



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Renato da Costa Santos

A Revolução Copernicana de Kant

Rio de Janeiro

2024

Renato da Costa Santos

A Revolução Copernicana de Kant

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia.

Orientadora: Profa. Dra. Dirce Eleonora Nigro Solis

Rio de Janeiro

2024

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/A

K16

Santos, Renato da Costa.

A Revolução Copernicana de Kant / Renato da Costa Santos. – 2024.
88 f.

Orientadora: Dirce Eleonora Nigro Solis.

Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Kant, Immanuel, 1724-1804 - Teses. 2. Mente e realidade - Teses. 3. Empirismo - Teses. 4. Idealismo - Teses. I. Solis, Dirce Eleonora Nigro. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 1(430)

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

Assinatura

07 de Maio de 2024
Data

Renato da Costa Santos

A Revolução Copernicana de Kant

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia.

Aprovado em 11 de março de 2024.

Banca Examinadora:

Profª. Dra. Dirce Eleonora Nigro Solis (Orientadora)

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof. Dr. Marcelo José Derzi Moraes

Faculdade de Formação de Professores - UERJ

Prof. Dr. Tiago Mota da Silva Barros

Instituto Federal do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro

2024

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho ao meu querido pai, Rene da Costa Santos, in memoriam, a minha querida mãe Zilda Luiza da Costa Santos, in memoriam e às minhas filhas Jasmim da Costa Santos, Mônica da Costa Santos e Renata da Costa Santos.

AGRADECIMENTOS

Inicialmente eu desejo agradecer a minha orientadora, a professora Dirce Eleonora Solis, por me dar esta oportunidade de concluir o mestrado e também por sua orientação inspiradora e amiga durante os doze anos em que estive na Uerj, desde que iniciei a minha graduação. Seu apoio em vários momentos nesta trajetória e em diversas situações foi fundamental para que eu tivesse o conhecimento necessário para esta atividade acadêmica.

Gostaria também de agradecer os membros da banca examinadora, o Professor Doutor Tiago Mota das Silva Barros e o Professor Doutor Marcelo José Derzi Moraes, pela aceitação de composição da banca e pelas pertinentes observações e recomendações que foram muito importantes no aprimoramento do trabalho.

Gostaria de agradecer também a minha primeira orientadora, a Professora Elena Moraes Garcia, pela dedicação e empenho na orientação da construção desta dissertação, me disponibilizando vários livros e fazendo as observações necessárias para que o trabalho espelhasse uma descrição consistente sobre parte da obra de Kant.

Gostaria de agradecer também, o Professor André Berten, com quem eu cursei o maior número de disciplinas na graduação e que me deu uma base importante para o conhecimento dos principais temas da filosofia, especialmente dos textos de Kant.

E ao final, um agradecimento a todos os professores de filosofia da UERJ que com a sua reconhecida qualificação, contribuíram, em cada disciplina que eu cursei na graduação e no mestrado.

“Em contrapartida, o conceito transcendental dos fenômenos no espaço é uma advertência crítica de que nada, em suma, do que é intuído no espaço é uma coisa em si, de que o espaço 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 chamados objetos exteriores são apenas simples representações da nossa sensibilidade, cuja forma é o espaço, mas cujo verdadeiro correlato, isto é, a coisa em si, não é nem pode ser conhecida por seu intermédio.

Immanuel Kant

RESUMO

SANTOS, R. C. *A Revolução Copernicana de Kant*. 2024. 88 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2024.

A Revolução Copernicana de Kant, título do presente trabalho, pretende essencialmente descrever, a relevância na história da filosofia da transformação proposta por Immanuel Kant na abordagem do conhecimento do universo. Esta abordagem inverte o meio de investigação: não mais se detém nas coisas existentes no mundo, mas sim se volta para a investigação da própria mente humana. Kant, ao elaborar a *Crítica da Razão Pura*, concilia, de forma inovadora, as posições contrárias de empiristas e idealistas, ambas predominantes à época.

Palavras-chave: Kant; conhecimento; mente; universo.

ABSTRACT

SANTOS, R. C. *Kant's Copernican Revolution*. 2024. 88 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2024.

Kant's Copernican Revolution, the title of this work, essentially intends to describe the relevance in the history of the philosophy of transformation proposed by Immanuel Kant in approaching knowledge of the universe. This approach inverts the means of investigation: it no longer dwells on existing things in the world, but instead turns to the investigation of the human mind itself. Kant, when elaborating the Critique of Pure Reason, reconciles, in an innovative way, the contrary positions of empiricists and idealists, both predominant at the time.

Keywords: Kant; knowledge; mind; universe.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO.....	9
1	OS FUNDAMENTOS DA REVOLUÇÃO COPERNICANA DE KANT.....	12
1.1	A Revolução Científica.....	12
1.2	A Pré-Crítica.....	15
1.3	O Criticismo Desloca o Objeto da Investigação.....	20
2	AS CARACTERÍSTICAS FUNDAMENTAIS DO CONHECIMENTO EM KANT.....	25
2.1	O Conhecimento Puro e o Conhecimento Empírico.....	25
2.2	Os Conhecimentos a Priori e a Posteriori.....	28
2.3	Os Juízos Analíticos e Juízos Sintéticos.....	29
2.4	Os Juízos Sintéticos a Priori.....	33
2.5	A Metafísica.....	36
2.6	A Crítica da Razão Pura – Uma Ciência Particular.....	40
3	A ESTÉTICA TRANSCENDENTAL.....	43
3.1	O Espaço.....	44
3.2	Exposição Transcendental do Conceito de Espaço.....	47
3.3	O Tempo.....	50
4	IDEALISMO E EMPIRISMO – NOÇÃO DE EXPERIÊNCIA E A COISA EM SI.....	55
4.1	Idealismo – O Pensamento de Berkeley.....	56
4.2	Idealismo Absoluto – O Pensamento de Hegel.....	62
4.3	O Empirismo.....	64
4.4	Empirismo – O Pensamento de Locke.....	64
4.5	Empirismo – O Pensamento de Hume.....	65
4.6	A Coisa em Si.....	67
5	A LÓGICA EM KANT.....	69
5.1	A Lógica Transcendental e a Ciência.....	70
5.2	A Distinção da Filosofia Kantiana com o Racionalismo Dogmático.....	72
5.3	O Esquematismo.....	74
6	O REALISMO KANTIANO.....	76
	CONCLUSÃO.....	79
	REFERÊNCIAS.....	87

INTRODUÇÃO

A História da Filosofia, no que se refere à produção filosófica anterior a Immanuel Kant, demonstra que, boa parte dos esforços especulativos de compreensão do universo, foi destinada a adotar como objeto principal de estudos, a ontologia da matéria.

Esta tradição vem desde a filosofia grega com Parmênides, por exemplo, “O ser é e não pode não ser; o não ser não é e não pode ser de modo algum”, esta posição vincula o ser à existência física e vice versa, ela utiliza não somente a circunscrição de determinado conjunto de relações físicas como uma unidade distinta, cuja constituição é separada do observador, bem como se baseia na possibilidade sensorial, na ligação do físico com o ser. Ao negar o “nada” acentua a divisão entre mente e realidade objetiva.

A ontologia foi um neologismo, criado no século XVII, a princípio em referencia a metafísica geral. Segundo Wolff (1719) representava “Os primeiros princípios do conhecimento e das coisas em geral”. Posteriormente Kant tratou a ontologia na analítica transcendental.

O sentido em que o termo é tratado no presente trabalho é o da essencialidade do objeto. Daquilo que sem ao qual o objeto deixaria de ser o que é. E, que, ao qual, segundo Kant, o nosso acesso é vedado, não temos condições de o saber.

O conhecimento, centrado, portanto apenas no conhecimento do mundo objetivo em sua essencialidade, foi fundado especialmente, na tentativa de desvendar o que seriam efetivamente os objetos, o universo e só acessoriamente, a compatibilização entre a mente e a matéria. Através desta forma de investigação, esperava a filosofia poder elucidar em que se constituía realmente o mundo material, como ele havia surgido, qual seria o seu destino e também, qual seria o local do homem no universo.

O homem, aquele para quem o conhecimento se destinava, foi colocado à parte, distante, exclusivamente na posição de observador. Tudo, portanto, girava em torno da matéria, esse enigma que precisava ser compreendido, com a expectativa de se obter o pleno conhecimento do mundo objetivo, dos meios para o desenvolvimento de uma ciência completa.

Neste contexto filosófico, a presença de Immanuel Kant, de forma revolucionária, reposicionou esta investigação. O próprio Kant, referindo-se a filosofia crítica, a chamou de “revolução copernicana”, uma apropriada comparação com o sistema heliocêntrico.

Copérnico (1473 – 1543), astrônomo e matemático, revolucionou a concepção astronômica da época, geocêntrica, ao apresentar um modelo, sem evidencia experimental, de que a terra girava em torno do sol. Esta posição se chocou também, frontalmente, com a posição oficial da Igreja, possuidora do poder político à época.

Kant, de forma similar, retirou dos objetos, do mundo exterior ao homem, o principal meio de investigação do universo e o colocou na razão, revolucionando, portanto, os meios de concepção do conhecimento.

O enfoque, a partir dele, deixou de ser a busca pelo desvendar da essência da matéria, para se voltar às condições de operação da mente humana, do conhecedor. Deixou a filosofia de atribuir, a partir deste momento, a importância da investigação empírica prioritariamente, ao conhecimento das coisas, para se dedicar às formas e a gênese do conhecimento. E deste modo, a partir do próprio homem, compreender o universo.

Esta mudança, realizada pela filosofia kantiana, já havia sido gestada em trabalhos pré-críticos do filósofo. No entanto, ela efetivamente se consolidou no principal trabalho de Kant, a Crítica da Razão Pura, em 1781, obra esta que marcou significativamente a história da filosofia.

Alguns filósofos, anteriores a Kant, já haviam destinado seus trabalhos a significação da mente em relação à matéria, como Platão com o mundo das ideias, por exemplo, mas foi Kant quem constituiu e sistematizou os meios de se voltar à investigação para a mente humana e nela encontrar os fundamentos do conhecimento, de si mesmo e do universo.

Este trabalho se destina a abordar parte das ideias de Kant em relação ao conhecimento, expressas na obra mencionada, a Crítica da Razão Pura, especificamente na Introdução e no Capítulo I, a Doutrina Transcendental dos Elementos, primeira parte, cotejando-as com as críticas ou comentários de alguns filósofos pós-kantianos e apresentar, especulativamente, algumas possibilidades de compreensão das estruturas da mente e do universo. Terá presente também, o trabalho, algumas poucas questões de lógica, pertinentes ao conceito central da *revolução copernicana*.

O trabalho é dividido em seis capítulos. No primeiro são descritas as condições dos séculos anteriores conhecidas como o período da Revolução Científica, e também os elementos filosóficos, precursores das Críticas de Kant, conhecido como período pré-crítico. No segundo capítulo são descritos os elementos principais do processo de conhecimento exibidos na Introdução da Crítica da Razão Pura e que embasa, de forma precisa, o pensamento kantiano. Já no terceiro capítulo, são demonstrados os conceitos da Estética Transcendental reposicionando as noções de espaço e tempo como intuições sensíveis e não

como condições existentes objetivamente no universo. No quarto capítulo há um confronto entre as posições de idealistas e empiristas, com a mediação de Kant, que as estrutura de forma original, como citado acima. No quinto capítulo são apresentadas algumas questões da lógica kantiana relevantes para a compreensão dos fundamentos da Crítica. E no sexto capítulo, é descrita a diferença entre a corrente filosófica realista e o realismo kantiano. Ao final, pretendo sintetizar, não somente a importância do trabalho de Kant e a efetiva revolução empreendida na forma de compreensão do homem e do universo, mas também apresentar alguns poucos pontos que especulativamente, possam estar em consonância com o pensamento kantiano.

1 OS FUNDAMENTOS DA REVOLUÇÃO COPERNICANA DE KANT

1.1 A Revolução Científica

A revolução científica ocorrida entre o século XVI e XVII, transformou radicalmente as formas de se pensar o universo. Separou a ciência do poder da tradição filosófica e teológica, que se confundiam, e estabeleceu a razão como a forma primordial de conhecimento, através de métodos de observação e sistematização para a construção de suas teorias.

Em várias áreas do conhecimento humano a revolução científica se fez sentir, desde a astronomia até a biologia. Muitos foram os personagens que deram corpo a este novo conhecimento, e deles, sem dúvida, um dos principais foi Nicolau Copérnico. Mas também, Galileu Galilei, René Descartes, Isaac Newton, Francis Bacon, Johannes Kepler, Robert Boyle e muitos outros.

Neste período de desligamento do pensamento dos dogmatismos científicos e filosóficos, a prática de questionar a tudo que pudesse engessar o conhecimento foi fundamental para o permanente aprimoramento dos conceitos sobre o mundo e suas ramificações de saber.

O rompimento com as formas dogmáticas, prescritas pela religião, e o consequente desenvolvimento livre da razão, impulsionaram um sólido conhecimento científico, liberto de amarras intelectuais.

Podemos apontar algumas características fundamentais da Revolução Científica:

O Estabelecimento do Método Científico.

Este método consistiu na observação, experimentação e investigação sistemática dos fatos do mundo. Em decorrência deste processo de conhecimento, leis da natureza puderam ser estabelecidas e foi possível conhecer vários fenômenos naturais ainda desconhecidos à época.

O desenvolvimento destas três condições basilares da nova forma de se fazer ciência, se desenvolveu e suscitou questionamentos sobre qual a forma mais precisa de obter as informações reveladas pela natureza.

A questão filosófica entre empirismo e idealismo se fez presente então. A observação pura e simples dos fatos, como forma de estabelecimento das leis naturais, defendida por empiristas, foi contestada pela forma indagativa, ao qual a experiência deveria estar subordinada. A simples observação, a experiência não guiada, puramente estimulada pelos

fenômenos, se revelaria insuficiente para o conhecimento, como descreve Japiassu, no livro *Como Nasceu a Ciência Moderna*:

Porque a abordagem científica se constitui como uma ruptura radical com nossos modos habituais de pensamento e expressão para pensa-los em termos de progresso e de outro modo”. Não podemos tomar a experiência imediata como instrumento de conhecimento. É a capacidade de formular *interrogações* pertinentes que constitui a marca do verdadeiro espírito científico. Todo conhecimento é resposta a uma questão. Se não houver questão, não haverá conhecimento. Porque nada é dado. Tudo é construído. (Japiassu, 2007, p. 8).

O Desenvolvimento da Matemática.

A aplicação da matemática na descrição e resolução em várias áreas como a física, a astronomia e a biologia, foram determinantes neste novo momento.

Várias foram as formas de utilização da matemática que surgiram. A Geometria Analítica, que utiliza uma combinação de álgebra com a geometria foi elaborada por Descartes. A formulação de coordenadas para representar a geometria transformando-a numa área da álgebra permitiu que suas questões fossem resolvidas por equações.

A Álgebra também, inventada por matemáticos islâmicos no século IX, ganhou na Revolução Científica uma função relevante para resolver problemas, especialmente na física. Galileu Galilei foi o primeiro matemático a utilizar as equações algébricas que foram importantes na descrição da queda livre dos objetos. A utilização generalizada a partir daí na física e química permitiu a formulação de princípios físicos em equações simples.

O cálculo das probabilidades foi outra ferramenta matemática importante. Ela foi desenvolvida por Pierre de Fermat e Blaise Pascal e descreve eventos aleatórios, que não podem ser medidos com exatidão.

O método axiomático é outra das aplicações matemáticas surgidas no período. Ele forma, através da lógica e dos axiomas, proposições deles deduzidas.

A Concepção Mecanicista da Natureza.

A possibilidade de descrição de todos os fatos como articulados mecanicamente e traduzidos matematicamente proporcionaram uma coerência entre os fenômenos naturais, revelando fatos antes inexplicáveis. O mundo, sob este aspecto, se comportaria basicamente como uma máquina, subordinada e sendo explicada pelas leis da física.

Esta concepção apresentou uma mudança importante na forma de abordagem dos eventos físicos, que não mais prioritariamente seriam representados por suas características qualitativas, mas sim por perspectivas quantitativas, matematizáveis.

Assim, o mundo foi comparado a uma grande máquina, cujas peças funcionariam de acordo com regras precisas.

A metódica investigação dos fatos e da natureza completava este processo, que se revelava como infalível.

Não apenas os fatos físicos, da natureza, mas também o corpo humano e a mente poderiam ser descritos e previstos por essa concepção mecânica.

No período da Revolução Científica, esta abordagem foi extremamente útil, mas posteriormente ela se revelou insuficiente para as novas descobertas científicas.

A passagem do sistema anterior, entendido como um sistema do Cosmos para o sistema mecanicista alterou a condição epistemológica.

Japiassu relata,

No século XVII, a exigência mecanicista surge e se impõe como uma inteligibilidade de ruptura. Há uma verdadeira mutação epistemológica constituída também por uma real mudança antropológica. O esquema do Cosmos, em função do qual se congregava e se articulava o conjunto do saber, cede seu lugar a um esquema totalmente novo e diferente, ao esquema da *Máquina*, cuja analogia passa a impor-se a todos os espíritos esclarecidos em todos os domínios. O novo *modelo epistemológico*, chave da nova inteligibilidade do Mundo nessa época da cultura, é constituído por um pensamento do pensamento (por uma evidência da evidência) jamais dado, mas que o conhecimento visa construir através da diversidade de seus objetos. Uma vez dado o modelo, a explicação consiste em descobrir no céu ou em tal setor do conhecimento uma espécie de imitação ou aplicação do protótipo previamente admitido. (Japiassu, 2007, p.129).

A Concepção Heliocêntrica

O surgimento desta concepção, afirmando que a Terra e os demais planetas girariam em torno do sol, diante do geocentrismo estabelecido, revolucionou e possibilitou a compreensão de como efetivamente funcionava o universo.

Nicolau Copérnico foi quem a apresentou ao mundo, de forma elaborada, pois já haviam anteriormente, outros filósofos que a ela havia se referido.

As concepções geocêntricas, que vigiam na época, era o resultado inicial de duas concepções filosóficas, a de Aristóteles e a de Ptolomeu. E ambas baseavam-se nas evidências dos sentidos, da experiência e na metafísica de Platão.

As condições de poder nesta época, que cerceavam as posições que se confrontavam com as da religião eram vigorosas. E o geocentrismo era parte importante dos relatos religiosos que situavam a Terra como o centro do universo e local escolhido por Deus para o Homem, embora tal posição fosse posterior às concepções aristotélicas.

Elena Garcia, em seu artigo Poder e Saber: Saber e Poder no Século XVI, contidos na obra Razão e Mística na Idade Média, referindo-se a dupla posição de Copérnico, ora corajoso e por vezes temeroso na divulgação de sua teoria, nos relata:

Estas duas interpretações sobre Copérnico, em certo sentido, se revelam passíveis de serem verdadeiras, uma vez que, em sua obra, ora é audacioso e corajoso em suas afirmações, ora temeroso. Por vezes, na sua obra, o Saber se curva ao Poder, por vezes se ergue de frente a ele. Em Copérnico e em sua obra, tradição e contradição se mesclam, convivem e se repelem. Ora é inovador, ao formular o sistema heliocêntrico em contraposição aos sistemas geocêntricos, ora um pensador imerso em valores tradicionais, quer aristotélico-ptolomaicos, quer platônico-pitagóricos. Por outro lado, no próprio século XVI, Poder e Saber, Saber e Poder se contrapõe, pois assim como o Poder ilumina e oculta o Saber, igualmente o Saber se ilumina e obscurece o Poder, em analogia com a metafísica da luz e sombra, que ora faz girar os astros em torno do Sol, ora em torno da Terra. (Garcia, 1988, p. 152).

As Novas Leis Fundamentais.

A óptica, com as propriedades da luz, as leis de conservação da energia e a lei da gravidade ampliaram a possibilidade de compreensão do universo.

Razão para a Concepção e Operação da Ciência

E talvez, uma dos mais importantes fatos da revolução científica, foi o estabelecimento da razão como a forma de descrever o mundo, e não mais a fé ou as formas dominantes da religião.

Hilton Japiassu argumenta em *Como Nasceu a Ciência Moderna*:

A secularização (dessacralização, autonomia, laicização ou desencantamento) do mundo e da consciência: a sociedade se organiza fora da dependência religiosa; quanto ao poder, deixa de ser um poder sagrado, brotando do alto, para nascer da sociedade. Deixa de ser exercido em nome dos deuses, passando a ser exercido em nome dos homens e fora de toda referência religiosa. A Razão proclama sua independência ou seu afastamento de metas transcendentais para voltar-se para objetivos imanentes: o religioso perde a sua capacidade de estruturar a sociedade, a política e as relações humanas. De modo radical, substitui a preocupação com o outro mundo e a outra vida pela preocupação com esta vida e com este mundo; não mais estabelecendo uma distinção de *essência* entre corpos naturais e artificiais; (Japiassu, 2007, p. 13).

1.2 A Pré-Crítica

Podemos estabelecer que no período de um século e meio antes da publicação da *Crítica da Razão Pura*, iniciaram-se as condições que permitiriam, progressivamente, mudanças significativas na abordagem do conhecimento do universo e que em Kant, no século XVIII, saíram da investigação ontológica do objeto e se voltaram para a própria razão humana.

Em 1543, Copérnico com a obra *As Revoluções das Órbitas Celestes*, declara que os planetas e o sol, ao contrário do que se acreditava a época, não giravam em torno da terra, mas

sim, em volta de si mesmos e do sol. Estas afirmações, não só transformaram a própria astronomia, mas desestruturaram as convicções religiosas vigentes à época, onde os teólogos detinham o monopólio científico e filosófico, fundamentados em Aristóteles (interpretado com um viés dogmático).

Copérnico foi o principal formulador da teoria, mas, vários outros cientistas como Kepler, Galileu Galilei (Diálogo sobre os Dois Principais Sistemas do Mundo) e Isaac Newton (Princípios Matemáticos de Filosofia Natural - 1687) também contribuíram com as transformações científicas, especialmente Newton com a formulação da Lei da Gravitação Universal.

Estes fatos consistiram na chamada Revolução Científica, que se estendendo do século XVI ao século XVII, mudaram os rumos da humanidade e desatrelaram a Ciência da Teologia.

Na esteira destas transformações, Kant acorda do “sono dogmático” (referência a Hume) e prepara a revolução copernicana na filosofia.

Luc Ferry, no livro Kant – Uma Leitura das Três Críticas descreve o ambiente em que Kant prepara a transformação da filosofia do conhecimento.

Com efeito, em menos de um século e meio – ao longo do período que se estende da publicação da obra de Copérnico sobre As revoluções das órbitas celestes (1543) até aquela dos Principia matemática de Newton (1687), passando pelos Princípios da filosofia de Descartes (1644) e pela publicação das teses de Galileu sobre as relações entre a Terra e o Sol (1632), - uma revolução científica sem precedentes na história da humanidade se cumpriu. Nasce uma nova era, da qual Kant provavelmente é o primeiro filósofo a tomar plena consciência. Não é apenas o homem, como às vezes disseram, que ‘perdeu seu lugar no mundo’, e sim o próprio mundo, pelo menos aquele que formava o âmbito fechado e harmonioso de sua existência desde a Antiguidade, que pura e simplesmente se volatilizou. A cosmologia dos antigos já não é a nossa, e, para Kant, é evidente que o horizonte da física moderna passa a ser o único verdadeiro, que é a partir dele que agora se deve repensar tudo, se também quisermos reconstruir. (Ferry, 2012, p.19).

Desta forma, do ponto de vista religioso, a Terra era o centro do universo por abrigar o homem, uma criatura divina. A produção filosófica anterior e a do período da revolução científica permanecem, no entanto, com toda a investigação sobre o cosmos e a matéria, para a produção do conhecimento científico, dividida entre a perspectiva empirista e a idealista.

Kant recoloca a questão do conhecimento ao afirmar que ele só é possível no âmbito da mente humana, apesar de provocado pelos fenômenos da matéria, cuja essência nos é vedada a compreensão.

Se a onda científica destrói as posições dogmáticas das perspectivas religiosas, Kant, como a crista destas ondas, varre as visões que obscurecem a perspectiva correta para se estabelecer o conhecimento: aquele que só é possível se detendo sobre a razão humana.

A trajetória de Kant até a *Crítica da Razão Pura* pode ser descrita em aproximadamente 25 anos.

