

FACULDADE DE FILOSOFIA DE SÃO BENTO

ÁGATHA OLIVEIRA FERREIRA

A unidade sintética da apercepção transcendental  
como condição de possibilidade dos juízos sintéticos  
*a priori*

São Paulo  
2013

ÁGATHA OLIVEIRA FERREIRA

A unidade sintética da apercepção transcendental  
como condição de possibilidade dos juízos sintéticos  
*a priori*

Trabalho de conclusão de curso apresentado à  
Faculdade de Filosofia de São Bento para a  
obtenção do título de Graduação em Filosofia,  
sob a orientação do Prof. Ms. Edson D. Gil.

Área de Concentração:  
Filosofia Moderna

São Paulo  
2013

Nome: FERREIRA, Ágatha Oliveira.

Título: A unidade sintética da apercepção transcendental como condição de possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*.

Trabalho de conclusão de curso apresentado à Faculdade de Filosofia de São Bento para a obtenção do título de Graduação em Filosofia, sob a orientação do Prof. Ms. Edson D. Gil.

Aprovado em: \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_

#### Banca Examinadora

Prof. Orientador \_\_\_\_\_ Instituição: \_\_\_\_\_

Julgamento: \_\_\_\_\_ Assinatura: \_\_\_\_\_

Prof. Dr. \_\_\_\_\_ Instituição: \_\_\_\_\_

Julgamento: \_\_\_\_\_ Assinatura: \_\_\_\_\_

Prof. Dr. \_\_\_\_\_ Instituição: \_\_\_\_\_

Julgamento: \_\_\_\_\_ Assinatura: \_\_\_\_\_

Aos meus pais, Moisés e Valdice, e aos meus irmãos, Hugo e Arthur,  
dedico este trabalho e a minha vida.

## AGRADECIMENTOS

Ao corpo docente da Faculdade de Filosofia de São Bento, excelente grupo, com o qual muito aprendi. Agradeço, nominalmente, aos professores Dr. Dom Anselmo, Dr. Djalma Medeiros, Dr. Elias Humberto Alves e Dr. Luiz Sérgio Repa.

Ao professor Edson D. Gil, meu orientador, pelos cursos – que provocaram em mim uma verdadeira Revolução copernicana, e por valorizar a autonomia de seus alunos.

Ao Augusto Cristiano Fraga Leite, pelo apoio moral, companhia agradável e por parte dos livros de Kant.

## RESUMO

FERREIRA, Ágatha Oliveira. **A unidade sintética da apercepção transcendental como condição de possibilidade dos juízos sintéticos *a priori***. 2011. 56 f. Trabalho de conclusão de curso – Faculdade de Filosofia de São Bento, São Paulo, 2011.

A explicação da possibilidade do conhecimento *a priori* dos objetos só pode ser levada a cabo se se tomar a experiência em seu aspecto formal (pois do ponto de vista empírico nada pode ser antecipado, é tudo *a posteriori*) e se for atribuída à lógica a capacidade de conectar-se a essa mesma forma da experiência, pois os seus conceitos têm que se referir a algo que está dentro dos limites da experiência possível para não serem vazios. A Estética Transcendental responde à primeira condição e a Analítica Transcendental à segunda. O conhecimento, para Kant, ou como o mesmo filósofo diz, a metafísica dos objetos, só é possível pela reunião de conceitos e intuições. Isolar os conceitos das intuições resulta em ilusão. Isolar as intuições dos conceitos resulta em uma experiência = 0. Assim, é necessária, para o conhecimento, uma instância pela qual sejam sintetizadas as formas da experiência no juízo e tal instância é a unidade originária da consciência, a apercepção transcendental. Ora, os juízos sintéticos *a priori* são, justamente, os juízos que reúnem a forma do entendimento e a forma da sensibilidade. Mas a questão é saber: por que tais juízos demandam a apercepção transcendental?

Palavras-chave: Apercepção transcendental. Intuição. Categoria. Juízos sintéticos *a priori*. Razão.

## SUMÁRIO

<b>1. INTRODUÇÃO</b> .....	<b>08</b>
<b>2. LÓGICA: DISTINÇÕES PRELIMINARES</b> .....	<b>12</b>
2.1. Distinção entre os juízos analíticos e os juízos sintéticos .....	15
2.2. Distinção entre os juízos sintéticos e os juízos sintéticos <i>a priori</i> .....	16
2.3. Distinção entre a “lógica geral” e a “lógica transcendental” .....	17
2.4. Distinção entre a ilusão lógica e a ilusão transcendental .....	19
<b>3. DA SÍNTESE DO MÚLTIPLO NA INTUIÇÃO À UNIDADE DA APERCEPÇÃO</b> .....	<b>27</b>
3.1. Necessidade e princípio da Dedução transcendental das categorias .....	33
3.2. Conclusão da Dedução transcendental das categorias .....	35
3.3. Capacidade transcendental de julgar .....	38
3.4. Analogias da experiência .....	40
3.4.1. Primeira analogia .....	41
3.4.2. Segunda analogia .....	42
3.4.3. Terceira analogia .....	43
3.5. A unidade sintética da apercepção transcendental como condição de possibilidade dos juízos sintéticos <i>a priori</i> .....	44
<b>4. CONCLUSÃO</b> .....	<b>50</b>
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>54</b>
<b>ANEXO</b> .....	<b>56</b>

"Como são possíveis juízos sintéticos *a priori*? Perguntou Kant a si mesmo – e o que respondeu realmente? *Em virtude de uma faculdade*: mas infelizmente não com essas poucas palavras, e sim de modo tão cerimonioso, tão venerável, com tal esbanjamento de profundidade e filigranas alemãs, que não se atentou para a hilariante *niaiserie allemande* [tolice alemã] que se escondia na resposta". \*

Nietzsche

“Antes e acima de tudo, Kant se orgulhava da sua tábua de categorias, ele dizia com essa tábua nas mãos: ‘Isto é a coisa mais difícil que já pôde ser realizada em prol da metafísica’. – Compreenda-se bem esse ‘pôde ser’! Ele estava orgulhoso de haver *descoberto* no homem uma nova faculdade, a faculdade dos juízos sintéticos *a priori*”. \*\*

Nietzsche

---

\* *Além do bem e do mal*, p. 17.

\*\* *Idem*, *ibidem*.



## INTRODUÇÃO

Como diz Kant na introdução de sua *Crítica da Razão Pura*, o verdadeiro problema da razão pura é aquele que pergunta sobre a possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*<sup>1</sup>. Essa questão busca compreender como é possível que as categorias do nosso espontâneo entendimento puro se liguem às intuições provindas de nossa receptiva sensibilidade, a ponto de emitirmos juízos universais e necessários, isto é, de modo completamente *a priori*, a respeito dos objetos da experiência que só nos são dados *a posteriori*. Assim, a pergunta sobre os juízos sintéticos *a priori* tem, como pano de fundo, uma indagação mais geral da qual trata a seguinte passagem de B 876: ... *como posso esperar um conhecimento a priori, portanto uma metafísica, de objetos que são dados aos nossos sentidos*<sup>2</sup>, isto é, *a posteriori*?

Essa questão, como se pode notar, não trata apenas de uma relação entre subjetividade (sujeito cognoscente) e objetividade (conjunto dos objetos cognoscíveis), mas tangencia também a ideia de uma temporalidade não cronológica, pois exige que exista como que uma "anterioridade lógica" da primeira diante da segunda, uma vez que a experiência, enquanto reino das intuições empíricas e da contingência, não é capaz de fornecer universalidade<sup>3</sup> e necessidade<sup>4</sup>, que são *os sinais seguros de um conhecimento a priori e são inseparáveis uma da outra*<sup>5</sup>.

Desse modo, a pergunta sobre os juízos sintéticos *a priori* formula uma pretensão de se averiguar como é possível que o entendimento puro tenha uma "premonição" em relação à experiência, fazendo com que a própria natureza se submeta ao sujeito, no que tange ao conhecimento universal e necessário da razão, provocando, assim, uma inversão pela qual o sujeito, antes visto como passivo, agora se reveste da condição de um juiz que inquire as testemunhas, unicamente pelo fato de ser o portador dos princípios em função dos quais aquelas são interrogadas<sup>6</sup>.

Ora, a metáfora jurídica usada por Kant expressa que as *leis* da natureza derivam dos princípios racionais do sujeito cognoscente e, por isso, pertencem a esse mesmo sujeito (são

<sup>1</sup> *Crítica da razão pura*, B 19.

<sup>2</sup> A fórmula dessa equivalência também pode ser encontrada neste trecho do *Opus postumum*, XXII, 67, p. 528: "Como são possíveis proposições sintéticas a priori? quer dizer: como é possível a metafísica da natureza? [¿Cómo son posibles proposiciones sintéticas a priori?, es decir: ¿cómo es posible la metafísica de la naturaleza?]"

<sup>3</sup> *Crítica da razão pura*, B 3: "a experiência não concede nunca aos seus juízos uma *universalidade* verdadeira e rigorosa, apenas *universalidade* suposta e comparativa (por indução)". Sobre isso também versa a nota em A 24: "O que deriva da experiência possui apenas uma generalidade relativa, isto é, por indução".

<sup>4</sup> *Crítica da razão pura*, B 12 (a experiência não pode ensinar sobre a necessidade do juízo); B 13 (a expressão da necessidade é totalmente *a priori*); B 15 (a necessidade não pode ser extraída da experiência).

<sup>5</sup> *Crítica da razão pura*, B 4. Ver também B 64.

<sup>6</sup> *Crítica da razão pura*, B XIII: "A razão, tendo por um lado os seus princípios, únicos a poderem dar aos fenômenos concordantes a autoridade de leis e, por outro, a experimentação, que imaginou segundo esses princípios, deve ir ao encontro da natureza, para ser por esta ensinada, é certo, mas não na qualidade de aluno que aceita tudo o que o mestre afirma, antes na de juiz investido nas suas funções, que obriga as testemunhas a responder aos quesitos que lhes apresenta".

subjetivas), não à própria natureza. *Porque as leis não existem nos fenômenos, só em relação ao sujeito a que os fenômenos são inerentes, na medida em que este possui um entendimento; tão-pouco os fenômenos existem em si, mas relativamente ao mesmo sujeito, na medida em que é dotado de sentidos*<sup>7</sup>.

O deslocamento do foco da realidade para o sujeito só pôde ser possível pela aplicação da Revolução Copernicana, originariamente concernente à ciência da natureza, à teoria do conhecimento. Kant se valeu da analogia com a física (e também com a matemática) para mostrar que só uma revolução no método poderia lançar alguma luz sobre a metafísica.

A inspiração de Galileu e Torricelli de atribuírem de antemão um peso, este ao ar e aquele às esferas sob o plano inclinado<sup>8</sup>, e a inspiração de Copérnico pela qual alterou a concepção de que os astros giravam em torno do espectador para o seu contrário, foram exemplares para a metafísica, que adquiriu a segurança para pressupor que os objetos se regulam pelo sujeito e não o contrário, de modo que este encontraria naqueles apenas o que ele mesmo havia lhes conferido.

As revoluções no âmbito da ciência da natureza mostraram a Kant que *no conhecimento a priori nada pode ser atribuído aos objetos que o sujeito pensante não extraia de si próprio*<sup>9</sup> e que, portanto, *não tomamos mais da experiência do que o necessário para nos dar um objeto*<sup>10</sup>. Assim, o conhecimento de um objeto não se limita à mera constatação do mesmo pela sensibilidade, mas demanda também a contribuição prévia do entendimento:

Com efeito, a própria experiência é uma forma de conhecimento que exige concurso do entendimento, cuja regra devo pressupor em mim antes de me serem dados os objetos, por conseqüência, *a priori* e essa regra é expressa em conceitos *a priori*, pelos quais têm de se regular necessariamente todos os objetos da experiência e com os quais devem concordar<sup>11</sup>.

É exatamente nesse ponto que se assenta a possibilidade do conhecimento *a priori*, pois *a razão só entende aquilo que produz segundo os seus próprios planos*<sup>12</sup> e, por isso, *só conhecemos a priori das coisas o que nós mesmos nelas pomos*<sup>13</sup>. São equivocados, pois, todos os empreendimentos que se dispõem a fazer uma derivação empírica (as teorias indutivistas), dos conceitos e princípios da razão ou do entendimento puro, pois *na ordem do tempo, nenhum conhecimento precede em nós a experiência e é com esta que todo o conhecimento tem o seu início. Se, porém, todo o conhecimento se inicia com a experiência, isso não prova que todo ele derive da*

<sup>7</sup> *Crítica da razão pura*, B 164.

<sup>8</sup> *Crítica da razão pura*, B XII.

<sup>9</sup> *Crítica da razão pura*, B XXIII.

<sup>10</sup> *Crítica da razão pura*, B 876.

<sup>11</sup> *Crítica da razão pura*, B XVII-VIII.

<sup>12</sup> *Crítica da razão pura*, B XIII.

<sup>13</sup> *Crítica da razão pura*, B XVIII.

*experiência*<sup>14</sup>.

Assim, a experiência só pode fornecer as *causas ocasionais* da produção dos princípios<sup>15</sup>, uma vez que a sua verdadeira origem está na razão. É esse o ponto fundamental da crítica que Kant direciona a Locke, pois, empenhado em seu empirismo, este conferiu aos conceitos puros uma falsa *certidão de nascimento*, assinada pela experiência. Tentou quanto pôde fazer uma genealogia do que não podia ter origem na experiência<sup>16</sup> e até admitiu que o tempo e o espaço são objetivos<sup>17</sup>.

Uma vez que os juízos sintéticos *a priori* pressupõem uma reunião ou ligação de conceitos às intuições de modo necessário, a sua possibilidade não será dada por outra coisa que não seja uma espécie de amálgama puro. Portanto, como estamos no encalço desse amálgama, precisamos deixar manifesto que o caminho que trilharemos é o da busca de uma síntese, porém, não de uma síntese qualquer, mas de uma unidade sintética originária, a qual Kant nomeia de *Apercepção Transcendental*. No entanto, o nosso objetivo não é buscar a definição kantiana de apercepção transcendental, mas descobrir por quê ela é condição de possibilidade dos juízos sintético *a priori*. Desse modo, a nossa finalidade é mais observar o movimento de alguns conceitos e a sua interação na *Crítica da razão pura*, do que, propriamente, emitir juízos analíticos acerca de juízos analíticos.

Note-se ainda que ao delimitar o que é conhecimento, através da explicação da possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*, Kant pretende obter, por negação, tudo o que não é conhecimento, ou seja, o que é ilusório se revestido de ciência. Em suma, o que direciona a sua investida crítica é a indagação: “será que a metafísica ‘propriamente dita’ poderia usufruir do mesmo status da metafísica da natureza?”. A resolução desse problema está, assim, subjacente ao da possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* e não poderemos ignorá-la aqui. Porém, como o nosso objetivo não é verificar o status da metafísica “propriamente dita”, poremos em primeiro lugar e apenas resumidamente a discussão acerca das ilusões da razão.

<sup>14</sup> *Crítica da razão pura*, B 1. Ver também B 166.

<sup>15</sup> *Crítica da razão pura*, B 118.

<sup>16</sup> Kant se refere a isso em diversas passagens da *Crítica da razão pura*: A IX (genealogia/fisiologia do entendimento); B 118-19 (dedução empírica, derivação fisiológica); B 127-28 (dedução empírica); B 327 (sistema de noogonia).

<sup>17</sup> Kant parece observar uma tendência dos ingleses em admitir uma realidade objetiva do tempo e do espaço. Ver: *Forma e princípios do mundo sensível e do mundo inteligível*, p. 251 e p. 256.

“[...] é tempo, finalmente, de substituir a pergunta kantiana, ‘como são possíveis juízos sintéticos *a priori* ?’, por uma outra pergunta: ‘por que é *necessária* a crença em tais juízos?’ [...] juízos sintéticos *a priori* não deveriam absolutamente ‘ser possíveis’: não temos direito a eles, em nossa boca são somente juízos falsos”.\*

Nietzsche

“[...] a nossa inclinação básica é afirmar que os juízos mais falsos (entre os quais os juízos sintéticos *a priori*) nos são os mais indispensáveis, que, sem permitir a vigência das ficções lógicas, sem medir a realidade com o mundo puramente inventado do absoluto, do igual a si mesmo, o homem não poderia viver – que renunciar aos juízos falsos equivale a renunciar a vida, negar a vida”.\*\*

Nietzsche

---

\* *Além do bem e do mal*, p.18.

\*\* *Idem*, p.11-2.

## LÓGICA: DISTINÇÕES PRELIMINARES

Para Kant, *há dois troncos do conhecimento humano*<sup>18</sup> ou *duas fontes fundamentais do espírito*<sup>19</sup> das quais o conhecimento provém: de um lado, a sensibilidade, pela qual recebemos representações, do outro, o entendimento, pelo qual conhecemos os objetos mediante aquelas representações. A primeira dessas faculdades nos fornece intuições e, a segunda, conceitos.

Participando de uma *raiz comum*, embora desconhecida, sensibilidade e entendimento precisam manter uma conexão para que dela se gere o conhecimento. Assim, *intuições e conceitos constituem, pois, os elementos de todo o nosso conhecimento, de tal modo que nem conceitos sem intuição que de algum modo lhes corresponda, nem uma intuição sem conceitos podem dar um conhecimento*<sup>20</sup>.

Cabe, no entanto, perguntar a que esta exigência – de que deve haver uma articulação entre sensibilidade e entendimento – visa resguardar. Naturalmente, ela assegura uma regra básica para o conhecimento, a saber: que os objetos que nos são dados na experiência sejam pensados numa consciência! Se assim não se processa, as representações advindas da intuição nada significam para nós, dado que sem o entendimento nenhum objeto é pensado. Ademais, sem a sensibilidade, nenhum objeto sequer é dado<sup>21</sup> e, novamente, nosso entendimento não tem do que se ocupar. Essa condição se põe apenas para o entendimento humano, que não é capaz de por meio do simples pensamento criar os próprios objetos ao modo de uma intuição intelectual divina<sup>22</sup>.

Para Kant é indubitável que existem conceitos independentemente de intuições<sup>23</sup> e, de outro lado, intuições independentemente de conceitos<sup>24</sup>, porém, como são complementares<sup>25</sup> na especulação, o isolamento a ambos desqualifica, segundo vemos em B 75: *Pensamentos sem conteúdo são vazios; intuições sem conceitos são cegas. Pelo que é tão necessário tornar sensíveis os conceitos (isto é, acrescentar-lhes o objeto na intuição) como tornar compreensíveis as intuições (isto é, submetê-las aos conceitos)*. Desse modo, a intuição que não for pensada nada significará, e

<sup>18</sup> *Crítica da razão pura*, B 29.

<sup>19</sup> *Crítica da razão pura*, B 74.

<sup>20</sup> *Crítica da razão pura*, B 74.

<sup>21</sup> *Crítica da razão pura*, B 75.

<sup>22</sup> *Crítica da razão pura*, B 145: “Pois se quisesse pensar um entendimento, que por si próprio intuisse (como porventura um entendimento divino, que não representasse objetos dados, mas cuja representação daria ou produziria, ao mesmo tempo, os próprios objetos), as categorias não teriam qualquer significado em relação a um tal conhecimento”.

