (como a metafísica tradicional e suas categorias lógico-formais). Entre os primeiros escritos e as obras *Críticas*, o que se vê, segundo Kant, pela *Reflexão 4964*, é que sua obra crítica aniquila por completo os escritos anteriores, no entanto, procurou-se salvar a justeza da ideia.

A filosofia elaborada na *Dissertação de 1770* nos leva a crer que, de fato, não há uma ruptura entre os primeiros escritos kantiano e a *Crítica*, mas sim um rompimento com a filosofia anterior, uma vez que Kant não abandonou por completo seus escritos, mas somente lhes emprestou uma nova roupagem.

A elaboração de uma filosofia crítica, transcendental, inaugura uma nova forma de pensar e conhecer o mundo que se apresenta ao sujeito, uma nova forma de representar o mundo. Essa nova forma perpassa a caracterização de uma estrutura espaço-temporal que é necessária, pura, *a priori*, sem a qual, o mundo não pode ser apreendido e representado pelo sujeito.

Podemos dizer que a novidade da *Dissertação de 1770* é trazer para a filosofia a luz que faltava para o conhecimento: a inauguração de uma filosofia transcendental.

### Referências

ARANA, J. (1982). *Ciencia y metafísica en el Kant pré-crítico (1746-1764)*. Sevilla: Universidade de Sevilla.

ARRUDA, J. M. (2008). Leibniz e o idealismo alemão. *Cadernos UFS de Filosofia*. Sergipe, ano 4, vol. 4, fasc. X, p. 17-30, jul./dez. Disponível em: <[http://www.posgrap.ufs.br/periodicos/cadernos\\_ufs\\_filosofia/revistas/ARQ\\_cadernos\\_4/josemaria.pdf](http://www.posgrap.ufs.br/periodicos/cadernos_ufs_filosofia/revistas/ARQ_cadernos_4/josemaria.pdf)>. Acesso em: 15 de dez. 2010.

CAMPO, M. (1953). *La genesi del criticismo kantiano*. Varese: Editrice Magenta.

JOSEPH MARECHAL, S. J. (1958). *El punto de partida de la metafísica*. Madrid: Editorial Gredos. T. II e III.

KANT, I. (1900). *Kants Gesammelte Schriften*. 29 Band. Berlin: Georg Reimer.

\_\_\_\_\_. (1980). *Prolegômenos*. São Paulo: Abril Cultural. (Coleção Os Pensadores, Kant II)

\_\_\_\_\_. (1983). *Crítica da razão pura*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural. (Coleção Os Pensadores, Kant I).

\_\_\_\_\_. (1988). *Manuscrit de Duisbourg (1774-1775) seguida de Choix de Réflexions des années 1772-1777*. Paris: Vrin.

\_\_\_\_\_. (1995). *Os progressos da metafísica*. Lisboa: Edições 70.

\_\_\_\_\_. (1999). *O Legado de Duisburg*. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 65-119.

\_\_\_\_\_. (2001). *Crítica da razão pura*. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

\_\_\_\_\_. (2004). Acerca da forma e dos princípios do mundo sensível e inteligível. In: SANTOS, L. R. dos.; MARQUES, A. *Dissertação de 1770 seguida de Carta a Marcus Herz*. 2. ed. Lisboa: Casa da Moeda. p. 23-105

\_\_\_\_\_. (2005). *Escritos pré-críticos*. São Paulo: Ed. Unesp. p. 101-140.

\_\_\_\_\_. (2007). *Kant im Kontext III – Komplettausgabe – Werke, Briefwechsel, Nachlaß und Vorlesungen auf CDROM*. Herausgegeben von K. Worm und S. Boeck. 1. Aufl., Berlin.

LINHARES, O. B. (2005). O despertar do sonho dogmático. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 28, n. 2, p. 53-81.

\_\_\_\_\_. (2007). Ciência e metafísica na Dissertação de 1770. *Kant e-Prints*, Campinas, Série 2, v. 2, n. 2, p. 143-163, jul./dez.

LOMBARDI, F. (1946). *La filosofia crítica: la formazione del problema kantiano*. Tumminelli: Libreria dell'Universita' di Roma. V. 1.

MARQUES, U. R. de A. (1990). Kant e o problema da origem das representações elementares: apontamentos. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, n. 13, p. 41-72.

\_\_\_\_\_. (2005). Notas sobre o “múltiplo” na primeira Crítica. *Dois pontos*, Curitiba, São Carlos, v. 2, n. 2, p. 145-156, out.

PATON, H. J. (1997). *Kant's Metaphysic of Experience*. USA: Thoemmes Press, 1997. V.1.

PEREZ, D. O. (2008). *Kant e o problema da significação*. Curitiba: Champagnat.

PHILONENKO, A. (1983). *L'oeuvre de Kant*. 3. ed. Paris: Vrin. T. 1.

Dissertação de 1770: *novidade ou pré-crítica da razão pura?*

TORRETTI, R. (1980). *Manuel Kant: estudo sobre los fundamentos de la filosofía crítica*. 2. ed. Buenos Aires: Editorial Charcas.

## DA CAUSALIDADE SEGUNDO A NATUREZA ÀS PRETENSÕES DIALÉTICAS DA RAZÃO PARA ALÉM DA NATUREZA

**Of causality according to nature to dialectical pretensions of reason beyond nature**

Luciano Vorpapel da Silva\*

Instituto Federal de Mato Grosso do Sul  
luciano.silva@ifms.edu.br

**Resumo:** Na *Crítica da razão pura*, Kant discute os limites da experiência possível em relação à obsessão de grandeza da razão pura, onde é possível verificar o conceito de causalidade sob duas óticas: desde a perspectiva da natureza, enquanto conceito restringido ao uso empírico, segundo os limites da sensibilidade, em que determina a relação de *causa e efeito* dos fenômenos; e desde o ponto de vista dialético-transcendental, quando a razão retira aquele conceito do seu uso imanente para transcendê-lo e determinar o incondicionado e, portanto, forjar conceitos sem qualquer correspondência empírica, dando origem às ideias. Este artigo se propõe investigar esta problemática.

**Palavras-chave:** causalidade; natureza; dialética da razão; aparência ilusória; Kant.

**Abstract:** In the *Critique of Pure Reason*, Kant discusses the limits of possible experience with the obsession of magnitude of pure reason, where you can check the concept of causation from two points of view: from the perspective of nature as a concept restricted to the empirical use, according to the limits of sensitivity, in which it determines the relation of *cause and effect* of the phenomena; and from a dialectical-transcendental point of view, when reason removes that concept from its immanent use to transcend it and determine the unconditioned, and thus forge concepts without any empirical correspondence, giving rise to ideas. This article proposes to investigate this problem.

**Keywords:** causality; nature; dialectics of reason; illusion; Kant.

A *KrV*<sup>1</sup> abre um processo em que a razão humana necessita se esclarecer diante de um tribunal estabelecido por ela mesma, cuja sentença estabelece os limites e alcances precisos da experiência possível. Nesse processo, a *causalidade*, que é uma categoria do entendimento, tem seu uso legítimo restringido ao pensamento de objetos dados pela sensibilidade, isso é, fenômenos. Para além disso, na visão de Kant, todo uso dessa categoria transcenderia o terreno firme da experiência possível, guiado pelas investidas especulativas da razão que não reconhece limite algum. O objetivo deste artigo é mostrar o movimento de passagem da esfera dos limites do conhecimento empírico para

---

\* Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina; Professor EBTT do Instituto Federal de Mato Grosso do Sul.

<sup>1</sup> Utilizar-se-á como referência para as citações a segunda edição (1787) da *Crítica da razão pura (KrV)*, indicada pela convencional B seguida da paginação original da Edição da Academia. Seguir-se-á a tradução de Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger, conforme referência no final.

o plano das ilusões dialéticas da razão pura, tomando como fio condutor o conceito de causalidade (dado que este movimento também poderia ser percebido a partir de qualquer das categorias do entendimento, visto que a razão utiliza de categorias para forjar conceitos que não encontram nenhuma referência empírica). Na verdade, as categorias são referência para as ideias da razão. Assim, a categoria de causalidade é a referência (ou fio condutor) para a razão forjar a ideia de liberdade, como um tipo muito peculiar de *causalidade*. Todas essas questões são fomentadas na *KrV* (ainda que seus efeitos ultrapassem a referida obra), especialmente na parte denominada *Lógica transcendental*.

A *Lógica transcendental* se divide em duas grandes partes, a saber, em uma Analítica transcendental e numa Dialética transcendental, sendo que a primeira é subdividida em Analítica dos conceitos e Analítica dos princípios, onde Kant desenvolve, respectivamente, sobre a *legislação* do entendimento e a *aplicação* destas leis mediante a ação de julgar. Embora os juízos representem um fio condutor necessário para que as leis possam ser encontradas, isto é, para uma *dedução metafísica* das categorias do entendimento (que é a primeira tarefa da Analítica dos conceitos), os princípios *a priori* de como aquelas regras devem ser aplicadas ao caso concreto pressupõem, absolutamente, a explicação da possibilidade do uso das mesmas com relação aos fenômenos da sensibilidade (que é a segunda tarefa da Analítica dos conceitos). De fato, se a *dedução transcendental* das categorias não fosse levada a cabo e, por conseguinte, se antes de tudo não fosse demonstrado como é possível que as categorias sejam aplicadas aos fenômenos, também não seria possível indicar os princípios pelos quais dita aplicação deveria ocorrer. Logo, os princípios da faculdade de julgar só são possíveis após a dedução completa (metafísica e transcendental) das categorias do entendimento.

A partir disso, os esquemas do entendimento puro possibilitaram Kant compreender que as categorias são de uso meramente empírico e que as categorias de relação estão determinadas pelos três *modi* de tempo quanto a sua aplicação aos fenômenos. Por isso, as analogias da experiência, que são os princípios do uso das referidas categorias, não têm nenhuma significação ou validade como princípios do uso transcendental do entendimento, senão apenas do uso empírico do mesmo (Cf. *KrV*, B223). Por isso, o princípio geral de todas as analogias é a *unidade* necessária de todas

as percepções conforme determinações de tempo (Cf. *KrV*, B220). Partindo deste fundamento, a aplicação da categoria de *causalidade* aos fenômenos deve proceder conforme a *sucessão* temporal (*Zeitfolge*). A *sucessão* (*Folge*) é uma determinação do sentido interno, quer dizer, o esquema transcendental por meio do qual a categoria da *causalidade* está restringida em seu uso com relação aos fenômenos. Disso nasce o “*princípio da sucessão temporal segundo a lei da causalidade*” (*KrV*, B232), o qual exprime que todas as *mudanças* (*Veränderungen*) *acontecem* (*geschehen*) de acordo com a lei da conexão de causa e efeito (Cf. *KrV*, B232).

Em primeiro lugar, a *sucessão temporal* (*Zeitfolge*) é uma determinação transcendental do sentido interno, a qual simplesmente conecta os fenômenos segundo uma *relação temporal*, ou seja, faz com que os fenômenos *sucedam* uns aos outros, isto é, que num determinado tempo seja um estado de coisas e, em outro tempo, seja outro estado de coisas. Isso significa que a *relação* dos fenômenos a partir da determinação *sucessiva do tempo* não pode ser percebida de outra maneira senão apenas como estados que estão em tempos diferentes, isto é, um sendo num tempo e outro sendo em outro tempo. Logo, toda mudança não é nada mais do que um *sucessivo* ser e não-ser segundo a *sucessão temporal*. No entanto, esta *sucessão* é meramente temporal, de modo que não determina qual estado deve ser *causa* e qual deve ser *efeito*. Contudo, ela é o esquema do entendimento pelo qual a categoria de *causalidade* é aplicável como lei da conexão de um estado como precedente a outro subsequente, isto é, da conexão dos fenômenos numa *relação de causa e efeito*. Portanto, o esquema transcendental da *sucessão temporal* é a condição para que as coisas sucedam uma à outra<sup>2</sup>. Porém, isso não é suficiente para gerar uma relação de causa e efeito entre as coisas. O tempo não pode determinar a relação causal entre os fenômenos, senão apenas a relação temporal entre os mesmos, isto é, a mera *mudança* das coisas no tempo. Mas, se existe uma determinação que possibilita a mudança das coisas, o entendimento dispõe a função transcendental que regula, seguindo aquela determinação temporal de toda mudança, a relação causal das coisas (Cf. *KrV*, B232-234). Portanto, o princípio da segunda analogia justifica, primeiramente, que *toda mudança* corresponde a um constante *ser* e

---

<sup>2</sup> O parêntesis que Kant abre na segunda analogia, antes de tratá-la propriamente, é para mostrar que a *mudança* é um pressuposto para o princípio da *causalidade*. Porque este último requer o modo de ser *sucessivo* das coisas, que é uma determinação do tempo (o único que *permanece*) (Cf. *KrV*, B232-233; Cf. TORRETTI, 1967, p. 452-453).

*não-ser* dos fenômenos no tempo, isto é, consiste no mero modo de *ser* (existir) das coisas segundo a *sucessão temporal*. Por outra parte, justifica que todo *acontecimento* depende de uma lei da conexão de *causa e efeito*, isto é, de uma categoria do entendimento que produza a *relação (sucessão) objetiva* dos fenômenos no tempo e não apenas uma *relação (sucessão) subjetiva* dos mesmos. A última consiste numa relação pela qual os fenômenos são postos sucessivamente no tempo, mas sem a determinação de qual deve suceder como *efeito* e qual deve preceder como *causa*, isto é, não determina qual estado deve suceder como *acontecimento*, mas simplesmente como *sucesso (mudança)* no tempo. Aquela, no entanto, consiste numa relação pela qual a *mudança*, isto é, a sucessão dos fenômenos no tempo, *acontece* segundo uma lei da causalidade (Cf. *KrV*, B236-239).

Desse modo, a proposição *todo efeito é acontecimento de uma causa* somente é possível a partir do seguinte complemento: *segundo uma lei da conexão de causa e efeito*, que Kant denomina de *lei (Gesetz) da causalidade da causa (Causalität der Ursache)*. Isso significa que toda conexão de uma causa com o seu efeito é determinada por uma lei, a qual não pode ser derivada da experiência, mas consiste na possibilidade mesma da experiência de algo que acontece (Cf. *KrV*, B240-241). David Hume foi um dos que tentou extrair a regra da conexão entre causa e efeito da experiência. Disse que esta ligação não ocorre de forma *a priori*, mas depende de um hábito constituído por experiência empírica (Cf. HUME, 1988, p. 99-100). A consequência disso é que não há universalidade nos acontecimentos da natureza, pois tudo o que acontece possui seu fundamento apenas na experiência, isto é, na intuição sensível, de modo que a regra é já um fenômeno tanto quanto o fenômeno do acontecimento (Cf. *KrV*, B241).

Supondo-se que um evento não seja precedido por nada a que deva seguir segundo uma regra, então toda a sucessão da percepção é determinada meramente na apreensão, isto é, apenas subjetivamente; com isso, porém, não se determinaria de modo algum objetivamente qual teria propriamente que ser o precedente e qual o conseqüente nas percepções. Dessa maneira, teríamos somente um jogo de representações que não se referiria simplesmente a objeto algum, isto é, segundo a relação de tempo nenhum fenômeno se distinguiria mediante nossa percepção de todo outro fenômeno. Com efeito, a sucessão no apreender é sempre indiferente, e portanto nada há no fenômeno que o determine de modo a assim tornar objetivamente necessária uma certa sucessão (*KrV*, B239-240).