A partir de 1761, em período de grande criatividade e fortemente influenciado por David Hume e Rousseau, Kant se dedica a metafísica, como a prova da existência de Deus e os fundamentos da moral. No entanto, constata que estas questões não podem ser resolvidas nas condições tradicionais de pensamento. Passa então, a trabalhar sobre uma “ciência propedêutica” com vistas a uma metafísica futura.

Segundo relatos de Otfried Hoffe, Kant se integra ao esclarecimento alemão e se aproxima de Lambert e de Mendelssohn. Segue-se, no entanto, que a “propedêutica da metafísica” amplia-se, se afasta do iluminismo alemão, abandona o método de análise e gesta a *Crítica da Razão Pura*, um grande trabalho de síntese.

No tratado...o único argumento para a demonstração de Deus, de final de 1762, com data de publicação de 1763, o exame das provas especulativas da existência de Deus não resulta ainda tão negativo como na *Crítica da Razão Pura*. Não obstante, já formula a tese que será mais tarde de importância central: ‘A existência não é nenhum predicado. (II72). (Hoffe, 2005, p 15).

Kant, apesar de religioso, comprova com argumentos irrefutáveis, segundo penso, a impossibilidade metafísica de afirmar a existência de Deus.

Já em 1764 Kant publica outro tratado, segundo relata Hoffe

A *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* (Investigação sobre a nitidez dos princípios da teologia natural e da moral), concluída em 1762, porém publicada em 1764, é contemplada com o segundo prêmio da Academia de Ciências de Berlim; o primeiro prêmio é outorgado a Mendelssohn. O escrito premiado permanece ainda inteiramente no campo da análise. Igual aos filósofos analíticos de hoje, Kant está convencido de que na filosofia e, sobretudo, ‘em metafísica deve-se proceder de modo analítico, uma vez que ela visa aclarar conhecimentos confusos (II 289). Kant exige, não só para os princípios da teologia natural, mas também para os da moralidade, o máximo grau de evidência filosófica. Não obstante, seria preciso ‘primeiramente verificar’ se na ética tem razão o racionalismo ou o empirismo, ou seja, ‘se é somente a faculdade de conhecimento ou o sentimento (o fundamento primeiro, interno da faculdade de desejar) o que decide sobre os seus primeiros princípios’ (II 300). Com o ensaio premiado e escrito sobre a existência de Deus, Kant se torna conhecido em toda a Alemanha, mas também já está provocando certas críticas. (Hoffe, 2005, p 15,16).

Já no tratado *Sonhos de um visionário esclarecidos pelos sonhos da metafísica* (1760), Kant avança sua posição em relação à metafísica, não a definindo como um sistema racional, mas, como “uma ciência dos limites da razão humana”.

A delimitação esboçada da separação da metafísica das possibilidades racionais do conhecimento começa, portanto, a adquirir forma e a serem expressas em seus escritos. Em mais um trabalho, a dissertação *Sobre as formas e os princípios do mundo sensível e inteligível* (1770) Kant apresenta uma propedêutica a metafísica, e, considerando a falta de elementos empíricos a ela, estabelece duas formas de conhecimento distintas: o conhecimento sensível, que significa aquilo que aparece, o fenômeno, das coisas que se apresentam a sensibilidade e o conhecimento inteligível das coisas tais como são. *Phaenomena* e *Noumena*, respectivamente.

Neste ponto Kant afirma que o conhecimento sensível é verdadeiro, realizado através do fenômeno, mas que somente é possível através das intuições sensíveis, subjetivas, que são as condições de espaço e tempo.

Kant alerta que para que a metafísica não se torne uma ciência impossível, a ela deve preceder o método. “é preciso ter muita cautela com que os princípios próprios do conhecimento sensível não ultrapassem os seus limites nem afetem o intelectual” (Par. 24).

Dez anos se passam desta dissertação e Kant trabalha em vários textos, que são revisados e formam diversas convicções e modificações dos seus escritos. Entre eles a de que o entendimento não pode conhecer o mundo real, outra é que as confusões referentes às antinomias não são mais a confusão entre a sensibilidade e o entendimento, mas sim entre o fenômeno e a coisa em si. Paralelamente houve também, uma mudança no vocabulário da pré-crítica para a crítica, segundo observa Hoffe:

Paralelamente à revisão dos problemas ocorre na ‘década silenciosa’ (Dilthey) uma revisão profunda dos conceitos (cf. *Briefe*, 101/66). Kant, que não gosta de introduzir novos termos, adota expressões como “percepção”, “intuição” e “puro” do *Essay* de Locke e dos *Nouveaux essays* de Leibniz; expressões como “categoria”, “transcendental”, “analítica” e “dialética” provêm da tradição aristotélica alemã; “antinomia”, “paralogismo” e “anfíbolia” encontramos em manuais do século XVII. Ao fim, o vocabulário da primeira *Crítica* mudou profundamente em comparação com o período pré-crítico. (cf. Tonelli, 1964) (Hoffe, 2005, p. 19, 20).

Uma das questões que se apresentaram no período pré-crítico, era qual o estatuto da verdade sobre as nossas representações e se elas poderiam ser consideradas verdadeiras no sentido de corresponderem aos objetos que percebíamos.

Segundo o cartesianismo, haveria uma correspondência entre a percepção e a realidade porque ambas teriam origem em Deus. No entanto, como poderíamos atestar que aquilo que percebemos é efetivamente a natureza real do objeto em si? Teríamos que sair de nossa condição de observador para verificar como seria o objeto fora da nossa perspectiva, o que seria impossível. Mesmo com medições externas, ou o testemunho de outros seres, ao final, seria pela nossa ótica que veríamos a própria representação exibida por estes seres.

Na verdade, como afiançar, pergunta Kant, que a nossa própria representação de Deus, com todas as qualidades e aspectos de sua constituição seriam verdadeiras, já que elas são observadas segundo as nossas formas específicas de representação? Teríamos um círculo vicioso, provar aquilo que deveria ser anteriormente provado.

Kant na Carta a M. Herz apresenta duas hipóteses, texto descrito no livro de Luc Ferry,

Se o que chamamos em nós de representação fosse ativo perante o objeto, ou seja, se por esse caminho o objeto pudesse ser produzido, do modo como imaginamos o conhecimento divino na qualidade de arquétipo das coisas, então a conformidade das representações com os objetos também seria inteligível. (Ferry, 2012, p 42).

Kant, não incluiu as respostas a estas perguntas na Carta. Estas indagações atingiam em cheio as caracterizações desta relação do homem com o conhecimento, da impossibilidade, que não recorresse a considerações de ordem metafísica, e, portanto, especulativas, como esclarecedoras.

Mesmo que se trocasse Deus por Natureza, a questão restaria insolúvel.

As hipóteses formuladas por Kant questionam, ainda no período pré-crítico, ou seja, de maturação da *revolução copernicana*, que ou há uma correspondência baseada na produção do que é observado, e então sua produção se confundiria com a produção da natureza, ou Deus, e não poderia nunca ser diferente, ou, como na segunda hipótese, estaríamos de posse de elementos a priori, que, a despeito da natureza última ou essencialidade do mundo exterior, a razão poderia lidar com os fenômenos, conceito ainda oculto.

Luc Ferry resume esta questão,

Para dizer a verdade – e aí está a distância imensa que separa a *Crítica* da problemática pré-crítica que ainda é a da *Carta a M. Herz* – o problema da representação é insolúvel nos termos em que é colocado aqui. Eis a razão para a revolução copernicana que se realiza na *Crítica da razão pura* e que consiste em expor a questão da objetividade não em termos de *exterioridade* em relação as representações, mas em termos de *universalidade* (ou de validade universal) na ligação das representações. Tentemos ser claros aqui: na Carta a M. Herz, Kant se pergunta, ainda ingenuamente, como uma representação pode ser adequada a um objeto em si, a um objeto que lhe é *externo*. Colocada nestes termos, a questão é necessariamente aporética. A revolução copernicana tenta então radicalmente

inverter os termos: já não se tratará de saber como nossas representações podem ser adequadas aos objetos em si, mas de determinar o que nosso entendimento pode considerar objetivo. Doravante partiremos do *sujeito* do conhecimento, e não do objeto em si, para tentar resolver o problema da objetividade. (Ferry, 2012, p 45).

1.3 O Criticismo desloca o objeto da investigação

Após um período de dez anos aproximadamente da dissertação “Sobre a forma e os princípios do mundo sensível e inteligível”, escrita em 1770 para a obtenção da cátedra de professor, Kant, publica, em 1781, a Crítica da Razão Pura.

A forma e os objetos da investigação do universo são radicalmente transformados pela obra de Kant. Não mais se procuraria o conhecimento através da busca da essencialidade dos objetos, do mundo exterior, mas sim, se voltaria para o conhecimento humano, suas potencialidades e limites. Abandonar-se-ia uma prática filosófica que não obteve sucesso em desvendar o universo e passar-se-ia a iluminar a mente humana em busca das respostas.

Kant apresenta, nas páginas iniciais da obra, uma nova perspectiva do conhecimento, que se afasta dos sistemas vigentes da modernidade, como o panteísmo de Espinoza, o empirismo inglês e o racionalismo de Descartes. Distintamente destas correntes, o criticismo kantiano, dirige a investigação aos limites da razão.

Duas questões sobressaem nesta “revolução copernicana”. O deslocamento do objeto de investigação da realidade e o estabelecimento dos limites da metafísica.

Uma das primeiras afirmações de Kant, na introdução da Crítica, é o reconhecimento da existência da matéria, mas, com a ressalva de que não a podemos conhecer em sua essência, e, que, só apreendemos dela aquilo que nos é apresentado pelos fenômenos, que impressionam os nossos órgãos dos sentidos.

Através desta distinção, entre o que podemos e o que não podemos conhecer, Kant estabelece duas vias para o conhecimento: a primeira é aquela recebida pela experiência, a partir dos fenômenos e a segunda é a forma que as impõe a razão.

A experiência, segundo Kant, é o resultado derivado das recepções sensoriais, a *matéria* do conhecimento, que é elaborado pela percepção e o entendimento, que se constitui na *forma* deste conhecimento. A memória deste processo é que se transforma na experiência.

Neste aspecto, o conhecimento é o produto da ação das capacidades que já possuímos anteriormente a qualquer experiência e que conforma e dá sentido as informações empíricas.

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, liga-las ou separá-las, transformando assim a matéria bruta das impressões sensíveis num conhecimento que se denomina experiência? Assim, *na ordem do tempo*, nenhum conhecimento precede em nós a experiência e é com esta que todo o conhecimento tem o seu início. (Kant, 2001, p 62, B2).

Kant ressalta, portanto, que a experiência, resultante das impressões sensoriais é o início do processo do conhecimento, ao fornecer a matéria deste conhecimento. No entanto, como informação bruta, ela necessita das condições de entendimento já presentes na mente e que trabalha as diversas formas de comparações e associações, consistindo ao final o conhecimento.

O contato com a realidade externa se dá, tão somente, através dos nossos sentidos, sentidos estes limitados pelas características específicas da nossa constituição física sensorial e que, portanto, demarcam o que podemos receber.

O conhecimento elaborado pela razão, resultante das disposições estruturais da nossa mente, também configuradas de forma específica, produzem um determinado conhecimento, que é amplo na elaboração, mas, limitado pela nossa condição humana.

Segundo Kant, portanto, tudo o que percebemos nos é inicialmente recebido através dos sentidos. A intuição nos move aos objetos e recebemos deles estímulos que impressionam os órgãos de recepção. Da recepção nos órgãos de sensibilidade estes sinais são transformados em percepções, no âmbito mental. A partir deste momento, as percepções são então trabalhadas pela mente, através do entendimento, nas condições contidas nela a priori, e que organizam e dão sentido ao que foi recebido. Desta forma são produzidos os conceitos e as imagens através do qual o homem identifica e significa aquilo que foi recepcionado pelos sentidos.

Assim, Kant desloca a possibilidade do conhecimento das coisas, pelo estudo da realidade empírica, e o posiciona nas condições estruturais do conhecedor.

Segue-se que o processo de conhecimento em Kant começa, com a recepção das informações pela sensibilidade através dos fenômenos da matéria. Ao serem transformadas em percepções, elas são racionalizadas e se constituem em conhecimento. Esta racionalização é descrita pela Lógica, que são as formas de tratamento do entendimento (o trabalho não abordará em profundidade, as questões referentes à lógica kantiana e as respectivas estruturas, consistindo apenas numa breve exposição no capítulo próprio).

Diversa fosse a constituição humana e os seus órgãos sensoriais, diversa haveria de ser a recepção e por consequência a imagem ou conceito dos objetos externos. Se por exemplo à

amplitude da recepção das ondas sonoras ou das variações luminosas, limitadas no homem fossem diversas, outras deveriam ser as formas construídas pela nossa mente.

Diversas fossem também a constituição das percepções, através da constituição mental humana, outras percepções seriam criadas.

Da mesma forma, diverso o entendimento, diversos seriam os juízos e conceitos. Considerando-se outra forma de elaboração do resultado das sensações, percepções e razão, as formas de interação do ser com o mundo externo seriam diferentes.

Temos então que o que percebemos não pode ser identificado com o ser percebido, mas tão somente com a imagem que a nossa constituição orgânica e mental nos permite. Não poderia ser o conhecimento da forma real daquilo que observamos e não teríamos condições de afirmar que o conhecemos em sua essência.

A determinação, portanto, da forma de apropriação dos fenômenos externos, em qualquer mundo possível, estaria vinculada a constituição do ser que os percebe.

Segundo Kant, portanto, não nos é possível conhecer a realidade objetiva, mas, tão somente a imagem que fazemos dela.

A condição peculiar da mente humana, que conforma aquilo que recebe, pode ser constatada também nas duas formas de intuições sensíveis, condições a priori necessárias para o entendimento e que não pertencem à realidade exterior, que são o espaço e o tempo.

Também na parte analítica da Crítica se demonstrará que o espaço e o tempo são apenas formas da intuição sensível, isto é, somente condições da existência das coisas como fenômenos e que, além disso, não possuímos conceitos do entendimento e, portanto, tampouco elementos para o conhecimento das coisas, senão quando nos pode ser dada a intuição correspondente a esses conceitos; daí não podermos ter conhecimento de nenhum objeto, enquanto coisa em si, mas tão somente como objeto da intuição sensível, ou seja, como fenômeno; de onde deriva, em consequência, a restrição de todo o conhecimento especulativo da razão aos simples objetos da *experiência*. (Kant, 2001, p.51, B XXVI).

Nesta citação, Kant aborda as intuições sensíveis necessárias para o entendimento do que são o espaço e tempo.

Não apenas não podemos saber efetivamente em que se constitui a coisa em si, mas também que tempo e espaço, são tão somente condições fundamentais para a recepção das informações externas, sem constituírem-se em realidades objetivas.

Segue Kant, que por mais diverso ou original, ou em que sua constituição essencial o objeto seja, ele sempre se conformará a realidade humana e mental e somente desta forma nos apropriaremos dele.

Como não há nada que nos informe sobre a condição real do objeto externo, seria, portanto, necessário, deixarmos a nossa condição humana para o observarmos de outra forma. Mas, mesma esta observação realizada por outro ser, também seria especulativa, porque estariam conformadas as condições específicas deste outro ser.

No segundo aspecto relevante da doutrina da crítica, a metafísica, Kant, rompe com a visão cartesiana predominante, na época, e inverte a perspectiva, referente à questão da infinitude do absoluto e a finitude do homem. O homem é finito e sua visão sobre o mundo, sua relação com aquilo que não pertence a sua individualidade é circunscrita a sua capacidade racional.

Se por um lado, pode abarcar a realidade de forma a torna-la inteligível e com isso estabelecer uma relação adequada com o mundo, a infinitude do Absoluto, coloca-se em uma perspectiva distinta do homem, e que, mesmo que abstratamente, este homem pudesse se colocar fora de si e observar sob esta posição divina, toda a sua produção intelectual estaria eivada das condicionantes da razão humana, em especial, as intuições de espaço e tempo, inexistentes sob a perspectiva do Absoluto.

Da mesma forma, pretender a apreensão da essência divina, torna-se inviável, assim como a própria essência da matéria.

Um dos temas centrais de Kant, a metafísica e suas possibilidades (e impossibilidades) são questionadas quanto a sua cientificidade.

A metafísica deve se cingir ao plano abstrato, especulativo, entre outras razões, pela incapacidade da razão humana dessa apreensão.

Luc Ferry expõe o seguinte:

Com Kant, duas grandes concepções dos limites inerentes ao conhecimento humano começarão a opor-se. Essas duas visões da realidade humana dão início tanto a questão *metafísica*, das relações entre o homem e Deus (entre o relativo e o Absoluto, o finito e o infinito...). (Ferry, 2012, p22).

Para nos atermos ao essencial, poderíamos dizer que, do ponto de vista dos cartesianos, que domina de modo bastante amplo a filosofia do século XVII, as limitações que afetam o conhecimento humano são pensadas em relação a uma referência absoluta: a ideia de uma onisciência da qual se supõe que a divindade seria a depositária. É em relação a essa suposta onisciência de Deus que o saber humano é limitado. A finitude humana é pensada dessa forma, tendo o Absoluto como pano de fundo, e a existência de Deus, sua infinitude e sua onisciência não deixam, por assim dizer, nenhuma dúvida. (Ferry, 2012, p22).

Ferry prossegue, mostrando que Kant desconstruiu a prova ontológica da existência de Deus, afirmadas por Descartes e Leibniz. E, que, tais pretensões são fundadas na necessidade

do espírito humano em conceber um ser perfeito, com todas as qualidades e atributos, mas que não podem ser atribuídas a uma existência real.

Kant será o primeiro filósofo moderno a apresentar uma desconstrução radical dessa famosa “prova” – desconstrução essa que consistirá especialmente em mostrar que, mesmo que tivéssemos necessariamente a *ideia* que Deus existe, esta não deixaria de ser uma ideia e ainda não provaria nada quanto a sua existência real. Com efeito, a ideia de uma existência necessária ainda não é essa existência em si. (Ferry, 2012, p23).

Nesta última citação, no aspecto metafísico constante da Crítica, a *existência em si*, já mencionada no seu período pré-crítico, determina de certa forma, aquilo que Kant afirma sobre a impossibilidade de conhecimento metafísico.

A Crítica da Razão Pura, portanto, revoluciona efetivamente a filosofia em seus aspectos referentes à produção do conhecimento. É, sem dúvida, a *revolução copernicana*. Extensa é esta obra, detalhista e profundamente coerente, assim como toda a filosofia kantiana, que a cada leitura, acrescenta *sinteticamente* conhecimento.

No próximo capítulo serão abordadas algumas das características fundamentais do conhecimento em Kant.

2 AS CARACTERÍSTICAS FUNDAMENTAIS DO CONHECIMENTO EM KANT

2.1 O Conhecimento Puro e o Conhecimento Empírico

Kant abre a Introdução da Crítica da Razão Pura, distinguindo o conhecimento puro do conhecimento empírico, e este é certamente, o cerne do que ele apresentará como a forma de obtenção do conhecimento humano.

O conhecimento começa com a experiência, através dos fenômenos percebidos pela nossa sensibilidade e que resultam em percepções e entendimento. Neste processo, as formas puras preexistentes no indivíduo, conformam e dão sentido para aquilo que é apreendido da realidade externa. Este conhecimento puro, portanto, é *a priori*, ou seja, independe da experiência.

Há, pois, pelo menos, uma questão que carece de um estudo mais atento e que não se resolve à primeira vista; vem a ser esta: se haverá um conhecimento assim, independente da experiência e de todas as impressões dos sentidos. Denomina-se *a priori* este conhecimento e distingue-se do *empírico*, cuja origem é *a posteriori*, ou seja, na experiência. (Kant, 2001, p. 62,63, B 2).

Podemos considerar que genericamente temos o conhecimento *a priori*, aquele que já existe na mente anterior a experiência e *a posteriori*, aquele que é fornecido pela experiência. *A posteriori* significa, portanto, empírico. Kant, no entanto, distingue o conhecimento *a priori* em duas vertentes. Todo juízo aos quais não existe nenhum elemento colhido pela experiência é tido como um juízo, ou conhecimento *a priori puro*. Quando, no entanto, o juízo ou conhecimento é *a priori* e não depende da experiência imediata em sua formulação, mas, em que anteriormente a regra que possibilita este conhecimento, já estiver sido adquirida pela experiência, ele o chama de *a priori impuro*

Na verdade, costuma dizer-se de alguns conhecimentos, provenientes de fontes da experiência, que deles somos capazes ou os possuímos *a priori*, porque os não derivamos imediatamente da experiência, mas de uma regra geral, que todavia formos buscar à experiência. Assim, diz-se de alguém, que minou os alicerces da sua casa, que podia saber *a priori* que ela havia de ruir, isto é, que não deveria esperar, para saber pela experiência, o real desmoronamento. Contudo, não poderia sabê-lo totalmente *a priori*, pois era necessário ter-lhe sido revelado anteriormente, pela experiência, que os corpos são pesados e caem quando lhes é retirado o sustentáculo. (Kant, 2001, p. 63, B2).

Segue,

Por esta razão designaremos, doravante, por juízos *a priori*, não aqueles que não dependem desta ou daquela experiência, mas aqueles em que se verifica absoluta independência de toda e qualquer experiência”. Dos conhecimentos *a priori*, são

puros aqueles em que nada de empírico se mistura. Assim, por exemplo, a proposição, segundo a qual toda a mudança tem uma causa, é uma proposição *a priori*, mas não é pura, porque a mudança é um conceito que só pode extrair-se da experiência. (Kant, 2001, p. 63, B3).

O conhecimento se expressa de duas formas: pela sensibilidade incluindo as intuições sensíveis e as percepções, que permitem a recepção dos fenômenos e pelas representações e conceitos, formulados em seguida e resultantes do entendimento. Dois momentos se seguem no processo de recepção das informações empíricas. O primeiro pela receptividade das impressões, realizada pelos sentidos do corpo físico e o segundo se apresenta com a espontaneidade dos conceitos, que surgem de imediato em razão das diferentes *matérias* das impressões (de acordo com os fenômenos).

O nosso conhecimento provém de duas fontes fundamentais do espírito, das quais a primeira consiste em receber as representações (a receptividade das impressões) e a segunda é a capacidade de conhecer um objeto mediante estas representações (espontaneidade dos conceitos); pela primeira é-nos *dado* um objeto; pela segunda é *pensado* em relação com aquela representação (como simples determinação do espírito). Intuição e conceitos constituem, pois, os elementos de todo o nosso conhecimento, de tal modo que nem conceitos sem intuição que de qualquer modo lhes corresponda, nem uma intuição sem conceitos podem dar um conhecimento. Ambos estes elementos são puros ou empíricos. *Empíricos*, quando a sensação (que pressupõe a presença real do objeto) está neles contida; *puros* quando nenhuma sensação se mistura à representação. A representação pode chamar-se matéria do conhecimento sensível. (Kant, 2001, p.114, B75).

Nesta citação tem-se então que as representações, obtidas através da sensibilidade, são empíricas, proveem da experiência, enquanto as representações, as quais, nenhum elemento da experiência está presente, são puras. Os conceitos, portanto, podem resultar de dados empíricos ou não.

As representações, cuja origem seja fundada na experiência sensível, é a matéria do conhecimento enquanto as intuições sensíveis são a forma com que esta matéria produz as representações. Aquelas representações, as quais, não concorrem informações empíricas, são as representações puras, que produzem conceitos puros.

Desta forma se distingue, segundo Kant, o conhecimento puro do conhecimento empírico.

As representações também são definidas por Kant assim como o conhecimento, que além das distinções entre puras e empíricas, comporta também definições entre conhecer e saber.

Não nos faltam denominações convenientemente adequadas a toda a espécie de representações sem haver necessidade de recorrer ao que é propriedade alheia. Eis aqui uma escala das mesmas. O termo genérico é a *representação* em geral (*repraesentatio*). Subordinado a este, situa-se a representação com consciência

(perceptio). Uma *percepção* que se refere simplesmente ao sujeito, como modificação do seu estado, é sensação (*sensatio*); uma percepção objetiva é *conhecimento* (*cognitio*). O conhecimento, por sua vez, é intuição ou *conceito* (*intuitus vel conceptus*). A primeira refere-se imediatamente ao objeto e é singular, o segundo refere-se mediatamente, por meio de um sinal que pode ser comum a várias coisas. O *conceito* é empírico ou puro e ao conceito puro, na medida em que tem origem no simples entendimento (não numa imagem pura da sensibilidade), chama-se noção (*notio*). Um conceito extraído de noções e que transcende a possibilidade da experiência é a ideia ou conceito da razão. Quem uma vez se habitue a esta distinção achará insuportável ouvir chamar ideia a representação da cor vermelha, que nem sequer se deverá chamar noção (conceito do entendimento). (Kant, 2001, p. 338, 339, B 377).