<sup>23</sup> *Crítica da razão pura*, B 186: “... os conceitos do entendimento, mesmo depois de abstraída qualquer condição sensível, conservam um significado, mas apenas lógico, o da simples unidade de representações, às quais porém não é dado nenhum objeto e, portanto, nenhuma significação que possa proporcionar um *conceito* do objeto”.

<sup>24</sup> *Crítica da razão pura*, B 122: “... não há dúvida que podem ser dados fenômenos na intuição sem as funções do entendimento”.

<sup>25</sup> *Crítica da razão pura*, B 314: “Em nós o *entendimento* e a *sensibilidade só ligados* podem determinar objetos. Se os separarmos, temos conceitos sem intuições e intuições sem conceitos; em ambos os casos, porém, representações que não podemos ligar a nenhum objeto determinado”.

o pensamento sem nenhum objeto será apenas formal, uma vez que não lhe corresponde nenhuma intuição (conteúdo). É por isso que o *conhecimento* se distingue claramente do *pensamento*, pois este último está restrito ao âmbito dos conceitos e, portanto, é apenas discursivo, enquanto aquele é objetivo. Dessa importante distinção trata a passagem seguinte, B 146-7:

*Pensar* um objeto e *conhecer* um objeto não é pois uma e a mesma coisa. Para o conhecimento são necessários dois elementos: primeiro o conceito, mediante o qual é pensado em geral o objeto (a categoria), em segundo lugar a intuição, pela qual é dado; porque, se ao conceito não pudesse ser dada uma intuição correspondente, seria um pensamento, quanto à forma, mas sem qualquer objeto e, por seu intermédio, não seria possível o conhecimento de qualquer coisa; pois, que eu saiba, *nada haveria* nem *poderia* haver a que pudesse aplicar o meu pensamento.

Como cada uma dessas instâncias (intuições e conceitos) tem o seu papel na constituição do conhecimento, nenhuma delas pode sobrepor-se à outra, de sorte ainda que nenhuma pode executar a função da outra e, por isso, por serem distinguíveis, a cada uma compete uma ciência distinta. Enquanto a Estética Transcendental é a ciência das regras da sensibilidade que, por meio das intuições puras (espaço e tempo), contém a forma pela qual os objetos nos são dados como intuições empíricas, a Lógica Transcendental é a ciência das regras do entendimento pela qual as categorias contêm a forma do pensamento de um objeto em geral, mas passível de ser determinado na experiência. Mas já que falaremos da Estética no capítulo subsequente, inverteremos a ordem segundo a qual a Doutrina Transcendental<sup>26</sup> dos Elementos trata em primeiro lugar das condições sob as quais os objetos são dados e, em segundo, daquelas pelas quais os mesmos são pensados<sup>27</sup>, para tratarmos desde já dessa segunda condição: a Lógica.

A Lógica geral é a ciência que expõe detalhadamente e prova rigorosamente nada mais do que as regras formais de todo o pensamento, e, por sua limitação, ela é obrigada a abstrair de todos os objetos do conhecimento de modo que, por ela, o entendimento lida apenas consigo mesmo e com sua forma<sup>28</sup>. Logo se vê que a matéria dos conceitos, fornecida pelas intuições, não é considerada na Lógica geral e, por isso, os conceitos por ela analisados não possuem ainda conteúdo e, por si sós, não dizem (e nem poderiam dizer) nada quanto a experiência.

Para Kant, a experiência é *o primeiro produto que o nosso entendimento obtém ao elaborar a matéria bruta das sensações. Precisamente por isso é o primeiro ensinamento e este revela-se de tal forma inesgotável no seu desenvolvimento, que a cadeia das gerações futuras nunca terá falta*

---

<sup>26</sup> A *Crítica da razão pura* está dividida em duas partes, a Doutrina Transcendental dos Elementos e a Doutrina Transcendental do Método. A primeira permite que se encontrem os conceitos pertinentes à ciência em questão, e a segunda que esses mesmos conceitos sejam ordenados em conexão sistemática. Ver *Opus postumum*, p. 81 (XXI, 386,13).

<sup>27</sup> *Crítica da razão pura*, B 30.

<sup>28</sup> *Crítica da razão pura*, B IX.

*de conhecimentos novos a adquirir neste terreno*<sup>29</sup>. Assim, os objetos que afetam nossos sentidos produzem em nós representações às quais o entendimento se debruça e são, portanto, responsáveis por despertar e pôr em ação pela primeira vez a nossa capacidade de conhecimento<sup>30</sup>. Dessa forma, não se pode negar que *as impressões dos sentidos dão o primeiro motivo para desenvolver toda a faculdade de conhecimento*<sup>31</sup>. O terreno da experiência é, pois, o terreno no qual a razão aplica seus princípios e aprende sobre o que não poderia saber por si própria, pois a intuição do objeto real (através da qual a razão coleta os fenômenos para pensá-los segundo as suas leis<sup>32</sup>) é sempre empírica<sup>33</sup> e uma vez que *em todos os fenômenos há algo que nunca é conhecido a priori e que, por conseguinte, constitui a diferença própria entre o conhecimento empírico e o conhecimento a priori, ou seja, a sensação (como matéria da percepção), segue-se que a sensação é, propriamente, o que na verdade nunca pode ser antecipado*<sup>34</sup>. E ainda:

... ninguém pode extrair uma intuição, correspondente ao conceito da realidade, a não ser da experiência, mas nunca pode aí chegar *a priori*, por si mesmo e com anterioridade à consciência empírica dessa intuição. A forma cônica poder-se-á tornar objeto de intuição, sem qualquer ajuda empírica, simplesmente segundo o conceito, mas a cor desse cone deverá ser dada, previamente, numa ou outra experiência<sup>35</sup>.

Assim, a matéria dos fenômenos nunca é dada *a priori* pela razão e só pode corresponder à percepção, ou seja, ser *a posteriori*. O campo dos fenômenos é, pois, o estímulo para a atividade do entendimento, mas é também o limite do conhecimento do mesmo. Nesse ponto conseguimos entender o teor da crítica aplicada à metafísica (propriamente dita), este *campo de batalhas* infinitas pelas quais não se chega a um progresso e cujo *procedimento até agora foi um simples tatear* (...). A continuação dessa sentença não pode deixar mais evidente o motivo da repressão: (...) *e, o que é pior, entre meros conceitos*<sup>36</sup>. O grande erro da metafísica é o de transcender a experiência tal como

<sup>29</sup> *Crítica da razão pura*, A 1.

<sup>30</sup> *Crítica da razão pura*, B 1: "Não resta dúvida de que todo o nosso conhecimento começa pela experiência; efetivamente, que outra coisa poderia despertar e pôr em ação a nossa capacidade de conhecer senão os objetos que afetam os sentidos e que, por um lado, originam por si mesmos as representações e, por outro lado, põem em movimento a nossa faculdade intelectual e levam-na a compará-las, ligá-las ou separá-las, transformando assim a matéria bruta das impressões sensíveis num conhecimento que se denomina experiência?"

<sup>31</sup> *Crítica da razão pura*, B 118.

<sup>32</sup> Kant não afirma que a natureza possa ser determinada totalmente *a priori*, pois os conceitos puros conferem leis à natureza tomada em sua generalidade, mas não em sua especificidade (à qual se aplicam leis particulares), como vemos em B 165: "Mas a capacidade do entendimento puro de prescrever leis *a priori* aos fenômenos, mediante simples categorias, não chega para prescrever mais leis do que aquelas em que assenta a *natureza em geral*, considerada como conformidade dos fenômenos às leis no espaço e no tempo. Leis particulares, porque se referem a fenômenos empiricamente determinados, não podem *derivar-se integralmente* das categorias, embora no seu conjunto lhes estejam todas sujeitas".

<sup>33</sup> *Crítica da razão pura*, B 748

<sup>34</sup> *Crítica da razão pura*, B 209.

<sup>35</sup> *Crítica da razão pura*, B 743.

<sup>36</sup> *Crítica da razão pura*, B XV.

uma inocente pomba que julga que se não fosse a resistência do ar, ela poderia voar mais alto!<sup>37</sup> Ora, essa metafísica transgressora nada mais é, para a razão especulativa, do que a Lógica Dialética, duramente criticada por Kant. A diferença entre a “boa metafísica” e a “má metafísica” parece ser simétrica à diferença assinalada por Kant em uma nota de seus *Prolegômenos*, entre o que *precede* a experiência – mas torna a ela – e o que despreocupadamente *ultrapassa*<sup>38</sup>.

Porém, como trataremos disso mais adiante, o que nos interessa no presente momento é apenas fixar que a Lógica é o que julga os conhecimentos<sup>39</sup>, e o seu julgamento não se faz de outro modo senão através de juízos. Por isso, vamos nos ater à distinção desses juízos feita por Kant.

### **Distinção entre juízos analíticos e juízos sintéticos<sup>40</sup>**

Nos juízos em que for pensada a relação de um sujeito com um predicado, essa relação é possível de dois modos: ou o predicado pertence ao sujeito como contido em seu conceito, ou o predicado jaz completamente fora do conceito do sujeito, embora esteja em conexão com o mesmo.

No primeiro caso, temos os juízos analíticos, nos quais a conexão entre sujeito e predicado é pensada por identidade e, por isso, eles podem ser chamados também de juízos de elucidação ou discursivos<sup>41</sup>, pois neles o predicado B não acrescenta nada ao sujeito A, mas é pensado no conceito desse sujeito. O que essa espécie de juízos faz é apenas desmembrar o conceito do sujeito para chegar a outros conceitos que fazem parte dele e que já são pensados nele, mesmo ocultamente. Assim, o juízo "todos os corpos são extensos" é analítico, uma vez que a extensão está contida no conceito de corpo, de modo que quando analisamos tal juízo nos tornamos conscientes de que sempre pensamos a ambos conectados necessariamente. Disso resulta que essa proposição "todo corpo é extenso" não pode derivar da experiência, mas é *a priori*, e segue o princípio de contradição que lhe confere a supramencionada necessidade que a experiência não pode fornecer.

O segundo caso, por sua vez, no qual o predicado reside fora do conceito do sujeito, mas que pode mesmo assim ser visto ligado a ele, é o juízo sintético. Ele é também chamado de juízo de ampliação, pelo fato de a conexão não ser vista sob o prisma da identidade e por pressupor, assim, que se vá buscar em outra parte o predicado, que não pode, pois, ser encontrado pela simples análise do conceito do sujeito. Desse modo, a proposição "todos os corpos são pesados" é, segundo Kant, um juízo sintético, pois o predicado “pesado” é diverso do conceito de corpo e é acrescentado a ele. Tais juízos necessitam sempre da experiência e de seus objetos no complemento das proposições, de

<sup>37</sup> *Crítica da razão pura*, B 8.

<sup>38</sup> *Prolegômenos a toda a metafísica futura*, nota de A 204.

<sup>39</sup> *Crítica da razão pura*, B IX: "... tratando-se de conhecimentos, pressupõe-se, sem dúvida, uma lógica para os julgar".

<sup>40</sup> Para a redação deste tópico utilizei-me da introdução da *Crítica da razão pura*, IV, (B10- B14).

<sup>41</sup> *Opus postumum*, XXII, 40.



modo que os juízos sintéticos são juízos de experiência, pois é esta que constitui a possibilidade da síntese entre sujeito e predicado à maneira como estão ligados reciprocamente, mas também de modo contingente, como partes de um todo da experiência<sup>42</sup>. Assim, só podemos dizer que quando carregamos um corpo temos a sensação do peso, mas não podemos dizer que é necessário que um contenha o outro<sup>43</sup>.

### **Distinção entre os juízos sintéticos e os juízos sintéticos *a priori***<sup>44</sup>

Os juízos sintéticos *a priori* são aqueles pelos quais o predicado é distinto do conceito do sujeito e, portanto, acrescentado a este, mas sem que, para isso, seja necessário recorrer à experiência, pois mesmo que nesse caso o predicado não esteja contido no conceito do sujeito, este é conectado àquele com a expressão de necessidade, o que a experiência não pode fornecer, de modo que essa conexão só pode ser efetuada completamente *a priori*.

A matemática mesma está, segundo Kant, apoiada em juízos sintéticos *a priori* e não em juízos analíticos (com exceção das proposições "o todo é maior que a parte" e "o todo é igual a si mesmo" que, porém, são confirmadas pela intuição) como se pensa comumente. Sendo assim, mesmo com ares de ser analítica, a proposição  $5 + 7 = 12$ , por exemplo, não o é, pois o conceito de doze não é derivado do mero conceito da soma de sete e cinco<sup>45</sup>. A soma de 7 e 5 contém, portanto, apenas a união desses dois números em um só número, mas ainda permanece a incógnita acerca de qual é ele, uma vez que este não pode ser encontrado pelo desmembramento do conceito da soma referida, o qual apenas diz que 5 deve ser acrescido a 7 e nada mais. Assim, podemos fazer uma análise do conceito da soma e não chegaremos ao 12, se não recorrermos à intuição empírica pela qual adicionamos uma a uma as unidades representadas pelos dedos da mão ou de pontos num papel. Que as proposições aritméticas sejam todas sintéticas fica mais evidente, diz Kant, na soma de números maiores porque precisamos da intuição para atingirmos o resultado.

Segundo Kant, também a Geometria não se funda em juízos analíticos. Por exemplo, o conceito de reta contém apenas uma qualidade, mas não quantidade, de modo que se se afirma que "a linha reta é a mais curta entre dois pontos", faz-se um acréscimo de "mais curto" ao conceito de "linha reta".

Há ainda, por fim, que se fazer notar a sutileza que separa os juízos sintéticos, tratados anteriormente, dos juízos sintéticos *a priori*, dos quais falamos agora. Enquanto nos juízos

<sup>42</sup> *Crítica da razão pura*, B 12.

<sup>43</sup> *Crítica da razão pura*, B 142.

<sup>44</sup> *Crítica da razão pura*, Introdução, Tópico V, (B 14 – B 19).

<sup>45</sup> *Crítica da razão pura*, B 205: "7 + 5 = 12 não é uma proposição analítica. Pois nem na representação do 7, nem na do 5, nem na reunião de ambos, penso o número 12 (não se põe aqui em questão que o deva pensar na adição de ambos; pois, na proposição analítica, apenas se pergunta se penso realmente o predicado na representação do sujeito)".

sintéticos, a síntese entre o conceito do sujeito e o predicado é dada pelo que se encontra na experiência e, portanto, de modo *contingente*, nos juízos sintéticos *a priori* essa mesma síntese não pode ser empírica<sup>46</sup>, pois mesmo sendo o predicado diverso, isto é, não-idêntico ao conceito do sujeito, aquele é acrescido a este de modo *necessário*.

Por afirmar que a necessidade é simplesmente uma ilusão forjada pelo hábito, a exemplo do princípio da causalidade, visto meramente como um juízo sintético e não como um juízo sintético *a priori*, Hume<sup>47</sup>, segundo Kant, *destrói a filosofia pura*<sup>48</sup>. Para Kant, Hume deixou-se levar pela contingência com a qual determinamos na experiência o que é causa e o que é efeito, segundo a lei da causalidade, e atribuiu essa mesma contingência à própria lei. É certo que a experiência tem variedade infinita de eventos, não podendo a razão, portanto, determinar *a priori* qual causa gerou tal efeito<sup>49</sup>, mas apenas determinar que se algo aconteceu, esse algo teve, *necessariamente*, uma causa<sup>50</sup>. [Esse princípio é a segunda “analogia da experiência”, ver na p.42].

### **Distinção entre a “lógica geral” e a “lógica transcendental”<sup>51</sup>**

Detivemo-nos na diferenciação entre o juízo analítico e o juízo sintético e na ambos e o juízo sintético *a priori*, não sem propósito. Como vimos, este último juízo é dono de uma peculiaridade tal que lhe permite, estranhamente, ter parte da necessidade e da experiência ao mesmo tempo. Essa aparente contradição nos conduz imediatamente à questão sobre sua possibilidade, isto é, se de alguma maneira esse juízo é possível. No entanto, é sabido que a razão faz uso dessa mesma espécie de juízos, para tanto, basta ver os princípios que regem as ciências teóricas, os quais, segundo Kant, não são analíticos e só recebem essa classificação por não se fazer corretamente a distinção entre o que efetivamente é pensado em determinado conceito (por

<sup>46</sup> Os juízos sintéticos *a priori* independem da experiência, mas não da própria sensibilidade, como vemos no *Opus postumum*, XXII, 40: "... conviene explicar a este respecto el fundamento de posibilidad de estas proposiciones independientes de la experiencia, aunque no de la sensibilidad [convém explicar, a esse respeito, o fundamento da possibilidade dessas proposições (os juízos sintéticos *a priori*) independentes da experiência, embora não da sensibilidade]".

<sup>47</sup> *Crítica da razão pura*, B 5, B 19, B 791.

<sup>48</sup> *Crítica da razão pura*, introdução, VI, B 20.

<sup>49</sup> *Crítica da razão pura*, B 743: “de forma nenhuma posso representar o conceito de uma causa em geral na intuição a não ser num exemplo que a experiência me fornece”.

<sup>50</sup> *Crítica da razão pura*, B 794: "Se, portanto, a cera, anteriormente sólida, derrete, posso conhecer *a priori* que qualquer coisa deve ter precedido (por exemplo, o calor do sol) da qual o derreter foi a consequência, segundo uma lei constante, embora não possa *a priori* e sem o ensinamento da experiência conhecer *de uma maneira determinada*, nem a causa pelo efeito, nem o efeito pela causa. Hume concluiu pois, falsamente, da contingência da nossa ação de determinar *segundo a lei*, a contingência da *própria lei* e confundiu a passagem do conceito de uma coisa à experiência possível (a qual sucede *a priori* e exprime a realidade objetiva desse conceito) com a síntese dos objetos da experiência real que, na verdade, é sempre empírica. Assim, veio a fazer de um princípio da afinidade, que tem a sede no entendimento e exprime uma ligação necessária, uma regra de associação que se encontra apenas na imaginação reprodutora e unicamente pode representar ligações contingentes e de forma alguma objetivas".

<sup>51</sup> Para esta seção utilizei-me da introdução da Lógica Transcendental (B 74 – B 88), do Capítulo I da Analítica dos Conceitos (B 92 – B 116) e da Analítica dos Princípios (B 170 – B 175).

identidade) e o que deve ser pensado junto com ele, pois nesse caso o predicado não é pensado no próprio conceito, mas sinteticamente pelo acréscimo de uma intuição<sup>52</sup>.

