

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DO RIO DE JANEIRO



Thomaz Estrella de Bettencourt

Tempo e Espaço em Kant

**As representações do tempo e do espaço dentro do contexto do
sistema crítico de Kant**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Edgard José Jorge Filho

Rio de Janeiro

Março de 2008

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DO RIO DE JANEIRO



Thomaz Estrella de Bettencourt

Tempo e Espaço em Kant

**As representações do tempo e do espaço dentro do contexto do
sistema crítico de Kant**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof. Edgard José Jorge Filho

Orientador

Departamento de Filosofia da PUC-Rio

Prof^a. Vera Cristina de Andrade Bueno

Departamento de Filosofia da PUC-Rio

Prof. Julio Cesar Ramos Esteves

Univ. Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro

Prof. Paulo Fernando Carneiro de Andrade

Coordenador Setorial do Centro
de Teologia e Ciências Humanas - PUC-Rio

Rio de Janeiro, 11 de Abril de 2008

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

Thomaz Estrella de Bettencourt

Bacharel e licenciado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, onde apresentou a monografia "Estudo sobre a teleologia da natureza em Kant".

Ficha Catalográfica

Bettencourt, Thomaz Estrella de

Tempo e espaço em Kant : as representações do tempo e do espaço dentro do contexto do sistema crítico de Kant / Thomaz Estrella de Bettencourt ; orientador: Edgard José Jorge Filho. – 2008.

115 f. ; 30 cm

Dissertação (Mestrado em Filosofia)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Kant. 3. Tempo e Espaço. 4. Representações. 5. Intuição. 6. Forma. 7. Sensibilidade. 8. Coisa em si. 9. Idealismo transcendental. I. Jorge Filho, Edgard José. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento Filosofia. III. Título.

Para Juliana Brandão

Agradecimentos

Agradeço ao Edgard José Jorge Filho pela orientação e incentivo inestimáveis.

À Vera Cristina de A. Bueno por suas críticas sempre construtivas.

Ao departamento de Filosofia da PUC-Rio.

À FAPERJ pelo auxílio financeiro.

Resumo

Thomaz Estrella de Bettencourt. **Tempo e Espaço em Kant. As representações do tempo e do espaço dentro do contexto do sistema crítico de Kant.** Rio de Janeiro, 2008. 115 p. Dissertação de Mestrado - Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

O objetivo desta dissertação é examinar o papel desempenhado pelas representações do tempo e do espaço no sistema crítico kantiano. Mas, diversas questões surgem a partir desta pesquisa e se nos incumbimos de respeitar o legado de Kant e o seu espírito metodológico não devemos negligenciá-las. Assim, com o intuito de lançar luz sobre um tema tão obscuro, o presente trabalho aceita o desafio, e o estabelece como ponto de partida, de expor os conceitos de tempo e de espaço por uma análise histórica. E sobre o terreno seguro da tradição filosófica podemos descansar e recobrar forças para continuar a seguir os passos de Kant e encontrar as origens da Estética Transcendental. Portanto, o centro desta investigação é determinar de forma precisa o sentido das representações do tempo e do espaço a suas implicações para a teoria do conhecimento de Kant. Finalmente, ao término desta tumultuada jornada teremos alcançado uma melhor compreensão sobre a relação das intuições do tempo e do espaço com a coisa em si mesma, e, a sua importância para o idealismo transcendental.

Palavras-chave

Kant; Tempo e Espaço; Representações; Intuição; Forma; Sensibilidade; Coisa em si; Idealismo transcendental

Abstract

Thomaz Estrella de Bettencourt. **Time and Space to Kant. The time and space representations in the context of Kant's critical system.** Rio de Janeiro, 2008. 115 p. Dissertation - Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The task of this dissertation is to examine the role played by the time and space representations in Kant's critical system. But, several questions emerge from this inquiry, and if we are to respect Kant's legacy and his methodological spirit we shall not neglect them. Then, as an effort to shed light over such an obscure matter the present work accepts the challenge, and establishes it as a starting point, of expounding time and space concepts through a historical analysis. And on the solid grounds of the philosophical tradition we can rest and regain strength to continue following Kant's steps and finding the origins of the Transcendental Aesthetics. Therefore, the core of this investigation is determining accurately the meaning of time and space representations and its implications to Kant's theory of knowledge. Finally, at the end of this troubled journey we will have reached a better understanding of the relationship between the time and space intuitions and the thing-in-itself and its significance to the transcendental idealism.

Keywords

Kant; Time and Space; Representations; Intuition; Form; Sensibility; Thing-in-itself; Transcendental idealism.

Sumário

1	Introdução	11
1.1.	As concepções do tempo na história da filosofia: de Heráclito a Descartes	12
1.2.	As concepções do espaço na história da filosofia: de Parmênides a Descartes	19
2	O tempo e o espaço na filosofia moderna e a origem do argumento kantiano	25
2.1.	Os conceitos de tempo e de espaço do período pré-crítico à Crítica da razão pura	32
2.1.1.	Espaço no período pré-crítico	32
2.1.2.	O tempo no período pré-crítico	35
3	Tempo e Espaço na “Estética transcendental”	37
3.1.	Exposição metafísica dos conceitos de tempo e espaço	37
3.2.	Exposição transcendental dos conceitos de tempo e espaço	41
3.3.	O tempo e o espaço como formas puras da intuição	44
4	Tempo e Espaço na “Lógica transcendental”	48
4.1.	Os conceitos puros do entendimento	48
4.2.	As analogias da experiência	52
4.2.1.	A primeira analogia e o tempo	55
4.3.	A refutação do Idealismo	59
4.4.	A distinção entre fenômeno e númeno	63
5	O tempo e o espaço na primeira antinomia	70
5.1.	A dialética transcendental	70
5.1.1.	A antitética da razão pura	73
5.2.	Kant e a primeira antinomia	77
5.2.1.	A tese	77

5.2.2. A antítese	79
5.3. A solução da primeira antinomia	80
5.4. A primeira antinomia e o Idealismo transcendental	84
6 Conclusão	90
6.1. A revolução do espaço e do tempo	90
6.2. Kant e a necessidade de repensar o tempo e o espaço	91
6.3. O espaço e o tempo e a Sensibilidade	94
6.4. Matéria e Forma e subjetividade do espaço e do tempo	97
6.5. O espaço e o tempo e a coisa em si mesma	101
6.6. O espaço e o tempo e o idealismo transcendental	105
7 Referências bibliográficas:	109

O espaço e o tempo são a estrutura em que toda a realidade está contida. Não podemos conceber qualquer coisa real exceto sob as condições do espaço e do tempo. Nada no mundo, segundo Heráclito, pode exceder suas medidas — e estas são limitações espaciais e temporais. No pensamento mítico, o espaço e o tempo nunca são considerados como formas puras ou vazias. São vistos como as grandes forças misteriosas que governam todas as coisas, que regem e determinam não só a vida mortal, mas também a vida dos deuses.

Ernst Cassirer,
Ensaio sobre o homem

1 Introdução

O que estabeleço como objetivo para esta dissertação de mestrado é, em sentido amplo, investigar o significado das representações de tempo e de espaço dentro do sistema crítico de Kant. A apresentação mais coerente com o sistema crítico de Kant de sua concepção de tempo e espaço é alcançada pelo filósofo na *Criticada razão pura*. Contudo, uma análise mais profunda das implicações que são geradas pela defesa da proposta kantiana acerca deste tema nos leva a uma série de questões, dentre elas destaco, como um dos pontos a serem investigados no presente trabalho, o problema apontado por Caygill, a saber:

O papel do espaço e do tempo dentro da estrutura da CRP consiste em coordenar os objetos da sensibilidade antes de sua unificação num juízo pelos conceitos do entendimento. Para fazê-lo, eles devem ser distintos dos conceitos espontaneamente produzidos do entendimento, embora organizem, ao mesmo tempo, a matéria da sensibilidade de um modo que se harmoniza com eles. Grande parte da ação filosófica de CRP está dedicada a mostrar como isso pode ser realizado, mas subjacente nela, está um conjunto de problemas gerados pela concepção de Kant de espaço e tempo. Esses problemas podem ser enunciados em função da dificuldade fundamental em sustentar que a mente é receptiva aos objetos que lhe são dados, ainda que os coordene em relações definitivas. Se a sensibilidade fosse totalmente receptiva, não haveria lugar para qualquer atividade de coordenação; mas se essa atividade é admitida, então fica difícil ver como a sensibilidade pode ser tida como passiva. Se é dito, porém, que a sensibilidade está ativa na coordenação de objetos dos sentidos de acordo com as relações espaço temporais, então a natureza dos objetos como dados — o baluarte de Kant contra o idealismo — começa a parecer abalada. (CAYGILL, 2000: p. 123).

O propósito desta pesquisa é, além da análise da concepção de tempo e espaço em Kant, a investigação sobre como estes conceitos devem ser interpretados dentro da perspectiva e do sistema kantianos. Com este objetivo, se deve procurar examinar o fundamento e a pertinência da questão levantada por Caygill. Isto é, verificar se a concepção kantiana de tempo e espaço implica em entendermos a sensibilidade não como uma faculdade completamente passiva,

mas, em certa medida também ativa, e ainda, se da adoção desta tese decorre necessariamente o enfraquecimento dos argumentos de Kant contra o idealismo.

Todavia, considero fundamental antes empreender uma pesquisa filosófica acerca das concepções de tempo e de espaço na história do pensamento, a fim de estabelecer as bases para a discussão deste tema em Kant. Não obstante, ter como necessária esta perspectiva histórica, as concepções de tempo e de espaço por ela apresentadas podem parecer, em uma primeira análise, um pouco distantes da problemática filosófica que envolve o as concepções de tempo e espaço na filosofia moderna. No entanto, esquecer desta perspectiva é ignorar o caráter revolucionário da concepção kantiana de tempo e espaço como formas puras da intuição frente à tradição filosófica, e mais, é desconsiderar os motivos que levaram Kant a desenvolver as bases da estética transcendental.

Esta dissertação desenvolve-se a partir da análise filosófica da discussão sobre o tempo e sobre o espaço desde Heráclito até Leibniz. O segundo capítulo apresenta a origem e o desenvolvimento da concepção kantiana de espaço e tempo até a sua formulação madura na *Crítica da razão pura*. O terceiro, quarto e quinto capítulos, tratam da elaboração kantiana dentro da *Crítica* dos conceitos de tempo e de espaço. A conclusão traz uma análise sobre a relevância e a originalidade da proposta kantiana e as relações entre as representações do tempo e do espaço com o projeto e com o sistema crítico de Kant — mais especificamente com o idealismo transcendental e a separação entre matéria e forma, e, entre sensível e inteligível. O objetivo final desta investigação é, senão demonstrar, ao menos apontar possíveis interpretações que garantam a coerência e sustentabilidade do argumento do tempo e do espaço como proposto na *Crítica*. O que torna necessário o exame da relação entre o tempo e o espaço e o idealismo transcendental.

1.1.

As concepções do tempo na história da filosofia: de Heráclito a Descartes

A discussão filosófica a respeito do tempo remonta ao período pré-socrático, o que nos obriga, se procuramos por uma perspectiva mais abrangente, a empreender uma breve revisão histórica acerca das concepções mais importantes

do tempo desde a antiguidade até a época moderna, em que encontramos a concepção kantiana sobre o tema. Ora, talvez o primeiro filósofo a pensar sobre o tempo tenha sido **Heráclito**, na medida em que chama a atenção “para a perene mobilidade de todas as coisas que são: nada permanece em estado de fixidez e estabilidade, mas tudo se move, tudo muda, tudo se transforma, sem cessar e sem exceção” (REALE, 1993: p.64). O provérbio atribuído por Platão a Heráclito, isto é, tudo se move (flui) e nada permanece parado, pode ser entendido neste sentido, como indicando que não existe o que é presente, mas apenas o que devém, ou melhor, que as coisas só têm realidade no devir, uma vez que apenas o último tem caráter permanente, pois, argumenta o filósofo, para que algo seja em determinado momento, este mesmo algo tem de deixar de ser o que era anteriormente, e do mesmo modo, para que algo continue a ser, tem de deixar de ser o que é (no presente), como podemos depreender dos célebres fragmentos sobre o rio, a saber, “De quem desce ao mesmo rio vêm ao encontro águas sempre novas”, e, “Descemos e não descemos ao mesmo rio, nós mesmos somos e não somos” (*Id*). Deste modo, apesar de não tratar explicitamente do tempo, Heráclito estabelece as bases para uma discussão filosófica que se prolongará até a contemporaneidade.

Depois de Heráclito, podemos apontar **Parmênides** como um filósofo importante para o desenvolvimento, dentro da tradição filosófica, da questão do tempo. O princípio da Verdade de Parmênides estabelece que “o ser é e não pode não ser; o não ser não é e não pode ser de modo algum”, assim, indica o filósofo, não é possível pensar qualquer existência fora da realidade pura e imutável, de modo que, qualquer percepção de mudança é ilusória, e o tempo tem de ser excluído do mundo real, na medida em que está intimamente ligado ao movimento e a mudança, como escreve J. V. Luce:

Na opinião de Parmênides, não se pode recorrer aos sentidos nesse assunto, pois os sentidos carecem completamente de confiabilidade. Se eles mostram um mundo de objetos em mudança ou movimento, esta é a medida de sua falsidade. Por meio dos sentidos ilusórios, as opiniões se impõem ao espírito. O filósofo não deve dar o mínimo crédito à evidência aparente de seus sentidos. O caminho da opinião é sempre o caminho da decepção. (LUCE, 1994: p.52).

Para o eleata o ser é ingênito, incorruptível, absolutamente imóvel e imutável, e também é uno, indivisível e eterno, assim, não tem um passado ou um

futuro, apenas é presente eterno sem começo nem fim. Um discípulo de Parmênides, a saber, **Zenão**, não obstante, argumenta possivelmente em defesa de seu mestre, como revela Platão no “Parmênides”, que a tese da multiplicidade das coisas leva a conseqüências mais absurdas do que a tese da unidade. No comentário de Simplicio, encontramos trechos atribuídos a Zenão que tratam do conceito das partes de uma mesma coisa extensa (espacialmente), isto é, argumenta o filósofo, se as partes são realmente separadas, como cada uma é infinitamente divisível, devem constituir uma pluralidade infinita de partes. E continua, se conferirmos magnitude a cada parte, então teremos de considerar que a coisa é infinitamente extensa, e do modo contrário, se entendermos que as partes não têm magnitude, então a coisa não terá tamanho algum. Ora, parece então impossível que haja uma pluralidade de partes em coisa alguma, na medida em que não se pode assumir esta posição sem criar uma contradição. De modo análogo, Zenão procura afirmar a impossibilidade e o absurdo do movimento, haja vista, argumenta, um corpo para percorrer uma distância e alcançar o seu destino final, tem antes de percorrer a metade da trajetória, mas do mesmo modo, para chegar à metade da trajetória tem antes de percorrer a metade da metade da trajetória e assim num deslocar-se infinito, e, uma vez que é sempre possível dividir infinitamente o percurso, o corpo não chegaria nunca ao seu destino se consideramos que deva fazê-lo num tempo finito. O segundo argumento de Zenão apresenta o exemplo da corrida entre Aquiles e a tartaruga, a saber, se a tartaruga começasse a corrida com uma vantagem de cem unidades de medida de superfície, e se Aquiles percorresse esta distancia enquanto a tartaruga se deslocasse por apenas dez unidades, então a cada dez unidades que Aquiles percorresse a tartaruga percorreria uma única unidade, mas Aquiles não conseguiria nunca alcançar a tartaruga mesmo sendo mais rápido, pois ela estaria sempre uma unidade à sua frente, em outras palavras, como o mais rápido (que persegue) tem de sempre chegar ao ponto de onde saiu o mais lento (que foge) ele nunca o alcançará. O terceiro argumento contra o movimento é o da “flecha”, a saber, uma flecha lançada deve ocupar em cada instante de seu vôo um lugar igual ao seu próprio comprimento, mas ocupar um espaço igual ao seu exato tamanho é o mesmo que estar parado, então como a flecha pode percorrer sua trajetória se a cada momento de seu vôo ela está parada? Vale ressaltar que tal argumento se baseia numa noção do tempo como contínuo.

Platão, não obstante, pensa o tempo como *a imagem móvel da eternidade*, isto é, como uma manifestação de uma presença que não passa, contudo, para entender a verdadeira importância deste conceito de tempo dentro da filosofia platônica seria necessário uma ampla e profunda pesquisa a respeito do tema, na medida em que, apesar de não encontrarmos nos escritos de Platão um texto que seja explicitamente dedicado ao assunto em questão e que o desenvolva por completo, o conceito de tempo pode ser pensado com base nas idéias centrais apresentadas pelo filósofo como bem nos indica J. F. Mora:

A idéia de tempo pode muito bem desempenhar na filosofia de Platão um papel mais importante do que até agora se supôs, seria preciso examinar com algum detalhe, por exemplo, o modo como Platão concebe certos “passados remotos” (como possíveis modelos de um presente), assim como a maneira como tal filósofo entende a evolução da sociedade, antes de pronunciar-se definitivamente sobre o assunto e concluir se não há em Platão uma idéia suficientemente desenvolvida do tempo ou se quando ela existe o filósofo tende a reduzi-la a algo que é intemporal. Deve-se levar em conta, entre outras coisas, que a eternidade de que Platão falava como “original” do tempo é, se se quiser, uma idéia, mas é uma idéia da qual há uma cópia muito “mediata”: é o perpétuo movimento circular das esferas celestes. (MORA, 2001: p.2834).

