

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**A FUNDAMENTAÇÃO DO CONHECIMENTO NA ESTÉTICA
TRANSCENDENTAL EM KANT**

ANNY KÁTIA DA SILVA PINTO

MARINGÁ

2022

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**A FUNDAMENTAÇÃO DO CONHECIMENTO NA ESTÉTICA
TRANSCENDENTAL EM KANT**

Dissertação apresentada por ANNY KÁTIA DA SILVA PINTO ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como um dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador:

Prof. Dr. Wagner Dalla Costa Félix

MARINGÁ

2022

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
(Biblioteca Central - UEM, Maringá - PR, Brasil)

P659f

Pinto, Anny Kátia da Silva

A fundamentação do conhecimento na estética transcendental em Kant / Anny Kátia da Silva Pinto. -- Maringá, PR, 2022.
82 f.

Orientador: Prof. Dr. Wagner Dalla Costa Félix.

Coorientador: Prof. Dr. Paulo Ricardo Martines.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Estadual de Maringá, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Departamento de Filosofia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2022.

1. Kant, Immanuel, 1724-1804. 2. Estética transcendental. 3. Juízo Sintético *a priori*. I. Félix, Wagner Dalla Costa, orient. II. Martines, Paulo Ricardo, coorient. III. Universidade Estadual de Maringá. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Departamento de Filosofia. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. IV. Título.

CDD 23.ed. 193



ANNY KÁTIA DA SILVA PINTO

“A FUNDAMENTAÇÃO DO CONHECIMENTO NA ESTÉTICA TRANSCENDENTAL EM KANT”

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como condição parcial para a obtenção do grau de *Mestre em Filosofia* sob a orientação do Prof. Dr. Wagner Dalla Costa Félix.


Este exemplar corresponde à versão definitiva da dissertação defendida perante a Banca Examinadora.

Aprovado em 31 de março de 2023.


Banca Examinadora:



Prof. Dr. Wagner Dalla Costa Félix
Presidente



Prof. Dr. Evandro Luís Gomes
Membro Interno



Prof. Dr. Luis Cesar Yanzer Portela
Membro Externo – UNIOESTE

À minha família, que sempre me apoiou, William
Cestari, Guilherme Cestari e Isadora Luiza Cestari.

AGRADECIMENTOS

Com sentimentos de sincera alegria e gratidão, deixo aqui registrados meus agradecimentos a todas as pessoas e instituições que comigo se fizeram presentes e me prestaram seu valioso apoio ao longo de minha formação acadêmica, em especial:

Ao meu orientador, Prof. Dr. Wagner Dalla Costa Félix, pelo seu exemplo de pessoa e pesquisador que contribuiu de forma imensurável para minha formação;

Aos membros da banca examinadora, professor Prof. Dr. Luis Cesar Yanzer Portela, Prof. Dr. Márcio Pires e professor Dr. Evandro Luís Gomes, que aceitaram o convite para leitura e contribuição desse processo desafiador.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Maringá;

À coordenação e servidores do PGF;

Aos professores do mestrado;

Aos colegas que fiz na trajetória do mestrado e da educação.

À minha família, que sempre me apoiou, meu esposo William Cestari, e meus filhos Guilherme Cestari e Isadora Luiza Cestari.

Finalmente, mas de um modo todo particular, a Deus, por eu ter tanto a agradecer.

Sapere aude!

(Ouse saber!)

Immanuel Kant

PINTO, Anny Kátia da Silva. **A FUNDAMENTAÇÃO DO CONHECIMENTO NA ESTÉTICA TRANSCENDENTAL EM KANT**. 81 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia)– Universidade Estadual de Maringá. Orientador: Prof. Dr. Wagner Dalla Costa Félix. Maringá, 2022.

RESUMO

A presente dissertação traz como objeto uma análise acerca da obra *Crítica da Razão Pura* de Immanuel Kant, sobretudo a parte intitulada *Estética Transcendental*. Busca responder ao seguinte questionamento de pesquisa: “em que medida Kant demarca uma nova teoria acerca da metafísica e qual o papel da fundamentação dos juízos para a teoria kantiana que inaugura um novo caminho para se estabelecer um conhecimento seguro e verdadeiro?” Para tanto, apresenta como objetivo geral, analisar o projeto crítico kantiano acerca da metafísica e da possibilidade do conhecimento por meio de uma revolução no campo do conhecimento e da distinção entre juízos sintéticos e juízos analíticos que são favoráveis a um conhecimento verdadeiro. O texto propõe, num primeiro momento, discutir a defesa do pensamento de Kant na obra *Crítica da Razão Pura*, trazendo à tona a importância que atribui à unidade entre a racionalidade e as experiências empíricas para o estabelecimento do conhecimento verdadeiro analisando a teoria de filósofos importantes com suas teorias que ajudaram a entender as fundamentações teóricas que Kant traz nas suas investigações. Num segundo momento, a pesquisa descreve a essência do pensamento de Kant acerca dos juízos sintéticos para a organização do pensamento e do conhecimento verdadeiro, explicando os juízos analíticos e os juízos sintéticos. O terceiro momento, explica a forma revolucionária da fundamentação do conhecimento em Kant. Apoiando se na analogia que o próprio Kant faz ao mudar o centro do pensamento, como Copérnico fez ao mudar o centro do universo, o texto mostra o percurso da construção do pensamento por Kant posicionando o ser humano como o centro da construção do conhecimento, sendo este, orbitado pelos objetos, mudando a perspectiva que vigorava na época.

Palavras-chave: Filosofia. Immanuel Kant. *Estética Transcendental* Juízo Sintético *a priori*.

PINTO, Anny Kátia da Silva. **THE REASON FOR KNOWLEDGE IN KANT'S TRANSCENDENTAL AESTHETICS**. 81 pages. Dissertation (Master in Philosophy)– State University of Maringá. Supervisor: Wagner Dalla Costa Félix (PhD). Maringá, 2022.

ABSTRACT

This dissertation brings as its object an analysis of Immanuel Kant's Critique of Pure Reason, especially the part entitled Transcendental Aesthetics. It seeks to answer the following research question: “to what extent does Kant make plans for a new theory about metaphysics and what is the role of the reasoning of the Judgments for the Kantian theory that opens a new way to establish a safe and true knowledge?” Therefore, it presents as a general objective, to analyze the Kantian critical project about metaphysics and the possibility of knowledge through a revolution in the field of knowledge and the distinction between synthetic judgments and analytical judgments that are favorable to true knowledge. At first the text purposes, at first, to discuss the defense of Kant's thought in the work Critique of Pure Reason, bringing to light the importance that Kant attributes to the unity between rationality and empirical experiences for the establishment of true knowledge by analyzing the theory of philosophers important with his theories that helped to understand the theoretical foundations that Kant brings in his investigations. In a second moment, the research describes the essence of Kant's thought from synthetic judgments to the organization of thought and true knowledge, explaining analytical judgments and synthetic judgments. The third moment explains the revolutionary form of knowledge foundation in Kant. Relying on the analogy that Kant makes himself when changing the center of thought, as Copernicus did when changing the center of the universe, the text shows the route of the construction of thought by Kant, positioning the human being as the center of the construction of knowledge, being this one, orbited by the objects, changing the perspective that prevailed at the time.

Keywords: Philosophy. Immanuel Kant. Transcendental Aesthetics. Synthetic Judgment a priori.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
1 KANT FORMULA UMA NOVA METAFÍSICA	14
1.1 KANT LEITOR DE RENÉ DESCARTES	27
1.2 KANT LEITOR DE GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ.....	32
1.3 KANT LEITOR DE HUME.....	40
2 OS JUÍZOS SINTÉTICOS A <i>PRIORI</i>.....	60
3 A REVOLUÇÃO COPERNICANA	69
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS	75
REFERÊNCIAS.....	79

INTRODUÇÃO

O conhecimento humano é um processo entre o sujeito que conhece e o objeto a ser conhecido. É necessário determinar qual a real relação entre esses dois “agentes” nesse processo. Ao que parece, esse foi o desafio colocado por inúmeros pensadores desde a origem do pensamento enquanto uma atividade metódica, passando pela Antiguidade grega, percorrendo toda a Idade Média até os nossos dias. As vertentes do debate em torno do conhecimento se organizaram em grande medida em dois grandes grupos, os metafísicos e os empiristas. Para os primeiros a razão deve ocupar-se na busca das causas primeiras, da coisa em si, e para os segundos, tudo isso é um desperdício, pois o que importa é dominar a natureza e suas leis pelo processo da experimentação. Neste trabalho, a intenção é analisar o projeto crítico kantiano acerca da metafísica e da possibilidade do conhecimento por meio do esclarecimento de uma revolução no campo do conhecimento e da distinção entre juízos sintéticos e juízos analíticos que são favoráveis a um conhecimento verdadeiro.

Kant propõe a questão do conhecimento em meio a um vasto terreno de fecundo período, a Idade Moderna. Sabe-se que neste período as discussões filosóficas estavam voltadas justamente para uma fundamentação da possibilidade do conhecimento, investigação paralela às conquistas das ciências da natureza na modernidade em seus esforços de descrever os fenômenos naturais de acordo com leis necessárias. Kant traz uma nova proposta, invertendo a relação que existe entre o sujeito e o objeto, propondo o que se tornou conhecido como uma Revolução Copernicana na Teoria do Conhecimento, em referência à emergência do domínio da teoria heliocêntrica de Copérnico para a explicação do movimento dos corpos celestes.

O mesmo aconteceu com os primeiros pensamentos de *Copérnico*, que, depois das coisas não quererem andar muito bem com a explicação dos movimentos celestes admitindo-se que todo o exército de astros girava em torno do espectador, tentou ver se não seria melhor que o espectador se movesse em torno dos astros, deixando estes em paz.¹

Essa revolução, para Kant, depende da correta compreensão da distinção entre proposições de conceitos importantes que Kant denomina de *a priori* e proposições *a posteriori*, “[...] todo o conhecimento se inicia com a experiência, isso não prova que todo ele

¹ KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. 5. ed. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. 46.

derive da experiência”², Kant afirma que para conhecer é preciso tanto a experiência com os fatos da realidade empírica como a razão com seus instrumentos de entendimento:

A própria experiência é um modo de conhecimento que requer entendimento, cuja regra tenho que pressupor *a priori* em mim ainda antes de me serem dados objetos e que é expressa em conceitos *a priori*, pelos quais, portanto todos os objetos da experiência necessariamente têm que se regular e com eles concordar³.

Sendo que são aquelas proposições ou juízos sintéticos *a priori* cuja possibilidade deve ser comprovada a fim de se esclarecer a possibilidade do conhecimento dos objetos da experiência, a exemplo das proposições da física newtoniana.

A filosofia do século XVII é concebida como o início da filosofia moderna. Nesse período se solidifica o conceito de subjetividade promovendo uma ruptura intelectual com os conceitos da Escolástica fazendo surgir a moderna epistemologia, que posteriormente favorece o surgimento do Iluminismo, século que se delinea como o “Período das Luzes”.

A partir da ruptura metodológica com os Escolásticos e, por conseguinte o filósofo Aristóteles, no século XVII, surge a possibilidade de reconstrução de uma metafísica,

[...] pois a razão pura especulativa possui a peculiaridade de que pode e deve medir a sua própria faculdade segundo as diversas maneiras de escolher os objetos do pensamento bem como enumerar completamente os vários modos dela se propor tarefas e traçar assim todo o esboço de um sistema metafísica. Com efeito, no que diz respeito aos primeiros aspectos, no conhecimento *a priori* não se pode acrescentar aos objetos nada a não ser o que o sujeito pensante retira de si mesmo⁴.

A tarefa de justificar a metafísica enquanto ciência se compreende como uma investigação do seu método, que apresenta um caráter epistemológico a partir do sujeito ordenador do conhecimento, ou seja, para que seja estabelecida uma ciência do conhecimento, é preciso em primeiro lugar estabelecer quais são as condições de possibilidade do conhecimento em geral. Assim, opõem-se doutrinas epistemológicas como o empirismo e o racionalismo como formas de fundamentar a possibilidade do conhecimento. Nesse período, a filosofia se dedicava às investigações em relação ao conhecimento verdadeiro e válido, e nesta empreitada se destacavam disputas acirradas entre essas duas importantes correntes

² Ibid., p. 36.

³ KANT, 2001, p. 39.

⁴ Ibid., p. 41.

filosóficas conhecidas. Os primeiros defendiam que o verdadeiro conhecimento advinha dos dados fornecidos pelas experiências sensoriais humanas, possibilitando a construção de conceitos que vão fundamentar o conhecimento das coisas. Os racionalistas procuravam fundamentar o conhecimento em uma fonte segura, indubitável, anterior à experiência e que a determinasse, que é a razão humana. Diante desta disputa efervescente na Europa desponta um jovem filósofo nascido de família tradicional religiosa na cidade de Königsberg, que hoje é conhecida como Kalliningrado que fica na federação Russa a noroeste da Polônia, o nome dele é Immanuel Kant. Entre as suas principais obras destacam-se: *Crítica da razão pura*, *Princípios fundamentais da Metafísica dos costumes*, *Crítica da razão prática do juízo* entre outras.

Kant apresenta durante a sua carreira filosófica, duas fases distintas em relação às suas inquietudes filosóficas, segundo comentadores; A primeira fase é conhecida como pré-crítica, que destaca a afinidade com o pensamento metafísico e racionalista. A segunda fase começa após a leitura das obras de David Hume em que Kant afirma que “despertou de seu sono dogmático”. Por isso, a filosofia kantiana é conhecida como criticismo, uma posição filosófica nova na época no qual se fundamenta em uma crítica direta ao racionalismo.

Diante do exposto, nos parece pertinente responder ao seguinte questionamento: “em que medida Kant atribui aos juízos à nova forma de conhecimento?” Para tanto, a presente dissertação apresenta como objetivo geral analisar o projeto crítico kantiano acerca da metafísica e da possibilidade do conhecimento por meio do esclarecimento de uma revolução no campo do conhecimento na perspectiva da distinção entre os juízos sintéticos e os juízos analíticos e sua relação com a ideia do conhecimento verdadeiro.

Para o desenvolvimento deste objetivo geral o texto se apresenta em cinco momentos principais. A primeira seção, “Introdução”, faz um panorama geral da elaboração da dissertação.

A segunda seção intitulada, “Kant e a Construção de uma Nova Metafísica”, tem como objetivo discutir a defesa do pensamento de Kant na obra *Crítica da Razão Pura*. Kant ao estabelecer a percepção do caminho seguro para o conhecimento humano questiona a razão convencional. Ao inquirir sobre as possibilidades e amplitudes do conhecimento humano, Kant fundamenta a construção da nova metafísica usando de base às teorias dos Filósofos Gottfried Wilhelm Leibniz que através da sua teoria das “Mônadas” que seriam entidades separadas e fragmentadas que se juntavam para dar origem ao conhecimento racional, fundamentando o conhecimento universal. Por conseguinte de forma indireta, mas um divisor de águas neste aspecto das discussões teóricas sobre a fundamentação do conhecimento na

racionalidade e de suma importância aparece René Descartes que através de regras fundamentadas na razão estabelece uma ordem de relação entre nossos pensamentos, nos quais é possível estabelecer um conhecimento certo e seguro; por fim, apontamos para a necessidade de experimentação reconhecida pelo filósofo David Hume com teoria fundamentando as operações da mente do pensamento que são formadas perante as experiências empíricas do sujeito. A discussão do texto traz à tona a importância da unidade entre a racionalidade e as experiências empíricas para o estabelecimento do conhecimento verdadeiro.

A terceira seção recebe o título “Os juízos sintéticos *a priori*” e tem como objetivo descrever os fundamentos do pensamento de Kant em relação aos juízos sintéticos e analíticos para a organização do pensamento e do conhecimento verdadeiro. Ao explicar os juízos analíticos e os juízos sintéticos, Kant conclui que é imprescindível esclarecer que é através dos juízos sintéticos *a priori* que é possível alcançarem um fundamento certo e seguro para o pensamento científico.

A quarta seção é denominada “A Revolução Copernicana”, e apresenta como objetivo explicar a forma revolucionária da fundamentação do conhecimento em Kant. Se apoiando na analogia que o próprio Kant faz ao mudar o centro do pensamento, como Copérnico fez ao mudar o centro do universo, o texto mostra o percurso da construção do pensamento por Kant posicionando o ser humano como o centro da construção do conhecimento, sendo este, orbitado pelos objetos.

As “Considerações Finais”, título da quinta e última seção, foram elaborados, com intuito de concluirmos a dissertação retomando, de forma sintética, cada um dos objetivos estabelecidos durante as investigações que auxiliassem na resposta ao questionamento de pesquisa em relação a análise da Estética Transcendental na obra Crítica da Razão Pura em Immanuel Kant.

1 KANT FORMULA UMA NOVA METAFÍSICA

Nesta seção discutiremos o projeto crítico kantiano acerca da possibilidade do conhecimento por meio do esclarecimento da sua distinção entre juízos sintéticos e juízos analíticos, e, correspondentemente, da estrutura do conhecimento dos objetos da experiência.

Entre as várias obras escritas por Kant, destaca-se sua obra principal, a “Crítica da Razão Pura”, na qual o autor separa as esferas da ciência e da ação – a filosofia teórica e a filosofia moral – a partir de uma profunda investigação em que constrói o conhecimento de forma universal e necessária a partir das estruturas que constituem o sujeito do conhecimento, de modo a resolver a relação entre a sensibilidade ou intuição sensível, pela qual temos acesso aos fenômenos, isto é, aos objetos do conhecimento, e os conceitos do entendimento, pelas quais operamos as relações entre as categorias lógicas que permitem a constituição de um verdadeiro conhecimento.

A questão do conhecimento para Kant não é resolvida de forma simples. Seu percurso reconhece o trabalho dos pensadores precursores na tentativa de estabelecer um caminho seguro para o conhecimento, porém apontando suas falhas em tentar fazer da metafísica um caminho estabelecido e fundamentado para explicar a origem do conhecimento. Kant, por sua vez, aponta um caminho no qual se estabelece o projeto crítico como um passo firme ao propor o julgamento da própria razão para certificar-se dos seus limites no processo do conhecer. Segundo Kant, é a partir dos resultados que é possível julgar se a ciência é capaz de seguir um caminho seguro. Estes resultados nos serão apresentados após o longo percurso em que a razão será submetida ao julgamento.

Compreenderam que a razão só discerne o que ela mesma produz segundo seu projeto, que ela tem de ir à frente com princípios dos seus juízos segundo leis constantes e obrigar a natureza a responder às suas perguntas, mas sem ter de deixar-se conduzir somente por ela como se estivesse presa a um aço; pois das contrárias observações casuais, feitas sem um plano previamente projetado, não se interconectariam numa lei necessária⁵.

A preocupação de Kant está em estudar a própria capacidade de conhecer. Seu objetivo, na Crítica da Razão Pura, é estabelecer limites do conhecimento que é possível ter apenas através da razão pura, a qual contém os princípios para conhecermos algo

⁵ KANT, 2001, p. 37.

absolutamente *a priori*, ou seja, a faculdade que nos fornece princípios do conhecimento *a priori*. Kant afirma que “[...] a razão tem de tomar a dianteira com princípios, que determinam seus juízos segundo leis constantes e deve forçar a natureza a responder às suas interrogações em vez de se deixar guiar por esta”⁶.

Uma das possibilidades de conhecimento, além do conhecimento *a priori*, é chamada por Kant de conhecimento empírico, ou *a posteriori*, isto é, aquele que se refere aos dados fornecidos pelos sentidos e que é posterior à experiência. A outra forma de conhecer, é o conhecimento puro ou também chamado por conhecimento *a priori*, que não depende de quaisquer dados dos sentidos, e que é anterior à experiência e que nasce puramente de uma faculdade cognitiva.

Se o conhecimento humano é um processo de relações entre o sujeito que conhece e o objeto do conhecimento, é necessário determinar qual a real relação entre esses dois agentes nesse processo. Segundo Kant:

A razão tem que ir à natureza tendo numa das mãos os princípios unicamente segundo os quais fenômenos concordantes entre si podem valer como leis, e na outra o experimento que ela imaginou segundo aqueles princípios, na verdade para ser instruída pela natureza, não, porém na qualidade de um aluno que se deixa ditar tudo o que professor quer, mas de um juiz nomeado que obriga as testemunhas a responder as perguntas que lhes propõem⁷.