Portanto, o tempo contém apenas a condição *a priori* pura (transcendental) da síntese do múltiplo da apreensão, ou seja, é a faculdade sintética da imaginação, que determina somente a relação temporal dos fenômenos<sup>3</sup>. Já o entendimento contém a condição *a priori* pura (transcendental) da síntese da apercepção, ou seja, é a faculdade sintética originária. Por isso, seguindo a determinação da sucessão temporal dos fenômenos, à qual a categoria de *causalidade* está restringida em todo o seu uso legítimo, resulta que se trata de uma *causalidade da natureza*, isto é, de uma lei para *subsumir* o múltiplo no tempo e apenas conforme o mecanismo da sucessão (Cf. *KrV*, B256).

A causalidade, e todas as demais categorias, estão restringidas pelos princípios da experiência possível a um uso meramente *empírico*, que também podem ser denominados de princípios do uso *imanente*. Mas, a razão pura é dialética por natureza, de modo que utiliza de princípios *transcendentes* para fazer um uso *transcendental* das categorias, o qual resulta em *aparência ilusória*, fugindo completamente do domínio da natureza (Cf. *KrV*, B352-353). Por isso, depois de estabelecer os limites da experiência possível, dentro dos quais a segunda analogia da experiência revela o princípio (*imanente*) para o uso legítimo (*empírico*) da categoria de *causalidade*, Kant realizará, na Dialética transcendental, a *crítica* do uso dialético que a razão faz dos conceitos do entendimento puro. Esta crítica se divide em três partes. Trata dos *paralogismos da razão*, das *antinomias da razão* e sobre o *ideal da razão* (Cf. *KrV*, B397-398; Cf. PHILONENKO, 2003, p. 231). O objetivo de toda esta crítica limita-se em evidenciar a *aparência ilusória* dos juízos transcendentais que a razão produz com seus raciocínios dialéticos (sofísticos) (Cf. *KrV*, B354). Porque a natureza não pode evitar suas próprias leis, de modo que nem a sensibilidade e nem o entendimento, por si só, erram. Os sentidos não erram porque não julgam. Mas, o entendimento, por si só, também não

---

<sup>3</sup> É esta *determinação temporal* que faz com que as coisas *existam* (umas com relação às outras e para o entendimento). Porque a *existência* não significa que as coisas são *em si mesmas*, mas que são *fenômenos* e, além disso, umas com relação às outras e *para mim* (para o entendimento). Ora, o tempo é justamente a condição sensível que permite com que as coisas *existam para uma consciência originária*, isto é, sejam *minhas percepções*. Porque *ter percepções* não significa apenas o poder de organizar as sensações na intuição, mas de reuni-las numa consciência pensante. Neste sentido, o *tempo* é a faculdade que intermedia entre o múltiplo da intuição e a unidade da *apercepção originária*, concedendo, desse modo, ao *eu pensante* o *poder* de acompanhar todas as representações e, por conseguinte, um título de propriedade sobre as mesmas (Cf. *KrV*, B131-135). A existência das coisas umas com relação às outras também só é possível no tempo, pois, segundo a primeira analogia da experiência, o modo de existência das coisas é *a priori* determinado no tempo, isto é, como *simultâneas* ou *sucessivas* (Cf. *KrV*, B224-225; Cf. TORRETTI, 1967, p. 445-446; 452).



julga, senão apenas contém regras para os juízos. A faculdade de julgar pode errar quando utiliza das categorias do entendimento para julgar sob alguma influência que venha a provocar o erro (Cf. *KrV*, B350). Desse modo, há *aparência ilusória empírica*<sup>4</sup> quando há influência da imaginação sobre a faculdade de julgar (como seria o caso da ilusão ótica) e há *aparência ilusória lógica* quando há influência de falácias no raciocínio (Cf. *KrV*, B353). Mas, a *aparência ilusória transcendental* ocorre de forma muito peculiar. Trata-se de uma *ilusão (Illusion)* que é *natural e inevitável*, pois inerente à razão humana (Cf. PHILONENKO, 2003, p. 233). Não pode, portanto, ser evitada ou eliminada, senão apenas colocada em evidência (Cf. *KrV*, B354-355). Isto é o que justamente pretende a *crítica*: colocar aquela ilusão dialética natural em evidência perante a razão mesma, para que esta se veja constrangida e, a partir disso, limite todo o uso das suas ideias como *reguladoras* da experiência possível, o que significa um uso simplesmente negativo das mesmas (Cf. PHILONENKO, 2003, p. 234), o único que não é ofensivo à natureza, pois respeita o limite *empírico*.

Kant define o entendimento como a *faculdade das regras* e a razão como a *faculdade dos princípios*. Por isso, todo o conhecimento terá que começar pelos sentidos, passar pelo entendimento e terminar na razão (Cf. *KrV*, B355-356). Mas, com relação ao conhecimento, os princípios da razão podem ser *transcendentes* ou *reguladores*. São transcendentes sempre que pretendem ampliar a capacidade cognitiva, fazendo um uso transcendental das categorias. Este é o uso positivo das ideias dentro da filosofia teórica, que é ilegítimo e resulta em *aparência ilusória*. Por outro lado, são reguladores os princípios da razão sempre que se restringem a *regular* a faculdade de julgar, isto é, como princípios do uso *empírico* das categorias. Este é o uso negativo das ideias dentro da filosofia teórica, que apenas se ocupa de determinar o conhecimento mediante princípios (Cf. *KrV*, B357-359). Originariamente, a razão não admite qualquer limite na experiência empírica, diferentemente do que se deve pensar com relação ao entendimento. Por isso, as *regras do entendimento* servem para *compreender* as percepções, enquanto as *ideias da razão* servem para *concebê-las* (Cf. *KrV*, B367). Contudo, é possível (e este é o objetivo da *crítica*) colocar estes limites, ou seja, *disciplinar* a razão no seu uso teórico (Cf. *KrV*, B377). É preciso, conforme explica José

---

<sup>4</sup> Esta é uma espécie peculiar de *aparência ilusória (schein)*, que não pode ser confundida com as produzidas na faculdade de julgar, de modo que Kant a deixará de lado na *KrV*.

Luiz Villacañas, distinguir dois sentidos de *razão*, um amplo e outro estrito. O primeiro está ligado à

[...] vontade de universalizar qualquer aspecto concreto da atividade humana e com as regras que possibilitam esta universalização; [o segundo, porém, é o sentido] específico ou restringido, que tem a ver com as atividades ordenadoras de discursos concretos relativos a objetos dados (VILLACAÑAS BERLANGA, 1987, p. 120)<sup>5</sup>.

Levando em conta esta distinção, o pensador espanhol sustenta que a tarefa da razão em sentido estrito consiste em “[...] ordenar e relacionar juízos de experiência” (VILLACAÑAS BERLANGA, 1987, p. 120)<sup>6</sup>, o que está de acordo com o sentido exposto acima de uma *razão disciplinada*, ou ainda, *reguladora* do entendimento dentro dos limites da experiência possível. Além disso, este uso conduz a outras duas funções que a razão só possui enquanto razão disciplinada, a saber: a sistematizadora e a hipotética (Cf. VILLACAÑAS BERLANGA, 1987, p. 121). Portanto, o trabalho da razão em sentido estrito (disciplinada) consiste em *regular, sistematizar e fazer hipóteses*. Como sustenta Villacañas, a razão

[...] não está dirigida a aumentar nosso conhecimento. Isso porque a razão em sentido estrito não se relaciona com a intuição, não pergunta e nem tenta as formas temporais do existente, etc., etc., mas unicamente *ordena e propõe* ao entendimento a direção pela qual tem que buscar o sujeito, a causa ou a relação recíproca; hierarquiza e subordina os sujeitos e as causas encontradas; e, por último, *conforma e cria* hipóteses para demonstrar esta hierarquia e ordem e para concretizar aquela direção (VILLACAÑAS BERLANGA, 1987, p. 121-122)<sup>7</sup>.

Ora, todo o domínio das *leis puras* da natureza se dá dentro dos limites da sensibilidade, a qual é originariamente constituída pelas intuições puras de *espaço* e de *tempo*. A lei da natureza que determina todos os fenômenos segundo a relação de causa e efeito é denominada de *causalidade da natureza*. Mas, esta lei não tem outro domínio senão o empírico; e sempre que transcende este limite, ultrapassa sua *imanência* (sua capacidade própria) e cai num terreno de *aparências ilusórias*, onde se vê

<sup>5</sup> O que está entre colchetes é um acréscimo. Tradução minha.

<sup>6</sup> Tradução minha.

<sup>7</sup> Tradução minha.

absolutamente liberta para construir edifícios enormes, mas sem nenhum fundamento sólido. Este limite (do uso) da *causalidade* é a *natureza* (os fenômenos), cuja *unidade* é empírica e só pode ser dada no *sentido interno*. Contudo, a razão, que sempre se vê impelida a completar toda a série dos fenômenos, busca o incondicionado, isto é, a *coisa em si*; e isso ela faz logicamente por meio de raciocínios silogísticos, norteadas por um princípio  *sintético*. Considera que, se o condicionado está dado, então o incondicionado é possível de ser constituído. Bastaria reunir toda a série das condições (dos fenômenos), que se obteria a unidade absoluta das mesmas, correspondente ao *incondicionado* (*coisa em si*) (Cf. *KrV*, B363-364). Logo, o *incondicionado* é uma inferência da razão, assim como todos os conceitos puros da mesma. Aliás, todos os conceitos da razão expressam o incondicionado, o que significa que não admitem qualquer restrição na experiência, como ocorre com o entendimento (Cf. *KrV*, B366-367). Neste sentido, é próprio destes conceitos o uso transcendental, de modo que o uso *empírico* dos mesmos requer disciplina, uma vez que sempre são transcendentais à experiência possível; diferentemente dos conceitos do entendimento, que encontram todo o uso restringido ao *empírico*, dado que são conceitos  *imanentes* à experiência possível. Para diferenciar completamente das representações sensíveis e dos conceitos do entendimento (tanto os empíricos como os puros), Kant denomina os conceitos puros da razão de *ideias transcendentais* (Cf. *KrV*, B368).

As *ideias* da razão são obtidas por meio de inferências segundo o princípio do *incondicionado*, que consiste na *totalidade das condições* para todo o condicionado dado e, portanto, é o fundamento da síntese do condicionado por meio da razão (Cf. *KrV*, B379; Cf. ALLISON, 1992, p. 77). A razão é a faculdade dos princípios (conceitos puros que exprimem o incondicionado), os quais são derivados apenas por inferência, que é ato próprio da razão. O entendimento é a faculdade dos conceitos. A faculdade de julgar é a capacidade de aplicar os conceitos puros do entendimento aos fenômenos, o que é possível mediante esquemas transcendentais. Já a razão é a faculdade de inferir a partir de conceitos e juízos, independentemente das condições sensíveis. Mas, então, o princípio transcendental que está na base de toda inferência racional é o *incondicionado*, o qual, aplicado ao conjunto dos conhecimentos da experiência possível (que sempre é condicionada), simplesmente determina a totalidade da série destes conhecimentos (condições) (Cf. HARTNACK, 1977, p. 113-114). A razão não contém outra coisa

senão este princípio, por meio do qual pensa o condicionado dentro do silogismo, sem se referir diretamente a intuições, mas apenas mediatemente, isto é, por meio da unidade do múltiplo da intuição dada nos conceitos de entendimento (Cf. *KrV*, B363-365). Porém, a questão é esta: se todas as inferências da razão nos silogismos são produzidas conforme aquela *máxima do incondicionado*, como um princípio transcendental característico da razão humana, e se tal princípio é completamente transcendente à experiência, é possível conferir *validade objetiva* às inferências da razão? Ou, ao invés disso, a razão sempre procede com astúcia, inferindo apenas *conceitos sofisticos (aparência ilusória)*? (Cf. *KrV*, B368). Esta é a questão que a Dialética transcendental tem que responder.

Todas as ideias da razão simplesmente *representam* (enquanto conceitos puros) o incondicionado segundo uma categoria do entendimento (Cf. HARTNACK, 1977, p. 115). Como só pelo entendimento algo pode ser pensado, a razão não pode conceber um conceito do incondicionado senão mediante o entendimento. Porque a razão, por si só, não é uma faculdade de produzir conceitos. Ela precisa produzi-los por meio do entendimento. Desse modo, a razão simplesmente contém o *incondicionado* e o entendimento contém a *regra* segundo a qual o incondicionado pode ser pensado e, portanto, *conceituado*. Além disso, a razão pura não se refere diretamente aos objetos, mas apenas mediatemente, conforme os objetos são pensados (pelo entendimento) (Cf. *KrV*, B392-393). Logo, inclusive a inferência do *incondicionado* como unidade absoluta de todas as condições, já é uma exigência de que estas condições sejam fornecidas.

Ora, tantas quantas são as espécies de relações que o entendimento se representa mediante as categorias, serão também os conceitos puros da razão. Portanto, dever-se-á procurar em *primeiro lugar* um *incondicionado* da síntese *categórica* em um sujeito, em *segundo lugar* um *incondicionado* da síntese *hipotética* dos membros de uma série, em *terceiro lugar* um *incondicionado* da síntese *disjuntiva* das partes de um *sistema* (*KrV*, B379).

Seguindo estas três espécies de relações representadas mediante as categorias, obtêm-se todas as *ideias transcendentais* da razão pura (que são os conceitos puros da unidade sintética incondicionada de todas as condições), ordenadas em três classes,

[...] cuja *primeira* contém a *unidade absoluta* (incondicionada) do *sujeito pensante*, a *segunda*, a *unidade absoluta da série das condições do fenômeno*, a *terceira*, a *unidade absoluta da condição de todos os objetos do pensamento* em geral (KrV, B391).

O objeto da primeira pertence à *psicologia*, o da segunda à *cosmologia* e o da terceira à *teologia*.

Disso surgem três *ideias* primárias: *imortalidade da alma*, *mundo* e *Deus*. Mas, destas, muitas outras podem ser derivadas. A *liberdade*, por exemplo, é uma ideia cosmológica, da qual derivam as ideias de mundo inteligível e lei moral; e da qual outras dependem, como é o caso das ideias de Deus, vontade santa e imortalidade da alma. Portanto, muitas são as ideias da razão pura, contudo, aquelas três são primárias. Estas ideias são de objeto restrito da investigação *metafísica*, ou seja, não são necessárias para os fins da *ciência natural*, mas a ultrapassam completamente. São ideias que a *metafísica da natureza* não necessita, pois com elas apenas ultrapassaria todos os limites da experiência, aos quais deve inteira obediência. Por isso, uma *metafísica*, que visa investigar aquelas ideias, não pode ser confundida com a *metafísica da natureza*, que tem todo seu esforço limitado a um campo para o qual as ideias são simplesmente de uso negativo (Cf. KrV, B395, nota).

As *ideias* são conceitos puros da razão, portanto, transcendentais (não possuem qualquer mescla com o empírico). Mas, por outro lado, não são conceitos que originariamente estão limitados à experiência possível. Já os conceitos do entendimento são *a priori* puros (transcendentais) e, no entanto, originariamente limitados à experiência empírica. Ou seja, enquanto os conceitos do entendimento são transcendentais e de uso imanente à experiência empírica, as ideias da razão são transcendentais e de uso transcendente à experiência possível. Isso ocorre porque a intuição humana é sensível e, portanto, apenas pode intuir *fenômenos*, os quais, perante uma *ideia* da razão (que representa um *maximum*), dizem muito *pouco* sobre o objeto. A razão, no entanto, está ligada ao *incondicionado* e, portanto, busca a *coisa em si* para os *fenômenos* e, neste sentido, sempre dirá *mais* do que a intuição *pode* dizer dos objetos. Por isso, para nenhuma das ideias é possível *dedução transcendental*, pois são transcendentais à experiência possível, isto é, não possuem qualquer correspondência com objetos da intuição sensível, senão apenas uma *dedução subjetiva* a partir da natureza da razão pura mesma (Cf. KrV, B393). Como simples *ideia* da razão, a *coisa*

*em si* é pensada em face dos fenômenos, mas sem qualquer ligação imediata com os mesmos. São conceitos necessários, pois não são fingidos arbitrariamente, ligados à própria natureza da razão, isto é, à necessidade natural da razão pensar o *incondicionado*. Aliás, a razão só pensa a partir deste princípio, que está na base de todas as inferências racionais (Cf. *KrV*, B383-384).