Aristóteles, todavia, não compartilha da idéia platônica de tempo, uma vez que não o pensa como a imagem móvel da eternidade, antes, o tempo e o movimento, argumenta, se percebem juntos. Ora, o movimento do qual Aristóteles fala não precisa estar necessariamente fora da mente de quem o percebe, quer dizer, mesmo dentro de um lugar absolutamente escuro, onde não se distinga qualquer imagem externa, a mente percebe o movimento dentro dela mesma: “A existência do tempo (...) não é (...) possível sem a mudança; quando, de fato, não mudamos nada dentro de nossa alma e não percebemos qualquer mudança, parece-nos que o tempo absolutamente não passou”. (*FÍSICA*, Δ, 11, 218b). O tempo, entretanto, não é movimento, segundo Aristóteles, na Física, é uma espécie de número, na medida em que pode ser medido, mas apenas numericamente, assim, tempo e movimento parecem interdefiníveis, isto é, o movimento é medido pelo tempo e o tempo pelo movimento: “O tempo é o número [medida] do movimento segundo o antes e o depois” (*FÍSICA*, Δ, 11, 219b), neste sentido, o tempo pode ser entendido como uma propriedade ou afecção do movimento, como nos indica G. Reale: “O movimento, que é sempre movimento através de

um espaço contínuo, é, também ele, por conseqüência, contínuo. Contínuo deverá ser o tempo, porque a quantidade de tempo transcorrida é sempre proporcional ao movimento. E no contínuo distinguem-se o antes e o depois, que conseqüentemente, têm um correlativo no movimento e, portanto, no tempo”. (REALE, 1994: p.380). Não obstante, se o tempo é a medida do movimento, parece necessário pressupor a existência de uma realidade numerante, sem a qual não seria possível percebê-lo, assim, a alma aparece como princípio espiritual que mede a condição de distinção entre o número (medida) e o numerador, como esclarece Aristóteles:

Poder-se-ia (...) duvidar da existência do tempo, sem a existência da alma. De fato, se não se admite a existência do numerante, é também impossível a do numerável, de modo que, nem o número existirá. Número, com efeito, é ou o que foi numerado ou o numerável. Mas se é verdade que, na natureza das coisas, só a alma ou o intelecto que está na alma têm a capacidade de numerar, torna-se impossível a existência do tempo sem a da alma. (*FÍSICA*, Δ, 14, 223a).

A definição aristotélica do tempo influenciou em larga medida os estóicos, como por exemplo, **Crisipo**, cuja definição de tempo foi assim relatada segundo Estobeu: “o intervalo do movimento em relação ao qual se determina sempre a medida da velocidade maior ou menor”. (MORA, 2001: p.2835). Contudo, tal definição pressupõe um conceito de intervalo, isto é, se faz necessário esclarecer o que se entende por intervalo, e assim, ao invés de tornar mais claro o conceito de tempo, parece que é acrescentada a esta discussão mais um problema, cuja solução foi alcançada pelos estóicos de maneira ao menos curiosa, na medida em que se tornou comum a idéia de que o tempo é formado por “partículas temporais indivisíveis” (ou algo parecido) — Mas não eram os estóicos que defendiam a idéia do contínuo?

Não obstante, **Plotino** parece conciliar a visão relacionista do tempo com a visão absolutista, isto é, encontra um meio termo entre esses que entendem o tempo como uma realidade completa em si mesma e aqueles que o pensam apenas como uma relação. Plotino acreditava que o tempo não pode ser somente o número ou a medida do movimento, como propôs Aristóteles, pois deve ter uma realidade própria em relação ao movimento, na medida em que, concordando com a tese platônica, o tempo deve ser inferior à eternidade, quer dizer, é a imagem

móvel da eternidade, mas não é uma categoria do sensível ante a eternidade do inteligível, como aponta J. F. Mora:

“A alma abandona o tempo quando se recolhe no inteligível, mas enquanto isso não ocorre a alma vive no tempo e até como tempo. O tempo da alma surge no fundo dela e, portanto, da Inteligência. O tempo, diz Plotino, “repousava no ser” (...), estava, pois, por assim dizer, “em alguma parte” e não era somente “medida”. O tempo é “prolongamento sucessivo da vida da alma””. (p.2836).

Durante a Idade Média a questão do tempo foi abordada por inúmeros filósofos, contudo, em grande parte por uma perspectiva teológica, isto é, a partir do conceito de eternidade, deste modo, tratarei apenas de algumas concepções sobre o tempo apresentadas por pensadores que influenciaram fortemente o rumo desta discussão, todavia, não pretendo esgotar a grande diversidade de perspectivas dos autores medievais. Entre eles destaco **Santo Agostinho**, a quem foi creditada a primeira formulação teológico-filosófica da concepção cristã do tempo.

Santo Agostinho trata o tempo a partir de dois pontos de vistas diferentes, o tempo como momento da criação e o tempo como realidade, entretanto, o último parece especialmente confuso ou mesmo paradoxal, na medida em que, o tempo não pode ser entendido somente como um presente, haja vista, que não podemos detê-lo, ou melhor, sempre quando o pesamos desta forma ele já passou, contudo também não é algo que já passou e que portanto não existe mais, mas também não é algo futuro que ainda não ocorreu, então parece que o tempo não existe, neste sentido, diz o filósofo, “sei o que é o tempo até que me perguntem sobre ele”. Todavia, esclarece, qualquer dificuldade acerca do tempo é superada se pensarmos o tempo não como algo externo, como os objetos no mundo, e sim se entendermos que ele está na alma e ela é a medida do tempo:

Quem, por conseguinte, se atreve a negar que as coisas futuras ainda não existem? Não está já no espírito a expectativa das coisas futuras? Quem pode negar que as coisas pretéritas já não existem? Mas está ainda na alma a memória das coisas passadas. E quem contesta que o presente carece de espaço, porque passa num momento? Contudo, a atenção perdura, e através dela continua a retirar-se o que era presente. Portanto, o futuro não é um tempo longo, porque ele não existe: o futuro longo é apenas a longa expectativa do futuro. Nem é longo o tempo passado porque não existe, mas o pretérito longo outra coisa não é senão a longa lembrança do passado. (AGOSTINHO, 1999: p.337).

A preocupação de Santo Agostinho não se limita à forma de apreensão do tempo, mas abrange também a investigação do tempo como realidade criada, uma vez que, argumenta, não se pode pensar o tempo como pré-existente a Deus, pois Deus é a suprema causa de tudo e portanto do próprio tempo, mas se pensamos Deus como eterno, a eternidade não pode ser tratada como uma duração que é homogênea a duração do tempo, mesmo em relação ao tempo infinito, isto é, a eternidade está acima do tempo — Ela é como uma presença simultânea.

São Tomás, por sua vez, apresenta uma concepção do tempo com algumas semelhanças com a de Aristóteles, haja vista, que concebe o tempo como algo estritamente ligado ao movimento, contudo, se além mais à questão da eternidade do que à do tempo natural — que nos interessa mais. Não obstante, **Avicena**, grosso modo, tratando da questão da realidade do tempo, no que se refere ao “antes” e o “depois”, indica que aquela só pode estar na inteligência, mas o que se entende por inteligência é uma questão tão complexa quanto a do tempo mesmo e que não pretendo desenvolvê-la neste estudo. **Duns Scot**, todavia, parece tentar conciliar a concepção “exterior” com “interior” do tempo, isto é, defende que o movimento, entendido como a parte material do tempo está fora da alma (no exterior), enquanto a parte formal do tempo, entendida como a medida do movimento, provém da alma.

Depois de **Descartes**, no início da Filosofia Moderna, a questão do tempo aparece em larga medida associada à questão do espaço, e, neste sentido, é mais apropriado tratá-las concomitantemente, o que será feito na seção intitulada: “As concepções do tempo e do espaço na história da filosofia: de Spinoza a Leibniz”. Descartes considera que o tempo é, de modo análogo à matéria, indefinidamente divisível com respeito à sua duração (a matéria o é também, mas com respeito à sua extensão), e mais, acredita ser evidente que todas as divisões de tempo têm de ser independentes umas das outras, como aponta na terceira meditação:

“uma vida pode ser dividida em inúmeras partes, cada uma completamente independente das outras, de tal modo que, do fato que eu existia pouco tempo atrás, não se segue que eu deva existir agora, a não ser que houvesse alguma causa que, por assim dizer, de novo me criasse neste momento, isto é, que me preservasse”. (DESCARTES: **AT** VII 49, *apud* COTTHINGHAM, 1993: p.150).

Desta forma Descartes explica a possibilidade das coisas mudarem e mesmo delas cessarem, pois, se os momentos individuais do tempo são independentes e podem portanto ser separados dos momentos que os precedem ou sucedem imediatamente, então para que as coisas continuem a ser, algo tem que mantê-las, mas se este algo não as mantiver mais, nada impede que deixem de ser.

1.2.

As concepções do espaço na história da filosofia: de Parmênides a Descartes

A discussão sobre o espaço na filosofia antiga seguiu, grosso modo, a oposição entre o que se entendia por cheio e por vazio. Contudo, não há propriamente uma univocidade na interpretação da cosmologia helenística e em especial em relação ao período pré-socrático. Todavia, é possível destacar dois filósofos com posições contrastantes que representam bem o status da questão neste período, a saber, Parmênides e Demócrito. Para **Parmênides**, como foi explicado no item anterior (1.1), não é possível falar do não-ser, apenas do ser, isto é, do que *é*, mas o vazio entendido como não ser é sequer pensável. O ser, não obstante, é completamente cheio, e dele não participa qualquer vazio, isto é, nenhum não ser, entretanto, o cheio a que o filósofo se refere pode ser tanto a matéria compacta quanto o espaço. **Demócrito**, por outro lado, ao conceber o átomo como unidade indivisível da matéria, indica também a existência do vazio, isto é, do espaço, na medida em que este é não só condição para o movimento, mas também é uma não-coisa uma vez que apenas os átomos podem ser propriamente coisas, e conseqüentemente, assume a possibilidade de falar sobre o não ser. Aristóteles esclarece muito bem a concepção atomista defendida por Leucipo e seu discípulo Demócrito no trecho seguinte:

Leucipo e Demócrito explicaram a natureza das coisas sistematicamente, e ambos com a mesma teoria, pondo um princípio conforme com a natureza [dos fenômenos]. Porque alguns dos antigos filósofos [os eleatas] conceberam o ser como necessariamente uno e imóvel: diziam, com efeito, que o vazio é não-ser, e não podia, portanto haver movimento, não existindo o vazio separado; nem podia existir a multiplicidade, não havendo nada que separasse as coisas [...]. Leucipo, ao invés, afirma ter encontrado a via de raciocínios que, dando uma explicação de acordo com a percepção sensível, não levasse a negar nem a destruição nem o

movimento nem a multiplicidade das coisas. Enquanto, de um lado, ele fez concordar a sua doutrina com os fenômenos, de outro, aos que sustentam o Uno porque não pode existir o movimento sem o vazio, ele concede que o vazio é não-ser e que ser nada é não-ser, pois Ser em sentido próprio é absolutamente pleno. Mas esse absolutamente pleno não é uno, antes, um infinito número de corpos, invisíveis pela pequenez do seu volume. E estes corpos estão em movimento no vazio (para ele, de fato, existe o vazio) e reunindo-se, dão lugar à geração e, separando-se à destruição. (ARISTÓTELES: *A geração e a corrupção*, A 8, 324b, *apud* REALE, 1993: p.153).

Platão, não obstante, aborda o tema no *Timeu*, no qual apresenta a idéia de espaço (ξορα) e posteriormente defini-lo como receptáculo. Antes, no entanto, é necessário esclarecer que para Platão há três *gêneros* de Ser, a saber, as idéias ou formas, que são imutáveis, eternas, incriadas e que não podem ser corrompidas ou destruídas, mas que também não podem ser apreendidas pelos sentidos. As coisas sensíveis são, então, como imagens ou representações das formas ideais que podem ser percebidas pelos sentidos e pela opinião, mas são mutáveis, corruptíveis e podem desaparecer. Por último, há aquilo que constitui a morada das coisas sensíveis, mas que é eterno e incorruptível, e, contudo, pode ser apreendido pelo raciocínio espúrio e é apenas real, isto é, o espaço (ξορα):

É necessário admitir que há um gênero de realidade que é sempre da mesma maneira, não-gerada e não-perecível e que não recebe de fora outra realidade nem passa em outra realidade, não é visível nem perceptível pelos sentidos e que somente à inteligência cabe contemplar. E é necessário admitir que, homônima àquela e a ela semelhante, há uma segunda forma de realidade que é sensível, engendrada, em movimento contínuo, que nasce em algum lugar e num lugar perece e que é compreendida pela opinião acompanhada de sensação. É necessário enfim admitir que há um terceiro gênero, o do espaço que é sempre e não está sujeito à corrupção, que proporciona uma localização a tudo o que está sujeito à geração; e esse é apreendido sem os sentidos, com um raciocínio espúrio, e dificilmente pode-se crer nele. (PLATÃO: *Timeu*, 51 e 52b, *apud* REALE, 1994: p.135).

O espaço platônico, no entanto, dificilmente permite uma definição positiva, antes parece ser definido apenas negativamente, quer dizer, como aquilo que não se pode dizer que existe mas que comporta o existente, como aponta J. F. Mora:

(...) enquanto receptáculo vazio, o espaço não deve ser também o lugar em que se encontram as Formas. Platão parece negar que isso seja possível. As Formas não estão, propriamente, em parte alguma: a negatividade do espaço não o converte naquilo em que estão todas as

realidades, incluindo as Formas, mas antes em um ser “intermédio” entre as formas e as realidades sensíveis. O espaço enquanto receptáculo puro é um “contínuo” sem qualidades. O espaço é uma “morada” e nada além disso; ele não está nem na terra, nem no céu (inteligível), de modo que não se pode dizer que existe. (MORA, 2001: p.871).

Aristóteles, por sua vez, defende que os objetos não podem ser encontrados no não-ser, na medida em que este não existe, então eles têm de estar em algo existente, isto é, num lugar que é real, e pensado em vista do movimento, não é um vazio como o dos atomistas, pois para o filósofo no movimento há sempre um deslocamento recíproco dos corpos, em outras palavras, quando um corpo se move ele assume o lugar de outro corpo que se desloca de sua posição original, por exemplo, quando se arremessa uma pedra ela passa então a ocupar o espaço do ar que é deslocado, substituindo-o em seu lugar: “Assim é claro que o lugar é algo, e que a parte do espaço para a qual e a partir da qual verifica-se a mudança dos dois elementos é algo diferente de ambos” (*FÍSICA*, D 1, 208b). Aristóteles considera que cada elemento tende ao seu lugar natural quando não encontra nenhum obstáculo, por exemplo, o fogo e o ar e tudo que é leve tende a se dirigir para cima, enquanto a água, a terra e tudo que é pesado tende a descer, isto é, tende para baixo. As coisas tendem para cima ou para baixo de acordo com a proporção em que se encontram tais elementos nelas. O lugar não é uma propriedade do objeto do qual é lugar, ele apenas o contém, ele é “o limite do corpo continente, enquanto este é contíguo ao conteúdo” (*FÍSICA*, Δ 4, 212a), e ainda, “o lugar, por uma parte é aquele comum no qual estão todos os corpos, por outra, é aquele particular no qual está imediatamente um corpo (...) e se o lugar é aquilo que contém imediatamente cada corpo, ele será, então, um certo limite”. (*FÍSICA*, Δ 2, 209a). O lugar que é imóvel não deve ser confundido, todavia, com o recipiente, pois este é móvel, ou como afirma Reale, o lugar é o recipiente imóvel enquanto o recipiente é o lugar móvel, e desta definição decorre não só que não se pode pensar nada fora do universo nem mesmo um lugar no qual esteja o universo, como também, que o vazio é impossível, na medida em que, o último entendido como um lugar onde não há nada produz uma contradição de termos se se entende lugar como o limite imóvel do continente.

Depois de Aristóteles, podemos destacar duas concepções de espaço, como bem aponta Sambursky no seu livro “The Physical World of late Antiquity”, a

saber, a de **Teofrasto** e a de **Estratão**. Teofrasto apresenta uma concepção de espaço muito parecida com a que Leibniz desenvolveria posteriormente, isto é, defende que o espaço não deve ser pensado como uma realidade em si mesma, mas apenas como aquilo que pode ser definido por meio da ordem e a posição dos corpos. Estratão de Lâmpsaco, por sua vez, defende uma posição a respeito do espaço que se assemelha à adotada por Clarke — mas que na verdade representava as idéias de Newton a este respeito — nas correspondências com Leibniz, a saber, que o espaço deve ser pensado como a totalidade do corpo cósmico e, portanto, como algo real, ou melhor, como um completo vazio que é preenchido por corpos.