Anteriormente mencionamos um juízo sintético *a priori* concernente à matemática (aquele que assegura que a reta é o caminho mais curto entre dois pontos), mas a física também tem como princípios os juízos sintéticos *a priori*, como, por exemplo, o de que a quantidade de matéria é imutável apesar das mudanças do mundo corpóreo [esse princípio é a primeira “analogia da experiência”, ver na p.41]. Para Kant, nesse juízo está contida uma síntese, pois o conceito de matéria traz consigo apenas o preenchimento do espaço por um corpo, mas não a permanência que, por sua vez, requer o tempo. O grande desafio inerente aos juízos em questão é, pois, explicar a síntese *a priori* contida neles, síntese esta que não é tirada da experiência sensível e é de uma natureza distinta da associação psicológica. Desse modo, a questão sobre a possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* inquire, ao mesmo tempo, sobre que espécie de lógica é capaz de fundamentar tais juízos a ponto de expurgar dos mesmos qualquer suspeita quanto a sua síntese. Ora, sabendo que a Lógica Geral lida apenas com os juízos analíticos, não precisamos de muito esforço para compreender que Kant teve que contrapor a esta um novo método lógico para resguardar os juízos sintéticos *a priori*, uma vez que nos mesmos o predicado não pertence ao conceito do sujeito numa relação de identidade. Vamos à distinção desses dois procedimentos lógicos.

A lógica geral não faz nenhuma distinção entre os objetos, pois a condição que assegura a sua generalidade é justamente o fato de fornecer regras que valham tanto para os conceitos puros quanto para os empíricos e, portanto, deve se ocupar apenas com a simples forma do pensamento, válida universalmente, não importando a origem dos conceitos. Naturalmente, por meio desse procedimento se abstrai automaticamente a matéria ou conteúdo do conhecimento e, portanto, o concurso da experiência. Mas uma vez que a verdade se define por uma concordância do conhecimento com seu objeto e a lógica geral não se atém ao conteúdo, mas unicamente à forma, esta não pode, afirma Kant, fornecer uma verdade positiva (material), mas apenas negativa (formal) do conhecimento, pois expõe apenas as regras universais e necessárias do pensamento em geral que o entendimento não pode deixar de observar, sob pena de contradizer-se a si mesmo. Mas é nessa limitação que Kant observa a sua utilidade, pois todo conhecimento tem que ter uma aliança com a forma da verdade em primeiro lugar.

Enquanto a lógica geral trata, como vimos, da forma do pensamento em geral independentemente de seu conteúdo, considerando apenas as leis que o entendimento usa para colocar as representações (seja qual for a sua origem, se pura ou empírica) umas em relação às outras, a lógica transcendental, por sua vez, não abstrai de todo o conteúdo, posto que considera o

---

<sup>52</sup>Crítica da razão pura, B 17.

pensamento puro dos objetos e exclui apenas o conteúdo empírico. Ela parte, pois, do pressuposto de que existam conceitos que se refiram *a priori* aos objetos, mas que nem por isso sejam conceitos empíricos, e sim puros<sup>53</sup>. Esses conceitos nada mais são do que as categorias<sup>54</sup>, e o seu indispensável compromisso com as intuições já foi mencionado anteriormente (mas o modo como se dá essa relação – uma vez que conceitos e fenômenos são *heterogêneos* – só veremos no segundo capítulo). Consistindo, pois, esse compromisso numa síntese, evidentemente, não será uma tarefa da lógica geral fundamentá-la, pois seria o mesmo que deixar sob sua responsabilidade a explicação de um conhecimento do qual ela nem sabe que existe, pois este se põe totalmente fora de sua capacidade. Assim, *a explicação da possibilidade dos juízos sintéticos é uma tarefa com a qual a lógica geral não tem nada a ver, que até nem precisa chegar a conhecer seu nome. Mas, para uma lógica transcendental, é a tarefa mais importante e mesmo a única se se fala da possibilidade dos juízos sintéticos a priori ...*<sup>55</sup>.

### **Distinção entre a ilusão lógica e a ilusão transcendental**

Os procedimentos lógicos que acabamos de vislumbrar estão inseridos em limites bem definidos: a forma dos conceitos (isolada da matéria) restringe a ação da lógica geral, e a aplicação das formas de pensamento (categorias) às intuições restringe a lógica transcendental. Desse modo, qualquer tentativa de ampliar a sua atuação fará com que a lógica deixe de ser *analítica*, isto é, compromissada com a verdade (tanto positiva quanto negativa) e passe a ser *dialética*, ilusória. A ilusão dialética, porém, pode ser entendida de dois modos, a saber, como ilusão lógica ou como ilusão transcendental. Nós veremos que tanto a lógica geral quanto a lógica transcendental podem incorrer numa ilusão simplesmente lógica, mas que apenas a segunda é o veículo de uma ilusão transcendental (porque esta decorre de um pretensão uso sintético *a priori* a partir da simples razão).

A lógica geral dá conta de todo o empreendimento formal do entendimento, da capacidade de julgar e da razão, portanto, a ela concerne a análise dos conceitos, juízos e silogismos

---

<sup>53</sup> *Crítica da razão pura*, B 81: "Na presunção de que haja porventura conceitos que se possam referir *a priori* a objetos, não como intuições puras ou sensíveis, mas apenas como atos do pensamento puro, e que são, por conseguinte, conceitos, mas cuja origem não é empírica nem estética, concebemos antecipadamente a idéia de uma ciência do entendimento puro e do conhecimento de razão pela qual pensamos objetos absolutamente *a priori*".

<sup>54</sup> *Crítica da razão pura*, B 106. Kant organiza as categorias em quatro classes tripartidas. Sob a *Quantidade*, estão Unidade, Pluralidade, Totalidade; sob a *Qualidade*, estão Realidade, Negação, Limitação; sob a *Relação*, estão Substância, Causalidade, Comunidade, e sob a *Modalidade* estão Possibilidade (ou Impossibilidade), Existência (ou Não-Ser), Necessidade (ou Contingência). Kant usa para os conceitos do entendimento o termo **categoria**, baseando-se em **Aristóteles** (B 105), enquanto usa o termo **ideia**, como veremos, para os conceitos da razão, baseando-se em **Platão**, que na sua interpretação tinha por ideias os conceitos de natureza preponderantemente moral (B 369 e seguintes).

<sup>55</sup> *Crítica da razão pura*, B 193. A afirmação de que os juízos sintéticos *a priori* se referem a uma filosofia transcendental pode ser encontrada também no fim da passagem XXII, 530 do *Opus postumum*: "Sólo tenemos que ver aquí con el problema de la filo[sofía] trasc[endentel]: ¿cómo son posibles conocimientos sintéticos a priori? [Só temos que ver aquí com o problema da filo[sofia] trans[cendentel]: como são possíveis conhecimentos sintéticos *a priori*?".

(inferências da razão) e cuida para que qualquer elemento de contradição descoberto seja logo eliminado. No entanto, embora esse critério seja correto, ele não é, por si só, suficiente porque, *embora um conhecimento seja adequado à forma lógica, isto é, não se contradiga a si próprio, pode todavia estar em contradição com o objeto*<sup>56</sup>. Ora, a verdade é o que pode ser comunicado e tido como válido para a razão de cada ser humano, e sempre se põe como a concordância de determinados conhecimentos acerca de um objeto<sup>57</sup>. Disso resulta que pela verdade lógica (formal) não se pode tangenciar os objetos e conferir aos mesmos uma verdade material, por isso, ninguém deve *atrever-se a ajuizar dos objetos apenas mediante a lógica*<sup>58</sup>. Assim, o impulso quase irresistível de se fazer um uso material de meros conceitos só pode resultar numa *ilusão*, pois as pretensas afirmações objetivas não passam de ficções quando não se tem, fora da lógica<sup>59</sup>, o suporte das intuições e da experiência.

Também a lógica transcendental é sede da *ilusão lógica* quando o uso necessariamente empírico de suas categorias é substituído por um *uso transcendental*<sup>60</sup>, o qual se volta para objetos em geral e coisas independentes de nossa sensibilidade<sup>61</sup>. Podemos observar que a *ilusão lógica* decorre tanto do erro de se considerar objetivamente válido aquilo que é válido simplesmente mediante a forma lógica e, desse modo, transformar a possibilidade lógica em possibilidade real, quanto do erro de se atribuir às coisas em geral aqueles predicados como, por exemplo, a categoria de existência, que o pensamento só pode atribuir aos objetos sensíveis.

Se pensamos em um espírito, estamos diante de um conceito que preenche duplamente a idéia de uma ilusão lógica, pois se pela análise desse conceito a lógica geral chega aos conceitos de imaterial e inteligente e não observa nenhum conflito nesses predicados entre si, a ponto de o conceito de um espírito ser formalmente válido, e, se observando essa validade, ela nem desconfia (já que é completamente cega quanto às condições de nossa sensibilidade) de que tal ser jamais pode ser dado como objeto dos sentidos, uma vez que precisaria preencher o espaço – isto é, ser material –, então ela acaba tomando a possibilidade de pensar com a possibilidade de ser (se afirma essa existência<sup>62</sup>). E se pela lógica transcendental se atribui ao espírito a capacidade de mover

---

<sup>56</sup> *Crítica da razão pura*, B 84.

<sup>57</sup> *Crítica da razão pura*, B 848.

<sup>58</sup> *Crítica da razão pura*, B 85.

<sup>59</sup> *Idem*, *ibidem*.

<sup>60</sup> Segundo B 352, o uso transcendental das categorias decorre simplesmente de um erro da capacidade de julgar. Portanto, não é um erro da razão e não se encaixa na ilusão transcendental. Segundo B 543, há um uso transcendental das categorias e um uso transcendental dos conceitos racionais (cujo tema é especificamente o incondicionado, que por definição, já transcende a experiência), mas nenhum desses usos é um uso - objetivamente válido. Segundo B 826, o uso transcendental da razão é bem específico, só tem três objetos: existência de Deus, imortalidade da alma e liberdade da vontade e, de acordo com B 170, esse uso transcendental da razão pertence à dialética transcendental (não lógica).

<sup>61</sup> *Crítica da razão pura*, B 298.

<sup>62</sup> Segundo B 314, em relação ao juízo analítico é completamente indiferente se há ou não um objeto correspondente ao conceito pensado. Logo, a lógica geral não se refere aos objetos. Enquanto, segundo B 87, a condição da lógica transcendental é completamente diferente, pois o objeto correspondente ao juízo sintético tem que ser dado na intuição.

objetos (através da categoria de causalidade), no mínimo se está considerando que esse ente imaterial tem as propriedades de ser impenetrável e, portanto, de nele agir a força motriz de repulsão<sup>63</sup>, coisa que só pode ser atribuída à matéria (corpo no espaço) e, portanto, a objetos da sensação. Logo, há um erro na forma lógica de tal juízo, uma vez que o suposto predicado (movimento/impenetrabilidade) contradiz o conceito (imaterial/sem extensão no espaço).

Kant parece enquadrar também no âmbito de uma ilusão lógica<sup>64</sup> o engano pelo qual *um dos mais penetrantes de todos os filósofos*<sup>65</sup> chegou à formulação de um sistema intelectual do mundo. Para Kant, Leibniz tomou como fundamento de seu sistema nada mais do que um mal-entendido, pois imaginou conhecer a natureza das coisas simplesmente a partir de conceitos abstratos do entendimento, sem nenhuma intervenção dos sentidos e, assim, deixou-se seduzir pela *anfibia* dos conceitos de comparação, que consiste na confusão entre o que pertence aos domínios do entendimento e ao que pertence aos domínios da sensibilidade e que só pode ser evitada ou solucionada por meio de uma *reflexão transcendental*<sup>66</sup> (e não de uma reflexão lógica), pois, determinando o *lugar* dos conceitos e sendo o fundamento de uma *tópica transcendental*, tal reflexão permitirá que se detecte o erro de se transformar um simples conceito na suposta representação de um objeto dado empiricamente, uma vez que estarão bem delimitados os terrenos do pensamento e da intuição. A falta de uma *tópica transcendental* foi a causa da unilateralidade de Leibniz, a qual permitiu que este *intelectualizasse* os fenômenos<sup>67</sup>. Kant observa que há grande diferença entre compararem conceitos e se compararem fenômenos, pois, para o pensamento, dois conceitos com as mesmas determinações são idênticos, mas, para a sensibilidade, dois objetos,

---

<sup>63</sup> *Crítica da razão pura*, B 321.

<sup>64</sup> Aqui incluímos Leibniz na ilusão lógica apenas em relação à confusão entre a forma lógica e a possibilidade da existência das *coisas*, que, para Kant (B 302) satisfaz apenas os inexperientes. [Mas, na nota 137 da p.44, incluímos Leibniz também na ilusão transcendental]. Do mesmo modo a confusão de Wolff entre o nada lógico e o nada transcendental – do modo como Kant descreve na p. 58 de *Realidade e existência* – parece ser um erro da capacidade de julgar e não uma tentativa da razão de emitir juízos sintéticos para pensar o incondicionado. Em todo caso, nada impede que um sistema seja um misto de ilusões lógicas e transcendentais, mas para afirmarmos qualquer coisa a respeito, teríamos de nos dispor a um estudo mais profundo dessas ilusões e um estudo profundo da filosofia de Leibniz ou de qualquer outro filósofo cujo sistema fosse estudado para esse fim – o que foge ao nosso presente objetivo.

<sup>65</sup> *Crítica da razão pura*, B 336.

<sup>66</sup> *Crítica da razão pura*, B 325: “Os conceitos podem ser comparados, logicamente, sem cuidar de saber a que lugar pertencem os seus objetos, se, como númenos, ao entendimento, ou se, como fenômenos, à sensibilidade. Se, porém, com esses conceitos, queremos chegar aos objetos, é antes de tudo necessária uma reflexão transcendental, para saber a faculdade de conhecimento de que devem ser objetos, se o entendimento puro ou a sensibilidade. Sem essa reflexão, faremos um uso muito inseguro desses conceitos, originando-se pretensos princípios sintéticos que a razão crítica não pode reconhecer e que, por fim, assentam simplesmente numa anfibia transcendental, isto é, numa confusão entre o objeto puro do entendimento e o fenômeno”.

<sup>67</sup> Kant estende a sua crítica também a Locke, pois este, muito embora não tenha *intelectualizado* os fenômenos, como Leibniz, incorreu no mesmo erro de unilateralidade, se bem que pendendo para o lado inverso, uma vez que *sensualizou* os conceitos, B 327: “Em vez de procurar no entendimento e na sensibilidade duas fontes distintas de representações, que só em ligação podiam apresentar juízos objetivamente válidos acerca das coisas, cada um destes grandes homens considerou apenas uma delas que, em sua opinião, se referia imediatamente às coisas em si, enquanto a outra nada mais fazia que confundir ou ordenar as representações da primeira”.

mesmo com as mesmas determinações, são diversos<sup>68</sup>. Não é necessário se buscar a diferença dos fenômenos "internamente", pois a própria disposição espacial, ou seja, o fato de ocuparem lugares diferentes no espaço já torna os próprios objetos distintos. Duas gotas d'água no fenômeno já são numericamente diversas por mais que no conceito de gota d'água não haja diferença<sup>69</sup>. A própria intuição externa é o parâmetro para a distinção dos objetos. Uma coisa jamais pode ser redutível ao seu conceito, pois, como dada nas intuições, ela contém mais determinações<sup>70</sup>.

Agora nos resta contrapor à ilusão simplesmente lógica a ilusão transcendental, que nasce no seio da razão pura e lhe é natural e que, por isso mesmo, é inevitável, uma vez que a experiência jamais poderá constituir um limite para os seus anseios, pois mesmo que as investigações no âmbito da natureza chegassem ao acabamento máximo, isso de modo algum saciaria a razão, dado que o seu verdadeiro interesse não é a metafísica dos objetos físicos, ou seja, o conhecimento, mas uma hiperfísica cujos objetos jamais podem ser dados. É justamente por esse motivo que a especulação em nada pode ajudar a razão pura, o que fica patente quando todas as prescrições lógicas são alargadas de tal modo que resultem numa ilusão de ampliação, mas que não passará de afrouxamento e deformidade.

Como vimos, Kant diz que a lógica geral tem compatibilidade tanto com os conceitos e juízos quanto com as inferências da razão, mas não consentirá que isso seja dito da lógica transcendental, pois a sua tarefa não é elucidar a forma, mas se liga ao conhecimento sintético a *priori* dos objetos e, por isso, as suas tábuas de categorias e juízos pressupõem uma aplicação à experiência. No entanto, a razão não se encaixa nessa prerrogativa, pois todas as suas inferências sobre os objetos não passarão de saltos por cima de simples conceitos e juízos, uma vez que os silogismos não se referem às intuições. Evidentemente, não se trata de que os silogismos em si mesmos sejam ilusórios. Tomemos o seguinte silogismo usado pelo próprio Kant em B 378:

Todos os homens são mortais.

Caio é homem.

Logo, Caio é mortal.

Não há dúvida de que esse silogismo seja válido formalmente (segundo as regras de dedução

---

<sup>68</sup> No apêndice da Analítica dos Princípios (Da anfibologia dos conceitos de reflexão ...), Kant divide em quatro pares os conceitos de relação: Identidade/Diversidade; Concordância/Oposição; Interno/Externo, e Matéria/Forma. Aqui mencionamos apenas o primeiro par.

<sup>69</sup> *Crítica da razão pura*, B 337: "O princípio dos indiscerníveis [de Leibniz] assentava, propriamente, no pressuposto de que, não se encontrando no conceito de uma coisa em geral determinada distinção, também nas próprias coisas ela não se encontra e, portanto, todas as coisas que não se distinguem já entre si, nos conceitos (quanto à qualidade ou quantidade) são inteiramente idênticas (*numero eadem*)."

<sup>70</sup> *Crítica da razão pura*, B 337: "... no simples conceito de uma coisa qualquer se fez abstração de várias condições necessárias de uma intuição".

previstas na lógica geral), mas, além disso, nós podemos ter na intuição algo compatível a um homem particular, e, ao que parece, a experiência não se choca com esse raciocínio toda vez que pomos uma pessoa sob o conceito de humanidade. Entretanto, mesmo que a experiência divirja da conclusão de um silogismo e que este, pois, seja ilusório, é possível que a ilusão seja simplesmente lógica e não transcendental, isto é, o erro no qual a razão incorre ao fazer a inferência não é de sua autoria, mas provocado pela nossa capacidade de julgar. Nós podemos pensar num raciocínio que mostre isso:

Todos os homens são mortais.

Os morcegos não são homens.

Logo, os morcegos não são mortais.

O erro lógico nesse silogismo é o de que a humanidade é uma das condições para ser pensada a mortalidade, de modo que todos os homens são mortais. Mas nem todos os que estão sob a mortalidade são homens. Assim, quando se julga que os morcegos não sejam homens a fim de que se prove a sua imortalidade, está se pressupondo que a esfera das criaturas mortais se resume a estes últimos (os homens). Mas, novamente, temos um juízo acerca de um conceito ao qual pode ser dada uma intuição correspondente na experiência.

No entanto, como ficam aquelas inferências que ultrapassam completamente o terreno dos objetos da experiência possível e se colocam para além de sua comprovação, de tal maneira que, em certos casos, tanto a afirmação quanto a negação sejam aceitáveis na mesma medida e sob o mesmo aspecto? Segundo Kant, essas conclusões não serão mais do que *sofisticações* que a própria razão (e não um sofista) naturalmente engendrará, tomando como veículo os silogismos e transformando-os em verdadeiros *sofismas*.

Kant define a razão como a *faculdade dos princípios* ou como a *faculdade de inferir*, o que equivale a dizer que os nossos raciocínios não são executados *imediatamente* na conexão com as intuições e os objetos da experiência, mas *mediatamente* através dos conceitos e juízos fornecidos, respectivamente, pelo entendimento e pela faculdade de julgar. Diante disso, o problema é saber: a razão é capaz de *conhecer* objetos através de simples conceitos?