Na *KrV*, a investigação das ideias transcendentais segue uma *ordem sistemática* (pois existe uma interconexão e unidade natural entre as mesmas) *analítica* (pois parte daquilo que a experiência fornece imediatamente, invertendo a ordem sintética, pela qual o conceito de imortalidade é obtido pelo enlace do conceito de liberdade ao conceito de Deus), progredindo natural e logicamente (como ocorre num silogismo): do conhecimento de *si mesmo* (alma), ao conhecimento do *mundo* e, deste, ao conhecimento do *Ente originário* (Cf. *KrV*, B394-395 e nota). Mas, as ideias transcendentais não possuem nenhuma correspondência com os fenômenos, de modo que são cognitivamente conceitos negativos, ou seja, possuem realidade transcendental meramente subjetiva, fruto de uma necessidade natural da razão pura. No entanto, a razão não pode evitar a *aparência ilusória*, visto que pretende conferir realidade objetiva às ideias. Mas, estas aparências não decorrem de engano proposital. Elas são fruto da *ilusão natural*. É da natureza da razão humana buscar o *incondicionado* para a série de todas as condições, o que resulta natural que a razão induza a faculdade de julgar ao erro. A razão pura é dialética por natureza, porque possui em si sofismas que nem o mais sábio dos homens consegue se livrar, senão apenas, com muito esforço, evitar o erro. A razão pura sempre possuirá em si estes sofismas e é inevitável sua influência sobre a faculdade de julgar, mas o homem sábio pode tomar consciência destas aparências sofisticadas e evitar, ainda que não as próprias aparências, pelo menos os erros que delas possam advir (Cf. *KrV*, B396-397).

Portanto, a razão não produz o erro, mas simplesmente o induz por meio de uma dialética (que não é arbitrária, mas natural) entre aquilo que a razão naturalmente aspira (o incondicionado) e os estreitos limites a que a capacidade humana de conhecimento está restringida (a experiência possível). A razão simplesmente aspira ao incondicionado e o entendimento não faz mais que apresentar as regras da faculdade de pensar. Mas, como as regras estão restritas à experiência possível e aquilo que a razão almeja é muito mais do que os sentidos podem fornecer, surge uma dialética natural que

inevitavelmente ludibria a faculdade de julgar. Assim como a sensibilidade, a razão e o entendimento não erram, pois não julgam. Mas, se entre a sensibilidade e o entendimento há um termo médio que possibilita não só o influxo de uma sobre a outra, mas a correspondência (homogeneidade) entre ambas, isso não é o que ocorre entre a razão e o entendimento, em que a faculdade de julgar apenas possibilita uma conexão, mas nunca a correspondência necessária (homogeneidade). Aliás, o erro decorre justamente da tentativa de forçar esta correspondência. Porque a relação entre razão e entendimento só pode ocorrer quando a faculdade de julgar utiliza de silogismos para pensar. É aí que ideias e conceitos podem se encontrar. Porém, como deste encontro jamais pode derivar uma correspondência (referência) natural (como ocorre entre sensibilidade e entendimento), senão apenas uma dialética natural (as pretensões demasiadamente grandes da razão em face dos alcances demasiadamente pequenos do entendimento), é comum que a faculdade de julgar caia em erros ao pensar as ideias em correspondência aos conceitos, o que implica ter que ampliar estes (os conceitos) infinitamente para além do seu uso imanente.

### **Referências**

ALLISON, Henry E. (1992). *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*. Tradução espanhola de Dulce María Granja Castro. Barcelona: Anthropos; México: Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa.

HARTNACK, Justus. (1977). *La teoría del conocimiento de Kant*. Tradução espanhola de Carmen García e J. A. Llorente. Madrid: Cátedra.

HUME, David. (1988). *Investigación sobre el conocimiento humano*. Tradução espanhola de Jaime de Salas Ortueta. Madrid: Alianza.

KANT, Immanuel. *Gesammelte Schriften*. Hrsg.: Bd. 1-22: Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd 23: Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24: Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin: 1900ff.

\_\_\_\_\_. (1980). *Crítica da razão pura*. Tradução portuguesa de Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural.

PHILONENKO, Alexis. (2003). *L'oeuvre de Kant*. La philosophie critique. Tome I. Paris: Librairie Philosophie J. Vrin.

TORRETTI, Roberto. (1967). *Manuel Kant*. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica. Chile: Universidad de Chile.

VILLACAÑAS BERLANGA, José Luis. (1990). Naturaleza y razón: Kant filósofo del clasicismo. In.: VILLACAÑAS BERLANGA, José Luis *et al.* *Estudios sobre la Crítica del Juicio*. Madrid: Visor; CSIC.

\_\_\_\_\_. (1987). *Racionalidad crítica*. Introducción a la filosofía de Kant. Madrid: Tecnos.



## ENTRE A ORATÓRIA E A POESIA: O GÊNIO EM KANT

### Between oratory and poetry: the genius in Kant

Tamara Havana dos Reis Pasqualatto \*

Universidade Estadual do Oeste do Paraná  
tamarapasqualatto@hotmail.com

**Resumo:** Retomando a questão colocada por Kant, na *Crítica da faculdade do Juízo*, de saber se importa mais às belas artes o gosto ou o gênio, o presente texto circunscreve este problema a partir da função desempenhada pela figura genial no uso de suas faculdades, imaginação e entendimento. A arte poética e a arte retórica são aqui apresentadas como possibilidades do uso dessas faculdades, demonstrando ao mesmo tempo como o contraste entre ambas noções de arte lança luz sobre a proposição kantiana de poder existir um gênio sem gosto ou um gosto sem gênio.

**Palavras-chave:** poesia; oratória; gênio; Kant.

**Abstract:** Retaking the question put by Kant, in the *Critique of Judgement*, to know which is more important to the fine arts: the genius or the taste, the present text limits this problem from the function performed by the genial figure in the use of its faculties, imagination and understanding. The poetic art and the rhetoric art are presented as possibilities of the use of those faculties, showing at the same time how the contrast between both ideas of art throw light on the kantian proposition of existing genius without a taste or a taste without a genius.

**Keywords:** poetry; oratory; genius; Kant.

### Introdução

Kant estabelece na *Crítica do Juízo*<sup>1</sup> que as belas artes exigem imaginação, entendimento, espírito e gosto, de modo que a imaginação está para o espírito assim como o gosto está para o entendimento. Assim vem a ser destacada neste domínio a questão: o que deve contar mais nas coisas das belas artes, o gênio ou o gosto? Ou seja, importa mais imaginação ou entendimento, liberdade ou regras? A fim de encaminhar uma resposta a essa questão o presente texto tematiza as belas artes a partir do contraste entre poesia e oratória em relação com o papel desempenhado pelo gênio artístico.

Pela possibilidade aberta pelo texto kantiano de o gosto não chegar a se constituir, necessariamente, como disciplina do gênio e, do mesmo modo, de o

---

\* Mestre em Filosofia pela UNIOESTE/campus Toledo

<sup>1</sup> Para a citação da obra *Crítica da faculdade do juízo* de Kant (2016) mencionamos o ano da publicação e o número da página da edição portuguesa (Tradução Fernando Costa Mattos, Petrópolis: Vozes/Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco), seguida pelo número de página da edição alemã da Academia: Kant, Immanuel: Gesammelte Schriften Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin: 1900ff.

entendimento poder não ser levado em consideração pela atividade criativa da imaginação, a problematização kantiana da distinção entre poesia e retórica auxiliará na elucidação dos requisitos autênticos de sua teoria estética. Kant caracterizou aquela possibilidade ilustrando-a pelo exercício da retórica (*ars oratória*) que, como arte de persuasão que visa iludir pela bela aparência, conduz o entendimento como se fosse um livre jogo da imaginação. Em oposição a esse papel do entendimento na arte retórica, Kant explicita a poesia como sendo a arte de realizar um livre jogo da imaginação como se fosse uma atividade do entendimento, por meio do qual são colocadas em harmonia entendimento e sensibilidade, entretanto, sem enganar através disso.

Segundo Kant, visto que somente em conformidade com o gosto uma obra de arte pode ser dita bela, é ele – o Gosto – o que tem de ser levado em conta por primeiro numa teoria estética, que tratará do julgamento da arte como bela arte. Nesse quesito a imaginação tem importância para as belas artes, enquanto que ela, em sua liberdade, se adequa à legalidade do entendimento, em detrimento de toda riqueza e originalidade que possa haver nas ideias. Portanto, de acordo com sua teoria em prol das artes belas, o uso da faculdade imaginativa carece estar necessariamente submetido a certas regras, de modo que a imaginação, em sua sagacidade, nunca ultrapasse a legalidade do entendimento. Para elucidar de que modo, a partir do contraste entre poesia e retórica, Kant explicita os pressupostos básicos de sua teoria estética, tematiza-se inicialmente a distinção entre arte bela e os outros tipos de arte. Em seguida explicita-se o lugar do gênio no interior da arte bela, enquanto é o único capaz de dotar a obra artística de beleza (entendimento) e espírito (imaginação). E conclui-se pela exposição do contraste entre as noções de arte poética e arte retórica, esclarecendo a equação kantiana de poder haver um gênio sem gosto e gosto sem gênio.

### **1. Exposição sobre a arte bela**

Kant introduz a questão das belas artes, na *Crítica da faculdade do juízo*, a partir de uma série de distinções. Em primeiro lugar, diferencia arte de natureza, argumentando que não é possível considerar artístico um produto feito mediante o instinto. Embora notáveis por sua perfeição, os favos de cera construídos pelas abelhas ou a teia de uma aranha não podem ser considerados arte, pois Kant (*KU 05: 174*) entende que “[...] somente se deveria chamar de arte a produção de algo por meio da

liberdade, isto é, por meio de um arbítrio que toma a razão por fundamento de suas ações”.

Devendo ser, portanto, uma produção mediante a liberdade, a arte só pode ser, exclusivamente, obra do ser humano, assim como a ciência. No entanto, a diferença fundamental entre ciência e arte é a mesma que pode ser estabelecida entre o poder [*Können*] e o saber [*Wissen*] fazer alguma coisa. Não pode ser tomado por artístico “[...] àquilo que se pode porque se sabe o que deve ser feito”, como aponta Kant (*KU 05: 174*). Nesse sentido, predomina um certo desconhecimento, um “não-saber” prévio a respeito do fazer artístico. O artista pode dar vida às suas obras, só não sabe explicar de que modo. Em contraste, cientista é aquele cujo produto do trabalho é efeito de um saber, resultado de um método de pesquisa estabelecido de antemão e que o levou a tais conclusões. Por isso ele pode explicar a qualquer outro como procedeu e todo aquele que percorrer o caminho estabelecido pelas regras científicas chegará ao mesmo lugar.

A arte também se distingue do artesanato nos seguintes termos: enquanto este é tomado como trabalho remunerado, “[...] ocupação que é desagradável em si mesma”, como atribui Kant (*KU 05: 175-176*), a arte é considerada “[...] como se somente conseguisse ser conforme a fins (ser bem-sucedida) enquanto jogo, isto é, como uma ocupação que é agradável em si mesma” (*KU 05: 176*).

A arte ainda pode ser distinguida em mecânica ou estética. A arte mecânica consiste numa série de ações guiadas pelo conhecimento para tornar um objeto real. A arte estética, por sua vez, tem como propósito imediato o sentimento de prazer. Esse sentimento de prazer possui ainda duas características: quando ele acompanha as representações como meras sensações, temos a arte agradável; porém, quando o sentimento de prazer acompanha as representações como *modos de conhecimento* temos a arte bela.

A arte enquanto uma atividade humana é necessariamente concebida com uma finalidade. No entanto, Kant especifica que a arte bela deve se parecer com a natureza, que não possui finalidade em si. Vale lembrar a distinção feita há pouco entre arte e natureza. Embora elas não se confundam, todavia devem se aproximar e nos seguintes termos, de acordo com Kant (*KU 05: 179*): “[...] em um produto das belas artes é preciso ter consciência de que se trata de arte, e não de natureza; entretanto, a finalidade

na sua forma tem de parecer tão livre de qualquer coerção de regras arbitrárias como se ele fosse um produto da mera natureza”.

A natureza, portanto, não projeta finalidade em suas obras, então, se declaramos *belo* um produto natural, o fazemos justamente porque percebemos a completa ausência de regras ou de arbitrariedade na criação deste produto. Do mesmo modo, a arte deve ser tão livre de qualquer determinação de regras a ponto de não se poder em nenhum momento notar a incontornável intencionalidade do artista no ato de criação. Essa condição impõe uma pergunta: como alguém poderia produzir uma tal obra que, sendo arte, parecesse ao mesmo tempo natureza? Quer dizer, mesmo que seja intencional, diz Kant (*KU 05*: 180), “[...] a finalidade nos produtos das belas artes tem de parecer não intencional”. Como é possível cumprir essa condição?

## 2. Gênio artístico

A figura do artista denominado gênio, entendido por Kant (*KU 05*: 181) como “[...] a disposição inata da mente através da qual a natureza dá a regra à arte” é que resolve a questão a respeito de que modo a arte bela consegue *parecer* natureza. Através da atividade genial, o ato de dar regra à arte deixa de ser compreendido como uma ação autônoma do artista, como produto de alguma postura do eu, e passa a ser vista como uma atividade da própria natureza que age através do gênio<sup>2</sup>.

Uma das características do caráter genial é o fato de que, embora seja através de suas mãos que se constitua a bela arte e necessariamente por meio de certas regras, ele mesmo não pode explicar qual foi seu método de produção, e através de quais regras específicas foi possível fazer surgir a obra de arte. Ele não sabe descrever ou indicar, nos moldes da ciência por exemplo, como cria seu produto.

Nesse sentido é que Kant afirma ser possível apreender tudo o que Newton apresentou em sua obra sobre os princípios da filosofia natural, ao passo que, complementa, “[...] nenhum Homero ou Wieland poderia indicar como surgiram e se juntaram em seus cérebros as suas ideias [...] porque nenhum deles saberia dizê-lo a si

---

<sup>2</sup>A esse respeito Kant (*KU 05*: 181) afirma: “[...] O conceito de bela arte não admite, porém, que o juízo sobre a beleza de seu produto seja deduzido de alguma regra que tivesse por fundamento de determinação um conceito [...]. A bela arte não pode, portanto, conceber ela própria a regra segundo a qual ela deve criar o seu produto. Como, no entanto, um produto jamais pode ser denominado artístico sem uma regra precedente, a natureza tem de dar a regra à arte no sujeito (e pela concordância das faculdades deste último), isto é, a bela arte só é possível como produto do gênio.”

mesmo, muito menos ensiná-lo aos demais” (*KU 05*: 184). Esse não saber, característico do fazer artístico, é justificado, portanto, pela compreensão de que é o dom natural que dá regra a arte<sup>3</sup>.

Como foi dito, a arte tem sempre uma determinada intenção de produzir alguma coisa, embora essa necessidade não apareça, algo aí tem de ser pensado como fim – caso contrário seu produto seria apenas fruto do mero acaso. Existe, no entanto, nesse processo criativo, uma outra relação com regras, dessa vez determinada academicamente, que não é aquela que a natureza fornece ao gênio. Kant (*KU 05*: 186) entende que “[...] não há nenhuma bela arte cuja condição essencial não seja constituída por algo de mecânico, que pode ser compreendido e seguido de acordo com regras, e, portanto, algo de escolar”. Embora se faça constar a originalidade do talento natural como uma parte imprescindível da bela arte, para que qualquer fim seja colocado em ação e se torne efetivo, mesmo o gênio deve atender e não pode abrir mão de algumas regras determináveis.

