



UEPB

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DA PARAÍBA
CAMPUS I
CENTRO DE EDUCAÇÃO
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
CURSO DE GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

BRENO LUKAS SOUZA DE ARAUJO

INTRODUÇÃO À CRÍTICA DA RAZÃO DE KANT

**CAMPINA GRANDE - PB
2021**

BRENO LUKAS SOUZA DE ARAUJO

INTRODUÇÃO À CRÍTICA DA RAZÃO DE KANT

Trabalho de Conclusão de Curso (Artigo) apresentado ao Departamento do Curso de Filosofia da Universidade Estadual da Paraíba, como requisito parcial à obtenção do título de Licenciado em Filosofia.

Orientador: Prof. Dra. Gilmara Coutinho Pereira

CAMPINA GRANDE – PB
2021

É expressamente proibido a comercialização deste documento, tanto na forma impressa como eletrônica. Sua reprodução total ou parcial é permitida exclusivamente para fins acadêmicos e científicos, desde que na reprodução figure a identificação do autor, título, instituição e ano do trabalho.

A663i Araujo, Breno Lukas Souza de.
Introdução à crítica da razão de Kant [manuscrito] / Breno
Lukas Souza de Araujo. - 2021.
23 p.

Digitado.

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em
Filosofia) - Universidade Estadual da Paraíba, Centro de
Educação, 2021.

"Orientação : Profa. Dra. Gilmara Coutinho Pereira ,
Coordenação do Curso de Filosofia - CEDUC."

1. Crítica. 2. Razão. 3. Intuição. I. Título

21. ed. CDD 142.3

BRENO LUKAS SOUZA DE ARAUJO

INTRODUÇÃO À CRÍTICA DA RAZÃO DE KANT

Trabalho de Conclusão de Curso (Artigo) apresentado ao Departamento do Curso de Filosofia da Universidade Estadual da Paraíba, como requisito parcial à obtenção do título de Licenciado em Filosofia.

Área de concentração: Educação.

Aprovada em: 14 / 10 / 2021.

BANCA EXAMINADORA



Prof.

Dra. Gilmara Coutinho Pereira (Orientador)
Universidade Estadual da Paraíba (UEPB)



Prof. Me. Arthur Leandro Marinho
Universidade Estadual da Paraíba (UEPB)



Prof. Dr. Rafael Ramos Cioquetta
Universidade Estadual da Paraíba (UEPB)

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	4
2. DAVID HUME E A CRÍTICA À RAZÃO	5
3. KANT E A <i>CRÍTICA DA RAZÃO PURA</i>	8
3.1. PREFÁCIOS E INTRODUÇÃO	8
4. ESTÉTICA TRANSCENDENTAL	16
4.1. O ESPAÇO E O TEMPO	17
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	22
REFERÊNCIAS	23

INTRODUÇÃO À CRÍTICA DA RAZÃO DE KANT

Breno Lukas Souza de Araujo

RESUMO

No estudo que se segue temos o objetivo de expor de forma introdutória a crítica da razão presente em Kant. Com Hume o conhecimento é submetido a uma crítica a partir da proposta de uma *fisiologia do entendimento*, investigação acerca das capacidades e organização da mente. Abordaremos no estudo sobre Kant os dois prefácios da presente obra, e na segunda parte trataremos detalhadamente dos conceitos de espaço e tempo, mas antes fazendo uma breve análise sobre a importante introdução que o filósofo escreve. Para Kant, só é possível um conhecimento teórico de fenômenos que se apresentam para nós a partir das intuições de espaço e tempo, intuições puras presentes no sujeito e que determinam a experiência, sendo impossível o conhecimento de algo que está para além de uma experiência possível.

Palavras-chave: Crítica. Razão. Intuição.

INTRODUCTION TO THE CRITIQUE OF REASON IN KANT

ABSTRACT

In the introductory study, we aim to expose how criticisms of reason are present in Kant. With Hume, knowledge is subjected to criticism based on the proposal of a *physiology of understanding*, investigation of the functions and organization of the mind. In the study about Kant we will address the two prefaces of the present work, and in the second part we will deal in detail with the concepts of space and time, but before doing a brief analysis of the important introduction. For Kant, in his critique of pure reason, a theoretical knowledge of appearance that present in the subject and that determine experience, and it's impossible know to something that it is beyond a possible experience.

Keywords: Criticism. Reason. Intuition.

1. INTRODUÇÃO

A filosofia moderna é amplamente conhecida pelos seus ilustres pensadores que, de um lado, teorizavam a filosofia social e política, discutindo sobre a natureza do homem e os melhores modelos de sociedade; e, de outro lado, os teóricos do conhecimento, que discutiam sobre a natureza do conhecimento humano, suas capacidades e limites. David Hume (1711-1776), sem dúvida, se encaixa nesses dois tipos de filósofos, mas foi com as suas *Investigações sobre o entendimento humano* que provocou uma grande agitação entre todos os que tiveram contato com tais ideias. Para Hume, o conhecimento que o homem adquire está estreitamente ligado com a experiência e com o hábito de perceber que determinados fenômenos se repetem

com determinada frequência na natureza, e não a partir de raciocínios e inferências como deduções por exemplo. Tal investigação de Hume acordou Kant de um “sono dogmático”, afirma o próprio filósofo. E sua proposta de uma investigação acerca dos poderes e organização da mente é seguida à risca pelo filósofo alemão.

Por volta do ano de 1781, em uma pequena cidade de língua alemã, vem ao mundo uma das obras mais importantes da história da filosofia moderna, com o título de *Crítica da Razão Pura*, cujo autor é o metódico e pacato professor de filosofia Immanuel Kant (1724 – 1804). Nesse trabalho, Kant tem um objetivo claro, que é saber quais são os limites do conhecimento humano, analisando as próprias faculdade cognoscitivas do homem, e não o mundo em si mesmo, dado que esse é o erro que o filósofo considera responsável pelo estancamento intelectual que se encontra em sua época: analisar o mundo objetivamente, sem fazer uma crítica da razão pura, diz o filósofo, leva o homem à conflitos metafísicos insolúveis, incapazes de trazer uma resposta exata e apodítica, dado que o oposto de qualquer teoria metafísica pode também ser afirmado, e assim o homem fica em estado de ceticismo.

Pretende o filósofo de Königsberg mostrar que tanto as visões racionalistas quanto as empiristas são unilaterais e por isso chegam a problemas que impedem a filosofia de chegar a um nível de ciência, tal como se sucedeu com a lógica, a matemática e mais recentemente a física newtoniana. Nesse contexto, duas perguntas são feitas pelo filósofo. A primeira é sobre a possibilidade da metafísica chegar ao nível de ciência, e para isso seria possível alcançar verdades apodíticas, que seriam a pedra de toque para começar qualquer investigação sobre a realidade. Tais verdades apodíticas são encontradas em sua investigação, mas verdades de caráter subjetivo, ou seja, intuições e juízos a priori que se encontra no sujeito em todos os tempos; para isso, o filósofo supôs outra pergunta: como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*? Tais juízos levam o homem do particular da experiência para uma afirmação de caráter universal sobre a realidade. Sabemos que a ciência funciona assim, partindo da multiplicidade alcança o conhecimento do uno na natureza, de uma ordenação que determina o movimento, exemplo disso são as leis de Newton. Mas será que na metafísica é possível tais juízos? Kant afirma que não. Não é possível o conhecimento objetivo da realidade última, que o filósofo chamou de coisa-em-si, mas apenas dos fenômenos, aquilo que aparece para o homem depois de uma “filtração” das suas faculdades mentais. Com a *Crítica da razão pura* Kant presenteia a filosofia com um método crítico que a eleva a outro patamar, realizando uma modificação metodológica (dado que o objeto de estudo deixa de ser a totalidade do mundo e passa a ser a análise *do entendimento*) que nos dá conhecimentos certos e indubitáveis acerca das nossas determinações cognoscitivas.

O trabalho que se segue consiste numa pesquisa qualitativa, bibliográfica e de caráter expositivo. Pretendemos fazer uma introdução à crítica da razão de Kant, partindo de uma breve exposição das *Investigações sobre o entendimento humano*, de Hume, e em seguida o estudo da *Crítica da razão pura*, de Kant. Com Hume, nos deteremos nas quatro primeiras seções de sua obra; com Kant, estudaremos até a sua exposição sobre as intuições puras de espaço e tempo, considerando já como suficiente para o estudo introdutório do tema da crítica da razão em Kant, tema tão caro à história da filosofia moderna e ao espírito de época iluminista. Esperamos que o trabalho possa servir como introdução ao tema, ou como um reforço a esse tema, tão discutido nos debates filosóficos dentro e fora do meio acadêmico.

2. DAVID HUME E A CRÍTICA À RAZÃO

A tradição filosófica que costumamos chamar de empirismo tem como um de seus ancestrais, sem dúvida, o filósofo grego Aristóteles. Com sua grande ênfase em estudos do mundo natural, dava grande importância ao raciocínio indutivo, que parte do particular dos fatos para se chegar a conclusões gerais: universais. Na idade média a questão aristotélica acerca dos universais deu origem a um grande debate entre diferentes escolas de pensamento, na qual uma delas, os *nominalistas*, afirmavam que não existem universais. Segundo os nominalistas, quando fazemos afirmações sobre um objeto, não estamos falando sobre o objeto, mas apenas lhe atribuindo um puro nome (*flatus vocis*) que não tem nenhuma ligação essencial com o objeto a que nos referimos. Mente e substância são coisas essencialmente distintas; quando falamos, nos referimos mais à linguagem do que ao próprio mundo. Tal escola filosófica deu ênfase, enfim, ao espírito da observação e experimento e estudos de lógica. São herdeiros dessa escola, que se estabeleceu na Inglaterra Ockham, Bacon, Hobbes, Locke, Berkeley, Hume e mais recentemente o positivismo lógico e a filosofia da linguagem.