O instrumento pelo qual a razão chega a certo conhecimento é o silogismo, e a conclusão de um silogismo nada mais é do que um juízo determinado *a priori* pela condição das premissas. Assim, para chegar à proposição "Caio é mortal" – de acordo com o exemplo exposto anteriormente –, a razão buscou a condição do predicado "mortal" (no conceito de homem), de modo que essa qualidade foi atribuída ao objeto da conclusão (Caio) após ter sido pensada na extensão da premissa maior (a humanidade, na qual Caio está, como homem, incluído). O uso lógico da razão é, pois,



todo dedicado à busca da condição do condicionado, de maneira que, através da síntese regressiva do lado das condições (ascendentemente mediante pró-silogismos<sup>71</sup>), ela alcance condições cada vez mais remotas até o absolutamente incondicionado. Essa é, porém, uma prescrição meramente subjetiva (visando à unidade do conhecimento) da qual não pode ser feito um uso empiricamente correto, e todas as ilusões da razão derivarão justamente da tentativa de transformar essa necessidade lógica em princípio transcendental (que pressupõe experiência). No entanto, todos os juízos derivados dessa tentativa serão transcendentais em relação aos fenômenos e, uma vez não mantendo o compromisso da concordância com os objetos, não pertencerão à lógica da verdade. *Com efeito, dado que o uso transcendental da razão não é válido objetivamente, não pertence, portanto, à lógica da verdade, ou seja, à analítica; antes requer, como lógica da aparência, uma parte especial da doutrina escolástica, denominada dialética transcendental*<sup>72</sup>.

A lei subjetiva da razão de conexão de conhecimentos é meramente uma máxima de seu uso que a faz buscar a unidade e a sua completude no incondicionado. Todas as suas ilusões derivarão, porém, do erro de admitir essa totalidade de condições como objetivamente válida. Assim, do conceito de sujeito ela infere a unidade absoluta do mesmo; dos fenômenos, ela chega à totalidade das condições, e, da totalidade das condições, ela infere um ente dos entes. A primeira inferência, dentro do âmbito da Psicologia Racional, é o *paralogismo* transcendental; a segunda, na esfera da Cosmologia Racional, é a *antinomia*, e a terceira, concernente à Teologia Racional, é o *ideal* da razão pura. Essas são as três inferências dialéticas da razão e todas estão conectadas com o incondicionado, ao que não pode ser dado qualquer correlato na experiência e que, assim, transpassa os limites do entendimento e consistem em juízos transcendentais. Nós podemos usar como exemplo o silogismo subjacente às afirmações ilusórias da cosmologia pura para observarmos de que natureza é o erro da razão. Nos silogismos dialéticos, a razão toma do entendimento a tarefa de fornecer a premissa maior e insere no lugar de conceitos a sua ideia do incondicionado:

Quando o condicionado é dado, é dada também toda a série de condições do mesmo.

Ora, os objetos dos sentidos são-nos dados como condicionados.

Por conseguinte, a série das condições dos objetos dos sentidos é dada<sup>73</sup>.

A ilusão transcendental desse silogismo hipotético deriva do fato de a premissa maior falar

---

<sup>71</sup> Segundo Kant, considera-se, nos silogismos, a série ascendente do lado das condições como *prosyllogismus* (premissa maior) e a série descendente do lado do condicionado (conclusão) como *episylogismus*. A série regressiva por pró-silogismos conduz a razões a asserções cada vez mais afastadas da experiência. Nós poderíamos imaginar que a regressão por pró-silogismos partindo da premissa maior de um silogismo, por exemplo, "Todo homem é mortal", nos conduziria a juízos dessa natureza: "Toda substância no mundo tem partes", "Tudo o que tem partes se divide", "O simples não é divisível" etc. Ver a definição de pró-silogismo e epi-silogismo em B 387.

<sup>72</sup> *Crítica da razão pura*, B 170.

<sup>73</sup> *Crítica da razão pura*, B 525.

de um condicionado no sentido de uma coisa em si, e a premissa menor falar do condicionado no sentido empírico<sup>74</sup>. No entanto, o absolutamente incondicionado jamais pode ser encontrado na experiência, pois pelas determinações da sensibilidade toda condição no fenômeno é condicionada pelo espaço e pelo tempo, de modo que a idéia da totalidade absoluta das condições só pode valer para coisas em si<sup>75</sup>, pois, no fenômeno, o regresso da cadeia causal só pode conduzir a outro fenômeno e, assim, *ad infinitum*.

Sendo assim, o incondicionado e tudo o que dele deriva (imortalidade, deus e liberdade) são ideias da razão às quais não pode ser dado nada correspondente na experiência. Portanto, a questão acerca da capacidade da razão de *conhecer* objetos de natureza hiperfísica deve ser respondida negativamente e, por esse mesmo motivo, o uso especulativo da razão deve ser considerado dialético. Dessa maneira, ficam resguardados exclusivamente ao entendimento puro a capacidade e o direito de engendrar conhecimentos sintéticos *a priori*<sup>76</sup>. No entanto, não é completamente vedado à razão o uso de tais objetos se a sua relação com eles for de outra ordem.

---

<sup>74</sup> *Crítica da razão pura*, B 527.

<sup>75</sup> *Crítica da razão pura*, B 536.

<sup>76</sup> *Crítica da razão pura*, B 824: "Assim, a Analítica transcendental é o cânone do entendimento puro, pois este último é o único capaz de verdadeiros conhecimentos sintéticos a priori. Onde, porém, não é possível nenhum uso legítimo de uma faculdade cognitiva não há cânone. Ora, todo o conhecimento sintético da razão pura, no seu uso especulativo, conforme todas as provas apresentadas até aqui, é completamente impossível. Portanto, não há nenhum cânone do uso especulativo da razão (pois este uso é completamente dialético) ..."

“[...] antigamente se acreditava na ‘alma’, assim como se acreditava na gramática e no sujeito gramatical: dizia-se que ‘eu’ é condição, ‘penso’ é predicado e condicionado – pensar é uma atividade, para a qual um sujeito *tem* que ser pensado como causa. Tentou-se então, com tenacidade e astúcia dignas de admiração, enxergar uma saída nessa teia – se não seria verdadeiro talvez o contrário: ‘penso’, condição; ‘eu’ condicionado; ‘eu’ sendo uma síntese, *feita* pelo próprio pensar. *Kant* queria demonstrar, no fundo, que a partir do sujeito o sujeito não pode ser pensado – e tampouco o objeto: a possibilidade de uma *existência aparente* do sujeito, da ‘alma’, pode não lhe ter sido estranha, pensamento este que, como filosofia vedanta, já houve uma vez na terra, com imenso poder.”\*

Nietzsche

---

\* *Além do bem e do mal*, p. 58.

## DA SÍNTESE DO MÚLTIPLO NA INTUIÇÃO À UNIDADE DA APERCEPÇÃO

Aquela dificuldade que assombra os juízos sintéticos *a priori* se desvanece quando consideramos que a experiência não é redutível à sensação, posto que para a sua construção são necessários componentes do entendimento e da sensibilidade *a priori*<sup>77</sup> e, assim, o juízo sintético *a priori* pode ser necessário sem ser analítico e ser sintético sem ser psicológico, isto é, sem estar submetido à lei subjetiva da associação, concernente ao juízo simplesmente sintético. Assim, a compreensão acerca do juízo sintético *a priori* não pode ser efetuada sem que se conceda, ao mesmo tempo, um novo estatuto para a experiência (assim como foi para a lógica)!

No momento anterior, acompanhávamos a exigência de uma nova lógica, não para a compreensão de um novo juízo (pois o estabelecimento das ciências prova a sua validade), mas para a compreensão de uma nova concepção de experiência pressuposta para esse juízo, o que será a matéria do presente capítulo. A diferença específica entre as lógicas geral e transcendental é, pois, que a primeira só assegura a verdade analítica por reduzir a experiência a sensações ou a intuições empíricas (o que não pode servir de modelo para os conhecimentos em geral), enquanto a segunda considera, além dos conceitos puros, as intuições puras. Desse modo, a lógica transcendental é capaz de manter uma aliança com a experiência, naquilo que lhe é propriamente puro<sup>78</sup> e, assim, superar a limitação da lógica geral, que, estando restrita à forma dos conceitos, não toma parte das intuições.

A ciência que trata das intuições puras é a Estética Transcendental, portanto, precisamos acompanhar o modo como passa a ser interpretada a experiência em consonância com os fundamentos da doutrina da sensibilidade.

Segundo Kant, de qualquer objeto que nos seja dado por nossa receptividade, podemos fazer um triplo recorte, a saber: um, do ponto de vista da afecção (intuição empírica); outro, do pensamento, e outro ainda, do ponto de vista da forma da intuição (intuição pura)<sup>79</sup>.

Como objeto dos sentidos que nos afeta, temos a representação do que pertence à sensação, por exemplo, a cor. Tudo aquilo que concerne aos sentidos, porém, não pode ser considerado como objetivo<sup>80</sup>, uma vez que são apenas modificações do sujeito. Encarar como propriedades das próprias coisas aquelas representações que obtemos devido às disposições de nossa receptividade é

<sup>77</sup> *Crítica da razão pura*, B 166.

<sup>78</sup> *Crítica da razão pura*, B 102: "... a lógica transcendental defronta-se com um diverso da sensibilidade *a priori*, que a estética transcendental lhe fornece, para dar uma matéria aos conceitos puros do entendimento, sem a qual esta lógica seria destituída de conteúdo, portanto completamente vazia". Segundo A 95, este é o conceito de experiência possível, do qual as *intuições em geral, pelas quais nos podem ser dados os objetos, constituem o campo ou o objeto total*.

<sup>79</sup> *Crítica da razão pura*, B 35.

<sup>80</sup> *Crítica da razão pura*, B 208. É interessante ver nos *Prolegômenos*, A 63-4, a parte em que Kant diz, referindo-se a Locke, que não apenas as qualidades secundárias são subjetivas, mas também o que se tem por qualidades primárias, ou seja, toda a intuição que compõem um corpo (a impenetrabilidade, a extensão etc.) é simples fenômeno no sujeito.

um equívoco, pois as sensações podem ser diferentes em diferentes sujeitos<sup>81</sup>.

Como objetos de nosso entendimento, os objetos da experiência não são intuídos, mas pensados e isso através de conceitos como, por exemplo, o de substância. Nós conseguimos, à parte de todas as mudanças, identificar a permanência de um mesmo objeto. Uma flor cujo ressecamento alterou profundamente o seu aspecto não deixará de ser reconhecida pelo entendimento. Entretanto, não é cabível considerar a rosa como coisa em si e o ressecamento como simples acidente, uma vez que a permanência é propriamente fenômeno, uma imagem resultante do conjunto de certas características sensíveis, ou seja, a rosa não está oculta por detrás do ressecamento, este é o *seu* estado. É simplesmente por um uso lógico<sup>82</sup> que se separa o fenômeno em substância e acidentes, mas não por ser uma propriedade dos próprios objetos, pois não há nada de interno que restaria do fenômeno se se abstraísse as suas relações externas<sup>83</sup>.

Não obstante, para serem intuídos e pensados, os objetos precisam, antes, serem dados e isso só é possível pelas condições formais da sensibilidade. No mínimo, os objetos são entes extensos no espaço e simultâneos ou sucessivos no tempo. Não há flor que não seja extensa e não há ressecamento sem sucessão de estados no tempo. Tempo e Espaço são, pois, as intuições puras da sensibilidade das quais não podemos abdicar de modo algum, sob pena de não nos serem dados os próprios objetos.

Dessa maneira, é impossível a representação de qualquer objeto externo sem o espaço, de modo que ele é condição necessária do objeto intuído como fora de nós e abarca tudo o que nos aparece externamente:

O espaço não é um conceito empírico, extraído de experiências externas. Efetivamente, para que determinadas sensações sejam relacionadas com algo exterior a mim (isto é, com algo situado num outro lugar do espaço, diferente daquele em que me encontro) e igualmente para que as possa representar como exteriores [e a par] umas das outras, por conseguinte não só distintas, mas em distintos lugares, requer-se já o fundamento da noção de espaço. Logo, a representação de espaço não pode ser extraída pela experiência das relações dos fenômenos externos; pelo contrário, esta experiência externa só é possível, antes de mais, mediante essa representação<sup>84</sup>.

<sup>81</sup> *Crítica da razão pura*, B 45. Segundo B 70, o vermelho, por exemplo, é um predicado atribuído ao objeto *em relação aos nossos sentidos* [sujeito/objeto], portanto, não pertence ao objeto em si mesmo [objeto/objeto].

<sup>82</sup> *Crítica da razão pura*, B 230.

<sup>83</sup> Se recolhermos e ajuntarmos algumas passagens específicas da *Crítica da razão pura*, chegaremos a uma compreensão geral da relação da permanência com a idéia de uma substância e da recusa de Kant em assimilá-la a uma coisa em si, pois para ele: ... [a] *permanência é o fundamento para se aplicar ao fenômeno a categoria de substância* (B 227). Mas erraremos se associarmos a substância com uma coisa em si, pois a substância *não é um sujeito absoluto, mas uma imagem permanente da sensibilidade e tão-só uma intuição na qual não se encontra nada de incondicionado* (B 554), ela *é totalmente um conjunto de puras relações* (B 321) de modo que os acidentes *não são propriamente subordinados, são a maneira de existir da própria substância* (B 441).

<sup>84</sup> *Crítica da razão pura*, B 37. Onze anos antes da publicação da primeira edição da *Crítica da razão pura* (1781), Kant já havia cunhado o conceito do espaço (e do tempo também) tal qual aparece acima. É o que podemos conferir na sua dissertação intitulada *Forma e princípios do mundo sensível e do mundo inteligível*, nas páginas 253 e 254.

O espaço é, pois, a forma dos fenômenos e o retrato dos fundamentos subjetivos de nossa sensibilidade pura e, assim, não pode ser considerado como objetivo, isto é, como um objeto entre outros objetos, mas como a própria condição de possibilidade desses mesmos objetos. Com o tempo se passa o mesmo, pois como poderíamos observar nos fenômenos a mudança, a sucessão, o fluxo, a permanência se pelas determinações de nossa sensibilidade este não estivesse subjacente *a priori* como o modo pelo qual intuímos os objetos?

*A idéia de tempo não se origina dos sentidos, mas é suposta por eles. Pois se o que cai nos sentidos é simultâneo ou sucessivo não pode ser representado senão por meio da idéia de tempo; e a sucessão não engendra o conceito de tempo, mas apela a ele. Por isso, a noção de tempo é muito mal definida, como se fosse adquirida por experiência, como a série dos atuais que existem uns após os outros. De fato, não entendo o que significa a palavrinha após senão por um conceito já prévio de tempo<sup>85</sup>.*

Sendo a forma pura da intuição dos fenômenos, o tempo não pode ser suprimido como condição subjetiva da experiência e, portanto, tem que ser admitido *a priori* a fim de que os objetos sejam ordenados pela nossa capacidade de obter representações.

Desse modo, o todo da intuição humana pode ser dividido em *sentido externo*, ou seja, o espaço, que determina os fenômenos externos segundo a posição e a figura, e *sentido interno* ou o tempo, que determina a relação das representações pela sucessão. Através desses sentidos condicionamos subjetivamente a experiência pela intuição, de tal modo que *se fizermos abstração do nosso sujeito ou mesmo apenas da constituição subjetiva dos sentidos em geral, toda a maneira de ser, todas as relações dos objetos no espaço e no tempo e ainda o espaço e o tempo desapareceriam<sup>86</sup>.*

Isso que dizer que o espaço e o tempo não existem absolutamente e não são propriedades de coisas em si mesmas, como se a realidade fosse construída independentemente do sujeito. Assim, sem a nossa sensibilidade não há tempo nem espaço e sem estes últimos não existem os próprios objetos, pois:

*... como fenômenos, não podem existir em si, mas unicamente em nós. É-nos completamente desconhecida a natureza dos objetos em si mesmos e independentemente de toda esta receptividade da nossa sensibilidade. Conhecemos somente o nosso modo de os perceber, modo que nos é peculiar, mas pode muito bem não ser necessariamente o de todos os seres, embora seja o de todos os homens.<sup>87</sup>*

No entanto, no que tange ao espaço, não podemos consentir que seja meramente duvidosa

<sup>85</sup> Aqui reproduzimos a exposição do tempo tal como está em *Forma e princípios do mundo sensível e do mundo inteligível*, p. 247-8. Para conferir a passagem semelhante da *Crítica da razão pura*, ver B 46.

<sup>86</sup> *Crítica da razão pura*, B 59.

<sup>87</sup> Continuação da citação anterior, B 59.

ou impossível a existência de objetos fora de nós simplesmente porque o sentido externo é uma propriedade do espírito<sup>88</sup>, pois admitir como uma questão de fé a realidade externa é um verdadeiro *escândalo para a filosofia e para o senso comum em geral*<sup>89</sup>. As passadas de Descartes e Berkeley não foram tão discretas a ponto de não serem notadas por Kant, que dedicou todo um tópico, na segunda edição de sua *Crítica da razão pura*, para refutar tanto o *idealismo problemático* do primeiro quanto o *idealismo dogmático* do segundo<sup>90</sup>. Para Kant, ideal é o *conhecimento* e não a *existência do objeto* correspondente a esse conhecimento, da qual não cabe a dúvida.

Em contrapartida, admitir os objetos externos como reais, mas sob a pressuposição de serem coisas em si mesmas, é um novo equívoco pelo qual a expressão *fora de nós*<sup>91</sup> é tomada no sentido de ser independente de nossa sensibilidade. Mas uma vez que os fenômenos são dados no espaço, e o espaço é uma condição formal de nossa intuição, nós só podemos chegar à conclusão de que *o real dos fenômenos externos é, portanto, apenas real na percepção e não pode sê-lo de nenhuma outra maneira*<sup>92</sup>.

Ora, imaginar que os objetos não sejam idênticos às próprias representações, isto é, que não sejam fenômenos, é o mesmo que imaginar algo diverso como causa da representação (que, não sendo um fenômeno, não seria causada), mas isso não é mais do que um raciocínio pelo qual se infere do efeito para a causa, que, por sua vez, não pode ser uma nova representação. Porém, essa causa jamais pode ser real como objeto, uma vez que a nossa intuição seria um modo de condicioná-la, o que implicaria em contradição, por isso, o que se tem como coisa em si nunca pode ser considerado como algo dado, mas como algo simplesmente pensado<sup>93</sup>.

Desse modo, se tudo o que se põe para além do campo da experiência pertence unicamente ao âmbito do pensamento e das idéias da razão, então a própria distinção do objeto em fenômeno e em coisa em si (*noumenon / ens rationis*) diz respeito exclusivamente a uma reflexão transcendental (e à moral) que nada altera a nossa relação com os objetos da experiência ordinária.

A diferença entre os conceitos de uma coisa em si e de uma [coisa] no fenômeno não é objetiva, mas meramente subjetiva. A coisa em si (*ens per se*) não é outro Objeto, mas outra relação (*respectus*) da representação com o mesmo Objeto ...<sup>94</sup>.