Kant chega a usar uma certa dose de humor ao afirmar que apenas cabeças superficiais acreditariam que, para mostrar que são gênios brilhantes, precisam declarar-se livre de toda a coerção de regras, concluindo assim ser melhor desfilar em um cavalo selvagem do que em um cavalo treinado. Nesse sentido, há dois tipos de regras diferentes na criação das belas artes: aquelas dadas pela natureza e aquelas exercitadas pela academia<sup>4</sup>.

### 3. Gênio e o Gosto: a relação com regras

De acordo com Kant (*KU 05*: 177), a atividade científica, a pesquisa constitui “[...] a necessária preparação e os fundamentos para as belas artes [...]”, pois o gênio, cujo talento é estabelecido como dom natural, fornece a matéria para a bela arte, no

<sup>3</sup> Cabe aqui a pergunta: que tipo de regra é essa concedida pelo dom natural? Certamente ela não pode ser como fórmulas ou preceitos, pois se assim fossem, seriam determináveis segundo conceitos. Diz Kant (*KU 05*: 185), a regra “[...] tem antes de ser abstraída do fato, isto é, do produto”. Poderia, então, parecer que uma boa alternativa seria pensar esta regra como uma “[...] multiplicidade de fatores empíricos cuja adequada inter-relação cria as condições nas quais a obra de arte ocorre”, como assinala Trombetta (2017, p. 42).

<sup>4</sup> Segundo Kant (*KU 05*: 186), “[...] o gênio só pode fornecer um material rico para os produtos das belas artes; a sua elaboração e forma requerem um talento cultivado pela academia”. Noutra passagem, tratando dessa relação entre as faculdades no processo de criação artística, Kant (*KU 05*: 177) afirma: “[...] Para as belas artes, em toda sua perfeição, requer-se muita ciência como, por exemplo, o conhecimento das línguas antigas, a leitura dos autores tidos como clássicos, a história, o conhecimento das antiguidades, etc”.

entanto, por outro lado, um talento cultivado pela academia é responsável pela elaboração e pela forma desse material, tornando-o adequado à faculdade de julgar. Reitera Kant (*KU 05: 187*): “[...] para o julgamento de objetos belos enquanto tais é exigido o gosto; mas, para as próprias belas artes, isto é, para a produção de tais objetos, é exigido o gênio”.

O gosto é definido por Kant (*KU 05: 16*) como a “[...] faculdade de julgamento de um objeto [...] através de uma satisfação ou insatisfação sem qualquer interesse”. Os juízos de gosto não se baseiam em determinações do objeto, mas somente na reflexão do sujeito sobre seu próprio estado que pode ser de satisfação ou insatisfação em um objeto. A satisfação com o objeto, diz Kant (*KU 05: 150*), “[...] é ligada ao mero julgamento de sua forma, então o que sentimos como ligado à representação do objeto na mente não é outra coisa senão a finalidade subjetiva dessa forma para a faculdade de julgar”. Sendo assim, o prazer com o belo é um prazer da mera reflexão que tem de estar necessariamente fundamentado, em cada um de nós, nas condições subjetivas da possibilidade de um conhecimento em geral.

A condição de todos os juízos é a própria faculdade de julgar que, quando de uma representação de um objeto dado, requer a concordância de duas outras faculdades, a saber, da imaginação e do entendimento (a primeira para a intuição e composição do múltiplo, e a segunda para o conceito como representação da unidade). Estas mesmas faculdades de conhecimento que estão presentes num juízo determinante também estão no juízo estético reflexionante. Acontece que, neste último, as supracitadas faculdades estabelecem uma atividade diferente, ou jogam um jogo diferente: se no primeiro caso, determinante, a imaginação é subordinada ao entendimento, no segundo é a imaginação que toma a frente, estando livre de regras e conceitos. Esse fato nos abre a possibilidade de considerar o juízo de gosto além de um juízo particular-privado e alcançar uma espécie de universalidade subjetiva (*subjektive Allgemeinheit*), ou seja, uma validade intersubjetiva dos juízos estéticos.

A habilidade dos seres humanos para comunicar seus pensamentos requer uma relação entre a imaginação e o entendimento para ligar intuições a conceitos. Porém, diz Kant (*KU 05: 161*), “[...] onde a imaginação, em sua liberdade, desperta o entendimento, e este, sem conceitos, coloca a imaginação em um jogo conforme a regras, pode a representação comunicar-se não como pensamento, mas como o sentimento interno de

um estado mental conforme a fins”. Por conta disso o gosto pode ser entendido como “[...] a faculdade de julgamento daquilo que torna o nosso sentimento por uma dada representação universalmente comunicável, sem a mediação de um conceito”, de acordo com Kant (*KU 05*: 160).

Enquanto faculdade de julgamento, o gosto é extremamente importante ao gênio, pois, sendo a beleza artística a representação bela de uma coisa, ela é somente a “[...] *forma* da exposição de um conceito pela qual este é universalmente comunicado [e para dar] essa forma aos produtos das belas artes, no entanto, somente é requerido o gosto” (*KU 05*: 190). Como o gosto pode ser exercitado e corrigido com *exemplos* tanto da arte quanto da natureza, depois de muito trabalho e muitas tentativas, o artista consegue encontrar finalmente “a forma que o contenta; e é por isso que esta última não é uma questão de inspiração [...] mas uma melhora lenta e progressiva no sentido de adequá-la ao pensamento, sem por isso comprometer a liberdade no jogo dessas forças” (*KU 05*: 191).

Com respeito às belas artes, essa forma tão procurada pelo artista é aquela que melhor se adequa àquele material fornecido pela natureza através do gênio. Esse material, a fim de se tornar uma obra de arte, precisa ter uma forma adequada às nossas faculdades de conhecimento, uma vez que “[...] a forma aprazível que lhe é dada [...] é apenas o veículo da comunicação”, diz Kant (*KU 05*: 191). Isso por que as condições da comunicabilidade universal do sentimento de prazer precisa observar as condições das nossas faculdades, do contrário esse material rico fornecido pelo gênio – que Kant chamará de *espírito (Geist)* – “[...] que tem de ser livre na arte e é o único a dar-lhe vida, não teria um corpo e evaporaria por completo” (*KU 05*: 176). Este caso configuraria um gênio sem gosto, ou seja, materiais geniais que, por falta de uma forma aprazível – que é veículo de comunicação –, ficam contidos naquele que o idealizou e nunca chegam a constituir-se arte.

O contrário também é possível: no caso de um gosto sem gênio tem-se todos os requisitos necessários à forma e à comunicabilidade universal, até mesmo o rigor e a precisão na observância de todas normas acadêmicas; mas falta, no entanto, espírito ou conteúdos geniais. Kant (*KU 05*: 192) exemplifica: “[...] um poema pode ser bem fino e elegante, mas sem espírito. Uma história é precisa e ordenada, mas sem espírito”.

Em sentido estético, espírito significa o princípio animador na mente e o que “[...] permite a esse princípio animar a alma, contudo, o conteúdo que ele emprega para isso, é aquilo que, conformemente a fins, coloca as forças da mente em movimento, isto é, um jogo que se conserva por si mesmo e reforça ele mesmo as forças para tal” (*KU 05: 192*). Esse “princípio animador na mente” é simplesmente a faculdade de expor ideias estéticas, que são representações da imaginação que dão “[...] muito a pensar sem que [...] um pensamento determinado, isto é, um conceito, possa ser-lhe adequado” (*KU 05: 193*). É nesse sentido que Kant apresenta as ideias estéticas como em contrapartida às ideias da razão, que são conceitos aos quais não há qualquer correspondente na intuição<sup>5</sup> (representação da imaginação).

Eis o dom do poeta: o de ser um gênio que “[...] ousa tornar sensíveis ideias da razão” (*KU 05: 194*), tais como o “reino dos bem aventurados”, ou o “reino do inferno”, a “eternidade” (e até mesmo sentimentos humanos como a inveja, os vícios, o amor, a glória). Porém, ele ousa tornar sensíveis tais ideias não apenas encontrando uma intuição a elas adequada, mas sim, indo “[...] para além dos limites da experiência, em um grau de perfeição que não se encontra na natureza” (*KU 05: 194*). Para realizar essa tarefa o poeta conta com o auxílio do espírito, ou da faculdade de expor ideias estéticas, justamente porque a faculdade imaginativa transcendental é, de acordo com Kant (*KU 05: 193*) “[...] muito poderosa na criação de uma outra natureza, por assim dizer, a partir do conteúdo que a verdadeira [natureza] lhe dá”.

#### 4. Poesia e oratória

A poesia, de acordo com Kant, é a bela arte na qual a faculdade das ideias estéticas pode se mostrar em toda a sua grandeza, porque “[...] se a um conceito é submetida uma representação da imaginação [...], dá mais a pensar, por si mesma, do que um determinado conceito jamais permitiria compreender, e assim, amplia esteticamente, de um modo ilimitado, o próprio conceito” (*KU 05: 194*). Isso quer dizer que na ideia estética a imaginação transborda os limites do conceito, indo além do que nele se poderia pensar. Por exemplo, um conceito da razão prática, como o rei dos céus,

---

<sup>5</sup> De acordo com Kant: “[...] é possível chamar essas representações da imaginação de ideias porque, pelo menos em parte, elas aspiram a algo que está além dos limites da experiência, e a elas, enquanto intuições internas, nenhum conceito pode ser inteiramente adequado” (*KU 05: 194*).



Júpiter, ao receber um atributo estético<sup>6</sup>, como a águia com um relâmpago em suas garras, constitui um modelo clássico de uma ideia estética<sup>7</sup>.

Na medida em que o gênio encontra ideias para um conceito e encontra expressão para essas ideias, ele é designado como um talento, capaz de expressar o inominável no estado de ânimo<sup>8</sup> que acompanha uma certa representação, tornando-a comunicável<sup>9</sup>. Essa habilidade é algo que

[...] requer uma faculdade de apreender o jogo fugaz da imaginação e unificá-lo em um conceito (que é justamente por isso original e, ao mesmo tempo, cria uma nova regra que não poderia seguir-se de exemplos ou princípios prévios) que pode ser comunicado sem a coerção de regras (KU 05: 199).

É que, para Kant (KU 05: 198), o talento capaz de “[...] *expressar* o inominável no estado de ânimo que acompanha uma certa representação e [capaz de] torná-lo universalmente comunicável<sup>10</sup> – quer a expressão se dê pela linguagem, pela pintura ou pelas artes plásticas” é o espírito (Geist). Nesse sentido o modo pelo qual o espírito, que é uma faculdade do gênio, apreende o “jogo fugaz da faculdade de imaginação” e o “unifica em um conceito”, constitui-se enquanto a própria manifestação da obra de arte<sup>11</sup>.

Em suma, pode-se dizer que a matéria da bela arte está para a imaginação, para o espírito e para o gênio assim como a forma está para o entendimento e o gosto. Pelo fato de saber que “[...] as belas artes exigem [...] imaginação, entendimento, espírito e gosto” (KU 05: 198), Kant se pergunta: nas coisas das belas artes o que conta mais, o gênio ou

<sup>6</sup> Os atributos estéticos são definidos por Kant (KU 05: 195) como “[...] as formas que não constituem a apresentação de um dado objeto, mas apenas exprimem, enquanto representações secundárias, as consequências a isso ligadas e o parentesco do objeto com outros”.

<sup>7</sup> Reitera Kant (KU 05: 197): “[...] Em uma palavra, a ideia estética é uma representação da imaginação, associada a um dado conceito, que está de tal modo ligada a essa diversidade das representações parciais no seu livre uso que para ela não se pode encontrar nenhuma expressão designando um conceito”.

<sup>8</sup> O sentimento do inominável, segundo Kant (KU 05: 197), “[...] dá vida às faculdades de conhecimento e espírito à mera letra da linguagem”.

<sup>9</sup> Diz Kant (KU 05: 198), “[...] a disposição de ânimo subjetiva assim produzida, como acompanhamento de um conceito, pode ser comunicada aos outros”.

<sup>10</sup> Loparic (2010, p.134) assinala que “[...] o não-nominável, que é expresso numa obra de arte e vivifica o ânimo, é vivido como um sentimento de prazer, o qual, por acompanhar a ideia estética e, portanto, os conceitos (do entendimento ou da razão) para os quais esta foi encontrada, pode, em virtude dessa última conexão, ser comunicado aos outros”.

<sup>11</sup> E, em vista disso, conclui-se que a obra de arte se define como “[...] um *objeto externo* produzido pelo gênio para servir de *expressão* de uma ideia estética, isto é, para a finalidade de ‘despertar e comunicar’ essa ideia” (LOPARIC, 2010, p.135).

o gosto? E a formulação desta questão equivale à pergunta de se importam mais a imaginação ou o entendimento, a liberdade ou as regras.

No argumento de Kant (*KU 05: 202*) concernente ao gênio, “[...] uma arte merece ser dita espiritualmente rica, e, no entanto, somente no que diz respeito ao gosto ela pode ser dita bela, então o último é, ao menos condição incontornável [...] o mais importante, e é o que deve ser levado em conta no julgamento da arte como bela arte”. É mais importante à beleza que a imaginação, em sua liberdade, adeque-se à legalidade do entendimento, do que riqueza e originalidade em ideias; afinal de contas, pondera Kant, a imaginação “só produz o absurdo” quando não é orientada por leis. Por isso o gosto deve constituir-se como a disciplina do gênio, “[...] cortando-lhe bem as asas e tornando-o bem comportando ou polido” (*KU 05: 203*). O gosto introduz, pois, clareza e ordem na abundância de pensamentos que a imaginação fornece, tornando as ideias conserváveis, capazes de uma aprovação geral e duradoura. E assim, conclui Kant (*KU 05: 203*),

[...] se no conflito entre ambas as propriedades de um produto algo deve ser sacrificado, seria melhor que isso acontecesse do lado do gênio; e a faculdade de julgar, que em assuntos das belas artes emite seus enunciados a partir de princípios próprios, preferirá romper com a liberdade e a riqueza da imaginação à romper com o entendimento.

Kant fornece um modelo do que pode acontecer caso o gosto não se constitua como disciplina do gênio, isto é, caso o entendimento não seja levado em conta quando da atividade criativa da imaginação. Essa é a questão da comparação entre retórica (enquanto *ars oratória*)<sup>12</sup> e poesia. Ao defini-las, Kant estabelece um contraponto. Afirma: “[...] retórica é a arte de conduzir uma atividade do entendimento como se fosse um livre jogo da imaginação; [e] poesia é a arte de levar a cabo um livre jogo da imaginação como se fosse uma atividade do entendimento” (*KU 05: 205*).

Na atividade retórica, o orador “[...] anuncia uma operação a realizar e a leva a cabo como se fosse apenas um jogo com ideias para entreter o espectador” (*KU 05: 205*). Em tal caso ele promete uma atividade do entendimento ao falar, garantindo uma exposição de conceitos em uma argumentação racional a fim de se chegar a um acordo a

<sup>12</sup> Diz Kant (*KU 05: 217*): “A eloquência e a arte de falar bem (que constituem juntas a retórica) pertencem às belas artes; mas a oratória (*ars oratória*), enquanto arte que se serve das fraquezas dos seres humanos para os seus próprios propósitos [...] não é digna de qualquer *respeito*”.

respeito de algum ponto de vista, ou ainda – como concordará Górgias – para persuadir o público. Entretanto, o que realmente acontece durante esta atividade é apenas um simples jogo com ideias que entretém e, através desse jogo, o orador ganha para si a mente dos ouvintes, que passam a concordar com ele ou aceitar como certo o que foi dito.