Na seção 1 das *investigações sobre o entendimento humano*, David Hume fala sobre dois tipos de filósofos, um de natureza mais prática e outro, com pretensões mais exatas e teóricas. Sobre esse segundo tipo de filósofo, afirma que eles tomam a natureza humana como objeto de especulação e submetem-na a um exame meticuloso a fim de discernir os princípios que regulam nosso entendimento etc. (HUME, 2004, p. 20). Parece vergonhoso para a literatura filosófica, no entanto, diz Hume, que a filosofia não tenha até agora estabelecido, para além de toda controvérsia, os fundamentos da moral, do raciocínio e da crítica, e que fale interminavelmente sobre verdade e falsidade, vício e virtude, beleza e deformidade, sem ser capaz de determinar a origem dessas distinções. Por fim, propõe para os filósofos a elaboração de uma investigação acerca dos poderes e organização da mente, afim de descobrir os fundamentos do conhecimento e das ações humanas, método fortemente influenciado pelo experimentalismo presente nas ciências, sobretudo na física:

Mas não nos será lícito esperar que a filosofia, cultivada com esmero e encorajada pela atenção do público possa avançar ainda mais em suas pesquisas e revelar, pelo menos até certo ponto, os móveis e princípios ocultos que impulsionam a mente humana em suas ações? Os astrônomos por muito tempo se contentaram em deduzir dos fenômenos visíveis os verdadeiros movimentos, ordem e magnitude dos corpos celestes, até surgir finalmente um filósofo que, pelos mais afortunados raciocínios, parece ter determinado também as leis e forças que governam e dirigem as revoluções dos planetas. Resultados semelhantes tem sido alcançado em outros domínios da natureza, e não há razão para não esperarmos um igual sucesso nas nossas investigações acerca dos poderes e organização da mente, se levadas a cabo com a mesma competência e precaução (HUME, 2004, p. 30).

Na seção 2 da mesma obra desenvolve uma argumentação sobre a *origem das ideias*, o que também pode ser entendido como uma crítica ao inatismo. Todos admitirão prontamente, diz Hume, que há uma considerável diferença entre as percepções da mente quando o homem sente a dor de um calor excessivo ou o prazer de uma tepidez moderada, e quando traz mais tarde essa sensação à sua mente, ou a antecipa pela sua imaginação. Essas faculdades, afirma Hume, podem imitar ou copiar as percepções dos sentidos, mas jamais podem atingir toda força e vivacidade da experiência original. Tudo o que podemos dizer delas, quando operam com o máximo de vigor, é que representam seu objeto de uma maneira tão vívida que quase podemos dizer que o vemos ou sentimos (HUME, 2004, p. 33). Todas as percepções da mente, diz Hume, pode ser dividido em duas classes que se distinguem pelo seu grau de força e vivacidade, as mais fracas são os *pensamentos e ideias*, e as mais fortes são as *impressões*. O filósofo escocês dá o famoso exemplo da montanha de ouro; podemos imaginar uma montanha de ouro, embora dela não exista uma impressão correspondente, estamos apenas associando as ideias simples de

montanha e de ouro, cuja origem foram impressões sensíveis. E para todos os nossos pensamentos, portanto, mesmo as ideias mais complexas, encontram nas impressões sensíveis sua origem. Todas as nossas ideias, ou percepções mais tênues, diz Hume, são cópias de nossas impressões, ou percepções mais vívidas (HUME, 2004, p. 36). Há a partir desse raciocínio uma crítica e enfraquecimento do conhecimento do conceito de Deus, tão caro à alguns filósofos, pois desse raciocínio acerca das ideias segue-se que ideias como por exemplo o conceito de Deus, afirma Hume, no sentido de um ser infinitamente inteligente, sábio e bondoso, surge da reflexão sobre as operações de nossa própria mente e do aumento ilimitado dessas qualidades de bondade e sabedoria (HUME, 2004, p. 36). Por fim, tais raciocínios acerca da origem das ideias nos dão uma nova visão sobre a ideia do *Eu*. O eu, nesse sentido, é uma série de representações a partir de impressões, diferente do eu detentor das *verdades últimas*, presente na filosofia racionalista. Com base nisso, podemos dizer que, para Hume, a metafísica, considerada como conhecimento da totalidade do real, com seus três pilares Deus, Alma e Mundo, é algo no mínimo problemático, senão impossível em absoluto, dado que nossa capacidade cognitiva está limitada à experiência sensível.

Por conseguinte, na seção 3, intitulada *Da associação de ideias*, Hume afirma que existem determinados princípios na mente do homem que serve para organizar as ideias conectando os pensamentos com um certo grau de método e regularidade. Segundo Hume, existem pelo menos três princípios de conexão entre ideias, a saber, *semelhança*, *contiguidade* no tempo e no espaço, e *causa e efeito* (HUME, 2004, p. 42). Para exemplificar: um retrato conduz naturalmente nossos pensamentos para o original (semelhança); a menção de um cômodo numa habitação leva naturalmente a uma indagação ou observação relativa aos demais (contiguidade); e, se pensarmos em um ferimento, dificilmente conseguiremos evitar uma reflexão sobre a dor que o acompanha (causa e efeito) (HUME, 2004, p. 42).

Na seção 4 da obra, intitulada *dúvidas céticas sobre as operações do entendimento*, o filósofo nos apresenta seu argumento cético acerca da impossibilidade de um conhecimento racional e exato sobre o mundo, fundado no princípio de causa e efeito, mas a possibilidade apenas de um conhecimento probabilístico, através da observação de fenômenos que se repetem com determinada frequência.

Todos os objetos da razão ou investigação humanas podem ser naturalmente divididos em dois tipos, afirma Hume, a saber, *relações de ideias* e *questões de fato* (HUME, 2004, p. 53). As do primeiro tipo são as ciências da geometria, álgebra e aritmética e, em suma, diz Hume, toda afirmação que é intuitiva ou demonstrativamente certa (HUME, 2004, p. 53). Exemplos de relação de ideias são, diz Hume, que o quadrado da hipotenusa é igual ao quadrado dos dois lados ou que três vezes cinco é igual a metade de trinta, pois em ambas as proposições expressa-se apenas relações entre grandezas e números. Proposições desse tipo, diz Hume, podem ser descobertas pela simples operação do pensamento, independentemente do que possa existir em qualquer lugar do universo (HUME, 2004, p. 53). Questões de fato são os segundos tipo de objetos da investigação humana, diz Hume, e a natureza de sua verdade é completamente diferente das verdades das relações de ideias. *Que o sol não nascerá amanhã* é uma proposição que não implica contradição, e é perfeitamente aplicável à realidade, enquanto $2+2=5$ consiste em ser algo inconcebível. As proposições acerca de questões de fato são contingentes e não implica conhecimento necessário, segundo Hume, pois é possível que se aconteça o oposto ou algo completamente diferente do esperado.

Assim, segue Hume, pode ser um assunto digno de interesse investigar qual é a natureza dessa evidencia que nos dá garantias quanto a qualquer existência real de coisas e qualquer questão de fato, para além do testemunho presente de nossos sentidos ou do testemunho de nossa memória (HUME, 2004, p. 54). Todos os raciocínios referentes a questões de fato parece fundar-se na relação de *causa e efeito*, afirma Hume. É somente por meio dessa relação que

podemos ir além da evidência de nossa memória e nosso sentido (HUME, 2004, p. 54). Essa relação de causa e efeito, diz Hume, não se dá por meio de raciocínios *a priori*, mas provém inteiramente da experiência, ao descobrirmos que certos objetos particulares acham-se constantemente conjugados uns aos outros (HUME, 2004, p. 55). Adão, diz Hume, ainda que supuséssemos que suas faculdades racionais fossem inteiramente perfeitas desde o início, não poderia ter inferido da fluidez da água que ela o sufocaria, nem da luminosidade ou calor do fogo que esse poderia consumi-lo (HUME, 2004, p. 56). Nenhum objeto jamais revela, pelas qualidades que aparecem aos sentidos, nem as causas que o produziram, nem os efeitos que dele provirão (HUME, 2004, p. 56). E tampouco nossa razão é capaz de extrair, sem auxílio da experiência, qualquer conclusão referente à existência de coisas ou questões de fatos (HUME, 2004, p. 56).

Em uma palavra, portanto: todo efeito é um acontecimento distinto de sua causa. Ele não poderia, por isso mesmo, ser descoberto na causa, e sua primeira invenção ou concepção *a priori* deve ser inteiramente arbitrária. E mesmo após ter sido sugerido, sua conjugação com a causa deve parecer igualmente arbitrária, pois há sempre muitos outros efeitos que, para a razão, surgem como tão perfeitamente consistentes e naturais quanto o primeiro. Em vão, portanto, pretenderíamos determinar qualquer ocorrência individual, ou inferir qualquer causa e efeito, sem a assistência da observação e da experiência (HUME, 2004, p. 59).

Com Kant, tal discussão acerca da estrutura, capacidade e limites da razão humana atinge o ápice quando o filósofo afirma que tanto as visões racionalistas quanto as empiristas estão corretas em determinados aspectos embora unilaterais, e por isso inconciliáveis. Propõe uma síntese de ambas as visões, se apoderando apenas do que considera sensato nessas teorias. No começo de sua obra, na *Estética Transcendental*, nos apresenta as intuições puras de espaço e tempo, de natureza subjetiva, presentes no sujeito; é receptáculo, forma, que ordena, juntamente com as categorias do entendimento, o diverso das múltiplas sensações que nos vem da matéria. Analisa, na introdução, a natureza do conhecimento matemático, considerado até então como exato e independente da experiência; analisa também o conhecimento da física e como são possíveis os seus juízos. Em suma, o filósofo alemão conclui que, em relação ao conhecimento, “*Inatismo*” e a “*empíria*” são dependentes um do outro, embora seja importante observar que o caráter “*inatista*” do sujeito determina a experiência.