Nesta citação, Kant organiza as nomenclaturas atribuídas às varias manifestações constantes no processo de recepção dos fenômenos. 1. A representação como nome genérico. 2. 1. A percepção com consciência e 2.2 A percepção apenas com alteração do estado do sujeito como sensação. 3. Uma percepção objetiva é conhecimento. 4. O conhecimento é intuição (refere-se apenas ao objeto) ou conceito (refere-se a mais de um objeto através de sinais comuns) 5. O conceito é empírico (depende da experiência) ou puro (não depende da experiência) e que tem origem no entendimento chama-se noção. 6. Um conceito extraído de noções e que, portanto, transcende a experiência é a ideia ou conceito da razão. Temos, portanto uma cadeia significativa das representações e que resultam, na abstração do conceito da razão.

As distinções entre conhecimento, pensamento e saber, são descritas no Dicionário Kant, de Caygill:

O conhecimento é, com ocasionais exceções (como CRP A 69/B 94), distinguido do saber e do pensamento. Saber significa a suficiência objetiva e subjetiva de um juízo e é, portanto, uma limitação do pensamento. Por sua vez, o pensamento consiste na unificação de representações numa consciência, ou juízo. Embora as categorias de pensamento ‘não sejam limitadas pelas condições de nossa intuição sensível’, o conhecimento ‘daquilo que pensamos a determinação do objeto, requer intuição (CRP B p. 166)’. Pois como Kant ponderou, ‘para conhecer um objeto devo ser capaz de provar a sua possibilidade, ou a partir de sua efetividade conforme atestada pela experiência, ou *a priori* por meio da razão. (Caygill, 2000, p. 68,69).

Kant determina como saber aquele juízo que apresenta fundamento, *objetivo* ou *subjetivo*. Os pensamentos, no entanto, significam a junção de representações, simultâneas, numa consciência ou juízo. Dependem de estarem situadas através de uma intuição sensível.

2.2 Os Conhecimentos a Priori e os Conhecimentos a Posteriori

Antes da Crítica da Razão Pura, os conceitos de *a priori* e *a posteriori* representavam algo bem diverso do que passaram a significar com Kant. Estes termos se referiam a questões lógicas: *a priori* significava quando a mente raciocinava no sentido das causas para os efeitos e *a posteriori*, quando o raciocínio era dos efeitos para as causas.

Com Kant os termos ganharam uma enorme relevância, por demarcarem a investigação empírica, como a matéria das percepções e conceitos e sua contraposição com as formas de elaboração destes conceitos e juízos, previamente existentes na mente humana.

Os juízos sintéticos *a priori*, passaram também a significar as possibilidades de apreensão e adição do conhecimento, de forma pura, sem interferência da experiência.

Esta demarcação realizada por Kant justifica a denominação de revolução copernicana, pois os elementos empíricos, a natureza essencial dos objetos, perde o predomínio na construção do conhecimento, que passa a ser buscado principalmente na razão, nas formas de entendimento.

O processo deste conhecimento se inicia como afirma Kant, nos fenômenos do mundo objetivo, mas é percebido através das formas *a priori*. Há, então, uma junção das formas constituintes da percepção humana ao material informado por estes fenômenos através da sensibilidade. O entendimento formula os conceitos que representam a realidade objetiva. Se estes conceitos revelam as condições de necessidade e universalidade, mesmo que obtidas inicialmente pela experiência, se constituem em juízos *a priori* impuros. Quando não necessitam de nenhuma informação da experiência, são juízos *a priori* puros.

Como distinguir se um conhecimento é *a priori*, ou seja, independente da experiência? Uma das formas é saber se o juízo é necessário. O múltiplo da experiência, a investigação da possibilidade de que ele signifique algo de forma diferente no mundo, demonstra se o juízo está amparado ou não na necessidade. Ex. Qualquer corpo ocupa um espaço. Não é possível, para a mente humana, imaginar um corpo que não esteja localizado num espaço. Podemos tão somente pensar um espaço vazio, com uma imagem difusa. Seja ele um objeto externo ao homem ou interno. Mesmo a imaginação de um determinado objeto, não pode ocorrer sem situá-lo num espaço. É necessário que o objeto ocupe um determinado espaço. Portanto, o espaço é uma condição de essencialidade.

Outra condição para se afirmar a *aprioridade* é a relativa à universalidade. É possível imaginar alguma exceção a que um objeto ocupe um espaço? Qualquer que seja a natureza de

um objeto, ele deverá ocupar um espaço. Mesmo nas manifestações infra-atômicas da matéria, como afirma a física moderna, em condições de onda, é necessário que elas ocupem um espaço (esta caracterização, no entanto, não significa que o espaço tenha existência concreta).

Cumprida essas duas condições, podemos afirmar que o juízo “todo corpo ocupa um espaço” é um juízo *a priori* puro, não necessita de comprovação empírica, de experiência.

O espaço, no entanto, não existe objetivamente, é uma intuição *a priori*, necessária, que se refere aos objetos exteriores, enquanto o tempo é também uma intuição *a priori* que, no entanto, se refere aos estados interiores.

Em primeiro lugar, se encontrarmos uma proposição que apenas se possa pensar como *necessária*, estamos em presença de um juízo *a priori*; se, além disso, essa proposição não for derivada de nenhuma outra, que por seu turno tenha o valor de proposição necessária, então é absolutamente *a priori*. *Em segundo lugar*, a experiência não concede nunca aos seus juízos uma *universalidade* verdadeira e rigorosa, apenas *universalidade* suposta e comparativa (por indução)... Portanto, se um juízo é pensado com rigorosa universalidade, quer dizer, de tal modo que, nenhuma exceção se admite como possível, não é derivado da experiência, mas é absolutamente válido *a priori*... Necessidade e rigorosa universalidade são pois os sinais seguros de um conhecimento *a priori* e são inseparáveis uma da outra. (Kant, 2001, p. 64, B4).

A investigação acerca dos juízos como derivados da experiência ou fundamentados na própria razão inata só podem ser definidas pela necessidade e universalidade porque a experiência nos proporciona apenas verdades “supostas e comparativas”, mas que podem, em algum momento, não coincidirem. São verdades provisórias, admitidas pela frequência em que ocorrem e as quais nenhuma exceção se verificou. No entanto, o crivo da necessidade e universalidade são as formas com que se avalia o juízo com origem *a priori*. São juízos que guardam relação com a própria estrutura do pensamento. O critério seguro é a impossibilidade de exceção, de imaginar que possa ocorrer de forma diferente, ou seja, a rigorosa impossibilidade de exceção.

Quanto aos juízos formados pela experiência, *a posteriori*, eles representam uma junção de percepções e que agregam conhecimento, são sintéticos, podem também ser descritos de forma analítica, ou seja, podem pertencer a juízos explicativos.

Kant afirma que é fácil provar a natureza das formas *a priori*, e exemplifica com as proposições matemáticas. As provas decorrentes da observação das condições de essencialidade e universalidade Kant as chamam de exposição e quanto às provas decorridas do esgotamento de todas as condições contidas num conceito do entendimento, restando apenas à substancialidade Kant chama de dedução.

A origem e o fundamento das proposições de Kant sobre as condições *a priori* da mente humana, ensejaram grande debate entre os filósofos. No entanto, Kant as fundamentou, de forma complementar, através de algumas notas inéditas. Nessas notas Kant afirma que elas proveem da espontaneidade do sujeito, segundo informa Caygill,

Todas as nossas ações e de outros seres são inevitáveis, somente o entendimento (e a vontade, na medida em que pode ser determinada pelo entendimento) é livre e uma atividade espontânea pura que não é determinada por nenhuma coisa salvo por si própria. Sem essa espontaneidade originária e imutável, nada saberíamos *a priori*... (R parágrafo 5441). (Caygill, 2000, p. 37).

Significa com isso, que as condições *a priori* não procedem de nenhum processo reflexivo, que as apresenta, mas sim, de que elas surgem espontaneamente, por estarem inscritas na forma de pensar da mente humana.

Caygill também menciona Fichte como atribuindo o *a priori* como pertencente a uma atividade simultaneamente teórica e prática do sujeito.

A condição *a priori*, entendo, também pode ser descrita, observando duas condições possíveis de abordagem da sua elucidação. Sob o ponto de vista da razão elas se apresentam como constituição necessária e *anterior*. Sob o ponto de vista transcendental, no entanto, cuja elucidação dispensa a intuição sensível *tempo*, ela é *simultânea* e obedece à própria constituição de uma suposta mente universal (de onde se originaria as condições de sustentação das mentes individuais), não sujeita as necessidades da razão humana de entendimento.

2.3 Juízos Analíticos e Juízos Sintéticos

Os juízos, segundo Kant, podem ser qualificados, no que se refere à apresentação, em duas formas: a primeira é aquela em que o predicado está contido no sujeito e a segunda é a em que o predicado acrescenta conhecimento ao sujeito. Os primeiros são os *juízos analíticos*, o segundo, os *juízos sintéticos*. Os juízos empíricos, fundados na experiência, são todos sintéticos.

Os juízos analíticos, são aqueles em que, no momento da sua formulação, representam um conhecimento que se relaciona por identidade e de onde não é necessário recorrer à experiência para validá-lo. Por exemplo, “esta mesa é um corpo”. Fica evidente que o

predicado corpo nada acrescenta de novo ao que já estava implicitamente contido no sentido de mesa.

Quando digo, por exemplo, que todos os corpos são extensos, enuncio um juízo analítico, pois não preciso de ultrapassar o conceito que ligo a palavra corpo para encontrar a extensão que lhe está unida: basta-me decompor o conceito, isto é, tomar consciência do diverso que sempre penso nele, para encontrar este predicado; é, pois um juízo analítico. Em contrapartida, quando digo que todos os corpos são pesados, aqui o predicado é algo de completamente diferente do que penso no simples conceito de um corpo em geral. A adjunção de tal predicado produz, pois, um juízo sintético. (Kant, 2001, p. 69, B 11).

A identificação do que está contido no juízo “todos os corpos são extensos” considera que o predicado extenso está contido no conceito corpo, ou seja, a formação do conceito corpo inclui mediatamente o conceito de extenso. Portanto, neste conceito está incluído *analiticamente*, ou seja, a análise do conceito *corpos* evidenciará o pertencimento de *extensos* a *corpos*. Por conseguinte, é um juízo analítico.

Já no exemplo anterior, “esta mesa é um corpo”, no entanto, cabe notar que este pertencimento, obviamente se dá pela forma linguística em que os conceitos são apresentados. Diverso seria “este corpo é uma mesa” porque este corpo poderia ser uma mesa, uma cadeira, um banco etc. O conceito que demonstra o contido no conceito de corpo é menor do que o conceito corpo. No exemplo “esta mesa é um corpo” o conceito do predicado engloba o conceito mesa. Portanto, temos que a ordem dos conceitos tem por orientação a amplitude e a sua vinculação ao conceito mais abrangente e a sua posição no juízo, como sujeito ou predicado.

É preciso ressaltar, no entanto, que nem todos os juízos possuem sujeito e predicado, alterando de certa forma, a apresentação das definições de Kant.

Uma distinção importante é que para Kant, ser analiticamente verdadeiro não significa ser verdadeiro por definição. A estrutura que permite verificar a verdade analítica responde a construção lógica que não necessariamente corresponde à verdade objetiva. Ela é verdadeira porque os conceitos envolvidos são os operados pela mente. Se o conceito mesa, por alguma razão, tivesse um conceito não corpo em sua formação, tal juízo seria contraditório. Então, e apenas sob a ótica que envolve a formação dos conceitos este juízo “esta mesa é um corpo” é analiticamente verdadeiro.

Segundo Hoffe,

Juízos analíticos podem versar sobre objetos que pertencem ao mundo da experiência e podem afirmar, por exemplo, que todo ‘*Schimmel*’ (cavalo branco) é branco, que nenhum solteiro é casado, ou – com Kant (B192) – que um homem inculto não é culto. Porém, a verdade do conteúdo afirmado não se decide pela

experiência, mas unicamente com a ajuda de leis lógicas elementares, pressupondo as regras semânticas daquela língua em que a afirmação é formulada. Ainda que as regras semânticas constituam fatos empíricos e possam variar, os juízos analíticos são, segundo Kant, necessariamente verdadeiros. Pois a analiticidade não se refere a regras semânticas, mas – uma vez pressupostas as regras semânticas – somente à relação entre o conceito do sujeito e o conceito do predicado. Se as regras semânticas mudam, e, por exemplo, se ‘*Schimmel*’ não significa mais ‘cavalo branco’, então não teríamos mais um juízo analítico, apesar de usarmos o mesmo termo. (Hoffe, 2005, p. 48, 49).

Da mesma forma, se considerarmos que esta mesa é apenas uma imagem ou conceito que se expressa numa imagem, ela evidentemente não é o próprio corpo. Sendo representações, mesmo que elas signifiquem o produto das percepções recebidas pelas sensações, elas não poderão ser consideradas como os próprios objetos em sua essencialidade.

No entanto, em Kant, os conceitos que se constroem sem a necessidade de respaldo na experiência e nem na intuição correm o risco de significarem apenas ilusões, construídas por juízos *a priori* e que se constituem na metafísica. São conceitos cuja intuição ocorre no âmbito *a priori* e levam a erro. São afirmações que tão somente decompõem ou marcam identidade sem que efetivamente acrescentem um conhecimento novo.

Enquanto construímos, algo nos liberta de todo cuidado e suspeita, e até falsamente nos convence de aparente rigor. E que uma grande parte, talvez a maior parte da atividade da nossa razão, consiste em *análises* dos conceitos que já possuímos dos objetos. Isto fornece-nos uma porção de conhecimentos que, não sendo embora mais do que esclarecimentos ou explicações do que já foi pensado nos nossos conceitos (embora ainda confusamente), são apreciados, pelo menos no tocante à forma, como novas intelecções, embora, no tocante a matéria ou ao conteúdo, não ampliem os conceitos já adquiridos, apenas os decomponham. (Kant, 2001, p. 68, B 10).

Os juízos sintéticos para Kant são aqueles em que o predicado acrescenta informação ao sujeito. Todos os juízos empíricos são juízos sintéticos. Diferentemente dos juízos analíticos, em que o predicado apenas “explica” o sujeito, o juízo sintético representa a distinção ou particularidade no predicado.

Os juízos de experiência, como tais, são todos sintéticos, pois seria absurdo fundar sobre a experiência um juízo analítico, uma vez que não preciso de sair do meu conceito para formular o juízo e, por conseguinte, não careço do testemunho da experiência. Que um corpo seja extenso é uma proposição que se verifica *a priori* e não um juízo de experiência. Porque antes de passar à experiência já possuo no conceito todas as condições para o meu juízo; basta extrair-lhe o predicado segundo o princípio da contradição para, simultaneamente, adquirir a consciência da necessidade do juízo, necessidade essa que a experiência nunca me poderia ensinar. (Kant, 2001, p 69, B 12).

Com efeito, se simularmos o juízo “todo corpo é inextenso”, a contradição revelaria que, *a priori*, o conceito de extenso está incluso no de corpo (consideradas as regras

semânticas na nossa linguagem). Se o juízo fosse “Este corpo é grande” nós teríamos um juízo sintético, porquanto a classificação da dimensão precisa de uma verificação empírica.

Mas, continua Kant no mesmo parágrafo,

Pelo contrário, embora eu já não incluía no conceito de um corpo em geral o predicado do peso, esse conceito indica, todavia, um objeto da experiência obtido mediante uma parte desta experiência, à qual posso ainda acrescentar outras partes dessa mesma experiência, diferentes das que pertencem ao conceito de objeto. Posso ainda previamente conhecer o conceito de corpo, analiticamente, pelas características da extensão, da impenetrabilidade, da figura etc., todas elas pensadas nesse conceito. Ampliando agora o conhecimento e voltando os olhos para a experiência de onde abstrai esse conceito de corpo, encontro também o peso sempre ligado aos caracteres precedentes e, por conseguinte, acrescento-o sinteticamente, como predicado, a esse conceito. E pois sobre a experiência que funda a possibilidade de síntese do predicado do peso com o conceito de corpo, porque ambos os conceitos, embora não contidos um no outro, pertencem, contudo, um ao outro, se bem apenas de modo contingente, como partes de um todo, a saber, o da experiência, que é, ela própria, uma ligação sintética das intuições. (Kant, 2001, p. 69,70, B 12).

O “peso” do corpo é o predicado que acrescenta informação, pelas observações empíricas, do corpo real, posteriormente abstraído. A ligação que se estabelece entre o corpo e o peso não podem prover apenas da análise do conceito corpo, embora certamente, ela supostamente estará contida nos conceitos futuros de corpo, mas, que podem ser consideradas sobre os aspectos da necessidade e da universalidade.

2.4 Os Juízos Sintéticos a Priori

Os juízos sintéticos a priori representam uma das questões centrais da Crítica da Razão Pura. Eles se relacionam, na filosofia kantiana, com a possibilidade da metafísica. Os juízos sintéticos a posteriori já foram abordados no capítulo anterior e não são controversos, no entanto, os sintéticos a priori foram questionados por vários filósofos sobre a sua existência. Kant, no entanto, apresenta evidências.

Uma das evidências dos juízos sintéticos a priori, segundo Kant, são os juízos matemáticos. Estes juízos são fundados na necessidade e não derivam da experiência.

Na matemática, o conhecimento é produzido mediante representações, atribuições de unidades, numa coleção abstrata e definida pela mente, independente da experiência. Suas operações são verdadeiras e são infinitas. Podemos pensar números que não precisam de correspondência no mundo material, porquanto, são tão somente elementos de representação,

que, verificados empiricamente através da correspondência de objetos, permitem conhecer, com segurança, o resultado de qualquer operação, real ou suposta, com os requisitos de necessidade e universalidade. Ou seja, não podem ser diferentes, em nenhum mundo mental.

Da mesma forma, as concepções geométricas, de disposição e referências no espaço tridimensional, não necessitam de conferência empírica para o estabelecimento de medição e figuração. Elas se produzem na mente e resultam em conhecimento necessário e universal. São formas abstratas, potencialmente inatas na mente, que se apresenta com precisão, se forem aplicadas a objetos no espaço.

A 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. Porém, quando se observa de mais perto, verifica-se que o conceito da soma de sete e de cinco nada mais contém do que a reunião dos dois números em um só, pelo que, de modo algum, é pensado qual é esse número único que reúne os dois. 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 analise o conceito que possui de tal soma possível, não encontrarei nele o número doze. (Kant, 2001, p. 72, 73, B 16).

Do mesmo modo, nenhum princípio de geometria pura é analítico. Que a linha reta seja a mais curta distância entre dois pontos é uma proposição sintética, porque o meu conceito de reta não contém nada de quantitativo, mas sim uma qualidade. O conceito de *mais curta* tem de ser totalmente acrescentado e não pode ser extraído de nenhuma análise do conceito de linha reta. Tem de recorrer-se à intuição, mediante a qual unicamente a síntese é possível. (Kant, 2001, p. 73, B 17).

No entanto, vários filósofos contestam a possibilidade de que a matemática e a geometria sejam efetivamente, juízos sintéticos a priori.

Leibniz acredita que a matemática pode ser fundamentada tão somente por definições e pelo princípio de contradição, identificando-a como uma ciência analítica.

Outros filósofos modernos também contestam a sinteticidade da matemática como Gottlob Frege e David Hilbert, o primeiro considerando que os conceitos fundamentais da aritmética podem ser reduzidos a apreciações lógicas e o segundo por entender que a matemática pode ser reduzida a axiomas, assim como a geometria. A. N. Whitehead, Bertrand Russel e Rudolf Carnap, também tiveram este entendimento.

Físicos como Einstein e Henri Poincaré consideram que os axiomas da geometria são proposições empíricas e convencionais negando a possibilidade da matemática ser a priori.

Hoffe declara que as duas vertentes de contestação, a dos filósofos e dos físicos são compatíveis entre si, as contestações são apresentadas por filósofos analíticos,

Ao contrário do que se poderia supor, ambas as vertentes são compatíveis entre si. É preciso, no entanto, distinguir entre a geometria matemática (pura) e a geometria física (aplicada). Neste caso, a geometria aplicada pode ser válida *a priori*, mas só

porque ela é analítica. A geometria física passa a ser, ao contrário, um sistema de hipóteses empiricamente verificáveis sobre as propriedades do espaço físico. Ela é tida como sintética, mas só porque se funda na experiência e, portanto, renuncia a sua pretensão, apriorística. Tanto a geometria matemática como também a geometria física perdem seu caráter de conhecimentos sintéticos *a priori*, de modo que a concepção de Kant parece hoje ‘completamente errada. (Hoffe, 2005, p. 54,55).

Outras correntes matemáticas, no entanto, contestam esta posição da filosofia analítica, entre elas a escola intuicionista do holandês L. E. J. Brouwer (1881-1966) e a concepção construtivista de Paul Lorenzen ou de E. Bishop. Filósofos também, como J. Hintikka, E. W. Beth e Brittan questionam o caráter analítico da matemática.

Hintikka afirma que a matemática apresenta intuições e representações individuais que não pertencem à lógica. Segundo Brittan um dos argumentos da analiticidade da geometria pura é o fato de ela não poder ser autocontraditória, o que ele contesta com fundamentos na geometria não euclidiana. Há um segundo argumento de que a geometria pura é analítica porque suas proposições só podem ser deduzidas através de definições e pela lógica. No entanto, teriam que ser verdadeiras em todas as interpretações, o que não ocorre, quando em algumas interpretações com constantes não lógicas, em que aparecem proposições verdadeiras e falsas.

A questão, segundo penso, também pode ser analisada pelo seguinte prisma. A matemática e geometria sendo consideradas como conhecimento em *potência*, ou seja, potencialmente elas são possíveis como conhecimento sintético, formadores de juízos sintéticos *a priori*. Quando em construção e explicitação dos juízos, elas se apresentam como analíticas, porque revelam aquilo que sinteticamente está constituído em potência e que, no ato de julgamento, conscientemente são evidenciadas. Estariam, portanto, com uma dupla consideração, em referencia a em que localização o conhecimento se encontra.

Em sua obra *A Coerência do Idealismo Transcendental de Kant*, o filósofo Yarom Senderowicz aborda no capítulo referente ao “*A priori e a sinteticidade*”, a seguinte indagação: Podem os juízos sintéticos *a priori* serem tanto juízos necessários e também juízos cujas negações são logicamente possíveis? O que significam os termos “possibilidade real” e “possibilidade lógica” na teoria de Kant?

O que significam os termos “possibilidade real” e “possibilidade lógica” na teoria de Kant? Em que sentido o apelo a intuições dentro de juízos sintéticos *a priori* é relevante para esta distinção? Existem dois tipos de respostas a esta pergunta, a primeira das quais interpreta ‘possibilidade real’ e ‘possibilidade lógica’ em termos de mundos possíveis e verdade em um mundo possível. Segundo Brittan (1978:24), os juízos analíticos são verdadeiros em todos os mundos possíveis. Eles expressam verdades lógicas ou são redutíveis a verdades lógicas. Os juízos sintéticos, sejam *a priori* ou *a posteriori*, não são analíticos, pois suas negações não implicam

contradição. O conteúdo de um juízo sintético a priori representa uma possibilidade lógica, um espaço de estados de coisas logicamente possíveis. No entanto, nem toda possibilidade lógica é realmente possível. A possibilidade lógica, portanto, parece ser mais ampla do que a possibilidade real. ‘Verdades sintéticas a priori descrevem a classe de mundos ‘realmente possíveis’’. Elas são verdadeiras em todos os mundos realmente possíveis (Brittan, 1978:22). Os verdadeiros juízos sintéticos a posteriori são verdadeiros no ou do mundo real. Os falsos juízos sintéticos a posteriori são verdadeiros em ou de algum mundo realmente possível, mas não em ou do nosso mundo. (Brittan, 1978:24). (Senderowicz, 2005, p. 37).

Esta questão remete a considerações que são basilares na teoria kantiana. Os juízos lógicos, sejam analíticos ou sintéticos, a priori ou a posteriori, são tão somente juízos relacionados à forma com que eles representam a estrutura mental do homem, a sinteticidade decorre das percepções dos fenômenos dos objetos. E neste ponto, se são referentes a todos os mundos possíveis ou não, ela está ligada a questão de que ela se refere à mente, da forma com que ela é expressa no homem. Será em todos os mundos possíveis onde a mente seja esta mente do homem. Considerando-se que este conhecimento, encontra-se em potencia no indivíduo, a extensão ao conjunto de indivíduos decorre de forma evidente.