Este pensamento de Kant pode ser ilustrado com o diálogo *Górgias* de Platão (2016). Neste texto, o personagem cujo nome intitula a obra define a retórica como tendo por essência produzir persuasão afirmando o seguinte:

Refiro-me à capacidade de persuadir mediante discursos nos tribunais, políticos nas reuniões do Conselho, o povo na Assembleia ou um auditório em qualquer outra reunião política que possa realizar-se para tratar de assuntos públicos. E por força dessa capacidade terás o médico e o instrutor de ginástica como teus escravos; quanto ao especialista em finanças, passará a ganhar dinheiro não para si, mas para ti, que possuis a capacidade de discursar e persuadir multidões.

Kant também entende a retórica (*ars oratória*) como a arte de persuadir, ou de “[...] iludir pela bela aparência” (*KU 05: 216*). Se, de fato, a faculdade imaginativa produz a bela aparência e a retórica só se utiliza dessa aparência bela para enganar, então é possível um uso desta faculdade para além daquele realizado pelo poeta, ou seja, pode-se utilizá-la intencionalmente, como um artifício com vistas a enganar o entendimento. Nisso assenta-se a reserva de Kant diante da retórica e da liberdade irrestrita da imaginação. Pois ele entende que a oratória promete “[...] ocupar o entendimento em finalidade [...]” (*KU 05: 206*), mas através da bela aparência, ela ilude o público atraindo a mente das pessoas em benefício próprio.

A exuberância e a sagacidade da imaginação presente na persuasão e que serve tanto “[...] ao embelezamento como à ocultação do vício e do erro” ficam, desse modo, expostas, tornando muito difícil afastar “[...] a secreta suspeita de constituir um arдил da arte”, como pensa Kant (*KU 05: 217*). A título de exemplo da sagacidade da imaginação, associada à intencionalidade de persuasão do orador, vê-se, por exemplo, a tentativa de Polo refutar Sócrates a respeito da querela de se *são os agentes da injustiça felizes*. Sócrates pondera-os como sendo extremamente infelizes, porém os que cumprem sua pena o são menos. Desde um recurso imagético, como estratégia de contestação dos argumentos de Sócrates, Polo narra uma história capaz de causar

espanto e que poderia talvez ter sucesso em afastar algumas mentes da atividade da razão, devido à impressionante capacidade imaginativa.

Pólo: [...] Supõe que um indivíduo seja apanhado em flagrante numa conspiração criminosa para fazer de si mesmo um tirano. É imediatamente torturado na roda, emasculado e seus olhos são queimados. Depois de ser submetido a outros muitos sofrimentos e testemunhar seus filhos e mulher padecer tormentos atrozes, ele é finalmente crucificado ou incinerado numa camada de piche. Achas que com isso foi mais feliz do que se houvesse se safado e conseguisse converter-se em tirano, passando a totalidade de sua existência na condição de governante de seu Estado, fazendo o que bem lhe aprouvesse, invejado e cumprimentado tanto pelos concidadãos quanto pelos estrangeiros?

Sócrates: Dessa vez estás tentando me apavorar, meu bravo Pólo, ao invés de refutar-me (PLATÃO, 2016, p.81).

Na poesia, por outro lado, “[...] tudo se passa com lealdade e honradez”, diz Kant (*KU 05: 217*), pois aí imaginação se faz acompanhar pelas regras do entendimento. A poesia só promete um simples jogo entre imaginação e entendimento, e não uma exclusiva atividade do entendimento, e nem tem pretensões persuasivas. E, ao estabelecer o jogo livre, voltado apenas a entreter, é aí que surgem “[...] tantas coisas para o entendimento que é como se ele só tivesse a intenção de conduzir as suas atividades” (*KU 05: 206*). Nesta bela arte, imaginação e entendimento estão em tal harmonia que a conexão entre estas faculdades – embora um produto intencional do gênio – parecem não-intencionais, como que levada a cabo por elas mesmas (inexiste aqui a suspeita de arдил da arte, já que ela apenas pretende entreter).

O vínculo harmônico que existe no livre jogo da imaginação com o entendimento não permite que uma faculdade ludibrie a outra. Daí que o poeta, ao anunciar um mero jogo com ideias, realizará por isso, como diz Kant (*KU 05: 206*) “[...] algo que é digno de uma operação, a saber, fornecer ludicamente alimento ao entendimento e dar vida aos seus conceitos através da imaginação”.

Pode-se observar, por exemplo, a título de ilustração a estro do herói Hipérion no romance de Friedrich Hölderlin, no modo em que o poeta encontra uma expressão estética para tratar do conceito filosófico mais caro, a saber, o de absoluto. Ali afirmara o herói Hipérion: “[...] Vi uma vez apenas, o único, pelo qual minha alma procurava, e a plenitude que afastamos para além das estrelas e adiamos até o fim dos tempos, eu a

senti presente. Estava aqui o supremo, nesse círculo da natureza humana e das coisas” (HÖLDERLIN, 2003, p. 56). Assim, para Hölderlin os diferentes nomes que o absoluto tem nessa obra podem ser aprendidos: natureza, paz, amor, plenitude, harmonia, mas sobretudo beleza. As palavras de Hipérion o demonstram: “Vocês que buscam o supremo e o melhor nas profundezas do saber, no tumulto da ação, na escuridão do passado, no labirinto do futuro, nas sepulturas ou nas estrelas! Sabem o seu nome? O nome do que é Um e é Tudo? Seu nome é beleza!” (HÖLDERLIN, 2003, p. 56-57).

### Conclusão

Vimos que na poesia imaginação e entendimento trabalham juntos. No entanto, nessa experiência estética a liberdade em que a imaginação está colocada é, pode-se dizer, uma liberdade atrelada, pois, afirma Kant (*KU 05: 215*), a imaginação somente é livre para, “[...] nos limites de um conceito dado, em meio à ilimitada diversidade de formas possíveis compatíveis com ele, fornecer aquela [forma] que conecta a exposição desse conceito [...]”, e isso ainda que ela seja “[...] livre para fornecer ao entendimento, para além daquela concordância com o conceito, um material não procurado, rico em conteúdo e pouco desenvolvido que o entendimento não levava em conta em seu conceito [...]” (*KU 05: 198*).

Uma liberdade desse modo atrelada, em que Kant identifica o lugar da imaginação, objetiva assegurar que o entendimento não venha nunca a ser enganado, mas seja garantida ao mesmo tempo por isso ainda a adequada comunicação das ideias estéticas. Nesse sentido o poeta pode ser identificado como um gênio mais do lado do entendimento que da imaginação. Isso porque o uso de sua faculdade imaginativa precisa, necessariamente, em favor das artes belas, estar ainda submetido a certas regras, de modo que a imaginação nunca venha a ultrapassar, em sua sagacidade, a legalidade do entendimento.

### Referências

HÖLDERLIN, Friedrich. (2003). *Hipérion ou o Eremita na Grécia*. Trad. Erlon José Paschoal. São Paulo: Nova Alexandria, 2003.

KANT, Immanuel. (2016). *Crítica da faculdade do Juízo*. Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016.

\_\_\_\_\_. *Gesammelte Schriften*, Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin, 1900ff.

LOPARIC, Zeljko. (2010). Os Juízos de gosto sobre a arte na terceira crítica. *Kant e-Prints*. Campinas, Serie 2, v. 5, n.1, p. 119-141, jan-jun.

PLATÃO. (2016). *Diálogos II* – Górgias (ou da Retórica); Eutidemo (ou da Disputa); Hípias maior (ou do Belo); Hípias menor (ou do Falso). Trad. Edson Bini. 2.ed. São Paulo: Edipro.

TROMBETTA, Gerson Luís. (2017). As regras e o gênio no processo de criação artística. *Anais do SEFiM*. Porto Alegre, v.3, n. 3, p.37-49.

## NOTAS SOBRE A LIBERDADE NA DIALÉTICA E NO CÂNON: UMA NOVA LEITURA

### Notes on freedom in the Dialectic and the Canon: a new reading

Vanessa Brun Bicalho\*

Universidade Estadual do Oeste do Paraná  
vanessabicalho@gmail.com

**Resumo:** O texto debate a suposta contradição sobre a admissão das duas dimensões do conceito de liberdade na *KrV*, o da liberdade transcendental e o da liberdade prática, trazidas pelos capítulos da *Dialética transcendental* e do *Cânone da razão pura*. A respeito desse debate há, de um lado, intérpretes que consideram incompatíveis as doutrinas da liberdade expostas na *Dialética* e no *Cânnon* ao admitirem uma concepção de moralidade pré-crítica e, por isso, dissociação daquilo que viria a ser desenvolvido na *GdMS* e na *KpV*. De outro lado, há intérpretes que afirmam que a suposta incompatibilidade entre as duas seções da *Primeira Crítica* refere-se a um problema meramente exegetico, vindo a encontrar aí subsídios em defesa da compatibilidade entre os dois conceitos de liberdade na *KrV*, em harmonia com o exposto por Kant, sobre o papel da liberdade, na fundação da moralidade na *GdMS* e na *KpV*. À luz destas interpretações sobre a suposta incompatibilidade entre *Dialética* e *Cânnon*, no que tange aos conceitos de liberdade prática e transcendental, mostraremos que não há contradição, uma vez que, tratam-se de capítulos dedicados em solucionar problemas diferentes e que, por isso, não devem ser lidos de modo unilateral.

**Palavras-chave:** Kant; liberdade transcendental; liberdade prática.

**Abstract:** This text discusses the supposed contradiction about the admission of the two dimensions of the concept of freedom in *KrV*, that of transcendental freedom and that of practical freedom, in the chapters of *Transcendental Dialectic* and the *Canon of Pure Reason*. Regarding this debate, there are, on the one hand, interpreters who consider the doctrines of freedom exposed in the *Dialectic* and in the *Canon* incompatible, by admitting a conception of pre-critical morality and, therefore, disassociated from what was to be developed in *GdMS* and *KpV*. On the other hand, there are interpreters who claim that the supposed incompatibility between the two sections of the *First Critique* refers to a merely exegetical problem, finding in it subsidies in defense of the compatibility between the two concepts of freedom in *KrV*, in harmony with what was exposed by Kant, on the role of freedom, in the foundation of morality in *GdMS* and *KpV*. In the light of these interpretations of the supposed incompatibility between the *Dialectic* and the *Canon*, with respect to the concepts of practical and transcendental freedom, we will show that there is no contradiction, since they are chapters dedicated to solving different problems and, for that reason, should not be read unilaterally.

**Keywords:** Kant; transcendental freedom; practical freedom.

### Introdução

Segundo Kant, a possibilidade do conhecimento ao domínio puramente fenomênico (*Phaenomena*) não nega a capacidade do entendimento de pensar determinados conceitos que, embora não forneçam nenhuma realidade objetiva, se

---

\* Doutoranda/UNIOESTE

constituem ainda como conceitos dos quais a razão não pode nunca se esquivar. Estes conceitos da razão<sup>1</sup> são denominados de Ideias Transcendentais que revelam a exigência de conterem em si o pensamento do incondicionado.

Embora os conceitos transcendentais da razão sejam apenas ideias, nem por isso devem ser considerados prescindíveis e vazios, eles servem, sobretudo, de cânone ao entendimento, para que este possa estender seu uso no mérito de tornar-se homogêneo (*KrV*, B 385)<sup>2</sup>. A razão (*Vernunft*) desenvolve tais ideias ao considerar a regra segundo a qual para todo condicionado deve-se buscar o incondicionado. É tarefa do pensamento levar o entendimento a um acordo completo consigo mesmo. Diz Kant, “*se é dado o condicionado, é igualmente dada toda a soma das condições e, por conseguinte, também o absolutamente incondicionado*” (*KrV*, B 436), pois “referem-se à unidade sintética incondicionada de todas as condições em geral” (*KrV*, B 391).

Essas ideias são reduzidas, no nível teórico a somente três: *Deus*, que se refere à ideia da unidade absoluta da condição de todos os objetos do pensamento em geral (*theologia transcendentalis*); *Alma*, como ideia da unidade absoluta do sujeito pensante (*psychologia rationalis*); e *Liberdade*, enquanto ideia da unidade absoluta da série das condições de um fenômeno (*cosmologia rationalis*).

No que tange à ideia de liberdade, Kant adota no capítulo da *Solução das ideias Cosmológicas* da *KrV* uma divisão deste conceito, admitindo para tanto um conceito cosmológico e um psicológico de liberdade. Ao primeiro, liberdade transcendental, corresponde a causalidade incondicionada pela liberdade, constitui-se numa espontaneidade absoluta das causas, pensada pela “(...) faculdade de iniciar *por si* um estado, cuja causalidade não esteja, por sua vez, subordinada segundo a lei natural a

<sup>1</sup> Para Kant há uma grande diferença entre os conceitos do entendimento e os conceitos da razão. Sobre essa distinção diz: “Os conceitos da razão servem para conceber, assim como os do entendimento para entender (as percepções). Se os primeiros contêm o incondicionado, referem-se a algo em que toda a experiência se integra, mas que, em si mesmo, não é nunca objeto da experiência” (*KrV*, B367). A respeito destes conceitos puros da razão, diz Kant: “Entendo por ideia [transcendental] um conceito necessário da razão ao qual não pode ser dado nos sentidos um objeto que lhe corresponda. Os conceitos puros da razão, que agora estamos a considerar, são, pois ideias transcendentais. São conceitos da razão pura, porque consideram todo o conhecimento de experiência determinado por uma totalidade absoluta das condições. Não são forjados arbitrariamente, são dados pela própria natureza da razão, pelo que se relacionam, necessariamente, com o uso total do entendimento. Por último, são transcendentais e ultrapassam os limites de toda experiência, na qual, por conseguinte, nunca pode seguir um objeto adequado à ideia transcendental” (*KrV*, B384).

<sup>2</sup> Doravante, as abreviações seguirão o critério composto pelas siglas das letras iniciais dos títulos das obras de Immanuel Kant traduzidas do original: *Crítica da Razão Pura* – *KrV* | *Crítica da Razão Prática* – *KpV* | *Crítica da Faculdade do Juízo* – *KU* | *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* – *GdMS*.



outra causa que a determine quanto ao tempo” (*KrV*, B5 61). A ideia transcendental de liberdade não é extraída da experiência nem situa-se nos fenômenos, sequer pode ser dada objetivamente ou determinada pela experiência. Trata-se do pensamento da liberdade em sentido negativo. Já o segundo, conceito de liberdade prática, é compreendido como a “independência do arbítrio frente à *coação* dos impulsos da sensibilidade” (*KrV*, B 562). A liberdade possui aqui um sentido positivo, pois diz respeito estritamente à determinação das ações humanas.

Ocorre, todavia, que uma possível contradição entre liberdade transcendental e liberdade prática se instala quando Kant admite, primeiramente na *Dialética transcendental*, que “é notável que sobre esta ideia *transcendental* da liberdade se fundamente o conceito prático da mesma” e que “a supressão da liberdade transcendental anularia simultaneamente toda a liberdade prática” (*KrV*, B 562). Mas, posteriormente, no *Cânone* parece que a relação entre liberdade transcendental e liberdade prática é completamente alterada ao enunciar que “por ora me servirei do conceito de liberdade apenas no sentido prático e deixo aqui de lado (...) o sentido transcendental (...) que é, por si mesmo, um problema para a razão” (*KrV*, B 830).

A partir disso, o presente artigo analisará as interpretações relativas à consideração de uma suposta contradição – ou não – entre os capítulos da *Dialética Transcendental* e o *Cânone da Razão Pura* da *KrV* sobre os conceitos cosmológico e psicológico de Liberdade. Para tanto serão apreciadas duas perspectivas distintas. Uma delas sustenta uma posição incompatibilista que assume o posicionamento de que a ambiguidade do tratamento dado por Kant aos conceitos de liberdade transcendental e liberdade prática é justificado por encontrar na *KrV* uma teoria moral prematura. Enquanto a outra é partidária de uma concepção compatibilista que, a partir da refutação dos interpretes que admitem uma teoria moral pré-crítica, defende o prognóstico de que não há contradições entre *Dialética* e *Cânnon*, uma vez que se trata de um problema de ordem exegética. O propósito deste trabalho não será de refutar nenhuma das teses apresentadas, pelo contrário, buscar-se-á confrontar essas interpretações com o intuito de retirar elementos importantes para a construção de uma interpretação alternativa.