3. KANT E A *CRÍTICA DA RAZÃO PURA*

3.1 PREFÁCIOS E INTRODUÇÃO

No prefácio da primeira edição, Kant começa nos afirmando a problemática de que irá se ocupar em seu trabalho. Trata-se, por parte do filósofo, de explicar o objetivo da crítica da razão pura. A razão humana, afirma o filósofo, em determinado domínio dos seus conhecimentos, possui o singular destino de se ver atormentada por questões, que não pode evitar, pois lhe são impostas pela sua natureza, mas às quais também não pode dar respostas por ultrapassarem completamente as suas possibilidades (KANT, 1994, p.3). Na verdade, os princípios de que se serve, uma vez que ultrapassam os limites de toda a experiência, já não reconhecem nesta qualquer pedra de toque. O teatro destas disputas infundáveis chama-se *metafísica* (KANT, 1994, P. 3). Nesse sentido, a metafísica, sendo a *mãe das ciências*, encontrase numa situação problemática. De um lado, os chamados *dogmáticos*, tinham plena

confiança nos conhecimentos advindos dessa ciência, enquanto, de outro lado, os *céticos*, de tempos em tempos apareciam para derrubar tais conhecimentos. Na época moderna, afirma Kant, houve um momento em que parecia irremediável todas essas disputas, graças a uma certa *fisiologia* do entendimento humano, pretendida pelos filósofos empiristas, mas tais pretensões foram, diz Kant, no mínimo, mal executadas. Kant propõe, portanto, a sua crítica da razão pura, à luz do espírito iluminista da época, que considera que tudo deve submeter-se à crítica: a *religião*, a *legislação*, e dessa vez, a própria razão. Afirma Kant que, de vez em quando, ouvem-se queixas acerca da superficialidade do modo de pensar da nossa época e sobre a decadência da ciência rigorosa (KANT, 1994, p. 5). “Pois”, continua Kant, “eu não vejo que as ciências, cujo fundamento está bem assente, como a matemática, a física, etc., mereçam, no mínimo que seja, uma censura. Pelo contrário, mantêm a antiga reputação de bem fundamentadas e ultrapassam-na mesmo nos últimos tempos”(KANT, 1994, p. 5). Esse mesmo espírito mostraria-se também eficaz nas demais espécies de conhecimentos, se houvesse o cuidado prévio de retificar os princípios dessas ciências. À falta dessa retificação, afirma Kant, a indiferença, a dúvida e, finalmente, a crítica severa são outras provas de um modo de pensar rigoroso (KANT, 1994, p. 5). Evidentemente, diz Kant, que tal crítica é efeito de um juízo amadurecido da época, que já não se deixa seduzir por um saber aparente.

É um convite à razão para de novo empreender a mais difícil das suas tarefas, a do conhecimento de si mesma e da constituição de um tribunal que lhe assegure as pretensões legítimas e, em contrapartida, possa condenar-lhe todas as presunções infundadas; e tudo isto, não por decisão arbitrária, mas em nome das suas leis eternas e imutáveis. Esse tribunal outra coisa não é que a própria *Crítica da Razão Pura* (KANT, 1994, p.5).

Por uma crítica assim, afirma Kant, não entende-se uma crítica de livros e de sistemas, mas da faculdade da razão em geral, com respeito a todos os conhecimentos a que pode aspirar, *independentemente de toda a experiência* (KANT, 1994, p. 6); portanto, a solução do problema da possibilidade ou impossibilidade de uma metafísica em geral e a determinação tanto das suas fontes como da sua extensão e limites; tudo isto, contudo, a partir de princípios. Assim, Kant envereda por esse caminho, com o objetivo de eliminar todos os erros que até agora tinham dividido a razão consigo mesma, no seu uso fora da experiência (KANT, 1994, p. 6). Em sua investigação, é importante observar que Kant não pretende, como determinados autores, por exemplo, demonstrar a natureza simples da *alma* ou a necessidade de um primeiro *começo do mundo* (KANT, 1994, p. 6). Tal autor, diz Kant, assume o compromisso de estender o conhecimento humano para além de todos os limites da experiência possível. Ao invés disso, afirma Kant:

Ocupo-me unicamente da razão e do seu pensar puro e não tenho necessidade de procurar longe de mim o seu conhecimento pormenorizado, pois o encontro em mim mesmo e já a lógica vulgar me dá um exemplo de que se podem enunciar, de maneira completa e sistemática, todos os atos simples da razão. O problema que aqui levanto é simplesmente o de saber até onde posso esperar alcançar com a razão, se me for retirada toda a matéria e todo o concurso da experiência (KANT, 1994, P. 7).

A questão fundamental da crítica da razão pura, diz Kant, reside sempre em saber o que podem e até onde podem o entendimento e a razão conhecer, independentemente da experiência e não como é possível a própria *faculdade de pensar* (KANT, 1994, p8). Na verdade, a metafísica outra coisa não é senão o inventário, sistematicamente ordenado, de tudo o que possuímos pela razão pura (KANT, 1994, p.10). Esta crítica teve primeiro que expor as fontes e as condições de possibilidade desta metafísica e necessitou de limpar e de alisar um terreno

mal preparado (KANT, 1994, p.10). Por fim, no que diz respeito à *certeza* em tais investigações, não é permitido afirmações do tipo *opinião* ou *hipótese*, mas afirmações absolutamente necessárias.

Com efeito, todo o conhecimento que possui um fundamento *a priori* anuncia-se pela exigência de ser absolutamente necessário; com mais forte razão deve assim acontecer a respeito de uma determinação de todos os conhecimentos puros *a priori* que deve servir de medida e, portanto, de exemplo a toda a certeza apodíctica (filosófica) (KANT, 1994, P.7).

Sobre o segundo prefácio, faremos exposição sobre a importante observação que o filósofo alemão faz sobre o desenvolvimento das ciências, em particular a lógica, a matemática e a física; de como os cientistas em suas pesquisas partiam de conceitos criados por eles mesmos para adequar a natureza a esses conceitos e assim produzir conhecimento; do *giro copernicano*, no qual o filósofo faz uma mudança metodológica fundamental para a filosofia e, por fim, a implicação disso na possibilidade de conhecimento entre *fenômeno* e *coisa em si*.

Desde tempos primórdios, afirma Kant, a lógica seguiu o *caminho seguro das ciências*. A lógica, afirma Kant, tem limites que estão rigorosamente determinados por se tratar de uma ciência que apenas expõe minuciosamente e demonstra rigorosamente as regras formais de todo o pensamento (KANT, 1994, p. 16). Afirma Kant que o fato da lógica ter sido tão bem sucedida se deve ao seu caráter limitado, que a autoriza e mesmo a obriga a abstrair de todos os objetos de conhecimento e suas diferenças, tendo nela o entendimento que se ocupar apenas consigo próprio e com sua forma (KANT, 1994, p. 16). Seria naturalmente muito mais difícil para a razão seguir a via segura da ciência, diz Kant, tendo de tratar não somente de si, mas também de objetos (KANT, 1994, p. 16). Eis porque, enquanto propedêutica, afirma Kant, a lógica é como a antecâmara das ciências e, tratando-se de conhecimentos, pressupõe-se, sem dúvida, uma lógica para os julgar, mas tem que se procurar a aquisição destes nas ciências, própria e objetivamente designadas por esse nome. O que nestas ciências há de razão, diz Kant, pode ser conhecido *a priori*. Tal conhecimento de razão pode ser referir ao seu objeto de duas maneiras, *teórica*, pela simples *determinação* de conceitos, e *prática*. Em ambos, afirma Kant (1994, p. 16), a parte pura, isto é, aquela em que a razão determina totalmente *a priori* o seu objeto, por muito ou pouco que contenha, deve ser exposta isoladamente.

A *matemática* e a *física*, afirma Kant (1994, p. 16), são os dois conhecimentos teóricos da razão que deve determinar *a priori* o seu objeto, a primeira de uma maneira totalmente pura e a segunda, pelo menos, parcialmente pura, mas também por imperativo de outras formas de conhecimento que não as da razão. A matemática operou um *novo caminho*, afirma Kant (1994, p. 17), descobriu que não tinha que seguir passo a passo o que via na figura, nem o simples conceito que dela possuía, para conhecer, de certa maneira, as suas propriedades; que antes deveria produzi-la, ou construí-la, mediante o que pensava e o que representava *a priori* por conceitos e que para conhecer, com certeza, uma coisa *a priori* nada devia atribuir-lhe senão o que fosse consequência necessária do que nela tinha posto, de acordo com o conceito. Por fim, a física passou, mais recentemente (à época de Kant, entenda-se), por uma revolução súbita no modo de pensar. Afirma Kant (1994, p. 18) que quando Galileu fez rolar no plano inclinado as esferas, com uma aceleração que ele próprio escolhera, quando Torricelli fez suportar pelo ar um peso, que antecipadamente sabia idêntico ao peso conhecido de uma coluna de água, ou quando, mais recentemente, Stahl transformou metais em cal e esta, por sua vez, em metal, tirando-lhes e restituindo-lhes algo, foi uma iluminação para todos os físicos.

Compreenderam que a razão só entende aquilo que produz segundo os seus próprios planos; que ela tem que tomar a dianteira com princípios, que determinam os seus juízos

segundo leis constantes e deve forçar a natureza a responder às suas interrogações em vez de se deixar guiar por esta; de outro modo, as observações feitas ao acaso, realizadas sem plano prévio, não se ordenam segundo a lei necessária, que a razão procura e de que necessita. 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 (KANT, 1994, p. 18).