2.5 A Metafísica

A Metafísica surgiu com esse nome a partir dos escritos de Aristóteles. Foi considerada a ciência suprema, por se situar além da física, conforme o nome indica, e se deter em questões como a essência do ser, as substâncias das coisas e as ideias relativas a Deus.

Segundo Caygill, anteriormente a Kant ela se apresentava da seguinte forma:

No período imediatamente anterior a Kant, o conteúdo da metafísica tinha-se fixado em quatro seções: a primeira era a metafísica geral ou ontologia, a qual se ocupava, nas palavras da metafísica de Wolff, com ‘os alicerces do nosso saber e das coisas em geral’; as três restantes eram os ‘objetos e ciências, da metafísica especial’, a saber, (a) a alma e a psicologia, (b) o mundo e a cosmologia, e (c) Deus e a teologia. Kant seguiu de perto esse esquema em CRP, com a ‘Analítica transcendental’ tratando criticamente da ontologia e as três seções da ‘Dialética transcendental’ estudando as três partes da metafísica especial. (Caygill, 2000, p. 229).

Esta distribuição foi, portanto, mantida. Kant ao apresentar o conceito de juízos a priori sintéticos e exemplificar com as ciências da matemática e geometria tinha em mente

também propor a possibilidade da metafísica se constituir numa ciência. Hoffe aborda esta intenção de Kant ao falar sobre os juízos sintéticos *à priori*:

No entanto, a fundamentação filosófica da investigação científica autônoma não representa para Kant um fim em si. Os matemáticos, os cientistas da natureza e teóricos da ciência, que se ocupam do estudo da Crítica da razão pura, às vezes não veem que, na verdade, a intenção de Kant é saber – e esta é a terceira e principal pergunta – como é possível a metafísica como ciência. A investigação dos elementos sintéticos *a priori* da matemática e da ciência natural pura fornece a base para isso. As condições que possibilitam a única objetividade da matemática e da ciência natural pura, são as que decidem sobre a possibilidade de um conhecimento objetivo também fora da experiência, ou seja, sobre a possibilidade da metafísica como ciência. (Hoffe, 2005, p.53).

Reverendo o processo de conhecimento, segundo Kant, são três os aspectos em que se constituem a relação do homem com este conhecimento. O primeiro deles é a sensibilidade, a forma estrutural do conhecedor que permite a recepções dos fenômenos, como os objetos aparecem, e que representam as sensações. As intuições são as formas em que o indivíduo se dirige ao mundo exterior e permite o conhecimento imediato dos objetos. Por sua vez, os fenômenos podem ser descritos em relação à *forma*, a estrutura inata do conhecedor e a *matéria*, aquilo que impressiona os sentidos. As intuições podem ser empíricas, as que se relacionam com o conteúdo das sensações e as puras, constituídas pelo espaço e o tempo.

O segundo aspecto presente no homem é o intelecto. Distinto da sensibilidade, que leva o nome de *estética*, o intelecto tem a função de organizar os dados recebidos pelos sentidos, e o faz através do entendimento, da lógica e das categorias precisas de possibilidades de conceituação. Estas possibilidades são constituídas de 12 formas de unificação do conhecimento.

E por ultimo, a razão, que é o intelecto que se amplia para além do raciocínio do que é proveniente da sensibilidade e do entendimento, e, que, se constitui também na possibilidade metafísica.

Encontramos a metafísica na CRP de forma especial na parte da lógica transcendental chamada de dialética transcendental, onde é realizada uma crítica das “ilusões” em que a razão produz, ao tentar se afastar da experiência. A razão é estudada através da sua constituição interior onde ela se volta para si mesma,

Como a lógica, verdadeiramente, deveria ser apenas o *cânone* para ajuizar do uso empírico (do entendimento), é abuso dar-lhe o valor de *organon* para um uso geral e ilimitado, e constitui atrevimento julgar, afirmar e decidir, sinteticamente sobre objetos em geral, utilizando somente o entendimento puro. Nesse caso, seria então dialético o uso do entendimento puro. A segunda parte da lógica transcendental deve ser, por conseguinte, uma crítica da aparência dialética e denomina-se dialética

transcendental, não como arte de suscitar dogmaticamente tal aparência (arte infelizmente muito corrente, de múltiplas prestidigitações metafísicas), mas enquanto crítica do entendimento e da razão, relativamente ao seu uso hiperfísico, para desmascarar a falsa aparência de tais presunções sem fundamento e reduzir as suas pretensões de descoberta e extensão, que a razão supõe alcançar unicamente graças aos princípios transcendentais, à simples função de julgar o entendimento puro e acautelá-lo de ilusões sofisticadas. (Kant, 2001, p. 122, B 88).

Estas “ilusões sofisticadas” são as que levam ao erro, através da metafísica, de tentar apreender o absoluto.

Kant, atuando através dos silogismos, percorre três “ideias”, através de três tipos de silogismo: 1. A ideia psicológica que se refere à alma, 2. A ideia cosmológica, referente ao mundo e 3. A ideia teológica, a investigação sobre Deus.

Constituem-se, portanto, em necessidades estruturais da razão e extensivas especulativamente, sem possibilidade de conhecimento certo, racional.

Estas três ideias podem ser descritas como a primeira: a procura psicológica, o princípio transcendente do ser, a segunda o conhecimento do universo, ontologicamente como fundamento e razão última e a terceira a busca por um ser incondicionado criador de todas as coisas. Em todas elas, segundo Kant há a impossibilidade metafísica de conhecimento certo, especialmente na última, a despeito das “provas” que a filosofia tem discutido e que podem ser descritas como ontológica a priori, cosmológica e físico-teológica.

Com efeito, não é possível estender a razão para o conhecimento destas três questões metafísicas. Para que o homem pudesse saber, como conhecimento efetivo, porquanto, seria necessário outro tipo de intelecto, diverso do humano. E que pudesse intuitivamente, mas não reflexivamente, se aproximar das respostas a estas questões, porque todas elas embutem respostas contraditórias e não factíveis de se apresentarem em síntese.

Não é possível também, se estabelecer a natureza do ser por ele estar como sujeito e objeto, silogisticamente. Da mesma forma, o universo ao qual não é possível se estabelecer um princípio ou um fim como também o inverso (não se pode conceber o universo não tendo princípio ou fim). Estas apreciações temporais são condições específicas da mente, intuições sensíveis, sem correspondência com a realidade objetiva. E Deus, da mesma forma, não pode ter a sua existência real porque o juízo que lhe provaria não pode se apreciado de forma analítica (não há equivalência em outro conceito) e nem sintético, como predicado. Sua existência real colide com a impossibilidade, lógica, de criador e incriado. As mesmas intuições puras, de espaço e tempo que condicionam qualquer juízo humano, são as condições limitadoras para a apreciação racional destas questões que estão exclusivamente localizadas, segundo entendo, no âmbito da pura fé.

A questão pode ser descrita sobre dois aspectos fundamentais. O homem ao refletir sobre estas três questões metafísicas, tem que fazê-las como sujeito. E como sujeito, para racionalizá-las, precisa fazer uso de suas intuições sensíveis, que são limitadoras da realidade. Não pode, pela sua natureza, alcançar, *racionalmente*, a compreensão. Pode apenas experimentar a sensação de que poderia ser de tal maneira. Ao tentar abranger este universo incognoscível, esbarra num leque infinito de possibilidades. O que escolher será puramente uma produção de fé. Não racional. Só podemos racionalizar sobre o nosso universo humano, mental.

Luc Ferry discorre sobre:

Por fim, ainda é preciso assinalar que o funcionamento infinitamente duplicado do princípio de razão, mecanismo que culmina na ideia de um Deus, antecipadamente ‘hegeliano’, para o qual a realidade e racionalidade, objetividade e subjetividade, comporiam uma única coisa, desvela a articulação que une na metafísica o princípio de razão e o argumento ontológico entendido em seu sentido mais geral, ou seja, como dedução da existência a partir do pensamento: com efeito, é graças ao princípio de razão que chegamos à ideia de uma causa primeira – de uma causa de si -, portanto, a ideia de um ponto de vista para o qual, sendo ele totalmente racional, o conceito e a intuição, o pensamento e a existência se tornariam idênticos. (Ferry, 2012, p.54, 55).

As extrapolações das condições limitadoras da razão, geralmente se confundem nas produções filosóficas, incluindo aquelas que afirmam poder, por exemplo, “provar” a existência de Deus. Kant foi incisivo ao limitar a possibilidade do nosso conhecimento, o que não significa limitar a especulação.

No que se refere ao essencial, a metafísica assim criada será rejeitada no seio da filosofia crítica em três pontos de acusação: por ela ser *sofista não verdadeira e desprovida de sentido*. *Sofista* a metafísica o é por uma razão fundamental: ela passa indevidamente do pensamento à existência, hipostasiando a ideia de incondicionado (obtida pela repetição indefinida do princípio de razão), para chegar à realidade desse incondicionado. É nesse sentido que Kant escreve - numa fórmula muitas vezes lida, muitas vezes citada, mas cuja verdadeira importância raramente é percebida - que a ‘a lógica geral considerada *organon* é sempre uma lógica da aparência, ou seja, dialética’: com efeito, é por um uso simplesmente lógico de um princípio por si só simplesmente formal, o princípio de razão que chegamos a Ideia de uma causa última, buscando sem cessar a razão da razão, a causa da causa; e o fato dessa ideia aparecer então como *necessária*, ou seja, como automaticamente produzida pela lógica interna do funcionamento do princípio de razão, não justifica absolutamente (nisso está a ‘dialética’, a ‘sofística’) o fato de utilizarmos essa ideia como *organon*, ou seja, de a reificarmos atribuindo-lhe um conteúdo real, em suma, de dela deduzirmos a existência efetiva de um Deus (ou de uma ciência em si acabada). (Ferry, 2012, p. 55).

O princípio da razão, aquele que leva a racionalização a suas causas últimas, faz com que a mente remeta a uma causa original, incondicionada e que a confunda com a própria

existência. Ora, a possibilidade da existência não pode ser confundida com a própria existência, se constitui num sofisma.

Esta ilusão metafísica, que confunde o processo vitalizador da mente em busca de uma resposta final, como produto desta busca, resulta na impossibilidade metafísica, enquanto resultado racional e objetivo ontologicamente.

2.6 A Crítica da Razão Pura – Uma Ciência Particular

Logo, a razão pura é a que contém os *princípios* para conhecer algo absolutamente *a priori*. Um organon da razão pura seria o conjunto desses princípios, pelos quais são adquiridos todos os conhecimentos puros *a priori* e realmente constituídos. A aplicação pormenorizada de semelhante organon proporcionaria um sistema da razão pura. (Kant, 2001, p. 79, B 25).

Kant aponta, ao final da Introdução da Crítica, a necessidade de uma ciência particular, ciência esta que poderá, a partir da investigação dos seus princípios, estabelecer um sistema tal que possa, através de juízos sintéticos, independentes da experiência, obter o conhecimento.

Com efeito, se é possível que todo o conhecimento possa ser inferido sinteticamente a partir das disposições inatas da razão pura, a constituição de um sistema que estabeleça a forma com que é possível esta relação com os dados recebidos da sensibilidade e das percepções é necessária.

No entanto, como esta tarefa é de grande empreendimento, inicialmente seria conveniente estudar quais as possibilidades e limites da razão pura.

Como este sistema, porém, é coisa muito desejada e como resta ainda saber se também (aqui) em geral é possível uma extensão do nosso conhecimento e em que casos o podem ser, podemos considerar como uma *propedêutica* do sistema da razão pura, uma ciência que se limite simplesmente a analisar a razão pura, suas fontes e limites. A esta ciência 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, o que já é grande conquista. (Kant, 2001, p. 79, B 25).

Kant dá o nome de transcendental a todo o conhecimento que independa da empiria. E denomina filosofia transcendental a um sistema completo tanto dos conhecimentos sintéticos como analíticos.

Ele propõe, em suma, que a filosofia transcendental, que abarca todo o conhecimento, deve se iniciar apenas com a crítica transcendental, investigando e elaborando as formas

necessárias para uma posterior estrutura. O objetivo inicial é apenas o de conferir e discernir os elementos que não dependam da experiência e que provenham exclusivamente *a priori*.

Chamo *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, 2001, p. 79, B 25)”.

Uma teoria transcendental da sensibilidade e posteriormente uma teoria do entendimento, seriam os dois troncos do conhecimento.

Segundo Kant, transcendental significa apenas o conhecimento:

E aqui faço uma observação cuja influência é extensiva a todas as considerações que se seguem e que convém ter bem presente: é que não se deve chamar transcendental a todo o conhecimento *a priori*, mas somente aquele pelo qual conhecemos que e como certas representações (intuições ou conceitos) são aplicadas ou possíveis simplesmente *a priori*. (transcendental significa possibilidade ou uso *a priori* do conhecimento). (KANT, 2001, p. 118, B 81).

Todo o processo pode ser resumido em que os conhecimentos relativos ao mundo externo podem ser originados pela experiência, mas, não são produtos exclusivos dela. As informações recebidas pela nossa sensibilidade, adequam-se, não apenas a constituição do aparato sensível humano, mas também as formas inatas de percepção, oriundas ou não de um processo evolutivo da mente. Compreendendo os aspectos possíveis, os processos de representação das percepções, são predeterminados pela forma estabelecida pela mente humana. O conhecimento dos objetos é limitado a esta possibilidade. A elaboração advinda desta seleção pode criar novas formas de abordagem da realidade empírica e juízos sintéticos *a priori*. É amparado na experiência, mas a supera, realizando formas de raciocínio que dispensam as informações empíricas.

O conhecimento *a priori*, portanto, pode ser puro, sem que haja necessidade da experiência e impuro, aquele que inicialmente surgiu na experiência, mas posteriormente se descolou dela, produzindo mais conhecimento.

A filosofia transcendental deverá por fim considerar que o conhecimento é um produto que se inicia no estímulo empírico, percorre os aparatos humanos de sensibilidade e deságua no entendimento que os organiza e classifica. As informações são então transformadas em percepções e classificadas pelo entendimento, formando os conceitos e os juízos.

O entendimento, que é a forma de classificar as percepções, inatas e a elaboração do conhecimento mediante comparações, adições, desdobramentos, significaria uma estrutura construída e potencialmente variável, vinculada a sua origem formadora.

Kant deixa claras as distinções entre as ciências particulares, destinadas ao conhecimento dos objetos e suas relações, segundo Hoffe,

Uma compreensão dos pressupostos independentes da experiência de cada conhecimento de objetos não aumenta o conhecimento de objetos”. Por isso a crítica transcendental não entra em concorrência com as ciências particulares, tampouco com as protociências e as teorias da ciência. As ciências particulares tentam conhecer seu objeto específico; as protociências introduzem os conceitos básicos necessários; as teorias da ciência explicam a formação de conceitos e os métodos. À diferença delas, a crítica transcendental pergunta se é racional, ou melhor, se faz sentido pensar como possível o esforço das ciências particulares em buscar um conhecimento específico de objetos e em expor as suas hipóteses a continuadas tentativas de refutação. (Hoffe, 2005, p. 62).

O conceito de transcendental em Kant adquire contornos interpretativos em várias partes da crítica, mas essencialmente ele se refere às condições de racionalização através dos modos de percepção a priori. As formas nas construções dos conceitos, que antecedem a experiência, bem como as estruturas independentes da empiria que constroem os juízos representam sua transcendência.

Transcendental também é utilizado para qualificar substantivos como lógica, estética e estabelece as condições de suas possibilidades. de utilização como conhecimento.

Numa lógica transcendental, isolamos o entendimento (tal como anteriormente a sensibilidade na estética transcendental) e destacamos apenas do nosso conhecimento a parte do pensamento que tem origem no entendimento. Porém, o uso deste conhecimento puro tem por condição, que nos sejam dados objetos na intuição a que aquele conhecimento possa ser aplicado. Pois sem a intuição faltam objetos a todo o nosso conhecimento e este seria, por isso, totalmente vazio. Assim, a parte da lógica transcendental que apresenta os elementos do conhecimento puro do entendimento e os princípios, sem os quais nenhum objeto pode, em absoluto, ser pensado, é a analítica transcendental e, simultaneamente, uma lógica da verdade. (Kant, 2001, p. 121,122, B 87).

Esta lógica da verdade é a verdade como adequação, correspondência do pensamento ao objeto, mas nos marcos de que ao objeto não é vinculada nenhuma condição de essencialidade ou o objeto em si, mas tão somente ao fenômeno que se relaciona com o conhecedor, conforme o estabelecido pelos princípios que significaram a revolução copernicana.

No próximo capítulo, abordaremos a Estética Transcendental, onde Kant demonstra a necessidade das intuições de espaço e tempo

3 A ESTÉTICA TRANSCENDENTAL

Kant na primeira parte da Crítica da Razão Pura, denominada Doutrina Transcendental dos Elementos - Estética Transcendental aborda o que ele denomina as intuições sensíveis de espaço e tempo. Estas intuições, que não podem ser chamadas de conceitos, já que não agregam sinteticidade, são apenas as formas a priori que permitem a recepção das impressões sensíveis dos fenômenos externos e as noções de sucessão ou simultaneidade na mente humana. Sem essas intuições não nos seria possível apreender as *matérias* do conhecimento. Elas funcionam como as *formas* necessárias e universais, existentes a priori no indivíduo.

Sejam quais forem o modo e os meios pelos quais um conhecimento se possa referir a objetos, é pela *intuição* que se relaciona imediatamente com estes e ela é o fim para o qual tende, como meio, todo pensamento”. Esta intuição, porém, apenas se verifica na medida em que o objeto nos for dado; o que, por sua vez, só é possível, (pelo menos para nós homens,) se o objeto afetar o espírito de certa maneira. A capacidade de receber representações (receptividade), graças à maneira como somos afetados pelos objetos, denomina-se *sensibilidade*. Por intermédio, pois, da sensibilidade são-nos *dados* objetos e só ela nos fornece *intuições*; mas é o entendimento que *pensa* esses objetos e é dele que provêm os conceitos. Contudo, o pensamento tem sempre que referir-se, finalmente, a intuições, quer directamente (directe), quer por rodeios (indirecte) (mediante certos caracteres) e, por conseguinte, no que respeita a nós, por via da sensibilidade, porque de outro modo nenhum objeto nos pode ser dado. (Kant, 2001, p. 87, B 34).

O processo inicial do conhecimento começa, portanto, com os fenômenos que estimulam, através da sensibilidade dos nossos órgãos sensoriais, e mediante a forma que lhes impõe as intuições sensíveis, constituídas a priori, espaço e tempo. E a partir deles resulta posteriormente conhecimento, através do entendimento. Os conceitos, resultantes do entendimento, têm, portanto, o resultado das intuições sensíveis. Eles se referem sempre tendo como incluso no conceito, as condições de espaço e tempo.

A exposição metafísica do espaço e do tempo se sucede a um duplo processo de abstração (B36), que isola primeiro, no complexo total do conhecimento os componentes da intuição e do entendimento, e elimina depois na intuição tudo o que pertence à sensação, isto é, cores, sons, impressões de calor etc., Restam assim às formas da intuição independentes de toda a experiência, ou seja, as representações originárias de espaço e tempo. Essa exposição é metafísica porque revela as representações originárias do espaço e do tempo, a espacialidade e a temporalidade, como intuições dadas a priori (cf. B38). Ela mostra primeiro, que se trata de representações a priori e, segundo, que estas não tem caráter de conceito, mas de intuição. (Hoffe, 2005, p. 70, 71).

Com efeito, trata-se de considerações, exposições, de ordem metafísica, porquanto as intuições de espaço e tempo, são condições inerentes à mente humana, são condições a priori. Caygill, no Dicionário Kant, situa a discussão do espaço e do tempo na Crítica da Razão Pura,

A discussão do espaço e tempo na ‘Estética transcendental’ de CRP desenvolve ainda mais a perspectiva proposta em DI. Espaço e tempo são formas *a priori* puras da intuição que, como sentido externo e interno formam as condições necessárias da experiência interna e externa, bem como os objetos de tal experiência (CRP A 48-9/B66). São *a priori* na medida em que ‘antecedem todo e qualquer ato de pensamento’ (B67), puras na medida em que não podem ser derivadas da experiência, formais porque ordenam ‘a diversidade da aparência’ e intuições na medida em que a maneira como ordenam a matéria de sensibilidade é distinta da de um conceito (coordenam mas não subsumem sua diversidade). Como formas puras da intuição, estão aptas a legitimar corpos de saber tais como as matemáticas (em particular a geometria), as quais estão interessadas em explorar as propriedades das características formais da intuição. (Caygill, 2000, p. 123).

Caygill, portanto, assinala quatro condições e atributos das intuições sensíveis de espaço e tempo. A primeira é a antecedência, pela condição de *a priori*, de qualquer operação de pensamento. Ela está já contida na própria observação do fenômeno, ou seja, antecede também o ato de observação do fenômeno e ao estar contida na percepção, que reúne também as informações sensíveis do fenômeno, antecede o próprio raciocínio, o entendimento.

São puras, porque são inatas (no sentido de já presentes na mente) e pelas quais, não concorre nenhuma experiência. São também formais, porque sujeitam as experiências, construindo uma forma que possa ser apreciada pelo entendimento e não subsumem a diversidade das informações dos fenômenos. É também, a possibilidade de conferir e legitimar o conhecimento em ciências (matemática e geometria) sem a necessidade de verificação experimental.

Ao construir as bases fundamentais da Crítica, Kant, em novo posicionamento, enfim rejeita o espaço absoluto e outras caracterizações, e em consonância com a revolução copernicana, transfere tudo aquilo que era atribuição essencialmente objetiva, para a perspectiva das condições formais da mente humana.

3.1 O Espaço

Qualquer objeto que desejamos representar externamente precisa estar localizado em algum espaço. Somente desta forma é possível reconhecer e perceber os fenômenos através da sensibilidade e raciocinar sobre eles. A forma com que percebemos o objeto já carrega a necessidade de localizá-lo em algum espaço determinado.

Esta é, portanto, uma intuição pura, já que independe da experiência. Um objeto não pode ser figurado sem que esteja num espaço, mas, o espaço pode ser intuído sem um objeto, seja por abstração seja por uma imagem difusa. Retira-se um objeto e permanece o espaço.

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 no espaço, diferente daquele em que me encontro) e igualmente para que as possa representar como exteriores (e a par) uma das outras, por conseguinte não só distintas, mas em distintos lugares, requiere-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. (Kant, 2001, p. 90, A 23).

As formas com que preenchemos o espaço sejam imaginativamente, onde construímos individualmente os objetos e relações espaciais entre objetos ou daqueles aos quais percebemos os fenômenos, estão ligadas à intuição sensível do espaço, inata, condição a priori, formada pela racionalidade humana.

Ao pertencer os objetos a um espaço comum de ideias, o individuo projeta e percebe, retirando das características parciais reveladas pelos objetos, que intermediam a “coisa em si”, incognoscível segundo Kant, aquilo que efetivamente deseja para o seu conhecimento.

A representação, carregada das condições de construção humanas e particulares, se apresenta como única e não como copia fiel, do objeto que aparece.

Fichte, abordando a construção de formas geométricas, que corroboram a noção de intuição sensível do espaço, bem como a sua sinteticidade, observa, na Doutrina da Ciência:

Descreve um ângulo qualquer – diríamos ao leitor, se estivéssemos em conversação com ele. – Fecha este ângulo, assim descrito, com uma terceira linha reta. Admites que terias podido fechar esse mesmo ângulo com uma ou várias outras linhas (por exemplo, com alguma linha mais longa ou curta), além daquela com que efetivamente o fechaste? – Se, como esperamos, ele responder que absolutamente não o admite, perguntaremos em seguida se considera que essa é apenas a sua opinião, seu parecer, salvo melhor juízo, certamente sujeito a uma retificação ulterior, ou se acredita sabê-lo, e sabê-lo com toda certeza e segurança. Se responder afirmativamente a esta pergunta, como igualmente esperamos, perguntaremos ainda se considera que o caso enunciado será apenas com este ângulo determinado que, no construir, lhe ocorreu justamente assim como lhe ocorreu, e com esses determinados lados adjacentes, que também lhe ocorreram exatamente assim; ou se acaso outros ângulos possíveis, entre outros lados possíveis, poderiam ser fechados por vários terceiros lados, além de um só... (Fichte, 1984, p. 255).