Esse foi o desafio que Kant estabeleceu para fundamentar um conhecimento seguro e verdadeiro sobre o mundo. Durante a história e de formas diferentes, esse foi o problema da relação sujeito objeto envolvido no processo cognitivo abordado por inúmeros pensadores desde a origem do pensamento enquanto uma atividade metódica, passando pela antiguidade grega, percorrendo toda a Idade Média até os nossos dias. O embate acerca dessa problemática se dá entre os metafísicos e os empiristas, em que para os primeiros a razão deve-se ocupar em buscar as causas primeiras, da coisa em si e para os segundos, tudo isso é um desperdício, pois o que importa é dominar a natureza e suas leis pelo processo da experimentação. Filósofos como Hume, um dos primeiros a enfrentar essa problemática em estabelecer os limites para o conhecimento racional, demonstra em seu tratado a necessidade de uma ciência para mergulhar fundo na própria mente humana e assim, conhecer essa estrutura capaz de elaborar o conhecimento e sede das origens das ideias mediante as

⁶ KANT, 2001, p. 35.

⁷ Ibid., p. 38.

impressões simples. Ao introduzir o *Tratado da Natureza Humana*, ele apresenta um quadro de como andavam as discussões acerca da ciência no início do século XVIII, “mesmo a plebe lá fora é capaz de julgar, pelo barulho e vozerio que ouve, que nem tudo vai bem aqui dentro”⁸. Essa afirmação sintetiza uma polêmica no interior das ciências quanto ao método de proceder a investigação científica. O passo dado por Hume é elogiado por Kant, no entanto há divergências quanto o princípio de causalidade que segundo João Paulo Monteiro, em seu artigo, *Kant leitor de Hume, ou o “bastardo da imaginação”*, demonstra que a ruptura kantiana se dá a partir da leitura que Kant faz de Hume, segundo o qual “este encontraria na experiência a origem do próprio conceito de causa”⁹. Esta questão será resolvida ao esclarecer que para Hume o conceito de causa não deriva da experiência, mas o supõe como um substrato.

Essa questão não é resolvida de forma simples; porém, demonstra o trabalho de autores na tentativa de estabelecer um caminho seguro para o conhecimento. Nesse sentido, a *Crítica da Razão Pura* significa um passo firme ao propor o julgamento da própria razão para certificar-se dos seus limites no processo do conhecer. Segundo Kant, “Se a elaboração dos conhecimentos pertencentes ao domínio da razão segue ou não o caminho seguro de uma ciência, isso deixa-se julgar logo a partir do resultado”¹⁰. Estes resultados nos serão apresentados após o longo percurso em que a razão será submetida ao julgamento. Sendo a razão a condutora do processo em busca do conhecimento, requer “algo que possa ser conhecido *a priori*, e o conhecimento da razão pode ser referido de dois modos ao seu objeto: [...] conhecimento teórico e conhecimento prático da razão”¹¹. Nesse sentido é inaugurado um novo processo do conhecimento, pois a razão requer princípios *a priori* para proceder ao reconhecimento dos objetos que lhes são apresentados. A razão ao se dirigir à natureza, procede como um “juiz” e não como um “aluno”, pois este é guiado e o outro guia, ela guia os fenômenos segundo seus princípios¹².

O conhecimento era determinado pelo objeto, ou seja, o sujeito, numa atitude passiva, deixava-se penetrar pelos “raios” dos objetos que os afetava e o conduzia para caminhos nem sempre seguro dando espaço para um empirismo ingênuo segundo Kant. Dando continuidade à mudança do método já iniciado por outros filósofos, afirma Kant, “por isso tente-se ver uma vez se não progredimos melhor nas tarefas da Metafísica admitindo que os objetos tenham

⁸ HUME, David. **Tratado da natureza humana**. Trad. de Déborah Danowski. São Paulo: UNESP, 2001, p. 6.

⁹ Ibid., p. 146.

¹⁰ KANT, 2001, p. 35.

¹¹ Ibid., p. 36.

¹² Ibid., p. 37-38.

que se regular pelo nosso conhecimento [...]”¹³ e, tomando como exemplo a revolução copernicana, convida para que o homem deixe de ser um mero espectador e assuma a posição de sujeito do conhecimento, de ser o agente que porta a faculdade racional e conduz de maneira ordenada o processo do conhecimento. Essa inversão no método provoca mudanças profundas no desenvolvimento das ciências e na relação do homem, sujeito do conhecimento, com o mundo dos fenômenos. Kant estabelece o método da crítica como o caminho mais seguro para avançar na busca de identificar os princípios *a priori* da razão rompendo os pressupostos que segurava o desenvolvimento de uma verdadeira ciência que possibilita conhecimento dos objetos, enquanto fenômenos, situados no espaço e no tempo e que são dados ao entendimento pela sensibilidade.

Se a única forma possível de conhecer os objetos é através de sua manifestação enquanto fenômeno, a razão dispõe dos princípios *a priori*. Isso não significa que a *coisa em si* não exista. É a razão humana que não dispõe de “mecanismos” para conhecer a *coisa em si*, no entanto podemos “pensá-los”¹⁴. A razão humana avança até o limite dado pela sensibilidade, única possibilidade de estabelecer uma real conexão com os objetos situados no tempo e no espaço. Assim, é pela intuição o modo que essas realidades se aproximam do sujeito, modo pelo qual este se refere aos objetos e como ele nos é dado. Os objetos afetam nossa mente e essa “capacidade (receptividade) de obter representações mediante o modo como somos afetados por objetos denomina-se sensibilidade”¹⁵. Esta dá ao sujeito intuição, mas somente após passar pelo entendimento é que os objetos são pensados e deles se originam os conceitos. Esta capacidade de perceber os objetos, e deles sermos avisados nos é proporcionada pela sensação, pois a todo momento os objetos invadem nossos sentidos provocando uma disposição em estar atento àquelas sensações mais penetrantes, que nos provoca de maneira mais intensa enquanto sujeitos de conhecimento.

Portanto, na CRP o que seria um fenômeno?

É um objeto indeterminado. Em forma geral poderíamos dizer da objetividade do objeto, enquanto algo possível de nos afetar. É importante perceber, por exemplo, o uso que Kant faz de objetos. Ele evidencia a diferença de sentido porque ele usa a palavra latina: *Objekt* e a palavra germânica *Gegenstand*. Outra observação importante: esse termo germânico é derivado de duas palavras: *Gegen* que significa contra e da palavra *stand* que significa “estar”, “posto”; etimologicamente, tanto *Objekt* quanto *Gegenstand* significam de

¹³ Ibid., p. 39.

¹⁴ KANT, 2001, p. 43.

¹⁵ Ibid., p. 71.

forma geral aquilo que é “contraposto”, porém são utilizadas em sentidos diferentes por Kant. *Gegenstand* em geral refere-se ao objeto enquanto esse se encontra e é determinado em sua relação com o sujeito do conhecimento, e *Objekt* refere-se ao objeto nele mesmo. Segundo Kant,

Temos em nós representações das quais podemos também nos tornar conscientes. Por mais extensa, exata ou pontual que esta consciência seja, trata-se sempre de representações, isto é, de determinações internas da nossa mente nesta ou naquela relação de tempo. Como chegamos, porém, ao fato de que temos um objeto (*Objekt*) para essas representações, ou que além de sua realidade subjetiva, enquanto modificações lhe atribuímos ainda uma não sei qual realidade objetiva? Significação objetiva não pode consistir na referência a uma outra representação (daquilo que se queria chamar objeto (*Gegenstand*)), pois do contrário se renova a pergunta: como esta representação sai de novo de si mesma e obtém significação objetiva, além da subjetiva que lhe é própria como determinação do estado da mente? Se investigarmos que nova propriedade a *referência a um objeto (Gegenstand)* confere às nossas representações e que dignidade estas alcançam através disso, descobrimos que tal referência não faz senão tornar de certo modo necessária a ligação das representações, submetendo-as a uma regra: e que, inversamente, só mediante o fato de que é necessária uma certa ordem na relação de tempo das nossas representações lhes é conferida uma significação objetiva.¹⁶

Assim, segundo Kant, cada *Objekt* é diferente do sujeito, e a subjetividade e a objetividade têm algo a ver se e como a representação está ligada a um *Gegenstand*. Todo *Gegenstand* também é um *Objekt*, mas nem todo *Objekt* é também um *Gegenstand*. Como podemos inferir deste texto e de outros, *Gegenstand* não é qualquer objeto de pensamento, mas apenas aqueles pensados no espaço e no tempo, à medida que está ligado às intuições, ou seja, de tal maneira que seu modo de ser está vinculado às condições do conhecimento que são dadas pela estrutura do sujeito.

Assim, Kant denomina “fenômeno todo objeto da sensação empírica”¹⁷. Ao determinar o que vem a ser fenômeno e como ele se apresenta para o sujeito, Kant o caracteriza como matéria, sendo essa *a posteriori*, a sensação do fenômeno e a forma que possibilita seu ordenamento, e é dada *a priori*¹⁸. Essa caracterização promovida por Kant tem como objetivo separar as formas com que a razão pensa e ao mesmo tempo procura conhecer os objetos, conforme já explicitado, conhece apenas os fenômenos. Nos passos de Kant,

¹⁶ KANT, 2001, p. 132.

¹⁷ *Ibid.*, p. 71.

¹⁸ *Ibid.*, p. 72.

[...] denomino *puras* (em sentido transcendental) todas as representações em que não for encontrada nada pertencente à sensação a forma pura de intuição sensível em geral, na qual todo múltiplo dos fenômenos é intuído em certas relações, será encontrada *a priori* na mente; esta sensibilidade também se denomina ela mesma *intuição pura*¹⁹.

Esta capacidade de intuir conforme apresentada só é possível para o homem que possui razão, que possuem essa estrutura capaz de elaborar o conhecimento. No entanto, desenvolvê-la parece uma atividade de muito peso e que somente com muito esforço seja possível desvendar essa máquina capaz de conhecer. A ciência que lida com os “princípios da sensibilidade *a priori*” é denominada por Kant como Estética Transcendental²⁰.

Essa sensibilidade humana fonte de toda percepção e conseqüentemente do conhecimento *a posteriori* se dá pois o sujeito é dotado de uma *intuição sensível* capaz de perceber que antes da existência do fenômeno, há um espaço que possibilitará a manifestação de todos os fenômenos. É somente no espaço em nenhum outro lugar que ocorre a experiência externa. No entanto, “o espaço não é um conceito empírico abstraído de experiências externas”²¹, e nem pode ser considerado uma forma de representação da experiência e das relações do fenômeno externo, estas formas de representações só são possíveis e apenas situadas, pelo espaço, este é, portanto, “uma representação *a priori* necessária que subjaz a todas as intuições externas”²², é o lugar onde ocorre o fenômeno e não o seu contrário. Nesse sentido o espaço não é um “conceito discursivo” mediante o qual se poderia discorrer a respeito e, que não sealaria nada a seu respeito, mas ele é uma “intuição pura” presente antes mesmo de pensar o fenômeno e possibilitando a manifestação deste. O espaço é, portanto, para o homem que estabelece com os objetos sensíveis uma relação e é afetado por eles, a partir dessa afetação o sujeito toma para si o objeto enquanto representação fenomênica. Nem o homem escapa da necessidade *a priori* do espaço para sua existência.

A intuição do espaço está presente no sujeito na forma de disposição para o sentido externo, é anterior à experiência, é *a priori*,

[...] é uma intuição pura e não empírica, evidentemente, senão na medida em que tem sua sede apenas no sujeito enquanto a disposição formal do mesmo a ser afetado por objetos e para obter assim, uma *representação imediata*,

¹⁹ Ibid., p. 72.

²⁰ Ibid., p. 73.

²¹ Ibid., p. 73.

²² Ibid., p. 73-74.

isto é, uma *intuição* deles, portanto só como forma do *sentido* externo em geral²³.

Nele, a sensibilidade existe para, de certa forma, instigar o entendimento e, assim, obter os conceitos necessários e as demais relações que possibilitaram o conhecimento. O sujeito é afetado por objetos, porque ele se encontra numa condição receptiva. Esta “receptividade, denominada sensibilidade, é uma condição necessária de todas as relações em que objetos são intuídos como fora de nós, e quando se abstrai desses objetos é uma intuição pura que leva o nome de espaço”²⁴. Ele é, portanto, uma “realidade empírica”, a possibilidade da experiência externa, “e não obstante a sua idealidade transcendental, isto é, que ele nada é tão logo deixemos de lado a condição da possibilidade de toda a experiência e o admitamos como algo subjacente às coisas em si mesmas”²⁵. Nesse sentido, o espaço é uma realidade porque é possível a experiência sensível e porque somente no espaço se manifesta o fenômeno.

Da mesma forma que o espaço, o tempo é uma condição necessária para o fenômeno, e somente no tempo é possível a permanência dos fenômenos, ele não é “um conceito empírico abstraído de qualquer experiência” e sua “simultaneidade ou a sucessão nem sequer se apresentaria à percepção se a representação do tempo não estivesse subjacente *a priori*”²⁶. Toda representação do fenômeno e assim, toda a possibilidade de intuição necessita do tempo para sua realização. A sucessão do tempo possibilita enganos e a sensação diversa em relação ao próprio tempo, mas é somente a forma em que o tempo tem que permitir que os objetos possam existir de maneira sucessiva e ao mesmo tempo. Ele é uma representação necessária subjacente a todas as intuições, por conseguinte somente nele é possível toda a realidade dos fenômenos. Tudo o que aparece e que tem uma realidade sensível, ou seja, os fenômenos podem ser suprimidos que não se altera a relação do tempo, pois ele tem uma realidade própria e não necessita dos objetos, no entanto os objetos carecem dele para existirem. Os fenômenos aparecem num tempo que não é determinado por outras realidades a não ser a si mesmo. Nesse sentido, “diversos tempos não são simultâneos, mas sucessivos (como diversos espaços não são sucessivos, mas simultâneos).” É assim, que o tempo possibilita aos fenômenos aparecerem de forma ordenada, esta é uma regra que nos permite as possíveis

²³ KANT, 2001, p. 75.

²⁴ Ibid., p. 76.

²⁵ Ibid., p. 76.

²⁶ Ibid., p. 77.

experiências e que passo a passo ou a cada nova experiência nos “instruem antes de tais experiências e não pelas mesmas”²⁷.

Sendo o tempo uma condição para o fenômeno, ele não pode ser confundido como estando no fenômeno, nem ao menos se pode pensar o tempo como uma entidade livre subsistindo por si e para si, ele é antes de tudo “a condição subjetiva sob a qual podem ocorrer em nós todas as intuições”²⁸. É a forma *a priori* disponível subjetivamente para que o homem possa intuir toda a realidade sensível, e assim, “essa forma de intuição interna pode ser representada antes dos objetos, por conseguinte *a priori*, ele é o “intuir a nós mesmos e a nosso estado interno”, é a capacidade “formal” *a priori* do existir dos fenômenos, pois “todos os fenômenos externos são determinados *a priori* no espaço e segundo as relações do espaço, a partir do princípio do sentido interno posso então dizer universalmente: todos os fenômenos em geral, isto é, todos os objetos dos sentidos, são no tempo e estão necessariamente em relações de tempo”²⁹. Nesse sentido, nós enquanto homens pensamos, existimos e estabelecemos relações com os outros, somente enquanto vivemos neste universo de relações com o mundo dos fenômenos. Nada para além disso é possível ser pensado, sendo o tempo uma “condição subjetiva da nossa (humana) intuição (que é sempre sensível, isto é, na medida em que somos afetados por objetos), em si, fora do sujeito, não é nada”, então toda nossa capacidade está em no tempo intuir o mundo dos fenômenos e deles estabelecer a base de nosso conhecimento. Pois, “e uma vez que nossa intuição é sempre sensível, na experiência jamais pode nos ser dado um objeto que não estiver submetido à condição do tempo”³⁰.

A realidade do tempo se fundamenta em uma forma pura da intuição sem a qual os objetos não seriam organizados numa ordem interna formando uma realidade subjetiva, isto é, constitui-se como uma forma de representação *a priori* que não existe fora da mente humana e não pode ser pensada como pertencente ao mundo dos objetos, sua realidade é empírica e “permanece, portanto, a condição de todas as nossas experiências”. O espaço, Kant estabelece também como uma condição subjetiva da sensibilidade, por isso, ele não pode ser pensado como fazendo parte das coisas em si mesmas e das suas relações, porém o espaço possui uma validade objetiva na qual os objetos são apresentados aos homens exteriormente como objetos. Se tomarmos o tempo e o espaço de forma conjunta, veremos que “são formas puras de toda intuição sensível, e desse modo tornam possíveis proposições sintéticas *a priori*”

²⁷ KANT, 2001, p. 77-78.

²⁸ Ibid., p. 78-79.

²⁹ Ibid., p. 78-79.

³⁰ Ibid., p. 80.

sendo limitadas por serem condições da sensibilidade e seu campo e o do fenômeno³¹. Mesmo espaço e tempo sendo uma condição subjetiva suas ações são:

Para Kant, espaço e tempo são válidos objetivamente: sem eles não pode haver objetos da intuição externa e interna e, conseqüentemente, nenhum conhecimento objetivo. Disso não se segue, entretanto, que espaço e tempo existam em si, ou seja, em forma de substâncias, propriedades ou relações. São bem pelo contrário, as condições sob as quais unicamente podem aparecer os objetos para nós.³²

Assim, as formas com que sujeito e fenômeno possuem para se relacionar serão determinadas pelo espaço e tempo, sendo essa relação conflituosa, na medida em que um provoca sensações e o outro deixa-se provocar e ao mesmo tempo condição necessária de existência a ambos. Isto porque o conhecimento parte da experiência, mas que há um conhecimento que independe da experiência, este conhecimento é *a priori*.

Para entender o ponto central desse estudo é necessário analisar as motivações que levaram Kant a escrever a Crítica da Razão Pura. Segundo ele existem vários fatores a serem entendidos, analisados, explicados e interpretados corretamente em relação à noção de metafísica, tema importante na sua época. Em uma leitura prévia nos dois prefácios da CRP Kant apresenta os desafios em entender e conceituar a Metafísica, segundo ele existem problemas apresentados em relação às definições dos fundamentos da metafísica. Para desvendar e conceituar corretamente esse problema, Kant investiga o tema das ciências e afirma que na Modernidade algumas ciências como a Matemática que alcançaram um padrão de ciência confiável porque apresentam desenvolvimento seguro desde a Antiguidade.

Desde os tempos mais remotos que a história da razão pode alcançar, no admirável povo grego, a matemática entrou na via segura de uma ciência. Simplesmente, não se deve pensar que lhe foi tão fácil como à lógica, em que a razão apenas se ocupa de si própria, acertar com essa estrada real, I ou melhor, abri-la por seu esforço.³³

Diferentemente da lógica, a qual, segundo o autor, encontrou seus limites, ou seja, um acabamento completo. Em relação à lógica podemos saber seu desenvolvimento, suas regras claras, e conseqüentemente seus limites definidos e acabados.

³¹ KANT, 2001, p. 81.

³² HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. Trad. Christian V. Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 80.

³³ KANT, 2001, p. 43.

Os limites da lógica estão rigorosamente determinados por se tratar de uma ciência que apenas expõe minuciosamente e demonstra rigorosamente as regras formais de todo o pensamento (quer seja *a priori* ou empírico, qualquer que seja a sua origem ou objeto, que encontre no nosso espírito obstáculos naturais ou acidentais)³⁴.

A física em especial, na época de Kant, tem suas bases definidas e seguras, porém, tem a possibilidade de se ampliar cada vez mais, obviamente esse pensamento de Kant é anterior à revolução que a física sofreu no século XIX. Kant acreditava que a física newtoniana teria alcançado um grau de acabamento seguro dos seus fundamentos.

Neste cenário, Kant analisa as teorias metafísicas da sua época. Questiona se ela é essencialmente filosófica e dessa forma abre espaço para uma investigação acerca de uma garantia em relação à teoria do conhecimento, apontando que temos uma base conceitual legítima para lidar tanto com o conhecimento científico como para lidar com o conhecimento cotidiano. Exemplo disso é a noção de causa e efeito colocada como conceito, uma categoria que é aplicada até mesmo intuitivamente para conectar as experiências dos fenômenos para formar as nossas ideias em um mundo ordenado, isto é, não um mundo caótico no qual não há razão para o acontecimento das coisas, pois seria contingente e imprevisível. É possível entender que dado um determinado fenômeno é possível perceber certa regra, embora não se tenha explicação de todas as causas e do comportamento de todos os objetos. Mesmo assim, é possível investigar o porquê da categoria de causalidade ser válida e é justamente essa validade que é colocada em questionamento a partir do ceticismo empirista. Por isso, para entender o significado da metafísica, Kant tem pela frente uma disputa infundável sobre os fundamentos da metafísica.