Assim é realizada em física a revolução no seu modo de pensar, a saber, diz Kant, unicamente na ideia de procurar na natureza (e não imaginar), de acordo com o que a razão nela pôs, o que nela deverá aprender e que por si só não alcançaria saber (KANT, 1994, p. 18). O problema consiste, agora, em realizar na metafísica a revolução que permite fazê-la seguir o caminho seguro da ciência. Metafísica é, segundo Kant, em sua definição tradicional, o conhecimento especulativo da razão completamente à parte e que se eleva inteiramente acima das lições da experiência, mediante simples conceitos (não, como a matemática, aplicando os conceitos à intuição), devendo, portanto, a razão ser discípula de si própria (KANT, 1994, p. 18). A metafísica é, ainda, segundo Kant, a mais antiga das ciências e subsistiria mesmo que as restantes fossem totalmente aniquiladas (KANT, 1994, p. 19). A razão, na verdade, diz Kant, sente-se constantemente embaraçada, mesmo quando quer conhecer *a priori* as leis que a mais comum experiência confirma (KANT, 1994, p. 19). Não há dúvida, diz Kant, que até hoje o seu método tem sido um mero tateio e o que é pior, um tateio entre simples conceitos (KANT, 1994, p. 19). Kant propõe, portanto, uma alteração do método na metafísica. Até hoje, afirma Kant (1994, p. 19), admitia-se que o nosso conhecimento se devia regular pelos objetos; porém, todas as tentativas para descobrir *a priori*, mediante conceitos, algo que ampliasse o nosso conhecimento, malogravam-se com este pressuposto.

Tentemos, pois, uma vez, experimentar se não se resolverão melhor as tarefas da metafísica, admitindo que os objetos se deveriam regular pelo nosso conhecimento, o que assim já concorda melhor com o que desejamos, a saber, a possibilidade de um conhecimento *a priori* desses objetos, que estabeleça algo sobre eles antes de nos serem dados (KANT, 1994, p. 20).

Ora, na metafísica, afirma Kant, pode-se tentar o mesmo, no que diz respeito à *intuição* dos objetos. Se a intuição tivesse de se guiar pela natureza dos objetos, não vejo como deles se poderia conhecer algo *a priori*; se, pelo contrário, o objeto (enquanto objeto dos sentidos) se guiar pela natureza da nossa faculdade de intuição, podemos perfeitamente representar essa possibilidade (KANT, 1994, p.20). 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 consequência, *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 (KANT, 1994, p.20). Trata-se simplesmente de uma mudança de método na maneira de pensar, afirma Kant (1994, p. 21), a saber, que só conhecemos e *a priori* das coisas o que nós mesmos nelas pomos. Nesse sentido, a tarefa da *crítica da razão especulativa* consiste em realizar uma alteração no método que a metafísica até agora seguiu, operando nela, segundo o exemplo dos geômetras e dos físicos, uma completa revolução.

É um tratado acerca do método, não um sistema da própria ciência; porém, circunscreve-a totalmente, não só descrevendo o contorno dos seus limites, mas também toda a sua estrutura interna. É que a razão pura especulativa tem em si mesma a particularidade de medir exatamente a sua capacidade em função dos diversos modos como escolhe os

objetos para os pensar, bem como de enumerar completamente todas as diversas maneiras de pôr a si própria os problemas, podendo e devendo assim delinear o plano total de um sistema de metafísica (KANT, 1994, p 23).

Dessa mudança metodológica no modo de investigação na filosofia, a saber, que só conhecemos das coisas o que as nossas faculdades cognitivas nelas colocam, ou seja, o que nos é permitido conhecer, implica-se a impossibilidade de conhecer as coisas como elas são em si mesmas.

Daí não podermos ter conhecimento de nenhum objeto, enquanto coisa em si, mas tão somente como objeto da intuição sensível, ou seja, como fenômenos; de onde deriva, em consequência, a restrição de todo o conhecimento especulativo da razão aos simples objetos da *experiência*. Todavia, deverá ressaltar-se e ficar bem entendido que devemos, pelo menos, poder pensar esses objetos como coisas em si embora os não possamos conhecer (KANT, 1994, p. 25).

Por fim, afirma Kant (1994, p. 31) que a crítica é a necessária preparação para o estabelecimento de uma metafísica sólida fundada rigorosamente como ciência, que há de se desenvolver de maneira necessária e sistemática. Tal trabalho, diz Kant, será realizado totalmente *a priori*, para completa satisfação da razão especulativa. Este trabalho conta, ainda, diz Kant, com a clara definição de conceitos, determinação legítima de princípios, com o rigor exigido nas demonstrações e a prevenção de saltos temerários no estabelecimento das consequências, para assim seguir, conforme pretendido, a via segura da ciência.

Na *introdução A*, Kant afirma (1994, p. 56) que a experiência é, sem dúvida, o primeiro produto que o nosso entendimento obtém ao elaborar a matéria bruta das sensações. Precisamente por isso, diz Kant, é o primeiro ensinamento e este revela-se inesgotável no seu desenvolvimento. Porém, nem de longe a experiência é o único campo a que se limita o nosso entendimento. É certo, diz Kant, que a experiência nos diz o que é, mas não o que deve ser, de maneira necessária, deste modo e não de outro. Por isso mesmo a experiência não nos dá nenhuma verdadeira universalidade. Esses conhecimentos universais, que ao mesmo tempo apresentam caráter e necessidade interna, devem, independentemente da experiência, ser claros e certos por si mesmos. Por esse motivo, diz Kant, tais conhecimentos se intitulam conhecimentos *a priori*; enquanto tudo aquilo que é extraído da experiência é conhecido apenas *a posteriori* ou empiricamente.

Agora é perceptível, diz Kant (1994, p. 57), que mesmo às nossas experiências se misturam conhecimentos que devem ter uma origem *a priori* e que talvez apenas sirvam para fornecer uma ligação às nossas representações sensíveis. Com efeito, afirma Kant que se dessas experiências retirarmos tudo o que pertence aos sentidos, ainda ficam certos conceitos primitivos e os juízos deles derivados, conceitos e juízos que devem ser formados inteiramente *a priori* (KANT, 1994, p. 57). Tais juízos, diz Kant, são independentes da experiência e, graças a eles, se pode dizer acerca dos objetos que aparecem aos nossos sentidos ou pelo menos se julga poder dizer mais do que ensinaria a simples experiência. E tais afirmações, por fim, afirma Kant, implicam uma verdadeira universalidade e uma rigorosa necessidade, que o conhecimento empírico não pode proporcionar.

Seguindo, na *introdução B*, Kant afirma que a filosofia *carece de uma ciência que determine a possibilidade, os princípios e a extensão de todo o conhecimento a priori* (KANT, 1994, p. 40). O que é mais significativo ainda, diz Kant (1994, p. 40), é o fato de certos conhecimentos saírem do campo de todas as experiências possíveis e, mediante conceitos, aos quais a experiência não pode apresentar objeto correspondente, aparentarem estender os nossos juízos para além de todos os limites da experiência. É precisamente em relação a estes conhecimentos, afirma Kant, que se elevam acima do mundo sensível, em que a experiência

não pode dar um fio condutor nem correção, que se situam as investigações da nossa razão as quais, por sua importância, consideramos eminentemente preferíveis e muito mais sublimes quanto ao seu significado último, do que o que o entendimento nos pode ensinar no campo dos fenômenos (KANT, 1994, p. 40). Estes problemas inevitáveis da própria razão pura são *Deus*, *a liberdade* e *a imortalidade* e a ciência que, com todos os seus requisitos, tem por verdadeira finalidade a resolução destes problemas chama-se *metafísica* (KANT, 1994, p. 40). O seu proceder metódico é, de início, diz Kant, *dogmático*, isto é, aborda confiadamente a realização de tão magna empresa, sem previamente examinar a sua capacidade ou incapacidade. Parece sem dúvida natural, afirma Kant, que abandonando o terreno da experiência, se não proceda imediatamente à construção de um edifício, com os conhecimentos que se possuem sem saber donde e a crédito de princípios cuja origem se ignora, sem que primeiro se tenham assegurado os seus fundamentos mediante cuidadosas investigações e, sem que já de há muito se não tivesse levantado a questão de saber como poderia o entendimento ter atingido esses conhecimentos *a priori* e qual a extensão, o valor e o preço que possuem (KANT, 1994, p. 41). Pois, diz Kant, a matemática, há muito que é do domínio da certeza, dando assim favorável esperança, embora possa ser de natureza diferente (KANT, 1994, p. 41). Quando se ultrapassa o círculo da experiência, diz Kant, há a certeza de não ser refutado pela experiência. O anseio de alargar o conhecimento é tão forte, que só uma clara contradição com que se esbarre pode impedir o seu avanço (KANT, 1994, p. 41). Esta contradição, porém, pode ser evitada se procedermos cautelosamente na elaboração de nossas ficções, sem que por isso deixem de ser menos ficções (KANT, 1994, p. 41). A matemática, diz Kant, oferece-nos um exemplo brilhante de quanto se pode ir longe no conhecimento *a priori*, independente da experiência. É certo que se ocupa de objetos e de conhecimentos, apenas na medida em que se podem representar na intuição (KANT, 1994, p. 41). Mas facilmente se deixa de reparar nessa circunstância, afirma Kant, porque essa intuição mesma pode ser dada *a priori* e, portanto, mal se distingue de um conceito puro. Seduzido por uma tal prova de força da razão, diz Kant, o impulso de ir mais além não vê limites .