Plotino, contudo, propõe uma definição do espaço que não pode ser reduzida ou considerada como uma simples derivação das concepções tanto de Teofrasto quanto de Estratão, antes, pode ser interpretada como uma combinação das idéias platônicas com as aristotélicas, na medida em que, parecendo concordar com Platão, propõe que o espaço seja tratado como uma realidade incorpórea, ou melhor, que o lugar pode ser pensado como um intervalo, caso o último seja posto como vazio, mas, ao mesmo tempo, defende também, uma tese semelhante a do lugar natural de Aristóteles, isto é, que há um lugar próprio a cada coisa. Por último, ainda na época helenística, podemos apontar a concepção do estoicismo que, grosso modo, considerava que o espaço deve ser entendido como um contínuo no qual há ordens e posições dos corpos.

Já na época medieval, especialmente entre os escolásticos, a discussão sobre o espaço parece girar em torno da dependência ou independência do mesmo em relação aos corpos, mas, encontramos preponderantemente teorias consonantes com a proposta por Aristóteles, isto é, a de *lugar*. Todavia, como descreve sucintamente J. F. Mora há certa variedade de noções que podem ser distinguidas e associadas a este período:

Uma distinção importante foi a estabelecida entre espaço real e espaço imaginário. O espaço real é finito, tendo os mesmos limites que o universo das coisas. O espaço imaginário — aquele que se estende para além das coisas atuais ou, melhor, que se pensa como contendo outras coisas possíveis — é potencialmente infinito. O espaço imaginário algumas vezes é identificado com o vazio puro. O espaço real é o espaço dos corpos. Pode-se pensá-lo como algo real ou como puramente mental ou (...) como uma abstração mental *cum fundamentum in re*. Por outro lado, muitos escolásticos distinguiram três noções: a de *locus*, a de *situs*, e a de

spatium. O *locus* é o aristotélico, definido por São Tomás, seguindo a fórmula do Estagirita, como *terminus immobilis continentis primum*. O *situs* é a disposição as partes do corpo em seu lugar. O *spatium* é a distancia entre dois pontos, ou seja, o intervalo (vazio). (MORA, 2001: p.872).

No período da renascença o humanismo ganha nova força e o homem, como antecipara Protágoras, se torna a medida de todas as coisas. O antropocentrismo renascentista não põe o homem no centro geométrico do universo, mas encontra na razão o fio condutor do conhecimento, o que permite uma mudança no curso das discussões a respeito do espaço. A posição da Terra é revista e deslocada do centro do universo para a órbita do Sol, e a concepção do espaço ganha uma nova perspectiva, na medida em que, se afasta gradativamente da visão teológica e se aproxima do ponto de vista moderno, marcado pelo desenvolvimento da geometria e da física.

Descartes, no que foi considerado o início da filosofia moderna, defende que a matéria deve ser considerada apenas como extensão em comprimento largura e profundidade, e, neste sentido, a distinção entre um corpo e o espaço que ele ocupa deve ser entendida como conceitual e não como real, isto é, para o filósofo, não há um espaço verdadeiramente vazio, na medida em que, por exemplo, quando se retira toda a água que estava em um jarro, imediatamente, ele se enche de ar, e apenas o preconceito faz-nos crer que o jarro está absolutamente vazio. O espaço, de acordo com Descartes, é conhecido *a priori* de maneira clara e distinta, e, enquanto *res extensa* constitui a essência dos corpos, na medida em que, argumenta, abstraídas todas as propriedades sensíveis dos corpos, restará somente a extensão, e deste modo, a substância corporal só pode ser conhecida claramente pela extensão:

Não há diferença entre extensão do espaço e a extensão de um corpo. Pois o fato de um corpo ser extenso em comprimento, largura e profundidade justifica, por si só, a conclusão de que é uma substância, uma vez que seria uma completa contradição que uma determinada extensão pertencesse a nada; e a mesma conclusão se impõe com respeito a um espaço suposto como vácuo, a saber, que havendo nele extensão, há de haver também substância. (DESCARTES: *Princípios*, parte II, Art. 16, *apud* COTTINGHAM, 1993: p.60).

Não obstante, quando Descartes trata de lugar e extensão é sempre em referência ao espaço enquanto extensão pura, ou melhor, o lugar cartesiano é a

situação pela qual um corpo se orienta no espaço. Contudo, a concepção de espaço cartesiana encontra certa dificuldade, como aponta Cottingham:

(...) ao identificá-lo [o espaço] somente com a “extensão em comprimento, largura e profundidade”, parece estar invocando a noção de mera “dimensionalidade”; ainda assim, esse conceito geométrico puro parece sugerir algo bem mais abstrato do que aquilo que normalmente se entende por “matéria” real ou “substância corpórea”. O segundo problema é que a negação da possibilidade do vazio “no sentido filosófico de um vácuo, isto é, um lugar onde não há qualquer substância (art.16), afigura-se estranhamente arbitrária e apriorística; isto é, pode ser que decorra do modo como Descartes definiu seus termos, mas isto não parece suficiente para banir a possibilidade empírica real de que cada partícula de coisa material possa ser removida de um recipiente sem nada deixar em seu interior. (...) uma vez que abandona a obscura tese aristotélica de que a “natureza rejeita o vácuo” (...), então, o que nos impediria de imaginar casos reais ou hipotéticos em que toda substância fosse retirada de um determinado recipiente? (COTTINGHAM, 1993: p.61).

2

O tempo e o espaço na filosofia moderna e a origem do argumento kantiano

Spinoza nos “Pensamentos Metafísicos” estabelece a distinção entre duração e tempo, isto é, “do ente em ente cuja essência envolve a existência e ente cuja essência não envolve nem mesmo a existência possível”, a partir da qual se origina a distinção entre eternidade e duração. Para o filósofo, a eternidade é a identidade entre a essência e a existência, e esta identidade é o que marca a necessidade divina, isto é, Deus como infinito: “(...) é o atributo sob o qual concebemos a existência infinita de Deus”. (ESPINOSA, 1973: p.17). A duração é, todavia, “o atributo sob o qual concebemos a existência das coisas criadas, enquanto perseveram em sua atualidade” (Id.), neste sentido, indica, a distinção entre a duração e a existência total de algo é somente uma distinção de Razão, isto é, a subtração da duração de alguma coisa implica, necessariamente, na subtração da sua existência. Por conseguinte, de acordo com Spinoza, quando se procura determinar uma duração, o tempo é a comparação de tal duração com a duração das coisas que possuem um movimento certo e determinado:

Assim, o tempo não é uma afecção das coisas, mas apenas um modo de pensar, ou, como já dissemos, um ente de Razão. Com efeito, é um modo de pensar que serve para explicar a duração. Deve-se notar aqui (o que servirá quando posteriormente falarmos de eternidade) que a duração é concebida como maior ou menor, como composta de partes e que é um atributo da existência e não da essência. (p.18).

É importante ressaltar que, para Spinoza, substância é aquilo cujo conceito para ser formado não necessita do conceito de alguma outra coisa, isto é, aquilo que é *em si*, e por si é concebido. E atributo é o que o intelecto percebe da substância como constitutivo de sua essência, enquanto modo é apenas a afecção da substância, ou melhor, aquilo que não é em si, mas é em outro e, que não é por si concebido, mas é concebido mediante um outro. A substância extensa é, portanto, um dos atributos infinitos de Deus, quer dizer, “Deus é coisa extensa”,

assim, o modo e a idéia da extensão são a mesma coisa, embora expressa de maneiras distintas, como é explicado na *Ética*:

(...) tudo o que pode ser concluído por uma inteligência infinita, como constituindo a essência da substância, pertence a uma substância única, e, por conseqüência, a substância pensante e a substância extensa são uma e a mesma substância, compreendida ora sob um atributo, ora sob outro. Da mesma maneira, também um modo da extensão e a idéia desse modo são uma e a mesma coisa, mas expressa de duas maneiras diferentes. Por exemplo: um círculo existente na Natureza e a idéia desse círculo existente, a qual existe também em Deus, são uma e mesma coisa, expressa por atributos diferentes. E, assim, quer concebamos a Natureza sob o atributo da extensão, quer sob o atributo do pensamento, quer sob outro atributo qualquer, encontraremos uma só e a mesma ordem, por outras palavras, uma só e a mesma conexão de causas, isto é, encontraremos sempre as mesmas coisas seguindo-se umas das outras. (...) e enquanto elas são consideradas como modos da extensão, a ordem da Natureza inteira deve ser explicada também apenas pelo atributo da extensão. E digo o mesmo para todos os outros atributos. E é por essa razão que Deus é realmente, enquanto constituído por uma infinidade de atributos, causa das coisas como elas são em si mesmas. (p.147).

John Locke, entretanto, parece se preocupar mais com a origem da idéia de espaço. Esta é obtida por meio do tato e da visão:

Eu devo começar com a simples Idéia de espaço. Eu mostrei (...) que nós tiramos a idéia de espaço por ambos o tato e a visão; o que, eu penso, é tão evidente que seria desnecessário ir provar que os homens percebem, por sua visão, uma distância entre corpos de cores diferentes, ou entre as partes de um mesmo corpo, do mesmo modo como percebem as cores elas mesmas; nem é menos óbvio que eles podem fazê-lo no escuro por sentir e pelo tato. (LOCKE, 1824: Essay, II, xiii, §2).

O espaço para Locke é uma *idéia simples*, e uma idéia é aquilo que se encontra no espírito quando se pensa, ou, melhor, é tudo que o espírito percebe em si mesmo ou tudo que é objeto imediato da inteligência, do pensamento ou da percepção. Assim a idéia é o objeto imediato do conhecer, a partir da qual se chega à coisa, isto é, há uma distinção entre as idéias que estão na mente e as suas causas, a saber, as *qualidades* que estão nos corpos. Contudo, apenas as *qualidades primárias* correspondem às idéias que temos delas, isto é, as qualidades que são inseparáveis do corpo como solidez, extensão etc. As qualidades secundárias, como as sensações de sabores, cores, sons etc., são para o filósofo a capacidade que os corpos possuem de produzir sensações em nós a

partir de suas qualidades primárias. Os corpos são segundo Locke sólidos e extensos, quer dizer, possuem partes separáveis e móveis em modos diferentes, contudo, a extensão deve ser entendida somente como o espaço existente entre as extremidades dessas partes (sólidas coerentes), na medida em que a extensão não pressupõe a solidez e nem a resistência ao movimento dos corpos, isto é, as partes do espaço puro não podem ser separadas umas das outras e assim, a continuidade não pode ser nem real nem mentalmente separada:

Este espaço considerado apenas em comprimento entre dois seres, sem considerar qualquer outra coisa entre eles, é chamado distância; se considerado em extensão, largura e profundidade, eu penso que pode ser chamado de capacidade. O termo extensão é usualmente aplicado a ele seja em qualquer maneira em que é considerado. (...) Cada distância diferente é uma modificação diferente do espaço; e cada idéia de qualquer distância diferente, ou espaço, é um simples modo desta idéia. Os homens para o uso, e para a padronização da mensuração, estabelecem em suas mentes as idéias de certos comprimentos convencionados, tais como uma polegada, um pé, uma jarda, uma braça, uma milha, o diâmetro da terra, etc., que são diversas idéias distintas constituídas somente de espaço. Quando qualquer uma de tais medidas ou comprimentos convencionados de espaço é tornado familiar aos pensamentos dos homens, eles podem em suas mentes repeti-los tão freqüente queiram sem misturá-los ou juntar a eles a idéia de corpo, ou qualquer outra coisa; e enquadrar neles mesmos as idéias de longe, quadrado, ou cúbico, pé, jardas, ou braças, aqui entre os corpos do universo, ou então além dos limites extremos de todos os corpos; e por adicionar estes ainda um ao outro, alargar suas idéias de espaço o tanto quanto queiram. O poder de repetir ou duplicar qualquer idéia que tivermos de qualquer distância, e de adicioná-la à anterior tão freqüente quanto se queira, sem estar nunca apto a chegar a um fim ou termino, nos permite alargá-la tanto quanto queiramos, é isto o que nos dá a idéia de imensidão. (LOCKE, 1824: *Essay*, II, xiii, §§3-4).

Locke, por conseguinte, define a idéia de duração como “as partes fugazes e continuamente transitórias da sucessão”, e, neste sentido, a idéia de sucessão é proporcionada pela aparência de uma seqüência de idéias (uma depois da outra) no espírito, e, assim, a duração é, na verdade, a distância entre quaisquer partes desta sucessão, isto é, a distância entre as aparências de duas idéias, sejam estas quais forem, no espírito.

David Hume dedica a segunda parte do primeiro livro do *Tratado da natureza humana* às idéias de espaço e tempo. Para o filósofo, o espaço não pode ser entendido como infinitamente divisível, na medida em que a capacidade de nosso espírito é limitada, logo, não nos é possível representar uma quantidade ilimitada de partes decorrentes da divisão infinita de uma extensão. Neste sentido,

a imaginação deve ser capaz de conceber a idéia de um mínimo, isto é, pela divisão chegar a um mínimo cuja idéia não admita novas divisões sem que seja completamente aniquilada:

Todos concordam que a mente tem uma capacidade limitada e nunca consegue formar uma concepção completa e adequada do infinito. Mesmo que se não admitisse, tal fato seria suficientemente evidente pela mais simples observação e experiência. É também evidente que tudo aquilo que é suscetível de ser dividido ao infinito tem de constituir em um número infinito de partes, e que é impossível estabelecer qualquer limite para o número de partes sem, ao mesmo tempo, limitar a divisão. Não há necessidade de grandes raciocínios para se concluir daí que a idéia que formamos de uma quantidade finita qualquer não é infinitamente divisível; ao contrário, mediante distinções e separações apropriadas, podemos resolver essa idéia em idéias inferiores perfeitamente simples e indivisíveis. Ao rejeitar a capacidade infinita da mente, supomos que ela pode atingir um termo na divisão de suas idéias. Não há como fugir à evidência desta conclusão. (HUME, 2001: p.52).

O mesmo raciocínio pode ser aplicado ao tempo, argumenta Hume: “A divisibilidade infinita do espaço implica a do tempo, como fica evidente pela natureza do movimento. Se a segunda, portanto, é impossível, a primeira também deve ser”. (p.57). Hume defende que do mesmo modo como recebemos a idéia de espaço por meio da disposição dos objetos tangíveis e visíveis, a idéia formada de tempo se faz a partir da sucessão de nossas idéias e impressões (tanto as de reflexão quanto as de sensação), enquanto percepções, isto é, o tempo puro ou em si, não pode nunca ser notado pela mente. Não obstante, as partes a que se reduzem, em última análise, tanto a idéia de tempo como a de espaço, são indivisíveis, mas são nada em si mesmas, logo, argumenta o filósofo, são preenchidas por algo real e existente, pois caso não fossem seriam inconcebíveis:

“As idéias de espaço e tempo, portanto, não são idéias separadas e distintas, mas simplesmente idéias da maneira ou ordem como os objetos existem. Em outras palavras, é impossível conceber seja um vácuo e uma extensão sem matéria, seja um tempo em que não houve nenhuma sucessão ou alteração em uma existência real”. (p.66).

Newton, entretanto, define o tempo (o absoluto e o relativo) da seguinte maneira no “Princípios Matemáticos”:

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”; tempo relativo, aparente e vulgar é certa medida sensível e externa de duração por meio do movimento (seja exata, seja desigual), a qual vulgarmente se usa em vez do tempo verdadeiro, como são a hora, o dia, o mês, o ano. (NEWTON, 1794: p.14).

O tempo absoluto de Newton é independente das coisas, isto é, enquanto as coisas mudam o tempo absoluto não muda, pois ele é anterior às coisas e mesmo a qualquer medida temporal, em outras palavras, é entendido como perfeitamente homogêneo, na medida em que nenhuma de suas partes difere qualitativamente de qualquer outra, e, assim, o tempo não exerce nenhuma ação causal sobre as coisas, isto é, é indiferente às coisas e às mudanças das mesmas que estão nele. De modo análogo pode-se dizer que as coisas estão no espaço, mas o espaço absoluto é o fundamento de toda dimensão espacial, uma vez que qualquer medida no espaço relativo é sempre uma função do espaço absoluto:

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 desse espaço, a qual nossos sentidos definem por sua situação relativamente aos corpos, e que a plebe emprega em vez do espaço imóvel, como é a dimensão do espaço subterrâneo, aéreo ou celeste definida por sua situação relativamente à terra. Na figura e na grandeza, o tempo absoluto e relativo são a mesma coisa, mas não permanecem sempre numericamente o mesmo. Assim, por exemplo, se a terra se move, um espaço do nosso ar que permanece sempre o mesmo relativamente, e com respeito à terra, ora será uma parte do espaço absoluto no qual passa o ar, ora outra parte, e neste sentido mudar-se-á sempre absolutamente. (Id.).

Newton parece defender, neste sentido, uma concepção do espaço enquanto realidade em si, isto é, como independente dos movimentos e mesmo dos princípios dos objetos que se encontram no espaço, ou, em outras palavras, para o filósofo, o espaço não pode ser entendido como um acidente das substâncias, e os corpos, portanto, não podem ser pensados como espaciais, mas como se movendo no espaço.