Nessa disputa aparecem os filósofos que acreditam na metafísica fundamentada em noções dogmática que partem de uma justificativa dada e que afirma a capacidade do homem de atingir a verdade absoluta e indiscutível dando vazão a uma espécie de fundamentalismo intelectual onde expressa verdades que não são sujeitas à revisão ou crítica. Por outro lado, nesse mesmo cenário aparecem os céticos que fundamentam a sua teoria com a dúvida afirmando que diante das afirmações metafísicas eles se apresentam como descrentes e incrédulos.

O cético é também um sujeito que se recusa a aceitar uma ideia ou teoria com base na sua popularidade ou na autoridade que representa ou impõe essa ideia. Por isso a metafísica, diferentemente da matemática, física e lógica, não consegue chegar a fundamentos seguros e

³⁴ Ibid., p. 41

precisos. Diante da disputa dos fundamentos que direciona e define a teoria metafísica, Kant se sente motivado a demonstrar em sua obra CRP um novo caminho para essa questão. E para tanto, é necessário expor o contexto e desafios que existiam na época de Kant em relação às teorias vigentes dos filósofos concebidos como dogmáticos e os filósofos céticos em relação às definições sobre a metafísica. Segundo ele:

Uma vez que todo o conhecimento independe da experiência não pode ter, por definição, o seu fundamento na experiência, precisa ser investigada a possibilidade de um conhecimento puro da razão pela própria razão pura. No tribunal que Kant instaura para resolver o caso dogmatismo contra empirismo e ceticismo, é a razão pura que se julga a si mesma. A Crítica da Razão Pura é o autoexame e a autolegitimação da razão independente da experiência.³⁵

Para entender o caminho percorrido por Kant e porque ele se sente desafiado a conduzir uma investigação sobre o conhecimento verdadeiro, ele faz uma profunda análise acerca dos fundamentos da metafísica que foram estabelecidos na Idade Moderna. É interessante entender um pouco o contexto da metafísica racionalista moderna que é a base da teoria que Kant entende como metafísica.

Na Modernidade, especificamente na época em que Kant viveu, foram concebidas duas formas distintas de metafísica. A primeira explicação que tem influência da filosofia Aristotélica é conhecida como Metafísica Geral, que se constitui como uma ontologia e basicamente se questiona com a indagação do que o “Ser é”. Essa interpretação da metafísica com influências de Aristóteles sobre a influência de uma filosofia de categorias que posteriormente Kant vai usar o termo “categoria” forma diferente e vai procurar substituir a ontologia por uma analítica de entendimento, ou seja, o que era entendido como categorias das próprias coisas passam a ser entendidos como conceitos do entendimento, ou melhor, conceito puro do entendimento. Dessa forma, a definição de categorias para Kant passa a ser ferramenta da capacidade cognitiva, tudo o que gera a possibilidade da experiência. Por isso, é apresentada uma metafísica específica que é uma análise do “Ser” que depois passa a ser uma perspectiva específica e esses termos eram considerados de três formas: Teologia natural, Cosmologia ou cosmologia geral que era constituída da perspectiva da mudança, a Psicologia racional que apresenta o ser racional que é uma investigação da natureza da alma. Assim, era apresentado o contexto pelo que se entendia por metafísica.

³⁵ HÖFFE, 2005, p. 38.

Nesse contexto da fundamentação metafísica é que Kant procura dialogar com os conceitos postos na sua época e vai procurar as questões da origem da metafísica, não vai se ater nas respostas da metafísica, mas investigar as questões que a metafísica apresenta.

Os pressupostos epistemológicos da filosofia racionalista perpassam pela grande questão de como nós justificamos o acesso ao conhecimento metafísico, dado que os princípios metafísicos não podem, por regra, ser extraídos da experiência. Em geral, os racionalistas não retiram esses princípios de uma espécie de indução empírica, ao contrário, eles tendem a pensar que a nossa própria percepção empírica já depende de categorias metafísicas que de alguma forma constituem o nosso entendimento *a priori*. Por isso, para deixar clara a chamada epistemologia a partir da filosofia moderna (século XVII-XVIII) não se apresentava como uma epistemologia no sentido mais restrito tal como a filosofia analítica no século XX a XXI usa o termo, que justamente recusa discussões acerca de quaisquer princípios transcendentais. As questões da epistemologia moderna podem ser classificadas também como questões metafísicas, por estarem vinculadas ao acesso a determinados tipos de conhecimento e ao conhecimento geral, ou seja, à pergunta por qual é a natureza do objeto do conhecimento em geral. Por isso uma característica da epistemologia racionalista é conhecida como intuição intelectual, embora nem todos os filósofos usam esse termo. Podemos concebê-lo para a introdução e usar como exemplo a filosofia de Descartes, que parte do *cogito* após ter proposto suspender toda fonte do conhecimento que possa ter origem na experiência, delimitando o terreno do conhecimento possível, em primeiro lugar, àquilo que é puramente racional, para então, posteriormente, sobre essas bases, desenvolver a possibilidade de um conhecimento por meio da percepção, sem que, no entanto, o critério mediante o qual a validade do conhecimento é determinado seja de qualquer forma derivado da experiência. Descartes abre o espaço para um conhecimento por reflexão e por meio da intuição, ou seja, os conteúdos são formados e são apresentados como ideias e representações. Os pensamentos sobre as ideias acontecem imediatamente como uma auto intuição. Por isso, todo pensar é pensar por meio de ideias formando uma atividade cognitiva que pode se dar por meio de tipos de capacidades cognitivas e algumas dessas ideias são mais acessíveis de maneira mais adequada ou por via da introspecção. Como esse processo não acontece com experiências empíricas e pode ser chamado de intuição intelectual, o próprio pensamento constitui o fato de o conhecimento estar vinculado a um tipo de substância distinta da substância que seria o corpo, substância anímica da alma do pensamento pode dizer mental. O importante é o acesso a certos tipos de conteúdo por via da introspecção intelectual.

Outros filósofos vão desenvolver melhor esse tema de ideia da intuição intelectual porque ela é importante na fundamentação do conhecimento que busca princípios de generalidade mais amplos. A concepção da modernidade é que a experiência empírica nos traz uma espécie de conhecimento particular, e infere que o conhecimento acontece do particular para proposições gerais, ou seja, passa do processo indutivo, aquele que vai do particular ao universal.

Descartes busca mostrar na primeira meditação metafísica que o conhecimento perceptivo é um problema, e seria necessário uma série de investigações para definir a noção de conhecimento das proposições gerais que nos permite, a princípio, responder cientificamente e filosoficamente a realidade, além de apresentar o problema do conhecimento sensível, que é discutido desde a antiguidade. Em sua primeira meditação, Descartes nos direciona a pensar que todo conhecimento sensível, se tomado ele mesmo como o critério mediante o qual distinguimos o verdadeiro do falso, um conhecimento verdadeiro de uma ilusão, pode ser enganoso, e só podemos conhecer as coisas por meio da experiência sensível se esta está alicerçada em categorias (termo não cartesiano, para ele são ideias) que permitem a compreensão da essência das coisas, ou de outra maneira, daquilo que, na experiência, é cognoscível. Desse modo, Descartes propõe um modelo de explicação intelectual que permite que tenhamos acesso a ideias com um grau de generalidade que permite usar essas ideias como princípios para uma ulterior dedução, ou seja, é possível, com esses princípios, estabelecer um procedimento científico porque consegue gerar um raciocínio dedutivo que parte dos primeiros princípios para os casos particulares. A série de deduções parte das proposições gerais para estabelecer a relação entre elas, ou a relação entre uma proposição geral e uma particular – seguindo a forma básica da teoria do silogismo – de tal modo que não conseguimos realizar uma dedução sem uma premissa do tipo universal. A questão é: onde encontrar essa proposição universal?

Os racionalistas acreditavam que a introspecção racional e intelectual nos permitiram encontrar ideias e proposições que faziam parte da própria razão ou da própria realidade o que nos permitiam acesso a essas ideias, tudo isso antes das deduções para encontrar e definir um caminho seguro para o conhecimento. Percebemos claramente que a metafísica era muito importante nas informações e investigações filosóficas na época de Kant porque a metafísica se apresenta como a base do conhecimento.

Outro fato importante apresentado pelos racionalistas foi a noção de entendimento que, para Descartes, se apresenta como a capacidade de conceber. Esse conceito se apresenta diferente em Kant que define como uma característica quase intuitiva que as inferências não

podem ser explicadas senão como um tipo de intuição, o que faz entender a passagem das premissas para a conclusão (Descartes) $2+2=4$, esse tipo de intuição do conhecimento, não é só intuição sensível como em Kant, mas também é uma intuição intelectual (Descartes). Essa capacidade do entendimento é também o que nos permite ter maior clareza, conhecimento claros e distintos segundo Descartes – ou seja, uma percepção de um objeto qualquer, aquilo que não é confuso – o tipo de cognição mais distinto, mais claro, menos confuso é a cognição da atividade do entendimento pode conceber. Não nos confundirmos, a nossa intuição com a de outras pessoas ou de outra coisa. Como eu não confundo, a noção que tenho de alma, quantidade, número (são mais claras e distintas) do que aquelas que dependem de percepção. A própria física, o movimento é um tipo de elemento que se deduz da noção da coisa extensa.

1.1 KANT LEITOR DE RENÉ DESCARTES

Kant na verdade não foi um leitor direto da teoria de René Descartes. Porém, Descartes foi de grande importância na fundamentação do pensamento racionalista na Idade Moderna. E graças a ele a discussão entre empiristas e racionalistas ganhou grande panorama nesta época.

Descartes afirma que temos o entendimento, a memória, a imaginação, a percepção, o juízo e vontades, ou seja, quero, sinto, imagino, concebo. O autor ressalta que a imaginação está vinculada com o corpo, elemento corporal. Distinção entre entendimento e imaginação que vai ser importante para os racionalistas. Contudo, Descartes firmou que a filosofia moderna na sua tendência racionalista, a razão se apresenta como o único alicerce sólido contra o qual nada podem os céticos. Através do método que ele apresenta na sua obra *Meditações*, surge uma certeza inquestionável, eu existo. Desta maneira, o autor inverte o modo de pensar³⁶, estabelecendo uma mudança na manifestação do homem a si mesmo, em resumo, o subjetivismo.

Como o próprio nome já diz, ela é um discurso em que Descartes coloca suas teorias. Na primeira parte, notamos a sua insatisfação com seu conhecimento adquirido. Logo no

³⁶ Esse pensar, para Platão e os medievais era contemplar um mundo objetivo transcendente, à luz do qual o homem explicava a si mesmo.

primeiro parágrafo nos deparamos com o bom senso ou razão que são iguais no homem, e que nos distinguem dos animais. O bom senso, ou razão, são importantes nessa passagem, porque é por meio de tais³⁷ que Descartes vai formar seu método, ou seja, o método é o meio pelo qual aumentamos nosso conhecimento, é o meio pelo qual conduzimos a razão.

As principais regras do método são quatro, a saber: primeira, jamais acolher coisa alguma como verdadeira; segunda, divisão de cada uma das dificuldades em quantas parcelas necessárias fosse possível e quantas necessárias fossem para melhor resolvê-las; terceira, começar a investigar pelo mais simples até se chegar ao mais composto; e, quarta, enumerar tudo o que se investigou, checar para se ter certeza de que nada se omitiu.

A primeira regra entende-se por um princípio fundamental que deve convergir para a clareza e distinção, nas quais a evidência é formada, e esta consiste na intuição intelectual de uma ideia clara e distinta. A intuição por sua vez se origina na razão e, assim, é de ordem intelectual e não sensível. Quanto às ideias claras e distintas, podemos dizer que a primeira consiste em quando se percebem todos os seus elementos; e, a Segunda, quando não se pode confundi-la com nenhuma outra. Logo, o que é evidente é indubitável³⁸.

Na segunda regra encontra-se a defesa do método analítico, pois, é o único que pode levar à evidência, visto que, é uma desarticulação do problema complexo em problemas simples. Isto se dá porque o verdadeiro está misturado com o falso, e o procedimento analítico deveria permitir separar um do outro. Desta análise deve proceder a síntese que é o objetivo da terceira regra, segundo Descartes,

[...] conduzir por ordem meus pensamentos, começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para subir, pouco a pouco, como por degraus, até o conhecimento dos mais compostos, e supondo mesmo uma ordem entre os que não precedem naturalmente uns aos outros³⁹.

Podemos dizer que esta regra é a reconstrução do complexo, onde se deve partir do simples para chegar ao universal, em outras palavras, é a dedução⁴⁰. Porém, a ordem também é importante nesta regra, porque a sua descoberta não se faz pela aplicação mecânica de uma

³⁷ A razão cartesiana é antes um *juízo* (termo que designa tanto o ato quanto seu resultado – *um juízo*). O juízo implica o poder de “distinguir o verdadeiro do falso”. Vide FOLSCHEID, Dominique. **Metodologia filosófica**. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 71.

³⁸ DESCARTES, René. **Discurso do método**. Trad. Elza Moreira Maralina. Comentário: Denis Huisman. Brasília: UNB; Ática, 1981, p. 44.

³⁹ *Ibid.*, p. 38.

⁴⁰ Não se aprendem a intuição ou a dedução; mas, pode-se aprender a utilizá-las somente; a dedução é um movimento ininterrupto, uma como cadeias de verdades.

regra, mas fortificando o espírito pela prática de suas faculdades espontâneas de dedução⁴¹, esta é a ordem onde uma verdade depende da outra.

Por último temos a quarta regra, que consiste em verificar cada uma das passagens, para se ter a certeza de que nada se omitiu. A intenção de Descartes é começar a investigação, ou a construção do novo saber, pelas coisas mais simples e fáceis de conhecer. Pelo método, ele faz uso da razão para chegar às verdades procuradas.

Ao querer aplicar os princípios do método à filosofia, o filósofo utiliza-se da metáfora da reconstrução de uma casa, isto é, para a fundamentação do método era preciso, antes de tudo, “limpar o terreno” e se mudar para outra casa até que a primeira esteja pronta. Para tal, ele cria uma moral provisória⁴², que também consiste em quatro máximas. São elas: obedecer às leis e aos costumes do meu país, tendo presente a religião que Deus me concedeu a graça de ser educado, e governando, em tudo o mais, seguindo as opiniões mais moderadas; confiar nos homens prudentes quando não se tem certeza. A Segunda é ser resoluto em minhas ações. A terceira é esforçar-me mais por vencer a mim mesmo do que a sorte e por modificar meus desejos mais do que a ordem do mundo. A quarta é passar o resto da vida cultivando a razão e aprofundando-se no conhecimento da verdade⁴³.

Essa moral provisória é admitida por Descartes, visto que, ele se encontrava em uma época de dúvida – a fundamentação do seu novo saber – e, assim, ele tinha que acreditar em alguma coisa, ou em alguém, para fugir do ceticismo, mas acreditar em quem? Nos mais prudentes, até que sua verdade estivesse construída, pois o conhecimento do verdadeiro cria, por ele mesmo, uma conduta justa.

Todavia, como a preocupação de Descartes é encontrar uma maneira de o homem chegar à verdade; após a limpeza do terreno é que podemos começar a procurar as verdades primeiras⁴⁴. Portanto, é preciso começar a duvidar de tudo. Esta dúvida é chamada de dúvida metódica; por meio dela achamos as verdades evidentes. Mas, o filósofo não dá crédito à fé, à tradição, ao conhecimento sensível; não é por meio destes que alcançaremos a verdade; restando assim, somente a razão, porém, esta também comete erros; quando raciocinamos; daí a precisão de um método infalível para a aquisição da verdade.

⁴¹ BRÉHIER, Émile. **História da filosofia**. A Filosofia Moderna. Tomo II, O Século XVII. Trad. Eduardo Sucupira Filho. São Paulo: Mestre Jou, 1977.

⁴² A moral cartesiana, contrariamente à metafísica, nada tem de racional ou de revolucionária: ela é obediência diante das autoridades, submissão de nossos desejos, como demonstram as máximas da “moral provisória”. A sabedoria desta moral aspira, antes de tudo, a certa tranquilidade na vida que seja benéfica à pesquisa científica.

⁴³ DESCARTES, 1981, p. 44.

⁴⁴ Essas verdades primeiras seriam o alicerce de todo o saber, visto que, elas são evidentes por si.

Com efeito, Descartes estende a dúvida até o plano metafísico⁴⁵, eis aqui o porquê da dúvida hiperbólica, é a universalização da dúvida. Essa dúvida acerca da existência do mundo exterior e das verdades racionais dará a primeira certeza, ou primeira verdade, o “cogito” (penso) que será o fundamento do edifício do saber, sendo que, essa verdade é inabalável. Chegamos, então, à quarta parte do *Discurso*. Trata-se, nesta parte, da existência de Deus, do mundo e do corpo.

Mas, logo em seguida, adverti que, enquanto eu queria assim, pensar que tudo era falso, cumpria necessariamente que eu, que pensava, fosse alguma coisa. E, notando que esta verdade: *eu penso*, logo existo, era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos cépticos não seriam capazes de a abalar, julguei que podia aceitá-la, sem escrúpulo, como o primeiro princípio da filosofia que procurava⁴⁶.

Do ato de duvidar que ele esteja duvidando Descartes tem a certeza que está pensando, e, este pensamento prova a sua existência, pois é impossível alguém afirmar que pensa sem, ao mesmo tempo, conhecer que existe, visto que, esta verdade é clara e distinta. Resta-nos questionar, por que ele acredita nas ideias claras e distintas? Vamos recorrer às *Meditações* onde Descartes distingue ideias fictícias, adventícias e inatas. As primeiras são aquelas que resultam da nossa capacidade de produzi-las; as segundas, são aquelas que precisam do mundo para produzir em mim a sua sensação, depende do mundo exterior para ser construída em meu pensamento, estas são falsas; e, as terceiras, estão presentes na mente desde sempre, não precisam do mundo para serem concebidas e não foram imaginadas por mim⁴⁷. Mas quem colocou essas ideias em mim? Essa explicação, das ideias, se faz necessária porque para Descartes as ideias inatas eram claras e distintas, e por meio delas o homem tem a garantia de Deus; ou seja, foi Ele quem colocou as ideias em mim; pois Ele não pode permitir que uma ideia perfeita nos enganasse, no sentido em que elas são frutos perfeitos da inteligência do homem, criado por Deus. Com isso, Descartes prova a existência de Deus, através do método. Em suma, é raciocinando que chegaremos à prova dessa existência pelo fato de que a ideia de Deus já inclui a sua existência. Sendo Deus perfeito, tem que existir na realidade, porque é a maior perfeição existir na realidade que na ideia.

⁴⁵ “Os conhecimentos metafísicos permitem estabelecer solidamente os fundamentos do conhecimento futuro”. HUISMAN, Denis. **Dicionário de obras filosóficas**. Trad. Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 137.

⁴⁶ DESCARTES, 1981, p. 46.

⁴⁷ DESCARTES, René. **Meditações**. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Jr., 2. ed., São Paulo: Abril Cultural, 1979.

É preciso esclarecer que há outras provas da existência de Deus às quais não nos aprofundaremos, porém, neste momento, vamos apenas enumerá-las e resumi-las. Primeira prova: Descartes parte do cogito, isto é, do pensamento. Ele percebe que a presença da afirmação ‘penso, logo existo’ é um sinal de imperfeição, pois é mais perfeito conhecer do que duvidar. Mas se, apesar de tudo, sinto em mim esta imperfeição, é porque possuo a ideia do perfeito do qual não constituo a causa. Logo, é preciso reconhecer que uma natureza ‘verdadeiramente mais perfeita, que não eu’ existe: Deus. Segunda prova: Descartes parte da existência. Eu existo e sou imperfeito. Mas, se possuo em mim a ideia do perfeito, qual pode ser a causa de minha existência? Não pode ser eu mesmo, que sou imperfeito. Só Deus pode ser o autor do meu ser. Terceira prova: Desta vez, Descartes parte da ideia de Deus. A definição do triângulo é igual a 180 graus. Mas, nem por isso, nada me pode provar que o triângulo exista. Em contrapartida, a existência está compreendida na ideia de Deus, pois não poderia haver perfeição sem existência. Descartes passa desta vez à existência do mundo exterior. Como vimos, ele não pudera demonstrar esta existência através do testemunho dos sentidos. Mas, uma vez que Deus existe e é perfeito ‘todas as nossas ideias devem possuir algum fundamento de verdade’, pois Deus não pode deixar na mera ilusão⁴⁸.