Por conseguinte, Kant faz a distinção entre juízos *analíticos* e juízos *sintéticos*. Em todos os juízos, diz Kant, nos quais se pensa a relação entre um sujeito e um predicado, esta relação é possível de dois modos. Ou o predicado B pertence ao sujeito A como algo que está contido nesse conceito A, ou B está totalmente fora do conceito A, embora em ligação com ele (KANT, 1994, p. 45). No primeiro caso temos, diz Kant, os juízos *analíticos*, no segundo, *sintéticos*. Juízos são analíticos quando a ligação do sujeito com o predicado é pensada por identidade; e aqueles, porém, em que essa ligação é pensada sem identidade, são juízos sintéticos. Ainda, diz Kant, os juízos analíticos podem ser também denominados de *explicativos*, enquanto que os juízos sintéticos, *extensivos*. Como exemplo, podemos dizer que o enunciado *todos os corpos são extensos* é analítico, pois não é preciso ultrapassar o conceito para saber que um corpo é extenso; no enunciado *todos os corpos são pesados* temos um juízo sintético, pois aqui o predicado é algo totalmente diferente do que se pensa do simples conceito de um corpo. Por fim, podemos dizer que um juízo analítico é *a priori*, pois da simples análise do conceito por identidade não é preciso recorrer à experiência; enquanto que o juízos sintéticos é sempre empírico, pois é preciso recorrer sempre a experiência para confirmá-lo; juízos sintéticos também são contingentes, pois podem ser diferentes.

Há, ainda, diz Kant, os *juízos sintéticos a priori*. Nesse juízo o conceito A é ultrapassado para conhecer outro conceito B, como ligado ao primeiro, em que se apoia, e torna possível a síntese. No entanto, já não se recorre à experiência, embora esteja se referindo à ela, e também acrescenta novos conhecimentos. Tomemos, diz Kant, a proposição: Tudo o que acontece tem uma causa. No conceito de algo que acontece concebe-se, diz Kant, uma existência precedida de um tempo que a antecede, etc. e daí se podem extrair conceitos analíticos. Mas o conceito

de causa, afirma Kant (1994, p. 45), está totalmente fora desse conceito e mostra algo de distinto do que acontece. Portanto, não está contida nesta última representação. Como posso, diz Kant, chegar a dizer daquilo que acontece em geral algo completamente distinto e reconhecer que o conceito de causa, embora não contido no conceito do que acontece, todavia lhe pertence até necessariamente?

Ora é sobre estes princípios sintéticos, isto é, extensivos, que assenta toda a finalidade última do nosso conhecimento especulativo *a priori*, pois os princípios analíticos sem dúvida que são altamente importantes e necessários, mas apenas servem para alcançar aquela clareza de conceitos que é requerida para uma síntese segura e vasta que seja uma aquisição verdadeiramente nova (KANT, 1994, p. 45).

Os juízos matemáticos, diz Kant (1994, p. 46), são todos sintéticos. À primeira vista poder-se-ia, sem dúvida, pensar que a proposição $7+5=12$ é uma proposição simplesmente analítica, resultante, em virtude do princípio de contradição, do conceito da soma de sete e de cinco (KANT, 1994, p. 47). O conceito de doze de modo algum ficou pensado pelo simples fato de se ter concebido essa reunião de sete e de cinco e, por mais que analisemos o conceito que possuímos de uma tal soma possível, não encontraremos nele o número doze (KANT, 1994, p. 47). Temos de superar estes conceitos, diz Kant, procurando a ajuda da intuição que corresponde a um deles, por exemplo os cinco dedos da mão ou cinco pontos, e assim acrescentar, uma a uma, ao conceito de sete, as unidades do número cinco dadas na intuição (KANT, 1994, p. 47). A proposição aritmética é, diz Kant, sempre sintética, do que nos compenetrarmos tanto mais nitidamente, quanto mais elevados forem os números que se escolherem, pois então torna-se evidente que, fossem quais fossem as voltas que déssemos aos nossos conceitos, nunca poderíamos, sem recorrer à intuição, encontrar a soma pela simples análise desses conceitos.

A ciência da natureza (física) contém em si, como princípios, diz Kant, juízos sintéticos *a priori*. Para exemplificar, Kant nos dá duas proposições: em todas as modificações do mundo corpóreo a quantidade da matéria permanece constante; ou: em toda transmissão de movimento, a ação e a reação têm de ser sempre iguais uma à outra (KANT, 1994, p. 48). Em ambas as proposições, diz Kant, é patente não só a necessidade, portanto, sua origem *a priori*, mas também que são proposições sintéticas. Pois, diz Kant, no conceito de matéria não penso a permanência, penso apenas a sua presença no espaço que preenche (KANT, 1994, p. 48). Ultrapasso, assim, diz Kant (1994, p. 48), o conceito de matéria para lhe acrescentar algo *a priori* que não pensei *nele*. A proposição não é, portanto, analítica, mas sintética e, não obstante, pensada *a priori*.

Na *metafísica*, diz Kant (1994, p. 48), mesmo considerada apenas como uma ciência até agora simplesmente em esboço, mas que a natureza da razão humana torna indispensável, *deve haver juízos sintéticos a priori*; por isso, afirma Kant, de modo algum se trata nessa ciência de simplesmente decompor os conceitos, que firmamos *a priori* acerca das coisas, para os explicar analiticamente (KANT, 1994, p. 48); o que pretendemos, pelo contrário, é alargar o nosso conhecimento *a priori*, para o que temos de nos servir de princípios capazes de acrescentar ao conceito dado alguma coisa que nele não estava contida e, mediante juízos sintéticos *a priori*, chegar tão longe que nem a própria experiência nos possa acompanhar (KANT, 1994, p. 49). Isso ocorre, diz Kant, por exemplo na proposição: o mundo tem de ter um primeiro começo, etc. Assim, a metafísica, afirma Kant, pelo menos em relação aos seus fins, consiste em puras proposições sintéticas *a priori*.

O fato, diz Kant, da metafísica até hoje ter se mantido em estado tão vacilante entre incertezas e contradições é simplesmente devido a não se ter pensado mais cedo no problema

de como são possíveis os juízos sintéticos *a priori* e na distinção entre juízos *analíticos* e *sintéticos*. A salvação ou a ruína da metafísica, diz Kant, assenta na solução deste *problema* ou numa demonstração satisfatória de que não há realmente possibilidade de resolver o que ela pretende ver esclarecido (KANT, 1994, p. 49). David Hume, o filósofo que, entre todos, mais se aproximou deste problema, embora estivesse longe de o determinar com suficiente rigor e de o conceber na sua universalidade, pois se deteve apenas na proposição sintética da relação do efeito com suas causas (*principium causalitatis*), julgou ter demonstrado que tal proposição *a priori* era totalmente impossível (KANT, 1994, p. 49).

Na solução do problema enunciado está, diz Kant (1994, p. 50), inclusa a possibilidade do uso puro da razão na fundamentação e desenvolvimento de todas as ciências que contém um conhecimento teórico *a priori* dos objetos, isto é, a resposta às seguintes perguntas: *como é possível a matemática pura? Como é possível a física pura?* Como estas ciências são realmente dadas, diz Kant, é conveniente perguntarmo-nos *como* são possíveis; que têm de ser possíveis demonstra-o sua realidade (KANT, 1994, p. 50). No que respeita à *metafísica*, diz Kant, pelo seu escasso progresso até hoje realizado e porque não pode dizer-se de nenhuma até agora apresentada que tenha alcançado o seu propósito essencial, há motivo bastante para se duvidar da sua possibilidade (KANT, 1994, p. 50). Como, porém, a metafísica apresenta-se como *disposição natural*, através de interrogações sobre problemas que caem sempre em contradições, a crítica da razão pura acaba conduzindo, dentro de sua possibilidade, à certeza. A crítica da razão acaba, necessariamente, diz Kant, “por conduzir à ciência, ao passo que o uso dogmático da razão, sem crítica, leva, pelo contrário, a afirmações sem fundamento, a que se podem opor outras por igual verosímeis e, conseqüentemente, ao *ceticismo*” (KANT, 1994, p. 51).

Pretende-se que a *Crítica da razão pura*, afirma Kant, seja uma ciência particular. Pois, a razão é a faculdade que nos fornece os princípios do conhecimento *a priori* (KANT, 1994, p. 53). Portanto, diz Kant, a razão pura é a faculdade que contém os princípios para conhecer algo absolutamente *a priori*. A esta ciência, afirma Kant (1994, p. 53), não se deverá dar o nome de doutrina, antes o de crítica da razão pura e a sua utilidade [do ponto de vista da especulação] será realmente apenas negativa, não servirá para alargar a nossa razão, mas tão-somente para a clarificar, mantendo-a isenta de erros. Kant chama de *transcendental* a todo o conhecimento que em geral se ocupa menos dos objetos, que do nosso modo de os conhecer, na medida em que este deve ser possível *a priori* (KANT, 1994, p. 53). Da crítica da razão pura, afirma Kant, surgirá a *filosofia transcendental*, como uma ciência de todos os princípios da razão pura. Ainda, diz Kant (1994, p. 55), dever-se-á ter em vista que nela não entra conceito algum que contenha algo de empírico, ou seja, objetiva-se fazer com que o conhecimento *a priori* seja totalmente puro. E no que diz respeito à aplicação dessa ciência em outros campos do conhecimento, como a filosofia moral, etc. Kant afirma:

Daí resulta, que os princípios supremos da moralidade e os seus conceitos fundamentais, sendo embora conceitos *a priori*, não pertencem à filosofia transcendental, porque, não obstante não serem por si mesmas os fundamentos dos preceitos morais, os conceitos de prazer e desprazer, de desejos e inclinações, etc., todos de origem empírica, devem estar necessariamente incluídos na elaboração do sistema da moralidade pura, pelo menos no conceito de dever (KANT, 1994, p. 55).

Por isso, afirma Kant (1994, p. 55), a filosofia transcendental outra coisa não é que uma filosofia da razão pura simplesmente especulativa. Pois tudo o que é prático, na medida em que contém móveis, refere-se a sentimentos que pertencem a fontes de conhecimento empírico. Por fim, Kant divide essa ciência a partir de um ponto de vista de um sistema em geral. Em primeiro lugar, divide-se em uma *teoria dos elementos* e uma *teoria do método da razão pura*.