É importante salientar que este estudo será pautado na seguinte investigação: “É possível ler os capítulos da *Dialética transcendental* e *Cânnon*, da *KrV*, e compreender os conceitos de Liberdade Transcendental e Liberdade Prática sem atribuir a Kant

incoerência?”. Nesse sentido, serão retomados os capítulos supracitados no que tange a exposição de Kant sobre a compreensão e relação entre os diferentes sentidos de liberdade.

### **1. A liberdade no contexto da *Dialética transcendental* da *KrV*: a causalidade incondicionada**

A *Dialética Transcendental* da *KrV* investiga o operar próprio da razão que tematiza a possibilidade de encontrar nas ideias transcendentais um modo de obter o que não pode ser fornecido nem pelo entendimento, nem pela sensibilidade. Nessa tentativa de resolver os problemas “naturais e inevitáveis da razão”, é refutada a ilusão transcendental, que visava substituir as contradições antinômicas da razão, mediante uma transgressão de nível conceitual, através da exigência do pensamento sistematizado, trazida pela totalidade/incondicionalidade contida na ideia da razão (*Vernunft*).

Kant entende que as antinomias da razão, quando impulsionadas a elevar-se para além dos limites dos fenômenos, criam ideias que não correspondem a nenhum objeto da experiência. Dentre essas ideias produzidas pela razão está o conceito de Liberdade, para o qual Kant concentra a seção do *Terceiro Conflito das Ideias Transcendentais*, desenvolvendo a argumentação a respeito do impasse causado pela razão teórica, na admissão simultânea de duas leis causais: a lei da liberdade (tese) e a lei da natureza (antítese)<sup>3</sup>. Contudo, o problema tem seu desfecho ao ser explicitado o sentido da noção de causalidade natural como distinta da causalidade pela liberdade, mostrando-se assim obsoletas as tentativas de admitir “duas noções causais a partir de um mesmo nível de explicação e vinculação” à sensibilidade.

A solução do conflito gerado pela admissão conjunta de duas proposições contrárias no interior do interesse da razão (*Verstand*) de alcançar o incondicionado não é obtida nem pela espontaneidade pensada nas relações causais<sup>4</sup>, nem pela causalidade

<sup>3</sup> A tese e antítese do *Terceiro Conflito das Ideias Transcendentais* são, respectivamente: Em favor da causalidade da liberdade é admitido que “a causalidade segundo as leis da natureza não é a única de onde podem ser derivados os fenômenos do mundo no seu conjunto. Há ainda uma causalidade pela liberdade que é necessário admitir para os explicar” (*KrV*, B 472). Por outro lado, em benefício da causalidade da natureza é declarado que “não há liberdade, mas tudo no mundo acontece unicamente em virtude das leis da natureza” (*KrV*, B 473).

<sup>4</sup> Série causal finita e condicionada pela natureza.

pura da razão<sup>5</sup>. É a partir do interesse especulativo da razão, conduzido pelo método cético<sup>6</sup> que a posição crítica encontra o seu meio caminho<sup>7</sup> e contorna o abismo entre as duas proposições (natureza e liberdade), vinculado pelo conteúdo trazido pela tese. Diz, Kant “Eis porque o interesse arquitetônico da razão (que exige não uma unidade empírica, mas uma unidade racional pura *a priori*) comporta, naturalmente uma recomendação a favor das afirmações da tese” (*KrV*, B 503).

Visto que a razão humana é arquitetônica, como diz Kant (*KrV*, B 502), e porque considera todos os conhecimentos como pertencentes ao pensamento de um sistema possível, têm de ser admitidos princípios que possibilitam (não vetam) um conhecimento coexistir com outros, em um todo único e sistemático. Assim, por meio da correta compreensão da lei da liberdade, enquanto liberdade transcendental, ela é autorizada a coexistir com a lei da natureza. É o pensamento de uma causalidade incondicionada pela admissão da tese pela *liberdade transcendental* que está em plena conformidade com a causalidade pela natureza<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> Série causal infinita e incondicionada pela liberdade.

<sup>6</sup> Kant denomina de método cético o “método de assistir a um conflito de afirmações, ou antes, de provocar, não para se pronunciar no fim a favor de uma ou outra parte, mas para investigar se o objeto da disputa será mera ilusão, que qualquer delas persegue e com a qual nada ganharia, mesmo se não encontrasse resistência, tal modo de proceder, digo, é o que se pode denominar de *método cético*. É totalmente diferente do *ceticismo*, princípio de uma ignorância artificial e científica, que mina os fundamentos de todo o conhecimento para, se possível, não deixar em parte alguma confiança ou segurança. Com efeito, o método cético aspira à certeza e procura o ponto de dissídio numa controvérsia bem intencionada e conduzida com inteligência, para fazer como esses sábios legisladores que, em face das perplexidades dos juízos nos processos, colhiam ensinamentos quanto ao que era deficiente ou insuficiente determinado em suas leis” (*KrV*, B 452).

<sup>7</sup> Como o meio termo estabelecido por princípios puramente racionais.

<sup>8</sup> Há, contudo, uma condição dessa compreensão: que entre os dois sentidos de causalidade, ao voltado ao *mundo sensível* (fixado pela causalidade mecânica da natureza empírica pela atividade da faculdade do entendimento) e ao voltado ao *mundo inteligível* (consolidado pela causalidade da liberdade pela faculdade da razão pura), tratava-se de uma divisão que não devia ser aceita em sentido positivo, mas apenas negativo. Trata-se de uma divisão epistemológico-conceitual, de conceitos que podem ser admitidos sem erro ou contradição visto tratarem de ordens distintas de compreensão, em vez de uma divisão ontológica (divisão do mundo em duas partes distintas). Assim, parece que se encontra um modo possível de conciliar natureza e liberdade apenas a partir de uma concepção bilateral da razão. No dizer de Paton: “Liberdade e necessidade podem ser conciliadas apenas se o homem pode ser concebido em dois sentidos ou em duas relações (isto é, como *coisa-em-si* e como fenômeno). É tarefa da razão especulativa resolver a antinomia, estabelecendo esta dupla perspectiva (ou duplo ponto de vista) e assim defender a razão prática e as crenças morais contra todo possível ataque. A razão prática legitimamente exige este serviço da razão teórica e assim fazendo não está indo além de seus limites” (PATON, 1948, p.266 – trad. nossa). Ou seja, a razão quando se concebe sob uma esfera puramente prática não ultrapassa nenhum limite, já que trata-se apenas um ponto de vista que a razão se vê obrigada a tomar para conceber a si mesma como prática: o que há é apenas um mundo, que pode ser concebido através de dois pontos de vista perfeitamente possíveis.

Assim, quando compreendida em sentido transcendental, a liberdade se mostra como uma faculdade capaz de iniciar por si mesma um estado<sup>9</sup>, sem se encontrar subordinada ao tempo ou à lei natural. A razão cria a ideia de liberdade transcendental, como uma espontaneidade absoluta que “poderia começar a agir por si mesma, sem que uma outra causa tivesse devido precedê-la para a determinar a agir segundo a lei do encadeamento natural” (*KrV*, B 561).

Mas não é esse o único sentido de liberdade a que Kant se dedica no capítulo da *Dialética*. Após instituir a faculdade da espontaneidade, pensada pela ideia cosmológica de liberdade, ele acrescenta que “sob esta ideia *transcendental* da liberdade se fundamenta o conceito prático da mesma”, e que a “liberdade em sentido prático é a independência do arbítrio frente à *coação* dos impulsos da sensibilidade” (*KrV*, B 562). O homem é capaz de determinar seu arbítrio (*Willkür*) independente da coação dos impulsos sensíveis, porque possui um *arbítrio liberum*<sup>10</sup>, como pensa Kant. Isso porque não é a sensibilidade mas antes a liberdade que torna necessária a ação. A liberdade prática se ampara sob o conceito transcendental da mesma, de modo que pela “supressão da liberdade transcendental [se] anularia simultaneamente toda a liberdade prática” (*KrV*, B562).

Uma vez que esse vínculo pode ser entendido na medida em que a razão pura é livre (não pode ser determinada por nenhum princípio), Kant aponta um sentido negativo e outro positivo para a liberdade, afirmando que esta

(...) liberdade [da razão pura] não se pode considerar apenas negativamente [liberdade transcendental], como independência [das ações] perante as condições empíricas mas também, positivamente [liberdade prática], como faculdade de iniciar, por si própria, uma série de acontecimentos, de tal sorte que nela própria nada começa, mas, enquanto condição incondicionada de toda a ação voluntária. (*KrV*, B 581)

<sup>9</sup> É notável que Kant não está dizendo que essa faculdade da espontaneidade não se refere a um começo absoluto no tempo, mas sim, somente em respeito a causalidade. Sobre isso explica: “Quando agora (por exemplo) me levanto da cadeira, completamente livre e sem a influência necessariamente determinante de causas naturais, nesta ocorrência, com todas as suas consequências naturais, até ao infinito, inicia-se absolutamente uma nova série, embora quanto ao tempo seja apenas a continuação de uma série precedente” (*KrV*, B 478).

<sup>10</sup> Diz Kant: “na verdade, um arbítrio é *sensível*, na medida em que é *patologicamente afetado* (pelos móveis da sensibilidade); e chama-se *animal* (*arbitrium brutum*) quando pode ser *patologicamente necessitado*. O arbítrio humano é, sem dúvida, um *arbitrium sensitivum*, mas não *arbitrium brutum*; é um *arbitrium liberum*, porque a sensibilidade não torna necessária a ação e o homem possui a capacidade de determinar-se por si, independentemente da coação dos impulsos sensíveis” (*KrV*, B 562).

A partir dessa consideração, percebe-se que o filósofo inicia a *Dialética transcendental* postulando a ideia de liberdade como uma antinomia da razão, porém encerra o capítulo admitindo dois sentidos para esse mesmo conceito: um na ordem da razão especulativa (*Verstand*), como uma faculdade da espontaneidade capaz de iniciar por si mesma uma série causal, mas que está fora de toda natureza sensível e por isso enquanto um conceito negativo não é demonstrável enquanto tal. E o outro na ordem da razão prática (*Vernunft*), como a faculdade da vontade enquanto condição incondicionada de toda ação, mas que como conceito positivo, refere-se à determinação das ações humanas. Sob este conceito prático, Kant deixa claro que não é a moralidade ou a própria liberdade prática que é demonstrada pela experiência, são antes os efeitos das ações que se manifestam nos fenômenos.

Ainda que tenham sido tematizados não apenas um, mas dois sentidos distintos de liberdade, o propósito do Capítulo da *Dialética* não era o de provar a realidade destes conceitos mas “apenas de saber se a liberdade entrava em conflito com a necessidade natural numa e mesma ação; e a isto demos suficiente resposta.” (*KrV*, B585) Além disso, prossegue Kant: “(...) nem sequer pretendemos demonstrar a possibilidade da liberdade; nem tal se conseguiria (...) a liberdade é aqui tratada apenas como ideia transcendental” (*KrV*, B 586).

Em contrapartida, veremos que no capítulo do *Cânone da razão pura*, Kant não está mais envolvido em justificar a possibilidade de conceitos destinados ao uso puramente transcendental da razão, seu projeto é estabelecer a possibilidade de se pensar um sistema completo da razão pura, possível não mais pelo pensamento do transcendental, mas realizável unicamente pelo prático.

## **2. A liberdade no contexto do *Cânone da razão pura da KrV*: o incondicionalmente prático**

A *Doutrina transcendental dos elementos da KrV* se ocupou de demarcar a origem do nosso conhecimento dos objetos e com isso determinar o uso e o destino de cada uma das faculdades da razão pura, de modo que, entendimento e sensibilidade se circunscrevessem dentro dos limites dos fenômenos<sup>11</sup>. Ficou como tarefa à *Doutrina*

---

<sup>11</sup> “Efetivamente, a única condição do uso objetivo de todos os nossos conceitos do entendimento é o modo da nossa intuição sensível, pela qual nos são dados objetos, e se fizermos abstração desse modo, ficaríamos os conceitos destituídos de referência a qualquer objeto. Mesmo que alguém quisesse admitir

*transcendental do método* avaliar as condições formais de um sistema completo da razão. Uma vez que a faculdade da razão pura não pode conhecer tudo, resta examinar os seus elementos de constituição, isto é, o *quid juris* da razão pura na efetivação de um sistema genuinamente puro (*KrV*, B 735). Nesse contexto fica implícito que não será este o lugar para a razão tratar de conceitos de ordem puramente especulativa e portanto, transcendental. Como o *Cânnone da razão pura* é considerado um capítulo de arremate da Primeira *Crítica* porque se ocupa com o conjunto dos princípios a partir do uso correto da razão pura e por não haver nenhum uso correto da razão do ponto de vista especulativo, fica fácil entender o motivo de Kant ter dispensado o conceito transcendental de liberdade e operar tão somente com o sentido prático da mesma.

É evidente que o conceito de liberdade transcendental se mostra imprescindível enquanto componente essencial por meio do qual Kant anuncia o lugar desde o qual será instituída a Filosofia Prática (a razão pura prática). A moralidade deve estar apoiada no interior da liberdade transcendental, afirmada em relação aos pressupostos da Filosofia transcendental como aquele outro domínio em contraste com o saber, o domínio do agir prático-moral.

Nesse domínio é que o *Cânnon* começa a tematizar as condições da validação objetiva do conceito de liberdade recém pressuposto no domínio especulativo, visando com isso constituir uma ciência do prático. Para Kant, é preciso que o conceito de liberdade do ponto de vista prático tenha uma origem igualmente pura e *a priori*: o conceito prático de liberdade tem de ser mostrado como derivado do conceito de liberdade transcendental. Isso é alcançado ao ser constatado, desde a *Dialética*, que “a supressão da liberdade transcendental anularia simultaneamente toda a liberdade prática” (*KrV*, B 562).

As passagens do *Cânnon* que pontuam a exposição da noção de liberdade prática demonstram que a possibilidade da moralidade assenta em que “prático é tudo aquilo

---

outro modo de intuição diferente desta nossa intuição sensível, as funções do nosso pensar não teriam, em relação a ela, qualquer significado. (...) porquanto não conhecemos qualquer outro modo de intuir que não seja a nossa intuição sensível, nem qualquer modo de conceitos que não sejam as categorias, e nenhum desses dois modos é adequado a um objeto inteligível. Eis porque não podemos ampliar, positivamente, o campo dos objetos do nosso pensamento para além das condições da sensibilidade e admitir, além dos fenômenos, objetos do pensamento puro (...) porque estes não têm qualquer significado positivo que lhes possa atribuir. Temos de reconhecer, com efeito, que só as categorias não chegam para o conhecimento das coisas em si e, sem os dados da sensibilidade, seriam apenas formas subjetivas da unidade do entendimento, porém destituídas de objeto” (*KrV*, B 342-3).

que é possível pela liberdade” (*KrV*, B 828); as leis morais contêm fins dados pela razão (*Vernunft*) e são por isso, produtos da razão pura prática.