Contudo, para Descartes, a perfeição existe antes da imperfeição, pois eu que sou um ser imperfeito; duvido ao ato de duvidar; possuo a ideia de perfeição, é porque deve existir um ser mais perfeito do que eu, o qual colocou as ideias em mim. A imperfeição da minha natureza faz com que eu duvide das coisas exteriores, mas se eu tenho as ideias inatas; claras e distintas; não posso duvidar da existência de Deus, pois, é a partir de mim, da minha razão, que eu provo a existência de Deus. Após analisarmos esta passagem, vamos abordar a distinção de corpo e alma.

Com a dicotomia de *res cogitans* (substância espiritual) e *res extensa* (substância material), Descartes possibilita uma interpretação mecanicista da natureza física. Devemos esclarecer que a única maneira clara e distinta de pensarmos a alma é como princípio de pensamento, e, da mesma forma, para se pensar o corpo é supô-lo extensão. Mas o homem é essencialmente alma, pois não podemos nos imaginar com corpo sem pensamento, ao passo que podemos nos imaginar pensando sem um corpo, assim, a essência é o pensamento.

Portanto, aplicando as regras da clareza e da distinção, Descartes chega à conclusão de que só se pode atribuir como essencial ao mundo material a propriedade da extensão, porque só ela é concebível de modo claro e completamente distinto das outras. O mundo espiritual é *res cogitans*, o

⁴⁸ DESCARTES, 1981, p. 26.

mundo material é *res extensa* [...] entre essas duas vertentes não existem realidades intermediárias⁴⁹.

Partindo da afirmação acima entraremos no campo do mecanicismo, o qual é encontrado na quinta parte da obra, onde o filósofo expõe alguns resultados de suas pesquisas físicas, porém não as aprofundam pelo temor da inquisição. Na verdade, esta parte seria a sua nova física, a qual ele propunha estudar a extensão geométrica dos corpos e o movimento dos mesmos, daí a definição de *res extensa*. Para provar que as funções mecânicas existem tanto nos homens quanto nos animais, ele começa a descrever o movimento do coração. Desta forma, reduzindo os corpos em extensão, pode-se seccioná-los e estudar cada parte do mesmo, conseguindo assim, uma compreensão geral pelas partes. Em outras palavras, isto seria na prática a aplicação do método, e, mais precisamente, esta última afirmação a segunda regra.

Há algo que diferencia os homens dos animais. De fato, o homem por ser racional tem certa superioridade sobre os animais, os primeiros, como já dissemos, tem a razão e a alma; os segundos têm os instintos, mas ambos, na concepção de Descartes são máquinas, no concernente ao fato já referido acima. A alma é muito superior a tudo que seja disposição corporal ou mecânica. Deste modo, ele acaba demonstrando que a alma humana é imortal, pois se a máquina morre, a alma que foi criada por Deus não morre. Nisto implica dizer que Descartes pensava somente que a imortalidade da nossa alma é possível, mas não demonstrável, “depois como não se veem outras coisas que a destruam, somos naturalmente levados a julgar por isso que ela é imortal”⁵⁰.

1.2 KANT LEITOR DE GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ

A noção de substâncias simples na teoria leibniziana é a fundamentação das principais ideias acerca da metafísica, tema que interessou Kant nas suas investigações. Para percorrer o caminho feito por Kant na teoria leibniziana, pensou-se em começar da teoria da ideia de *mônada* ou *substâncias simples*, até atingir a ideia de Deus proposta na obra de Leibniz.

⁴⁹ REALE, Giovanni. **História da filosofia:** do humanismo a Kant, vol. II, 3. ed. São Paulo: Paulus, 1990, p. 377.

⁵⁰ DESCARTES, 1981, p. 62.

As mônadas não possuem janelas por onde qualquer coisa possa entrar e sair, por conseguinte, a variação das mônadas só pode se dar por um princípio intrínseco a ela, nada influenciando do exterior. É uma espécie de ser passível de mudança contínua e a ação desse princípio interno é o antecedente que induz a mudança e ao fluxo de uma percepção a outra; o nome de tal princípio é *apetição*. Segundo Leibniz:

É, contudo, necessário haver, além do princípio da mudança, um pormenor (*détail*) do que muda, que produza, por assim dizer, a especificação e variedade das substâncias simples. Este pormenor (*détail*) deve envolver uma multiplicidade na unidade ou no simples porque, realizando-se toda mudança natural gradativamente, sempre alguma coisa muda e outra permanece. Por consequência tem que haver uma pluralidade de afecções e relações na substância simples, embora ela não tenha partes⁵¹.

Se as mônadas possuem uma qualidade interior elas possuem em si uma perfeição e são denominadas, desse modo, por Leibniz de *Enteléquias*, que não devem ser confundidas com alma, essa distinção nos levará à quarta etapa de nosso trabalho que é exatamente chegar à noção de matéria, isto porque, veremos que as *Enteléquias* formam os corpos *vivents* e a *Alma* forma os corpos animais e ambos os corpos são orgânicos, são *matéria*. Entretanto, chegar à noção de matéria não significa dar a definição do conceito, mas para definir *matéria* teremos de definir antes o conceito de *extensão*, pois a *matéria* tem como essência a *extensão*.

A mônada, é no entender de Leibniz, “uma substância simples que entra nos compostos”⁵². Por simples devemos entender sem parte. O argumento utilizado aqui é o seguinte: existem compostos, e se são compostos devem ser compostos de algo. Esse algo que compõe os compostos não pode, de maneira alguma, ser também composto, pois se assim forem eles necessitariam de ser compostos por outros compostos e assim, sucessivamente até o infinito. Logo, o que compõe os compostos deve ser substâncias simples, ou seja, substâncias que não possuem parte alguma. Assim, diz Leibniz: “visto que há *compostos*, é necessário que haja substâncias simples, pois o composto é apenas a reunião ou *aggrregatum* dos *simples*”⁵³.

Por não possuírem partes, as mônadas não possuem *extensão*, nem figuras e assim, não podem ser divididas. As mônadas, portanto, conclui Leibniz, são os verdadeiros átomos da natureza, os elementos das coisas. Se as mônadas não são formadas por parte alguma elas

⁵¹ LEIBNIZ, 1974a, p. 106.

⁵² Ibid., p. 105.

⁵³ Ibid., p. 105.

também não podem ser dissolvidas e, também, não podem ter um começo que não seja a criação:

Pela mesma razão, é inconcebível que uma *substância simples* possa começar naturalmente. Assim, pode-se dizer que as mônadas só podem começar ou acabar instantaneamente ou, por outras palavras, só lhes é possível começar por criação e acabar por aniquilamento, ao passo que todo o *composto* e acaba por partes⁵⁴.

As mônadas, por conseguinte, não podem ser alteradas por nada externo a elas. Ao contrário, o composto sempre é modificado, pois, no entender de Leibniz, há sempre mudança entre as partes. As mônadas, portanto não possuem nem saída nem entrada para qualquer coisa de fora, são fechadas em si e não possuem partes. Mas, se as mônadas não possuem partes podemos considerá-las todas idênticas? Elas são desse modo substâncias indiscerníveis?

Para Leibniz, duas coisas não podem jamais serem consideradas totalmente idênticas, ou seja, não existem duas coisas no mundo que sejam totalmente indiscerníveis. Em suas Correspondências com Clarke, Leibniz diz:

Não há dois indivíduos *indiscerníveis*. Um engenhoso gentil-homem de minhas relações, falando comigo na presença de Mme. a Eleitora no jardim de Herrenhause, achou que seria fácil encontrar duas folhas totalmente semelhantes. Mme. a Eleitora desafiou-o que o provasse, e ele em vão andou por muito tempo à procura. Duas gotas de água ou de leite, vistas no microscópio, mostrar-se-ão *discerníveis*. É um argumento contra os átomos, não menos impugnados que o vácuo pelos princípios da verdadeira metafísica⁵⁵.

Assim, fica claro que, na filosofia de Leibniz, não pode haver duas coisas indiscerníveis. Ora, para Leibniz, como ele nos mostra na Monadologia, tudo se funda em dois princípios: o princípio da contradição, isto é, aquele que diz ser verdadeiro o que é verdadeiro e que diz falso àquilo que é contrário ao verdadeiro; e o princípio da razão suficiente, o que nos interessa aqui. Esse princípio, o de razão suficiente, define Leibniz, nos indica que nada pode existir sem que exista uma verdadeira razão de ser:

⁵⁴ Ibid., p. 105.

⁵⁵ LEIBNIZ, 1974b, p. 183.

E o da Razão Suficiente, pelo qual entendemos não poder algum fato ser tomado como verdadeiro ou existente, nem algum enunciado ser considerado verídico, sem que haja uma razão suficiente para ser assim, e não de outro modo, embora freqüentemente tais razões não possam ser conhecidas por nós⁵⁶.

Dessa maneira, fica evidente o motivo pelo qual não pode haver duas coisas indiscerníveis, em suma, se houvesse dois indiscerníveis eles não seriam dois e sim seriam apenas um, ou então um não teria verdadeira razão suficiente para existir.

Se não pode existir nada que não seja indiscernível, as mônadas, apesar de não possuírem partes, não podem também ser idênticas entre si, e devem ser, portanto, discerníveis uma das outras, devem possuir algo de diferente entre elas: “é mesmo preciso todas as Mônadas diferirem entre si, porque na Natureza nunca há dois seres perfeitamente idênticos, onde não seja possível encontrar uma diferença interna, ou fundada em uma dominação intrínseca”⁵⁷.

Segundo Leibniz, dizer que as mônadas não possuem partes não quer dizer que elas são imutáveis, e, conseqüentemente, que elas são *indiscerníveis*. Elas devem, pelo contrário, estar em mudança contínua. No entanto, para que haja a mudança é preciso haver algo que produz a mudança, e esse algo tem que ser algo interno, pois, como vimos, as mônadas não se correspondem intimamente com nada de externo. Deste modo, as mônadas possuem um *princípio interno* que as tornam *discerníveis* e um *princípio*, também interno, *produtor de mudança*, o que não implica, porém que elas sejam constituídas de partes, mas sim que elas contenham em si uma multiplicidade:

É, contudo, necessário haver, além do princípio da mudança, um pormenor (*détail*) do que muda, que produza, por assim dizer, a especificação e variedade das *substâncias simples*. Este pormenor (*détail*) deve envolver uma multiplicidade na unidade ou no simples porque, realizando-se toda mudança natural gradativamente, sempre alguma coisa muda e outra permanece. Por conseqüência tem que haver uma pluralidade de afecções e relações na *substância simples*, embora ela não tenha partes⁵⁸.

Para Leibniz, o estado que representa a multiplicidade na unidade da substância simples é a Percepção e o princípio interno que produz a mudança de uma percepção para outra é a Apetição. Se as substâncias simples possuem um princípio interno que, sem nenhum

⁵⁶ LEIBNIZ, 1974a, p. 108.

⁵⁷ LEIBNIZ, 1974a. p. 105.

⁵⁸ Ibid., p. 106.

contato com o externo, produz mudança então, diz Leibniz, elas devem possuir uma suficiência e, por conseguinte, uma individualidade.

As substâncias simples possuem uma perfeição, e, por isso, podem ser chamadas de Enteléquias. Entretanto, ressalva Leibniz, não devemos confundir substâncias simples ou Enteléquias com Alma: Enteléquias ficam sendo aquelas substâncias que possuem, somente, a Apetição e a Percepção, e Alma aquelas possuidoras de uma percepção distinta que é acompanhada de memória. Essa distinção, de Leibniz, entre Alma e Enteléquia, tem sua explicação quando o filósofo divide os corpos em *vivent* e animal, ou melhor, um corpo *vivent* é aquele que pertence a uma Enteléquia, e um corpo animal é aquele que pertence a uma Alma⁵⁹.

Matéria é, no entender de Leibniz, um agregado de *substâncias simples*. A resposta da questão o que é a *matéria*, nos leva, em consequência, a uma outra questão, a saber: o porquê de a *matéria* ser um agregado de *substâncias simples*.

Neste sentido, para Leibniz o ponto de partida dessa discussão é o fato de a *matéria* ser *extensa*, e de a *extensão* ser repetição. A *extensão* na concepção leibniziana, acompanha a coisa, “a *extensão* é a propriedade de uma coisa *extensa* que a mesma leva consigo de um lugar para o outro”, assim, podemos dizer que a *extensão* difere do *espaço*. O *espaço* é dependente da relação das coisas *extensas*, ou seja, a *extensão* é anterior ao *espaço*. Para Leibniz, a *extensão* resulta, portanto, da repetição das *substâncias*. Logo, se a *extensão* resulta da repetição, a *substância* que a compõe deve ser também *extensa*: “Além da *extensão*, escreve Leibniz, deve haver alguma coisa que seja *extensa*, isto é, uma *substância* à qual pertença ao ser repetido ou continuado. Pois a *extensão* implica apenas uma repetição ou multiplicação contínua daquilo que é extenso”⁶⁰. Assim, a *extensão* é uma pluralidade de coisas *extensas*, é a repetição de *substâncias* que também são *extensas*. A *extensão*, portanto, não subsiste por si só.

Se a *extensão*, como vimos, consiste unicamente na repetição de substâncias extensas, essas substâncias extensas devem possuir alguma qualidade em comum, isto é, devem possuir, alguma qualidade que possua *extensão*: “Assim, no leite há uma difusão de brancura, no diamante uma difusão de dureza. Porém a difusão é apenas aparente e não é encontrada nas

⁵⁹ Ibid., p. 111.

⁶⁰ RUSSELL, 1968, p. 102.

partes mais pequenas. Assim, a única qualidade que é propriamente extensa é a resistência, que é a essência da matéria [...]”⁶¹.

Deste modo, conclui Leibniz, a essência da matéria não é a extensão, e sim essa qualidade. No entanto, essa qualidade é extensa, pois como vimos a extensão é repetição e a única coisa que se repete nas substâncias é essa qualidade. Portanto, aponta Russel: “A repetição ou matéria primeira, diz Leibniz, nada mais é que uma repetição de coisas na medida em que são idênticas ou indiscerníveis”⁶². Porém, como já afirmamos anteriormente, não há razão suficiente para existir nada na natureza totalmente indiscernível. E sendo assim, a extensão só pode ser uma abstração das qualidades que diferem nas substâncias, restando apenas a matéria prima de cada mônada. A extensão, por consequência, é a repetição de substâncias simples que possuem qualidades extensas:

Onde quer que exista repetição deve haver muitas *substâncias indivisíveis*. ‘Onde existem apenas seres por agregação’ escreve Leibniz não há seres reais. Pois todo ser por agregação pressupõe seres dotados de uma verdadeira unidade, pois derivam sua realidade daqueles de que são *compostos*, de tal modo que ‘não haverá realidade se cada componente for, por sua vez, um ser por agregação’.⁶³

Portanto, a matéria por ser um agregado de substâncias simples. Ora, a própria realidade da matéria depende de ela ser composta por substâncias simples ou indivisíveis. Mas se a matéria é, um composto de substâncias simples, ela deve ser, portanto, divisível de maneira finita. Entretanto, diz Leibniz na *Monadologia*:

As máquinas da Natureza, porém, ou seja, os corpos vivos, são ainda máquinas nas suas menores partes, até o infinito [...]. E o autor da Natureza pôde executar este artifício divino e infinitamente maravilhoso, por ser cada porção da *matéria* não só divisível até o infinito (como os antigos reconheceram), mas estar ainda *atualmente* subdividida sem fim, cada parte em partes, tendo cada uma delas movimento próprio de outro modo seria impossível poder cada porção da *matéria* exprimir todo o universo⁶⁴.

O dito de Leibniz, nos diz que a “mínima” porção de matéria, contém em si tudo o que existe. Se o que compõe a matéria são substâncias simples, ela deveria poder ser dividida de forma finita, a divisão deveria ter um fim, pois chegaria, quando dividida, nas substâncias

⁶¹ Ibid., p. 102.

⁶² Ibid., p. 103.

⁶³ RUSSELL, 1968, p. 103.

⁶⁴ LEIBNIZ, 1974a, p. 113.

simples e essas, por sua vez, não podem ser divididas. Entretanto, como mostramos, para Leibniz a matéria pode ser dividida infinitamente, o que gera, assim, um aparente Labirinto, que se dissolve quando pensamos o “mundo” dividido em atual e ideal. No mundo atual encontramos em primeiro lugar as substâncias simples. Logo, o composto pensado no mundo atual é posterior às substâncias simples o que nos permite discernir, exatamente, as partes que compõe o composto.

Em suma, para Leibniz, o estado que representa a multiplicidade na unidade da substância simples é a Percepção e o princípio interno que produz a mudança de uma percepção para outra é a Apetição. Se as substâncias simples possuem um princípio interno que, sem nenhum contato com o externo, produz mudança então, diz Leibniz, elas devem possuir uma suficiência e, por conseguinte, uma individualidade. Cada mônada segundo o autor é: “um espelho vivo e perpétuo do universo”, e este é regulado em uma ordem perfeita; é o espelho porque cada mônada é uma multiplicidade que exprime todo o universo.

Segundo Leibniz o homem seria um conjunto de mônadas de grau diverso. Há uma mônada central, consciente, dotada de percepção, constituindo a alma, unem-se mônadas subconscientes e mônadas inconscientes, que constituem o corpo. Este todo é regulado pela harmonia preestabelecida, pois o corpo não atua diretamente sobre a alma, nem esta sobre o corpo. Para Leibniz o mundo físico, a matéria, não tem existência real. Matéria é, no entender de Leibniz, um agregado de substâncias simples. A resposta da questão o que é a matéria, nos leva, em consequência, como nos aponta Russel, a uma outra questão, a saber, nos leva a questionar o porquê de a matéria ser um agregado de substâncias simples.

A matéria é um fenômeno, uma aparência. Negada às mônadas a faculdade de agirem umas sobre as outras, como explicar a ordem do universo?

Como as múltiplas mônadas que constituem o mundo não tem janelas, o problema da impossível comunicação entre as substâncias não é só um problema de conhecimento, mas, antes de mais, o problema da própria ordem, e da congruência do mundo no seu conjunto. O acontecer do universo só pode explicitar-se partindo dos pressupostos de que tudo emerge do fundo individual de cada mônada. Como sucede que é possível conhecer as coisas, e que tudo se passa no mundo como se tivesse lugar uma comunicação das substâncias? Para este intento o autor responde com a teoria da harmonia preestabelecida que significa que Deus regularizou todas as mônadas da mesma forma que um relojoeiro constrói relógios de modo que trabalham de acordo, sem que se influam mutuamente e sem que se lhes toque; independentemente, e em virtude da sua prévia construção, os relógios andam uns pelos outros, de forma harmônica.

O que distingue os homens dos animais é o fato daqueles terem o conhecimento das verdades necessárias e eternas, ou seja, terem alma racional. Duas são as espécies de verdade: as de razão e as de fato. As verdades da razão são necessárias; não pode conceber-se que não sejam verdades, isto é: funda-se no princípio da contradição. Portanto, são evidentes e a priori, à parte de toda a experiência, sem mais nada. Não podem fundamentar-se apenas nos princípios da razão suficiente. Dois e dois são quatro; esta é uma verdade de razão, e funda-se naquilo que é o dois e naquilo que é o quatro. Dois e dois não podem não ser quatro. A necessidade pode ser compreendida como aquilo que é impossível que seja de outra forma. Ao contrário, “está chovendo” é uma verdade contingente e de fato, pois não é sempre o caso que tal expressão assume o valor de verdade, mas sim só quando chove, ou seja, se, e somente se, estiver chovendo. É uma verdade que precisa de conteúdo, assim é uma verdade material, ou seja, empírica.

Dois são os princípios de nossos raciocínios: contradição e o da razão suficiente. A contradição, pelo qual consideramos falso o que ele implica, e verdadeiro o que é oposto ao falso que lhe é contraditório; a razão suficiente é quando entendemos que um fato não pode ser tomado como verdadeiro ou existente, nem algum enunciado ser considerado verídico, sem que haja uma razão suficiente para ser assim e não de outro modo, embora frequentemente tais razões não possam ser conhecidas por nós; o argumento da contradição diz que algo não pode ser verdadeiro e falso simultaneamente quando se refere ao mesmo sujeito.

Deus é o nome dado por Leibniz para caracterizar a substância necessária que é a razão última das coisas (prova da existência de Deus pela razão suficiente). Há somente um Deus, e esse é suficiente, único, universal, necessário, absolutamente perfeito e que está fora do universo. Deus é o fundamento que possibilita as existências, pois “sem ele nada haveria de real nas possibilidades, e não somente nada haveria existente, como ainda nada seria possível”; e o seu entendimento é o habitat das verdades eternas. Assim, Deus é a substância originária que cria todas as mônadas. Deus, de acordo com Leibniz, criou o melhor dos muitos mundos possíveis. Ora, como há uma infinidade de ideias de Deus e apenas um único pode existir, tem de haver razão suficiente da escolha de Deus, que o determine a preferir um e não o outro. Russell diz que um mundo é possível quando não contradiz às leis da lógica. Segue-se que se Deus é bom, então criou o melhor dos mundos possíveis, ou seja, aquele que tem um maior excesso de bem sobre o mal (princípio do melhor).