Fichte consegue demonstrar a possibilidade da intuição a priori de espaço com a construção geométrica, não por um raciocínio específico, que chegue a uma determinada conclusão através de uma operação matemática. Tampouco construído a partir de conceitos previamente determinados, mas, sim através de uma resposta que tão somente emerge

naturalmente, pela intuição, imediata, de uma forma através da qual o suposto leitor, no exemplo acima, também procederia.

Em primeiro lugar, a explicação real do saber absoluto nada mais pode ser do que a comprovação desse saber na intuição imediata. Não é possível, por exemplo, inferir pelo pensamento o que será esse saber absoluto; pois, já que ele deve ser justamente o saber absoluto, não pode haver nenhum dado superior – isto quereria dizer: ainda mais absoluto – do saber, do qual e a partir do qual seria possível inferi-lo por um pensamento. Por isso, o saber absoluto teria que ser captado por uma intuição, igualmente absoluta, de si mesma. (Fichte, 1984, p. 261).

Fichte se diferencia da posição kantiana, que destaca a realidade da matéria, dos objetos, independentes da mente e que através do fenômeno se mostram ao observador, sendo, no entanto incognoscível ao homem. Segundo Fichte, o saber absoluto abrange o conhecimento total das coisas. Assim, em comum com os demais pensadores do idealismo alemão são possíveis ter acesso ao conhecimento essencial das coisas.

Não há, no entanto, contradição entre o pensamento kantiano e o de Fichte, desde que passemos a considerar que todo o conjunto do conhecimento possível para o indivíduo se encontra num espaço supostamente mental supraconsciente. Ele é incognoscível em relação a um universo externo ao universo humano, este mental. É cognoscível em potencia, aos indivíduos através da possibilidade de acesso ao conhecimento total, deste universo humano mental, partilhado pela mente supra consciente, coletiva e integral. Integral porque as bases, as formas de construção do conhecimento permitem que ele se desdobre e que se amplie, ou seja, já existe em potencia. Desta forma, a mente individual pode ter este conhecimento, através dos juízos a priori sintéticos, como afirma Kant.

O “saber absoluto”, de Fichte, portanto, emerge, segundo entendemos, da própria construção pretérita, de forma imediata, pela intuição, por estarem inscritas, previamente, na organização mental que deu origem a todas as formas possíveis e que se materializam nos objetos “externos”. E na qual, a abstração, é apenas um caminho inverso.

3.2 Exposição Transcendental do Conceito de Espaço

Kant apresenta duas condições de apreciação da condição do espaço. A primeira é a exposição metafísica, onde afirma o espaço como *intuições sensíveis a priori puras*, não derivadas da experiência e que não se configuram um conceito e a outra é a exposição transcendental onde ele demonstra o caráter sintético das construções geométricas.

Kant, portanto, elenca na exposição sobre o espaço às condições de possibilidade de conhecimentos sintéticos a priori.

A geometria é uma prova da possibilidade de adicionar conhecimentos à parte da experiência, através da condição a priori de “espaço”. Todas as proposições geométricas contem a necessidade e a universalidade, não sendo, portanto, juízos da experiência.

O espaço não representa qualquer propriedade das coisas em si, nem essas coisas nas suas relações recíprocas; quer dizer, não é nenhuma determinação das coisas inerente aos próprios objetos e que permaneça, mesmo abstraindo de todas as condições subjetivas da intuição. Pois nenhuma determinações, quer absolutas, quer relativas, podem ser intuídas antes da existência das coisas a que convêm, ou seja, *a priori*. (Kant, 2001, p. 93, B 42).

As condições a priori que atestam a inexistência do espaço, enquanto condição objetiva, concreta, podem ser verificadas considerando-se a impossibilidade de formular um raciocínio onde se afirma que o espaço é infinito. A mente humana não pode conceber um espaço que não tenha fim assim como um espaço que o tenha (sempre nos será imposto a sua extensão). Esta impossibilidade marca os limites da compreensão humana e a sua capacidade instrumental de receber as informações externas ao homem.

Qualquer que seja a “essencialidade” do mundo exterior, o homem necessita de formas de recepção e adequação, para a compreensão e relacionamento com este mundo. As intuições sensíveis de espaço (e tempo) se inscrevem nestas condições inatas da mente humana.

Não pode também, o espaço, ser considerado uma relação objetiva entre os objetos, conforme afirma Kant, porque não é possível afirmar a constituição ontológica destes objetos, e, portanto, qualquer consideração que atribuisse essa propriedade seria injustificável, seria pura especulação indemonstrável.

As distâncias que observamos entre os objetos consistem nas formas a priori que a razão estabelece para efetuar uma leitura da “realidade”.

Considerando-se também, supostamente, que toda a realidade que tomamos como externa ao homem se constitui numa realidade interna a uma condição mental coletiva e

individual, teríamos que o espaço enquanto realidade concreta e objetiva não existiria, exceto como disposição mental de medida e recepção.

O espaço não é mais do que a forma de todos os fenômenos dos sentidos externos, isto é, a condição subjetiva da sensibilidade, única que permite a intuição externa. Como a receptividade do sujeito, mediante a qual este é afetado pelos 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 de ser determinados possa conter, anteriormente a toda a experiência, os princípios das suas relações. (Kant, 2001, p. 93, B 42).

O mesmo que é afirmado sobre a substancialidade dos objetos pode ser afirmado quanto ao espaço. Ele perde o sentido de representação se não houver u'a mente que o represente. Mesmo em outros seres, aos quais Kant permite uma dúvida.

Efetivamente nada podemos ajuizar acerca das intuições de outros seres pensantes, nem saber se elas estão dependentes das condições que limitam a nossa intuição e são para nós universalmente válidas. (Kant, 2001, p. 94, B 43).

Cremos não ser possível em razão de que a constituição de qualquer ser se condicionaria a sensação ou percepção, em suas características próprias de recepção que modificariam a “essencialidade” do observado. Exceto se se constituíssem em objeto e sujeito, em toda a sua extensão.

No momento em que se estabelecem relações entre partes, entendidas como autônomas, sob a abordagem racional, entende-se que há um meio, que estabelece essa comunicação. Portanto, afirmar que o meio não altera, não modifica o conteúdo da comunicação, se afigura pouco crível. É oportuno lembrar, no entanto, que estas considerações se dão a luz da nossa razão, singular, num determinado universo.

A proporção seguinte: todas as coisas estão justapostas no espaço é válida com esta restrição: se forem consideradas como objetos da nossa intuição sensível. (Kant, 2001, p. 94, B 43).

Consideradas como disposições da intuição sensível os objetos se apresentam em distintas posições do espaço, é como os formamos e percebemos. No entanto, a realidade empírica atende a condição a partir da intuição sensível e a idealidade transcendental significa a inexistência real do espaço em relação à condição não aplicada a experiência. O espaço só existe a partir da observação dirigida pela intuição sensível e inexistente como condição objetiva deslocada da experiência.

São, portanto duas condições distintas para o mesmo evento. Segundo Kant, o espaço *não existe* objetivamente, o espaço *existe*, como interpretação da mente.

A idealidade transcendental do espaço também corrobora a condição de impossibilidade de afirmação de conhecimento da substancialidade da matéria, visto que assim como o espaço é tão somente um produto da intuição sensível a priori, os objetos também manifestam tão somente fenômenos que são conformados e percebidos pela sensibilidade humana.

Em contrapartida, o conceito transcendental dos fenômenos no espaço é uma advertência crítica de que nada, em suma, do que é intuído no espaço é uma coisa em si, de que o espaço não é uma forma das coisas, forma que lhes seria próxima, de certa maneira, em si, mas que nenhum objeto em si mesmo nos é conhecido e que os chamados objetos exteriores são apenas simples representações da nossa sensibilidade, cuja forma 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, 2001, p. 96, A 30).

Kant aborda também a natureza do espaço no capítulo II, da analítica transcendental. A antinomia da razão pura. Demonstra Kant, sob o aspecto da razão transcendental, a condição do espaço.

O espaço é, simplesmente a forma da intuição externa (intuição formal), mas nenhum objeto real que possa ser intuído externamente. O espaço, anterior a todas as coisas que o determinam (preenchem ou limitam), ou antes, que dão uma *intuição empírica*, segundo a sua forma, não é, com o nome de espaço absoluto, outra coisa senão a mera possibilidade de fenômenos externos, na medida em que estes podem ou existir em si, ou acrescentar-se a fenômenos dados. A intuição empírica não é, portanto, composta de fenômenos e do espaço (da percepção e da intuição vazia). Um não é o correlato da síntese do outro, mas estão apenas unidos numa mesma intuição empírica, como matéria e forma dessa intuição. Se quisermos colocar um destes dois elementos fora do outro (o espaço fora de todos os fenômenos), resulta daí toda a espécie de determinações vazias da intuição externa, que não são, contudo, percepções possíveis. Por exemplo, o movimento ou o repouso do mundo num espaço vazio infinito é uma determinação de ambas as coisas entre si, que nunca pode ser percebida e, por consequência, é também o predicado de um mero ser de razão. (Kant, 2001, p 419, B 457).

Kant argumenta, e demonstra a impossibilidade de “materialidade” do espaço. Não pode significar meio objetivo para a presença de objetos, mas, que só aparece como suposição anterior e imediata à presença dos objetos. Impossível um espaço absoluto, sem correspondência com qualquer imagem que a mente possa construir apartada dos objetos que ele contém. Sua condição meramente, embora, essencial à mente humana, tem a natureza de pura abstração, e que só pode relacionar-se a condições de entendimento da mente, em um âmbito, portanto, mental.

3.3 O Tempo

O tempo não é um conceito empírico, afirma Kant, porque ele não deriva da experiência. As percepções de simultaneidade ou sucessão só são possíveis porque a intuição *a priori* precede a observação dos fatos. Todos os fatos precisam estar localizados em determinado tempo. Ele não pode ser suprimido dos fenômenos. A representação da infinitude do tempo só pode ser ilimitada, embora possa ser fracionada.

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, embora se possam perfeitamente abstrair os fenômenos do tempo. O tempo é, pois, dado *a priori*. Somente nele é possível toda a realidade dos fenômenos. (Kant, 2001, p 95, 96, A 31).

Com efeito, o tempo não pode ser extraído da experiência. A simples observação dos fatos não pode resultar no estabelecimento de um conceito de tempo, que permita a aferição de universalidade e “certeza apodítica”.

O tempo se apresenta a mente como infinito. Precisamos datar no tempo qualquer evento, seja um fato específico, isolado pelo critério da simultaneidade, ou a sequência de vários fatos, mas, sempre temos presente na mente que ele não pode ser limitado. Todos os fatos estão contidos num tempo que se apresenta sem fim.

Segundo Kant, nenhuma proposição que se refere a um objeto único, como o tempo, que se apresenta como uma unidade infinita pode ser representada por conceitos, que somente delimitam, se referem a partes, a representações parciais.

O tempo é, portanto, uma intuição imediata, que acompanha qualquer reflexão sobre os fatos.

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. Com efeito, no primeiro caso, 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 ou intuído *a priori* mediante proposições sintéticas. Pelo contrário, isto pode muito bem ocorrer se o tempo for apenas à condição subjetiva indispensável para que tenham lugar em nós todas as intuições. Pois que, assim, esta forma de intuição interna se pode representar anteriormente aos objetos, portanto *a priori*. (Kant, 2001, p. 98, 99, A 33).

Kant, afirma também que o tempo é a intuição necessária de todos os fenômenos, incluindo mediatamente, do espaço externo.

Ao observarmos qualquer condição espacial dos objetos, veiculados pelos sentidos, já aplicamos a noção, intuição de tempo, datando os eventos corpóreos – espaciais e os

representando internamente no quadro da sucessão, que estabelecemos de acordo com a intuição tempo. Neste sentido, se antepõe a intuição tempo, de forma generalizadora, com a condição de possibilidade da percepção e recepção dos sinais fenomênicos da realidade material externa.

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. Tem apenas validade objetiva em relação aos fenômenos, porque estes já são coisas que admitimos como *objetos dos nossos sentidos*; mas perde esta realidade objetiva se abstrairmos da sensibilidade da nossa intuição, por conseguinte do modo de representação que nos é peculiar e falarmos de *coisas em geral*. 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. (Kant, 2001, p. 99, 100, A 35).

A que se dividir a perspectiva em que a determinada afirmação do “senso comum”, que nos diz que os fatos são sucessivos e, portanto, o tempo é algo real, existente no mundo. Como ele é o balizador das experiências cotidianas do indivíduo, alegar a inexistência do tempo causa realmente estranheza. No entanto, a forma de colocar a questão é bem definida por Kant.

O tempo existe sim, mas somente como forma da percepção da realidade pelo conhecimento humano, proporcionada pela constituição do entendimento e como condição a priori para a percepção dos fatos, de forma racional, e, portanto, humana de apreensão da realidade.

Fossemos outros seres, sem a razão, esta específica, que existe nos seres humanos, que tem a função de permitir a relação com o mundo externo e os fatos internos, outra seria a configuração das disposições constitutivas deste ser semelhante a razão.

Ela pode ter formas similares, que cumprem a finalidade que serve aos seres humanos, em outros seres e com disposições que permitem as relações com o mundo externo destes seres. Mas podem também não ter a necessidade do uso da razão. Podem ser existências que dispensam esse atributo humano, aos quais, esta função precípua do homem e dos que eventualmente possuam mentes iguais ou próximas do homem, se existirem, necessitam.

Assim como, por exemplo, os olhos, foram formados para permitir receber determinadas vibrações do mundo exterior, a nossa mente conta com a capacidade de organização e apreensão dos fatos “externos” e internos.

O tempo, assim como o espaço são condições inarredáveis destas percepções. E como são presentes na mente humana, obviamente é existente. Mas, existem apenas como condição

subjetiva de percepção e servem apenas aos que possuem mente. Sem a existência da mente, o tempo perde a sua necessidade.

As nossas afirmações ensinam, pois, a *realidade empírica* do tempo, isto é, a sua validade objetiva em relação a todos os objetos que possam apresentar-se aos nossos sentidos. E, como a nossa intuição é sempre sensível, nunca na experiência nos pode ser dado um objeto que não se encontre submetido à condição do tempo. Contrariamente, 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. Tais propriedades, que pertencem às coisas em si, nunca nos podem ser dadas através dos sentidos. Nisto consiste, pois 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, 2001, p. 100, 101, A 36).

Há uma dificuldade, segundo aponta Kant, em que o senso comum admita a não existência do tempo objetivamente. Mesmo os idealistas, que não reconhecem a objetividade do espaço, porque seria contraditória com a impossibilidade de conferir conhecimento aos objetos, a realidade externa, em relação ao tempo que trata dos fatos mentais sucessórios, inscritos na percepção interna, acabam considerando-o como tendo existência por si. No entanto, da mesma forma que o espaço, estas percepções da realidade do tempo só existem e são possíveis, em razão da sensibilidade humana, sendo absolutamente desnecessárias em condições onde a mente humana não exista.

A existência do tempo esta ligada, exclusivamente, a capacidade sensorial do homem e necessária a compreensão dos fatos, assim como o espaço, em razão da sua constituição mental.

A inviabilidade das considerações sobre a realidade autônoma do espaço e do tempo e a contradição em que os que a defendem estão incursos, são plenamente afirmadas por Kant:

Pelo contrário, os que afirmam a realidade absoluta do espaço e do tempo, quer os considerem substâncias ou acidentes, tem que se colocar em contradição com os próprios princípios da experiência. Se optam pelo primeiro partido (que geralmente tomam os físicos matemáticos) tem de aceitar dois não seres eternos e infinitos, existindo por si mesmo (o espaço e o tempo), que existem (sem serem, contudo algo de real), somente para abranger em si tudo o que é real. Se tomam o segundo partido (a que pertencem alguns físicos metafísicos) e consideram o espaço e o tempo como relações dos fenômenos (relações de justaposição e sucessão) abstraídas da experiência (embora confusamente representadas nessa abstração) têm de contestar a validade das teorias matemáticas *a priori*, relativamente às coisas reais (por exemplo, no espaço), ou, pelo menos, a sua certeza apodítica, pois uma tal certeza *apenas* se verifica a posteriori; os conceitos *a priori* de espaço e de tempo, segundo esta opinião, seriam apenas produto da imaginação e a sua fonte deveria realmente procurar-se na experiência. (Kant, 2001, p. 103, B 57).

O tempo também não subsiste por si ou é inerente às coisas,

O tempo não é um conceito discursivo ou, como se diz, um conceito universal, mas uma forma pura da intuição sensível. Tempos diferentes são unicamente partes de um mesmo tempo. Ora, a representação que só pode dar-se através de um único objeto é uma intuição. E também não se poderia derivar de um conceito universal a proposição, segundo a qual, tempos diferentes não podem ser simultâneos. Esta proposição é sintética e não pode ser unicamente proveniente de conceitos. Está, portanto, imediatamente contida na intuição e na representação do tempo. (Kant, 2001, p. 97, A 32).

Para precisar mais as condições de inexistência do tempo de forma objetiva, conforme afirma Kant, vamos considerar que estamos tratando tão somente do universo humano, aquele que o homem habita e que construiu.

Se você pensa o passado ele é presente, em sua mente. Se você intui o futuro, ele é presente em sua mente. É sempre presente sob este aspecto. Se já foi pensado, foi presente, se não é pensado nada é.

Vamos supor que a matéria, o mundo considerado externo a mente só existe na mente e que todo o universo material é mental, isto significa que não é possível se referir a uma transformação modificadora da matéria, ou seja, discernir transformações materiais no tempo, porque ela, como pura imagem mental, (não se observa o movimento) de alguma mente pensando, subsiste apenas no exato momento do pensamento. Da mesma forma podemos intuir o futuro, que, no entanto, só será existente através de um pensamento atual o que o tornará presente. Não pensado, significa não existente.

Ao ler um livro, por exemplo, referente a fatos passados, os tornamos reais com a leitura do mesmo. As imagens produzidas, diferentes de cada vez que o observamos, em função da iluminação, por exemplo, se apresentam também de forma modificada na mente, formando imagens únicas. Mesmo as imagens sendo semelhantes às leituras anteriores, não serão as mesmas, portanto são únicas. O mesmo ocorre com a memória que será sempre a memória presente. A condição de movimento refere-se apenas a passagem, que poderíamos chamar de quântica, porque como imagem, brota em formas completas, de quadro para quadro.

Os fatos mentais são produzidos por uma escolha da consciência o que significa que podemos pensar o “passado”, o “presente” e o “futuro” que se tornam, neste sentido, meras palavras ilustrativas de algo que classificamos arbitrariamente como passado, presente e futuro.

Portanto, o tempo, assim como o espaço não são entidades objetivas, em qualquer forma que pudesse se apresentar, são tão somente, formas necessárias e exigências da nossa própria capacidade de construção e percepção dos eventos que vivemos.

O tempo, portanto, não é objetivo, fora da mente humana, e além desta mente, aproximadamente, por impossibilidade de apreender racionalmente algo fora e além da própria racionalidade, o tempo é *simultâneo*.

Se não houvesse o pensador, a mente que reflete ou vê o fato e o discrimina com temporalidade, o tempo não existiria como podemos depreender de Kant.

Pode-se alegar, no entanto, que o que percebemos que muda, formando a noção de tempo, só muda em relação a outras coisas que permanecem, mas, o que efetivamente permanece senão a imagem do permanente e no momento em que é pensado?

E a memória, não seria a evocação de um fato passado? Mas ela existirá só se for pensada e somente neste momento se tornará presente.

O presente tão somente significa aquilo que a consciência pensa. Assim sendo, podemos efetivamente considerar o tempo como não existente objetivamente como descreve Kant. Ele apenas é uma condição necessária, da mente, da racionalidade, de compreensão do universo, de aparente fluidez do raciocínio, de organização e de formas de abordagem da consciência humana das múltiplas opções de escolha, observáveis da “realidade”.

Como aceitar pelo raciocínio a infinitude do tempo senão por um termo, um nome para algo inimaginável?

Impossível, aceitar a infinitude espacial e temporal. A mente rejeita qualquer das duas possibilidades. O início ou fim do espaço ou o início ou fim do tempo.

A noção de tempo, essencial para a compreensão de raciocínio, não é necessária, no entanto, para uma suposta consciência universal, porque ela detém o conjunto de observações possíveis e por isso não necessita deste instrumento de medida e organização.

Portanto, o tempo, assim como o espaço não são entidades objetivas, em qualquer forma que pudesse se apresentar, são tão somente, formas necessárias e exigências da nossa própria capacidade de construção e percepção dos eventos que vivemos. O tempo, utilizando-se de uma linguagem puramente para compreensão racional, é *simultâneo*.

A revolução copernicana realizada por Kant que retirou do objeto empírico o centro da investigação e do conhecimento, retirou também a noção da existência objetiva do espaço e do tempo.

4 IDEALISMO E EMPIRISMO – NOÇÃO DE EXPERIÊNCIA E A COISA EM SI

No período que antecede a publicação da *Crítica da Razão Pura*, o embate central na filosofia do conhecimento dava-se entre idealistas e empiristas. Entre os idealistas, com perspectivas distintas, fundava-se o conhecimento exclusivamente na mente do homem. Entre os empiristas, este conhecimento só seria possível através da experiência, dos dados empíricos.

Kant, na elaboração da sua teoria, conciliou de certa forma, as duas posições em determinados elementos e propôs uma concepção mais acurada do processo de conhecimento.

Ao definir que embora o conhecimento, *no tempo*, se inicie pelos fenômenos empíricos, as formas a priori existentes da mente são as que elaboram este conhecimento.

A par da experiência como necessária ou acessória, temos também a questão do significado da coisa em si, que representa um aspecto central desta nova concepção do conhecimento kantiano.

O idealismo apresenta também algumas vertentes em relação à extensão do processo do conhecimento que é baseado principalmente na mente e nas suas formas inatas de admissão das informações fenomênicas dos objetos.

O que pensavam os idealistas, sobre a experiência e a “coisa em si”, de acordo com Kant?

Três posições idealistas foram descritas por Kant, segundo informa Ferry,

A primeira forma de idealismo é o idealismo “problemático” de Descartes, assim nomeado por Kant porque coloca a existência do mundo externo como um “problema”, em oposição ao conhecimento do Eu por ele mesmo, que seria imediato”. Para Descartes (segundo Kant) o conhecimento do mundo externo seria indireto, mediado pelo recurso necessário à garantia divina. Vimos como esse tipo de idealismo conduzia aos olhos de Kant, à solução mais ‘absurda’ do problema da representação.

A segunda forma de idealismo é a que Kant designa pelos nomes de ‘mística e divagadora’, porque transforma ‘em simples representações coisas que existem efetivamente’. Trata-se aqui do pensamento de Berkeley, que pretende demonstrar, não somente, como em Descartes, o caráter insolúvel da representação, mas também a inexistência do mundo material.

Kant distingue enfim uma terceira forma de idealismo: o idealismo que ele nomeia de ‘sonhador’, porque, diferentemente daquele de Berkeley, ‘transforma simples representações em coisas’. “Sem nenhuma dúvida, Kant visa aqui os leibnizianos que, a exemplo do próprio Garve, tomam como realidades o que não passa de ilusão, atribuindo aos objetos representados pelas Ideias da razão uma existência objetiva que na verdade eles não possuem. (Ferry, 2012, p.190, 191).

Essas três posições idealistas, retratam a desconsideração ou a inexistência da matéria e remetem para a discussão da coisa em si. Kant na introdução da CRP, como já mencionado,

não nega a existência da matéria, apenas a considera inacessível. A idealidade da apreensão dos fenômenos encontra-se nas intuições sensíveis e nas formas de elaboração existentes a priori, mas, não prescindem da matéria que aparece ao sujeito.

Como declara Kant, citado por Ferry,

Que há fora de nós corpos, ou seja, coisas que, permanecendo totalmente desconhecidas de nós quanto ao que podem ser em si, são conhecidas por nós pelas representações que sua influência sobre nossa sensibilidade nos proporciona. (Ferry, 2012, p. 192.).

4.1 Idealismo - Pensamento de Berkeley

Berkeley, filósofo irlandês, nascido no século XVII, trouxe para a discussão filosófica uma concepção original sobre a irrealidade da matéria, contrariando as posições determinantes à época, na filosofia e na ciência. Ele formulou o princípio do que ficou conhecido como imaterialismo, posteriormente descrito como idealismo subjetivo.

As filosofias de Immanuel Kant e George Berkeley guardam muitas similaridades na teoria do conhecimento, especialmente nas concepções acerca da realidade objetiva, o mundo material. Por vias distintas, o pensamento de Berkeley pode ser associado, em parte, a revolução copernicana de Kant.