Kant inicia, por meio do conceito de liberdade prática, uma tentativa de justificação que segue uma via inesperada – distinta da anteriormente demonstrada no capítulo da *Dialética* – em relação à outra possibilidade de demonstrar a liberdade como dependente da liberdade transcendental. Diz ele:

Em primeiro lugar, é de observar que por ora me servirei do conceito de liberdade apenas no sentido prático, e deixo aqui de lado como coisa já tratada acima, o conceito transcendental [de liberdade], que não pode ser pressuposto empiricamente como um princípio de explicação dos fenômenos, mas que é, por si mesmo, um problema para a razão. (*KrV*, B 830)

Aparentemente, tudo indica que o argumento desenvolvido por Kant visa ‘privilegiar’ a dimensão prática da liberdade como podendo ser antecipada em relação à dimensão exclusivamente especulativa e transcendental da mesma. Isso porque ele crê ser possível admitir que “a liberdade prática pode ser demonstrada por experiência” (*KrV*, B 830), num ponto de vista oposto aos resultados obtidos pela investigação do capítulo da *Dialética*.

O primeiro elemento de dissociação ente liberdade transcendental e liberdade prática parece residir na alteração da relevância do conceito transcendental em relação ao conceito prático de liberdade, uma vez que o conceito cosmológico, segundo Kant, parece insignificante enquanto princípio de explicação dos fenômenos.

Um problema se instala à medida que encontra-se um segundo momento de dissociação dos conceitos de liberdade: no *Cânon* Kant admite que os *efeitos* da aplicação do conceito de liberdade têm de se manifestar na causalidade da natureza, como eventos não factuais. E nisso ele afirma que nós:

[...] conhecemos, pois, por experiência, a liberdade prática como uma das causas naturais, a saber, como uma causalidade da razão na determinação da vontade, enquanto a liberdade transcendental exige uma independência desta mesma razão (do ponto de vista da causalidade a iniciar uma série de fenômenos) relativamente a todas as causas determinantes do mundo sensível e, assim, parece ser contrária à lei da natureza, portanto, a toda a experiência possível e, por isso, mantém-se em estado de problema. (*KrV*, B 831)

A partir dessa afirmação, Kant conclui no capítulo do *Cânnone*, que a liberdade transcendental é vista como mera possibilidade especulativa e que pode ser deixada de lado, uma vez que não diz respeito à razão em seu uso prático, o qual tem em vista somente “o que fazer ou deixar de fazer”<sup>12</sup>. O pensamento da liberdade prática como fundamento da moralidade assenta em leis morais que concernem ao uso prático da razão e a esse respeito se referia o que foi debatido no capítulo do *Cânnon* (*KrV*, B 828).

Se Kant estava preocupado, na *Doutrina transcendental dos elementos*, em manter a liberdade como assentada numa perspectiva puramente inteligível da razão, doravante o foco é alterado: como justificar essa passagem do uso da razão pura prática desde a esfera inteligível para a esfera empírica (da experiência)? Em que medida podem ser identificados subsídios, no *Cânnon*, que contradizem o que foi afirmado no capítulo das *Antinomias*, que salvou o conceito de liberdade do ponto de vista transcendental? Se fosse necessário admitir por primeiro, que sendo verdadeiro o argumento segundo o qual a “liberdade prática pode ser demonstrada por experiência”, em que medida isso poderia alterar a correta compreensão da conciliação (ou de sua impossibilidade) daquilo que fora admitido anteriormente no capítulo da *Dialética* sobre a admissão de duas leis causais, uma da natureza e uma da liberdade? Ou ter-se-ia de atribuir incoerência à Kant, uma vez que a teoria sobre a liberdade, no interior da *KrV*, não é compreendida de modo unilateral?

Consequentemente, à base do desdobramento desses argumentos, somos instados a explicitar uma tese compatibilista e uma tese incompatibilista aos propósitos do desenvolvido nos capítulos da *Dialética* e do *Cânnone*. A exposição de ambas as posições permitirá selecionar o argumento mais apropriado para manter o ponto de vista arquitetônico e sistemático da filosofia kantiana. À base da controvérsia na literatura remetemos a argumentação dos intérpretes a um contraste com o exposto pela *KrV*, naquilo que foi trazido pelo debate sobre a realidade objetiva do conceito de liberdade, na *GdMS* e na *KpV*.

---

<sup>12</sup> Sobre isso prossegue: “Contudo, saber se a própria razão, nos atos pelos quais prescreve leis, não é determinada, por sua vez, por outras influências e se aquilo que, em relação aos impulsos sensíveis se chama liberdade, não poderia ser, relativamente a causas eficientes mais elevadas e distantes, por sua vez, a natureza, em nada nos diz respeito do ponto de vista prático (...) é, porém, uma questão simplesmente especulativa, que podemos deixar de lado, na medida em que para o nosso propósito só temos apenas o fazer ou o deixar de fazer” (*KrV*, B 831).



### 3. Interpretação incompatibilista: uma teoria moral pré-crítica

Um interesse bastante evidente sobre a questão da liberdade prática e transcendental na *KrV* é encontrado no artigo de Pavão (2002)<sup>13</sup>. Neste texto o intérprete é bastante pontual ao trazer não apenas uma mas várias versões sobre a recepção desse problema na filosofia de Kant<sup>14</sup>.

Pavão desenvolve sua tese em consonância com a teoria já desenvolvida por Allison (1980)<sup>15</sup>, admitindo que a concepção de liberdade prática exposta por Kant tanto no capítulo da *Dialética* quanto também no *Cânone* é ambígua, o que se justifica por apresentar uma teoria moral imatura.

Segundo os intérpretes, o problema principal do capítulo do *Cânone* pode ser resumido no fato de que Kant concebeu nele uma noção de liberdade prática que se apresentava como antagônica ao conceito de liberdade transcendental. Após Kant ter afirmado que “(...) a liberdade prática pode ser provada por experiência”, fica encoberta e também negada aquela outra definição, exposta no capítulo da *Dialética*, de que “o conceito prático de liberdade se funda na ideia transcendental da mesma” e de que a “supressão da liberdade transcendental aniquilaria concomitantemente, toda a liberdade prática”.

<sup>13</sup> *Liberdade transcendental e Liberdade prática na crítica da razão pura* (2002).

<sup>14</sup> É interessante ressaltar que nesse artigo, Pavão apresenta cinco distintos grupos e interpretações sobre o possível conflito entre *Dialética* e *Cânone* a respeito dos conceitos de Liberdade prática e transcendental. Os vários intérpretes apontados no texto são assim distribuídos: (i) *Solução Genética*: resolução a partir da consideração das diferentes épocas em que *Dialética* e *Cânone* foram escritos. Uma vez que cogita-se que a *Dialética* seja um texto “menos antigo” que o *Cânone*. Victor Delbos (*La philosophie pratique de Kant*) e Martial Guéroult (*Canon de la raison pure e critique de la raison pratique* - 1954) são os intérpretes que defendem essa linha de pensamento. | *Solução Genética*: (ii) *Os propósitos práticos de Kant*: consideram um erro de tradução e por isso não veem contradição entre os capítulos da *Dialética* e *Cânone*. Os intérpretes dessa linha são Lewis White Beck (*A commentary on Kant's critique of practical reason* - 1966) e Mike Robert Horenstein (*The question concerning freedom in kantian moral philosophy* - 1993). | (iii) *A semântica de Erfahrung no Cânone*: propõem um exame do conceito de experiência utilizado por Kant ao dizer que a liberdade prática pode ser provada pela experiência. Roberto Torreti (*Manuel Kant – Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica* - 1967) é o defensor desta tese. | (iv) *A prova ‘indireta’ da liberdade*: sugere que Kant ao dizer que a liberdade pode ser provada pela experiência está se referindo unicamente aos efeitos das ações praticadas pela ideia de liberdade. Marco Antônio Zingano (*Razão e história em Kant* - 1989) é favorável à esta teoria. | E, por último, (v) *A ambiguidade da liberdade prática*: indicam que *Dialética* e *Cânone* apresentam conceitos distintos e por isso contraditórios de liberdade prática. Segundo indicam os autores, isso é ocasionado pelo fato do *Cânone* apresentar uma “*semi-critical moral theory*”. Henry Allison (*Kant's theory of freedom* - 1980), Guido Antônio de Almeida (*Moralidade e liberdade segundo Kant* - 1997), Aguinaldo Pavão (*Liberdade transcendental e liberdade prática na Crítica da razão pura* - 2002), compactuam dessa interpretação. (PAVÃO, 2002).

<sup>15</sup> *Kant's theory of freedom* (1980).

Tem de ser ao menos admitido que as definições de liberdade estão em franca negação uma da outra pois, de nada adiantaria buscar subsídios em favor de uma compatibilização no interior da *KrV* (entre os capítulos da *Dialética* e do *Cânon*) uma vez que a liberdade, seja o conceito transcendental, seja o conceito prático, só assumem seu verdadeiro papel nos textos da *GdMS* e *KpV*.

Segundo defende Allison, “a ambiguidade está entre duas versões incompatibilistas (...), cada texto [*Dialética* e *Cânon*] deixa espaço para uma interpretação diferente da outra” (ALLISON, 1980, p.58 – trad. nossa), sem mencionar que a teoria moral apresentada por Kant na *KrV* é heterônoma diante dos padrões da *GdMS* e *KpV* que exigiram uma moral autônoma, justificando com isso o motivo pelo qual a *KrV* apresenta uma “*semi-critical moral theory*” (ALLISON, 1980, p.96).

Uma interpretação bastante próxima a de Allison é a de Pavão, que entende que o fator determinante de um possível incompatibilismo se dá pela exigência de uma prova empírica ao conceito de liberdade prática, caracterizada por uma imposição bem distinta daquelas encontradas posteriormente nos principais textos sobre a teoria moral de Kant. Não há um acordo entre os capítulos “(...) pois na *Dialética* a experiência é apenas um domínio em que a liberdade sinaliza sua natureza inteligível e transcendental, ao passo que no *Cânon* a experiência seria um domínio em que liberdade prática poderia ser provada” (PAVÃO, 2009, p.122). A ambiguidade entre os textos da *KrV* ocorre porque a “(...) relação entre liberdade transcendental e liberdade prática na *Crítica da Razão Pura* expressa uma concepção de moralidade ainda insatisfatória” (PAVÃO, 2002, p.188).

Assim, seria uma crítica incorreta questionar o tratamento que Kant faz da relação entre liberdade transcendental e liberdade prática, uma vez que a reflexão moral de Kant na *Crítica da Razão Pura* não se identifica com a sua teoria moral plenamente desenvolvida. Criticar Kant nesse sentido seria pretender ver na Primeira *Crítica* as mesmas reflexões da *Fundamentação* e da Segunda *Crítica*. Se na *Crítica da Razão Pura* verificam-se ambiguidades quanto ao sentido da liberdade prática, isso se explicaria em função do não acabamento conceitual relativo às vinculações entre moralidade e liberdade transcendental. (PAVÃO, 2002, p.186)

Assim, o projeto de fundamentação da moralidade parece estar, na Primeira *Crítica*, em caráter germinal, mas ainda assim pode ser compreendido como prejudicial ao que virá a ser todo o projeto de fundamentação da filosofia kantiana. Isto porque

acabaria por aniquilar a possibilidade de conceber a própria compatibilização, desenvolvida anteriormente por Kant entre causalidade inteligível e causalidade natural, no capítulo do *Cânon* da *KrV*.

Para Pavão resta concluir, diante desta insatisfação, não ser arbitrária a afirmação de que o *Cânon* não está representando uma filosofia moral genuinamente crítica (como aquela que encontraremos a partir da *GdMS* e da *KpV*), já que os principais conceitos de moralidade não operaram decisivamente à compreensão de liberdade na *KrV*.

#### 4. Interpretação compatibilista: a tese da “metafísica prático-dogmática”

Uma interpretação contrária é trazida por um intérprete que acredita ser perfeitamente conciliável a abordagem da *Dialética* com o *Cânon* e também com os textos posteriores de Kant com vistas à fundamentação da liberdade e da moralidade. O fato é que Kant (após a elaboração da *GdMS* e da *KpV*) parece ter mantido como válido o que havia afirmado também no *Cânon*. Não há registros de que Kant tenha explicitamente discordado em seus escritos posteriores daquilo que havia afirmado sobre liberdade e moralidade no texto da *KrV* em especial no capítulo do *Cânon*.

Esteves (2009)<sup>16</sup> afirma que a suposta incompatibilidade entre *Dialética* e *Cânon* no que tange à relação entre liberdade transcendental e prática é um problema meramente exegético. A fim de confrontar as interpretações que assumem que a teoria moral esboçada no *Cânon* é pré-crítica, o comentador inaugura uma interpretação conciliadora dos propósitos trazidos pelos capítulos da *Dialética* e do *Cânon*. Diz ele:

Contra a difundida interpretação que insiste em ver uma descontinuidade entre a teoria moral da primeira *Crítica* e a das obras posteriores, é também digno de nota que Kant jamais tenha manifestado seu desacordo com as exposições do *Cânon*. É bem verdade que, na Introdução à primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, ele é cuidadoso em pôr a moralidade de fora da filosofia transcendental, “porque nela [na moralidade] têm de ser pressupostos os conceitos de prazer e desprazer, de desejos e inclinações, que são todos de origem empírica”. Kant não é preciso quanto ao que entende por “pressuposição de elementos empíricos na moral”, mas os intérpretes de má vontade se apressam em afirmar que esses elementos empíricos são pensados como fornecedores de motivos para ações morais (...). Um problema para essa interpretação decorre do fato de que Kant reescreve aquela passagem na *Introdução* à segunda edição com a

<sup>16</sup> *A liberdade no Cânon da razão pura: uma interpretação alternativa* (2009).

clareza necessária para dirimir todas as dúvidas a respeito do sentido em que desejos e inclinações são pressupostos pela filosofia moral, a saber, “enquanto obstáculos que deverão ser transpostos ou enquanto estímulos que não deverão converter-se em móveis”. Ora, apesar de estarem presentes nessa passagem traços inequívocos da sua filosofia moral madura, Kant insiste em mantê-la fora da filosofia transcendental, o que, por conseguinte, não pode e nem deve ser tomado como evidência de que a primeira *Crítica* defenda uma teoria da motivação moral pré-crítica. Na verdade, se tivesse sido esse o caso, em 1787, após ter publicado a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e já bem próximo da publicação da *Crítica da Razão Prática*, Kant não teria deixado de manifestar seu desacordo para com a filosofia moral esboçada em 1781. (ESTEVEVES, 2009, p.44-5)

Em favor de sua solução compatibilista, Esteves argumenta que o conceito de liberdade prática, formulado por Kant, é idêntico nos dois capítulos da *KrV*. Enquanto a *Dialética* apresenta o conceito de liberdade prática em sentido negativo (independência do arbítrio dos impulsos da sensibilidade) e em sentido positivo (espontaneidade do arbítrio), o *Cânon*, por sua vez, define essa mesma liberdade reunindo numa só proposição seu aspecto negativo e positivo enquanto “independência da necessitação patológica [liberdade prática em sentido negativo], e o positivo, i.e. a capacidade de agir com base em imperativos da razão” (ESTEVEVES, 2009, p.47).

Nem mesmo o conceito de liberdade transcendental diverge da coerência do texto kantiano, entende Esteves, uma vez que a consistência de ambas as seções, no que tange ao conceito de liberdade transcendental e prática pode ser entendido como uma distinção entre *gênero* e *espécie*, uma vez que “a liberdade transcendental contém o pensamento de um agente causal em geral capaz de começar espontaneamente uma série de eventos (...). A liberdade prática é uma espécie dessa causalidade absolutamente livre” (ESTEVEVES, 2009, p.49),<sup>17</sup> o que não imputa qualquer tipo de incompatibilidade à interpretação da *KrV*.