Leibniz, por outro lado, em suas correspondências com Clarke, concebe a extensão dos corpos como um *phaenomenum bene fundatum* e o espaço como uma relação, ou nos termos do autor, é a ordem das coexistências, de forma análoga ao tempo que é a ordem das sucessões —

(...) o espaço assinala em termos de possibilidade, a ordem daquelas coisas que existem no mesmo tempo, enquanto estas [coisas] existem juntas. (...) Eis como os homens chegam a formar o conceito de espaço. Eles consideram que mais coisas existem juntas, e encontram entre estas uma ordem de coexistência, de acordo com a qual a relação de umas com as outras é mais ou menos simples: é sua situação ou distância. (ROVIGHI, 2002: p.406).

O tempo, como Leibniz escreveria mais tarde, é a ordem de existência das coisas que não são simultâneas, e ainda, se não consideramos as classes particulares de mudança, o tempo pode ser entendido como a ordem universal das mudanças, assim, as coisas que existem no tempo não podem ser pensadas como distintas do próprio tempo, do mesmo modo que, os instantes no tempo sem as coisas não são nada em absoluto.

Apesar de permitir, nos escritos de sua juventude, uma interpretação do espaço como distinto do corpo, nos escritos de sua maturidade Leibniz procura negar uma realidade independente ao espaço, em clara oposição a Newton. Em resposta a Foucher reitera que espaço, extensão, superfície, linhas e pontos são apenas relações de ordem ou relações de ordens de coexistências, tanto para as coisas existentes quanto para as possíveis que podem ser colocadas no espaço.

Na quarta carta a Clarke Leibniz esclarece:

Afirma-se que o espaço não depende da situação dos corpos. Respondo ser verdade que ele não depende de tal situação dos corpos, mas que é essa a ordem que faz com que os corpos sejam situáveis e pela qual têm uma situação entre si ao existirem juntos, como o tempo é essa ordem com referência à posição sucessiva dos mesmos. Se não houvesse, porém, criaturas, o espaço e o tempo não existiriam senão nas idéias de Deus. (LEIBNIZ, 1974: p.422).

Ora, se o espaço, assim como a extensão, é apenas a ordem das coisas ele pressupõe a existência de coisas para que ele possa ordenar, isto é, de substâncias, uma vez que para Leibniz, só as substâncias são reais de verdade, e neste sentido que diz que se não houvesse uma substância a ser ordenada, o espaço existiria unicamente como uma idéia de Deus, e ainda, sem matéria seria apenas algo imaginário.

Leibniz defende que o lugar ocupado pelos corpos é a relação que têm uns com os outros, e, o espaço não é mais que aquilo abrange todos estes lugares, ou melhor, aquilo que resulta dos lugares considerados juntos. Portanto, para se ter

idéia do lugar e, conseqüentemente, do espaço não é preciso pensar nenhuma realidade absoluta, mas sim as relações entre os corpos e suas regras de mudança. O movimento é, neste sentido, a variação nas distâncias e se dá pela mudança na relação entre coexistentes, isto é, quando um coexistente muda sua relação com outros sem que estes mudem sua relação entre si o movimento é atribuído a quem é causa imediata da mudança. O que Leibniz quer refutar é a idéia de um espaço absoluto, mesmo que não considerado como substância, mas apenas como propriedade, como fica claro no quinto parágrafo da terceira carta a Clarke:

Para refutar a imaginação dos que julgam o espaço uma substância, ou ao menos como um ser absoluto, tenho várias demonstrações, mas não quero me servir aqui senão daquela de que me fornecem ocasião. Digo, portanto, que, se o espaço fosse um ser absoluto, sucederia alguma coisa de que seria impossível possuir uma razão suficiente, o que é ainda nosso axioma. Eis como provo. O espaço é algo absolutamente uniforme; e, sem as coisas postas nele, um ponto do espaço não difere absolutamente nada de um outro ponto. Ora, disso se segue (suposto que o espaço seja uma coisa em si mesmo fora da ordem dos corpos em si) ser impossível que haja uma razão por que Deus, conservando as mesmas situações dos corpos entre si, os tenha colocado assim e não de outro modo, e por que tudo não se fez ao contrário (por exemplo) trocando-se Oriente e Ocidente. Mas, se o espaço não é mais que essa ordem ou relação, e não é, sem os corpos, senão a possibilidade de aí os por, estes dois estados, um tal como é, e o outro suposto ao contrário, não difeririam entre si. Mas, na verdade, um seria justamente a mesma coisa que o outro, como são absolutamente indiscerníveis; e por conseguinte, não se poderá perguntar a razão de se preferir um ou outro. (p.413).

Fica evidente que a idéia de um espaço absoluto entraria em contradição com os fundamentos do sistema leibniziano, uma vez que contrariaria o princípio da Razão Suficiente e o princípio da Identidade. Leibniz ainda argumenta que, caso o espaço fosse absoluto seria possível que Deus agisse de forma a inverter tudo no universo, configurando-o em um novo estado distinto do original, mas onde o último não poderia ser distinguido do primeiro, então seria, por parte de Deus uma mudança sem mudar nada, ou melhor, Deus agiria sem fazer nada.

2.1. Os conceitos de tempo e de espaço do período pré-crítico à Crítica da razão pura

2.1.1. Espaço no período pré-crítico

A concepção Kantiana de espaço nos escritos pré-críticos (1740-1770) segue, em linhas gerais, a proposta leibniziana e as críticas de Leibniz ao modelo cartesiano. Caygill nos aponta que (CAIGILL, 2000: p.118-124), no texto *Idéias para uma verdadeira avaliação das forças vivas* (1747), Kant critica a concepção cartesiana de substância como extensão, e nesta medida, se aproxima de Leibniz, pois considera que a extensão pode ser entendida como um acidente da força, uma vez que o corpo, antes de extensão, possui força, e, acrescenta, nem o espaço e a extensão poderiam existir se não houvesse nas substâncias uma força por meio da qual elas pudessem agir fora de si mesmas. O espaço, neste sentido, é tratado como o fenômeno das relações entre forças substanciais. Posteriormente, no texto *O Emprego da filosofia natural da metafísica combinada com a geometria, cujo espécime I contém a monadologia física* (1756), nos indica Caygill:

(...) o enfoque é de novo sobre as relações objetivas da força substancial que produzem o espaço e está, uma vez mais, deliberadamente dirigido para uma defesa da metafísica leibniziana da força contra a geometria cartesiana da extensão. (...) o espaço continua definido em termos leibnizianos “não como uma substância mas como uma certa aparência da relação externa das substâncias” (p.118).

No entanto, já em 1766, quando publica o texto *Sonhos de um visionário explicados pelos sonhos da metafísica*, Kant parece se direcionar para uma abordagem mais subjetiva do espaço, se afastando da metafísica de Leibniz e apresentando uma definição da metafísica enquanto ciência dos limites da razão humana, e, ainda, se aproximando da perspectiva que defenderia em *Sobre o Primeiro Fundamento da Distinção de Direções no Espaço* (1768), isto é, da concepção de espaço absoluto de Newton, e neste sentido, esclarece Caygill:

(...) pelo estudo dos fenômenos de direção e orientação no espaço, Kant esperava mostrar que o espaço, como um “ordenamento”, só era defensável com referência ao espaço absoluto. A afirmação de que “a direção (...) em que essa ordem das partes está orientada refere-se ao espaço exterior à coisa” é superada pela afirmação de que a ordem das

coisas no universo deve ser orientada de acordo com “o espaço universal como unidade, da qual toda extensão deve ser vista como uma parte. (p.120).

Kant, dois anos depois, no texto *Forma e princípios do mundo sensível e do mundo inteligível* (1770)¹, reformula mais uma vez a sua definição de espaço, contudo, desta vez, o faz sobre as bases que estabelecera até então. Ora, Kant não poderia admitir a existência de um espaço relativo, como o proposto por Leibniz, se sua pretensão fosse a de manter a geometria no vértice da certeza, e garantir a possibilidade de uma ciência universalmente válida do mundo fenomênico. Para o filósofo, então, tanto os que consideram o espaço um receptáculo absoluto de coisas possíveis ou que o pensam como algo real, ou ainda, os que sustentam que ele é a própria relação das coisas existentes, todos estavam enganados. Sobre a segunda interpretação, que atribui a Leibniz e a todos depois dele, sentencia:

(...) contradizem frontalmente os próprios fenômenos e o intérprete mais fiel de todos os fenômenos, a geometria. (...) De fato, se todas as propriedades do espaço são somente tomadas de empréstimo das relações externas por experiência, então nos axiomas geométricos não há nenhuma universalidade senão comparativa, tal qual a que se adquire por indução, isto é, que se estende tão longe quanto se observa, nem necessidade segundo leis estabelecidas da natureza, nem precisão senão criada arbitrariamente, e há a perspectiva, como acontece com o empírico que um dia se descubra um espaço dotado de outras propriedades primitivas e eventualmente até mesmo uma figura retilínea de duas retas. (KANT, 2005: *Escritos pré-críticos*, p.257, II 404).

Kant argumenta que em um espaço dado o que se estende para uma região e o que se volta para a oposta, como no caso de dois triângulos esféricos postos em hemisférios opostos, não pode ser descrito discursivamente ou reduzido a notas características do entendimento por alguma atividade da mente. Do mesmo modo, dois sólidos perfeitamente similares e iguais, mas incongruentes, tal como a mão esquerda e a mão direita, considerados como contrapartidas incongruentes, não podem ser distinguidos, ou melhor, só é possível notar a incongruência por uma intuição pura. Uma contrapartida de um objeto é algo idêntico a ele no que respeita sua definição e relações internas; no exemplo da mão direita e da mão esquerda, Kant as considera como formalmente idênticas, sendo que a única diferença interna subsistente é a propriedade que têm de a superfície de uma não

¹ Texto também conhecido como *Dissertação inaugural*.

poder encerrar a da outra, o que não pode, segundo Kant, ter outra ligação senão com o espaço absoluto e original, o que não poderia ser explicado no espaço relativo de Leibniz. Não obstante, Kant argumenta que dois universos distintos, um com uma mão esquerda e outro com uma mão direita, na medida em que são concebidas apenas como extensão, ou como também ficou conhecido e como prefere Ishiguro (ISHIGURO, 1990), um universo com uma “luva esquerda” e outro com uma “luva direita”, tomados separadamente, não seriam no entanto discerníveis. Isto porque, como aponta Ishiguro, podemos pensar que um predicado do tipo “mão-esquerda” expressa uma propriedade distinta do objeto e que não envolve nenhuma relação com qualquer outra coisa.

Na terceira Seção do texto *Forma e princípios do mundo sensível e do mundo inteligível* (1770), não obstante, Kant volta a abordar a questão do espaço e aponta que o conceito de espaço não é abstraído de sensações externas, na medida em que não há como conceber algo como exterior a alguém, a não ser que este alguém o represente como em um lugar diverso daquele em que ele próprio está.

Ora, a possibilidade de percepções externas supõe o conceito de espaço mas não o cria, e, o que se encontra no espaço pode afetar nossos sentidos, mas o espaço mesmo não pode ser percebido. Desta forma, explica Kant:

O conceito de espaço é representação singular que compreende tudo em si, não uma noção abstrata e comum que contém tudo sob si. Pois o que chamamos de diversos [plures] espaços não são senão partes de um mesmo espaço imenso, as quais se correlacionam por certa posição, e não podemos conceber um pé cúbico senão como delimitado por todos os lados por um espaço circundante. (KANT, 2005: Escritos pré-críticos, p.254, II 403).

Para Kant, então, o conceito de espaço é uma *intuição pura*, isto é, ele não é constituído por sensações, é um conceito singular que se põe como forma fundamental de qualquer sensação externa. Não obstante, o espaço não é algo objetivo e real, quer dizer, não é mais acidente nem substância e, também, **não é relação** — É subjetivo e ideal e deve ser tratado como um esquema posto pela própria natureza da mente de acordo com uma lei estável para coordenar entre si tudo o que é sentido externamente. O conceito de espaço é, por conseguinte, o fundamento para toda verdade, enquanto adequação da representação ao objeto, na sensibilidade, uma vez que de acordo com Kant “... as leis da sensibilidade

serão leis da natureza, na medida em que a natureza pode cair nos sentidos”. (p.258, II 405). O filósofo argumenta que se o conceito de espaço não fosse dado originariamente pela própria natureza da mente o uso da geometria na filosofia natural seria inseguro, o que torna claro o motivo porque Kant defende este ponto de vista. Por fim, ainda na *Dissertação*, o espaço é um princípio formal absolutamente primeiro do mundo sensível, haja vista, além de seu conceito fornecer a condição da possibilidade para que os objetos apareçam como fenômenos, é por essência uno, isto é, abrange completamente tudo que é sensível externamente e portanto constitui o princípio da universalidade — um todo que não pode ser parte de outro.

2.1.2.

O tempo no período pré-crítico

A concepção de tempo, em Kant, assim como a concepção de espaço, sofre modificações ou apresenta novas perspectivas ao longo dos escritos do filósofo, demonstrando o amadurecimento e desenvolvimento do sistema kantiano. No escrito *Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral* (1764), Kant defende uma concepção de tempo nos moldes da tradição Wolffiana, a saber, o tempo é tratado como um conceito que não pode ser completamente analisado, isto é, é possível atribuir-lhe apenas uma definição nominal mas não real, ou, melhor, não é possível definir a natureza do tempo, mas somente indicar em quais sentidos a definição nominal do tempo pode ser empregada. Posteriormente, no texto *Forma e princípios do mundo sensível e do mundo inteligível* (1770), Kant, apesar de não abdicar da posição que defendera na *Investigação*, passa a criticar mais veementemente as noções de Locke, de Newton e de Leibniz. O parágrafo 14, da terceira seção trata especificamente do tempo e apresenta, grosso modo, sete considerações acerca do mesmo: “[1] A idéia de tempo não se origina dos sentidos, mas é pressuposta por eles” (KANT, 2005: *Escritos pré-críticos*, p.247), em clara oposição a Locke. “[2] A idéia de tempo é singular, não geral” (p.248); “[3] A idéia de tempo é intuição” (Id.); “[4] O tempo é grandeza contínua” (Id.); “[5] O tempo não é algo objetivo e real, nem substância, nem acidente” (p.250), contra Newton e Leibniz. “[6] Ainda que o

tempo em si e absolutamente seja ente imaginário, no entanto, na medida em que é pertinente à lei imutável do sensível como tal, é conceito muito verdadeiro e condição, que se estende ao infinito a todos os objetos possíveis dos sentidos, da representação intuitiva” (p.252); e por último, “[7] O tempo é, assim, princípio formal do mundo sensível absolutamente primeiro” (p.253).

3

Tempo e Espaço na “Estética transcendental”

3.1.

Exposição metafísica dos conceitos de tempo e espaço

Kant antecipa então na *Dissertação* alguns argumentos que serão posteriormente, na *Crítica da razão pura*, refinados e desenvolvidos mais detalhadamente. Na “Estética Transcendental” espaço e tempo são tratados como **intuições puras *a priori***, primeiro, porque ordenam uma multiplicidade, mas sem a subsumir na forma de um conceito, segundo, porque não podem ser derivados do *entendimento* e nem da *experiência*, mas, têm de ser *pressupostos* para a percepção sensível. A justificação dessas três características do espaço e do tempo é dividida na “Estética Transcendental” em uma exposição metafísica e uma exposição transcendental.

A exposição metafísica tem em vista a apresentação do que pertence a um conceito, isto é, o conceito pensado separadamente ou apenas no que se refere a ele mesmo, e, além disso, pretende demonstrar que o espaço e o tempo são, necessariamente, fundamento de qualquer fenômeno externo, portanto, não podem ser derivados dela. Contudo, é mais apropriado nos referirmos ao tempo e ao espaço, no significado dado por Kant, como representações, e não como conceitos no sentido estrito (*Begriff*), na medida em que se tratam de intuições *a priori* e, portanto, estão mais próximas do sentido de representação (*Vorstellung*). (Cf. PATON, 1970: p.108). Neste sentido, Kant segue dois argumentos, respectivamente, que o tempo e o espaço são representações *a priori*, isto é, não empíricos, e em seguida, que têm de ser intuições e não conceitos.

Kant aponta que o espaço não pode ser um conceito, na medida em que encerra em si uma infinidade de representações e, portanto, é representado como uma “grandeza infinita dada” (CRP: A25/B29), ou, em outras palavras, é uma intuição pura. A exposição metafísica do conceito de espaço apresenta-o como a forma do *sentido externo*, por intermédio do qual nos é possível representar os objetos como situados exteriormente a nós no espaço e, neste sentido, difere do

tempo, pois: “O tempo não pode ser intuído exteriormente, nem o espaço como se fora algo de interior”. (A23/B37).