Em suma, o complexo conceitual leibniziano é a clássica metafísica que busca dar uma fundamentação última ao conhecimento; Leibniz como Descartes, se depara com o conceito de Deus nessa tentativa de atingir uma base segura e não contraditória para o conhecer. Deus

não quer o mal moral, permite-o simplesmente, pois é condição para outros bens maiores. Não se pode considerar isoladamente um fato. Não conhecemos os planos totais de Deus, já que seria necessário vê-los na totalidade dos seus desígnios. Como Deus é onipotente e bom, podemos assegurar que o mundo é o melhor dos mundos possíveis; isto é, é aquele que contém o máximo de bem com um mínimo de mal que é condição para o bem do conjunto. Em uma extensa quantidade de mundos logicamente possíveis, Deus escolheu justamente o nosso mundo por ser este o melhor de todos, afinal se Deus é bom, então escolhe o melhor. Assim, cada um deve se contentar e afirmar sua alegria independentemente da situação em que se encontra, pois este é “o melhor dos mundos possíveis”.

1.3 KANT LEITOR DE HUME

A filosofia de Hume e Kant possibilita observar a razão humana e como esta se comporta diante dos objetos que nos cercam e de como nossos juízos são formulados a partir desse contato, a realidade dos objetos. As impressões que cada objeto nos proporciona a partir da experiência é que fundamenta uma teoria das ideias em Hume e cabe a ciência do homem descobrir as leis que regem esse desenvolvimento. Quando Hume se refere a que tudo o que podemos adquirir são percepções e que estas sucessivamente nos dão uma espécie de concepção é preciso determinar este universo dos objetos e como estes se manifestam para o homem, único ser capaz de obter impressões. Entender a teoria de Hume para confrontar com Kant é o ponto importante desta pesquisa.

David Hume (1711-1776) aos 25 anos escreve o *Tratado da natureza humana*, um trabalho audacioso para um jovem “cientista”. Na introdução é apresentado um quadro de como andavam as discussões acerca da ciência no início do século XVIII, “mesmo a plebe lá fora é capaz de julgar, pelo barulho e vozerio que ouve, que nem tudo vai bem aqui dentro”⁶⁵. Essa afirmação sintetiza uma polêmica no interior das ciências quanto ao método de proceder à investigação científica. De um lado estão os filósofos empiristas e do outro toda a tradição da metafísica pela busca das causas primeiras⁶⁶. Francis Bacon é um dos primeiros a sintetizar uma crítica e propor um *Novum Organum* para investigar o desenvolvimento da ciência, no

⁶⁵ HUME, 2001, p. 6.

⁶⁶ Ibid., p. 6.

entanto é a partir de John Locke que essa crítica toma forma e se firma enquanto um método de investigação científica. No entanto, era preciso apresentar algo novo que pudesse mostrar o quanto era infrutífero para a humanidade e para a própria ciência a discussão acerca das causas primeiras e dos fundamentos dos seres. Outro ponto dificultava o desenvolvimento da ciência, o engodo entre razão e eloquência. A primeira era substituída pela segunda numa clara evidência de quão era pobre o espírito científico que rondava aqueles homens letrados. A crítica de Hume vem como uma analogia, “a vitória não é alcançada pelos combatentes que manejam o chuço e a espada, mas pelos corneteiros, tamborileiros e demais músicos do exército”⁶⁷.

A proposta apresentada por Hume para ultrapassar essa nuvem escura que paira sobre a ciência é o motivo pelo qual o *Tratado da natureza humana* foi escrito⁶⁸. Assim, dirá Hume que é preciso

[...] abandonar o método moroso e entediante que seguimos até agora e, ao invés de tomar, vez por outra, um castelo ou aldeia na fronteira, marchar diretamente para a capital ou centro dessas ciências, para a própria natureza humana; estando nós de posse desta, podemos esperar uma vitória fácil em todos os outros terrenos⁶⁹.

A proposta é para que se vá ao fundo da natureza humana e do centro dos mecanismos que constituem o homem, descobrir as relações que envolvem o processo no qual o homem adquire a capacidade de conhecer. Hume chama atenção para os benefícios desse novo método e dessa nova ciência para a própria ciência e conseqüentemente para outros ramos do conhecimento humano, bem como para o próprio homem se a mente humana pudesse dominar toda a “extensão e a força que o entendimento”⁷⁰. Sendo possível dominar o que podemos chamar de estrutura que constitui a capacidade humana de elaborar o conhecimento, dominaria também o duplo caráter dessa relação, pois de um lado haveria um avanço para o mundo externo ao homem, o mundo físico como um todo, representado pelas ciências; e internamente o próprio homem seria afetado por essas mudanças, pois além de conhecer a realidade externa o homem é ao mesmo tempo objeto de conhecimento, “nós não somos

⁶⁷ Ibid., p. 6.

⁶⁸ Na parte I, I do TNH, Hume apresenta sua teoria de como a partir das sensações surgem na mente humana às impressões e as ideias. Nos parágrafos 6 e 7 é exposto o objetivo do tratado, "que todas as nossas ideias simples, em sua aparição, derivam de impressões simples, que lhes correspondem e que elas representam com exatidão".

⁶⁹ HUME, op. cit. 2001, p. 8.

⁷⁰ Ibid., p. 21.

simplesmente os seres que raciocinam, mas também um dos objetos acerca dos quais raciocinamos”⁷¹.

O homem passa a ser o agente que conduz em sua mente todo o processo do conhecimento, é preciso desvendar esse processo. O convite é para que conhecessem esse universo que permaneceu intocado, pois “não existe nenhuma questão importante cuja decisão não esteja compreendida na ciência do homem; e não existe nenhuma que possa ser decidida com alguma certeza antes de conhecermos essa ciência”⁷². Essa exortação é clara e forte e nos instiga a mergulhar nas profundezas da natureza humana e, neste universo ainda a desbravar, descobrir os mecanismos que possibilitam toda a formulação da estrutura que envolve a nossa mente e todos os processos que dão origem ao conhecimento. Não se trata de uma mudança superficial no modo de investigar o processo do conhecimento, mas de uma ruptura com o método até então adotado que não possibilita investigar aquelas regiões que ainda não se conhecia, mas que é a fonte, o lugar em que se processa o conhecimento.

Esse é o primeiro princípio que afasta nosso autor de seus antecessores, pois sua proposta é a de que a partir de uma ciência própria se investigue a mente humana para que se afaste dela todos os obstáculos ou os ídolos que possam dificultar a elaboração de uma verdade científica que seja válida. O outro elemento é um suporte para a execução dessa empresa. Isto é, a mente precisa de certos estímulos para desenvolver princípios em que serão submetidos a análises e este só é possível a partir da experiência e da observação⁷³. Esta nova base da ciência do homem, segundo Hume, teve que esperar o surgimento da ciência experimental. Desta forma, foi a partir dos experimentos que surgiram novas relações que mudaram a vida dos homens e, com isso, outros experimentos foram feitos e assim sucessivamente. Foi preciso proceder da mesma forma, pois

[...] é evidente que, a essência da mente sendo-nos tão desconhecida quanto à dos corpos externos, deve-se ser igualmente impossível formar qualquer noção de seus poderes e qualidade de outra forma que não seja por meio de experimentos cuidadosos e precisos, e da observação dos efeitos particulares resultantes de suas diferentes circunstâncias e situações⁷⁴.

Fica assim edificada esta nova ciência, seu ponto de partida é o homem, seu objeto a estrutura da mente humana e como se dá o processo do conhecimento e seu limite não

⁷¹ Ibid., p. 21.

⁷² Ibid., p. 21.

⁷³ HUME, 2001, p. 21.

⁷⁴ Ibid., p. 22-23.

ultrapassa o campo da experiência e da observação. Embora não seja possível proceder com esta ciência da mesma forma com os experimentos da ciência da natureza, é necessário “reunir nossos experimentos mediante a observação cuidadosa da vida humana, tornando-os tais como aparecem no curso habitual do mundo, no comportamento dos homens em sociedade, em suas ocupações e em seus prazeres”⁷⁵.

A mente humana é afetada por percepções e que Hume as denomina, *Impressões e Ideias*. As impressões têm origem a partir das sensações obtidas pela mente ao ser afetada pelas diversas formas de sensações, paixão, desejos, cores, emoções[...] “em sua primeira aparição à alma”. As impressões são as percepções que nos afetam com mais violência, sendo assim, as ideias seriam derivadas das impressões e somente poderiam existir a partir delas⁷⁶, são como “imagens” que se formam na mente e sem a qual não há pensamento.

Nesse sentido a mente recebe impressões sempre que entra em contato com o mundo físico e ao fazer isso, estando às sensações receptivas para a realidade dos objetos que as cercam será invadida pelas impressões e assim, sucessivamente. As percepções são simples e complexas, as simples não admitem qualquer espécie de separação, é dessa forma que elas aparecem na mente. Outro aspecto é a semelhança entre as duas, “ideias e impressões parecem sempre se corresponder mutuamente”⁷⁷. Ou seja, “toda ideia simples tem uma impressão simples que a ela se assemelha; e que toda impressão simples, uma ideia correspondente”⁷⁸.

As impressões e as ideias simples são semelhantes apenas por derivação e as complexas podem ser semelhantes, isto ocorre porque as ideias e impressões complexas são derivadas das simples. Nesse sentido, a tese do tratado, “que todas as nossas ideias simples, em sua primeira aparição, derivam de impressões simples, que lhes correspondem e que elas representam com exatidão”. A tese humana não poderia ser outra, pois o que permite, segundo essa teoria, a elaboração do pensamento são as ideias e estas dependem das primeiras impressões, estas simples impressões são as causas das ideias.

Estabelecida a ordem da percepção na mente é necessário caracterizar as impressões. Elas são de duas espécies, impressões de “sensação e de reflexão”. As primeiras não são objeto de estudo dos filósofos morais, conforme Hume e, portanto, não serão estudadas. Mas as impressões de reflexão são derivadas das ideias e seguem uma ordem na qual os sentidos

⁷⁵ Ibid., p. 24.

⁷⁶ HUME, 2001, p. 25.

⁷⁷ Ibid., p. 26.

⁷⁸ Ibid., p. 27.

têm a primazia de proporcionar ao homem afetação (*affectation*) por impressões simples causando ideias *a posteriori*. As impressões de reflexão têm sua relação causal apenas nas ideias. Se para formar as ideias a relação é quase imediata, bastando apenas que a mente seja afetada por uma impressão simples, para uma impressão de reflexão é exigida uma articulação mais precisa e sofisticada dos mecanismos que compõem a estrutura cognitiva, pois, estas, oriundas das ideias são conduzidas e carecem já para sua primeira manifestação da memória e da imaginação. Isto porque o que as caracterizam são as manifestações que o homem sente de prazer, dor, repulsa, etc., essas sensações na mente humana existem devidos às ideias, mas em primeiro plano, necessitam ser evocadas, este é o trabalho da memória e da imaginação.

Segundo Hume, “[...] essas impressões de reflexão são novamente copiadas pela memória e pela imaginação, convertendo-se em ideias às quais, por sua vez, podem gerar outras impressões e ideias”⁷⁹. Este é um processo *a posteriori* e que só é possível devido estar já presente, elaborada aquelas impressões, nesse sentido, a memória e a imaginação tem um ordenamento na ação após a manifestação das impressões de reflexão. Diz Hume, “essa ideia de prazer ou dor, ao retornar à alma, produz novas impressões, de desejo ou aversão, esperança ou medo, que podemos chamar propriamente de impressões de reflexão, porque derivadas dela”⁸⁰. É a memória e a imaginação que são capazes de evocar impressões simples convertendo-as em ideias, “as impressões de reflexão antecedem apenas suas ideias correspondentes, mas são posteriores às impressões de sensação, e delas derivadas”⁸¹.

A conjunção constante de nossas percepções semelhantes é uma prova convincente de que umas são as causas das outras; e essa anterioridade das impressões é uma prova equivalente de que nossas impressões são as causas de nossas ideias, e que não nossas ideias as causas de nossas impressões⁸².

Conjunção pode ser considerada como um conjunto de experiências, nesse sentido, ocorrendo de forma constante, ela se dá em um campo apropriado que causa nossas impressões. As ideias são, portanto, uma derivação *a posteriori* da impressão, no entanto são elas que possibilitam a articulação mediante a memória e a imaginação para elaborar um conhecimento sobre determinada relação. As impressões de reflexão são responsáveis pela elaboração de novas impressões, este ciclo seria constantemente alimentado por novas

⁷⁹ HUME, 2001, p. 32.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 32.

⁸¹ *Ibid.*, p. 32.

⁸² *Ibid.*, p. 32.

impressões simples. Hume se propõe a encontrar um caminho seguro para o desenvolvimento das ciências e por isso rompe com o antigo método e, em seu lugar propõe uma investigação, primeiro da natureza humana para depois dar os passos seguintes e assim fincar bases de uma verdadeira ciência.

O problema que se estabelece é se as crenças metafísicas podem ser comprovadas ou não. Como vimos nas investigações dos filósofos anteriores a Kant a palavra ideia era usada para fundamentar as teorias e posteriormente no lugar foi usada a palavra “representação”, já para Kant a palavra ‘ideia’ vai ter outro significado. Os filósofos empiristas vão fazer uma crítica em relação aos fundamentos das ideias inatas, por exemplo, a filosofia John Locke em sua obra “Ensaio do entendimento” vai fazer uma crítica em relação às ideias inatas fazendo um questionamento para mostrar se a ideia sempre esteve com o ser humano e que através delas pode acessar a própria realidade, Locke duvida desse princípio afirmando que na verdade essas ideias ditas inatas são na verdade fruto de experiências sensíveis e ainda desafia os filósofos que não acreditam na sua teoria a provar o contrário e questiona, como assegurar que uma dita ideia inata não foi gerada de modo empírico?

Por isso, Locke defende que a própria metafísica se fundamenta em um complexo de conjunto de ideias provenientes da sensibilidade, ou seja, das experiências empíricas no qual o sujeito foi exposto. E a ideia da não contradição não é inata ou *a priori*, para Locke toda cognição humana deriva da experiência sensível.

Como vimos, David Hume, se diferencia um pouco dos empiristas porque ele vai trazer uma nova perspectiva para a definição do que seja o entendimento humano, pois ele afirma que existem ideias simples que são geradas imediatamente após a experiência empírica e essas ideias simples vão se conectar com outras ideias simples formando uma conexão de ideias na qual converge com a teoria de Kant que define na sua teoria o princípio de categorias que se mostra muito próximo da teoria de David Hume do princípio de conexões de ideias.

David Hume discorda da teoria dos cartesianos em referência à faculdade do entendimento e que o fundamento da cognição vai se estabelecer nas ideias simples e nas conexões dessas ideias simples e que a faculdade da imaginação vai conectar essas ideias promovendo essas conexões, ou seja, depois das percepções das experiências sensíveis, as ideias são geradas e ficam guardadas na memória que também guarda as conexões dessas ideias simples e por isso não é possível a formação de um conhecimento universal se estabelecer pela cognição do sujeito, e nesse contexto se abre um espaço para alguns teóricos afirmarem que David Hume seja um cético. Esse ponto da teoria de David Hume incomoda

Kant porque se pelas proposições universais não é possível extrair conhecimentos exteriores via dedução, e para Kant a dedução se mostra como o raciocínio mais seguro para alcançar o conhecimento. Para David Hume o máximo que é possível alcançar é a generalização de hipóteses a partir das observações e testagem das experiências, porém, sem estabelecer certezas absolutas.

O embate acerca dessa problemática se dá entre os metafísicos e os empiristas, para os primeiros a razão deve-se ocupar em buscar das causas primeiras, da coisa em si e para os segundos, tudo isso é um desperdício, pois o que importa é dominar a natureza e suas leis pelo processo da experimentação. Filósofos como Hume, um dos primeiros a enfrentar essa problemática em estabelecer os limites para o conhecimento racional, demonstra em seu tratado a necessidade de uma ciência para mergulhar fundo na própria mente humana e assim conhecer essa estrutura capaz de elaborar o conhecimento e sede das origens das ideias mediante as impressões simples.

Kant dá um importante passo em direção ao projeto de avaliação da própria razão para certificar-se dos seus limites no processo do conhecer. Segundo Kant, “se a elaboração dos conhecimentos pertencentes ao domínio da razão segue ou não o caminho seguro de uma ciência, isso se deixa julgar logo a partir do resultado”⁸³. Essa foi uma tentativa de compreender o universo do pensamento de Hume e a partir desse pressuposto procurar perceber o momento em que Kant é despertado para um novo campo do trabalho filosófico. Para tanto, a análise da teoria das percepções presente no *Tratado da natureza humana*, é que nos impulsiona nessa empreitada. Desse modo, o que fizemos foi uma primeira aproximação nas leituras desses dois autores e o que fica, se não clara, mas como uma inquietação latente é que Kant ao partir da natureza para estabelecer o processo no qual se dá o conhecimento não se diferencia do próprio Hume. O que é preciso destacar são as qualidades *a priori* que Kant atribui à razão para que esta possa conhecer de maneira que independe da própria experiência. Nesse sentido, as categorias do espaço e do tempo consideradas como uma *intuição interna* dá ao sujeito o *status* de ser o agente do conhecimento. Uma dúvida que ainda persiste é até que ponto Hume desperta Kant e se ao ser despertado segue os passos de Hume. O que fica evidente é que ambos ao discordarem do método de trabalhar com a ciência ou com o conhecimento estabelecem uma crítica e ao fazerem isso propõe um novo método.

⁸³ KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. 5. ed. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Caloute Gulbenkian, 2001, p. 35.

Na modernidade, o problema da indução, como já foi mencionado, está presente nas discussões sobre a fundamentação metafísica das ciências desde a época de Descartes. Os filósofos buscam um fundamento seguro para a ciência e o conhecimento, a partir do qual seja possível produzir conhecimentos dedutivos, que partem do universal, certo e seguro, para o particular, ao invés de raciocínios que procuram generalizar a partir de premissas particulares, o que está sempre sujeito ao erro. O desafio na época é encontrar uma proposição que tenha caráter universal que se possa vincular com uma proposição de características particulares para surgir a possibilidade de formar uma dedução, só assim, com uma proposição geral e universal se amplia a possibilidade de desenvolver a indução.

Os filósofos modernos, cientes do desafio de encontrar com segurança uma proposição universal, percorrem alguns caminhos. O primeiro se estabelece por meio da razão pura, ou seja, esse caminho se delineia em encontrar algumas proposições que tenham um caráter universal e são necessárias, a partir disso alguns conceitos são conectados e por meio da indução, por meio de uma repetição constante das experiências pode se chegar à generalização como exemplos que acontecesse e sempre vai acontecer da mesma forma. Outro caminho que é percorrido pelos modernos e por meio da consciência da percepção das experiências, que ao contrário da razão pura, acreditam que têm acesso a um conhecimento empírico com caráter de particularidade, ou seja, em uma experiência de percepção de uma coisa particular, exemplo: para conhecer o que é um pato, é necessário observar todos os patos para conhecer todos os patos e a particularidade está vinculado na contingência, por exemplo, um pato branco e a questão para a ser empenhada em se era realmente um pato o que foi visto ou algo do gênero. Para não ocorrer inconsistência lógica, os fenômenos que ocorreram poderiam existir ou não ter ocorrido a ideia da contingência da experiência, a própria concepção da própria natureza contingente traz esse problema da indução porque se de fato a natureza é contingente então está sempre aberta às possibilidades de que as coisas possam se manifestar de várias maneiras ao longo das nossas experiências.

Kant, por sua vez, elabora uma nova possibilidade de conhecimento e propõe uma nova forma de cognição, a partir do problema dos juízos sintéticos, que são divididos em dois, a saber: juízos sintéticos *a priori*, que são formados independentes da experiência, e que se mostram universais e necessários, e os juízos sintéticos *a posteriori*, que são dependentes da experiência, contingentes e particulares.