Entre os dois, poucas divergências ressaltam. A principal delas é a distinção entre a imaterialidade de Berkeley e a concepção kantiana que afirma a existência do mundo objetivo, embora não se possa conhecê-lo ontologicamente.

Em sua obra, *Tratado Sobre os Princípios do Conhecimento Humano*, publicada em 1707, Berkeley descreve o processo do conhecimento onde fundamenta sua tese filosófica principal.

Segundo Berkeley, recebemos as informações do exterior como sensações que se traduzem em ideias. Ideias estas que significam coisas ou sentimentos que acompanham estas coisas.

A recepção destas sensações, vinculadas às condições da constituição humana, tanto corpóreas como mentais, são *percebidas* e, portanto, existe algo que as percebe, um princípio ativo, que pode ser chamado de mente, espírito, alma ou eu.

O percebedor distingue-se, portanto, tanto dos meios de percepção, o corpo humano, como do que é percebido, as ideias produzidas.

A citação abaixo expõe esta concepção.

Todos concordarão que nem os pensamentos, nem as paixões, nem as ideias formadas pela imaginação existem sem o espírito; e não parece menos evidente que as várias sensações ou ideias impressas nos sentidos, ligadas ou combinadas de qualquer modo (isto é, sejam quais forem os objetos que compõem), só podem existir em um espírito que as perceba. (Berkeley, 1984, p. 13).

Kant concorda com que as ideias existam no espírito, ou seja, na razão e que só por elas podemos nos apropriar dos fenômenos. No entanto, não recusa a existência da matéria.

Segundo Berkeley, o processo de recepção e construção pelo espírito humano das ideias leva incorretamente, pelo hábito, a que o indivíduo atribua materialidade ao que apenas significam representações abstratas.

Estas representações abstratas confundem a mente, que as toma como a própria coisa e constrói a falsa noção da materialidade do objeto.

Isto também ocorre com as representações ligadas à matemática e a geometria. Na matemática, a representação numérica tem a tendência de se consolidar como um ser real como na geometria, nesta, no entanto, vemos que a possibilidade infinita de dividir uma linha, por exemplo, demonstra claramente a natureza abstrata do objeto.

Ao serem criadas, as ideias, coisas não pensantes, assumem um caráter de dupla função, inteligível no espírito e real fora do espírito. O indivíduo é levado a concluir que as coisas reais, externas são as verdadeiras e as provenientes do espírito, ao não concordarem com elas, são irreais.

Berkeley descreve.

Há verdades tão óbvias para o espírito que ao homem basta abrir os olhos para vê-las. Entre elas muito importante é a de saber que todo o firmamento e as coisas da terra, numa palavra, todos os corpos de que se compõe a poderosa máquina do mundo não subsistem sem um espírito, e o seu *ser* é serem percebidas ou conhecidas; conseqüentemente, enquanto eu ou qualquer outro espírito criado não temos delas percepção atual, não tem existência ou subsistem na mente de algum Espírito eterno; sendo perfeitamente inteligível e abrangendo todo o absurdo da abstração atribuir a uma parte delas existência independente do espírito. Para ver isto bem claramente, o leitor só precisa refletir e tentar separar no pensamento o *ser* de um objeto sensível do seu *ser percebido*. (Berkeley, 1984, p. 14).

Kant, da mesma forma, afirma que tudo o que percebemos e sobre os quais pensamos e formulamos conceitos, são recebidos do mundo exterior através dos nossos sentidos e que, portanto, são conformados pelas possibilidades sensoriais do organismo humano. E ainda, que o que recebemos pelos sentidos é organizado por disposições presentes em nossa mente e que já pertencem ao homem antes da experiência, disposições estas que dão sentido e compreensão ao que é observado. Kant não nega a possibilidade da existência da matéria, no

entanto assevera que a ela não podemos saber nada exceto aquilo que os nossos sentidos e a mente filtram e conformam.

Aquilo, cuja existência só pode ser concluída como uma causa de percepções dadas tem apenas uma existência duvidosa. Ora, todos os fenômenos exteriores são de natureza tal que a sua existência não pode ser percebida imediatamente, mas apenas concluída como a causa de percepções dadas. Portanto, a existência de todos os objetos de sentido externo é duvidosa. Designo esta incerteza por idealidade dos fenômenos externos e a doutrina dessa idealidade chama-se idealismo, em confronto com o qual a afirmação de uma certeza possível dos objetos dos sentidos externos recebe o nome de dualismo. (Kant, 2001, p. 372, A 367).

Este é o Quarto Paralogismo da Idealidade de Kant. Nas concepções nele inclusas, aparentemente há uma aproximação maior entre Kant e Berkeley, no entanto, na crítica a eles Kant deixa mais claro a questão, definindo o lugar de existência dos objetos exteriores.

Começemos por submeter às premissas. Podemos afirmar com razão que só aquilo que está em nós pode ser imediatamente percebido e que unicamente a minha própria existência pode ser objeto de uma simples percepção. Portanto, a existência de um objeto real fora de mim (tomando esta palavra no seu significado intelectual) nunca é diretamente dado na percepção; mas em relação a essa percepção, que é uma modificação do sentido interno, pode apenas ser pensada adicionalmente e, portanto, concluída como sua causa externa. (Kant, 2001, p. 373, A 368).

Não há a possibilidade de apreensão de forma direta do objeto para a razão, a manifestação fenomenal tem que passar pelo processo de percepção, que está vinculada as formas de processamento dessa percepção, estando inclusa também, as intuições sensíveis de espaço e tempo, que não existem objetivamente, exceto na nossa percepção.

Berkeley, no mesmo sentido, também afirma que tudo o que percebemos sofre uma conformação vinculada aos nossos sentidos. E mais, afirma que sem ser percebida a matéria não pode existir, porque apenas uma mente pode conferir a ela existência.

Houve quem fizesse distinção entre qualidades *primárias e secundárias*, contando nas primeiras a extensão, forma, movimento, repouso, solidez ou impenetrabilidade e número, nas segundas, as qualidades sensíveis, como cor, som, sabor, etc. Destas concordam não terem semelhança com algo existente fora do espírito, ou impercebido, mas pretende que as ideias de qualidades primárias sejam imagens de coisas existentes fora do espírito, em uma substância impensante a que dão o nome de *matéria*. Por *matéria* há de entender-se uma substância inerte e não sensível em que subsistem atualmente extensão, figura e movimento. Mas, como vimos, é evidente que extensão, figura e movimento são apenas ideias existentes no espírito, e a ideia só pode assemelhar-se a outra ideia; portanto, nem elas nem os seus arquétipos podem existir em uma substância incapaz de perceber. De onde a verdadeira noção da chamada *matéria* ou *substância corpórea* envolver contradição. (Berkeley, 1984, p. 14, 15).

A matéria, não pode ter ela mesma a auto percepção da sua existência e, portanto, se esta auto percepção não existe, significa que a realidade externa ao homem é imaterial.

Em Berkeley, portanto, a “matéria” que é percebida e classificada como possuindo qualidades primárias como figura, movimento, etc. e secundárias como calor, som, frio efetivamente não as possui, mas, só guardam realidade através das sensações, distintamente processadas pelo espírito.

Isto implica na impossibilidade de afirmação das substancias sólidas ou aparentes correspondentes as nossas ideias já que elas se apresentam para nós exclusivamente pelos sentidos ou pela razão. Berkeley sustenta sua dúvida sobre a impossibilidade de afirmar se realmente os objetos existem.

Mas supondo possível existirem fora do espírito substâncias sólidas, figuradas, móveis, correspondentes às nossas ideias de corpos, como nos é possível sabê-lo? Ou o sabemos pelos sentidos ou pela razão. Pelos sentidos só conhecemos as nossas sensações, ideias, ou as coisas imediatamente percebidas pelos sentidos, deem-lhes o nome que quiserem; mas não nos informam de coisas existentes fora do espírito ou impercebidas, semelhantes às percebidas. (Berkeley, 1984, p. 16).

Em Kant, as coisas fora do espírito existem e podem não ser percebidas em sua integridade já que nos é impossível conhece-las em sua essência. No entanto, só lidamos com aquilo que percebemos, através das manifestações dos fenômenos, produzidas pelos objetos exteriores.

Ainda em Berkeley, não há como existir algo que não seja mediado pelas sensações ou que sejam pensadas pelo espírito, porquanto são possibilidades que contrariam o senso comum. Mesmo no processo de transformação das ideias e pensamentos, adquirindo novo formato, quem as opera e as detém é o espírito ativo.

Percebemos uma série contínua de ideias, algumas recentemente excitadas, outras mudadas ou desaparecidas. Há, pois alguma causa destas ideias de que elas dependem que as produz e transforma. Que esta causa não pode ser uma qualidade ou ideia ou combinação de ideias mostra-o o parágrafo anterior. Deve, portanto, ser uma substância; mas já vimos que não há substância corpórea ou material; resta, portanto, que a causa das ideias seja uma substancia ativa incorpórea ou Espírito. (Berkeley, 1984, p. 18).

Berkeley ressalta a correlação entre as coisas ou ideias das coisas, as leis da natureza, como a experiência e o hábito de vê-las associadas no curso ordinário da vida. Ele recusa o sentido de causalidade entre os eventos, os entende apenas como uma significação das relações entre as coisas.

Respondo: primeiro, a conexão das ideias não implica a relação de causa e efeito, mas somente a de um *signal* da coisa *significada*. O fogo que vejo não é causa da dor sentida se me aproximar, mas o sinal para me acautelar dele. O ruído que ouço não é efeito de movimento ou colisão de corpos externos, mas o sinal disso. (Berkeley, 1984, p. 26).

Nesta questão, temos uma divergência com o pensamento kantiano. Kant estabelece a causalidade entre as ideias, concepções, pois elas fazem parte do processo de entendimento. No entanto, são causalidades que denotam tão somente relações exclusivas da mente, do processo de racionalização e que só podem ser referenciadas para o mundo exterior como processos de entendimento sem o compromisso de significar manifestações substanciais da matéria.

Berkeley aponta também que a extensão e a forma são tão somente formas de observação e percepções. As leis da natureza são a condição de existência da matemática, a cosmologia, a organização das plantas etc. e são atribuídas à criação de uma inteligência superior por Berkeley, desconhecidas em toda a sua extensão.

Ora as regras ou métodos estabelecidos segundo os quais o espírito excita em nós as ideias dos sentidos são as chamadas *leis da natureza*; conhecemos por experiência que tais ou quais ideias são acompanhadas de tais ou tais outras no curso ordinário das coisas. (Berkeley, 1984, p. 18, 19).

Kant exemplifica com os conhecimentos da matemática e da geometria que é possível, através dos juízos sintéticos a priori, acrescentar conhecimento. Estas operações, no entanto, não são produzidas por experiência de continuidade entre eventos, mas é o resultado de esquemas de operações presentes a priori na mente humana.

Tudo o que impressiona os nossos sentidos com regularidade e que permitem uma vida cotidiana previsível são produtos das leis da natureza, cujo formulador, segundo Berkeley, é um espírito superior, Deus.

A infinita divisibilidade da matéria e informalidade deixa claro que um corpo é percebido conforme a possibilidade de quem percebe. As capacidades do observador, distintas inclusive em cada ser humano, demonstram a inviabilidade de se estabelecer ontologicamente a matéria.

Donde se segue que, embora nós não neguemos a existência da matéria, contudo é certo que os mesmos materialistas são forçados pelos seus princípios a reconhecer que nem os corpos particulares percebidos pelos sentidos nem alguma coisa semelhante existe fora do espírito. A matéria, digo, e cada sua partícula é, de acordo com eles, infinita e informe, e o espírito constrói toda a variedade de corpos constitutivos do mundo visível, onde nenhum existe senão enquanto percebido. (Berkeley, 1984, p. 22).

Berkeley sofreu uma forte oposição de vários críticos a sua concepção de imaterialidade e à afirmação de que a existência da matéria necessitaria de uma mente que a percebesse. Seus opositores, ao refutar esta tese, indagaram: Se um observador se ausentasse

de um local, por acaso a matéria deixaria de existir? Aparentemente contra intuitiva a afirmação da imaterialidade, a resposta de Berkeley consistiu em afirmar que as coisas não deixam de existir quando não são percebidas por uma única pessoa, mas que permanecem existindo porque estariam sendo observadas por um espírito superior, que seria Deus.

Portanto, elas não são aniquiladas ou deixam de existir em intervalos de observações. Berkeley fundamenta a complexidade de todo o processo da natureza como um desígnio de Deus, que estabeleceu a forma de como todas as coisas funcionam, respaldando a concepção de que a observação divina supre a manutenção de uma forma na ausência de um observador humano.

O que ressalta, portanto, na filosofia de Berkeley, é a recusa de materialidade dos objetos externos a mente humana, ou seja, a sua existência autônoma. Segundo ele somente o espírito, a mente são reais. A realidade conferida às coisas se dá apenas na medida em que podem ser percebidas pelo espírito, humano ou divino. E completa que se os objetos tiverem existência real, não pode o homem conhece-la ontologicamente.

Kant, da mesma forma não condiciona a matéria a nenhuma essencialidade, constata apenas que os fenômenos impressionam os sentidos. Não se refere à mente divina, como fonte da existência independente da mente humana.

Ambos afirmam que a percepção humana, através dos sentidos e da formação das ideias é que conferem “materialidade” aos objetos exteriores.

Berkeley distingue as atribuições humanas como pertencentes a um ser ativo que conhece a matéria, matéria esta que não tem possibilidade de se conhecer, por ser um ser passivo e que, portanto, depende do homem para conferir a sua existência.

Kant afirma de forma similar as mesmas considerações de Berkeley com o acréscimo de que o homem possui atributos *a priori*, anteriores à experiência, as formas puras de conhecimento, que possibilitam o entendimento das sensações, provenientes de uma matéria existente, no entanto, inacessível em sua essencialidade ao homem.

A citação de Kant marca a distinção entre as qualidades, que não pertencem efetivamente a um objeto, mas que são tão somente condições de recepção das impressões sensoriais.

O sabor agradável de um vinho não pertence às propriedades objetivas desse vinho, portanto de um objeto, mesmo considerado como fenômeno, mas à natureza especial do sentido do sujeito que o saboreia. As cores não são propriedades dos corpos, à intuição dos quais se reportam, mas simplesmente modificações do sentido da vista que é afetado pela luz de certa maneira. (Kant, 2001, p. 95, A 29).

As concepções de ambos em relação à matéria coincidem, exceto quanto à afirmação de Berkeley de extensão a um ser divino a possibilidade, originalmente, de criar mentalmente a matéria e, portanto mantê-la presente mesmo na ausência de uma mente humana que a observe.

Kant e Berkeley possuem, portanto, fortes aproximações.

4.2 Idealismo Absoluto – O Pensamento de Hegel

Kant e Hegel apresentam distinções no pensamento filosófico relativos à constituição do mundo exterior.

Na metafísica, mesmo considerada apenas como uma ciência até agora como simples esboço, mas que a natureza da razão humana torna indispensável, *deve haver juízos sintéticos a priori*; por isso, de modo algum se trata nessa ciência de simplesmente decompor os conceitos, que formamos *a priori* acerca das coisas, para os explicar analiticamente; o que pretendemos. (Kant, 2001, p. 74, B 18).

Hegel e Kant guardam muitas aproximações, no entanto, diferem em algo essencial no que diz respeito à constituição do ser pensante. Enquanto Kant afirma que a razão se subordina a consciência, ao ser unificador das experiências sensíveis, perceptivas e intelectuais, Hegel atribui ao Absoluto esta função e o homem representa um instanciamento deste absoluto, assim como todas as coisas no universo. Enquanto Kant afirma a existência incognoscível do mundo exterior e, portanto separada da razão humana, Hegel atribui a este mundo dos objetos um estatuto similar ao homem, como emanção do Absoluto. Segundo Kant, não é possível intuir e nem produzir logicamente provas da existência das questões metafísicas, pois elas se constituem em paralogismos.

O paralogismo lógico consiste na falsidade de um raciocínio quanto à forma, seja qual for, de resto, o seu conteúdo. Mas um paralogismo transcendental tem um fundamento transcendental, que nos faz concluir, falsamente, quanto à forma. Deste modo, tal raciocínio vicioso fundamenta-se na natureza da razão humana e traz consigo uma ilusão inevitável, embora não insolúvel. (Kant, 2001, p. 353, B 400).

Trata-se do conceito, ou se se prefere do juízo: *Eu penso*. Facilmente se vê que esse conceito é o veículo de todos os conceitos em geral e, por conseguinte, também dos transcendentais, em que sempre se inclui, sendo, portanto transcendental como eles; mas não poderia ter um título particular, porque apenas serve para apresentar todo o pensamento como pertencente à consciência. No entanto, embora isento de elementos empíricos (da impressão dos sentidos), serve para distinguir duas espécies de objetos a partir da natureza da nossa faculdade de representação. Eu sou, enquanto pensante, objeto do sentido interno e chamo-me *alma*. O que é objeto dos sentidos externos chama-se *corpo*. Assim, a expressão *eu*, enquanto ser pensante, indica já o objeto da psicologia, a que se pode chamar ciência racional da alma, se

eu nada mais aspirar a saber acerca desta a não ser o que se pode concluir deste conceito *eu*, enquanto presente em todo o pensamento e independentemente de toda a experiência (que me determina mais particularmente e *in concreto*). (Kant, 2001, p. 353, B 400).

O universal, princípio racional fundante da razão humana e da constituição dos objetos, não está em um plano superior, mas sim no interior de cada coisa manifestada e por manifestar-se, no vir á ser, segundo Hegel. Trata-se de uma concepção panteísta, onde o Absoluto está ou é todas as coisas. Diferindo em Kant, onde o homem e os objetos permanecem separados, em Hegel homem e os objetos são frações do Absoluto.

A certeza sensível não se apossa do verdadeiro, já que a verdade dela é o universal, mas a certeza sensível quer captar o *isto*. A percepção, ao contrário, toma como universal o que para ela é o essente. Como a universalidade é seu princípio em geral, assim também são universais seus momentos, que nela se distinguem imediatamente: o Eu é um universal, e o objeto é um universal. (Hegel, 1992, p. 83).

Para nós esse princípio *emergiu* (como resultado); por isso, nosso apreender da percepção não é mais um apreender aparente, (fenomenal), como o da certeza sensível, mas sim um apreender necessário. No emergir do princípio, ao mesmo tempo vieram-a-ser os dois momentos que em sua aparição (fenomenal) apenas *ocorriam fora*, a saber – um, o movimento do indicar; outro, o mesmo movimento, mas como algo simples: o primeiro, o *perceber*; o segundo o *objeto*. O objeto, conforme a essência, é o mesmo que o movimento: este é o desdobramento e a diferenciação dos momentos, enquanto o objeto é seu Ser-reunido-num-só. Para nós - ou em si - o universal como princípio é a *essência* da percepção, e frente a essa abstração os dois momentos diferenciados – o percebente e o percebido – são o *inessencial*. (Hegel, 1992, p. 83).

Destas duas formas de pensar a realidade ontológica, é possível, segundo penso, inserir numa teoria especulativa sob os seguintes aspectos:

Consideram-se dois universos distintos. Um é aquele ao qual não temos a possibilidade de conhecer, pois esta além da nossa constituição intelectual. Não pode ser conformado e racionalizado pelo homem. Para tanto basta verificar as limitações impostas pelas intuições puras afirmadas por Kant de espaço e tempo. Elas são formas superiores possibilitadoras de percepção do mundo externo a mente, ao Eu. No entanto, apesar da sua utilidade indispensável, elas são limitadas, já que permitem pela reflexão a construção de contradições. Se for algo, não pode ser outro, que também não pode ser negado. Portanto, existem claros limites, aos quais não sabemos se evolutivamente poderão ser sanados com o aperfeiçoamento da razão ou não.

Desta forma, este possível universo é incognoscível.

No entanto, teríamos outro universo, este mais restrito, que é o universo onde se move o homem, ou, dos que possuem mente. Este sim é possível ser conhecido, porque é produzido

pela mente coletiva e individual, neste aspecto, similar ao pensamento de Hegel. Não é o Absoluto, mas a mente produtora deste nosso universo. Desta consciência, da qual não podemos observar, porque nós somos os autores, assim como afirma Kant sobre a nossa consciência individual, brota toda a realidade objetiva, que indevidamente reputamos, tradicionalmente no senso comum, como distinta da mente.

Ao produzir esta realidade, incluindo a nós mesmos, temos, portanto, a possibilidade de sinteticamente, conhecer a realidade, os fundamentos dela.

4.3 O Empirismo

Expostas as posições dos idealistas, vamos nos reportar aos empiristas. Kant se refere historicamente na CRP acerca de posições empiristas na Filosofia,

2. *Em relação à origem dos conhecimentos puros da razão*, o problema é o de saber se estes derivam da experiência ou se, independente dela, tem a sua fonte na razão. Aristóteles pode considerar-se o chefe dos *empiristas* e Platão o dos *noologistas*. Locke, que nos tempos modernos seguiu o primeiro, e Leibniz, que seguiu o segundo (embora se afastasse bastante do seu sistema místico), não puderam, nesta controvérsia, chegar ainda a nenhuma solução. Epicuro, por seu lado, procedeu, pelo menos, muito mais consequentemente de acordo com o seu sistema sensualista (pois nunca ultrapassou nos seus raciocínios o limite da experiência) do que Aristóteles e Locke (principalmente do que este último) o qual, depois de ter derivado da experiência todos os conceitos e princípios, estendia-lhes tão longe o uso ao ponto de afirmar poder demonstrar-se a existência de Deus e a imortalidade da alma de uma maneira tão evidente como qualquer teorema matemático (embora ambos os objetos estejam completamente fora dos limites da experiência possível). Kant, 2001, p. 684, B 882).

4.4 Empirismo – O Pensamento de Locke

John Locke, filósofo inglês, (1632-1704), é considerado o principal formulador do empirismo. Na obra *Ensaio Acerca do Entendimento Humano*, ele apresenta as suas teses,

Não Há Princípios Inatos na Mente – 1. A maneira pela qual adquirimos qualquer conhecimento constitui suficiente prova de que não é inato. Consiste numa opinião estabelecida entre alguns homens que o entendimento comporta certos princípios inatos, certas noções primárias, koinai énoiai, caracteres, os quais estariam estampados na mente do homem, cuja alma os recebera em seu ser primordial e os transportara consigo ao mundo. Seria suficiente para convencer os leitores sem preconceito da falsidade desta hipótese se pudesse apenas mostrar (o que espero fazer nas outras partes deste tratado), como os homens, simplesmente pelo uso de suas faculdades naturais, podem adquirir todo conhecimento que possuem sem a

ajuda de impressões inatas e podem alcançar a certeza sem nenhuma destas noções ou princípios originais. (Locke, 1999, p. 37).

Locke defende a impossibilidade de conhecimentos inatos, atribuindo apenas à experiência, a possibilidade de um conhecimento efetivo. Afirma que o homem nasce como uma tábula rasa, uma folha em branco, onde a experiência constrói todo o seu conhecimento. Ele participa ativamente das discussões, no período da publicação da *Crítica*, entre racionalistas e empiristas em torno da metafísica. Com a obra supracitada Locke combate à doutrina cartesiana das ideias e princípios inatos. Kant, na discussão adota uma posição onde não descarta a experiência, mas, afirma as capacidades a priori da razão.

É na autocrítica que a razão manifesta o seu poder, mas este poder serve para a sua autolimitação. Na primeira parte da *Crítica*, na *Estética* e na *Analítica*, encontra-se o código que contem um primeiro juízo sobre a disputa em torno da metafísica: em contraposição ao empirismo existem fundamentos independentes da experiência, e por isso um conhecimento rigorosamente universal e necessário; porém este conhecimento se limita, contrariamente ao racionalismo, ao âmbito da experiência possível. Logo, na segunda parte, na *Dialética*, o processo é levado a cabo formalmente e decidido de forma definitiva. Com relação a objetos além de toda a experiência, a razão se mostra sem consistência. Assim que ela se move somente no âmbito de seus próprios conceitos, incorre em contradições. Kant recusa tanto o empirismo como o racionalismo; existem ideias puras da razão – mas meramente como princípios regulativos a serviço da experiência. (Hoffe, 2005, p. 38,39).

4.5 Empirismo – O Pensamento de Hume

David Hume, filósofo britânico, (1711-1776), empirista, fez com que Kant acordasse do seu “sono dogmático”. Segundo a teoria do conhecimento de Hume, nada há de anterior a experiência na razão, que se realiza na recepção das “impressões” (termo utilizado por ele) do mundo externo e interno.