Por conseguinte, cada uma dessas partes principais contém subdivisões. Para Kant (1994, p. 56), há dois troncos do conhecimento humano, oriundos de uma mesma raiz comum, que são a *sensibilidade* e o *entendimento*; pela primeira nos são dados os objetos, mas pela segunda são esses objetos *pensados*. Na medida, diz Kant (1994, p. 56), em que a sensibilidade deverá conter representações *a priori*, que constituem as condições mediante as quais os objetos nos são dados, pertence à filosofia transcendental. Para concluir, afirma Kant (1994, p. 56), que a teoria transcendental da sensibilidade (a *estética transcendental*, a qual trataremos abaixo) deve formar a primeira parte da ciência dos elementos, porquanto as condições, pelas quais nos são dados os objetos do conhecimento humano, precedem as condições segundo as quais esses mesmos objetos são pensados.

4. ESTÉTICA TRANSCENDENTAL

Sejam quais forem o modo e os meios pelos quais um conhecimento se possa referir a objetos, é pela intuição que se relaciona imediatamente com estes e ela é o fim para o qual tende, como meio, o pensamento (KANT, 1994, p61). Está intuição, porém, afirma o filósofo, apenas se verifica na medida em que um objeto nos é dado; o que só é possível, por conseguinte, se o objeto nos afetar de determinada maneira.

Kant nos apresenta conceitos de fundamental importância para o estudo que se segue sobre a estética transcendental. A capacidade de receber representações (receptividade), o filósofo chama de *sensibilidade*. Por intermédio da sensibilidade os objetos nos são dados e só ela (a sensibilidade) nos fornece intuições; mas é o *entendimento*, continua o filósofo, que pensa esse objetos e é desse entendimento que provém os conceitos. Contudo, o pensamento tem que se referir sempre, finalmente a intuições, seja diretamente ou indiretamente e, portanto, no que diz respeito a nós, humanos, essas intuições nos vem apenas por via da sensibilidade. De outro modo, nenhum objeto nos é dado senão pela sensibilidade.

O efeito de um objeto sobre a capacidade representativa, continua Kant, na medida em que somos afetados por esse objeto, é a *sensação* (KANT, 1994, p 61). A intuição que se relaciona com o objeto, por meio da sensação, chama-se *empírica*. E por fim, o objeto indeterminado de uma intuição empírica chama-se *fenômeno*. Portanto, uma intuição é chamada de empírica quando está relacionada a um objeto que nos causa uma sensação. Esse objeto enquanto indeterminado de uma intuição empírica é um fenômeno.

Matéria, diz Kant, é o nome do que no fenômeno corresponde à sensação. Ou seja, tudo o que tem de empírico no fenômeno, que nos causa sensação, é chamado de matéria. Enfim, a *forma* é o que possibilita que o diverso desse fenômeno possa ser ordenado segundo determinadas relações (KANT, 1994, p62). A forma, que ordena as sensações e, por isso mesmo, as dá uma forma, não pode, por sua vez, ser uma sensação. Portanto, afirma Kant, se a matéria de todos os fenômenos nos é dada somente *a posteriori*, a sua forma deve encontrar-se *a priori* no espírito, pronta a aplicar-se a ela e portanto tem que poder ser considerada independente de qualquer sensação (KANT, 1994, p62).

O filósofo chama de *puras* (no sentido transcendental, portanto, no que diz respeito ao sujeito do conhecimento) todas as representações em que nada se encontra que pertença à sensação. Ou seja, aquilo que se encontra a priori, como uma forma pura. Isso é o que o filósofo dará o nome de intuição pura.

Essa forma pura da sensibilidade chamar-se-á também *intuição pura*. Assim, quando separo da representação de um corpo o que o entendimento pensa dele, como seja

substância, força, divisibilidade, etc., e igualmente o que pertence à sensação, como seja impenetrabilidade, dureza, cor, etc., algo me resta dessa intuição empírica: a extensão e a figura. Estas pertencem à intuição pura, que se verifica *a priori* no espírito, mesmo independentemente de um objeto real dos sentidos ou da sensação, como simples forma da sensibilidade (KANT, 1994, p62).

Por fim, o filósofo designa por *estética transcendental* uma ciência de todos os princípios da sensibilidade *a priori*. Esta ciência constitui a primeira parte da teoria transcendental dos elementos, sendo a contraposição da sessão que contém os princípios do pensamento puro, a qual o filósofo denomina de lógica transcendental. Na estética transcendental Kant isola a sensibilidade, abstraindo de tudo o que o entendimento pensa com os seus conceitos, para que reste apenas a intuição empírica. Por conseguinte, o filósofo aparta ainda desta intuição tudo o que pertence à sensação para restar somente a intuição pura e simples, que é forma dos fenômenos, sendo a única que a sensibilidade a priori pode nos fornecer. Nesta investigação, diz Kant, se apurará que há duas formas puras da intuição sensível, como princípios do conhecimento *a priori*, a saber, o espaço e o tempo.

4.1 O ESPAÇO E O TEMPO

Começaremos nossa exposição sobre o espaço e o tempo sendo fiel à ordem do próprio filósofo, começando pelo conceito de espaço. Levaremos em consideração, sendo justo ao caráter introdutório do nosso trabalho, o que nos parece ser o fundamental para se entender o conceito, trazendo as palavras do próprio filósofo Kant, sem ser demasiado maçante e complexa a nossa exposição. Por fim, é importante observar que sobre o conceito de espaço e tempo Kant faz dois tipos de exposição, uma exposição *metafísica*, e outra, chamada *transcendental*. Não iremos fazer nenhuma considerável distinção entre estas duas formas de exposição, dado que ambas correspondem ao nosso objetivo, a saber, o de fazer uma exposição sobre o que são o espaço e o tempo como intuições puras *a priori*.

Por intermédio do sentido externo (de uma propriedade do nosso espírito), diz Kant, temos a representação de objetos como exteriores a nós e situados no espaço (KANT, 1994, p. 63). Nessa primeira afirmação de Kant em sua exposição metafísica já podemos perceber que o espaço é entendido como um *sentido externo*. Nesse sentido temos a representação de objetos exteriores a nós, portanto, fora de nós, e situados no espaço. É neste [sentido] que a sua configuração, grandeza e relação recíproca são determinadas e determináveis.

O sentido interno, continua Kant, mediante o qual o espírito se intui a si mesmo ou intui também o seu estado interno, não nos dá, em verdade, nenhuma intuição da própria alma como um objeto (KANT, 1994, p. 64). O *sentido interno* a que Kant se refere é nada mais que o tempo. É por meio desse sentido que intuimos nosso estado interno. E o que é estado interno? O estado interno são as nossas representações, ou de forma mais geral, todos os nossos pensamentos. No entanto esse sentido não nos dá a intuição da própria alma como um objeto. Esse sentido interno é, todavia, uma forma determinada, única mediante a qual é possível a intuição do seu estado interno, de tal modo que tudo o que pertence às determinações internas é representado segundo relações de tempo (KANT, 1994, p. 64).

O tempo não pode ser intuído exteriormente, nem o espaço como se fora algo de interior. O filósofo então pergunta: Que são então o espaço e o tempo? São entes reais? Serão apenas determinações ou mesmo relações das coisas, embora relações de espécies tal que não deixariam de subsistir entre as coisas, mesmo que não fossem intuídas? (KANT, 1994, p. 64). Por fim, pergunta: Ou serão unicamente dependentes da forma da intuição e, por conseguinte, da

constituição subjetiva do nosso espírito, sem a qual esses predicados não poderiam ser atribuídos a coisa alguma? (KANT, 1994, p. 64).

Primeiramente, explica Kant, 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 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, requiere-se já o fundamento da noção de espaço (KANT, 1994, p. 64). Logo, diz Kant, 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 (KANT, 1994, p. 64).

O espaço é uma representação necessária, *a priori*, que fundamenta todas as intuições externas. Afirma Kant que não se pode nunca ter uma representação de que não haja espaço, embora se possa perfeitamente pensar que não haja objetos alguns no espaço (KANT, 1994, p. 65). Consideramos, por conseguinte, afirma Kant, que o espaço é a condição de possibilidade dos fenômenos, não uma determinação que dependa deles (KANT, 1994, p. 65). Por fim, podemos dizer que o espaço é uma representação *a priori*, que fundamenta necessariamente todos os fenômenos externos.

O espaço não é um conceito discursivo ou, como se diz também, um conceito universal das relações das coisas em geral, mas uma intuição pura. Porque, em primeiro lugar, afirma Kant, só podemos ter a representação de um espaço único e, quando falamos de vários espaços, referimo-nos a partes de um só e mesmo espaço (KANT, 1994, p. 65). Estas partes não podem anteceder esse espaço único, que tudo abrange, como se fossem seus elementos constituintes (que permitissem sua composição); pelo contrário, só podem ser pensados neles (KANT, 1994, p. 65). É essencialmente uno, diz Kant; a diversidade que nele se encontra e, por conseguinte, também o conceito universal de espaço em geral, assenta, em última análise, limitações (KANT, 1994, p. 65). De onde se conclui que, em relação ao espaço, o fundamento de todos os seus conceitos é uma intuição *a priori* (que não é empírica) (KANT, 1994, p. 65). Assim, conclui Kant, as proposições geométricas, como, por exemplo, que num triângulo a soma de dois lados é maior do que o terceiro, não derivam nunca de conceitos gerais de linha e de triângulo, mas da intuição, e de uma intuição *a priori*, com uma certeza apodítica (KANT, 1994, p. 65). Para encerrar a *exposição metafísica*, Kant afirma sobre o espaço que ele é representado como uma grandeza infinita dada. Não há dúvida, afirma Kant, que pensamos necessariamente qualquer conceito como uma representação contida numa multidão infinita de representações diferentes possíveis (como sua característica comum), por conseguinte, subsumindo-as (KANT, 1994, p. 66). Porém, continua Kant, nenhum conceito, enquanto tal, pode ser pensado como se encerrasse *em si* uma infinidade de representações. Todavia é assim que o espaço é pensado, pois todas as partes do espaço existem simultaneamente no espaço infinito (KANT, 1994, p. 66). Portanto, a representação originária de espaço é *intuição a priori* e não conceito. A *exposição transcendental*, diz Kant, é a explicação de um conceito considerado como um princípio, a partir do qual se pode entender a possibilidade de outros conhecimentos sintéticos *a priori* (KANT, 1994, p. 66). Para este desígnio, afirma Kant, requiere-se duas coisas: primeiramente que do conceito dado decorram realmente conhecimentos dessa natureza; e que esses conhecimentos apenas sejam possíveis pressupondo-se um dado modo da explicação desse conceito (KANT, 1994, p. 66).