---

<sup>17</sup> Sobre essa distinção afirma Esteves: “A liberdade transcendental contém o pensamento de um agente causal em geral capaz de começar espontaneamente uma série de eventos, ou seja, capaz de um primeiro começo em sentido absoluto. A liberdade prática é uma espécie dessa causalidade absolutamente livre, pois, de um lado, contém essa característica da espontaneidade, razão pela qual Kant afirma que a supressão da liberdade transcendental levaria ao aniquilamento da liberdade prática, e, de outro lado, apresenta uma diferença específica, a saber, o agente causal absolutamente livre é concebido como estando no interior da série sensível-fenomenal, ao passo que a liberdade transcendental é pensada como uma propriedade de um agente causal com existência puramente inteligível. Assim, ao concebê-la como uma propriedade de um agente existente no interior da série fenomenal, ou seja, existente na natureza, Kant não está por isso mesmo rebaixando a liberdade prática a uma “mera” causa natural, já que ele insiste que ela inclui aquele elemento da espontaneidade característico da liberdade transcendental e absoluta” (ESTEVEVES, 2009, p.48-9).

Em relação à questão sobre a “prova empírica do conceito de liberdade prática” e ao abandono do sentido de liberdade transcendental por se constituir um “problema para a razão”, Esteves mantém seu posicionamento compatibilizador, afirmando que o conceito transcendental de liberdade é logicamente possível, porém especulativo, e que permanece como um problema para a razão na medida em que não possui qualquer objeto correspondente na experiência; enquanto que a liberdade prática é um fato (*Tatsachen*)<sup>18</sup> e que reflete a tese de que a realidade objetiva da liberdade prática pode ser provada pela experiência. Segundo Esteves com base no §91 da KU, Kant “(...) faz da liberdade uma exceção à tese geral de que as ideias da razão não encontram objetos congruentes na experiência” (ESTEVES, 2009, p.52). E para isso utiliza a seguinte passagem da KU:

Mas o que é muito curioso é que se encontra mesmo entre os fatos uma ideia da razão (que em si não é capaz de nenhuma exibição na intuição e, por conseguinte, de nenhuma prova teórica de sua possibilidade). Tal é a ideia de liberdade, cuja realidade, como espécie particular de causalidade (da qual o conceito seria transcendente do ponto de vista teórico), deixa-se demonstrar mediante leis práticas da razão pura e em ações efetivas adequadas àquelas, por conseguinte, na experiência. Ela é a única entre todas as idéias da razão pura cujo objeto é um fato (*Tatsache*) e que tem de ser contada entre os *scibilia*. (KU, §91, B 457)

Para Esteves a passagem da KU comprova a tese de que a realidade objetiva da liberdade prática pode ser, de algum modo, demonstrada pela experiência. Portanto, é absurdo querer assumir uma posição incompatibilista entre os citados capítulos da *KrV*, pois enquanto a *Dialética* indicava somente a hipótese da liberdade, é no *Cânon* que ela é constatada. Diz Esteves, o “*Cânon* (...) se ocupa com o conjunto dos princípios do uso correto da razão pura (...), na *Dialética* não há nenhum uso correto da razão do ponto de vista teórico especulativo (...), se for possível um cânon da razão pura, só pode ser no prático”(ESTEVES, 2009, p.53). De acordo com isso, complementa que “(...) o *Cânon* é o lugar em que Kant começa a tirar partido do seu diagnóstico crítico sobre as ilusões da

---

<sup>18</sup> É importante registrar que, o Fato (*Tatsachen*) do qual Esteves se refere é diferente daquele indicado por Kant, na *KpV*, na qual a Liberdade se justifica enquanto um Fato (*Faktum*) único e inquestionável da razão (*KpV*, A56).

metafísica dogmática no uso teórico da razão, fundando, então, algo assim como uma ‘metafísica prático-dogmática sem dogmatismo’” (ESTEVES, 2009, p.53-4).<sup>19</sup>

Segundo o intérprete, isso nos colocaria em condições de concordar com a afirmação kantiana de que a “(...) liberdade prática pode ser essa provada por experiência (...)” (*KrV*, B 830). Todavia, numa tal admissão de critérios para as ações práticas, como sendo empiricamente acessíveis, a hipótese correta a ser adotada teria de ser a de que conhecemos por experiência a causalidade da razão e da liberdade, mas sem admitir nisso haver, ao mesmo tempo, uma sub-repção categorial. Ou seja, Esteves adota aparentemente a passagem kantiana num *sentido literal forte*, pretendendo pôr em funcionamento toda a argumentação acerca da moralidade. Conforme se verifica na seguinte passagem:

Podemos dizer que a “liberdade prática está inserida na natureza” no sentido em que o suposto portador dessa propriedade, a saber, a vontade ou arbítrio humano, é um poder de uma substância existente na natureza ou no mundo sensível (...). Porém, ao conceber a liberdade prática como uma propriedade de um agente causal no interior da natureza, Kant não a está naturalizando e muito menos introduzindo um conceito de liberdade ambíguo ou, pior ainda, contraditório, uma vez que ele insiste que essa liberdade contém o componente da espontaneidade absoluta, característico da liberdade transcendental, normalmente concebida como propriedade de um agente causal existente fora da natureza. (ESTEVES, 2009, p.61)

Assim, parece não haver qualquer contradição já que, diz Esteves, “Kant acrescenta em perfeita sintonia com o *Cânon da Razão Pura*, na ausência de uma refutação possível por parte do filósofo teórico-especulativo, [que] essa prova prática da liberdade vale tanto quanto valeria uma prova teórica” (ESTEVES, 2009, p.59).

Todavia, diante dos argumentos expostos pela teoria compatibilista, não se estaria novamente diante de outro nível de sub-repção categorial, tal como a identificada pelos intérpretes da tese incompatibilista?

---

<sup>19</sup> Esteves continua: “Quando digo que Kant funda um dogmatismo no prático, não estou fazendo referência a um “dogmatismo” que se opõe à atitude crítica, mas, sim, a um dogmatismo que está ligado ao sentido das asserções em geral, à pretensão de absolutidade com que elas são feitas. Pois, fazer uma asserção é tomar posição diante de uma possível tomada de posição oposta; por exemplo, afirmar ‘p’ consiste em negar antecipadamente que ‘não-p’ seja o caso. Ora, no *Cânon*, vemos Kant passar a fazer algumas asserções referentes a algo da ordem do supra-sensível, ou seja, referentes à liberdade prática, a partir de premissas práticas, ou seja, a partir da existência de imperativos. (...) Trata-se de uma metafísica prático-dogmática que se arroga ter autoridade sobre questões transcendentais, sem, contudo, ser dogmática, porque suas pretensões estão fundadas no diagnóstico crítico sobre o que a razão pode conhecer no campo teórico especulativo.” (ESTEVES, 2009, p.53-54)

### 5. O limite das interpretações: uma nova leitura

Conduzido o breve exame de ambas as teorias dos intérpretes em relação às tentativas das teses *compatibilistas* e *incompatibilistas* que aproximaram o conteúdo da *Dialética* e do *Cânon* e buscaram fornecer a demonstração da posse do conceito de liberdade seja por uma via intrínseca, seja para uma via alternativa, colhemos como subjacente à tese incompatibilista o fato de nela ter sido anulada uma efetiva conciliação entre natureza e liberdade pressuposta no domínio da *Dialética*.

Em objeção à tese incompatibilista que buscou *anular* o demonstrado por Kant em relação à admissão dos dois sentidos de liberdade, fazendo com que *Cânon* e *Dialética* se neguem (ou se contradigam) mutuamente, somos levados a contestar estes intérpretes ao apontar que Kant não está rejeitando a liberdade transcendental. Ela só se constitui como um problema da razão porque o conceito cosmológico de liberdade não pertence à razão no seu uso prático. Isto é, o capítulo do *Cânon* se dedica a estabelecer os princípios *a priori* do uso legítimo da razão pura mas que só é possível segundo um uso prático, então é evidente que Kant deixe de lado a questão relativa ao sentido transcendental de liberdade (*KrV*, B 825), uma vez que a filosofia prática não se esgota com as questões de ordem teórico-especulativa. *Dialética* e *Cânon* não devem ser interpretados à luz da mútua negação, esse artifício de Kant (do sentido não especulativo, mas prático da liberdade) tematizado enquanto hipótese na *Dialética*, é garantido no *Cânone*.

Por sua vez, concernente à tese compatibilista defendida por Esteves, vimos que na tentativa de conduzir a uma interpretação conciliadora, parece ser forçada a letra do texto kantiano, a ponto de extrair dela como consequência indireta a manutenção dessa incongruência entre as exposições do conceito inteligível e do conceito sensível (empírico) da liberdade prática, na exposição da *Dialética* e na do *Cânon*.

Em direito à réplica deste argumento compatibilista, somos levados a pensar que mesmo se Kant tivesse conduzido a exigência da prova do conceito de liberdade enquanto um fato (*Tatsache*), isso não prova objetivamente (empiricamente) a liberdade. Posto que a *KpV* é incisiva ao trazer o argumento do *Faktum* da razão enquanto evidência da liberdade que se constitui como um fato (*Faktum*) único da

razão pura que se determina *a priori* mas que não se refere a um fato empírico, afirma Kant:

(...) à consciência desta lei fundamental [moralidade] pode chamar-se um fato (*Faktum*) da razão, porque não se pode deduzi-la com sutileza de dados anteriores da razão (...), mas porque ela nos impoe por si mesma como proposição sintética *a priori* que não está fundada em nenhuma intuição, nem pura, nem empírica. (*KpV*, A 56)

O motivo de não ser acolhida a passagem da prova empírica do conceito de liberdade prática num sentido *literal forte* se deve ao fato de que o próprio Kant, em outras passagens, reforçará que o que se deixa mostrar na experiência, como advindo do conceito de liberdade, são apenas os *efeitos* da liberdade, ao contrário daquela afirmação de que a liberdade prática estaria “*inserida* na natureza”. Diz Kant: “entre as ideias puras da razão (...) a liberdade é o único conceito supra-sensível que demonstra sua realidade objetiva (...) na natureza, através do possível efeito na mesma” (*KU*, §91, B 467).

A menos que se compreenda a razão como não devendo se contradizer ou se negar internamente, do ponto de vista sistemático, então se torna compreensível a alternativa lançada por Kant na *Terceira Antinomia* pelo método cético, que foi apresentado metodologicamente como a aríete crítica, que impede considerar a conciliação entre natureza e liberdade do ponto de vista meramente literal. A fim de evitar que seja adotada uma postura demasiadamente literal desses conceitos, a abordagem cética serve de baliza e guia para uma compreensão mais adequada dos conceitos sobre os quais Kant desenvolverá a fundamentação da moralidade.

Não diríamos que a teoria moral desenvolvida por Kant na *KrV* seja pré-crítica, imatura ou mesmo completa em sua sistematicidade, mas antes que o trabalho desenvolvido pela *Primeira Crítica* apresentava uma concepção ainda inicial de moralidade e que seria somente nos textos posteriores (*GdMS* e *KpV*) que seu trabalho de fundamentação seria finalmente concluído.

Sob essa interpretação, a noção de liberdade se compatibiliza com a concepção de natureza do ponto de vista conceitual, não porque a liberdade (como causa) possa ser encontrada (como implantada) na ordem natural, senão porque os efeitos da liberdade são manifestos desde a ordem do inteligível na ordem do sensível, enquanto eventos não



necessários porém acessíveis através do conceito de um mundo cuja causalidade age só segundo a necessidade natural.

E, apesar de haver um “abismo intransponível entre o domínio do conceito da natureza, enquanto sensível, e o do conceito de liberdade, como supra-sensível” (*KU*, *XX*), conforme enfatiza Kant na *KU*, pode-se assegurar existir – do ponto de vista primeiramente transcendental-causal – “a passagem da maneira de pensar segundo os princípios de um [domínio: o teórico] para a maneira de pensar segundo os princípios de outro [o prático]” (*KU*, *XX*), evidenciando que o domínio da liberdade pode exclusivamente exercer influência sobre o domínio da natureza.

Uma hipótese mais audaciosa para esta discussão seria a possibilidade da teoria sobre a *Sensificação das Ideias da Razão*, a qual Kant desenvolveu na *KU* com a pretensão de fornecer uma roupagem sensível às ideias da razão através da perspectiva da imaginação e da arte. Como toda a filosofia kantiana é desenvolvida em exigência da moralidade, então a filosofia crítica pretenderá tornar sensíveis as ideias da razão a partir do processo de simbolização, que nada mais é do que a exibição das ideias da razão. Contudo, Kant não permitirá com essa tese, admitir um conhecimento teórico das ideias, mas somente um conhecimento por analogia, enquanto necessário para a razão pensar aquilo que não está na sensibilidade. Diz Kant que: “Se se pretende que seja provada a realidade objetiva dos conceitos da razão (...) com vistas ao conhecimento teórico das mesmas, então se deseja algo impossível, porque absolutamente nenhuma intuição pode ser-lhes dada adequadamente” (*KU*, §59, B254).

Portanto, para que possa ser admitido uma espécie de representação do supra-sensível, a razão precisa se reportar à ideia por analogia com algo que lhe seja dado na intuição. Assim, essa representação das ideias segundo analogias é dada por um símbolo, os quais exibem as ideias de modo indireto. Ou como esclarece Kant:

Todas as intuições que submetemos a conceitos *a priori* são ou *esquemas* ou *símbolos*, dos quais os primeiros contêm apresentações diretas, e os segundos apresentações indiretas do conceito. Os primeiros fazem isto demonstrativamente e os segundos mediante uma analogia (...). A nossa linguagem está repleta de semelhantes representações indiretas segundo uma analogia, pela qual a expressão não contém o esquema próprio para o conceito, mas simplesmente um símbolo para a reflexão. (*KU*, §59, B256-7)

Finalmente, é pela teoria da *sensificação das ideias da razão* que vemos a pretensão de desenvolver uma representação indireta e por analogia às ideias da razão, fornecendo à elas uma significação que ultrapasse o domínio do simples pensamento especulativo<sup>20</sup>. Entretanto, como o objetivo desse debate era confrontar as diferentes discussões dos intérpretes sobre a possível incompatibilidade entre *Dialética* e *Cânon*, no que tange aos conceitos de liberdade prática e transcendental, mostramos não haver divergência, uma vez que tratam-se de capítulos dedicados em solucionar problemas diferentes e que por isso não devem ser lidos de modo unilateral.

### Referências

- ALLISON, H. (1990). *Kant's theory of freedom*. Cambridge: University Press.
- ALMEIDA, G. (1997). Liberdade e Moralidade segundo Kant. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 1, pp. 175-202.
- BECKENKAMP, J. (2004). Simbolização na filosofia crítica Kantiana. *Studia Kantiana*, São Paulo, n. 5, pp. 149-163.
- ESTEVES, J. (2009). A liberdade no cânon da razão pura: uma interpretação alternativa. *Kant e-Prints*, São Paulo, série 2, v. 4, n. 1, jan.-jun., pp. 43-65.
- HAMM, C. (2015). “Jogo livre” e a “sensificação das ideias” na *Crítica do Juízo* de Kant. *Studia Kantiana*, São Paulo, n. 19, pp. 89-103.
- KANT, I. (2008). *Crítica da Razão Prática*. Tradução: Artur Morão. 9ª Edição. Lisboa: Edições Setenta.
- \_\_\_\_\_. (2010). *Crítica da Razão Pura*. Tradução: Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 7ª Edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- \_\_\_\_\_. (2010). *Crítica da Faculdade do Juízo*. Tradução: Valerio Rohden e António Marques. 2ª Edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- PATON, H. (1948). *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*. London: The University of Chicago Press.
- PAVÃO, A. (2002). Liberdade Transcendental e Liberdade Prática na *Crítica da Razão Pura*. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 29, n. 94, pp. 171-190.

<sup>20</sup> Vale destacar que essa teoria enquanto elemento de solução do conflito entre *Dialética* e *Cânon*, e do problema da liberdade prática ser demonstrada pela experiência encontra-se em fase de amadurecimento.

\_\_\_\_\_. (2009). A liberdade no Cânon da Crítica da razão pura: uma discussão com Julio Esteves. *Kant e-Prints*, São Paulo, série 2, v. 4, n. 1, jan.-jun., pp. 121-130.