Sendo meramente subjetiva, a distinção entre a representação e a sua causa só pode ser uma

---

<sup>88</sup> *Crítica da razão pura*, B 37.

<sup>89</sup> *Crítica da razão pura*, B XXXIX. Ver também B 68-71.

<sup>90</sup> Refiro-me à *Refutação do idealismo* localizada no segundo capítulo da *Análítica dos princípios*, em B 274.

<sup>91</sup> *Crítica da razão pura*, A 373.

<sup>92</sup> *Crítica da razão pura*, A 376.

<sup>93</sup> *Opus postumum*, XXII, 37, p. 511.

<sup>94</sup> *Opus postumum*, XXII, 26-27, p. 498: "La diferencia entre los conceptos de una cosa en sí y de una [cosa] en el fenómeno no es objetiva, sino meramente subjetiva. La cosa en sí (*ens per se*) no es otro Objeto, sino otra relación (*respectus*) de la representación con el mismo Objeto ...".

nova representação do entendimento cujo significado não deve transcender, evidentemente, o de uma simples representação a ponto de se querer encontrar essa causa, suposta apenas logicamente, como um objeto dado. Não obstante, à medida que se conecta a uma prescrição lógica do entendimento, essa coisa em si mesma pode ser tomada como um objeto, porém, não da intuição, mas do pensamento:

A causa não-sensível destas representações é-nos totalmente desconhecida; não a podemos, por conseguinte, intuir como objeto, pois tal objeto não poderia ser representado nem no espaço nem no tempo (como simples condições da representação sensível), condições sem as quais não poderíamos conceber qualquer intuição. Entretanto, podemos dar o nome de objeto transcendental à causa simplesmente inteligível dos fenômenos em geral, só para termos algo que corresponda à sensibilidade considerada como uma receptividade<sup>95</sup>.

Nada impede que  *pensemos* o que quisermos desde que não incorramos em contradição<sup>96</sup>. Ora,  *pensar* numa coisa em si mesma independente de qualquer condição de nossa sensibilidade não é contraditório, embora  *conhecer* o seja (pois o conhecimento pressupõe intuição). O entendimento, porém, apenas  *pensa* numa coisa em si mesma na tentativa de fugir à afirmação do fenômeno sem que este seja fenômeno de "algo" que aparece<sup>97</sup>. Ora, esse marco inicial da representação é nada mais do que o objeto transcendental, a unidade = x que permite uma relação objetiva<sup>98</sup>.

Entretanto, o requisito lógico de não-contradição não basta, como assegura Kant, para afirmações objetivas. Dessa maneira, tomar a possibilidade de pensar uma coisa pela possibilidade de existir dessa mesma coisa é um erro<sup>99</sup>, pois o pensamento jamais pode ser suficiente para executar as tarefas de nossa sensibilidade. Segundo Kant,

A ilusão de tomar a possibilidade lógica do conceito (já que ele não se contradiz a si próprio) pela possibilidade transcendental das coisas (em que um objeto corresponde ao conceito) só pode enganar e satisfazer os inexperientes<sup>100</sup>.

<sup>95</sup> *Crítica da razão pura*, B 522.

<sup>96</sup> *Crítica da razão pura*, B XXVII (nota).

<sup>97</sup> *Crítica da razão pura*, B XXVI: "... deverá ressaltar-se e ficar bem entendido que devemos, pelo menos, poder  *pensar* esses objetos como coisas em si embora os não possamos  *conhecer*. Caso contrário, seríamos levados à proposição absurda de que haveria fenômeno (aparência), sem haver algo que aparecesse".

<sup>98</sup> Em seu *Ensaio sobre o entendimento humano* (p. 387 e seguintes), Locke tenta explicar a relação objetiva através da substância que, para ele, é um algo que o entendimento supõe estar por trás das qualidades das coisas (como substrato), mas do qual nada pode ser dito com clareza. Se pensássemos a sua dificuldade a partir de Kant, prontamente teríamos que descartar qualquer comparação entre a sua idéia de substância com a categoria de substância do último, pois, para este, a substância é as qualidades. Assim, a substância de Locke parece ser mais compatível com o conceito de objeto transcendental. Porque, para Kant, o entendimento só reconhece algo como objeto porque ele já tem o conceito do que é um objeto em geral. E quando este reconhece algo como objeto, imediatamente esse objeto é pensado a partir dos conceitos de um objeto em geral: as categorias. Assim, quando dizemos que o giz, o ouro, são substâncias é porque, previamente, já os pensamos como objeto em geral.

<sup>99</sup> *Crítica da razão pura*, B 308: "Ora, a possibilidade de uma coisa nunca pode ser provada a partir da não-contradição de um conceito, mas somente e enquanto este é documentado por uma intuição que lhe corresponda".

<sup>100</sup> *Crítica da razão pura*, B 302.



O objeto transcendental nada mais é do que um conceito tomado negativamente como aquilo que não pertence à nossa sensibilidade, uma espécie de contraponto<sup>101</sup> ao objeto empírico posto pelo entendimento por uma necessidade intelectual. Entretanto, essa divisão vista pelo pensamento não implica numa divisão da própria realidade, pois *a distinção entre o transcendental e o empírico compete apenas à crítica dos conhecimentos*<sup>102</sup>.

Assim, se conclui que o que se toma por coisa em si não é coisa, mas conceito limite. Um conceito ao qual não pode ser dado objeto algum – *conceito vazio, sem objeto*<sup>103</sup>. E muito embora não seja contraditório um conceito de algo em si, disso não se conclui a existência de um objeto correspondente na experiência. Desse modo, o númeno é um conceito problemático<sup>104</sup>, isto é, sua possibilidade é meramente lógica e não ontológica (isso evidencia que a sensibilidade não pode alcançar tudo o que o pensamento pensa, ou melhor, que o *pensamento* não é limitado pelas intuições<sup>105</sup>). Ora, para o pensamento, o conceito de um objeto transcendental, enquanto causa da representação, surge de uma necessidade lógica, de uma regra analítica que fundamenta a ligação, por identidade, do conceito de condição com o que é condicionado. Diante disso, qualquer erro no qual incida o entendimento não pode decorrer dessa máxima tomada na sua significação original. Vimos, no entanto, que a razão opera uma síntese nesse juízo – genuinamente analítico – conectando a ele a idéia do incondicionado. Esse uso sintético *a priori* da razão, cuja temática é a totalidade absoluta, é exatamente a origem da ilusão transcendental.

A importância da Estética Transcendental, enquanto aplaina o terreno da experiência e conduz a ação do entendimento não a coisas em si, mas aos fenômenos, salta aos olhos. Não à toa a doutrina da sensibilidade fornecerá a estrutura do *idealismo transcendental* ou *crítico*<sup>106</sup> de Kant:

<sup>101</sup> *Opus postumum*, XXII, 37: “... o conceito de coisa em si é tão somente um ente de razão (*ens rationis*) no objeto = X, servindo de contraposição ao Objeto de intuição como fenômeno [el concepto de cosa en sí es tan sólo un ente de razón (*ens rationis*) en el objeto = X, sirviendo de contraposición al Objeto de intuición como fenómeno]”.

<sup>102</sup> *Crítica da razão pura*, B 81.

<sup>103</sup> *Crítica da razão pura*, B 348.

<sup>104</sup> *Crítica da razão pura*, B 310: “Chamo problemático a um conceito que não contenha contradição e que, como limitação de conceitos dados, se encadeia com outros conhecimentos, mas cuja realidade objetiva não pode ser de maneira alguma conhecida. O conceito de um *númeno*, isto é, de uma coisa que não deve ser pensada como objeto dos sentidos, mas como coisa em si (exclusivamente por um entendimento puro), não é contraditório, pois não se pode afirmar que a sensibilidade seja a única forma possível de intuição. [...] 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 *assertoriamente* 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”.

<sup>105</sup> *Crítica da razão pura*, B 166: “[...] lembrarei apenas que as categorias no *pensamento* não são limitadas pelas condições da nossa intuição sensível; têm um campo ilimitado e só o conhecimento daquilo que pensamos, a determinação do objeto, tem necessidade da intuição”.

<sup>106</sup> Em seus *Prolegômenos a toda a metafísica futura*, Kant observa a dificuldade de seus oponentes em entender o que chama de “idealismo transcendental”. Ao descuidarem que o termo “transcendental” se refere ao conhecimento e não aos próprios objetos, associaram o seu idealismo ao idealismo empírico de Descartes e ao idealismo fantasista de Berkeley que acenavam, ambos, para a existência dos objetos (A 70). Soma-se a isto imprecisa interpretação de Gotinga

Na Estética Transcendental demonstramos suficientemente que tudo o que se intui no espaço ou no tempo e, por conseguinte, todos os objetos de uma experiência possível para nós, são apenas fenômenos, isto é, meras representações que, tal como as representamos enquanto seres extensos ou séries de mudanças, não têm fora dos nossos pensamentos existência fundamentada em si. A esta doutrina chamo eu *idealismo transcendental*<sup>107</sup>.

Agora que já obtivemos uma visão panorâmica da Estética Transcendental e descobrimos que nela reside o antídoto para as ilusões da razão (chamado idealismo transcendental ou crítico), uma vez que a sua idéia de incondicionado não pode ser compatível com os fenômenos, podemos nos empenhar em nossa busca pela síntese pura do entendimento sem temor de ultrapassarmos os limites da sensibilidade.

Dizíamos logo atrás que, para Kant, as categorias se referem *a priori* aos objetos da experiência, no entanto, a sua relação com esses mesmos objetos não é tão clara quanto a que as intuições puras mantêm com eles (ou seja, a sua própria constituição). Mas essa suspeita tem de ser aclarada, pois o conhecimento nasce da aplicação de conceitos a fenômenos. Portanto, a nossa busca pela síntese é justamente um movimento ao qual Kant intitula de Dedução Transcendental das Categorias.

### **Necessidade e Princípio da Dedução Transcendental das Categorias**

Segundo Kant, a matemática é o exemplo mais perfeito do sucesso que a razão pura obtém quando dispensa a intervenção da experiência<sup>108</sup>. No entanto, vimos que a filosofia pura (transcendental) não pode imitá-la, uma vez que os conceitos puros precisam ser aplicados aos fenômenos. Se, na filosofia, os juízos sintéticos *a priori* fossem, pois, derivados a partir de simples conceitos, esta seria dogmática, mas dado que as proposições transcendentais constituem apenas regras (e não o conhecimento em sentido próprio) para a experiência, cuja matéria só pode ser dada *a posteriori*, essas mesmas proposições não podem ser consideradas como dogmas (equivalentes aos axiomas na matemática). Temos assim que a diferença nesses dois procedimentos racionais só pode residir no fato de que, na matemática, o objeto pode ser dado (construído) *a priori* na intuição, mas, na filosofia, não; por isso, a sua certeza não é apodítica como na primeira. Mas no que se funda essa vantagem da matemática relativamente à filosofia, isto é, por que os conhecimentos *a priori* do matemático possuem evidência imediata enquanto o filósofo, quando tenta imitar o exemplo do

---

acerca do mesmo termo (A 204). Para evitar tais equívocos, Kant pede que seu idealismo seja conhecido como *idealismo crítico*.

<sup>107</sup> *Crítica da razão pura*, B 519.

<sup>108</sup> Para as considerações sobre a matemática e a filosofia que se seguem, utilizamos a primeira seção da *Dedução das categorias* (§ 13, B 117 e seg.); *Os postulados do pensamento empírico em geral* (B 266 e seg.) – em especial o postulado da possibilidade; e *A disciplina da razão pura no uso dogmático*, a primeira seção do primeiro capítulo da Doutrina transcendental do método (B 740 – 66).

primeiro, apenas se vale de ilusões (lógica ou transcendental) e promove um discurso vazio? Em suma, por que a dedução (a prova) é dispensável para os conceitos matemáticos, mas não o é para as categorias? Essa questão é extremamente relevante. Nos dizeres de Kant:

O leitor deverá, pois, persuadir-se da imprescindível necessidade desta dedução transcendental, antes de dar um único passo no campo da razão pura; de outro modo procede às cegas e, após diversos extravios, tem de regressar novamente à incerteza de onde partiu. Mas deve também reconhecer previamente, com clareza, a inevitável dificuldade, para se não lamentar da obscuridade em que o próprio assunto está profundamente envolto, e para não se desencorajar, prematuramente, pelos obstáculos a remover, quando importa decidir se desistimos por completo de todas as pretensões a conhecimentos da razão pura como o campo mais ambicionado, a saber, o de ultrapassar as fronteiras da experiência possível, ou se levamos a cabo integralmente esta investigação crítica.<sup>109</sup>

O triângulo que o geômetra constrói *a priori* na imaginação é compatível com o que ele pode, empiricamente, traçar num papel. Excluindo-se o que pertence unicamente à sensação e não propriamente ao esquema do conceito, como a cor das linhas, o tamanho da figura etc., encontra-se a respeito do que é construído simplesmente *a priori*, algo completamente homogêneo na experiência. Um arquiteto – por extensão –, valendo-se das formas geométricas, é capaz de construir *a priori* a figura do edifício que pretende erguer e, não obstante, pode não ser capaz de explicar a possibilidade desse acontecimento e nem precisa fazê-lo.

Evidentemente, a vantagem da geometria não é que ela seja capaz de um conhecimento a partir dos conceitos em si mesmos, mas o fato de construir seus objetos segundo a intuição pura do espaço que é, justamente, a condição pela qual os objetos são dados na experiência. Isto é, a possibilidade de um objeto homogêneo no fenômeno se dá pelo fato de que os conhecimentos da ciência geométrica são concordantes com a condição formal da experiência externa.

Por que desenhamos triângulos, círculos e transformamos, com validade objetiva, as figuras geométricas em objetos, mas, por outro lado, não somos capazes de representar figurativamente, isto é, dar uma imagem, um símbolo às categorias de *necessidade*, *possibilidade*? São de alguma valia as questões como: qual o formato da *causalidade*?, que dimensões tem a *negação*? Ora, é completamente inútil tentarmos encontrar na experiência quaisquer objetos homogêneos com os conceitos puros<sup>110</sup> porque estes pertencem unicamente ao pensamento, não às intuições e, como tais,

<sup>109</sup> *Crítica da razão pura*, B 121.

<sup>110</sup> *Crítica da razão pura*, B 176: "Em todas as subsunções de um objeto num conceito, a representação do primeiro tem de ser *homogênea* à representação do segundo, isto é, o conceito tem de incluir aquilo que se representa no objeto a subsumir nele; é o que precisamente significa esta expressão: que um objeto esteja contido num conceito. Assim, possui homogeneidade com o conceito geométrico puro de um *círculo*, o conceito empírico de um *prato*, na medida em que o redondo, que no primeiro é pensado, se pode intuir neste último. Ora os conceitos puros do entendimento, comparados com as intuições empíricas (até mesmo com as intuições sensíveis em geral), são completamente heterogêneos e nunca se podem encontrar em qualquer intuição".

não são condições formais dos objetos enquanto são dados e nem mesmo são fenômenos. Por isso, os objetos só são homogêneos com as intuições, pois estas os constituem.

Assim, surge o problema de mostrar como o nosso pensamento, através das categorias, pode estar relacionado com os fenômenos dados à nossa sensibilidade. A relação de um conceito a um objeto, porém, só é estabelecida de dois modos, isto é, ou o objeto torna possível o conceito ou o conceito é que torna o objeto possível<sup>111</sup>. Para os conceitos puros apenas a segunda via pode manter intacta a sua universalidade e necessidade, uma vez que, na primeira, a relação é simplesmente empírica, voltada às sensações. Desse modo, o princípio sob o qual toda a dedução das categorias se apóia é o de que esses conceitos devem ser encarados como condições de possibilidade da experiência<sup>112</sup>. Evidentemente, o fim da dedução não é provar que os conceitos puros deem os fenômenos quanto à existência<sup>113</sup> (pois nesse caso o pensamento seria capaz de executar a tarefa das intuições puras, o que seria aquela intuição intelectual, impossível aos seres humanos), mas provar que a transformação desses *fenômenos*, desses dados empíricos em verdadeiros *objetos* de pensamento só pode ser feita por seu intermédio.

### Conclusão da Dedução Transcendental das Categorias

O princípio da dedução transcendental é, como vimos, o de que as categorias precedem logicamente as representações empíricas porque são conceitos *puros*. Todo *conceito*, por sua vez, seja puro ou empírico, tem a função de ordenar diversas representações numa representação comum<sup>114</sup> e é, pois, responsável pela *ligação* de um múltiplo num todo. Mas as categorias são conceitos puros que precedem os conceitos empíricos porque precedem a própria experiência. Segundo este raciocínio, a ligação é dada, em sentido próprio, pelo pensamento através de suas categorias e, por isso, de modo *a priori* em relação à experiência. Logo, se os objetos são possíveis apenas pela ligação de um múltiplo e se ainda a experiência é o conjunto desses objetos, então as categorias são condições de possibilidade da experiência e têm validade *a priori* para todos os seus objetos<sup>115</sup>. Esta é, em linhas gerais, a prova transcendental dos conceitos puros e tem como resultado a proposição de que a experiência é uma síntese de intuições por categorias de pensamento.

Evidentemente, a prova de que as categorias são válidas *a priori* em relação aos objetos da experiência só será cabal se se demonstrar que os objetos são, efetivamente, o resultado de uma síntese por conceitos puros. Há, porém, um problema em relação a isso, pois, como Kant afirma, as

---

<sup>111</sup> *Crítica da razão pura*, B 125.

<sup>112</sup> *Crítica da razão pura*, B 126.

<sup>113</sup> *Crítica da razão pura*, B 125.

<sup>114</sup> *Crítica da razão pura*, B 93.

<sup>115</sup> *Crítica da razão pura*, B 161.

intuições são independentes dos conceitos, de tal forma que, através de nossa sensibilidade, somos capazes de obter representações mesmo sem o pensamento (e a definição de intuição é justamente a de uma representação que é dada antes do pensamento). Assim, a falta de categorias não implica numa falta de fenômenos<sup>116</sup> ou, de outro modo, o pensamento não cria “coisas” que afetam os nossos sentidos, estas precisam ser dadas antes dele na intuição, ainda que não se possa determinar a maneira como isso ocorre<sup>117</sup>.

Desse modo, se consideramos que a experiência é uma simples plataforma de fenômenos que entretêm os nossos órgãos dos sentidos, então ou as categorias são completamente inúteis (pois não provocam e incrementam nenhuma sensação) ou impossíveis tanto como conceitos puros (pois a sua origem partiria de fenômenos) quanto como conceitos empíricos (pois a ligação dada em todo conceito pertence à capacidade sintética do pensamento e não à intuição), em suma, o pensamento seria ou desnecessário ou impossível. Então, como provar que o entendimento tenha alguma contribuição na configuração da experiência se esta é uma simples soma de fenômenos e o “sujeito” um mero receptor de sensações? Esse é o motivo pelo qual a dedução dos conceitos puros só é possível pela tomada da experiência e do sujeito numa nova acepção. Não se inaugura, de fato, uma experiência, mas uma explicação do conhecimento mais compatível com a realidade dos conhecimentos sintéticos *a priori*.