Como vimos, David Hume dividia o conhecimento em dois tipos para pensar a relação entre aquilo que relacionamos de alguma forma a um tipo de relação de ideias e outro e a relação de fatos, justamente a relação de ideias e que Kant vai chamar de juízos analíticos em

que há necessidade no raciocínio pensar corretamente e o resultado não poderia ser outro, exemplo: pensar em uma bola redonda ou num cálculo matemático existe um tipo de relação aqui que David Hume chama de relação de ideias, é uma relação que pode ser resolvida e constatada por meio da aplicação do conceito da não contradição, ou seja, se essa relação de ideias sempre for passível de resolução por meio do princípio da não contradição essa relação vai ser a “pedra de toque” na teoria kantiana, porque se há contradição o raciocínio é falso, inválido e se não ocorrer a não contradição o raciocínio pode ser considerado correto. Porém, o princípio da não contradição não resolve se o raciocínio é legítimo ou não, ou se o raciocínio é verdadeiro ou falso, por isso não é um raciocínio que se dá por meio da relação direta de ideias. Dessa forma, temos uma segunda relação de ideias que são relações de fato. David Hume defende que essas relações de ideias e de fato são contingentes, como o exemplo: *choveu ontem* – é uma afirmativa que pode não ter ocorrido, como comparado, por exemplo, nas relações de ideias: a bola é redonda, a bola não é redonda – esse último pensamento é contraditório. Se estamos analisando ideias, não é possível conceber essa última alternativa possível, porque apresenta ideias opostas. Já na relação de fatos do exemplo acima: *choveu ontem*, abre-se a possibilidade que o oposto possa também ter ocorrido sem que necessariamente tenha anulado o primeiro fato. De alguma forma essas concepções trazem à tona formas de cognição que Kant vai chamar de *a priori* que seria a relação de ideias e a cognição *a posteriori* que seria a relação dos fatos. David Hume não absorve que o próprio conteúdo de ideias possa se mostrar “*a priori*”, mas, apesar disso, existe uma vinculação entre essas ideias e suas formas e que o conceito de “*a priori*” nas relações de ideias se resumiria na lógica e na matemática enquanto o resto seria “*a posteriori*”.

Por isso, o conceito de *a posteriori* fica vinculado à dependência da experiência, seja após a experiência que é possível afirmar algo como, por exemplo, que determinada bola é verde ou se vou treinar amanhã, eu preciso ir ao jogo para ver se a bola é verde, ou seja, a resposta não está definida, agora a informação de antemão que a bola é necessariamente circular, caso contrário não seria uma bola, esse pensamento se estabelece “*a priori*” porque independe da experiência e se estabelece por análise da definição de conceito e essa definição esgota as possibilidades das formas.

Então, qual o grande problema?

Kant propõe na sua classificação os juízos *a priori* e juízos *a posteriori* – sintéticos e analíticos. Sintético é o que conecta uma nova informação a uma ideia dada enquanto o raciocínio analítico e aquele que faz a relação das ideias que já estão dadas em um conceito, ou seja, a característica do conceito a este dado é conhecida por isso, se é conhecido o

conceito é conhecido também seus caracteres. Então as relações de um conceito e outro se estabelecem por meio da análise na qual se estabelece uma relação que um conceito abarca o outro formando assim o predicado.

Por conseguinte, devemos esclarecer que a experiência sensível não produz juízos necessários e universais. A necessidade e a universalidade são sinais seguros de um conhecimento *a priori*. Assim, os juízos são classificados em analíticos e sintéticos. Os analíticos não acrescentam conhecimento, é extraído do sujeito algo que já está implícito ao conceito de sujeito, o que se diz a respeito do sujeito vale para todos os tempos e lugares.

Por outro lado, os juízos sintéticos enriquecem o conhecimento, pois unem o conceito expresso pelo predicado ao conceito de sujeito. Estes juízos, por sua vez, se dividem em dois. Os sintéticos *a priori*, que são o verdadeiro núcleo da teoria do conhecimento, fazem progredir o conhecimento, são universais e necessários. E, os sintéticos *a posteriori* que são contingentes e particulares, referem-se à experiência, se esgotam em si mesmos. Os juízos sintéticos *a priori* e *a posteriori* são o critério para se distinguir o conhecimento puro e conhecimento empírico. Existe uma vinculação direta entre os juízos *a priori* e analíticos e o *a posteriori* sintético e desta forma é possível conceber a possibilidade da metafísica que é a grande questão da obra CRP.

Para David Hume não se pode conhecer o princípio da causalidade, nem as formas do conhecimento *a priori* e nem *a posteriori*, seja diretamente na relação sensível da experiência nem por meio de inferências de puros elementos dados da experiência, assim se esgotam as possibilidades de ter alguma forma de conhecimento. Ou o conhecimento é analítico ou ele é sintético *a posteriori*. Por isso, se nenhuma das possibilidades consegue abarcar a explicação da fundamentação da metafísica, isso se mostra porque existe uma limitação cognitiva, porque não é possível conceber o raciocínio com relação de ideias e nem formar um raciocínio com relação de fatos impossibilitando a fundamentação da metafísica. Kant se preocupa em deixar esses pontos na sua teoria claros logo na abertura da CRP fundamentando as definições dos juízos analíticos, juízos sintéticos *a priori* e juízos sintéticos *a posteriori*.

Cada adjetivo do juízo significa a distinção entre eles, a definição de analítico como *a priori* e *a posteriori* e cada uma dessas classificações estão vinculadas a uma questão distinta. O *a priori* e o *a posteriori* estão vinculados à fonte da cognição, ou seja, o que Kant mostra que é possível uma cognição e um conhecimento *a priori* quando esse conhecimento tem uma origem independente da experiência, ou seja, para um determinado conceito ou determinado juízo ser verdadeiro ou válido.

A questão do conhecimento para Kant não é resolvida de forma específica. Seu percurso reconhece o trabalho dos pensadores precursores na tentativa de estabelecer um caminho seguro para o conhecimento, porém apontando suas falhas em fazer da metafísica uma ciência, e propondo o projeto crítico como um passo firme ao propor o julgamento da própria razão para certificar-se dos seus limites no processo do conhecer.

Segundo Kant, “se a elaboração dos conhecimentos pertencentes ao domínio da razão segue ou não o caminho seguro de uma ciência, isso deixa-se julgar logo a partir do resultado”⁸⁴. Como exemplo, podemos imaginar duas linhas paralelas que jamais se encontram no espaço; esta afirmação é chamada por Kant de um juízo universal, que não se refere a esta ou aquela linha paralela, mas a todas. Além disso, é uma afirmação que, para ser válida, não depende de nenhuma condição específica, trata-se apenas de uma afirmação necessária.

O conhecimento *a priori* conduz a juízos universais e necessários, enquanto o conhecimento empírico não possui essas características. Os juízos, por sua vez, são classificados em dois tipos: juízos analíticos e juízos sintéticos.

Entende-se na obra de Kant, sendo juízo analítico aquele em que o predicado já está contido no sujeito, ou seja, basta analisarmos o sujeito para deduzirmos o predicado, como exemplos podem analisar um triângulo que possui três lados. Analisando o sujeito triângulo, concluímos, necessariamente, o predicado, que é, um triângulo ter três lados. Serve apenas para tornar mais claro, para exemplificar aquilo que já se conhece do sujeito. Não dependendo da experiência sensorial, o juízo analítico é universal e necessário. Mas, a rigor, é pouco útil, no sentido de que não conduz a conhecimentos novos.

Já no juízo sintético é aquele em que o predicado não está contido no sujeito. Nesses juízos, acrescenta-se ao sujeito algo de novo, que é o predicado. Assim, os juízos sintéticos enriquecem nossas informações e ampliam o conhecimento.

Juízo sintético *a posteriori* está diretamente ligado à nossa experiência sensorial. Tem uma validade sempre condicionada ao tempo e ao espaço em que se deu a experiência. Não produz, portanto, conhecimentos universais e necessários, O juízo sintético *a priori* é o mais importante pelos motivos de não estar limitado pela experiência, é universal e necessário, e porque seu predicado acrescenta novas informações ao sujeito, possibilitando uma ampliação do conhecimento. Segundo Kant, esses juízos se fundamentam nos dados captados pelos sentidos e na organização mental desses dados, seguindo certas categorias apriorísticas do

⁸⁴ KANT, 2001, p. 35.

nosso entendimento. O conhecimento, é resultado de uma síntese entre o sujeito que conhece e o objeto conhecido. Na teoria de Kant é impossível conhecermos as coisas em si mesmas, só conhecemos as coisas tal como as percebemos.

As sínteses da matéria sensíveis, ou também chamadas na obra de Kant como juízos operados *a priori* pela consciência mediante as formas. Estes juízos constituem dois graus: os das formas sensíveis, ou intuições puras o tempo e o espaço; o das formas inteligíveis ou categorias, substâncias e causas. As ideias, que seriam as sínteses racionais, supremas, da metafísica, constituem apenas um ideal, irrealizável, da razão humana, porquanto carecem de conteúdo sensível. As formas sensíveis, que proporcionam a primeira unidade ao sensível, organizando-se na ordem espacial e temporal.

Segundo Kant, significa que existem conceitos que são necessariamente *a priori* nos juízos, por exemplo, a imagem de uma bola amarela, no qual contém conceitos *a priori* e *a posteriori*, ou seja, pode se observar o elemento que são *a priori* como bola ser circular e *posteriori* quando é necessária a experiência empírica para constatar se ela é realmente amarela ou de outra cor, ou seja, essa cognição só pode ser estabelecida *a posteriori*, na teoria de Kant se mostra dois fatores importantes que são vinculados nessa noção de cognição de juízos *a priori* e juízos *a posteriori*, também aparecem conceitos como universal e necessário, isso se mostra, por exemplo, na lógica tradicional na qual se um conceito faz muito sentido, logo ele se torna necessário, ou seja, se torna universal, é uma compreensão muito ampla de entendimento sobre um conceito dado que passa a ser independente da experiência, não existem contingências. A questão que se estabelece é: a matéria é sempre a mesma.

Não se pode afirmar se que esse princípio seja verdadeiro, pois nem sempre ele vale para todos os casos, assim, o conhecimento procura proposições *a priori* para sua fundamentação. Os juízos *a posteriori* e dependentes da experiência, aqueles que são contingentes e particulares são passíveis de mudanças não são sempre da mesma forma. Todavia a experiência sensível que em uma natureza contingente forma o juízo *a posteriori* mostra que toda indução é impossível em termos de universalização, ou seja, precisamos passar do estado de contingência ao estado de necessário, se estabeleceria uma transposição de categorias que é mera indução e não garantiria a universalidade.

No processo cognitivo os juízos *a priori* e os juízos *a posteriori* se formam da mesma maneira, porém se diferenciam na forma em que se relacionam com os conceitos, que podem ser analíticos ou sintéticos. Esses conceitos são dois adjetivos distintos que têm funções distintas. É necessário distinguir que uma coisa é ser *a priori* ou *a posteriori* e outra coisa é

ser analítico e ou sintético. As características da forma dos conceitos no juízo categórico é que mostram se eles são juízos analíticos ou juízos sintéticos.

Nos juízos categóricos, pensado como ato cognitivo que conecta conceitos à forma mais simples de conectar o sujeito e o predicado, e dependendo dessa forma gramatical e como esses conceitos se relacionam, é possível fazer a distinção se um juízo é analítico ou um juízo sintético. No caso do juízo analítico, de acordo com a concepção de sujeito gramatical, a verdade se vai estabelecer pela validade do princípio da não contradição que se estabelece na relação de ideias que dependem da posição do predicado, ou seja, o conceito é colocado na posição de sujeito gramatical com o predicado imbricado no conceito do sujeito – exemplo: a bola é circular – na bola, o sujeito, já está imbricado o predicado – circularidade – e se por acaso essa bola não for circular, simplesmente ela não será uma bola, será qualquer outra coisa menos uma bola, o que traz o fato da contradição e por isso não é necessário uma investigação mais profunda sobre o assunto e nem uma investigação empírica sobre a experiência de manusear a bola. Esse é o juízo analítico.

Já no juízo sintético o predicado tem uma função mais ampla, pois ela vai acrescentar nova informação aos conceitos sujeito, e não está imbricado na definição do sujeito, desta forma não é possível usar o conceito de não contradição para constatar a sua veracidade, para fazer uma verificação da realidade em relação à verdade ou falsidade da proposição sem se valer da experiência empírica para fazer essa verificação. Ou seja, o princípio da não contradição não dá conta de verificar a proposição porque essa se mostra mais complexa pelo fato de o predicado trazer novas informações para a proposição, podendo mudar ou ampliar o seu sentido estabelecendo uma forma distinta de ligar e conectar os conceitos da proposição.

Recapitulando, nos juízos analíticos o conceito na posição de predicado em uma proposição na qual se encontra na posição de sujeito gramatical, é possível verificar sua falsidade ou veracidade apenas aplicando o princípio de não contradição porque nestas proposições não gera novos conhecimentos, elas apenas esclarecem os fatos dados.

Já nos juízos sintéticos o conceito do predicado gera e complementa com novas informações o conceito do sujeito, por isso o princípio de não contradição não é o suficiente para fazer a verificação desta proposição, afinal o predicado vai favorecer o sujeito com novas informações abrindo espaço para o surgimento de informações e conhecimentos novos na proposição.

Diante disso, depois da distinção dos juízos como é possível elaborar o conhecimento metafísico?

Em relação à elaboração do conhecimento metafísico podemos apontar que para os racionalistas esse conhecimento era possível via juízos analíticos devido à função genérica da intuição intelectual, uma ideia ontológica do nosso próprio pensamento. Ou seja, temos na alma presente algumas ideias ou conhecimentos não com alto grau de generalidade que formam conceitos que abre espaço para gerar proposições que nos permitem fazer inferências para que se possa conhecer algo sobre a realidade que não é dado empiricamente pelas experiências sensíveis e mediante ao acesso intuição intelectual e alto grau e generalício é possível fazer a análise desses conceitos e estabelecer uma série de conhecimentos já existentes. Como exemplo, a ideia de reminiscência de Platão, teoria que tudo está estabelecido na alma, por meio da análise e introspecção é possível conhecer coisas que na verdade não são conhecidas, mas não haviam sido percebidas antes, ou seja, passamos por experiências para estabelecer e reconhecer conhecimentos que já temos na alma. Por outro lado, se o conhecimento não está pronto e estabelecido na alma, as relações das ideias entre si ou do *a priori* formal, não seria possível estabelecer a cognição de conteúdos de fatos, conceitos, objetos, relacionados com a realidade, ou seja, não seria possível fazer metafísica via análise e as teorias dos racionalistas entrariam em crise quando surge essa crítica dos empiristas, ou seja, não é possível estabelecer cognição *a priori* sobre objetos ou fatos e por isso a forma de fazer metafísica e filosofia mediante a análise cai por terra, sobra o juízo sintético.

O juízo sintético traz outro desafio metodológico porque o problema é que a definição de juízo sintético traz determinado conceito estabelecido e para vincular outro conceito é necessária a experiência sensível, ou seja, todo juízo sintético, segundo David Hume, seria e se estabeleceria de modo *a posteriori*. A metafísica não pode ser definida por meio da indução como foi definido acima, porque não se alcança as proposições universais e a fundamentação da ciência. Nesse caso, em específico, demanda experiência porque essa é a única forma de fazer a indução e não é um método válido para se estabelecer a universalização para a necessidade de uma proposição é que ela possa fundamentar a metafísica. Portanto, só vai sobrar a possibilidade de conhecimento via juízos sintéticos que é um conhecimento empírico e particular, logo o conhecimento universal e metafísico não vai se estabelecer e existir como os filósofos dogmáticos racionalistas defendiam e acreditavam.

Qual seria, portanto, o caminho seguro para se estabelecer o conhecimento metafísico?

Essa é a grande novidade da teoria de Kant quando faz as definições dos juízos e a distinção categorial entre juízos analíticos que sempre vão se estabelecer *a priori*, juízos

sintéticos *a posteriori*, juízos sintéticos *a priori* e define que os juízos analíticos *a posteriori* são, por definição, impossíveis de se estabelecer.

Em relação aos juízos analíticos que sempre vai se estabelecer *a priori*, Kant afirma que toda a análise do predicado está imbricada no conceito de sujeito – *a priori* porque não precisa da experiência para fazer a verificação deste sujeito. O problema é como Kant define os juízos sintéticos *a priori*, como esse conhecimento é justificado?

Ao analisar os juízos, aparentemente parece claro que só é possível existir dois tipos de juízos, os juízos analíticos e os juízos sintéticos *a posteriori*. A metafísica não pode ser fundamentada pelo empirismo e não é possível via uma análise com alto grau de generalidade. Em relação ao juízo sintético *a posteriori*, por ser vinculado à experiência e conseqüentemente vinculado com particularidades não seria possível fazer metafísica porque seria necessário alcançar um alto grau de generalidade por meio da indução. E como já foi visto não é possível fazer isso por meio da indução.

Kant abre uma possibilidade de se fazer metafísica por meio do juízo sintético *a priori* e afirma que concorda com David Hume quando este afirma que a metafísica não é analítica – toda intuição é sensível e não intelectual – o “eu” se construiu como uma crítica aos racionalistas, por outro lado Kant afirma que concorda com o problema da indução que não se consegue fazer metafísica pelo juízo sintético *a posteriori*. Com isso, Kant aponta para um caminho de fazer metafísica por um conhecimento *a priori*.

A questão que se coloca no momento é: existem juízos sintéticos *a priori*?

Para responder Kant faz uma cartografia da razão em uma análise sobre três ciências que ao longo da história, segundo ele, se garantiram como ciência segura: o saber, a lógica – que encontrou com base e fundamentação um caminho seguro para seu desenvolvimento, porém, segundo Kant, também encontrou a totalidade das suas possibilidades nos seus fundamentos, possibilidades e limites, ou seja, tem um campo definido e determinado. O exemplo é a lógica silogística de Aristóteles, que se estabelece como ciência e também se coloca como completa e delimitada, como é um conhecimento *a priori* no qual pode se dar seus próprios limites por meio da mera racionalidade.

A matemática que também aparece como uma ciência investigada por Kant tem seus fundamentos claros e pode progredir ampliando seus fundamentos e definições. Na época de Kant era recente a aquisição da ciência da natureza na qual estava encontrando seus fundamentos embora não tenha encontrado toda sua completude de maturação e sua delimitação. A ciência da natureza encontrou o caminho seguro, encontrou fundamentos seguros na qual pode progredir, ampliando seus conhecimentos para a física e a química.

Kant, em sua época, aponta para três ciências seguras nas quais seriam possíveis alcançar um conhecimento verdadeiro. A lógica é um conhecimento que se dá por análise da forma de raciocínio por meio de juízos analíticos, já a matemática inteira e os fundamentos das ciências naturais são estabelecidos por meios dos juízos sintéticos *a priori*. A definição que Kant procura estabelecer que se não existisse o raciocínio por meio dos juízos sintéticos *a priori* não seria possível estabelecer o conhecimento matemático e conseqüentemente os conhecimentos em relação aos fundamentos das ciências naturais. Por isso, Kant afirma que existem os juízos sintéticos *a priori*, dado que as ciências são validades como ciências devido aos princípios que se fundamentam graças aos juízos sintéticos *a priori* e por isso elas existem como tal.

Kant afirma que toda matemática é, ao contrário do que muitos pensavam em sua época, um tipo de conhecimento que é sintético, no qual a matemática seria um tipo de relação de ideias e por isso seria também analítica. Há consenso que a matemática tem seus fundamentos nos juízos *a priori*, mas não que seja sintética, em relação a isso Kant define que a matemática é sintética porque não se pode realizar um cálculo aritmético, por exemplo, $5+7=12$ se não fosse possível conectar sinteticamente o número 5 com o número 7 e a partir disso gerasse o número 12, então segundo Kant isso não acontece por mera análise, ele está dizendo que na soma dos números 5 com o 7 não está imediatamente contido o número 12 o resultado é preciso realizar sinteticamente toda a operação. Tudo isso, segundo Kant, está vinculado com a noção de intuição sensível, espaço e tempo e formas *a priori* da intuição sensível. Espaço e tempo não são conceitos nem são objetos, mas sim, são formas *a priori* da intuição sensível que permite que Kant pense a matemática como uma ciência inteiramente gerada, construída e não dada imediatamente. A matemática é construída por meio dessa atividade da razão via juízos sintéticos *a priori*.

A mesma coisa acontece e vale para a geometria, é possível ter a noção de espaço e tempo que é dada como uma intuição *a priori* e nessa intuição é possível construir figuras geométricas por meio da delimitação do espaço por meio de regras que permitem a construção dessas figuras, por exemplo, a figura de um triângulo.