Segundo Kant o espaço não pode ser um conceito empírico tomado a partir da experiência, isto é, como havia antecipado na *Dissertação*, o filósofo argumenta agora na *Crítica* que a representação de espaço “... não pode ser extraída pela experiência das relações dos fenômenos externos” (Id.), mas antes deve ser pressuposta ou, melhor, é condição da possibilidade da experiência externa, uma vez que, para que seja possível a alguém situar algo como exterior a ele mesmo, quer dizer, para que possa relacionar representações como exteriores ao lugar em que se encontra, e também como exteriores umas às outras como em lugares diferentes é necessário antes o fundamento da noção do espaço. O espaço é deste modo uma representação necessária e, por conseguinte, de acordo com Kant, tem de ser *a priori*, na medida em que fundamenta todas as intuições externas: “Não se pode nunca ter uma representação de que não haja espaço, embora se possa perfeitamente pensar que não haja objetos alguns no espaço”. (A24/B39). O espaço, portanto, não é uma determinação que dependa dos fenômenos, mas é condição da possibilidade dos mesmos, isto é, fundamenta necessariamente todos os fenômenos externos enquanto representação *a priori*. Kant argumenta que o espaço não pode ser pensado como um conceito discursivo, haja vista, quando o representamos o fazemos como uma grandeza infinita *dada*, mas um conceito é necessariamente pensado como “*uma representação contida numa multidão infinita de representações diferentes possíveis (...), por conseguinte, subsumindo-as*” (A25/B40). Entretanto, um conceito não pode ser entendido como se *encerrasse em si* uma infinidade de representações, como acontece quando pensamos o espaço, então, o espaço tem de ser uma *intuição a priori*:

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 espaço único e, quando falamos de vários espaços, referimo-nos a partes de um só e mesmo espaço. Estas partes não podem anteceder este espaço único, que tudo abrange, como se fossem seus elementos constituintes (que permitem 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. (A25/B39).

As diferentes partes do tempo pertencem a um tempo único, assim como as diferentes partes do espaço pertencem a um espaço único, o que faz necessário que sejam antes dadas pela intuição e não por conceitos. Espaço e tempo são, nesta medida, intuições puras e do mesmo modo formas necessárias das fenômenos. Todavia, o espaço não deve ser confundido com um agregado de uma série de espaços, mas antes todas as limitações no espaço devem ser entendidas como pertencendo a um todo único. O argumento de Kant não pretende excluir ou negar a existência de um conceito de espaço ou de espacialidade, sob o qual estariam as notas comuns a todos os diferentes espaços ou às diferentes limitações do espaço, isto é, um conceito universal de espaço em geral, mas antes que, como enfatiza Paton, o que seria comum a todas estas representações do espaço é a inevitabilidade de serem limitadas, o que deixa claro que um conceito de espaço deve ser derivado de uma intuição pura de um espaço enquanto necessariamente limitado, e portanto, de um espaço a que tudo engloba: “Em outras palavras, uma pura intuição do espaço deve fundamentar todos os nossos conceitos de espacialidade”. (PATON, 1970: p.116).

Na exposição metafísica, a respeito da idéia de tempo, Kant tece cinco considerações, grosso modo, primeiro, o tempo não é um conceito empírico que derive de uma experiência qualquer, na medida em que a percepção da simultaneidade e da sucessão pressupõe que a representação do tempo seja seu fundamento *a priori*. Segundo, “o tempo é uma representação necessária que constitui o fundamento de todas as outras representações. (...) O tempo é, pois, dado *a priori*” (A31/B46). Terceiro, o tempo tem apenas uma dimensão, isto é, tempos diferentes são sucessivos e não simultâneos, assim os princípios apodícticos das relações de tempo ou os axiomas do tempo em geral, devem ter valor de regra, na medida em que são condições da possibilidade da experiência e, portanto, nos instruem antes e não mediante tal experiência. Quarto, “O tempo não é um conceito discursivo ou, como se diz, um conceito universal, mas uma forma pura da intuição sensível” (A32/B47). E, por último, Kant esclarece que “a representação originária do tempo terá de ser dada como ilimitada” (Id.), pois a

infinitude do tempo significa que qualquer grandeza determinada de tempo é somente possível por limitações de um tempo único como fundamento.

Sobre a infinidade do tempo assim como foi dito do espaço se deve entender que cada limitação estabelecida como uma parte determinada do tempo está dentro de um tempo à que tudo inclui e, portanto o pressupõe. Ora, o tempo por uma argumentação semelhante a que foi empregada para justificar a necessidade do espaço ser uma intuição, também deve ser uma intuição e não um conceito, na medida em que o conceito de temporalidade, ou o conceito universal de um tempo em geral deve ser derivado da intuição pura do tempo. As notas comuns reunidas sob o conceito da temporalidade presentes em diferentes partes do tempo ou em tempos diferentes são sempre a representação de um tempo limitado. Logo, não podem derivar senão de uma intuição de um tempo limitado e, portanto, pressupõem um tempo que a tudo abrange. O tempo não pode ser um conceito, pois, cada parte sua, enquanto limitação de um tempo a que tudo inclui, não poderia ser entendida como uma parte que pertence e compõe um tempo único, haja vista, cada parte apresentaria apenas as notas comuns sob um conceito de tempo em geral.

O que é importante ressaltar na exposição metafísica é que o tempo e o espaço são pressupostos da experiência, e que as relações de espaço e tempo não podem ser entendidas apenas como relações qualitativas. Em outras palavras, a diferença entre as posições dos objetos no espaço, ou a diferença entre os objetos serem simultâneos ou sucessivos no tempo, não são diferenças meramente qualitativas das coisas na experiência. Herbert Paton vai além e afirma sobre a “Exposição metafísica”: “Talvez haja ainda a sugestão de que as idéias de espaço e tempo não são abstraídas de dados de sensações (ou objetos) do mesmo modo que conceitos empíricos de uma característica comum (como ser vermelho ou colorido) são abstraídos”. (PATON, 1970: p.111). O que indicaria que espaço e tempo devem estar em nós, ou mesmo, ser conhecidos “antes” da experiência.

Todavia, isso não quer dizer que o espaço e o tempo podem ser percebidos fora da experiência ou que podem ser determinados *a priori*, ou ainda que sejam coisas em si mesmas, mas sim que podem ser pensados separados ou abstraídos dos objetos da experiência pela geometria quando construímos figuras geométricas *a priori* por uma intuição pura, o que, no entanto, como aponta Paton, envolve fenômenos presentes aos sentidos:

Nós podemos também ter em mente o espaço e o tempo como todos únicos, e dizer que o espaço tem três dimensões enquanto o tempo tem uma; mas, mesmo tais princípios fundamentais não teriam significado (isto é, nenhuma referência objetiva), a não ser que pudéssemos expor o significado deles em relação com objetos empíricos; e nossa idéia de espaço ou tempo seria um mero ‘esquema’ à parte da atividade da imaginação reprodutiva na evocação de objetos da experiência. Por mais que possamos pensar o espaço ou o tempo como vazios de qualquer objeto particular, tem de haver algum tipo de referência a pelo menos objetos possíveis; e nós podemos conhecer espaços e tempos particulares somente ao conhecer os objetos que eles contêm. (PATON, 1970: p.113).

3.2.

Exposição transcendental dos conceitos de tempo e espaço

A respeito da exposição transcendental, e mais especificamente em relação ao espaço resume Caygill: “Kant usa a geometria como um corpo de “conhecimento sintético a priori” que decorre do princípio do espaço”. (CAYGILL, 2000: p.122). Por exposição transcendental Kant entende a explicação de um conceito, aqui os de tempo e espaço, como princípio a partir do qual será possível compreender a possibilidade de conhecimentos sintéticos a priori. Justamente por este motivo a exposição metafísica antecede a exposição transcendental, uma vez que era necessário demonstrar que as idéias de tempo e de espaço são na verdade intuições puras *a priori*, pois, para que o conhecimento alcançado pela geometria seja constituído por juízos *a priori*, estes têm de ser erguidos sobre intuições puras. E para que possamos considerar os juízos geométricos necessários e universais o espaço não pode ser entendido de uma outra maneira, em outras palavras, não teríamos certeza sobre os conhecimentos produzidos pela geometria, se tivessem apenas a experiência como alicerce, e não poderíamos dizer, por exemplo, que a soma dos ângulos internos de um triângulo têm de ter 180° (invariável e necessariamente), mas, somente que até hoje todas as vezes que pensamos um triângulo, ele satisfaz esta exigência.

A geometria é, de acordo com Kant, a ciência que determina *a priori* e sinteticamente as propriedades do espaço, cuja representação, por conseguinte, tem de ser uma intuição, na medida em que “... de um simples conceito não se pode extrair proposições que ultrapassem o conceito” (A25/B41) — o que se

verifica na geometria, haja vista, todas suas proposições serem sintéticas. Kant estabelece uma concepção de espaço enquanto condição subjetiva da sensibilidade, e, nesta medida, o espaço não pode ser entendido como uma propriedade das coisas em si mesmas e de suas relações mutuas, todavia, possui validade objetiva em relação ao que possa ser apresentado ao homem exteriormente como objeto. Deste modo, o espaço deve ser entendido como situado apenas no sujeito “... como forma do sentido externo em geral, ou seja, enquanto propriedade formal do sujeito de ser afetado por objetos e, assim, obter uma representação imediata dos objetos exteriores, ou seja, uma intuição” (*Id.*).

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

Ora, a ciência sintética *a priori* do tempo pode dificilmente ser chamada de uma ciência de fato, na medida em que não há mais a dizer sobre o tempo na “Estética Transcendental” do que os axiomas já estabelecidos, principalmente em vista do alcançado pela ciência sintética a priori do espaço, isto é, a geometria. Paton, sobre a exposição metafísica do tempo, chama ainda nossa atenção para a dificuldade encontrada por Kant em desenvolver seus argumentos sobre o tempo sem recorrer a elementos empíricos, o que se torna evidente quando ele é obrigado a envolver os conceitos de mudança e de movimento para sustentar a idéia do tempo como intuição pura *a priori*. E ainda, Kant é levado a lançar mão do espaço e não só do tempo para explicar sua doutrina do movimento, enquanto a geometria não depende do tempo, mas apenas do espaço. O tempo como forma do sentido interno deveria, de forma análoga ao que o nosso sentido externo faz em relação

aos fenômenos externos, fornecer-nos a base para uma ciência dos estados internos, quer dizer, para a psicologia. (Cf. PATON, 1970: p.128).

É comum, por outro lado, interpretar a doutrina kantiana do tempo e do espaço como intuições puras *a priori*, como se o filósofo concedesse uma anterioridade temporal às formas puras da nossa sensibilidade, como se fosse possível estabelecer uma ordem de sucessão entre as operações de nossa mente, e que nesta ordem se encontraria primeiro a forma de nossa sensibilidade e depois a sua matéria, em outras palavras, que o tempo e o espaço enquanto condições da possibilidade de qualquer intuição ou como a capacidade de sermos afetados precederiam as próprias intuições sensíveis. Todavia, não parece ser isto o que defende Kant quando afirma que as representações do tempo e do espaço são intuições *a priori*, ele estabelece antes uma precedência lógica mais não atual. O que se poderia dizer ainda, como argumenta Paton, é que na perspectiva kantiana todo ser humano antes mesmo iniciar qualquer experiência têm pela natureza de sua sensibilidade de se relacionar com os objetos sensíveis segundo as representações do tempo e do espaço. (Cf. PATON, 1970: p.137).

Resumidamente, pode-se dizer que até agora o espaço e o tempo foram apresentados como intuições puras *a priori*, ou, melhor, como formas puras da sensibilidade, entendidas também como, respectivamente, as formas dos sentidos externo e sentido interno, e que constituem, necessariamente, não só as condições da experiência externa e interna, mas também os objetos da intuição externa. Espaço e tempo são assim tratados como representações puras porque não podem ser derivados da experiência, são *a priori* porque têm de anteceder qualquer experiência, e são formas, pois dão ordem à diversidade da aparência, contudo, não são conceitos, na medida em que não subsumem uma tal diversidade, apenas ordenam a matéria da sensibilidade, são intuições. Espaço e tempo, deste modo, são responsáveis pela ordenação dos objetos da sensibilidade antes desses serem unificados num juízo por meio dos conceitos do entendimento.

Todavia, ainda não ficou claro porque o espaço e o tempo são subjetivos, ou melhor, são a forma da nossa intuição, ou ainda, que fundamentos Kant estaria erguendo para sustentar posteriormente a idealidade transcendental do tempo e do espaço. Ora, para a consistência do argumento kantiano não se poderia entender de outra forma, uma vez que, sendo o espaço e o tempo representações puras *a priori*, isto é, necessárias e universalmente válidas não podem ter sua origem na

experiência ou nos objetos da experiência, antes são por eles pressupostos, haja vista, a experiência não concede a validade universal nem necessidade para qualquer representação. Não resta ao sujeito senão ser a origem dessas representações, que por isso são subjetivas, e considerando que são as condições para a nossa intuição têm de ser a forma da nossa sensibilidade, o que veremos mais detalhadamente em seguida.

3.3.

O tempo e o espaço como formas puras da intuição

O tempo e o espaço entendidos como formas puras *a priori* ou como intuições puras da sensibilidade têm de ser explicados a partir de uma análise mais atenta do que exatamente significam para Kant intuição, forma da intuição e intuição pura. É importante ter claro, como veremos mais detalhadamente no capítulo seguinte, que para Kant a sensibilidade é inteiramente passiva, enquanto o entendimento é ativo, isto é, a sensibilidade apenas recebe os dados dos sentidos enquanto o entendimento é responsável por pensá-los, nesta medida, as intuições cabem à sensibilidade e os conceitos ao entendimento. A intuição como foi visto é uma representação singular e os conceitos são representações gerais, quer dizer, representações por notas comuns ou representações sobre o que é comum a diferentes objetos.

O tempo e o espaço, todavia, não são objetos em si ou coisas em si mesmas que possam ser considerados existentes fora do aparelho cognitivo do homem e que possam afetar a sensibilidade humana produzindo nela uma intuição. O tempo e o espaço são antes o que permite que os objetos sejam representados como tendo forma temporal e espacial, mas isto não resolve a questão, pois permanece indefinido o que se deve entender por forma da intuição, principalmente em vista da ambigüidade dos termos empregados por Kant para se referir a este respeito. Ora, é comum encontramos referências à forma dos fenômenos, à forma da sensibilidade, à intuição pura e à forma da intuição como se exprimissem a mesma coisa, mas parece mais seguro que tratemos de analisá-las separadamente. (Cf. PATON, 1970: p.101).

O tempo e o espaço são considerados como formas dos fenômenos na medida em que para que qualquer objeto que possa aparecer tem de se reportar às condições da sensibilidade, isto é, tem de ser ordenado espacial e temporalmente, ou, em outras palavras, para que alguma coisa possa ser objeto dos sentidos tem de estar sob as condições espaço temporais o que as torna, portanto, condições da possibilidade das aparências, e, por conseguinte, as formas dos fenômenos.

O espaço e o tempo são as formas da sensibilidade, haja vista, são as formas de todas os fenômenos, e nesta medida são universais, o que nos leva a entendê-los como puros e *a priori*, pois não podem depender de dados empíricos que nunca poderiam garantir universalidade e necessidade. Todavia, o tempo e o espaço são as formas da *nossa* sensibilidade, logo, as suas representações dependem da natureza do nosso aparelho cognitivo, mais propriamente de nossa sensibilidade. Ora, se as representações do tempo e do espaço dependem da natureza de nossa sensibilidade, então, tanto o tempo quanto o espaço, uma vez que são subjetivos, também dependem da natureza de nossa sensibilidade, mas isto não quer dizer que a sensibilidade tenha um papel ativo no conhecimento, isto é, que ela não seja exclusivamente passiva. Neste sentido, Paton esclarece:

Segundo esta visão, espaço e tempo são potencialmente presentes em nossa sensibilidade antes mesmo de começar a experiência. Eu não penso que Kant acredite que o espaço e o tempo estejam efetivamente presentes em nossas mentes antes de começar a experiência. Mas, a expressão 'forma da sensibilidade' tem certa ambigüidade. Ela pode ser aplicada, não ao espaço e ao tempo, mas àquela característica de nossa sensibilidade em virtude da qual nós podemos perceber as coisas apenas em relações temporais e espaciais. Esta característica existe de fato em todo humano mesmo antes de começar a experiência. (PATON, 1970: p.103)

Portanto, é importante ressaltar a diferença entre os termos forma dos fenômenos e forma da sensibilidade, dado que pelo último devemos pensar o tempo e o espaço em sua subjetividade, enquanto forma da intuição pode ter um sentido mais próximo de forma dos fenômenos se por fenômenos (ou aparências) se pensar o mesmo que intuições. O que pode parecer apenas um esforço sem sentido em classificar e separar o vocabulário kantiano pode mais tarde servir para que não descuidemos de diferenças à primeira vista insignificantes, mas que não devem ser desconsideradas se pretendemos analisar pormenorizadamente a tese de Kant.

Forma e matéria, como trataremos mais detalhadamente na conclusão, estão intimamente ligadas, isto é, quando se fala em forma é apenas em referência à forma da matéria, então, quando Kant diz que o tempo e o espaço são as formas da sensibilidade, que é a faculdade que recebe os dados dos sentidos, devemos entender as relações segundo as quais, ou, o sistema segundo o qual os dados dos sentidos nos afetam. Espaço e tempo são as condições que permitem que os dados dos sentidos sejam ordenados em relações particulares e que possam ser percebidos.