Imaginar a experiência sem as categorias parece ser um bom exercício que, se não serve de dedução, ao menos aponta as lacunas que por não estarem preenchidas com aqueles conceitos nos faz ter uma impressão de estranheza em relação às coisas mais corriqueiras, e isso porque estaremos pressupondo que o espaço e o tempo sejam as únicas e exclusivas condições da experiência<sup>118</sup>. Nesse caso, teríamos à nossa disposição apenas o que convém às intuições puras: relações espaciais fora de nós e sucessão temporal dentro de nós, e se víssemos, por exemplo, um raio brilhar sob uma ár-

---

<sup>116</sup> *Crítica da razão pura*, B 123: “Pois, de qualquer maneira, poderia haver fenômenos, de tal modo constituídos, que o entendimento os não considerasse conformes às condições da sua unidade e que tudo se encontrasse em tal confusão que, na seqüência dos fenômenos, por exemplo, nada se oferecesse que nos proporcionasse uma regra de síntese e assim correspondesse ao conceito de causa e efeito; de tal sorte que este conceito seria totalmente vazio, nulo e destituído de significação. Nem por isso os fenômenos deixariam de apresentar objetos à nossa intuição, pois esta não carece, de modo algum, das funções do pensamento”.

<sup>117</sup> *Crítica da razão pura*, B 145: “... o diverso da intuição tem de ser dado antes da síntese do entendimento e independente dela, embora o como fique aqui indeterminado”. Sobre essa questão é interessante ver também a passagem IX, 33-4 da *Lógica*: “Algo decerto acontece, antes de uma representação se tornar conceito. É o que no seu lugar ainda havemos de mostrar. Mas não indagaremos: como surgem as representações? [...] a representação ainda não é conhecimento, antes o conhecimento pressupõe sempre a representação. E esta última não se pode explicar de um modo cabal. De facto, elucidar [a questão] sobre o que é a representação teria de ser de novo através de outra representação”.

<sup>118</sup> A situação que criaremos durante esse parágrafo não superará o empreendimento do entendimento comum, pois com ela apenas ilustraremos o que a falta dos conceitos puros poderia deixar de nos fornecer. A motivação para conduzirmos essa situação hipotética partiu de uma tentativa de aplicar o raciocínio usado por Kant no § 23 da *Dedução* (B 149). Assim, se para pensarmos numa coisa em si tudo o que fosse pertinente às intuições puras teria de ser negado dessa coisa, então, para afirmarmos que as categorias são desnecessárias para a experiência, nós dependeríamos unicamente das intuições para a execução de tal tarefa, pois obrigatoriamente teríamos de dispensar tudo o que é atribuído aos conceitos puros.

vore e ouvíssemos, em seguida, o estrondo dessa árvore partindo-se ao meio, jamais estabeleceríamos a conexão desses fatos pelo conceito de causalidade, de modo que a árvore teria rachado do nada, ou seja, as relações causais seriam substituídas por meras coincidências sem a *Causalidade*. Ainda no exemplo, também não compreenderíamos a mudança do estado da árvore, pois o próprio conceito de mudança implica em identidade<sup>119</sup>, que não pode ser atribuída a um objeto sem a categoria de *Substância* e, desse modo, aquela árvore não teria mudado o seu estado, ela seria automaticamente outra, pois agora seria a árvore partida que estaria ocupando o nosso sentido, sem relação com o estado anterior. Sem a causalidade, uma “mudança” seria espontânea e o fenômeno auto-suficiente ou causa de si mesmo e, sem substância, uma mudança seria interpretada como outro fenômeno, portanto sem ligação nenhuma com outra representação. Tratando-se, pois, do isolamento das representações nos dois casos, seria como se cada fenômeno que atingisse o sentido interno inaugurasse uma experiência completamente nova e desconectada da anterior, de modo que a experiência recomeçaria a cada nova representação isolada, portanto, a simultaneidade seria completamente impossível e com ela a possibilidade de uma causalidade recíproca entre substâncias, tudo o que devemos à categoria de *Comunidade*<sup>120</sup>. Mas o fato é que não ocorre assim com as nossas percepções, do que podemos concluir que a disposição espacial e a sucessão infinita de representações na consciência empírica não são capazes de nos fornecerem objetos, ou seja, tempo e espaço não são suficientes para constituir a experiência. E, dessa “insuficiência” das intuições, nasce a fundamental distinção entre fenômeno e objeto.

Logo no início da *Estética Transcendental*, Kant apresenta o conceito de fenômeno e o define como um objeto *indeterminado* de uma intuição empírica<sup>121</sup>. E, na *Analítica dos Princípios*, define o objeto como um fenômeno que está *sob uma regra*<sup>122</sup>. Sabemos, no entanto, que a experiência, por si só, não fornece regra alguma, pois a capacidade de catalogar, elencar, agrupar não vem da sensibilidade. Logo, a capacidade de formular regras, isto é, a habilidade de colocar um múltiplo sob um conceito só pode pertencer ao entendimento<sup>123</sup>. Assim, a definição de que o conhecimento nasce da reunião entre sensibilidade e entendimento só pode significar que o conhecimento é a transformação de um fenômeno da sensação em objeto através do pensamento. O instrumento para isso só pode ser as categorias, pois estas sintetizam um múltiplo. Assim, se o

<sup>119</sup> *Crítica da razão pura*, B 230; B 291.

<sup>120</sup> *Crítica da razão pura*, B 260-61: “Sem comunidade, toda a percepção (do fenômeno no espaço) está separada das outras e a cadeia das representações empíricas, ou seja, a experiência, começaria desde o princípio em cada novo objeto, sem que a precedente pudesse estabelecer com ela a mínima ligação ou encontrar-se com ela numa relação de tempo”.

<sup>121</sup> *Crítica da razão pura*, B 34.

<sup>122</sup> *Crítica da razão pura*, B 236.

<sup>123</sup> *Lógica*, IX, 11-2: “... o entendimento deve considerar-se como a fonte e a faculdade de pensar regras em geral. Assim como a sensibilidade é a faculdade das intuições, assim o entendimento é a faculdade de pensar, ou seja, a faculdade de submeter a regras as representações dos sentidos. Ele anseia, pois, por indagar as regras e alegra-se por tê-las encontrado”.

objeto é aquilo em cujo conceito está reunido um múltiplo da intuição<sup>124</sup>, então as categorias são condições de possibilidade da experiência<sup>125</sup> enquanto um conjunto de objetos.

### Capacidade transcendental de julgar<sup>126</sup>

Vimos que, para Kant, a categoria fornece a regra pela qual o múltiplo contido no tempo e no espaço é sintetizado, e como dessa síntese operada nos fenômenos se constitui a experiência enquanto o pensamento de objetos. O entendimento se mostrou, então, como a faculdade sintética de fornecer regras. No entanto, pela dedução transcendental, na qual se demonstrou que as categorias são os fundamentos da possibilidade da experiência, ainda não se explorou o *uso* desses conceitos, e nem se elucidou os *princípios* que tornam possível a sua aplicação aos fenômenos.

A capacidade de julgar é a faculdade responsável pelo *uso* das regras, isto é, algo só é posto sob uma regra por seu intermédio. Essa faculdade, porém, não deve ser confundida com o próprio entendimento, pois enquanto este pode ser instruído e abastecido por conceitos, a capacidade de se servir de tais conceitos é um talento natural que, por isso mesmo, jamais pode ser ensinado. Aquele que alcançou a erudição no âmbito dos conceitos pode, não raro, como observa Kant, fazer um uso defeituoso desses mesmos conceitos:

Porque, embora a escola possa preencher um entendimento acanhado e como que nele enxertar regras provenientes de um saber alheio, é necessária ao aprendiz a capacidade de se servir delas corretamente e nenhuma regra, que se lhe possa dar para esse efeito, está livre de má aplicação, se faltar tal dom da natureza. Assim, um médico, um juiz, um estadista podem ter na cabeça excelentes regras patológicas, jurídicas ou políticas, a ponto de serem sábios professores nessas matérias e todavia errar facilmente na sua aplicação, ou porque lhes falte o juízo natural (embora lhes não falte o entendimento) e, compreendendo o geral *in abstracto*, não sejam capazes de discernir se nele se inclui um caso *in concreto* ou então também por se não prepararem suficientemente para esses juízos com exemplos e tarefas concretas<sup>127</sup>.

A Analítica dos Princípios (segunda parte da lógica transcendental) tem, para Kant, a função de *prevenir e corrigir* os passos em falso da capacidade de julgar, devendo instruí-la a aplicar os conceitos puros aos fenômenos. A sua utilidade será, como crítica, apenas negativa, pois não proporcionará nenhuma ampliação no campo dos conhecimentos puros, se bem que, como assinala o

<sup>124</sup> *Crítica da razão pura*, B 137.

<sup>125</sup> *Forma e princípios do mundo sensível e do mundo inteligível*, p. 239: “Ora, no conhecimento dos sentidos e nos fenômenos ao que antecede o uso lógico do entendimento se chama aparência, e o conhecimento refletido que se origina de diversas aparências comparadas mediante o entendimento é denominado experiência. Assim, da aparência à experiência não há caminho que não seja pela reflexão segundo o uso lógico do entendimento”.

<sup>126</sup> Para esta seção utilizei a Analítica dos Princípios, B 172 – 87.

<sup>127</sup> *Crítica da razão pura*, B 172.

filósofo, a filosofia parece desnecessária para tal ampliação, uma vez que se ganhou pouco ou nada em suas tentativas<sup>128</sup>.

A vantagem que a lógica transcendental tem em relação à lógica geral se dá pelo fato de que esta última não considera a natureza dos conceitos puros e nem dos seus objetos, pois abstrai completamente o conteúdo do conhecimento, de modo que não poderia indicar o caso para aplicação da regra sem outra regra e, desse modo, ela pressuporia o auxílio da faculdade que deveria instruir. Mas a primeira tem diante de si a condição sob a qual os objetos são dados e a condição sensível pela qual os conceitos se aplicam aos fenômenos.

Para um conceito ser aplicado a um objeto, é preciso que a sua representação seja homogênea à representação desse objeto, pois, como exemplifica Kant, o conceito empírico de um prato só pode ser pensado pelo conceito geométrico puro de um círculo unicamente pelo fato de a representação de ambos conter a rotundidade. A suspeita em relação à validade objetiva das categorias se instaura justamente porque elas são heterogêneas na comparação com os fenômenos, uma vez que não pertencem à sensibilidade. Em vistas disso, Kant cunha o conceito de *esquema transcendental*. Tal esquema é uma representação intermediária que possui homogeneidade com os fenômenos, de um lado, e homogeneidade com as categorias, de outro. A forma do sentido interno é exatamente a representação que contém tanto um aspecto sensível, pois todo fenômeno está em relações de tempo, quanto um aspecto intelectual, pois é universal e contém *a priori* o múltiplo sob o qual os conceitos puros exercerão a sua síntese.

O esquema é um produto puro da faculdade da imaginação e, portanto, não se confunde com a imagem (produto empírico) nem tampouco com um objeto singular da experiência. Podemos conjecturar que a recusa de Berkeley em admitir o que chama de idéias abstratas foi motivada pela sua tentativa frustrada de comparar um esquema a uma imagem singular. Nas suas palavras:

Se outros têm esta maravilhosa faculdade de abstrair as suas idéias, eles melhor dirão; por mim tenho realmente a faculdade de imaginar ou representar-me idéias de coisas particulares e de variamente as compor e dividir. Posso imaginar um homem bicípede ou a parte superior de um homem ligada a um corpo de cavalo; posso considerar a mão, os olhos, o nariz separados do resto do corpo. Mas olho e mão imaginados terão forma e cor particulares. Igualmente a idéia de homem imaginada tem de ser de homem branco ou preto ou moreno, direito, curvado, alto, baixo ou mediano. Não consigo, por mais que pense, conceber a idéia abstrata acima descrita<sup>129</sup>.

<sup>128</sup> *Prolegômenos a toda metafísica futura*, A 193 – 4: “Desde que conheço a crítica, ao acabar a leitura de alguma obra de conteúdo metafísico que, pela precisão dos conceitos, pela variedade, ordem e fácil exposição, me agradasse e ao mesmo tempo cultivasse, nunca pude impedir-me de perguntar: *fez este autor realmente avançar um passo à metafísica?* Peço perdão aos homens ilustrados cujas obras me foram úteis sob outro ponto de vista e sempre contribuíram para a cultura das faculdades espirituais, porque confesso que, nem nos seus ensaios, nem nos meus, aliás inferiores (em favor dos quais fala, no entanto, o amor próprio), consegui descobrir que assim se fizesse avançar minimamente a ciência, e isso a partir da causa inteiramente natural de que a ciência ainda não existia ...”.

<sup>129</sup> *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano*, p.7.



Ao conceito sensível puro de um triângulo não subjaz uma imagem particular, pois esta ficaria restrita um determinado tipo de triângulo. Do mesmo modo, ao conceito empírico de cão não se limita a uma imagem específica, pois

O conceito de cão significa uma regra segundo a qual a minha imaginação pode traçar de maneira geral a figura de certo animal quadrúpede, sem ficar restringida a uma única figura particular, que a experiência me oferece ou também a qualquer imagem possível que posso representar in concreto<sup>130</sup>.

De qualquer maneira, um triângulo retângulo traçado num papel, um puddle ou homem alto não impedirão que se pense o conceito correspondente, pois, nesses casos, o próprio esquema é o veículo para a imagem, isto é, imaginamos tais figuras porque já temos os seus esquemas. Mas, ao contrário dos conceitos sensíveis puros e dos conceitos empíricos, o esquema das categorias não conduz a nenhuma imagem, mas é pensada unicamente uma regra relacionada com o tempo.

O esquema de todos os conceitos puros conterà, pois, o tempo como a condição de sua aplicabilidade aos fenômenos. Assim, o esquema da Quantidade é o número, isto é, a adição sucessiva de uma unidade. O esquema da Realidade é a existência num tempo determinado, e a existência em todo o tempo é o esquema da Necessidade. A Possibilidade pressupõe, como seu esquema, que o oposto de algo seja sempre sucessivo e nunca simultâneo. A Substância é a permanência de algo no tempo etc.

### **Analogias da Experiência<sup>131</sup>**

Na experiência, as percepções se juntam umas às outras apenas acidentalmente, pois a apreensão é apenas a reunião do múltiplo, no espaço e no tempo, do qual temos sensação. Portanto, essa consciência empírica, representa o múltiplo apenas do modo e na ordem em que o sujeito é afetado, isto é, subjetivamente no tempo, ficando a dúvida se os fenômenos são objetivamente dispostos na ordem de nossa apreensão. Mas, para Kant, a experiência é algo mais do que simples sensação, pois esta “só é possível mediante a conexão necessária das percepções”. Assim, a partir do nosso sentido interno, que abarca todas as representações que nos afetam, tem que poder ser dito *a priori* e, portanto, de modo necessário, o modo como a existência dessas representações estão ligadas. As analogias da experiência são, para Kant, justamente as regras segundo as quais as percepções são postas objetivamente ou as regras segundo as quais “a partir de percepções deve surgir a unidade da experiência”. A percepção não é, pois, *construída* pelas analogias, mas *regulada* pelas mesmas.

<sup>130</sup> *Crítica da razão pura*, B 180.

<sup>131</sup> *Crítica da razão pura*, B 218 – 65.

Desse modo, dadas, por exemplo, algumas percepções, a relação entre elas, se for necessária, só pode ser dada pelas categorias de Relação, e, portanto, como a relação entre substância e acidentes, causa e efeito ou comunidade. Uma vez que a possibilidade de aplicação das categorias aos fenômenos é o esquema transcendental e que este é nada mais do que a representação da intuição pura de tempo, então tem que ser mostrado, em cada uma dessas categorias de relação, a comunhão com o tempo. Além disso, se observa que através da união entre conceito puro e intuição pura não se chega a nenhum lugar senão no qual reside a metafísica do objeto que, como destacamos na introdução, para Kant, é a propriedade de emitir juízos objetivos sobre a experiência de modo *a priori*. Portanto, o que obteremos de cada categoria a seguir, não será outra coisa além dos juízos sintéticos *a priori*, o objeto de nossa investigação.

Os juízos sintéticos *a priori*, tratados na *Doutrina transcendental da capacidade de julgar*, são os princípios do entendimento puro em consonância com a tábua das categorias e em relação ao sentido interno. Aqui nos referiremos apenas aos princípios concernentes às categorias de Relação, deixando, por isso, de tratar dos *axiomas da intuição* (Quantidade), das *antecipações da percepção* (Qualidade) e dos *postulados do pensamento empírico* (Modalidade), para determo-nos nas analogias que, a propósito do número das categorias sob o título supramencionado, são três.

A primeira analogia é o juízo sintético *a priori* referente à categoria de substância, tal princípio é o da permanência da substância: *em toda a mudança dos fenômenos, a substância permanece e a sua quantidade não aumenta nem diminui na natureza*. A segunda analogia é o princípio da sucessão temporal segundo a lei da causalidade: *todas as mudanças acontecem de acordo com o princípio da ligação de causa e efeito*. E a terceira analogia é o princípio da simultaneidade segundo a lei da comunidade: *todas as substâncias, enquanto suscetíveis de ser percebidas como simultâneas no espaço, estão em ação recíproca universal*. Uma vez que a permanência, a sucessão e a simultaneidade são os três *modos* de tempo, as analogias serão regras de todas as relações de tempo.

### Primeira Analogia<sup>132</sup>

Todos os fenômenos estão em relação no tempo, porém, o próprio tempo não é nem sucessivo e nem simultâneo. Ao contrário, a sucessão e a simultaneidade só podem ser pensadas nos fenômenos através do tempo, por serem suas determinações. Assim, o tempo em geral só pode ser tido como invariável, mas, tal como o espaço, ele não pode ser percebido por si. Logo, esse invariável tem que ser encontrado nos fenômenos, e através dele serão percebidas também a variação e a

<sup>132</sup> *Crítica da razão pura*, B 224 – 32.

concomitância como relações dos objetos da percepção. O permanente na existência é a *substância*, em relação à qual a mudança só atinge as suas determinações. Pela simples apreensão do múltiplo, que é sempre sucessiva, fica indeterminado se tal múltiplo é simultâneo ou mesmo sucessivo se não houver um permanente como correlato. Por isso também, afirma Kant, que não apenas o filósofo pressupõe um substrato para a variação e relação dos objetos, mas igualmente o entendimento comum, sendo a única diferença a expressão mais acurada do primeiro, que chama de substância o permanente e de acidente o que nela varia<sup>133</sup>. A identidade é, pois, um pressuposto do conceito de mudança, pois esta é a sucessão de estados contrários de uma mesma coisa, de modo que na experiência (real ou possível) não cabem o surgir ou o perecer pura e simplesmente, pois se algo surgiu é sinal de que não era antes, porém, o não-ser jamais poderia ser percepção; da mesma forma ocorreria se algo percesse, pois viraria um não-ser, porém, um tempo vazio jamais afetaria a nossa sensibilidade, pois tanto o tempo como o espaço pressupõem o real, o ser. São válidas para Kant, pois, as proposições dos antigos que rejeitam o surgir do nada e o ser revertido ao nada (*Gigni de nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti*). Tais proposições trazem consigo, pois, o conceito de continuidade, pois se o que existe não é alterado por acréscimo ou decréscimo, criação ou destruição, então o *quantum* da natureza é sempre o mesmo.