Estas impressões se distinguem das ideias, que são as representações das impressões, pela sua vivacidade. Elas provocam no homem a sensação de maior intensidade em contraposição as ideias, sempre mais tênues.

Todos admitirão prontamente que há uma considerável diferença entre as percepções da mente quando um homem sente a dor de um calor excessivo ou o prazer de uma tepidez moderada, e quando traz mais tarde essa sensação à sua memória, ou a antecipa pela sua imaginação. Essas faculdades podem imitar ou copiar as percepções dos sentidos, mas jamais podem atingir toda a força e vivacidade da experiência original. “Tudo o que podemos dizer delas, mesmo quando operam com o máximo vigor, é que representam seu objeto de uma maneira tão vívida que quase podemos dizer que o vemos ou sentimos. (Hume, 2003, p. 33).

Este trecho da obra *Investigações sobre o Entendimento Humano*, contido no início do capítulo *Da Origem das Ideias*, remete para a prevalência, em razão da vivacidade, das informações recebidas pelos sentidos sobre a representação delas (ou a imaginação), mais *pálidas e imprecisas*.

Kant afirma que tudo o que recebemos através dos sentidos e que servem de elementos para as percepções, não significam a natureza essencial dos objetos, mas tão somente, aquilo que a nossa constituição humana, com as suas peculiaridades percebe, cuja extensão e relevância, em razão do próprio objeto ou evento, nos é desconhecida.

Hume afirma que o pensamento pode, através da imaginação, criar as mais insólitas figuras, seres ou objetos, sem existência física, mas, todas elas nada mais são que remontagem de elementos recebidos pela experiência.

Aquilo que nunca foi visto, ou de que nunca se ouviu falar, pode ainda assim ser concebido; e nada há que esteja fora do alcance do pensamento, exceto aquilo que implica uma absoluta contradição. (Hume, 2003, p. 35).

Mas, embora nosso pensamento pareça possuir essa liberdade ilimitada, um exame mais cuidadoso nos mostrará que ele está, na verdade confinado a limites bastante estreitos, e que todo esse poder criador da mente consiste meramente na capacidade de compor, transpor, aumentar ou diminuir os materiais que os sentidos e a experiência nos fornecem. (Hume, 2003, p. 35).

Isto é verdadeiro, precisamente porque, como afirma Kant, sem os elementos obtidos pelos fenômenos, pela experiência, não se poderá formar as percepções e o raciocínio. “Assim, na ordem do tempo, nenhum conhecimento precede em nós a experiência...” (Kant, 2001, p. 62, B1).

Se, porém, todo o conhecimento se inicia com a experiência, isso não prova que todo ele derive *da* experiência. Pois bem poderia o nosso próprio conhecimento por experiência ser um composto do que recebemos através das impressões sensíveis e daquilo que a nossa própria capacidade de conhecer (apenas posta em ação por impressões sensíveis) produz por si mesma, acréscimo esse que não distinguimos dessa matéria-prima, enquanto a nossa atenção não despertar por um longo exercício que nos torne aptos a separá-los. (Kant, 2001, p. 62, B2).

Este composto descrito por Kant refere-se as nossas capacidades inatas, que dão forma as impressões sensíveis e torna-as inteligíveis e correlacionadas a todo o sistema mental humano.

Continua Hume:

Podemos prosseguir o quanto quisermos nesta investigação, e para cada ideia que examinarmos sempre descobriremos que ela é copiada de uma impressão semelhante. Aqueles que desejarem declarar que essa proposição não é universalmente verdadeira, ou que admite exceções, só dispõem de um método para

refutá-la, que de resto é simples: apresentar alguma ideia que, em sua opinião, não derive dessa fonte. (Hume, 2003, p. 36).

Certamente, a *matéria* com que é formada a experiência quase sempre será encontrada em informações empíricas, mas não a forma.

4.6 A Coisa em Si

Luc Ferry expõe no capítulo do livro *As Três Críticas, A Coisa em si: um conceito contraditório*, as dificuldades enfrentadas por Kant em relação à determinação da coisa em si nos objetos exteriores.

Kant se depara com duas posições idealistas em relação à existência do mundo objetivo. Na primeira, a coisa em si seria simplesmente abolida, por que o que apenas interessa são as representações. Esta posição seria o idealismo radical. A segunda seria o reconhecimento da existência do mundo objetivo, o realismo, mas ela necessitaria da presença de um Deus, que suportasse esta matéria não passível de conhecimento.

A posição do realismo teria o inconveniente de negar o caráter a priori do conhecimento, enquanto a do idealismo radical, não conseguiria explicar a passividade das representações.

Segundo Ferry, foi Jacob quem antecipou e apontou esta discrepância no sistema kantiano, que seria depois desenvolvido por filósofos como Fichte e Schelling.

Ferry cita Jacob se referindo ao ‘egoísmo’ de Berkeley, na esteira da crítica pontual à Kant. Pontual, porque como descreve posteriormente Ferry, há um encontro de posições.

De modo geral, todo idealismo se funda no seguinte argumento: a matéria de nossas representações só pode ser a sensação, ou seja, a modificação de nós mesmos, pois é totalmente impossível que os objetos existentes em si e fora de nós instalem-se na alma, como móveis num cômodo, pelo olho, pelo ouvido ou pela mão que apalpa [...]. (Ferry, 2012, p. 175).

Esta outra, do próprio Ferry,

– do lado do realismo, porque, chegando a admitir que a ideia de uma causalidade da coisa em si sobre as representações conceituais do sujeito tenha um sentido, tal explicação conduziria inevitavelmente a negar o caráter a priori do conhecimento científico; (Ferry, 2012, p.172).

Não procedem, segundo penso, estas duas críticas. Obviamente, os objetos não se instalam na alma, mas apenas as características percebíveis deles que sim. E é através destas características percebíveis, dos fenômenos, que a razão trabalha, constituindo segundo a sua estrutura a priori, a forma de *lidar* com os objetos externos. A mente conhecerá estes objetos, de forma satisfatória às características de sua própria constituição, não necessitando que tenha o conhecimento da coisa em si. Como exemplo, poderíamos dizer, grosso modo, que um cozinheiro não precisa saber a constituição molecular dos alimentos para saber que ao misturá-los em determinadas medidas, o resultado será agradável. O que eles são intrinsecamente, não altera a possibilidade de lidar com eles e obter o resultado científico suficiente de acordo como pretendido e possível.

Em suma, as condições a priori não se chocam com a *essencialidade* da matéria.

Outra questão abordada em relação à coisa em si refere-se à concepção kantiana de que a existência não é um predicado, não pode ser relacionada com outra coisa, mas ela mesma enfeixa qualidades que tomam o nome desta coisa.

Ferry cita Kant em O Único Argumento Possível para Uma Demonstração da Existência de Deus:

“A existência não é predicado nem determinação de coisa alguma; mas é a posição absoluta de uma coisa e, desse modo, distingue-se de todo predicado [...]. Portanto, a existência não pode ser considerada uma relação com uma coisa, mas é a coisa em si, é o sujeito ao qual são atribuídas todas as qualidades designadas pelo nome de coisa. Sendo assim, não se deve dizer: Deus é uma coisa existente, mas, ao contrário, certa coisa existente é Deus” (Ferry, 2012, p. 177).

De fato, porque você desloca a necessidade de apreensão ou fusão da coisa em si e faz, tão somente, o que as nossas possibilidades humanas permitem, apreender determinadas características presentes, que constituem, a partir das características, este *então* um ser.

Ou seja, como afirma Berkeley e Kant, ele é um ser para nós, como fenômeno.

Em suma, a questão da coisa em si, suscitou muitas discussões entre os filósofos, mas a posição kantiana, segundo penso, foi mantida.

Kant, portanto, consegue realizar uma unidade nas posições idealistas e empiristas.

5 A LÓGICA EM KANT

A Lógica na Crítica da Razão Pura é um tema extenso. Vou abordá-la apenas em alguns tópicos importantes, nas implicações mais evidentes da revolução copernicana, sem estendê-la, em razão dos limites do presente trabalho.

Kant denomina como Lógica Transcendental, a lógica dos fatos mentais que, apesar de ter como matéria, as percepções oriundas dos fenômenos do mundo exterior, organiza o entendimento e os juízos, de forma autônoma, através das suas condições de existência *a priori*.

Se chamarmos *sensibilidade* à *receptividade* do nosso espírito em receber representações na medida em que de algum modo é afetado, o *entendimento* é, em contrapartida, a capacidade de produzir representações ou a *espontaneidade* do conhecimento. Pelas condições da nossa natureza a intuição nunca pode ser senão *sensível*, isto é, contém apenas a maneira pela qual somos afetados pelos objetos, ao passo que o entendimento é a capacidade de *pensar* o objeto da intuição sensível. Nenhuma destas qualidades tem primazia sobre a outra. Sem a sensibilidade, nenhum objeto nos seria dado; sem o entendimento, nenhum seria pensado. 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, submete-las aos conceitos). Estas duas capacidades ou faculdades não podem permutar as suas funções. O entendimento nada pode intuir e os sentidos nada podem pensar. Só pela sua reunião se obtém conhecimento. Nem por isso se deverá confundir a sua participação; pelo contrário, há sobejo motivo para os separar e distinguir cuidadosamente um do outro. Eis porque distinguimos a ciência das regras da sensibilidade em geral, que é a estética, da ciência das regras do entendimento, que é a lógica. (Kant, 2001, p. 115, B 76).

Neste parágrafo, incluso na introdução da lógica transcendental, Kant marca as diferenças entre a recepção dos fenômenos, através da sensibilidade e das intuições sensíveis e a mediata elaboração do entendimento, cuja produção é tratada pela lógica.

Kant localiza o processo de recebimento das informações dos fenômenos, que se processa através da sensibilidade, na Crítica, como estética, que possui dois significados na filosofia kantiana. Este mencionado na citação refere-se à ciência de uma sensibilidade *a priori*, mas, também é empregado na filosofia da arte.

Quanto ao entendimento, suas regras são descritas na parte da Lógica kantiana, porque ela, ainda que espontaneamente, é referenciada por processos lógicos de raciocínio e formação de conceitos.

Na ausência de informações empíricas, os conceitos, chamados de puros, são evidentemente *a priori*, enquanto os demais, resultantes da experiência, são *a posteriori*.

De forma resumida, Kant aponta a complementariedade (e a separação) entre as funções de recebimento das de elaboração das informações.

5.1 A Lógica Transcendental e a Ciência

Entre os filósofos precursores nas conceituações sobre a mente, Kant cita na sua obra, Aristóteles, cuja lógica representou uma rigorosa descrição das regras formais de todo o pensamento. Apesar de algumas modificações introduzidas por filósofos pós Aristóteles, o seu sistema permanece coerente até hoje (período kantiano) como afirma Kant.

Que a lógica tenha sido tão bem sucedida deve-se 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 a sua forma. (Kant, 2001, p. 42, B IX).

Com efeito, a lógica se propõe apenas a observar a forma e não o conteúdo daquilo que se pretende verdadeiro. A abordagem realizada pela lógica deve ser realizada pelas regras do pensamento enquanto o conteúdo, aquilo do qual se pretende que seja verdadeiro, deve se constituir em objeto das ciências específicas.

Sob este aspecto, a percepção de que somente a ciência poderia obter resultados efetivos deveu-se a constatação por parte de vários físicos e geômetras, na época, como Diógenes Laércio, Galileu, Torriceli, entre outros, de que a realidade não deveria ser buscada através da revelação da própria matéria, por uma pura observação, mas sim, através de um planejamento da própria mente e das indagações necessárias a serem feitas à natureza.

As informações referentes à matéria, não podem ser recolhidas aleatoriamente da própria matéria. A experiência deve ser precedida por uma previsão daquilo que a mente deseja e pode saber. E isto, somente é possível pelo pensamento.

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 as 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. (Kant, 2001, p. 44, B XIII).

Esta afirmação de Kant está em consonância com a revolução copernicana. Se considerarmos que a matéria, os objetos se manifestam para o homem apenas como fenômenos, que revelam apenas parte do que possivelmente se constituem (não é possível ao

homem conhecer a essência da matéria), a aproximação e a manipulação racional do que é percebido, não pode ficar sujeita ao caos das informações sensíveis.

É necessário que a mente estabeleça os critérios do que quer conhecer para classificar e, então, ter as condições de apreensão dos objetos. O que é essencialmente, caso possua essa essencialidade, o objeto, torna-se dispensável em razão dos processos de racionalização destes objetos.

Portanto, a ciência, para ser possível, não pode estar sujeita as informações dispersas que a matéria produz, mas deve ser primeiramente gestada na própria razão, que buscará nela as respostas de que necessita para um conhecimento efetivo. Ainda que toda ciência seja provisória, e que represente a “verdade” em determinados momentos, é nas perguntas formuladas pelo raciocínio, que um sistema científico pode encontrar coerência.

Observemos Feyerabend, em *Contra o Método*:

Discutíveis concepções acerca da cognição – como a de que os sentidos, usados em circunstâncias normais, fornecem fidedignas informações acerca do mundo – invadem a própria linguagem da observação, passando a constituir termos observacionais, bem como a servir de base para a distinção entre aparência ilusória e aparência verdadeira. Como resultado, dá-se que as linguagens de que se vale a observação prendem-se a velhas camadas da especulação que afetam, dessa maneira indireta, até a mais progressiva metodologia. (Exemplo: a estrutura espaço-tempo, da Física tradicional, codificada e consagrada por Kant.) A impressão sensorial, por simples que seja, sempre contém um componente que traduz a reação fisiológica do organismo perceptivo, a qual não tem correlato objetivo. Esse componente ‘subjetivo’ frequentemente se combina com os demais, para formar um conjunto não estruturado, que deve ser subdividido a partir do exterior, com auxílio de procedimentos contra indutivos. (Feyerabend, 1977, p. 88).

As estruturas coerentes elaboradas pela razão e que permitem a formação das concepções científicas, são determinantes, através de questionamentos a própria realidade exterior. As impressões sensíveis, que os fenômenos suscitam, podem ser lidas sob diversos aspectos. Não há, portanto, uma ciência única, mas, várias ciências assim como vários modelos conceituais de questionamentos ao mundo objetivo.

Existe uma confusão conceitual quando as *fidedignas informações sobre o mundo*, não são relativizadas e tomadas como supostas informações. Estas informações devem ser consideradas apenas como termos observacionais, sujeitas as diferenças das condições sensíveis perceptivas dos indivíduos e que sem planejamento, não produzem conceitos coerentes.

5.2 A Distinção da Filosofia Kantiana com o Racionalismo Dogmático

Kant aponta a impossibilidade de um racionalismo dogmático sem o escrutínio crítico da racionalidade, amparado em conceitos, que se tornam superlativos. Sem a crítica das possibilidades da razão não é possível se estabelecer concepções *dogmáticas*, coerentes em demonstração.

A crítica não se opõe ao *procedimento dogmático da razão* no seu conhecimento puro, enquanto ciência (pois esta é sempre dogmática, isto é, estritamente demonstrativa, baseando-se em princípios *á priori* seguros), mas sim ao *dogmatismo*, quer dizer, à presunção de seguir por diante apenas com um conhecimento puro por conceitos (conhecimento filosófico), apoiado em princípios, como os que a razão desde há muito aplica, sem se informar como e com que direito os alcançou. O dogmatismo é, pois, o procedimento dogmático da razão *sem uma crítica prévia da sua própria capacidade*. (Kant, 2001, p. 56, B XXXVI).

Deleuze, em A Filosofia Crítica de Kant, comenta:

No racionalismo dogmático, a teoria do conhecimento fundava-se na ideia de uma *correspondência* entre o sujeito e o objeto, de um *acordo* entre a ordem das ideias e a ordem das coisas. Este acordo tinha dois aspectos: implicava em si mesmo uma finalidade; e exigia um princípio teológico como fonte e garantia dessa harmonia, dessa finalidade. Mas é curioso verificar que, numa perspectiva muito diferente, o empirismo de Hume recorria a um expediente semelhante: para explicar que os princípios da Natureza estivessem de acordo com os da natureza humana, Hume era forçado a invocar explicitamente uma harmonia preestabelecida. A ideia fundamental do que Kant denomina a sua ‘revolução copernicana’ consiste no seguinte: substituir a ideia de uma harmonia entre o sujeito e o objeto (*acordo final*) pelo princípio de uma submissão *necessária* do objeto ao sujeito. (Deleuze, 1963, p. 21).

Com efeito, a correspondência entre sujeito e objeto funda-se na perspectiva de uma ordem fundamental cuja gênese signifique uma correlação entre ambos, como efeito de uma “criação” dentro do mesmo *plano de manifestação*. As sensações e as percepções assim seriam nos homens porque se ajustariam evolutivamente as manifestações físicas e químicas da matéria, mas, tudo conforme um processo inteligente, previamente determinado por um ser superior ou pela natureza. O que aponta Deleuze é que mesmo Hume, empirista, não pode prescindir de sustentar parcialmente suas teses nesta harmonia.

Mas, Deleuze prossegue nesta relação de submissão do objeto ao ser:

A primeira coisa que a revolução copernicana nos ensina é que somos nós que comandamos. Há aqui uma inversão da antiga concepção da Sagesa: o sábio definia-se de certa forma pelas suas próprias submissões, de outra forma pelo seu acordo ‘final’ com a Natureza. Kant opõe à sagesa a imagem crítica: nós, os legisladores da Natureza. (Deleuze, 1963, p.22).

Efetivamente, este reposicionamento remete ao homem, a sua mente, a centralidade da afirmação do que é percebido e como isto se relaciona com o seu conjunto de concepções e juízos. É uma produção do homem. Mas, em que medida?

Ainda Deleuze:

Seria legítimo esperar que o problema de uma submissão do objeto pudesse ser facilmente resolvido do ponto de vista de um idealismo subjetivo. Mas nenhuma solução é mais estranha ao kantismo. O *realismo empírico* é uma constante da filosofia crítica. Os fenômenos não são aparências, mas também não são produtos da nossa atividade. Afetam-nos na medida em que somos sujeitos passivos e receptivos. Podem ser-nos submetidos, precisamente porque não se trata das coisas em si... Em Kant, o problema da relação do sujeito e do objeto tende, pois, a interiorizar-se: converte-se no problema de uma relação entre faculdades subjetivas que diferem em natureza (sensibilidade receptiva e entendimento ativo). (Deleuze, 1963, p. 22).

A relação de interiorização do problema é correta. Especulativamente podemos, no entanto, afirmar que a recepção não se encontra exclusivamente passiva, ela é dirigida pela mente para a observação daquilo que a intenciona pela vontade. A razão efetivamente “legisla”, produz a intelecção do que observa. Mas, a produção pode não apenas, configurar aquilo que é percebido e trabalhado pela razão, como também *construir aquilo que percebe*, já que, a própria intuição que se dirige, aos fenômenos, apreende dela, aquilo que já está configurado em formas a priori na mente. Esta não é uma posição inteiramente explícita de Kant, no entanto, uma afirmação pode encaminhar uma interpretação mais consoante com esta questão.

Ela pode, inclusive, extrapolar em mensagem a uma correlação mental, ou cultural, que repercuta na produção coletiva, na forma observacional, dos objetos. A afirmação de Kant, de que os objetos existem exteriormente, não excluem a possibilidade de que eles possam existir no mesmo âmbito mental, porém coletivo.

A submissão dos objetos ao sujeito, como afirma Kant, é circunstanciada na dupla constatação de que 1. A matéria existe, no entanto não podemos conhecê-la ontologicamente. 2. O que vemos e percebemos está restrita a constituição humana, tanto física quanto mental. No entanto, é possível, sem contradição afirmar, especulativamente, que a própria matéria que vemos é reproduzida no âmbito de um inconsciente coletivo. O externo ao homem é interno a mente. Não há separação entre o conhecedor e o conhecido, e também, portanto, não se confunde com solipsismo.

5.3 O Esquematismo

Uma das principais teses de Kant, referente às formas de elaboração da razão, do julgamento, leva o nome de esquematismo e se encontra no Capítulo 1, da Crítica da Razão Pura.

Kant revoluciona com o esquematismo as duas principais correntes epistemológicas em sua época, a saber, o cartesianismo e o empirismo.

O cartesianismo, baseado nas ideias inatas, comum a todos os homens e que foram criadas por Deus, permite o conhecimento não submetido integralmente à experiência.

O empirismo, ao contrário, vincula todo e qualquer conhecimento, representações, estados de consciência, como proveniente da empiria, da experiência.

Para os empiristas, os conceitos inatos não podem ter sentido já que eles não se apresentam igualmente para todos os homens, sendo sempre visualizados de forma particular.

Para Kant, no entanto, As capacidades a priori do conhecimento humano, são reveladas nas ações, portanto, no esquema de construção dos juízos.

A distinção kantiana em relação ao cartesianismo é a de que não mais o conhecimento se referenciará através das ideias, ou imagens, mas sim, estará vinculada a ação de construção deste conhecimento, através de métodos gerais. Julgar será relacionar representações. Desta forma, não há contradição entre as formas particulares, as imagens produzidas pela mente individual, já que o que está presente *a priori* é a capacidade de construção, do esquema de formação das imagens.

Kant então, não renuncia integralmente aos conceitos universais do cartesianismo e supera a contingência, psicológica, da argumentação empirista.

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 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. (Kant, 2001, p. 207, B 177).

A capacidade a priori de construir o “redondo” contido no conceito puro de um círculo, esta imediata intuição, se liga aos objetos do mundo objetivo, que os representa espacialmente. O inverso também é verdadeiro. Ao ver determinado objeto, a informação da forma, possível pela intuição sensível do espaço, sugere, entre outras abstrações, como cor por ex., a abstração da forma geométrica.

O conceito do entendimento contém a unidade sintética pura do diverso em geral. O tempo, como condição formal do diverso do sentido interno, e, portanto, da ligação de todas as representações, contém um diverso *a priori* na intuição pura. Ora, uma determinação transcendental do tempo é homogênea à *categoria* (que constitui a sua unidade) na medida em que é *universal* e assenta sobre uma regra *a priori*. É, por outro lado, homogênea ao *fenômeno*, na medida em que o tempo está contido em toda a representação empírica do diverso. Assim, uma aplicação da categoria aos fenômenos será possível mediante a determinação transcendental do tempo que, como esquema dos conceitos do entendimento, proporciona a subsunção dos fenômenos na categoria. (Kant, 2001, p. 208. A 139).

O entendimento constrói sinteticamente as representações (do diverso) num conceito. A intuição do tempo tem inclusa as ligações de representações, em antes, depois e simultâneas. A homogeneidade contém a presença de todos os elementos no juízo, a saber, à categoria e a representação sob a aplicação universal da intuição ao fenômeno. Todo esse “processo” resulta não de apenas uma ideia, imagem, mas representa uma construção esquemática.

Tem grande relevância o esquematismo dentre as concepções que representam a revolução copernicana, ele demarca além do elemento novo equidistante do cartesianismo e o empirismo, a *forma* com que se processa a totalidade da representação e o juízo, a partir dos elementos constituídos *a priori*.

6 O REALISMO KANTIANO

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 como seres extensos ou série de mudanças, não tem fora dos nossos pensamentos existência fundamentada em si. A esta doutrina chamo eu idealismo transcendental. O realista, em sentido transcendental, converte estas modificações da nossa sensibilidade, em coisas subsistentes por si mesmas e, por conseguinte, faz de simples representações coisas em si. (Kant, 2001, p. 449, B 520).

Há, segundo Kant, uma extrapolação para os realistas, da existência efetiva, material daquilo que é percebido e realizado como representação, sendo que, a essencialidade do objeto percebido é recusada como possibilidade de conhecimento. A forma como percebemos, segundo afirma Kant, está sujeita as características das nossas humanas condições, cuja extensão e fidelidade ao objeto percebido não pode ser dimensionada. Portanto, não são, os objetos percebidos idênticos as nossas representações.

Segundo os realistas, as condições de representação são as únicas que referendam a existência dos objetos no espaço. Ao que Kant contrapõe,

Em contrapartida, o nosso idealismo transcendental permite que os objetos da intuição externa existam realmente tal como são intuídos no espaço, e todas as mudanças no tempo sejam como o sentido interno as representa. Com efeito, visto que o espaço é já uma forma de intuição que denominamos externa e que sem os objetos no espaço não haveria qualquer representação empírica, podemos e devemos considerar reais os seres extensos que nele se encontram, o mesmo ocorrendo com o tempo. Esse espaço, porém, em conjunto com esse tempo e, juntamente com ambos, todos os fenômenos, não são em si mesmos coisas, são unicamente representações, que não podem existir fora do nosso espírito; e a própria intuição interna e sensível do nosso espírito (como de um objeto da consciência), cuja determinação é representada pela sucessão de diversos estados no tempo, não é também o verdadeiro eu, tal como existe em si, ou o sujeito transcendental, mas tão-só um fenômeno, dado à sensibilidade desse ser que nos é desconhecido. (Kant, 2001, p. 449, 450, B 520).