A matemática diante do que foi visto não é gerada por meio da análise de juízos analíticos porque ela é gerada a partir dos juízos sintéticos *a priori*, por isso toda a matemática é um tipo de conhecimento relacionado com esse juízo. De outro lado, temos as ciências da natureza tem sua origem das experiências, mas seus princípios não se estabelecem apenas por meio da aplicação desses princípios é que se consegue de fato fazer ciência da natureza e não meros relatos da natureza porque os princípios *a priori* são usados para regular e de alguma

forma categorizar essas experiências. Esses princípios que são gerados por via dos juízos sintéticos *a priori*, portanto nas ciências naturais temos princípios *a priori* e juízos sintéticos *a priori*, por exemplo, segundo Kant: toda mudança que ocorre no mundo material com a preservação da quantidade total de matéria não se estabelece em um juízo no qual se pode extrair por mera observação porque não é possível quantificar a matéria e também por mera análise do conceito de matéria não é dada a preservação da quantidade dessa matéria, apesar de que parece um princípio racional pensar que na matéria e na transformação da matéria a quantidade da matéria se preserva.

Se esse princípio é certo ou não na época de Kant, ainda não tinha de desenvolvido a física quântica, o que está vigorando nessa época eram os conceitos da ciência de Newton que Kant tinha acesso para desenvolver os fundamentos da sua teoria. A ideia de matéria permanece a mesma e só é possível se dar via síntese porque existe o conceito de matéria e a ideia de preservação da sua quantidade e isso não pode ser extraído da mera análise no conceito que encontra na posição de sujeito que é a matéria, parece ter um princípio externo que é – preservação da sua quantidade-. Só é possível pensar esse princípio via síntese, por outro lado eles não podem ser dados de modo *a posteriori* por verificação empírica no qual se conecta os conceitos, eles vão se conectar por conexão sintética. Logo, o que se pode concluir é que as ciências naturais dependem das observações, ela tem seus princípios elaborados por meio dos juízos sintéticos *a priori*.

Finalmente chegamos à metafísica, que não é colocada como uma ciência desenvolvida, mas, que é necessário investigar a possibilidade da sua fundamentação como ciência a partir da ideia de que a metafísica está inteiramente desenvolvida por meio dos juízos sintéticos *a priori* tal como a matemática, só que existe uma diferença que veremos mais à frente.

Na segunda parte da CRP, Kant vai expor sua cartografia da razão pura na qual a lógica aparece como um tipo de conhecimento que é dado via juízos analíticos e a lógica é colocada em determinado lugar no mapa da ciência que segundo Kant não é necessário apelar para experiência para saber sobre a cartografia da razão pura e os 4 tipos de ciência que compõem o mapa.

A próxima parte do mapa é a Matemática, que aparece inteira construída a partir dos juízos sintéticos *a priori*, na intuição, nas relações entre categorias conceitos puros e as noções de espaço e tempo na intuição pura. Quando é pensado a relação de espaço e tempo e movimento isso se dá a partir das ciências naturais que também aparecem neste mapa fundamentadas em princípios nos juízos sintéticos *a priori* e são construídos na intuição que é

sempre sensível, por isso só os princípios estão dentro do tipo de cognição *a priori*, o resto se encontra fora, que demanda experiência sensível.

A metafísica também faz parte desse mapa que também é constituída de juízos sintéticos *a priori*, mas não tem seus fundamentos na intuição, ou seja, a metafísica é construída pela relação de conceitos (dialética transcendental). Ter noção de totalidade do fenômeno que de alguma forma às vezes tem sua vinculação com a intuição sensível, mas seu princípio é dado a partir dos juízos sintéticos *a priori* via aplicação pura de conceitos e intuições metafísicas.

Pensar que existem conceitos e intuição podemos pensar a metafísica com fundamentos dos juízos sintéticos *a priori* via mero uso do entendimento, seja relação de conceitos puros apenas, tem aplicação de conceitos puros e intuição pura é gerada a matemática que gera análise da forma do pensamento, da forma dos juízos que a lógica e vinculada com a experiência que tem nas ciências naturais dos princípios que são dados de modo *a priori*, mas que sempre estão visando a aplicação na experiência de certa forma a matemática também se coloca como conhecimento e possibilita a aplicação na experiência.

É essa cartografia da Razão que vai nos permitir posicionar a metafísica e também as outras ciências e a possibilidade total de conhecimento seguro e teórico. O conhecimento está vinculado com as ciências naturais (conhecimento teórico não o uso prático da razão que é outra definição). O conhecimento teórico se estabelece ou como matemático ou lógico ou ciências naturais ou metafísicos e cada um é classificado de acordo com determinada tipo de uso das faculdades cognitivas, quando se visa conhecimento sintético *a priori* na intuição pura tem matemática, quando se visa conhecimento juízos sintéticos *a priori* no puro uso de conceitos tem a metafísica e a mera análise do conhecimento, ou seja, dos juízos elaborados tem a lógica e quando visa a aplicação do conhecimento na experiência via juízos sintéticos *a priori* com princípios fundamentais para as ciências da natureza.

Pelo que foi apontado na cartografia da Razão Pura, que aparece na teoria de Kant, uma nova possibilidade é aberta para juízos sintéticos *a priori* e novamente aparece o problema da causalidade, por isso a questão de David Hume emerge novamente. Diante desse dilema qual seria a saída para o problema da causalidade?

A causalidade não parece uma questão metafísica do mesmo tipo daquela que Kant defende, a causalidade seria uma questão ontológica, ou seja, a realidade causa e efeito e mesmo que fosse pensar causa e efeito restrito a aplicação na natureza ainda assim teríamos que justificar de uma outra forma a metafísica, o conhecimento empírico não nos dá a opção da justificação da causalidade que acontece. Essa justificação não pode ser *a priori* e também

não pode ser *a posteriori*, Kant abre uma nova possibilidade com juízos sintéticos *a priori* porque já se sabe que eles são possíveis e tenta fazer uma análise cognitiva tomando um exemplo da causalidade como paradigma que a causalidade é conceito que regula a constituição da nossa experiência sem o princípio da causalidade não seria possível a ordem o que Kant chama de fenômenos, ou seja, a ordem das percepções, a causalidade é uma espécie de conexão entre percepções e uma forma racional e necessária dessas percepções e condições para que tenhamos a experiência objetiva, porém, isso não significa que todas essas relações dessas formas impliquem a noção de causalidade, Kant afirma que o princípio da causalidade é sintético *a priori* e não analítico.

A questão da causalidade estar conectada ao problema dos juízos sintéticos já está posta ao afirmar que, dados um fenômeno A e um fenômeno B, para que seja verificada a causalidade, é necessário que uma conexão entre A e B ocorra, do tipo que B surge de A a partir de uma certa ação de A, de tal modo que toda vez que ocorre “A” deve se seguir “B”. Assim, mesmo que o conceito de B não esteja contido no conceito de A – ou seja, não se trata de um juízo analítico –, há uma conexão determinada *a priori* entre A e B. É essa forma de conexão pela qual Kant demonstra a causalidade por meio dos juízos sintéticos *a priori*.

A questão que surge em evidência agora é como são possíveis juízos sintéticos *a priori*? Essa questão é muito importante na CRP. Foi analisado durante o texto que os juízos sintéticos *a priori* são possíveis. A questão agora é mostrar como eles são possíveis como uma análise das capacidades cognitivas para posteriormente chegar à resposta se a metafísica é possível como ciência.

Kant chama de fenômeno que não é a mesma coisa de traçar a experiência geral da objetividade tal como ela seria independente das capacidades cognitivas do sujeito humano.

Para esclarecer o que é estética transcendental na CRP não é preciso entender que não é uma teoria da arte que vem do gosto, essa teoria vai desenvolver a teoria transcendental do juízo estético finalmente na terceira crítica, mas nesse obra o juízo estético tem um sentido distinto do que se tem na CRP, o juízo estético está vinculado com a imaginação enquanto que o que se tem como teoria estética pura com base na sensibilidade pura, Kant faz outro esclarecimento porque quando ele fala sobre o transcendental, ele não vai falar dos sentidos como visão audição, tato, paladar e olfato (5 sentidos) Kant está falando apenas o que seria esses elementos *a priori* da nossa intuição sensível, portanto qualquer coisa que esteja vinculada ao corpo, que seja dependente do corpo, depende também de uma experiência empírica, não posso conhecer meu corpo sem ao mesmo tempo experimentá-lo empiricamente. Posteriormente Kant busca qual que é a condição de possibilidade para toda e

qualquer experiência, inclusive a experiência sensitiva corporal tem experiências cognitivas que condicionam essa compreensão ou possibilidade de dar sentido a essas experiências.

Resultando que a CRP, no primeiro parágrafo da Estética transcendental, nos traz várias definições, e a primeira que aparece é a de sensibilidade. Como somos afetados por objetos – então apenas a sensibilidade fornece intuições e nos mostra que podemos receber e sermos afetados pelos objetos toda intuição que é vinculada à sensibilidade, logo não há outra forma de intuição que não seja sensível, como a intuição intelectual que segundo Kant tem a faculdade de pensar os objetos e produzir conceitos. Separando os conceitos de intuição e entendimento, o entendimento pensa por meio dos conceitos e a intuição recebe reapresentação dos objetos que existem “fora de nós”.

No segundo parágrafo Kant define o que é sensação. Esse conceito é o produto da afecção na sensibilidade, a que a sensibilidade tem um caráter subjetivo porque está vinculada a uma capacidade do sujeito, a sensação tem caráter objetivo que é o resultado da afecção da sensibilidade que gera então uma representação. Se essa afecção é feita por um objeto externo então ele é empírico, portanto a sensação é um elemento empírico, depois tem a definição do que é uma intuição empírica que é a intuição que se relaciona com o objeto por meio da sensação e chama-se empírico, e depois de fenômeno, objeto indeterminado da intuição empírica chama-se fenômeno. Isso é importante para comparar depois com outra definição de fenômeno.

A intuição quando se relaciona com o objeto por meio da sensação, isso deixa aberta a seguinte questão: poderíamos relacionar com o objeto de outras formas? Por exemplo: posso me relacionar com o objeto ainda por meio da intuição sensível, mas não por meio das sensações. A noção que tenho de triângulo que a nação geométrica é *a priori*, mas não é uma sensação, e isso está vinculado com a teoria da matemática e também com a noção de estética transcendental. A distinção de intuição enquanto intuição sensível que tem uma forma pura que permite finalmente o juízo sintético *a priori* e por meio disso somos capazes de construir algo de maneira genérica poderíamos chamar de objeto e uma figura geométrica e também pode ser chamado de objeto então aqui está dada a possibilidade de relação intuição com o objeto, mas não por meio da sensação porque seria o caso de uma relação *a priori*, que o próprio sujeito constrói esse objeto. É legítimo chamar um triângulo apenas representado de objeto ou não, vai depender de como Kant vai usar o termo objeto e se ele coloca restrições para isso.

2 OS JUÍZOS SINTÉTICOS *A PRIORI*

Na Dedução Transcendental da *Crítica da Razão Pura*, mais precisamente na primeira seção, a qual por sua vez se divide em quatro pontos, investigamos apenas o quarto ponto, que abordará a possibilidade de juízos sintéticos *a priori*.

O conhecimento exige um sujeito e um objeto. Ora, se o sujeito e o objeto são entidades distintas, o que acontece é que o sujeito nunca sabe exatamente o que o objeto irá fazer, a não ser que conheça as regras que ditarão o conhecimento futuro desse objeto. O problema é saber de onde vem essas regras. Se pensarmos que, para conhecermos a natureza, é preciso estarmos em contato com ela, então o nosso conhecimento tem de ser levado em conta, à primeira vista, com fatores mais ou menos arbitrários vindos do exterior, e é com base nestes dados que vamos encontrar as leis que nos permitem prever e explicar a natureza.

Ora, se podemos ter um conhecimento verdadeiramente apodítico das coisas, então é porque aprendemos as regras fundamentais da natureza e estas são por isso imutáveis, pelo que a natureza se torna perfeitamente previsível.

Mas estas regras não podem surgir da simples constatação de conhecimentos. De fato, a observação da natureza apenas nos diz o que são, mas não porque são assim as coisas. Em outras palavras, vemos tudo sem relação. Esta surge por intermédio de conexões que o sujeito encontra entre acontecimentos diversos e que lhe permitem ligar a diversidade numa unidade encadeada.

Podemos então questionar: de onde vem a unidade de um diverso apreendido pelos sentidos⁸⁵?

Se essa unidade tiver a sua origem na experiência, ou seja, se as relações que o homem encontra nas coisas são elas próprias fornecidas pela experiência, então os nossos conhecimentos nunca serão de natureza apodítica, isto é, se nosso conhecimento for derivado da experiência ele não terá o caráter universal, e, portanto, não poderá ser demonstrado. E isto porque se baseiam sempre em objetos exteriores ao homem. E como o objeto tem uma natureza diferente do sujeito não podemos nunca dizer o que é que este irá fazer no momento

⁸⁵ Esta é a questão fundamental do conhecimento que, por exemplo, levou Platão, a criar o que hoje chamamos de teoria das Formas, mas que se encontra já em Heráclito e Parmênides e se prolonga até nossos dias. A principal dificuldade desta questão está em compreender a relação entre a unidade das leis e a multiplicidade dos fenômenos. Como as leis não são dadas nos sentidos, mas são “descobertas” pelo raciocínio forma-se uma outra dualidade entre sensível e inteligível. Esta dualidade levanta problemas em saber qual a relação entre o homem e as coisas.

seguinte. As regras que deduzimos dele podem se manter constantes, mas também podem mudar. Podemos pensar que já o descrevemos em todas as suas situações possíveis e depois descobriremos que se transforma numa outra desconhecida.

A explicação dada num determinado momento para prever um acontecimento numa dada situação poderia parecer absolutamente certa e verdadeira. Tínhamos compreendido tudo, mas na verdade, aquele objeto apenas se manifestava e permanecia diferente de nós. Para que a certeza passe de ilusão a realidade é preciso que o sujeito se aproxime decisivamente do objeto e perceba a sua “verdadeira” razão de ser. A unidade das regras que então constitui o objeto não pode provir deste mas tem que constituir a sua própria condição de possibilidade. Apenas assim são, em princípio, possíveis leis apodíticas.

Deste modo, é preciso conhecer, não os acontecimentos, mas as regras que determinam os acontecimentos, isto é, as leis existentes independentemente dos objetos, mas que lhes subjazem. Somente essas leis permitem predizer com segurança aquilo que irá suceder um caráter necessário e universal, visto que supomos que elas mesmas não estão sujeitas à mudança.

Se supusermos que tais leis existam, como Kant fez, temos de encontrar um princípio que as justifiquem e lhes encontrem os domínios de possibilidade. Mas para isso é necessário que esse princípio seja independente de toda e qualquer experiência, isto é, é preciso que a validade em relação às previsões que faz não surja de observações, pois só assim ele ganhará a universalidade que exige.

Mas, se não podemos retirar de experiências passadas leis de caráter absolutamente apodítico, cabe aqui indagar: de onde então as podemos retirar?

É precisamente essa a questão fundamental que a Crítica da Razão Pura irá resolver⁸⁶. De fato, a distinção que Kant fornece entre juízos *a priori* e empíricos surge precisamente da questão de saber: se poderá haver um conhecimento tal, independente da experiência e de todas as impressões dos sentidos. Denomina-se *a priori* esse conhecimento e distingue-se do empírico, cuja origem é *a posteriori*, ou seja, na experiência⁸⁷.

Os juízos *a priori* são assim aqueles que são independentes de toda e qualquer experiência, mas que podem, todavia, aplicar-se a ela, visto que são conhecimentos. E a questão que colocamos sobre a possibilidade de estabelecer regras apodíticas para a natureza é

⁸⁶ A questão essencial de Kant prende-se com a possibilidade da Metafísica e de outras disciplinas enquanto ciências; no entanto, o meio que utiliza para chegar às conclusões que pretende atingir é o de saber se são e como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*.

⁸⁷ KANT, 2001, p. 44.

precisamente a questão que Kant coloca aqui. Esses juízos se distinguirão dos empíricos, porque terão um campo de validade muito mais amplo. Assim, se são absolutamente *a priori* devem ser válidos para toda e qualquer experiência possível; são por isso absolutamente necessários e universais. Não se diz apenas que estes juízos devem ser necessários e universais. Qualquer juízo que seja necessário e universal, não poderá provir da experiência.

Por outro lado, Kant considera uma distinção entre juízos analíticos e sintéticos. Assim, em relação ao sujeito, o juízo analítico “o decompõe nos conceitos parciais, que já nele estavam pensados”⁸⁸, isto é, não lhe acrescenta nada novo, mas apenas mostra o que nele já estava contido. Os juízos sintéticos, “pelo contrário, acrescentam ao conceito de sujeito um predicado que nele não estava pensado e dele não podia ser extraído por qualquer decomposição”⁸⁹.

Se nos juízos analíticos não acrescentamos nada de novo ao sujeito a sua validade pode ser confirmada simplesmente pela aplicação do princípio de identidade. Nos juízos sintéticos, porém, há um predicado que atribuímos a um sujeito e que não podia ser retirado dele pela sua decomposição. Tem de haver, portanto, algo que possibilite e valide essa atribuição e que está para além dos próprios conceitos. No caso dos juízos empíricos podemos buscar esse algo à própria experiência imediata que nos mostra duas coisas ligadas. Não há qualquer problema em conceber juízos sintéticos empíricos, derivados da experiência. No entanto, a experiência que nos mostra esse predicado ligado não nos diz que ele deverá estar sempre ligado. Por isso, sempre que formos buscar essa validação dessa ligação à experiência nunca ficaremos com juízos sintéticos *a priori*. O que nos interessa aqui é perceber se são e como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*, porque só eles representam um conhecimento verdadeiramente alargado ao mesmo tempo em que estão absolutamente corretos.

Ora, no caso dos juízos sintéticos *a priori* não podemos ir buscar a ligação à experiência, neste caso, o juízo seria meramente empírico e não universal e necessário. No entanto, Kant começa por afirmar, na Introdução à Crítica da Razão Pura, que: “dúvida não há de que todo o nosso conhecimento principia pela experiência”⁹⁰. Por outro lado, Kant afirma também que os juízos sintéticos *a priori* de fato existem e é fácil vê-los “bastando volver os olhos para todos os juízos da matemática”⁹¹. Deste modo, Kant tenta mostrar que tanto a matemática como a física, contêm juízos sintéticos *a priori*. Mas além disso, afirma também

⁸⁸ KANT, 2001, p. 50.

⁸⁹ Ibid., p. 50.

⁹⁰ Ibid., p. 44.

⁹¹ Ibid., p. 46.

que eles são indispensáveis para a possibilidade da própria experiência. Para Kant, a questão dos juízos sintéticos *a priori* é “conquanto a sua própria realidade demonstra que são possíveis”⁹².

Então como podemos conciliar a independência da experiência com a necessidade de começar com ela? Se os nossos conhecimentos fossem completamente independentes da experiência então todo o tipo de conhecimento metafísico seria possível. Mas isto não corresponde à realidade e, como Hume mostrou, as questões de fato não podem ser alcançadas a partir da simples reflexão. É preciso entrar em contato com o mundo. Kant concorda em parte com esse ponto de vista e recusa o idealismo afirmando a necessidade de uma experiência sem a qual não é possível “despertar e pôr em ação a nossa capacidade de conhecer”⁹³. Por outro lado, mesmo o conhecimento da matemática “se ocupa de objetos e de conhecimentos, apenas na medida em que se podem representar na intuição”⁹⁴. E este poder representar estabelece o domínio de uma experiência possível. A independência de toda e qualquer experiência não nos pode por isso levar a dizer além de toda e qualquer experiência, mas pelo contrário, afirma que é preciso ter uma experiência para depois podermos estabelecer os limites em que ela se possa dar.

Como é possível estabelecer esse limite já que depende de um objeto que é exterior a nós? Os objetos que afetam os sentidos e que têm uma existência independente do sujeito, não são os que são dados numa experiência. A experiência envolve uma atividade por parte de um sujeito, “transformando então a matéria bruta das impressões sensíveis num conhecimento que se denomina experiência”⁹⁵. Se conhecêssemos o objeto que é independente de nós, certamente que não poderíamos ter nenhum conhecimento *a priori* pelas razões expostas acima. Por outro lado, esse objeto é necessário na medida em que é preciso que algo exterior a nós nos afete, colocando em marcha as nossas estruturas cognitivas às quais possibilitam o conhecimento, estruturas essas que Kant chama de transcendentais. São essas estruturas que vão tornar o objeto, objeto para nós, ou seja, que se apresenta contido numa consciência.

Mas, qual é a relação entre o objeto tal como nos aparece e aquilo que provoca esse aparecimento? Sabemos que quanto mais estreita for a relação entre esses dois termos mais difícil será estabelecermos juízos independentes da experiência. Aqui cabe outra pergunta: por quê? Vejamos.