### Segunda Analogia<sup>134</sup>

Há mudança nos fenômenos, isto é, há uma sucessão de estados contrários de uma substância. No entanto, a nossa imaginação pode conectar essas duas percepções de duas maneiras diferentes, ora um estado precedendo o outro, ora este precedendo àquele. Essa dupla possibilidade ocorre porque pela simples percepção ou apreensão, a relação objetiva dos fenômenos, isto é, a sua relação necessária, fica indeterminada. Kant fornece um exemplo que ilustra a subjetividade da apreensão. O exemplo: a percepção do múltiplo de uma casa é sucessiva, vai da apreensão do teto ao chão, vai da direita à esquerda etc., porém, o múltiplo de uma casa não é sucessivo, mas simultâneo, de modo que a simples apreensão não pode mostrar como este múltiplo esteja, objetivamente, conectado. Contudo, já que a sequência temporal da apreensão em nada interferiu na relação de ordem das representações no exemplo da casa, sendo completamente indiferente começar a sua apreensão pelo teto ou pelo chão, ainda não se fala no conceito de mudança e, portanto, de causalidade. Mas dado que, no fenômeno, toda variação de um estado A para um estado B é apenas mudança, então o estado B pressupõe o estado A, pois se algo acontece, algo precede tal acontecimento. Uma mudança pressupõe, pois, o tempo precedente, já que o surgir do nada não é admissível na

<sup>133</sup> Falamos, na página 28, sobre essa distinção lógica.

<sup>134</sup> *Crítica da razão pura*, B 232 – 56.

experiência. A causalidade é uma regra segundo a qual a *ordem* da sucessão é estabelecida, de modo que se é indiferente uma ordem, então não se trata da relação de causa e efeito. Por exemplo, de uma bola de chumbo sobre um travesseiro se segue uma covinha, mas de uma covinha num travesseiro qualquer não se segue uma bola de chumbo. A categoria se aplica de um modo que o efeito derive da causa, mas não que do efeito se siga a causa, pois o fenômeno atual não retrocede ao fenômeno anterior (a associação entre representações, por indução, transformaria a regra em subjetiva), mas a um *instante anterior*. O tempo anterior é, assim, a condição formal do que segue, de modo que a conexão de causa e efeito é uma lei indispensável da representação empírica e, portanto, válida antes de toda a experiência.

### Terceira Analogia<sup>135</sup>

A simultaneidade é a existência do múltiplo no mesmo tempo. E embora a segunda analogia esteja sob a marca da sucessão, é preciso admitir que a causa possa, por muitas vezes, ser simultânea com o seu efeito; por exemplo, a lareira acesa e o calor por ela dimanado ou, para retomar o exemplo anterior, uma bola de chumbo e a concavidade em um travesseiro. Nesses casos, ainda que não tenha decorrido um tempo entre a causa e o seu efeito, a ordem das percepções deve ser estabelecida segundo uma regra, pois a sua inversão geraria uma relação completamente indeterminada, uma vez que de um quarto aquecido ou de uma depressão em um travesseiro, não se seguem, respectivamente, uma lareira acesa ou uma esfera de chumbo. Soma-se a isso o fato de que todas as analogias mostram apenas o modo como estão unidas as percepções, mas não *quais são* as percepções<sup>136</sup>. Em todo caso, a terceira analogia cuida da simultaneidade num outro aspecto, no qual a *ordem* das percepções é irrelevante, de tal forma que uma possa ser colocada antes da outra e vice-versa. A existência do múltiplo de uma casa é uma relação dessa natureza, o mesmo acontece com as partes de um corpo que se atraem e se repelem ao mesmo tempo. Desse modo, a terceira analogia se aplicará a todas as percepções que se possam seguir reciprocamente e, por isso, nela a ordem da síntese do múltiplo é indiferente, pois não se trata de sucessão, mas de simultaneidade. É evidente, porém, que a síntese da imaginação na apreensão, por ser sucessiva, não pode provar que um diverso seja simultâneo, pois se a nossa percepção da lua precede ou sucede a da terra, nem por isso se admite que tais objetos estejam numa relação de sucessão. Assim, a simultaneidade só pode ser compreendida com o auxílio de um conceito puro. Tal é a função da categoria de comunidade, pois ela compreende a relação de influência mútua das substâncias, na qual cada uma é causa das determinações da outra. Para Kant, a simultaneidade só pode ser demonstrada por meio dessa interação das substân-

<sup>135</sup> *Crítica da razão pura*, B 256 – 62.

<sup>136</sup> *Crítica da razão pura*, B 222.

cias, pois, do contrário, isto é, admitindo-se substâncias isoladas, independentes ou necessárias, as relações externas, o influxo físico, o comércio real das substâncias seria substituído por um conceito intelectual de harmonia pré-estabelecida. No entanto, aqui conjecturamos que resultado de tal manobra não seria alcançado senão por meio de uma ilusão lógica, derivada mais da inocência ao julgar do que de uma investida dialética da razão pura<sup>137</sup>.

### **A unidade sintética da apercepção transcendental como condição de possibilidade dos juízos sintéticos *a priori***

Passamos repentinamente às *analogias da experiência* e, propriamente, ao uso das categorias sem termos, de fato, apresentado a dedução transcendental oferecida por Kant a esses conceitos puros, substituindo-a, na verdade, por um simples resumo. O propósito dessa suspensão era acentuar a necessidade de um esteio para o sentido interno, sem o qual a operação das categorias de causa, substância e comunidade naquelas analogias seria, notoriamente, impossível – isto é o mesmo que dizer que não haveria *relação* entre as representações. Servimo-nos, assim, das analogias como um meio de criar a expectativa de que a dedução transcendental traria um fundamento para o sentido interno que fosse, ao mesmo tempo, a condição de possibilidade da validade *objetiva* das categorias, expectativa essa que se concretiza no conceito de apercepção transcendental<sup>138</sup>, que, assim, revela ser o fundamento último para o conhecimento ou, se quisermos, a condição de possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*.

No prefácio da primeira edição de sua *Crítica da razão pura* (1781), Kant observa que a dedução transcendental pode ser dividida em objetiva e subjetiva<sup>139</sup>, sendo a segunda apenas a exposição das faculdades do entendimento puro em si mesmo. Como a nossa intenção é chegar justamente a uma faculdade do entendimento (pois o *valor* de *objetividade* dos conceitos puros, tendo-se em vista o papel desempenhado nas analogias, não pode ser contestado, mas apenas averiguado quanto ao que o tornou possível), teremos de atentar especialmente ao mecanismo que constitui a dedução subjetiva e, portanto, remontaremos às sínteses que estão, em A 97-98, divididas assim: *síntese da apreensão*, *síntese da reprodução* e *síntese da reconhecimento*. Na segunda edição (1787), Kant muda a redação da dedução transcendental retirando a dedução subjetiva. Aqui usaremos as duas edições complementarmente, embora o aspecto geral se assemelhe mais ao da

<sup>137</sup> Se bem que, para Leibniz, a *harmonia pré-estabelecida* não serve apenas para explicar a comunidade das mônadas (ela conduz a um dos objetos da ilusão transcendental da razão), segundo vemos em *A monadologia*, p.68,§51: “Mas, nas substâncias simples, é meramente ideal a influência de uma Mônada sobre outra, influência que só pode exercer-se com a intervenção de Deus, quando, nas idéias divinas, uma Mônada pede, com razão, que Deus, regulando as outras desde o começo das coisas, a considere também”.

<sup>138</sup> *Crítica da razão pura*, A 111: “... a possibilidade, mesmo a necessidade destas categorias, repousa sobre a relação que toda a sensibilidade, e com ela todos os fenômenos possíveis, têm com a apercepção originária ...”

<sup>139</sup> *Crítica da razão pura*, A XVI.

primeira. Seguiremos, portanto, na esteira dessas sínteses – partindo do empírico – para chegarmos à apercepção transcendental.

O conhecimento não é possível se não for dada uma intuição, e uma intuição não é nada se não atingir a consciência. Se o objeto (indeterminado) de uma intuição empírica é o fenômeno, então este só é dado quando afeta o espírito. Essa capacidade de receber representações é a sensibilidade, e o efeito de um fenômeno sob ela é a sensação – que pressupõe a presença real de um objeto. A consciência que contém, ao mesmo tempo, a sensação é a consciência empírica ou percepção. No entanto, a percepção só é possível pelo intermédio de uma síntese, pois o fenômeno contém um diverso. O diverso é tido como tal porque o espírito distingue a sucessão em suas impressões, já que sem a transição de uma impressão à outra, cada representação seria uma unidade absoluta<sup>140</sup> para o sentido interno. O tempo é a forma do sentido interno e este é, pois, o receptáculo de todas as representações indeterminadas<sup>141</sup> que nos afetam. Assim, a síntese do múltiplo do sentido interno é necessária para formar uma representação determinada, isto é, a percepção. A percepção de uma casa, por exemplo, é o resultado da síntese da apreensão, que liga uma impressão à outra na ordem em que o sujeito é afetado e, de acordo com o que vimos nas analogias, esta síntese é ainda subjetiva. Todavia, para haver uma síntese da apreensão, é necessário que cada representação seja evocada toda vez que outra representação é adicionada à cadeia de sucessão, assim, a ligação da representação anterior com a atual se dá porque a imaginação tem a capacidade de reproduzir aquela para ligá-la a esta última (partindo de um fenômeno dado). Pela imaginação reproduzimos uma representação a partir de outra representação, assim como da palavra reproduzimos o seu significado e de um nome à própria pessoa que tem esse nome. Também na reprodução se funda a capacidade de inferir<sup>142</sup> o futuro, aptidão que permite até mesmo a um cão saber que haverá caça quando o caçador pega seus instrumentos. Tal reprodução é indispensável na matemática da extensão (a geometria), pois, por exemplo, para a construção de uma linha é pressuposta a continuidade do ato pelo qual a traçamos em pensamento (ou numa lousa), reproduzindo cada representação dada; daí que as figuras geométricas também são fenômenos no sentido interno, contudo, construídos *a priori*<sup>143</sup>. Sem a reprodução, a representação atual seria aniquilada pela presença da representação ulterior. É por isso que a geometria se funda na síntese sucessiva da imaginação<sup>144</sup>, isso se dá porque o espaço, embora simultâneo, só pode ser apreendido

---

<sup>140</sup> *Crítica da razão pura*, A 99.

<sup>141</sup> *Crítica da razão pura*, B 154.

<sup>142</sup> *Introduções à antropologia* reúne trechos extraídos das aulas de Kant sobre Antropologia, traduzidos por Márcio Suzuki. Na passagem que versa sobre a reprodução, o termo escolhido é “prever” o futuro, mas aqui optamos por “inferir”, segundo o que é dito por Kant no trecho de B 270 da tradução portuguesa da *Crítica da razão pura*.

<sup>143</sup> *Crítica da razão pura*, B 299.

<sup>144</sup> *Crítica da razão pura*, B 204.

sucessivamente<sup>145</sup>, pois o sentido interno, cuja forma é o tempo, é o veículo de todas as representações. O tempo é o esquema transcendental, como vimos anteriormente, ou produto puro da imaginação que fornece a condição de aplicabilidade das categorias aos fenômenos, conforme nos mostraram as analogias. Assim, a imaginação transcendental fornece o esquema dos conceitos puros através do tempo, que por sua vez é condição das construções da imaginação sensível pura na geometria (juntamente com o espaço) e também da imaginação empírica na apreensão<sup>146</sup> (portanto, também da reprodução). Porém, a síntese pura da imaginação no tempo requer uma unidade que não pode ser dada por aquela forma da sensibilidade e, portanto, não pode ser um produto do sentido interno, pois nele, sendo simplesmente receptivo, as representações continuamente fluem<sup>147</sup>. Logo, se essa unidade é necessária em tudo o que convém ao tempo, então ela é necessária no esquematismo, na geometria e na apreensão e reprodução. Ora, se a unidade em questão é a da consciência, então sem a unidade da consciência seriam impossíveis a apreensão, a reprodução, a percepção, o esquema e, portanto, a aplicação das categorias aos fenômenos (a exemplo das analogias da experiência), e, assim, os juízos sintéticos *a priori*.

A apercepção transcendental é a consciência una na qual o diverso da intuição é reunido. Pelo sentido interno, nós temos consciência de cada representação que nos atinge, mas a consciência empírica de uma representação é diferente da consciência empírica da outra<sup>148</sup>; por si só as representações não estão ligadas, pois, por exemplo, a percepção da água liquefeita é diferente da percepção da água solidificada, de modo que essas consciências empíricas (percepções) não são idênticas e só a consciência transcendental que une as representações em uma só é idêntica. Se ficássemos restritos ao sentido interno haveria tantas identidades nele quanto fossem as representações que o atingissem<sup>149</sup>, e a experiência não seria experiência, mas uma *rapsódia de percepções*<sup>150</sup>. A apercepção transcendental é, pois, a representação de uma identidade – “eu”, mas um eu *pensante*: “eu penso” as representações numa mesma consciência. Assim, a união das representações na consciência nada mais pode ser senão o juízo que emitimos a respeito delas. E uma vez que as funções de unidade do juízo são as categorias, então as intuições estão sob as categorias para serem pensadas/

<sup>145</sup> *Crítica da razão pura*, B 439.

<sup>146</sup> *Notes and fragments*, p. 258: “A imaginação produtiva é: 1. empírica na apreensão, 2. Pura, mas sensível em relação a um objeto da intuição sensível pura, 3. Transcendental com relação a um objeto em geral. A primeira pressupõe a segunda, e a segunda pressupõe a Terceira [The productive imagination is 1. empirical in apprehension, 2. pure but sensible with regard to an object of pure sensible intuition, 3. Transcendental with regard to an object in general. The first presupposes the second, and the second presupposes the third]”.

<sup>147</sup> *Crítica da razão pura*, B291: “... só o espaço é determinado com permanência, enquanto o tempo, e por conseguinte tudo o que se encontra no sentido interno, flui continuamente”.

<sup>148</sup> *Crítica da razão pura*, nota de B 131 e B 133.

<sup>149</sup> *Crítica da razão pura*, B 134: “... teria um eu tão multicolor e diverso quanto tenho representações das quais sou consciente”.

<sup>150</sup> *Crítica da razão pura*, B 195.

ulgadas (como objetos) numa consciência<sup>151</sup>. Portanto, a apercepção transcendental é o “eu penso” a causalidade, a substância<sup>152</sup>, a comunidade, a quantidade das representações etc. Eu penso o congelamento ou fusão como relação causal da temperatura com a água por conta da unidade sintética da consciência. Eu penso uma linha (um agregado de partes extensivas) na imaginação pura como quantidade por conta da unidade sintética da consciência. Todavia, a apercepção transcendental não é, exatamente, a unidade das representações – ela é, na verdade, a *consciência* da unidade<sup>153</sup> das representações no juízo. Assim, para julgarmos os objetos de modo *a priori*, necessariamente, temos de ter consciência do que é *dado* e o que é *atribuído a priori* pelo pensamento. Por isso, a explicação dos juízos sintéticos *a priori* jamais pode ser levada a cabo se não existir uma reflexão transcendental, pela qual nos *apercebemos* do que pertence à intuição e o que pertence ao pensamento puro, pois nós não pensamos intuições (mas conceitos), portanto, o nosso *pensamento* acerca da realidade já é uma construção dessa realidade, e a apercepção é justamente a consciência de que somos *sujeitos* dos juízos<sup>154</sup>, portanto, autores da experiência. Assim, se temos consciência de que, por exemplo, a causalidade não está nos fenômenos, mas ainda assim julgamos que o impacto de um corpo sobre outro foi causa do movimento do último, então é sinal de que “*nós* pensamos” essa relação como causalidade.

Disso tudo resulta que a unidade analítica da apercepção, a consciência de sua identidade: “eu penso”, não pode ser pensada sem a unidade sintética<sup>155</sup>, isto é, sem a relação ao diverso dado no sentido interno e a sua síntese feita pela imaginação. A apercepção transcendental fornece unidade a essa síntese através das categorias e se mostra como a condição de possibilidade dos juízos sintéticos e dos juízos sintéticos *a priori*<sup>156</sup>:

Admitamos, pois, que se tem de partir de um conceito dado para o comparar sinteticamente com um outro; é então necessário um terceiro termo, no qual somente se pode produzir a síntese dos dois conceitos. Qual é, pois, este terceiro termo, senão o medium de todos os juízos sintéticos? Só pode ser um conjunto em que todas as nossas representações estejam contidas, ou seja, o sentido interno, e a sua forma *a priori*, o tempo. A síntese das representações assenta sobre a imaginação; porém, a unidade sintética das mesmas (requerida para o juízo), descansa sobre a unidade da apercepção. É, pois, aí, que se deverá procurar a possibilidade de juízos sintéticos e como os três termos contêm as fontes de representações *a priori*, também neles se deverá procurar a possibilidade de juízos sintéticos puros<sup>157</sup>.

<sup>151</sup> Esse é o resultado da Dedução transcendental.

<sup>152</sup> *Crítica da razão pura*, B 401.

<sup>153</sup> *Crítica da razão pura*, B 133.

<sup>154</sup> *Crítica da razão pura*, B 411.

<sup>155</sup> *Crítica da razão pura*, B 133.

<sup>156</sup> Os juízos sintéticos *a priori* não se limitam à razão especulativa, nem sempre se voltam para o conhecimento de um objeto e nem sempre têm o esquema da intuição. Os juízos sintéticos *a priori* dessa natureza estão na esfera da razão prática. Ver *Crítica da razão prática*, p.41.

<sup>157</sup> *Crítica da razão pura*, B 194.



Mas não encontraria um recanto muito bom o filósofo da imediatidade na conclusão de que a identidade lógica só pode ser pensada mediante a síntese e unidade do diverso da intuição? Pois se ficássemos o mais adstritamente possível no *diverso* da intuição sem pensá-lo ainda como objeto em geral através das categorias e juízos, então não haveria ainda a alteridade do sujeito em relação aos objetos, de modo que estes se fundiriam completamente quando se afastassem dos domínios do entendimento e cruzassem o deslumbrante reino das intuições e sensações<sup>158</sup>.

\*  
\*   \*  
\*

Falta-nos apenas acrescentar uma nota em relação à crítica de Kant acerca da psicologia racional, pois ela pretende emitir juízos sintéticos *a priori* a partir de proposições analíticas que se referem à apercepção transcendental que, representando apenas um “eu penso”, ou seja, um *sujeito transcendental dos pensamentos* =  $X$ <sup>159</sup>, é, em si mesma, vazia de conteúdo. Mas antes precisamos retomar a distinção entre as ilusões lógica e transcendental.