Quando Kant se refere a uma intuição pura isto significa uma separação entre a matéria e a forma, isto é, quando se abstrai a matéria dos objetos e se isola a simples forma da matéria sobram as suas relações espaço temporais. Pela simples forma da matéria têm-se apenas suas relações ou sistema de relações espaço temporais, mas quando Kant se refere a intuições puras, o espaço e o tempo são pensados em sua unidade o que parece depender do entendimento, o que pode ser depreendido da argumentação empregada por Kant na segunda edição da *Crítica* (B160) que parece indicar que a unidade do espaço e do tempo depende da atividade sintética do pensamento, enquanto a simples forma não apresentaria unidade.

Uma intuição pura deve conter a unidade do múltiplo, mas este múltiplo não é empírico como o pensado pelo entendimento, ele é *a priori* e contém apenas as relações espaço temporais enquanto formas da sensibilidade humana, deste modo, o múltiplo *a priori* ou as relações espaço temporais são ao mesmo tempo o que está contido na intuição pura como também as formas da intuição empírica:

Intuição pura é *pura* ou *a priori* porque elimina o elemento empírico dos sentidos, e contém apenas as relações universais e necessárias em que coisas sensíveis aparecem. Deveria, todavia, se notar que espaço e tempo não são somente condições necessárias e universais da experiência. Eles têm neles mesmos, mesmo quando abstraídos da experiência, certa necessidade e universalidade; pois ao conhecê-los nós conhecemos, separado da experiência, tudo o que suas partes devem ser. Nossa intuição deles é pura, na medida em que é intuição de um todo cujas partes podem ser conhecidas independentemente da experiência. Este segundo Kant não distingue tão bem do primeiro. (PATON, 1970: p.105).

Assim, os termos forma da intuição e intuição pura são utilizados por Kant sem muito cuidado, pois podem estar referidos a mesma coisa, ou melhor, como evidencia Paton, a intuição pura contém as relações espaço temporais abstraídas

do sensível das aparências e tomadas em sua unidade enquanto a forma da intuição é justamente o sistema dessas relações.

4 Tempo e Espaço na “Lógica transcendental”

4.1. Os conceitos puros do entendimento

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4.2. As analogias da experiência

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4.2.1.

A primeira analogia e o tempo

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4.3. A refutação do Idealismo

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4.4.

A distinção entre fenômeno e númeno

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5

O tempo e o espaço na primeira antinomia

5.1.A dialética transcendental

Na tradição filosófica encontramos diferentes concepções de *dialética*, mas, o sentido empregado por Kant se aproxima da definição de uma *ciência* ou de uma *arte* e tem papel fundamental na filosofia crítica. A antinomia da razão é um raciocínio dialético, como demonstrado por Kant na *Crítica da razão pura*, e aponta para os limites do conhecimento humano. Esta fronteira demarcada pelas antinomias indica a necessidade da perspectiva transcendental de uma filosofia crítica. Kant em sua concepção de dialética tem nesta medida forte influência aristotélica, o que é ressaltado por Caygill:

Aristóteles (...) distinguiu claramente nos Tópicos entre raciocínio demonstrativo (científico) e dialético, com o primeiro desenvolvendo-se a partir das premissas que são “verdadeiras e primárias”, e o segundo a partir “de opiniões que são geralmente aceitas”. (Aristóteles, 1941, 100a, 28-30). Nos Segundos analíticos, a dialética é equiparada “em princípio” à retórica, à medida que usa o raciocínio silogístico e indutivo a partir de premissas aceitas por um determinado público para persuadir e convencer. Para Aristóteles, é, de fato, nas palavras de Kant, uma lógica da ilusão. (CAYGILL, 2000: *Dicionário Kant*, p. 99).

Entretanto, no sentido kantiano, as ilusões geradas com as antinomias não podem ser entendidas como simples sofismas, ou mesmo, como desatenções na aplicação lógica do raciocínio. Na *Crítica da razão pura* e na *Crítica da razão prática* as antinomias são descritas como decorrentes da própria estrutura legislativa que comanda a atividade da razão na sua busca pela unidade absoluta de seus princípios. A ilusão inevitável em que cai a razão só pode ser superada pela filosofia ao se lançar luz sobre as máximas da razão que são tomadas como princípios objetivos. Na *Crítica do juízo* as antinomias envolvem os juízos

estéticos e os juízos teleológicos e tem sua origem na busca do Juízo por princípios fundamentais².

No *Prolegômenos* Kant descreve a antinomia como a tentativa de revelar uma inexatidão oculta nas pressuposições da razão (§52b). A inexatidão a que Kant se refere é o que ocorre quando tomamos os fenômenos pelas coisas em si mesmas, e estendemos os princípios de ligação do mundo sensível como universalmente válidos para as coisas nelas mesmas. Como consequência a razão abre a possibilidade de fundar afirmações contrárias em princípios igualmente válidos, isto é, universalmente aceitos. A dialética transcendental não obstante gerar uma ilusão permite a verificação de um procedimento inapropriado da razão e não nos deixa no caminho da incerteza, ao contrário, indica a direção que devemos adotar na filosofia crítica³:

Duas proposições que se contradizem não podem ser ambas falsas, a não ser que o conceito, que lhes serve de fundamento, seja ele mesmo contraditório; por exemplo, as duas proposições: um círculo quadrado é redondo, e um círculo quadrado não é redondo, são ambas falsas. Pois no que se refere à primeira, é falso que o círculo em questão seja redondo, porque ele é quadrado; mas também é falso que não seja redondo, isto é, que seja quadrado, porque é um círculo. Pois nisto consiste precisamente a característica lógica da impossibilidade de um conceito, ou seja, que duas preposições que se contradizem sejam ao mesmo tempo falsas sobre a mesma pressuposição, por conseguinte, não sendo possível pensar entre elas uma terceira, nada pode ser pensado por intermédio daquele conceito. (KANT, 1974: *Prolegômenos*; § 52b, p. 163)

A aparência transcendental se distingue da aparência empírica, pois na última o entendimento no uso empírico de suas regras, quer dizer, a faculdade de julgar é desviada pela influência da imaginação, como por exemplo no caso das ilusões óticas. A aparência transcendental, de outro modo, influi sobre princípios cujo uso não deve ser aplicado nunca à experiência. Kant denomina tais princípios de *transcendentes*, na medida em que transpõem os limites da experiência possível, e, em contrapartida, são chamados princípios *imanes* aqueles cuja aplicação se encontra totalmente dentro de tais limites. Entretanto não se deve

2 É interessante notar a diferença na importância dada por Kant às antinomias nas duas primeiras críticas e na Crítica do Juízo. Na última o papel desempenhado pelas antinomias, ou melhor, a sua solução parece não ser tão representativa para o empreendimento crítico quanto fora antes, contudo a estrutura antinômica se estende por toda a Dialética.

3 Kant considera a descoberta das antinomias junto com a leitura de Hume como fatores fundamentais para o seu “despertar do sonho dogmático”.

confundir, alerta-nos Kant, princípios *transcendentes* com os princípios *transcendentais*; pois, o uso transcendental das categorias puras do entendimento, que na verdade não é uso algum mas um simples erro da faculdade de julgar — que não atenta para os limites e para a verdadeira extensão do campo de atuação do entendimento puro, isto é, o uso empírico das categorias —, não é o mesmo a que nos impele os princípios transcendentais, que parecem impor a transposição ou mesmo a supressão dos limites da experiência.

A aparência transcendental deve ainda ser diferenciada da aparência lógica, haja vista, esta pode ser evitada, mas aquela, mesmo tendo sua origem revelada não cessa nunca de produzir seus efeitos. A aparência lógica, que consiste na simples imitação da forma da razão, pode ser evitada porque decorre da falta de atenção à regra lógica. De modo que, sempre que a regra é seguida rigorosamente não se incorre em erro. Mas, em relação à aparência transcendental, mesmo depois de ter sido descoberto o fundamento de sua ilusão pela crítica transcendental, não podemos nos considerar livres, e neste sentido, escreve Kant na *Crítica da razão pura*:

E isto, porque na nossa razão (considerada subjetivamente como uma faculdade humana de conhecimento) há regras fundamentais e máximas relativas ao seu uso, que possuem por completo o aspecto de princípios objetivos, pelo que sucede a necessidade subjetiva de uma certa ligação de nossos conceitos, em favor do entendimento, passar por uma necessidade objetiva da determinação das coisas em si. Ilusão esta que é inevitável, assim como não podemos evitar que o mar nos pareça mais alto ao longe do que junto à costa, porque, no primeiro caso, o vemos por meio de raios mais elevados; ou ainda, como o próprio astrônomo não pode evitar que a lua, ao nascer, lhe pareça maior, embora não se deixe enganar por esta aparência. (KANT, 1997: *Crítica da razão pura*; A297/B354, p. 297).

Kant escreve a “Dialética Transcendental” com intuito de revelar a aparência de juízos transcendentais, e para que o erro decorrente da *ilusão* por ela gerada possa sempre ser corrigido, mas não previamente evitado. Em outras palavras, a ilusão da aparência transcendental é inevitável porque é uma ilusão natural assente em princípios subjetivos confundidos com princípios objetivos, e constitui uma dialética que está inseparavelmente ligada à razão humana. Assim, Kant pretende ao final deste empreendimento ter caracterizado a extensão

transcendente dos conceitos de experiência e a dialética que deles decorre necessariamente.

O veremos neste capítulo, portanto, é a estrutura dialética presente no conflito das idéias cosmológicas e a importância da solução da antinomia da razão pura para o idealismo transcendental. Isto a partir do exame da primeira antinomia matemática e da coerência e pertinência da argumentação kantiana em vista de seu sistema crítico. Seguiremos este percurso em três etapas, respectivamente, a análise do significado da antitética da razão pura, e, em seguida, a primeira antinomia conforme apresentada na *Crítica*, e, por último, uma análise sobre a relação da antinomia em questão com o idealismo transcendental.

5.1.1.

A antitética da razão pura

A definição de Kant para a antitética da razão pura é o conflito entre juízos dogmáticos segundo a aparência. (A421/B448). A antinomia nasce da oposição entre dois juízos deste tipo na medida em que a razão não consegue decidir qual tem mais direito a ser aceito como verdadeiro. A antitética transcendental é pois a apresentação das teses e antíteses da razão pura na forma de antinomias. Na *Crítica da razão pura* a antitética transcendental tem o objetivo de investigar as antinomias da razão pura para descobrir sua origem e apontar a sua solução. A antinomia revela dois aspectos fundamentais sobre a razão, primeiro que ela em seu progresso natural deve necessariamente encontrar uma dificuldade, que não decorre de seu uso impreciso ou equivocado, mas que é fruto de sua própria natureza. Segundo, porquanto a antinomia está intimamente ligada ao princípio fundamental da razão e assim à sua legislação, ela — a razão — não pode escapar da ilusão gerada por este conflito, e isto mesmo depois de ter percebido o seu caráter ilusório.

O conflito entre os conhecimentos gerais da razão é inevitável uma vez que não tem origem em asserções unilaterais contraditórias em si mesmas — o que seria absurdo posto que caso a razão adotasse tal asserção seria ela própria contraditória. Mas o que leva a razão à dialética é o surgimento de teoremas sofisticados que não encontram na experiência confirmação e nem negação, e que

não podem conviver em harmonia, isto é, sendo um adotado como tese pela razão o outro tem de ser abandonado. Tais teoremas são problemas fundamentais com que a razão se depara na sua busca por unidade absoluta e que encontram, ambos, condições suficientes na natureza para atestar a sua necessidade.

A razão provoca este conflito porque procura por uma unidade de seus princípios que ultrapassa os limites da experiência, e, ao mesmo tempo em que ultrapassa o domínio do entendimento tem, de todo modo, que estar conforme às suas condições. Em outras palavras, se a unidade alcançada pela razão é adequada às suas exigências ela ultrapassa os limites do entendimento, mas se ela se limita ao domínio do entendimento então não alcança a unidade exigida pelos princípios dela. Norman Kemp Smith apresenta uma análise valiosa sobre as antinomias:

A tese expressa o unidade maior que a Razão busca; a antítese são os juízos em que o entendimento está confinado pela natureza das aparências com os quais tanto ele quanto a Razão admitem lidar. Se nos ativermos à Razão, nós faremos asserções em contradição com as aparências, enquanto que se depositarmos confiança no entendimento a Razão condena nossas conclusões. (SMITH, 1992: *Commentary to Kant's 'Critique of pure reason'*; p. 481).

A dialética da razão pura se refere à unidade da razão nas idéias e não ao entendimento nos conceitos da experiência, mas tem de concordar também primeiramente com o entendimento, visto corresponder à tentativa de completar a serie absoluta pela síntese operada segundo regras. As quatro antinomias da razão correspondem, nesta medida, às sínteses das séries propostas nos quatro títulos das categorias⁴ do entendimento puro. Neste sentido que Kant afirma que o conflito entre os conhecimentos gerais da razão não pode ser suprimido, pois a razão procurará sempre chegar à unidade absoluta da síntese, o que ultrapassará o alcance do entendimento, ao mesmo tempo em que nunca será satisfeita se permanecer dentro dos limites da experiência possível. (A422/B450)

Tendo em vista que nesta disputa de teoremas *sofísticos* — segundo as palavras de Kant — não há um possível vencedor, haja vista, a experiência não fornecer qualquer auxílio na confirmação ou na refutação de nenhum dos lados, o método mais apropriado para levar a cabo esta contenda é o *cético*. Kant se preocupa em apontar a diferença entre o método cético e o ceticismo, pois, pelo

4 Quantidade, Qualidade, Relação e Modalidade.

último o que se propõe é instituir a incerteza como indissolúvel. O que o método cético procura, no entanto, é alcançar a certeza, e quando empregado no embate entre a tese e a antítese tem o poder de lançar luz sobre o abismo com que nos deparamos ao tentar estender o conhecimento para além dos domínios de nossos poderes. O método cético não deve ser tomado como regra para a investigação segura em qualquer outra disciplina do conhecimento, mas é útil ou mesmo indispensável à filosofia transcendental:

(...) as afirmações transcendentais, que presumem de conhecimentos para além do campo da experiência possível, não estão no caso de sua síntese abstrata poder ser dada numa intuição a priori, nem são de tal espécie que um mal-entendido possa ser descoberto em qualquer experiência. A razão transcendental não nos favorece, pois, outra pedra de toque, que não seja a tentativa de unir as suas afirmações entra si e, por conseguinte, antes de mais, a livre e desimpedida competição entre elas. (KANT, 1997: *Crítica da razão pura*, A425/B453; p.391)

A respeito do método utilizado por Kant nas antinomias, Smith aponta para a importância de ter claro, antes de entrar no conteúdo da dialética, o caráter dos pressupostos sobre os quais são erguidos os argumentos em defesa da tese e da antítese. De acordo com Smith, as antíteses são tratadas de modo inadequado como transcendentais à experiência, seguindo provas não empíricas, *a priori*, e desta forma são afastadas da possibilidade de serem confirmadas pela experiência. A perspectiva de Smith é que as antíteses poderiam ser mais bem apresentadas segundo a análise das condições espaciais e temporais da existência material, e não nos termos do racionalismo dogmático de Leibniz em referência constante a princípios abstratos. (Cf. Smith, 1992: p.481). Porquanto, o que nos aproximaria mais da perspectiva em que o mundo material teria de ser ilimitado, infinitamente divisível e sem um estado originário seria a consideração do tempo e do espaço enquanto contínuos e homogêneos. Pois, segundo esta consideração, qualquer espaço sendo constituído por espaços teria de ser entendido como pertencente a um espaço a que tudo engloba. E, do mesmo modo, sendo qualquer tempo constituído por partes que são elas mesmas tempo, as últimas só poderiam ser percebidas como se sucedendo no tempo. Ainda, o que valeria para uma parte mínima do tempo e do espaço teria igualmente de valer para outra parte máxima do tempo e do espaço.

O que Smith procura demonstrar é que Kant não está preocupado em estabelecer bases comuns para a tese e para antítese e, além disso, que a argumentação desenvolvida é inadequada as posições que cada uma deveria defender, o que poderia ter ocorrido em decorrência do ponto de vista adotado por Kant em sua *Dissertação* inaugural⁵:

Em primeiro lugar, esta doutrina da antinomia já havia sido formulada, em muitas de suas principais características, antes deste desenvolvimento da filosofia crítica. Ela forma parte da *Dissertação* 1770; e, à época, Kant ainda era amplamente simpático em fundamento à ontologia leibniziana. Em segundo lugar, Kant está aqui procurando criticar a ciência da cosmologia racional, e está, portanto, limitado a explicá-la em uma maneira mais ou menos corrente. E, em terceiro lugar, ele ensina *que as antinomias existem enquanto antinomias apenas quando em vista da falsa perspectiva do racionalismo dogmático*. Tivesse ele eliminado as provas racionalistas, o conflito das antinomias, em sua forma estritamente lógica, como o conflito de contraditórios diretos, teriam imediatamente desaparecido. (SMITH, 1992: *Commentary to Kant's 'Critique of pure reason'*; p. 482-483).

A dialética de Kant pressupõe a estrutura das antinomias exigir uma base comum para o desenvolvimento dos argumentos em favor da tese e da antítese, e deve seguir, nesta medida, a própria legislação da razão na formulação de idéias conformes a ela. O conflito nascido entre as idéias cosmológicas não poderia encontrar solução visto que nenhuma se sagraria vencedora deste embate, e a limitação das abordagens tradicionais, tanto realista transcendental quando idealista material, estaria irremediavelmente atestada. Mas, as provas alcançadas por Kant podem ser inconclusivas, ou melhor, podem não servir ao propósito esperado. O que veremos mais detalhadamente a respeito da primeira antinomia nos itens seguintes.