A geometria, afirma Kant, é uma ciência que determina sinteticamente, e contudo *a priori*, as propriedades do espaço (KANT, 1994, p. 66). Que deverá ser, portanto, a representação do espaço para que esse seu conhecimento seja possível? O espaço tem de ser

originariamente uma intuição, porque de um simples conceito não se podem extrair proposições que ultrapassem o conceito, o que acontece, porém, na geometria (KANT, 1994, p. 66). Mas essa intuição, diz Kant, deve-se encontrar em nós *a priori*, isto é, anteriormente a toda a nossa percepção de qualquer objeto, sendo portanto intuição pura e não empírica (KANT, 1994, p. 66). Com efeito, conclui Kant, as proposições geométricas são todas apodíticas, isto é, implicam a consciência da sua necessidade como por exemplo: o espaço tem somente três dimensões; não podem ser, portanto, juízos empíricos ou de experiência, nem derivados desses juízos (KANT, 1994, p. 67).

Mas como poderá haver no espírito uma intuição externa que preceda os próprios objetos e que permita determinar *a priori* o conceito destes? É evidente que só na medida em que se situa simplesmente no sujeito, como forma do *sentido externo* em geral, ou seja, enquanto propriedade formal do sujeito de ser afetado por objetos e, assim, obter uma *representação imediata* dos objetos, ou seja, uma *intuição* (KANT, 1994, p. 67).

Sendo assim, conclui Kant, em relação a possibilidade do conhecimento da geometria como conhecimento sintético *a priori*, só é entendida a partir de sua explicação acerca da intuição.

Como consequência dos conceitos precedentes, podemos extrair algumas considerações a respeito do espaço como intuição. O espaço, diz Kant, não representa qualquer propriedade das coisas em si, nem essas coisas mas suas relações recíprocas; quer dizer, não é nenhuma determinação das coisas inerentes aos próprios objetos e que permaneça, mesmo abstraindo de todas as condições subjetivas da intuição (KANT, 1994, p. 67). Pois nenhuma determinação, quer absolutas, quer relativas, podem ser intuídas antes da existência das coisas a que convêm, ou seja, *a priori*.

O espaço, diz Kant, não é mais do que a forma de todos os fenômenos dos sentidos externos, isto é, a condição subjetiva da sensibilidade, única que permite a intuição externa (KANT, 1994, p. 67). Como a receptividade do sujeito, mediante a qual este é afetado por objetos, precede necessariamente todas as intuições desses objetos, compreende-se como a forma de todos os fenômenos possa ser dada no espírito antes de todas as percepções reais, por conseguinte *a priori*, e, como ela, enquanto intuição pura na qual todos os objetos têm que ser determinados, possa conter, anteriormente a toda a experiência, os princípios das duas relações (KANT, 1994, p. 67). Assim, sobre o espaço, podemos concluir que:

Só assim, do ponto de vista do homem, podemos falar do espaço, de seres extensos, etc. Se abandonarmos porém a condição subjetiva, sem a qual não podemos receber intuição exterior, ou seja, a possibilidade de sermos afetados pelos objetos, a representação do espaço nada significa. Este predicado só é atribuído às coisas na medida em que nos aparecem, ou seja, são objetos da sensibilidade. A forma constante dessa receptividade, a que chamamos sensibilidade, é uma condição necessária de todas as relações nas quais os objetos são intuídos como exteriores a nós e, quando abstraímos desses objetos, é uma intuição pura que leva o nome de espaço (KANT, 1994, p. 68).

Assim, sendo o espaço uma condição subjetiva do sujeito, podemos ter uma advertência crítica de que nada, em suma, do que é intuído no espaço é uma coisa em si (KANT, 1994, p. 70). Que o espaço, diz Kant, não é uma forma das coisas, forma que lhes seria própria, de certa maneira, em si, mas que nenhum objeto em si mesmo nos é conhecido e que os chamamos objetos exteriores são apenas simples representações de nossa sensibilidade (KANT, 1994, p. 70). Cujas formas [da nossa sensibilidade], diz Kant, é o espaço, mas cujo verdadeiro correlato, isto é, a coisa em si, não é nem pode ser conhecida por seu intermédio; de resto, jamais se pergunta por ela na experiência (KANT, 1994, p. 70).

O tempo, afirma Kant, não é um conceito empírico que derive de uma experiência qualquer. Porque nem a simultaneidade nem a sucessão surgiriam na percepção se a representação do tempo não fosse o seu fundamento *a priori* (KANT, 1994, p. 70). Só pressupondo-a [a intuição de tempo] diz Kant, podemos representar-nos que uma coisa existe num só e mesmo tempo (simultaneamente), ou em tempo diferentes (sucessivamente). O tempo é uma representação necessária que constitui o fundamento de todas as intuições. Não se pode suprimir o próprio tempo em relação aos fenômenos em geral, afirma Kant, embora se possam perfeitamente abstrair os fenômenos do tempo (KANT, 1994, p. 70). Portanto, afirma Kant, o tempo é dado *a priori*. Somente no tempo é possível toda a realidade dos fenômenos. O tempo, enquanto condição geral da possibilidade dos fenômenos, não pode ser suprimido desses.

O tempo tem apenas uma dimensão, afirma Kant, tempos diferentes não são simultâneos, mas sucessivos, tal como espaços diferentes não são sucessivos, mas simultâneos (KANT, 1994, p. 71). Estes princípios, afirma Kant, não podem ser extraídos da experiência, porque esta não lhes concederia nem rigorosa universalidade nem certeza apodítica (KANT, 1994, p. 71). Estes princípios, conclui Kant, valem, por conseguinte, como regras, as únicas que em geral possibilitam as experiências e, como tal, nos instruem antes de tais experiências, não mediante estas (KANT, 1994, p. 71).

O tempo, diz Kant, não é um conceito discursivo ou, como se diz, um conceito universal, mas uma forma pura da intuição sensível (KANT, 1994, p. 71). Tempos diferentes são uma única parte de um mesmo tempo. A infinitude do tempo, afirma Kant, nada mais significa que qualquer grandeza determinada de tempo e é somente possível por limitações de um tempo único, que lhe serve de fundamento (KANT, 1994, p. 71). Portanto, diz Kant, a representação originária do *tempo* terá de ser dada como ilimitada. Sempre que, porém, as próprias partes e toda a magnitude de um objeto só possam representar-se de uma maneira determinada por limitação, a sua representação integral não tem que ser dada por conceitos, (pois estes só contêm representações parciais); é preciso, conclui Kant, que haja uma intuição imediata que lhes sirva de fundamento (KANT, 1994, p. 71).

Na *exposição transcendental do conceito de tempo*, Kant apenas acrescenta que o conceito de mudança e com ele o conceito de movimento (como mudança de lugar) só é possível na representação do tempo e mediante esta (KANT, 1994, p. 72). Se esta representação [do tempo] não fosse intuição (interna) *a priori*, nenhum conceito, fosse ele qual fosse, permitiria tornar inteligível a possibilidade de uma mudança, isto é, diz Kant, a possibilidade de uma ligação de predicados contraditoriamente opostos num só e mesmo objeto (por exemplo, a existência de uma coisa num lugar e a não existência dessa mesma coisa no mesmo lugar) (KANT, 1994, p. 72). Só no tempo, conclui Kant, ou seja, *sucessivamente*, é que ambas as determinações, contraditoriamente opostas, se podem encontrar numa coisa (KANT, 1994, p. 72). Eis porque o nosso conceito do tempo explica a possibilidade de tantos conhecimentos sintéticos *a priori* quantos os da teoria geral do movimento, diz Kant, teoria que não é pouco fecunda (KANT, 1994, p. 72).

Como consequências extraídas desses conceitos, Kant afirma que o tempo não é algo que exista em si ou que seja inerente às coisas como uma determinação objetiva e que, por conseguinte, subsista, quando se abstrai de todas as condições subjetivas da intuição das coisas (KANT, 1994, p. 72). Com efeito, no primeiro caso, afirma Kant, seria algo que existiria realmente, mesmo sem objeto real. No segundo caso, se fosse determinação ou ordem inerente às coisas, não poderia preceder os objetos como sua condição, nem ser conhecido e intuído *a priori* mediante proposições sintéticas (KANT, 1994, p. 72). Pelo contrário, conclui Kant, isto pode muito bem ocorrer se o tempo for apenas a condição subjetiva indispensável para que

tenham lugar em nós todas as intuições (KANT, 1994, p. 72). Pois que, assim, esta forma de intuição interna se pode representar anteriormente aos objetos, portanto *a priori*.