Pensar a alma (eu pensante) como uma inteligência imaterial não implica, por si só, em nenhuma ilusão, mas afirmar que ela poderia interagir com os objetos segundo as leis da física (por exemplo, que o pensamento pudesse *mover* os objetos) é contraditório, portanto, esse juízo sintético implica em uma ilusão lógica. No entanto, afirmar a imortalidade da alma, por exemplo, através da sua pretensa “existência” *incondicionada* não é contraditório (pois não podemos afirmar que o tempo, o espaço e a matéria sejam condições das “coisas em geral” e não só do que se relaciona com a nossa sensibilidade<sup>160</sup>), todavia, esse juízo sintético ultrapassa completamente a experiência possível, de modo que qualquer evidência que temos a esse respeito não é outra coisa a não ser uma ilusão transcendental. Assim, parece não ser do interesse e nem da alçada do simples entendimento averiguar se a alma é completamente independente do corpo, ou saber como se dá a sua comunidade com o mesmo corpo<sup>161</sup>, pois questões desse tipo querem chegar ao que a experiência não pode fornecer nenhuma confirmação, pois a transcende querendo fundamentar a continuidade da vida para além deste mundo.

---

<sup>158</sup> Ver anexo.

<sup>159</sup> *Crítica da razão pura*, B 404.

<sup>160</sup> Esse tipo de raciocínio pode ser comparado ao erro de *sub-repção* – ver *Forma e princípios do mundo sensível e do mundo inteligível*, § 24. Na mesma dissertação, § 27, encontramos: “O axioma sub-reptício da PRIMEIRA classe é: *tudo o que é, está em algum lugar e em algum tempo*. Na verdade, por esse princípio espúrio, todos os entes, mesmo se são concebidos intelectualmente, estão adstritos em sua existência às condições do tempo e do espaço. Daí que alguns levantem questões vazias acerca do lugar das substâncias imateriais no universo corpóreo (no entanto, precisamente porque são imateriais, delas não é dada nenhuma intuição sensitiva nem, sob tal forma, representação alguma), acerca da sede da alma e outras questões desse gênero, e, visto que o que é sensitivo é inconvenientemente misturado ao que é intelectual, como o quadrado ao círculo, acontece no mais das vezes que, dos contendores, um parece ordenhar o bode e o outro aparar com a peneira”.

<sup>161</sup> *Crítica da razão pura*, B 428.

As ilusões transcendentais da razão nos *paralogismos*<sup>162</sup> da *psicologia pura* giram, justamente, em torno da imortalidade da alma e isso através de quatro inferências dialéticas cuja tábua de categorias fornece o fio condutor. Pensando o eu da apercepção a partir da categoria de substância, conclui-se que ele é sujeito do pensamento, mas não que é, enquanto objeto, uma substância, portanto, um ser permanente – pois isso requer uma intuição, o que vai além do entendimento puro. Do mesmo modo, que o eu da apercepção seja um sujeito logicamente simples (que não se possa decompor em vários sujeitos), é uma proposição analítica, mas que o próprio sujeito que tem consciência disso seja também simples, portanto, *incorruptível*, é uma proposição que ultrapassa a primeira. Que o eu seja numericamente idêntico em relação ao diverso de que tem consciência, é, também, uma proposição analítica, e não significa a identidade da pessoa. Que o eu lógico seja diferente das coisas exteriores é auto-evidente, mas disso não se conclui que ele seja independente da realidade externa. Assim, para pensar a imortalidade da alma, a razão transforma a simples *consciência* do sujeito transcendental (eu lógico) em um pretenso *conhecimento* do sujeito real, querendo pensá-lo como *permanente, incorruptível, idêntico e incondicionado* (independente da realidade externa), mas:

Os que se jactam desses sublimes conhecimentos não deveriam guardá-los para si, mas apresentá-los ao exame e apreciação públicos. Eles querem *provar*; pois que seja! Demonstrem. Se saírem vitoriosos, a crítica deporá as armas aos seus pés de vencedores.<sup>163</sup>

E ainda:

Certamente, ninguém se poderá gabar de *saber* que há um Deus e uma vida futura, pois se o soubesse seria precisamente o homem que desde há muito procuro.<sup>164</sup>

Mas, segundo Kant, a esperança de uma vida futura não pode ser rejeitada, pois tem indiscutível contribuição no âmbito prático<sup>165</sup>. Portanto, os juízos sintéticos *a priori* que constituem a metafísica, propriamente dita, não podem ter o mesmo estatuto dos juízos sintéticos *a priori* do entendimento, pois enquanto o mundo inteligível (moral) é o “esquema” e o fim dos primeiros, a experiência possível é o esquema e o fim, ao menos provisório, dos últimos.

<sup>162</sup> *Crítica da razão pura*, B 399 e seguintes.

<sup>163</sup> *Crítica da razão prática*, p.13.

<sup>164</sup> *Crítica da razão pura*, B 856-7

<sup>165</sup> Segundo o que vemos na *Crítica da razão prática*, p. 42-3 e 132-3, a perfeição moral (a santidade), no que tange aos seres humanos, não pode ser alcançada (mas ainda assim é objeto real de sua vontade, lhe servindo de arquétipo). Portanto, o grau de aproximação da completa harmonia da vontade humana em relação à lei moral só pode ser infinito. “Tal progresso infinito, todavia, só é possível sob a suposição de uma *existência* e de uma personalidade *indefinidamente* persistentes do mesmo ser racional (a que chamamos imortalidade da alma).”

“[...] a fim de criar espaço para seu ‘reino moral’, ele [Kant] viu-se obrigado a estabelecer um mundo indemonstrável, um ‘Além’ lógico – para isso necessitava de sua crítica da razão pura! Em outras palavras: *não teria necessitado dela*, se para ele uma coisa não fosse mais importante que tudo, tornar o ‘mundo moral’ inatacável ou, melhor ainda, inapreensível pela razão”.\*

Nietzsche

“O espírito equivocados em tudo e por tudo, a antinatureza como instinto, a *décadence* alemão como filosofia – isso é Kant!”.\*\*

Nietzsche

---

\* *Aurora*, p. 12.

\*\* *O anticristo*, p. 17.

## CONCLUSÃO

A pergunta sobre a possibilidade e o âmbito dos juízos sintéticos *a priori* é crucial para a *Crítica da razão pura*, pois, se a instauração desse tribunal tinha a finalidade de saber se a Metafísica poderia ser considerada como ciência, então era necessário que a razão inquirisse a si mesma, em primeiro lugar, acerca da possibilidade e o âmbito dos conhecimentos puros. Porém, o resultado dessa longa e árdua reflexão não foi favorável para a metafísica (na parte em que não se ocupava com os objetos da experiência) que, por tanto tempo, recebeu o tratamento e a dedicação de homens sábios como se fosse realmente uma ciência. Perante a crítica da razão, a metafísica teve de abdicar do título que ostentava porque foi mostrado que o conhecimento (mas não os próprios conceitos puros<sup>166</sup>) está inserido nos limites das intuições puras: o tempo e o espaço, e, assim, no âmbito da experiência possível não cabe, de modo algum, o incondicionado – o alicerce no qual toda aquela pretensa ciência se apoiava e que só poderia valer para uma coisa considerada em si mesma, sem as condições da sensibilidade. Para o *conhecimento* dos objetos que a razão pensa através do incondicionado seriam necessárias *intuições transcendent*<sup>167</sup> em relação ao tempo e ao espaço, “mas se a nossa intuição fosse de natureza a representar *coisas como elas são em si*, não teria lugar nenhuma intuição *a priori*, mas seria sempre empírica. Pois, só posso saber o que está contido no objeto em si se ele me estiver presente e me for dado”<sup>168</sup>. Assim, mesmo se tivéssemos outro modo de intuição que pudessem dar as coisas em si, o nosso conhecimento seria totalmente empírico e, portanto, desprovido da necessidade e universalidade, pelo que, novamente, o conhecimento especulativo de uma coisa em si mesma não pertenceria a uma filosofia transcendental, e um exame da razão pura especulativa não teria, pois, nenhuma utilidade para tal conhecimento.

Todavia, a mesma característica que retira a metafísica, propriamente dita, da esfera da razão teórica a põe na esfera da razão prática. Prático, para Kant, é tudo o que se relaciona com a liberdade<sup>169</sup>. No âmbito da natureza não se fala em liberdade, uma vez que todos os seus objetos estão submetidos à lei da causalidade – porque estão submetidos ao tempo (segunda analogia). Assim, o mecanismo natural não impede a liberdade porque o seu próprio conceito já diz que ela está fora da natureza. A vontade pode, assim, ser tida como incondicionada porque a escolha está, embora dada no tempo, fora de suas condições, isto é, ao contrário de tudo o que acontece, a vontade não pressupõe uma causa anterior e, por isso, a escolha pode ser tida como um primeiro começo<sup>170</sup>, a

<sup>166</sup> *Crítica da razão pura*, nota de B 166.

<sup>167</sup> *Crítica da razão pura*, B XXX. Ver também B 335.

<sup>168</sup> *Prolegômenos*, A 51.

<sup>169</sup> *Crítica da razão pura*, B 828: “Prático é tudo aquilo que é possível pela liberdade”.

<sup>170</sup> *Prolegômenos a toda a metafísica futura*, A 156: “De fato, a relação da ação a princípios racionais objetivos não é nenhuma relação temporal: o que determina a causalidade não precede aqui a ação no tempo, porque tais princípios determinantes não representam uma relação dos objetos aos sentidos, por conseguinte, a causas fenomenais, mas causas determinantes enquanto coisas em si, que não se encontram sob as condições temporais”.

partir do qual um objeto é tornado real – o que se pode chamar de *causalidade mediante a vontade*<sup>171</sup>. Ademais, a experiência cuja importância é indubitável para a razão em seu uso especulativo, é a mãe da ilusão no que diz respeito às leis morais e, portanto, ao seu uso prático, pois o que é feito não pode servir de parâmetro para o que *deve ser* feito<sup>172</sup>.<sup>173</sup> A própria história da humanidade começa quando o homem se apercebe de que tem a liberdade de não seguir a natureza<sup>174</sup>.

No entanto, é a mesma razão que tem por objeto essas duas leis opostas. Mas o fato é que, para Kant, essa possível antinomia da razão não passa de ilusão<sup>175</sup>, não há contradição nenhuma em se admitir, simultaneamente, a lei natural e a lei moral, pois se, num sentido, somos sujeitos ao mecanismo natural<sup>176</sup>, nem por isso se admite que a sua influência seja irresistível e que, num outro sentido, não sejamos autônomos. Por isso, a *ação é atribuída*, no que tange à moral, *ao caráter inteligível do autor*<sup>177</sup>. Assim, o “eu moral” não se diferencia apenas do “eu fenomênico” do sentido interno, mas também do próprio “eu lógico” da apercepção transcendental<sup>178 179</sup>, pois este depende do múltiplo do sentido interno para ser pensado, isto é, das relações temporais da intuição<sup>180</sup> e, portanto, em si mesmo não tem conteúdo. A personalidade prática (o ser racional, consciente de sua liberdade e dotado de vontade) é independente das determinações espacio-temporais<sup>181</sup>, e se dirige apenas aos objetos, que como ela, tem a fonte na própria razão: Deus e imortalidade. A dialética transcendental da razão cessa justamente quando ela percebe que não pode encontrar na natureza os objetos que ela pensa transcendendo as intuições, dos quais não pode emitir juízos objetivamente válidos e, portanto, conhecer. Tais objetos racionais servem de *ideias* reguladoras para a ação moral, que assim mostra ser de ordem estritamente racional (e não histórica). Daí a perspicácia de Ni-

<sup>171</sup> *Crítica da razão pura*, B 125.

<sup>172</sup> *Crítica da razão pura*, B 375: “Com efeito, relativamente à natureza, a experiência dá-nos a regra e é a fonte da verdade; no que toca às leis morais a experiência é (infelizmente!) a mãe da aparência e é altamente reprovável extrair as leis acerca do que *devo fazer* daquilo que *se faz* ou querer reduzi-las ao que é feito”.

<sup>173</sup> *Crítica da razão pura*, B 371-373: “Quem quisesse extrair da experiência os conceitos de virtude ou quisesse converter em modelo de fonte de conhecimento (como muitos realmente o fizeram) o que apenas pode servir de exemplo para um esclarecimento imperfeito, teria convertido a virtude num fantasma equívoco, variável consoante o tempo e as circunstâncias e inutilizável como regra. [Assim,] nada pode ser mais prejudicial e mais indigno de um filósofo do que fazer apelo, como se faz vulgarmente, a uma experiência pretensamente contrária”.

<sup>174</sup> *Começo conjectural da história humana*, p.13-39.

<sup>175</sup> *Crítica da razão pura*, B 586: “Podemos apenas mostrar, e era o que única e simplesmente nos interessava, que essa antinomia assenta em mera aparência e que a natureza, pelo menos, não está em conflito com a causalidade pela liberdade”. O mesmo se diz na passagem BA 115 (p. 107) da *Fundamentação da metafísica dos costumes*.

<sup>176</sup> Aqui já pressupomos o conceito prático da liberdade: a capacidade de arbitrar sob os impulsos da sensibilidade. No começo usamos o sentido cosmológico ou transcendental: a causa determinante de uma cadeia causal.

<sup>177</sup> *Crítica da razão pura*, B 583.

<sup>178</sup> *Notes and fragments*, 5049, p. 208: “Ela {a consciência de um eu} é [*riscado*: transcendental] lógica, não uma personalidade prática”. {It is [*crossed out*: transcendental] logical, not practical personality}.

<sup>179</sup> A passagem BA 108 (p.101) da *Fundamentação da metafísica dos costumes* sugere essa tripartição entre o eu da razão, do entendimento e dos sentidos. O ser racional vê-se como livre, como causa/agente; o ser fenomênico é passivo e a ele cabe tanto o dever (no que tange à razão prática) quanto a unidade das representações para os juízos (no que tange à razão especulativa).

<sup>180</sup> *Crítica da razão pura*, B 159.

<sup>181</sup> *Notes and fragments*, 5646, p.277: “Apenas com relação à moralidade, que é a consciência pura de nosso eu independentemente da determinação no espaço e tempo [...] {Only with regard to morality, which is the pure consciousness of our self independent from determination in space and time [...]}.”

etzsche que, para defender o caráter genealógico – e não intelectual – da moral, não vê alternativa a não ser atacar a lógica transcendental e os juízos sintéticos *a priori*.

## BIBLIOGRAFIA BÁSICA

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Balduur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Tradução de Rodolfo Schaefer. São Paulo: Editora Martin Claret, 2008.

KANT, Immanuel. *Forma e princípios do mundo sensível e do mundo inteligível*. Tradução de Paulo R. Licht dos Santos. In: *Escritos pré-críticos*. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

KANT, Immanuel. *Prolegômenos a toda metafísica futura*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008.

## BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR

BAUDELAIRE, Charles Pierre. *Poema do haxixe*. In: *Paraísos artificiais*. Tradução de Alexandre Ribondi, Vera Nobrega e Lúcia Nagib. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2001. p. 53-5.

BERKELEY, George. *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano*. Tradução de Antônio Sérgio. In: *Col. Os pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1989. p.7

BRAGA, Ruben. *A apercepção originária de Kant na física do século xx*. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1991.

CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

CICERO, Antonio. *O mundo desde o fim*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995.

KANT, Immanuel. *Começo conjectural da história humana*. Tradução de Edmilson Menezes. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

KANT, Immanuel. *Manual dos cursos de lógica geral*. Tradução de Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Uberlândia: Edufu, 2002.

KANT, Immanuel. *Notes and fragments*. Editado por Paul Guyer. Cambridge: Cambridge University Press, 2005 – (The Cambridge edition of the works of Immanuel Kant).

KANT, Immanuel. *Realidade e existência: lições de metafísica: introdução e ontologia*. Tradução de Armando Rigobello. São Paulo: Paulus, 2005.

KANT, Immanuel. *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física* (Opus postumum). Tradução de Félix Duque. Madrid: Editora Nacional, 1983.

LEIBNIZ, Gottfried W. *A monadologia*. Tradução de Marilena de Souza Chauí Berlinck. In: Os pensadores, v. XIX. São Paulo: Abril, 1974. p.68.

LOCKE, John. *Ensaio sobre o Entendimento Humano*. Tradução de Eduardo Abranches de Soveral. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999. p. 387 e ss.

MORENTE, Manuel Garcia. *Fundamentos de filosofia: lições preliminares*. Tradução de Guilherme de la Cruz Coronado. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1976.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. *O anticristo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

PORTA, M. A. G. *Uma aula sobre Kant*. Integração (São Paulo), São Paulo, v. XIX, p. 245-251, 1999.

SUZUKI, Márcio. *Introduções à antropologia* (excertos dos cursos de Antropologia de Immanuel Kant). Disponível no endereço: <http://www.anpof.org.br/spip.php?article107>.



## ANEXO

BAUDELAIRE, Charles Pierre. *Poema do haxixe*, p. 53-5:

“... mas em quantas maravilhosas passagens Edgar Poe, este poeta incomparável, este filósofo irrefutável, que se deve sempre citar a propósito das misteriosas doenças do espírito, não descreve os sombrios e atraentes esplendores do ópio? O amante da luminosa Berenice, Egeus, o metafísico, fala de uma alteração de suas faculdades que o obriga a dar um valor nominal, monstruoso, aos fenômenos mais simples: “Refletir infatigavelmente por longas horas, a atenção fixa em qualquer citação pueril na margem ou no texto de um livro -, permanecer absorto, a maior parte de um dia de verão em uma estranha sombra que se alonga obliquamente na tapeçaria e no soalho -, esquecer-me de mim mesmo uma noite inteira a observar a chama erecta de uma lâmpada ou as brasas da lareira -, divagar dias inteiros sobre o perfume de uma flor -, repetir de maneira monótona qualquer palavra vulgar, até que o som, à força de ser repetido, cesse de apresentar ao espírito uma idéia qualquer -, tais eram algumas das mais comuns e das menos perniciosas aberrações de minhas faculdades mentais, aberrações que, sem dúvida, encontram exemplos, mas que desafiam certamente toda explicação e toda análise”. E o nervoso Augusto Bedloe que a cada manhã, antes do passeio, engole sua dose de ópio, revela-nos que o principal benefício que obtém deste envenenamento diário é dar a todas as coisas, mesmo as mais triviais, um interesse exagerado: “Entretanto, o ópio produzira seu efeito costumeiro, que é revestir todo o mundo exterior de uma intensidade de interesses. No tremular de uma folha -, na cor da relva -, na forma de um trevo-, no zumbido de uma abelha-, no brilho de uma gota de orvalho -, no suspiro do vento-, nos vagos odores vindos da floresta -, produzia-se todo um mundo de inspirações, uma procissão magnífica e matizada de pensamentos desordenados e rapsódicos”.

Assim se exprime, pela boca de suas personagens, o mestre do horrível, o príncipe do mistério. Estas duas características do ópio são perfeitamente aplicáveis ao haxixe; tanto em um quanto em outro, a inteligência, ainda há pouco livre, torna-se escrava; mas a palavra *rapsódico*, que define tão bem um aglomerado de pensamentos sugerido e comandado pelo mundo exterior e pelo acaso das circunstâncias, é de uma verdade mais verossímil e mais terrível no caso do haxixe. Aqui, o raciocínio são destroços à mercê de todas as correntes e o aglomerado de pensamentos é *infinitamente* mais acelerado e mais *rapsódico*”.