⁵ Esta análise foi posteriormente reforçada por Paul Guyer no seu livro *Kant and the claims of knowledge* como veremos mais adiante.

5.2. Kant e a primeira antinomia

5.2.1. A tese

O primeiro conflito das idéias transcendentais ou a primeira entre as antinomias matemática (como serão tratadas por Kant mais adiante na *Crítica* e no *Prolegômenos*)⁶, envolve o mundo e seu limite no tempo e no espaço. Na *Crítica da razão pura* a tese é apresentada nestes termos: “O mundo tem um começo no tempo e é também limitado no espaço” (A426/B454). A prova que se segue a esta afirmação toma como ponto de partida a possibilidade de se pensar o oposto, quer dizer, procura demonstrar o absurdo de tentar estabelecer a proposição contrária como verdadeira. Sigamos então os argumentos da tese do modo como foram expostos por Kant.

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

O verdadeiro conceito (transcendental) da infinitude é que a síntese sucessiva da unidade na mensuração de um quantum não pode ser nunca exaustivamente acabada. De onde se segue, muito seguramente, que não pode ter decorrido uma eternidade de estados reais, que se sucedem uns aos outros até um instante dado (o presente) e o mundo tem pois de ter um começo. (KANT, 1997: *Crítica da razão pura*; A432/B460, p. 396)

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

O segundo ponto é demonstrar a necessidade do mundo ter um limite no espaço, para o qual Kant utiliza o mesmo procedimento de tomar como hipótese o ponto de vista contrário. Segue-se assim a possibilidade de pensarmos o mundo como infinito no espaço, ou melhor, como um “todo infinito dado de coisas, que existem simultaneamente no espaço” (A426/454). Nesta argumentação Kant aceita como pressuposto a possibilidade de intuir um *quantum* indeterminado, isto é, que não se encontra dentro de limites, **somente** pela síntese sucessiva de suas partes. A totalidade de um *quantum* indeterminado só seria alcançada, nesta medida, pela síntese completa de suas partes ou pela adição repetida da unidade a si mesma (A428/B456). O mundo que preenchesse todos os espaços, quer dizer, um mundo infinito, só poderia ser assim considerado segundo a completa síntese sucessiva de suas partes, que é o mesmo que dizer que esta síntese não pode ser completada. Apesar de um mundo ilimitado quanto ao espaço não ter como condição um tempo infinito, para ser pensado como se estendendo ao infinito o mundo dependeria do término da síntese sucessiva de suas partes, o que seria impossível como foi visto.

(...) No que se refere à segunda parte da tese, desaparece a dificuldade de uma série infinita e, não obstante, decorrida porque o diverso [múltiplo] de um mundo infinito em extensão é dado simultaneamente. Mas, para pensar a totalidade desta quantidade, visto não podermos invocar limites que constituam por si mesmos a totalidade na intuição, temos que justificar o nosso conceito que, neste caso, não pode partir do todo para a quantidade determinada de partes, antes deverá revelar a possibilidade de um todo pela a síntese sucessiva das partes. Como esta síntese nunca poderia constituir uma série completa, é impossível antes dela e nem por conseguinte, também por meio dela, pensar uma totalidade. Com efeito, o conceito de totalidade é, neste caso, a representação de uma síntese completamente acabada das partes e este acabamento é impossível e, portanto também o seu conceito. (KANT, 1997: *Crítica da razão pura*; A432/B460, p. 396-8)

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

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

deixa de lado o benefício que poderiam nos proporcionar os paralogismos dos dogmáticos de ambos os lados”. (KANT, 1997: *Crítica da razão pura*; A430/B458, p. 394)

5.2.2. A antítese

Na antítese Kant segue o mesmo método da tese, isto é, não procura demonstrar diretamente o que por ela é afirmado, mas examina a pertinência de defender a proposição contrária. O intuito deste procedimento é evidenciar a impossibilidade da tese ser aceita como verdadeira. A antítese é assim enunciada: “O mundo não tem nem começo nem limites no espaço; é infinito tanto no tempo como no espaço”. (A427/B455).

O primeiro ponto a ser provado é, pois, que o mundo não tem um começo no tempo. Neste sentido, de acordo com Kant, se tivéssemos de aceitar a assertiva contrária, de que o mundo tem um começo, deveríamos então pressupor que antes de tal começo haveria um tempo vazio ou não existente. Mas, em um tempo não existente não seria possível *surgir* nada, ou melhor, não seria possível distinguir entre a existência e a inexistência e não haveria nada que fizesse a primeira prevalecer sobre a segunda. Do que se segue o mundo não poder ter um começo no tempo, e, por conseguinte ser infinito em relação ao tempo passado. (A427/B455).

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

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

fundamentos quanto na conclusão da prova, mesmo que indireta, de sua necessidade, o que veremos um pouco mais detalhadamente parte final deste estudo. O trecho que desperta esta discórdia é a seguir reproduzido:

O espaço é somente a forma da intuição externa, não um objeto real que possa ser intuído exteriormente, e não é um correlato dos fenômenos, mas a forma dos próprios fenômenos. Por isso o espaço não pode, em absoluto (por si só) preceder [apresentar-se] como algo determinante na existência das coisas, porquanto não é um objeto, mas apenas a forma de objetos possíveis. As coisas, pois, enquanto fenômenos, determinam sem dúvida o espaço, isto é, de entre vários predicados possíveis do espaço (grandeza e relação) fazem com estes ou aqueles pertençam à realidade; mas reciprocamente [por sua vez], o espaço, enquanto algo que subsiste por si, não pode determinar a realidade das coisas em relação à grandeza e à figura, porque não é real em si. Assim, um espaço (quer pleno quer vazio) pode ser limitado por fenômenos, mas os fenômenos não podem ser limitados por um espaço vazio exterior a eles. Isto mesmo vale em relação ao tempo. Admitindo tudo isto é, porém, incontestável que se teria inegavelmente que admitir estes dois não-seres, o espaço vazio fora do mundo e o tempo vazio antes do mundo, desde que se admita um limite no mundo quer seja quanto ao espaço quer quanto ao tempo. (KANT, 1997: *Crítica da razão pura*; A433/B461, p.397)

Kant descarta logo em seguida a validade de se argumentar que o mundo sensível poderia ser limitado, mas que esse limite não haveria de ser um espaço e tempo vazios, pois muito bem poderia ser o mundo inteligível e uma existência que não pressupõe qualquer outra condição. (A433/B461). De acordo com Kant, a antítese se refere ao mundo sensível e não é possível abstrair das condições da sensibilidade sem suprimir o próprio mundo fenomênico. E mais, não é possível formular qualquer juízo de conhecimento sobre o mundo inteligível.

5.3. A solução da primeira antinomia

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

assim percorrer regressivamente a série total das suas condições a fim de determinar todos os elementos desta série. A razão portanto segue um postulado lógico “que consiste em acompanhar com o entendimento, essa ligação de um conceito com as suas condições e prosseguir-la até onde seja possível, ligação que já é inerente ao próprio conceito”. (A498/B526).

A chave para a solução das antinomias é o idealismo transcendental, na medida em que estabelece a necessária separação entre coisa em si e objetos sensíveis⁷. Uma vez posto que os fenômenos sejam na *apreensão* uma síntese empírica, somente possível segundo o espaço e o tempo, e dados apenas nesta síntese, não se segue daí que também seja dada concomitantemente ou mesmo pressuposta a síntese que constitui a sua condição empírica. Quer dizer, conjuntamente com o fenômeno não é dada também a síntese que constitui sua condição empírica, pois esta só se verifica na regressão às condições, o que é apenas algo proposto como tarefa.

O conflito entre as idéias cosmológicas se deve então ao raciocínio em que a razão toma como premissa maior o condicionado no sentido transcendental de categoria pura, enquanto a premissa menor o considera como um conceito empírico do entendimento em referência aos objetos dos sentidos, o que configura um erro dialético (*Sophisma figurae dictionis*)⁸. A razão na premissa maior segue a exigência de seu postulado lógico, e, do condicionado dado pressupõe a série completa de suas condições como dada *simultaneamente*, ou melhor, não encontra na ligação entre a condição e o condicionado nenhuma ordem de tempo. Em relação à premissa menor, no entanto, seja considerando os fenômenos como coisas em si mesmas, ou mesmo, considerando-os como objetos dados ao simples entendimento, isto é, abstraídos das condições da intuição, é possível identificar uma diferença importante entre o seu conceito e o conceito da premissa maior:

⁷ No *Prolegomenos* Kant em poucas palavras atesta a necessária separação entre mundo sensível e mundo inteligível para a solução da antinomia da razão: “Se questiono sobre a grandeza do mundo no espaço e no tempo, é impossível para todos os meus conceitos afirmarem que ele é infinito ou finito. Pois nenhum dos dois pode estar contido na experiência, porque a experiência de um espaço infinito não é possível, nem de um tempo de curso finito, nem a limitação do mundo por um espaço vazio; isto são apenas idéias. Portanto, a grandeza do mundo, determinada de um modo ou de outro, deveria estar em si mesma separada de toda a experiência. Mas isto contradiz o conceito de um mundo sensível, que é um simples complexo de fenômenos, cuja existência e conexão acontecem apenas na representação, a saber, na experiência, pois não é uma coisa em si, mas apenas maneira de representar. Daqui se conclui que, sendo o conceito de um mundo sensível existente por si e contraditório em si, a solução do problema, pela sua grandeza, será sempre falsa, quer tente esta solução afirmativa ou negativamente”. (KANT, 1974: Prolegômenos, § 52c; p.164).

⁸ Cf. Kant, A500/B528

A síntese do condicionado e da condição e toda a série das condições (na premissa maior) não implica qualquer limitação pelo tempo nem qualquer conceito de sucessão. Em contrapartida, síntese empírica e a série das condições no fenômeno (subsumida na premissa menor) são necessariamente sucessivas e só dadas no tempo uma após a outra. Por conseguinte, não posso pressupor, nem no segundo caso nem no primeiro, a totalidade absoluta da síntese e da série que ela representa; porque no primeiro, todos os termos da série são dados em si (sem condição de tempo), mas aqui são unicamente possíveis pela regressão sucessiva, que só é dada na medida em que realmente se efetua”. (KANT, 1997: *Crítica da razão pura*; A501/B529, p. 443)

O princípio regulador da razão relativamente a todas as idéias cosmológicas **não** tem valor como princípio constitutivo dos fenômenos em si, mas isto não exclui a possibilidade dele servir como regra da progressão e da grandeza de uma experiência possível. Segundo Kant, o fundamento de tal princípio tem de ser, nesta medida, a proposição “Na regressão empírica não é possível encontrar-se nenhuma *experiência de um limite absoluto* e, por conseguinte, nenhuma experiência qualquer de condição que, como tal, seja do *ponto de vista empírico, absolutamente incondicionada*”. (A517/B545). A regra contida nesta proposição é que na progressão empírica há sempre que se procurar um termo mais elevado da série. Kant argumenta que para superarmos então o primeiro problema cosmológico, isto é, a primeira antinomia, basta-nos decifrar se a regressão para a grandeza incondicionada do universo é uma regressão ao infinito ou apenas indefinidamente continuada. (A518/546)

A representação geral da série de todas as coisas que se encontram simultaneamente no espaço do mundo, assim como a de todos os momentos passados do mundo constitui a representação de uma regressão empírica possível, mas concebida como *indeterminada*. Para formar um conceito de grandeza do mundo é necessário conhecer a grandeza da regressão empírica, mas, desta há apenas a regra que determina que devemos ascender empiricamente sempre a um termo mais elevado na série das condições. Nesta medida, não é possível determinar a grandeza da totalidade dos fenômenos, como não podemos determinar a grandeza da série completa dessa regressão e, portanto, não nos é possível afirmar que a regressão se dá até o infinito ou mesmo que ela se prolonga indefinidamente. Ora, resta-nos, segundo a letra kantiana, somente a regra que determina a regressão empírica para encontrar o conceito de sua grandeza:

Não posso, portanto, dizer que o mundo é *infinito* quanto ao tempo passado ou quanto ao espaço. Porque um tal conceito de grandeza, como conceito de uma infinitude dada, é empiricamente impossível; logo, completamente impossível em relação ao mundo dos objetos dos sentidos. Não direi também que a regressão de uma percepção dada a tudo o que a limite numa série, tanto no espaço como no tempo passado, alcança o *infinito*. Porque isto pressupõe a infinitude da grandeza do mundo; e também não direi que é *finita*; porque o limite absoluto também é empiricamente impossível. Por conseguinte nada poderei dizer do objeto total da experiência (do mundo sensível), mas tão-só da regra, segundo a qual a experiência deverá realizar-se e prosseguir de acordo com seu objeto. (KANT, 1997: *Crítica da razão pura*; A520/B548, p.455)

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

Mas como pelo idealismo transcendental o tempo e o espaço são as formas puras da intuição humana, e não são objetos em si, as suas representações são subjetivas, e quando determinadas objetivamente dizem respeito ao mundo sensível. Então, tudo o que se pode falar que tem um começo no tempo e o que é extenso e tem um limite no espaço tem referência ao mundo dos sentidos, porquanto apenas condicionalmente estão os fenômenos limitados no mundo, mas o “próprio mundo não é limitado, nem condicional nem incondicionalmente”. (A552/B550).

5.4. A primeira antinomia e o Idealismo transcendental

A primeira antinomia é descrita por Kant como uma prova indireta do idealismo transcendental e suas relações com o sistema crítico são fundamentais para a filosofia kantiana. Uma análise mais detalhada sobre o primeiro conflito cosmológico das idéias transcendentais é de grande importância para compreensão da origem do idealismo transcendental e para a verificação de sua coerência dentro da filosofia crítica. Neste sentido, Paul Guyer nos adverte sobre uma importante questão acerca do papel das antinomias dentro da *Crítica da razão pura* e que não deve fugir ao cuidado do leitor mais cauteloso. O problema para o qual Guyer chama a nossa atenção é que Kant, no início da “Antinomia”, parece indicar apenas que da possibilidade da razão conceber a idéia de um incondicionado não deriva necessariamente que esse incondicionado possa ser representado sensivelmente. No entanto, em momentos diferentes na *Crítica*, Kant estende as conseqüências de sua afirmação e considera que as antinomias, especialmente as matemáticas, são evidências da impossibilidade de representações deste tipo, isto é, referentes ao incondicionado, existem fora da mente do homem.

O que o leva Guyer a esta interpretação é o contraste entre os argumentos desenvolvidos por Kant ao longo da “Antinomia da razão pura”. Em alguns trechos⁹ podemos verificar claramente que a alegação sobre a impossibilidade do entendimento representar o incondicionado deve ser entendida apenas como uma advertência a respeito do limites de seus poderes, isto é, como uma recomendação para uma necessária modéstia epistemológica. Seguindo a interpretação de Guyer, não haveria uma conseqüência ontológica da proposição que afirma a impossibilidade de se representar o incondicionado. Em outras palavras, simplesmente não seríamos permitidos assumir que da possibilidade da razão conceber uma idéia do incondicionado, que este incondicionado pudesse ser confirmado na experiência.