Nós temos nesta citação de Kant, a questão dos âmbitos em que a existência pode ser afirmada. Os objetos existem objetivamente, não da forma em que é percebido, e sim de uma forma inacessível a mente humana. Mas, existem, da forma com que é percebido, no âmbito mental em que é representado.

Pois assim como Kant afirma que a realidade externa existe, mas que não podemos conhecê-la ontologicamente, afirma também que não podemos conhecê-la essencialmente. Kant, apesar de não negar a existência da matéria, a reputa inacessível ontologicamente ao conhecimento humano.

E embora lhe seja atribuído por outros filósofos à designação de idealista, Kant refuta e opõe a esta classificação, o idealismo transcendental, como representações subjetivas das informações sensíveis.

Por *idealista* não se deve entender aquele que nega a existência dos objetos externos dos sentidos, mas apenas aquele que não admite que sejam conhecidos mediante percepção imediata, concluindo daí que nunca podemos estar completamente seguros da sua realidade pela experiência possível. Antes de expor agora o nosso paralogismo na sua enganadora aparência, devo previamente observar que é necessário distinguir um duplo idealismo, o transcendental e o empírico. Compreendo por *idealismo transcendental* de todos os fenômenos a doutrina que os considera, globalmente, simples representações e não coisas em si e segundo a qual, o tempo e o espaço são apenas formas sensíveis da nossa intuição, mas não determinações dadas por si, ou condições dos objetos considerados como coisas em si. A este idealismo opõe-se um *realismo transcendental*, que considera o espaço e o tempo como algo dado em si. (Kant, 2001, p 374, A 369).

Kant adota posições realistas baseado apenas nas seguintes justificativas:

A primeira é a de que os objetos externos são dados imediatamente a nossa sensibilidade e, portanto, não podem ser criações da própria mente nem frutos da imaginação, porque ela retira da experiência sensível empírica o material para a sua construção.

O segundo é que os objetos, o mundo externo, pode ser descrito em leis físicas, gerais, regulares embora sob as estruturas formuladas pelo raciocínio, a partir dos fenômenos.

Haja o que houver quanto à possibilidade dos conceitos extraídos da razão pura, não são estes conceitos obtidos por simples reflexão, mas por conclusão. Os conceitos do entendimento são também pensados *a priori*, anteriormente à experiência e com vista a ela; mas nada mais contém que a unidade da reflexão sobre os fenômenos, na medida em que estes devem necessariamente pertencer a uma consciência empírica possível. Só por seu intermédio são possíveis o conhecimento e a determinação de um objeto. São eles, pois, que dão matéria ao raciocínio e não há anteriormente a eles nenhuns conceitos *a priori* de objetos, a partir dos quais se possam concluir. Pelo contrário, visto constituírem a forma intelectual de toda a experiência, a sua realidade objetiva tem, por único fundamento, que a sua aplicação possa sempre ser mostrada na experiência. (Kant, 2001, p 333, B 367).

Segundo Kant, os conceitos do entendimento possuem as condições *a priori* de aceção das informações provenientes dos fenômenos e estas condições, sujeitam e constituem a forma das possibilidades de apreensão dos objetos. A consciência empírica, ou seja, a possibilidade de compreensão dos fenômenos externos está sujeita também a ligação que possa ser experimentada.

Por *idealista* não se deve entender aquele que nega a existência dos objetos externos dos sentidos, mas apenas aquele que não admite que seja que sejam conhecidos mediante percepção imediata, concluindo daí que nunca podemos estar completamente seguros da sua realidade pela experiência possível. Antes de expor agora o nosso paralogismo na sua enganadora aparência, devo previamente observar que é necessário distinguir um duplo idealismo, o transcendental e o empírico.

Compreendo por *idealismo transcendental* de todos os fenômenos a doutrina que os considera, globalmente, simples representações e não coisa em si e segundo a qual, o tempo e o espaço são apenas formas sensíveis da nossa intuição, mas não determinações dadas por si, ou condições dos objetos considerados como coisas em si. A este idealismo opõe-se um *realismo transcendental*, que considera o espaço e o tempo como algo dado em si (independente da nossa sensibilidade). O realista transcendental representa, pois, os fenômenos exteriores (se se admite a sua realidade) como coisas em si, que existem independentes de nós e da nossa sensibilidade e, portanto, também estariam fora de nós, segundo conceitos puros do entendimento. Este realista transcendental é, propriamente, aquele que, em seguida, desempenha o papel de idealista empírico... (Kant, 2001, p. 374, 375, A 369).

As oposições entre o idealismo transcendental e o realismo transcendental/idealismo empírico, são, portanto, evidenciadas de forma clara por Kant. O idealismo, que não nega a existência dos objetos externos, mas tão somente a sua possibilidade de conhecê-los em sua essencialidade, são divididos em dois tipos, segundo Kant. O idealismo transcendental é aquele que considera que não só os objetos não podem ser conhecidos como coisas em si, mas, que também, são intuições sensíveis, o tempo e o espaço, condições a priori do homem, que não se constituem em realidades objetivas. Já o realismo transcendental, é aquele em que o espaço e o tempo são entidades existentes objetivamente, o que pode ser considerado também como idealismo empírico.

Com efeito, não é possível considerar tempo e espaço como entidades com existência autônoma, se os objetos não podem ser assim considerados pelos idealistas. Seriam, condições sem finalidades, já que não existiriam os objetos que os ocupassem, tanto espacialmente como temporalmente.

Estas distinções, observadas por Kant, entre realismo e idealismo, são essenciais nos propósitos da revolução copernicana.

CONCLUSÃO

A Filosofia se desdobra em muitos objetos de estudo, todos eles importantes para a investigação e o conhecimento do universo e do homem. Metafísica, ética, política e vários outros. No entanto, segundo penso, nada é mais importante, filosoficamente, do que a investigação sobre as questões do conhecimento.

Do que podemos e como podemos conhecer. É o fundamento, o cerne da atividade filosófica.

E neste aspecto, Kant foi sem dúvida, o filósofo a elaborar as principais concepções existentes sobre esse tema.

Como abordei no primeiro capítulo, a fase pré-crítica de Kant, se deu num ambiente filosófico onde as formas de obter o conhecimento eram quase que exclusivamente centradas na investigação da realidade exterior, e isto, claramente, era uma tarefa grandiosa e improdutiva.

Mesmo as posições idealistas, por assumirem apenas parcialmente a complexidade da obtenção do conhecimento, conforme demonstrou depois Kant, não conseguiam, assim como os empiristas, apresentar uma forma precisa em relação ao conhecimento.

No campo empirista, a cada momento, novas concepções da constituição da matéria e do universo surgiam e de certa forma alteravam o conteúdo das investigações. As relações da matéria com o homem resultavam, de forma mais ampla, uma subordinação da mente a realidade empírica.

A revolução científica, contemporânea a Kant, se por um lado desligava corretamente a ciência da religião, por outro, ampliava a dogmatismo das conquistas científicas reforçando o empirismo e o conhecimento minucioso da matéria, sem, no entanto, conseguir explicar a obtenção do conhecimento.

Kant, no período pré-crítico, teve a sensibilidade e a capacidade de perceber o que estava errado em ambas as posições. E após um período de estudos relativamente longo, publicou a grande obra *Crítica da Razão Pura*, que revolucionou de forma permanente, o modo de conceber a natureza do conhecimento.

Já na introdução da *Crítica*, Kant afirma que embora, no tempo, todo o conhecimento tenha origem na experiência, ele não se constitui inteiramente desta experiência.

Ao dizer que não podemos saber o que é essencialmente a matéria, mas apenas aquilo que é percebido pelos nossos sentidos, Kant, separa claramente esta matéria, do nosso conhecimento.

Mas, se por um lado, só podemos conhecer aquilo que os nossos sentidos nos revelam, por outro precisamos da experiência como matéria para o nosso conhecimento.

Com isso, Kant harmoniza e concilia as posições idealistas e empiristas, ambas nos seus aspectos importantes neste processo do saber inteligível.

Ao contestar a exclusividade da experiência, remetendo principalmente às formas a priori do conhecimento, Kant situa de forma especial as condições de existência do homem no universo.

O universo que tem sentido e ao qual o homem tem acesso e se constitui no seu próprio universo, é aquele ao qual relaciona as possibilidades de conhecimento em acordo com as capacidades físicas e mentais que o homem possui.

Estas capacidades representam a forma de absorção daquilo que o universo é ou possa ser e se constitui, portanto, no universo humano.

Segue-se, portanto, que Kant divide o conhecimento em a priori e a posteriori. O primeiro se constitui naquilo já presente no homem e que dá a forma com que o conhecimento através da experiência, a posteriori, se revela, como matéria, ao homem.

O conhecimento a priori, por outro lado, se divide em puro e impuro. O puro sendo aquele em que não concorre nenhuma experiência e o impuro, aquele em que teve as regras do conhecimento anteriormente extraídas da experiência.

Todo um processo descritivo da obtenção do conhecimento é elaborado então por Kant, desde a recepção das impressões, através dos fenômenos em que a matéria se revela ao homem, passando pelas percepções, que apresentam à mente aquilo que foi extraído destas informações sensíveis, até o raciocínio elaborado pela razão que produz o entendimento.

Em todas essas fases, a forma das recepções são aquelas já existentes a priori no indivíduo.

Neste processo de conhecimento, que independe da realidade essencial da matéria, onde o que importa são as formas de percepção e constituição dos juízos, Kant efetivamente altera a concepção do conhecimento.

Quanto aos juízos, segundo Kant, eles podem ser a priori, quando contém as características de necessidade e universalidade e a posteriori, quando remetem ao mundo exterior. Podem também ser analíticos e sintéticos. Nos analíticos, o predicado apenas explicita o sujeito e nos sintéticos, o predicado acrescenta informação ao sujeito.

No primeiro capítulo foi abordada a fase pré-crítica de Kant que alimentou a produção da grande obra.

No segundo capítulo, as concepções mais importantes, descritas na introdução e no primeiro capítulo da Crítica.

No terceiro capítulo a apresentação das intuições sensíveis de tempo e espaço.

No quarto os confrontos entre idealismo e empirismo superados por Kant.

No quinto capítulo uma abordagem primeira da lógica kantiana, em suas relações com o descrito nos capítulos 1 e 2.

E no sexto capítulo, uma distinção do realismo kantiano.

Em todos os capítulos procurei demonstrar o quanto revolucionária foram às concepções de Kant sobre a forma e a extensão do conhecimento do homem. As críticas também recebidas e rebatidas por Kant, de forma precisa e efetiva.

Estas concepções de Kant referentes às condições de formulação do conhecimento e a sua limitação, são, portanto, um marco na história do pensamento filosófico. Elas se constituem efetivamente numa revolução copernicana. Não mais se pensaria o conhecimento da mesma forma como havia sido imaginado antes de Kant.

E, como em toda filosofia especialmente relevante na história do pensamento, as teses kantianas sobre o conhecimento, suscitaram a crítica, em apoio e ampliação e também em contestação. E é neste sentido, que apresento algumas considerações que, fundamentadas no conjunto da revolucionária obra de Kant, podem, talvez, se apresentarem como acréscimos possíveis.

As posições idealistas, como citei no capítulo 4, podem se distribuir, segundo Kant, em “problemática”, (Descartes), “mística e divagadora”, (Berkeley) e sonhadora (Leibniz).

Em Descartes, o acesso à realidade objetiva deve ser afiançado por Deus, Em Berkeley a realidade externa não existe, exceto sob a perspectiva da observação de uma mente, incluindo a divina. Em Leibniz, as representações se transformam em coisas.

A noção de Deus está portanto, explícita em Descartes e Berkeley. Considera-se, portanto que se trata de uma filosofia que tenta compreender o universo como só uma realidade, integral. Um universo.

A posição de Leibniz, ou dos laibnizianos, para ser mais exato, extrapola representações em objetos.

O que afirma Kant sobre a realidade objetiva essencialmente, a coisa em si?

Logo no princípio da Crítica, Kant afirma que apesar de reconhecer a existência da matéria, não pode o homem conhece-la em sua essencialidade, a coisa em si.

Nada mais verdadeiro. Seria uma ilusória pretensão, apesar da magnitude da inteligência e da razão humana, afirmar que teríamos em algum momento a possibilidade de conhecer efetivamente, tudo o que é externo a mente.

Por uma simples razão: a extensão do conhecimento do todo existente, não poderia desconsiderar as nossas condições peculiares de ser humano, de possuir uma mente específica, dentro de um todo incognoscível.

É evidente que as imensas possibilidades em que pode se constituir tudo o que existe além do homem, se transforma numa tarefa puramente especulativa, apesar de prazerosa e significativamente inconsistente, do ponto de vista racional, ou seja, submetida às formas de raciocínio ou da lógica.

No entanto, a afirmação de Kant, sobre a “coisa em si”, este saber ultimo sobre o universo, suscitou muitas interpretações críticas, pela suposta contradição com os instrumentos mentais existentes *a priori* no homem.

Ora, o que é exterior a mente não é um dado que está em relação direta com o homem, considerando-se a condição de coisa em si, pois ela, supostamente, é algo pertencente a um determinado universo que nos é inacessível.

As formas *a priori*, que configuram aquilo que recebemos dos fenômenos não necessitam e nem dependem do conhecimento da essencialidade da matéria para lidar com elas, ao contrário de muito críticos.

Toda a questão, segundo penso, está centrada numa perspectiva totalizadora do universo. O universo sendo abordado como apenas *um universo*.

No entanto, podemos dividir a concepção de universo em pelo menos dois universos, embora etimologicamente isto fosse inadequado. Mas, a falta de um termo mais conveniente, diríamos que existiriam pelo menos dois universos, sob a perspectiva humana.

O primeiro, aquele em que Kant afirma que não podemos conhecer essencialmente e um segundo, e outro, aquele em que o homem habita e com o qual se relaciona.

Poderia então os objetos externos, em suas manifestações fenomênicas, integrarem o *nosso universo*.

Outras possíveis manifestações fenomênicas poderiam integrar, também, outro universo e assim sucessivamente.

Kant, responde as críticas á coisa em si de outra forma, que ela significa aquilo que colocamos nas coisas para que elas sejam um *ser*.

Sim, por que, *o ser* não é um *predicado*. Ele é, quando a mente coloca nele as condições de percepção.

Poderíamos considerar então, também, que nosso universo, *no universo humano*, a realidade objetiva, perderia essa condição, já que ela integraria toda uma realidade mental, excedendo-se, transbordando ou circundando os seres humanos. Neste universo humano, a realidade exterior, é também interior. Ela é pura construção mental.

Esta construção mental não necessita de um ser superior que a afiance ou que a observe, como sugere Descartes ou Berkeley, porque ela não está referida a um universo humano. Se estiver em outro universo, isto é incognoscível, para a *mente humana*.

As relações do fenômeno que percebemos estão sujeitas tanto aos âmbitos de consciência, que se perpassam, quanto à intenção da consciência do percebedor, aquela unidade conhecida como a mente humana.

A discussão sobre a recepção passiva das informações fenomênicas pode então, ser considerada, como uma passividade ativa, pré-determinada pela intenção humana.

Ferry, citando Kant, diz sobre a questão da passividade:

1) Entre a inconsciência total, o grau de consciência e um grau N dessa mesma consciência há um tempo que corre. 2) Ora, como o tempo é divisível ao infinito, é preciso estabelecer que entre 0 e N há um numero infinito de instantes infinitamente pequenos. 3) Como não há tempo vazio, é preciso admitir, no momento em que o grau N é atingido, que ele foi precedido por uma infinidade de estados de consciência inferiores que vão até o grau 0. Como vemos, a argumentação de Kant podia facilmente suscitar a tentação de uma supressão da referência da coisa em si. Com efeito, de um lado, ela tende a reduzir *por princípio* a parte do dado em benefício daquela do *a priori*: não é mais uma coisa em si/causa que, do exterior, produziria o grau N de consciência, mas para Kant já se trata da atividade subjetiva da imaginação que, num processo de integração (no sentido matemático do termo ‘integral’), sintetiza os graus infinitesimais de consciência para finalmente produzir esse grau N. (Ferry, 2012, p. 215).

Estes graus de consciência referidos, elaborados inconscientemente, a priori, mesclam-se com o informado por outra consciência, formuladora do fenômeno revelado.

Tudo isto, inserto no universo humano.

A questão abordada por Kant de que há uma distinção entre o que pode ser antecipado pela mente, a priori sobre as informações dos objetos, no que são atributos empíricos, ou seja, as distinções só possíveis na experiência podem ser atribuídas ao emaranhamento de consciências produtoras da realidade, onde atuam a consciência do observador, percebendo os aspectos que a intenção lhe revela, assim como os aspectos que lhes são revelados.

Poderíamos elaborar teorias em que não apenas o conhecimento, mas, também o sentimento teria a possibilidade de nos revelar a inteireza do universo, aquele não especificamente humano, o incognoscível.

No entanto, elas não teriam a possibilidade de serem *traduzidas* racionalmente, ou seja, não se constituiriam em *conhecimento*.

As aproximações que fundem sentimento e razão, consignadas em um Deus, por exemplo, que encerrasse a suprema realidade em todos os universos, na qual estaríamos envolvidos, podem ser relacionadas à crença, mas não a possibilidade demonstrativa racional, como afirma Kant, por razões já demonstradas no corpo do trabalho.

O próprio conceito de Todo, se revela, a se crer neste universo além do humano, num termo parcial.

Afastando, portanto, o sentimento e o separando rigorosamente da razão, que se constitui na forma de elaboração do conhecimento, temos que, delimitado aquilo que é possível ser conhecido, a identificação, ou seja, a formulação analítica, demonstrável da constituição essencial do universo, se torna inviável. Como também já demonstrou Kant anteriormente.

Portanto, a afirmação de Kant de que não podemos conhecer a essência da matéria, do que é constituído o universo, é verdadeira (conhecer é elaborar racionalmente algo). E aqui, repiso o argumento, que não podemos conhecer a matéria, do universo não humano, a do universo humano, podemos, porque ela se constitui em matéria mental.

Vejamos que, segundo Kant, tudo o que podemos saber é aquilo que a nossa sensibilidade e percepção, assim como o entendimento e a razão, que são formas a priori para o conhecimento, nos permitem. Ou seja, já constituídas, ou pelo menos, planejadas em algum momento, em potência, se se pode falar em tempo, apenas como efeito de argumentação racional.

Porque não estender, então, ao espaço externo ao homem, a realidade mental?

Um universo constituído mentalmente abraçaria as formulações de Kant. Sem separação do externo ao interno da mente, todos os processos de entendimento se revelariam mais coerentes e harmônicos.

A questão a ser elaborada estaria circunscrita aos âmbitos de constituição e/ou ação de consciência.

Qual a formação destas consciências? Podemos investigar, trata-se de uma tarefa especulativa filosófica. Seria um epifenômeno? Talvez, mas improvável.

Se tudo o que aparece, todos os fenômenos tem sua origem na própria atividade mental, a relação com os processos de entendimento de Kant ganham mais consistência.

As mais fundamentadas, segundo penso, teses da física moderna, afirmam também isso. O universo é constituído pela ação da consciência.

Algumas filosofias ou pensamentos orientais, também o afirmam.

Vejamos, por conseguinte, que segundo Kant, o tempo e o espaço são intuições sensíveis, possibilitadoras do conhecimento humano. Não tem existência autônoma da mente, só *existem* como produto do pensamento.

Neste âmbito externo/interno, portanto, estariam localizados o espaço e o tempo. Formas específicas que tornam possíveis o entendimento humano e as quais, não teriam existência apartada da mente.

Recorrendo ainda ao auxílio de teses da física moderna, a relação de entrelaçamento quântico entre duas partículas, ou seja, alterando-se uma em espaço não contíguo com a outra, se altera imediatamente o comportamento da outra. Sem uma conexão física, nem vibratória, de onde se proveria esta conexão?

O universo, humano, integrado desta forma, como uma grande mente, com seus âmbitos específicos de consciência, tornariam, racionalmente, mais coerente a sua constituição.

A tese, por exemplo, da mente holográfica, colabora com esta concepção.

Kant já aborda, embora de forma distinta, a integração das atividades mentais, com a elaboração da razão em relação com um conjunto de conexões.

Efetivamente, em relação ao primeiro ponto, no conhecimento *a priori* nada pode ser atribuído aos objetos que o sujeito pensante não extraia de si próprio; relativamente ao segundo, com respeito aos princípios do conhecimento, a razão pura constitui uma unidade completamente à parte e autônoma, na qual, como num corpo organizado, cada membro existe para todos os outros e todos para cada um, não podendo inserir-se com segurança qualquer princípio numa conexão, sem ter sido, ao mesmo tempo examinado o *conjunto* das suas conexões com todo o uso puro da razão. (Kant, 2001, p. 48, B XXIII).

Uma razoável especulação sobre a constituição do universo e da própria mente é aquela descrita com sendo ambos, constituídos de forma holográfica. Esta teoria acorda com a perspectiva do conhecimento kantiano e sugere respostas para muitas das questões que permeiam a discussão filosófica

A Revolução Copernicana de Kant

Concluindo, as concepções expressas na Crítica da Razão Pura, significaram efetivamente uma revolução na forma de pensar a matéria. A mudança nos meios de investigação do conhecimento realizada por Kant abriu enormes possibilidades de entendimento de como na mente humana está a capacidade de entender o universo. Elas superaram a dicotomia idealismo/empirismo. Elas esmiuçaram de forma precisa todos os aspectos das atividades mentais na elaboração do conhecimento. Elas trouxeram novas visões

sobre questões como a existência do tempo e do espaço. Elas também introduziram a noção do processo nas conexões, através do esquematismo. Pode-se concordar ou não com Kant, mas, as suas concepções da filosofia do conhecimento estarão sempre presentes nas discussões e produções filosóficas. A Revolução Copernicana empreendida por Immanuel Kant merece, sem nenhuma dúvida, este justo nome.

REFERÊNCIAS

BERKELEY, G. *Tratado Sobre os Princípios do Conhecimento Humano*. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1984.

BELAVAL, Y. *La Filosofía Alemana de Leibniz a Hegel*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores, 1977.

BIRO, J. Manuscrito. *Revista Internacional de Filosofia, Hume*. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 1997.

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

CASSIRER, E. *El Problema del Conocimiento em la Filosofía y em la Ciência Modernas*. México: Fundo de Cultura Econômica, 1953.

COTTINGHAM, J. *Dicionário Descartes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

DELEUZE, G. *A Filosofia Crítica de Kant*. Lisboa: Edições 70 Ltda, 1963.

FERRY, L. *Uma leitura das três “Críticas”*. Rio de Janeiro: Difel, 2012.

FEYERABEND, P. *Contra o Método*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora, 1977.

FICHTE, J. G. *A Doutrina da Ciência*. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1984.

GARCIA, E. M. *Uma História da Filosofia, Razão e Mística na Idade Média*. Rio de Janeiro: UNIVERTA, UFRJ/IFCS, 1988.

GARCIA, E. M. *Teoria e Experiência no Diálogo Sopra I Due Massimi Sistemi del Mondo de Galileu Galilei*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1987.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Editora Vozes, 1992.

HOFFE, O. *Immanuel Kant* – São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HUME, D. *Investigação sobre o Entendimento Humano e sobre os Princípios da Moral*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 2003.

JAPIASSU, H. *Como Nasceu a Ciência Moderna: e as razões da filosofia*. Rio de Janeiro: Imago, 2007.

LOCKE, J. *Ensaio Acerca do Entendimento Humano*. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 1999.

MONTEIRO, J. P. *Novos Estudos Humeanos*. São Paulo: Discurso Editorial, 2003

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Ed. Calouste Gulbenkian, 2001.

ROMEU, S. R. *Hume y el Fenomenismo Moderno*. Madrid: Editorial Gredos, 1975.

SANTOS, J. H. *Do Empirismo à Fenomenologia. A Crítica Antipsicologista de Husserl e a Ideia da Lógica Pura*. Braga: Livraria Cruz, 1973.

SENDEROWICZ, Y. M. *The Coherence of Kant's Transcendental Idealism*. Amsterdam: Ed. Springer, 2005.