O tempo não é mais do que a forma do sentido interno, afirma Kant, isto é, da intuição de nós mesmos e do nosso estado interior (KANT, 1994, p. 73). Realmente, diz Kant, o tempo não pode ser uma determinação de fenômenos externos; não pertence a uma figura ou a uma posição etc., antes determina a relação das representações no nosso estado interno (KANT, 1994, p. 73). O tempo, afirma Kant, é a condição formal *a priori* de todos os fenômenos em geral. O espaço, enquanto forma pura de toda a intuição externa, limita-se, como condição *a priori*, simplesmente aos fenômenos externos (KANT, 1994, p. 73). Pelo contrário, como todas as representações, quer tenham ou não por objeto coisas exteriores, pertencem, em si mesmas, enquanto determinações do espírito, ao estado interno, que, por sua vez, se subsume na condição formal da intuição interna e, por conseguinte, no tempo (KANT, 1994, p. 73). O tempo constitui, diz Kant, a condição *a priori* de todos os fenômenos em geral; é, sem dúvida, a condição imediata dos fenômenos internos (da nossa alma) e, por isso mesmo também, mediatamente, dos fenômenos externos (KANT, 1994, p. 73). Se abstrairmos do nosso modo de nos intuirmos internamente a nós próprios e de, mediante tal intuição, abarcarmos também todas as intuições externas na nossa faculdade de representação, e se, por conseguinte, considerarmos os objetos como podem ser em si mesmos, então o tempo não é nada (KANT, 1994, p. 74). O tempo, afirma Kant, tem validade objetiva apenas em relação aos fenômenos, porque estes já são coisas que admitimos como *objetos dos nossos sentidos*; mas perde essa realidade objetiva se abstrairmos da sensibilidade da nossa intuição, por conseguinte do modo de representação que nos é peculiar e falarmos de *coisa em geral* (KANT, 1994, p. 74).

O tempo é, pois, simplesmente, uma condição subjetiva da nossa (humana) intuição (porque é sempre sensível, isto é, na medida em que somos afetados pelos objetos) e não é nada em si, fora do sujeito. Contudo, não é menos necessariamente objetivo em relação a todos os fenômenos e, portanto, a todas as coisas que se possam apresentar a nós na experiência. Não podemos dizer que todas as coisas estão no tempo, porque se faz abstração, no conceito de coisas em geral, de todo o modo de intuição das mesmas e porque a intuição é, propriamente, a condição própria pela qual o tempo pertence à representação dos objetos. Mas, se a condição for acrescentada ao conceito e dissermos: todas as coisas, enquanto fenômenos (objetos da intuição sensível), estão no tempo, o princípio adquire a conveniente validade objetiva e universalidade *a priori* (KANT, 1994, p. 74).

Para concluir a explicação sobre o tempo, Kant faz a distinção entre realidade empírica e idealidade transcendental do tempo, distinção fundamental para terminarmos de compreender a intuição de tempo. As nossas afirmações ensinam, diz Kant, a *realidade empírica* do tempo, isto é, a sua validade objetiva em relação a todos os objetos que possam apresentar-se aos nossos sentidos (KANT, 1994, p. 74). E, como a nossa intuição é sempre sensível, nunca na experiência nos pode ser dado um objeto que não se encontre submetido à condição de tempo (KANT, 1994, p. 74). Contrariamente, afirma Kant, impugnamos qualquer pretensão do tempo a uma realidade absoluta, como se esse tempo, sem atender à forma da nossa intuição sensível, pertencesse pura e simplesmente às coisas, como sua condição ou propriedade (KANT, 1994, p. 74). Tais propriedades, que pertencem as coisas em si, diz Kant, nunca nos podem ser dadas através dos sentidos. Nisto consiste a *idealidade transcendental* do tempo, segundo a qual o tempo nada é, se abstrairmos das condições subjetivas da intuição sensível e não pode ser atribuído aos objetos em si (independentemente da sua relação com a nossa intuição), nem a título de substância nem de acidente (KANT, 1994, p. 75).

Por fim, o filósofo tece explicações e faz observações gerais sobre a estética transcendental. Podemos resumir no seguinte: o tempo e o espaço são duas fontes de

conhecimento das quais se podem extrair *a priori* diversos conhecimentos sintéticos, do que nos dá brilhante exemplo, sobretudo, a matemática pura, no que se refere ao conhecimento do espaço e suas relações (KANT, 1994, p. 76). Tomados conjuntamente são formas puras de toda a intuição sensível, possibilitando assim proposições sintéticas *a priori* (KANT, 1994, p. 76). Mas estas fontes de conhecimento *a priori* determinam os seus limites precisamente por isso (por serem simples condições da sensibilidade); é que eles dirigem-se somente aos objetos enquanto são considerados como fenômenos mas não representam coisas em si (KANT, 1994, p. 77).

Conclui Kant a estética transcendental perguntando: *como são possíveis as proposições sintéticas a priori?* As investigações que foram feitas resultaram em dados fundamentais para se resolver esse problema geral da filosofia transcendental de Kant e nosso problema secundário nesse trabalho. Nos referimos a intuições puras *a priori*, o espaço e o tempo. Nestas intuições, diz Kant, quando num juízo *a priori* queremos sair do conceito dado, encontramos aquilo que pode ser descoberto *a priori*, não no conceito, mas certamente na intuição correspondente, e pode estar ligado sinteticamente a esse conceito; mas tais juízos, por esta razão, afirma o filósofo, nunca podem ultrapassar os objetos dos sentidos e apenas têm valor para objetos da experiência possível (KANT, 1994, p. 87). Só os fenômenos, diz Kant, constituem o campo de sua validade; saindo desse campo já não se pode fazer uso objetivo dessas fontes (KANT, 1994, p. 77). Esta realidade do espaço e do tempo, afirma Kant, deixa, de resto, intacta a certeza do conhecimento por experiência; este é para nós igualmente seguro, quer essas formas sejam necessariamente inerentes às coisas em si mesmas, quer apenas à nossa intuição das coisas (KANT, 1994, p. 77).

A estética transcendental, afirma Kant, não pode conter mais do que estes dois elementos, o espaço e o tempo. Resulta claramente de todos os outros conceitos pertencentes à sensibilidade, mesmo o de movimento, que reúne ambos os elementos, pressupõem algo de empírico (KANT, 1994, p. 78). Com efeito, diz Kant, este último pressupõe a percepção de algo que se move; ora no espaço, considerado em si próprio, nada é móvel; é pois necessário que o móvel seja algo que não se encontre *no espaço a não ser pela experiência*, portanto um dado empírico (KANT, 1994, p. 78). Do mesmo modo, finaliza Kant, a estética transcendental não pode contar entre os seus dados *a priori* o conceito de mudança; porque não é o próprio tempo que muda, apenas muda algo que está no tempo (KANT, 1994, p. 78). Para isso requiere-se a percepção de uma certa existência e da sucessão de suas determinações, por conseguinte a experiência (KANT, 1994, p. 78).

Estamos de posse de um dos dados exigidos para resolver o problema geral da filosofia transcendental, afirma Kant na conclusão da estética transcendental. *Como são possíveis proposições sintéticas a priori?* (KANT, 1994, p. 87). Referimo-nos a intuições puras *a priori*, o espaço e o tempo. Nestas intuições, diz Kant, quando num juízo *a priori* queremos sair do conceito dado, encontramos aquilo que pode ser descoberto *a priori*, não no conceito, mas certamente na intuição correspondente, e pode estar ligado sinteticamente a esse conceito (KANT, 1994, p. 87). Mas tais juízos, por esta razão, conclui Kant, nunca podem ultrapassar os objetos dos sentidos e apenas têm valor para objetos da experiência possível (KANT, 1994, p. 87).

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esperamos que o nosso estudo tenha sido de grande utilidade para o leitor que por ora teve contato com este trabalho. A crítica da razão de Kant (e nesse ínterim de crítica à razão,

podendo também incluir o Hume, entre outros) representa um momento divisor de águas na história da filosofia ocidental. A partir de tais investigações acerca dos limites e capacidades das nossas faculdades do conhecimento, abriu-se um novo horizonte de pensamentos entre os filósofos que se seguiram nos séculos posteriores, com filosofias que ora negavam as conclusões de Kant, ora afirmavam tais ideias. Entre essa multiplicidade de filosofias, uma coisa é certa: é impossível ser indiferente à crítica da razão.

Kant concordava com Hume e com os empiristas quanto à inexistência de ideias inatas, afirma Strathern (1997, p. 12); mas negava que todo conhecimento fosse originado da experiência. Os empiristas afirmavam que todo conhecimento deve corresponder à experiência; Kant, de forma brilhante, inverteu a afirmação, declarando que toda experiência deve corresponder ao conhecimento. Segundo Kant, espaço e tempo são subjetivos, nosso método de perceber o mundo. De certa maneira, afirma Strathern, são como óculos irremovíveis, sem os quais somos incapazes de dar sentido à nossa experiência. Mas esses não são os únicos elementos subjetivos que nos ajudam a compreender nossa experiência, diz Strathern. Kant explicava que existem doze “categorias” (como as chamava), que concebemos por meio de nosso entendimento, trabalhando independentemente da experiência. Essas categorias incluem coisas como qualidade, quantidade e relação. Essas também são como óculos irremovíveis. Não conseguimos ver o mundo de qualquer outra forma senão em termos de qualidade, quantidade etc. Mas através desses óculos irremovíveis só conseguimos ver os fenômenos do mundo – não conseguimos jamais perceber os verdadeiros *númenos*, a realidade mesma que sustenta ou propicia o aparecimento desses fenômenos.

REFERÊNCIAS

HUME, David. **Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral**. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora Unesp, 2004.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Mojrão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

REALE, Giovanni, ANTISERI, Dário. **História da Filosofia (Vol. 4) – de Spinoza a Kant**. Coleção História da Filosofia. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2004.

STRATHERN, Paul. **Kant em 90 minutos**. Tradução de Maria Helena Geordane. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

STRATHERN, Paul. **Hume em 90 minutos**. Tradução de Maria Helena Geordane. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.