9 A416-7/B444; A4470/B498; A484/B512; A515-16/B542-4.

A dificuldade surge quando Kant parece não se contentar apenas com o resultado alcançado¹⁰, mas pretende extrair de seu argumento uma comprovação indireta da necessidade do idealismo transcendental. Pois, no idealismo kantiano espaço e tempo e todos os fenômenos não seriam coisas nelas mesmas e sim representações que não poderiam existir fora de nossa mente. O problema é como seria possível passar da premissa sobre a impossibilidade de decidir qualquer coisa a respeito da finitude ou infinitude do mundo para a segunda premissa, de acordo com a qual ambas as afirmações seriam necessariamente falsas. O ponto de vista de Guyer é que somente seria uma decorrência da antinomia a falsidade das duas proposições, e conseqüentemente uma prova indireta do idealismo transcendental, se ambas fossem tratadas como opostos dialéticos¹¹, e para isso temos de pressupor que o mundo tem alguma grandeza (*magnitude*), mas da simples impossibilidade de decidir se o mundo é finito ou infinito não poderíamos extrair a certeza de que ele não é nenhum dos dois:

De fato, Kant não é bem sucedido em argumentar da ‘indecidibilidade’ para a falsidade das proposições opostas sobre a extensão ou divisibilidade do mundo. Os argumentos opostos de Kant não provam diretamente, afinal, a falsidade das conclusões antitéticas; eles permanecem apenas argumentos epistemológicos que, no máximo, provam a ‘indecidibilidade’ das proposições opostas. Isto pode implicar a falsidade das afirmações antitéticas somente com o pressuposto adicional de que a ‘indecidibilidade’ de uma proposição implica a sua falsidade. Mas, ou Kant apenas assume este forte princípio abertamente, ou então ele chega até ele por um caminho que é ainda pior. Este pressuposto adicional poderia ser derivado de qualquer uma das duas maneiras. Primeiro, Kant, ele mesmo, talvez cometa precisamente o erro que ele nos alertara contra – isto é, ele supõe que as idéias da razão necessariamente caracterizam coisas nelas mesmas, mas também que estas idéias podem ser representadas no pensamento, o que é tratar as coisas nelas mesmas como númeno em

10 O que pode ser depreendido das seguintes passagens: A492/B52; A484/B512; A506-7/B534-5; A503-4/B531-2.

11 Sobre a oposição dialética: “Quando digo, pois: o mundo, quanto ao espaço, é infinito ou não é infinito (non est infinitus), se a primeira proposição é falsa, deve ser verdadeiro o seu oposto contraditório, a saber, o mundo não é infinito. Deste modo só suprimiria um mundo infinito, mas poria outro, ou seja, o finito. Porém, se disser que o mundo é ou finito ou infinito (não finito) poderiam ambas ser falsas. Com efeito, vejo então o mundo determinado em si próprio, quanto à grandeza, porque na proposição oposta não só suprimo simplesmente a infinitude e, conjuntamente, talvez toda a sua existência própria, mas também acrescento uma determinação ao mundo como a uma coisa real em si mesma, o que pode ser igualmente falso, se na verdade o mundo não devesse de modo algum ser dado enquanto coisa em si e, por conseguinte, nem como infinito nem como finito quanto à grandeza. Permita-se-me que dê o nome de oposição dialética a esta oposição e o de oposição analítica à que consiste na contradição. Assim, dos juízos, dialeticamente opostos entre si, podem ser ambos falsos porque não só se contradizem, mas um deles diz mais do que necessário para a contradição”. (KANT, 1997: *Crítica da razão pura*, A504/B532; p.445).

sentido positivo, objetos de conhecimento somente pelas idéias da razão. Ou Kant toma como certa a questão a investigar – isto é, ele já identifica objetos no espaço e no tempo com representações, das quais derivaria de fato que não haja nada de verdadeiro deles que não seja representável, ou que não possa ser decidido, e o que quer que não possa se decidido sobre eles não pode ser verdadeiro para eles. (GUYER, 1987: *Kant and the claims of knowledge*, p.406).

Para defender sua interpretação, Guyer procura mostrar que as antinomias matemáticas têm, como base de suas provas a respeito das conseqüências da dialética transcendental, apenas considerações de caráter epistemológico. Por esta análise, a falsidade de ambas as proposições dialéticas só poderia ser garantida somente se as coisas em si mesmas fossem necessariamente entendidas como possíveis de serem *conhecidas*, ou, de outro modo, se objetos a que estão referidas as proposições fossem antes já reduzidos a meras representações e assim também pudessem ser *conhecidos*.

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

É obvio que estes argumentos dependem de conclusões puramente epistemológicas, isto é, do argumento de que é impossível representar ou, por meio do pensamento, confirmar a existência do tempo passado infinito ou espaço infinito. Mas, isto acarretaria que o espaço e tempo não poderiam ser infinitos, somente se já estivesse diretamente pressuposto que apenas o que pode ser decidido ou confirmado pode sê-lo possivelmente, ou, se uma das pressuposições subjacentes, da qual esta máxima epistemológica se seguiria, fosse aceita: que o que é verdadeiro de coisas que realmente existem tem de poder ser conhecido, ou então que espaço e tempo são apenas representações, de modo que, é claro, só o que é representável pode ser verdadeiro sobre eles. Mas, pressupor o primeiro desses [argumentos] seria precisamente pressupor que as coisas nelas mesmas têm de poder ser conhecidas ou pela razão ou (ainda pior) pelo pensamento, o mesmo engano contra o qual Kant nos alertara desde a *Dissertação inaugural*, e pressupor o segundo, seria precisamente pressupor o que supostamente deviria seguir da prova indireta do idealismo transcendental. (GUYER, 1987: *Kant and the claims of knowledge*, p.407).

Em relação à proposição que defende a infinitude do tempo ainda é possível notar uma forte influencia da filosofia leibniziana e de seus pressupostos. O

argumento empregado por Kant na antítese, segundo o qual nenhuma coisa poderia surgir em um tempo vazio, pois, nenhuma parte de tal tempo possui, quando comparada com qualquer outra, uma condição que pudesse distinguir a existência da não existência (A427/B455), de acordo com Guyer, tem como fundamento o princípio da razão suficiente de Leibniz. Isto porque, a argumentação kantiana reproduziria em seus próprios termos, na antítese, a defesa leibniziana da falta de razão suficiente para Deus produzir um começo do mundo em um momento qualquer no tempo absoluto, uma vez que haveria uma identidade qualitativa entre todos os instantes no tempo absoluto. Em outras palavras, Deus não encontraria uma razão suficiente para escolher um momento aleatório em que fosse justificado dar origem ao mundo. Ora, Kant não poderia simplesmente retomar o princípio leibniziano para alcançar uma prova indireta do idealismo transcendental, mas antes, teria de fornecer um argumento válido que sustentasse uma proposição cuja confirmação ou negação não pudesse ser decidida. E ainda, é imprescindível questionar, como apontado por Guyer (Guyer, 1987: p.408), qual o status do princípio da razão suficiente na filosofia kantiana? Se Kant aceitasse o princípio da razão suficiente como um princípio ontológico então toda a construção da “Analítica transcendental” viria por terra, posto que a teoria transcendental da experiência o tem como um princípio simplesmente epistemológico, a saber, que para “todo conseqüente há um antecedente suficientemente determinante”¹². Um princípio epistemológico, neste sentido, deve apenas determinar a posição temporal da ocorrência de um evento qualquer:

Mas isto significa que a necessidade epistemológica do princípio da razão suficiente, esquematizado como o princípio da causação universal, exclui apenas a possibilidade do conhecimento ou representação de um primeiro momento do tempo. E disto se segue que um primeiro momento do tempo não pode ser real somente se for suposto que, ou, o que for real para as coisas em si deve também poder ser conhecido, de modo que se o tempo realmente começou haveria necessariamente de se poder conhecer que ele o fez, ou então, se já estivesse pressuposto que o tempo é apenas uma característica de representações, então ‘poder-ser-conhecido’ e verdade coincidem novamente. (GUYER, 1987: *Kant and the claims of knowledge*, p. 408).

A causalidade e dependência vista como segunda categoria da relação é derivada dos juízos puros de relação, mais especificamente do que diz respeito à

12 Cf. Guyer, 1987: p.408.

relação lógica entre a razão e a consequência. A causalidade, que permite a conexão e unidade necessária à experiência, não pode ser derivada empiricamente, isto é, ela é pensada *a priori*, mas não pode ser diretamente aplicada às intuições, tem de ser esquematizada pelo entendimento. A causalidade depois de esquematizada, quer dizer, adaptada às intuições “consiste, pois, na sucessão do diverso, na medida em que está submetida à uma regra”(A 144/B183). Na “Analítica dos princípios” a causalidade dá origem à segunda analogia da experiência, pela qual toda experiência deve obedecer à lei de sucessão segundo a relação de causa e efeito. Portanto, tomar o princípio da causalidade universal como um princípio ontológico invalidaria as críticas do idealismo transcendental contra Leibniz e Hume.

Quanto ao segundo argumento da antítese, Guyer identifica um problema mais grave. Para amparar a posição a respeito da necessária infinitude do espaço Kant recorre ao idealismo transcendental, haja vista, para defender a suposição de que a relação do mundo com o espaço vazio não seria uma relação a um objeto, e assim o mundo seria limitado por um nada, portanto não poderia ser limitado, Kant escreve: “o espaço é somente a forma da intuição externa, não um objeto real que possa ser intuído exteriormente, e não é um correlato dos fenômenos, mas a própria forma dos fenômenos”. (A431/B459). Guyer interpreta este trecho como a indicação de que Kant partiria da pressuposição do espaço ser apenas a forma da intuição para concluir que o espaço vazio enquanto limite para o mundo não poderia ser percebido, e, conseqüentemente, que a relação entre o mundo e algo que não pode ser percebido não é relação:

É do pressuposto anterior do idealismo transcendental, em outras palavras, que até mesmo o argumento do espaço vazio não poder ser percebido é derivado, e desta mesma pressuposição que é também concluído que o espaço vazio não poderia existir. A falsidade da tese da antinomia é qualquer coisa menos independente do idealismo transcendental o qual em última análise deveria provar. (GUYER, 1987: *Kant and the claims of knowledge*, p.409).

Kant de fato recorre ao idealismo transcendental na antítese da primeira antinomia, contudo, a parte a que Guyer se refere está na observação e não na prova do argumento sobre a infinitude do espaço. Na referida passagem¹³ Kant

13 A431/B459

revela estar mais próximo, em certos aspectos, da escola de Leibniz o que talvez indique que o verdadeiro ponto a ser investigado não é tanto a questão proposta por Guyer, mas sim se a antítese já não alcançaria o resultado que Kant pretende que seja somente possível pelo idealismo transcendental, ou mesmo, seria então a primeira antinomia uma ilusão inevitável? Ou ainda, e o que nos interessa mais, seria o idealismo transcendental a chave para a solução do conflito das idéias cosmológicas, e, portanto, um argumento fundamental para a separação kantiana entre matéria e forma e entre mundo sensível e mundo inteligível?

6 Conclusão

6.1. A revolução do espaço e do tempo

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

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

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

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

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

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

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

6.2.

Kant e a necessidade de repensar o tempo e o espaço

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

6.3. O espaço e o tempo e a Sensibilidade

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

6.4.

Matéria e Forma e subjetividade do espaço e do tempo

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

6.6.

O espaço e o tempo e o idealismo transcendental

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

7

Referências bibliográficas:

ABELA, P. **Kant's Transcendental Realism**. Oxford: Oxford University, 2002.

AGOSTINHO, S. **Confissões**. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1999.

ALLISON, H. E. **Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense**. London: Yale University Press, 1983.

AQUINO, S. TOMÁS. **Verdade e Conhecimento**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

BARNES, J. **Filósofos Pré-socráticos**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1997.

BERKELEY, GEORGE, **Tratado Sobre os Princípios do Conhecimento Humano & Três Diálogos entre Hilas e Filonous em Oposição aos Céticos e Ateus**. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores vol. XXIII).

BUENO, VERA C. de A. & FIGUEIREDO, VINICIUS (Org). **O Que Nos Faz Pensar: A querela do panteísmo**. Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-RIO, n.19, Dezembro de 2005.

CASSIRER, ERNST. **Ensaio sobre o homem: Introdução a uma filosofia da cultura humana**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

CAYGILL, H. **Dicionário Kant**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

CHEDIAK, KARLA de ALMEIDA. **Uma abordagem da crítica de Hegel a Kant a partir do princípio da identidade**. 1988. 144 f. Dissertação de mestrado,

Departamento de filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1988.

COTTINGHAM, J. **Dicionário Descartes**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

DESCARTES, RENÉ. **Meditações Metafísicas**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ESPINOZA, BARUCH. **Pensamentos Metafísicos, Tratado da Correção do Intelecto & Ética**. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os pensadores v. XVII)

FONSECA, FÁBIO F. M. **Função e natureza dos juízos infinitos: Aspectos da negação predicativa na Crítica da Razão**. 2007. 198 f. Dissertação de mestrado, Departamento de filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2007.

FERRER, MARTIN FALCÃO. **Ética e política na crítica de Hegel a Kant**. 1987. 124 f. Dissertação de mestrado, Departamento de filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1987.

FINDLAY, J. N. **Kant and the Transcendental Object: A hermeneutic study**. Oxford: Clarendon Press, 1981.

GARDNER, S. **Routledge Philosophy Guide Book to Kant and the Critique of Pure Reason**. New York: Routledge, 1999.

GILSON, H. E., & BOEHNER, P. **História da filosofia cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa**. Petrópolis: Editora Vozes, 1970.

GILSON, H. E. **A Filosofia na Idade Média**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2004.

GUYER, PAUL. **Kant and the Claims of Knowledge**. London: Cambridge University Press, 1987.

_____. **Kant and the Experience of Freedom**. London: Cambridge University Press, 1996.

HIRSCHBERGER, J. **História da filosofia na Idade Média**. São Paulo: Herder, 1959.

HUME, D. **Investigação sobre o Entendimento Humano & Ensaios Morais, Políticos e Literários**. São Paulo: Abril. Cultural, 1973. (Coleção Os pensadores v. XXIII).

_____. **Tratado da Natureza Humana**. São Paulo: Editora Unesp, 2001.

ISHIGURO, HIDÉ. **Leibniz's Philosophy of Logic and Language**. Canadá: Cambridge University Press, 1990.

JACOBI, F. H. **On transcendental Idealism**. Apêndice da 2ª Edição do David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus, tr. B. Sassen, in Kant's Early Critics, The Empiricist Critique of Theoretical Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

KANT, IMMANUEL. **Antropologie du Point de Vue Pragmatique**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1970.

_____. **Crítica da Faculdade do Juízo**. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 2005.

_____. **Crítica da Razão Prática**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2003.

_____. **Crítica da Razão Pura**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

_____. **Escritos Pré-Críticos**. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

_____. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes.** Lisboa: Edições 70, 2002.

_____. **Lectures on Logic.** New York: Cambridge University Press, 1992.

_____. **Manual dos Cursos de Lógica Geral.** Campinas: Editora Unicamp, 2003.

_____. **O conflito das faculdades.** Lisboa: Edições 70, 1973.

_____. **Opus postumum.** Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

_____. **Prolegômenos a toda Metafísica futura que possa apresentar-se como Ciência.** São Paulo: Comp. Ed. Nacional, 1959.

_____. **Religion within the Boundaries of Mere Reason: and other Writings.** Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

_____. **Textos Seletos.** Petrópolis: Editora Vozes, 2005.

.LEBRUN, G. **Kant e o fim da metafísica.** São Paulo: Editora Martins, 2002.

_____. Une eschatologie pour la morale. **Manuscrito:** Revista do CLEHC, v. 2, n. 2, Abril de 1979. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 1979.

LEIBNIZ, G. W. **A Monadologia, Discurso de Metafísica e outras Obras.** São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Coleção Os pensadores v. XX).

_____. **New Essays on Human Understanding.** Glasgow: Cambridge University Press, 1996.

_____. **The Cambridge Companion to Leibniz.** New York: Cambridge University Press, 1995.

LOCKE, J. **The Works of John Locke in Nine Volumes**. London: Rivington, 1824.

LUCE, J.V. **Curso de Filosofia Grega**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994

MARCONDES, D. **Iniciação à História da Filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

MARTIN, HEIDEGGER. **Kant and the Problem of Metaphysics**. London: Indiana University Press, 1962.

MORA, J. M. **Dicionário de Filosofia**: Tomo I. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

_____. **Dicionário de Filosofia**: Tomo II. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

_____. **Dicionário de Filosofia**: Tomo III. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

_____. **Dicionário de Filosofia**: Tomo IV. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

MERLEAU-PONTY, M. **A Natureza**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

NEWTON, I. **Princípios Matemáticos & O peso e o Equilíbrio dos Fluidos**. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Coleção Os pensadores v. XX).

OLIVEIRA, JOAQUIM H. C. **Kant e o sublime da Imaginação, do Tempo e da História**. 1992. 93 f. Dissertação de mestrado. Departamento de filosofia. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 1992.

PALMEIRO, TITO MARQUES, **Pensamento e Mundo em Kant e Merleau-Ponty**. 1993. 113 f. Dissertação de mestrado, Departamento de filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 1993.

PATON, H. J. **Kant's Metaphysic of Experience**: v.1. London: George Allen & Unwin Ltd, 1970.

_____. **Kant's Metaphysic of Experience**: v.2. London: George Allen & Unwin Ltd, 1970.

PEREIRA, PAULO ALEXNDRE ADLER, **Ponto de Vista, Tempo e Construção dos Objetos**: Uma leitura de Einstein e Hume a partir de Kant. 1993. 449 f. Tese de doutorado. Departamento de filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 1993.

REALE, G. **História da Filosofia Antiga I**. São Paulo: Editora Loyola, 1993.

_____, **História da Filosofia Antiga II**. São Paulo: Editora Loyola, 1994.

ROVIGHI, S. V. **História da Filosofia Moderna**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

SAMBURSKY, S. **The Physical World of Late Antiquity**. London: Routledge and Kegan Paul, 1962.

SILVA, ADA-LÚCIA MOREIRA, **Consideração sobre a relação entre Moral e História em Kant**. 1992. 91f. Dissertação de mestrado, Departamento de filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 1992.

SILVA, JERÔNIMO OLIVEIRA, **Vontade e Racionalidade da filosofia Moral de Kant: A boa vontade**. 1996. 166 f. Dissertação de mestrado, Departamento de filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 1996.

SELVAGGI, FELIPPO. **Filosofia do Mundo**: Cosmologia Filosófica. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

SEIFERT, JOSEF. **Back to things Themselves**: A phenomenological foundation for classical realism. New York: Routledge and Kegan Paul, 1997.

SMITH, N. K. **Commentary to Kant's "Critique of Pure Reason"**. Atlantic Highlands: Humanities Paper Back Library, 1992.

WOLFF, R. P. **Kant's Theory of Mental Activity**. Gloucester, Mass: Peter Smith, 1973.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)