⁹² Ibid., p. 56.

⁹³ KANT, 2001, p. 44.

⁹⁴ Ibid., p. 48.

⁹⁵ Ibid., p. 44.

Não podemos saber nunca o que um objeto considerado em si irá fazer. Podemos, no máximo, dizer tudo o que ele já fez e encontrar padrões de comportamentos com base em observações passadas que o configurem numa unidade que será sempre provisória. No entanto, se esses objetos só nos podem aparecer de determinada maneira podemos dizer qualquer coisa acerca deles, a saber, que eles nos têm de aparecer dessa maneira e não de outra. Isso já é um princípio de determinação face ao indeterminado das coisas em si mesmas.

O que distingue, para Kant, o objeto fora do sujeito de um objeto contido numa representação; que está, portanto, contido numa consciência; é, precisamente, o fato de o primeiro ser absolutamente indeterminado em relação ao sujeito enquanto que o segundo não o é.

Os juízos sintéticos *a priori* têm assim que se basear nas condições do próprio sujeito às quais tem que submeter toda a experiência para se tornar possível para um sujeito. Determinam, portanto, absolutamente *a priori*, certas regras que terão de ser cumpridas, necessariamente e de forma universal, por serem condições de toda e qualquer experiência possível. Estas condições existem quer em relação à maneira como nos podem ser dados os objetos; numa intuição; quer em relação à maneira como podem ser pensados. Os conhecimentos *a priori* que podemos obter não provêm da experiência, embora todo o conhecimento comece com a experiência, mas do próprio sujeito, ou, como Kant propõe: “no conhecimento *a priori* nada pode ser atribuído aos objetos que o sujeito pensante não extraia de si próprio”⁹⁶.

Esta visão do sujeito como portador das regras que permitem determinar leis com carácter apodítico, separando para isso as coisas fora de nós (número, coisa em si) daquilo que vemos (fenômeno) é uma visão de tal maneira radical que Kant vai chamar de Revolução Copernicana.

Isto possibilita conceber a possibilidade da existência de juízos sintéticos *a priori* visto que estes se aplicam a objetos da experiência e esta deve regular-se sempre pela intuição e pelos conceitos que o sujeito possui. Porém, por outro lado, remete para fora do conhecimento a coisa em si, visto que tudo o que sabemos dela é que nos deve afetar, pois “contrariamente, seríamos levados à proposição absurda de que haveria fenômeno – aparência –, sem haver algo que aparecesse”⁹⁷. Como todo o objeto de uma experiência resulta de uma atividade das estruturas do sujeito que o recebem e determinam, mas que também se regulam por princípios

⁹⁶ KANT, 2001, p. 32.

⁹⁷ Ibid., p. 34.

que pertencem ao próprio sujeito, torna-se incongruente qualquer conhecimento que seja o objeto em si mesmo (mais precisamente, da coisa em si, já que não podemos sequer dizer que há de fato objetos fora de nós). Deste modo, todo o conhecimento especulativo da razão está restrito aos objetos da experiência.

Desta maneira, na Dedução Transcendental das Categorias Kant não vai tentar derivar os conceitos puros do entendimento através da experiência, mas, mostrar que eles constituem a própria possibilidade de toda e qualquer experiência possível. Somente assim é possível explicar a possibilidade de juízos sintéticos *a priori*, visto que, as condições para tais têm de estar contidas no próprio sujeito não podendo provir da experiência.

A perspectiva de Kant é a de que os juízos *a priori* são possíveis porque se apoiam na estrutura cognitiva do sujeito os quais fazem com que as coisas sejam necessariamente aquilo que são. Por isso o caminho para a Dedução Transcendental será mostrar que eles constituem a própria possibilidade de toda a experiência possível. Segundo estas perspectivas podem mostrar que os conceitos puros do entendimento têm que intervir para poder haver experiência, visto que a própria representação do objeto exige uma síntese de diversos de uma intuição, síntese que só será dada pelas categorias do entendimento e sem a qual não poderia haver representações nem, portanto, experiência.

É sobre esta exigência de atividade do entendimento, necessária para haver experiência, que Kant funda a possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*. Contudo, se todas as representações contêm em si uma síntese de um diverso, podemos dizer que, se essa síntese obedecer a regras determinadas, então é porque as representações que nos aparecem obedecem a uma regra determinada que podemos conhecer. Onde se pode derivar a possibilidade de constituição de leis necessárias e universais, apenas possíveis porque se aplicam ao domínio de uma experiência possível, isto é, aplicam-se não às coisas como são em si mesmas, mas à forma como elas aparecem necessariamente a um sujeito.

Toda teoria transcendental kantiana da formação do conhecimento se apoia em uma divisão entre uma sensibilidade puramente receptiva, que nada pode ligar, e um entendimento puramente conectivo, que, por si só, nada pode dar. Esse fato leva-nos a uma interdependência intransponível entre sensibilidade e entendimento. Assim, intuições e conceitos constituem os elementos de todo o nosso conhecimento, de tal sorte que nem

conceitos sem intuições, que de qualquer modo lhes corresponda, nem uma intuição sem conceitos podem fornecer conhecimento⁹⁸.

O desenvolvimento desta ideia que vai constituir a Dedução Transcendental dos conceitos puros do entendimento, e vai, por um lado, limitar o conhecimento ao domínio de uma experiência possível pela dependência do entendimento face à sensibilidade; e, por outro lado, vai possibilitar os juízos sintéticos *a priori* com a dependência da sensibilidade em relação ao entendimento.

Kant analisa que para que um conceito *a priori* tenha conteúdo tem sempre que se reportar a uma experiência possível, se o não fizer não terá conteúdo pois não se aplicará a nenhum objeto e nada se representará através dele porque nenhuma intuição lhe poderia corresponder. E isto porque tudo o que é dado numa intuição está dentro do domínio de uma experiência possível. Na verdade, são as próprias intuições que constituem esse domínio. Assim, se um conceito ultrapassasse as condições de uma experiência possível perderia o seu significado, pois não haveria nada fora dele que lhe correspondesse. Seria por isso apenas a lógica formal de um conceito.

Por outro lado, mesmo o conceito cujo objeto não pode ser dado numa experiência, como o conceito de Deus só pode existir porque os elementos de que esses conceitos compõem têm de poder ser dados numa intuição. Não é possível, por esse fato, formar conceitos que verdadeiramente ultrapassem as condições de uma experiência possível, nem eles, sem estes dados da intuição, se poderiam gerar no pensamento.

Se todos os nossos conceitos, e, portanto, todos os nossos conhecimentos, devem limitar-se a uma experiência possível, e se, essa experiência não nos dá a coisa em si, mas apenas as nossas próprias condições de as receber e ordenar dentro de nós, é pouco provável que venhamos a compreender os princípios que nos regulam a nós, e o mundo enquanto considerado como fora das estruturas cognoscíveis do sujeito.

Passaremos agora a nos centrar na possibilidade da existência dos juízos sintéticos *a priori*, que se baseia precisamente na dependência da sensibilidade em relação ao entendimento para que seja possível uma experiência.

Se há conceitos puros *a priori*, sem dúvida que não podem conter nada de empírico. Todavia, têm de ser condições puras *a priori* de uma experiência possível, única base sobre a qual repousa a sua realidade objetiva.⁹⁹

⁹⁸ KANT, 2001, p. 89.

⁹⁹ KANT, 2001, p. 121-122.

Analisando esta passagem podemos inferir que por um lado os conceitos puros *a priori* devem sempre se referir a uma experiência possível; e isto constitui sua validade objetiva. Por outro lado, que eles são *a priori* porque constituem as condições através das quais uma experiência é possível. Assim, a passagem exprime os limites do nosso conhecimento e nos dá um princípio o qual podemos nos apoiar para explicar a possibilidade da existência dos juízos sintéticos *a priori*.

Na perspectiva de uma sensibilidade representativa seria fácil percebermos como podemos ver algo como um objeto; e esse objeto podia ser dado por uma estrutura do sujeito simplesmente receptiva visto que ela refletiria a “objetividade” do próprio mundo exterior e a nossa seria reflexo daquela. Assim, para formarmos qualquer imagem do mundo ou de algo minimamente congruente é absolutamente necessária uma síntese operada por uma instância que seja mais que receptiva, o entendimento.

A possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* baseia-se no papel necessário do entendimento que é o que possibilita através das várias sínteses¹⁰⁰ a passagem dos dados da sensibilidade à percepção transcendental. No entanto, para que estes objetos constituídos por síntese possam ser ligados a esta apercepção é necessário que respeitem as condições que a própria apercepção impõe à síntese de um diverso.

A unidade de apercepção permite obter um princípio de unidade sintética de todas as nossas representações, ou seja, um princípio que estabeleça as condições em que essas representações possam ser ligadas, o que possibilita, do ponto de vista da *Crítica*, a unidade e afinidade dos objetos da experiência e também a possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*.

Concluimos então, de acordo com a presente exposição, que a *Crítica da Razão Pura* parte do princípio de que existem juízos sintéticos *a priori*. De fato, na Dedução Transcendental o que vimos é uma tentativa de explicar a possibilidade de tais juízos. Possibilidade porque essa dedução não vai ao ponto de dizer em que condições é que um juízo adquire a sua perfeição e imutabilidade. O que nos permite explicar é a noção de necessidade e universalidade a que estão associadas certas relações de objetos.

Do ponto de vista segundo o qual existem de fato juízos universais e necessários a *Crítica* apresenta uma ajuda na determinação de sua possibilidade, pois permite que se estabeleçam regras necessárias a que têm de se submeter os objetos para aparecerem a uma consciência. Por outro lado, Kant afirma também que, sem tais regras, a experiência nunca

¹⁰⁰ Na Dedução Transcendental a qual faz parte da Lógica Transcendental, há várias sínteses que Kant propõe para validar os juízos sintéticos *a priori*, porém não entraremos nessas sínteses, visto que o que procuramos é a justificação de como são possíveis tais juízos.

seria possível tal como a conhecemos. Mesmo aceitando os argumentos de Kant vemos que há uma diferença entre regras que possibilitam a experiência; mas que permitem que encaremos os objetos de várias maneiras; e regras que estabelecem juízos que, como no caso da geometria e da matemática, são absolutamente certos e imutáveis. Baseada no último pressuposto, a *Crítica* não prova a necessidade de que os juízos *a priori* se mantenham inalteráveis. Apenas partindo do princípio de que há de fato juízos sintéticos *a priori* é que se explica a sua possibilidade. Porém, predizer a possibilidade de tais juízos a partir da Dedução Transcendental não é possível.

Na verdade, o que a *Crítica da Razão Pura* faz é submeter à experiência as condições determinadas pelo próprio sujeito. Isto permitiria estabelecer certas regras segundo às quais essa experiência seria possível. Se esta perspectiva permite compreender a existência de juízos sintéticos *a priori* como resultado dos princípios a que as estruturas do sujeito submetem uma experiência possível, não determina, por exemplo, até que ponto se dá essa submissão. E sem esta determinação não se pode derivar das teses apresentadas na *Crítica* a necessidade de tais juízos existirem em uma experiência.

3 A REVOLUÇÃO COPERNICANA

Uma das mais importantes questões que dominam o pensamento de Kant é o problema do conhecimento humano, a questão do saber. Esse problema é examinado no primeiro capítulo intitulado, Estética transcendental na obra *Crítica da razão pura*.

A revolução copernicana em Kant se assemelha quando a teoria geocêntrica não mais conseguiu explicar o conjunto de movimentos dos astros e Copérnico vislumbrou a necessidade de tirar-nos do centro do universo. E, lançando o modelo heliocêntrico, ele resolveu todos os impasses da astronomia da época. Da mesma forma, invertendo a questão tradicional do conhecimento, o papel que Kant atribuiu ao sujeito representou para a filosofia uma revolução comparável à de Copérnico na astronomia.

Antes de Kant, afirmava-se que a função de nossa mente era assimilar a realidade do mundo. Nessa operação, alguns filósofos só consideravam importante a atividade mental do sujeito (racionalismo dogmático), enquanto outros ressaltam o papel determinante do objeto real exterior (empirismo).

Através de seu racionalismo crítico, Kant formula a síntese entre sujeito e objeto, entre empirismo e racionalismo dogmático, mostrando que, ao conhecermos a realidade do mundo, participamos de sua construção mental.

Na *Crítica da Razão Pura*, Kant considera que se a necessidade e universalidade; as quais são sinais seguros de um conhecimento; não podem vir da experiência, mas se, são condições necessárias de um verdadeiro conhecimento, então terão de ser um elemento *a priori*, ou seja, independente da experiência. Consequentemente, para entendermos a experiência, é necessário termos conhecimentos que não provenham dela. É apenas assim que o conhecimento empírico pode ter as condições exigidas pelo verdadeiro conhecimento. Esta posição realiza uma mudança de método na filosofia chamada de *revolução copernicana*.

Tal revolução consiste em uma mudança no modo de encarar as relações entre o conhecimento e seu objeto. Ao invés de admitir que a faculdade de conhecer se regula pelo objeto, mostra que o objeto se regula pela faculdade de conhecer. Desta forma, Kant compara a revolução operada na filosofia com a revolução copernicana, na qual Copérnico propôs a substituição da teoria de que os astros giravam pela teoria, de que os astros se mantinham imóveis, fazendo com que o espectador girasse. Neste sentido, a revolução na filosofia se dá com a mudança de que não é o entendimento que se deixa governar pelos objetos, mas são estes que se submetem às leis do conhecimento impostas pelo entendimento humano. Assim,

podemos questionar: quais são estas leis do conhecimento? Por que o sujeito não conhece o objeto em si? e, se ele não conhece o objeto em si, o que ele conhece?

A preocupação de Kant está em estudar a própria capacidade de conhecer antes de qualquer estudo sobre as ideias. Seu objetivo, na *Crítica*, é estabelecer limites do conhecimento que podemos ter apenas através da razão pura, a qual contém os princípios para conhecermos algo absolutamente *a priori*, é a faculdade que nos fornece princípios do conhecimento *a priori*¹⁰¹. Todavia, “a razão tem de tomar a dianteira com princípios, que determinam seus juízos segundo leis constantes e deve forçar a natureza a responder às suas interrogações em vez de se deixar guiar por esta”¹⁰².

Para Kant, há duas formas de conhecimento, o empírico ou *a posteriori* e o puro ou *a priori*. O primeiro é aquele conhecimento adquirido através dos dados fornecidos pela experiência sensível. O segundo, não depende da experiência sensível, é universal e necessário. Kant não duvida “de que todo conhecimento principia pela experiência”¹⁰³, mas “isso não prova que todo ele derive da experiência”¹⁰⁴. Deste modo, percebemos que o problema do conhecimento, para Kant, está contido na análise se são possíveis os juízos sintéticos *a priori*.

Uma das formas de conhecer é chamado por Kant de conhecimento empírico, ou *a posteriori*, isto é, aquele que se refere aos dados fornecidos pelos sentidos, ou seja, que é posterior à experiência. A outra forma de conhecer, é o conhecimento puro ou também chamado por Kant de conhecimento *a priori*, que não depende de quaisquer dados dos sentidos, ou seja, que é anterior à experiência. Nasce puramente de uma operação racional, tendo que ser uma afirmação universal e necessária. Como exemplo, podemos imaginar duas linhas paralelas que jamais se encontram no espaço, esta afirmação que é chamada por Kant de juízo, não se refere a esta ou aquela linha paralela, mas a todas. Além disso, é uma afirmação que, para ser válida, não depende de nenhuma condição específica, trata-se apenas de uma afirmação necessária.

Segundo Kant, “há dois troncos do conhecimento humano, porventura oriundos de uma raiz comum, mas para nós desconhecida, que são a sensibilidade e o entendimento”¹⁰⁵. A sensibilidade nos fornece os objetos os quais são pensados no entendimento. A sensibilidade relaciona-se com o objeto, é “a capacidade de receber representações pela maneira como

¹⁰¹ KANT, 2001, p. 58.

¹⁰² Ibid., p. 28.

¹⁰³ Ibid., p. 44.

¹⁰⁴ Ibid., p. 44.

¹⁰⁵ Ibid., p. 61.

somos afetados pelos objetos”¹⁰⁶. Conhecemos os objetos pela sensibilidade, ela é uma característica do sujeito. Porém, o entendimento pensa o objeto e produz os conceitos. Essa afecção nos dá a intuição que é o fim para o qual tende todo pensamento¹⁰⁷. Todavia, por se relacionar com o objeto por meio da sensação, a intuição, neste caso, é denominada intuição empírica, e, o objeto indeterminado desta intuição chama-se fenômeno¹⁰⁸.

Em outras palavras, a sensibilidade é a faculdade de intuição, através da qual os objetos são apreendidos pelo sujeito cognoscente. Há dois elementos constitutivos da sensibilidade, a saber a matéria e a forma. A primeira se constitui nas impressões que o sujeito recebe dos objetos exteriores, é *a posteriori*; a segunda exprime a ordem na qual essas impressões são colocadas, é *a priori*. Assim, a matéria depende do objeto e da forma do sujeito.

As sínteses da matéria sensíveis, ou também chamadas na obra de Kant como juízos operados *a priori* pela consciência mediante as formas. Estes juízos constituem dois graus: os das formas sensíveis, ou intuições puras (tempo e espaço); o das formas inteligíveis ou categorias (substância, causa). As ideias, que seriam as sínteses racionais, supremas, da metafísica, constituem apenas um ideal, irrealizável, da razão humana, porquanto carecem de conteúdo sensível.

As formas sensíveis, que proporcionam a primeira unidade ao sensível, organizando-se na ordem espacial e temporal. Todavia, na sensibilidade também há forma pura de intuições sensíveis, ou seja, são todas as representações que não têm relação com a sensação. Para essa forma pura de sensibilidade Kant dá o nome de intuição pura ou *a priori*¹⁰⁹. Há duas formas puras da intuição *a priori*, o espaço e o tempo, os quais são estruturas da sensibilidade, são universais e necessárias. O espaço e o tempo são aqueles que tornam possível a intuição, eles estão sempre presentes e não dependem da experiência.

Kant examina as noções de tempo e espaço que foram objeto de investigação ao longo de toda a história da filosofia. A este propósito Kant tenta mostrar que o tempo e o espaço não derivam nem das sensações, nem das coisas, mas são formas constituídas *a priori* do nosso espírito, isto é, são formas transcendentais, que transcendem a sensibilidade, mas não transcendem o sujeito. Assim, juntamente com eles, são também *a priori*, transcendentais a aritmética e a geometria; e deste modo, seriam justificadas como ciências.

¹⁰⁶ Ibid., p. 65.

¹⁰⁷ KANT, 2001, p. 65.

¹⁰⁸ Ibid., p. 65.

¹⁰⁹ Ibid., p. 66.

A matemática é uma ciência, é universal e necessária, não porque revela um aspecto universal e imutável da realidade material, mas porque é uma construção *a priori* do espírito humano, e dessa forma, participa da universalidade das leis que regulam a atividade do espírito humano.

O tempo é a forma de todos os fenômenos, e especificamente dos fenômenos internos; o espaço é a forma específica dos fenômenos chamados externos. A este propósito Kant faz notar que, não somente são subjetivos e fenomenais os objetos do mundo exterior. Mas também os do mundo interior, pois todos caem sob a forma da temporalidade. Assim, critica certas posições filosóficas arbitrárias que admitem o fenomenalismo do mundo exterior, mas se refugiam incoerentemente na presumida objetividade do mundo interno.

As sínteses, operadas pelas formas ou intuições puras de tempo e espaço sobre o material sensível, torna-se, por sua vez, matéria de sínteses mais altas, isto é, torna-se conteúdo das formas conceituais: as categorias do intelecto. Por elas, em vez de simples representações temporais e espaciais, isoladas entre si no tempo e no espaço, temos um mundo de objetos, de substâncias. Entre si estritamente conexas segundo a ordem causal. É este o mundo da experiência, da natureza, da ciência, com as suas leis universais e necessárias.

Como exemplo podemos considerar as diversas e múltiplas sensações, que constituem a representação de um objeto específico, como uma simples laranja, estas representações são sintetizadas e, uma representação precisamente pelas intuições puras de espaço e de tempo, de modo a constituírem uma representação unitária, daquela laranja, entretanto, podem-se ter várias representações desse tipo, em tempos e lugares diferentes. Intervém, então, a categoria da substância, para formar das várias representações da laranja aquela unidade superior, que constitui precisamente um objeto, uma substância.

Igualmente, a laranja será conexa, segundo a categoria da causa, com outras substâncias precedentes e conseqüentemente, de modo à formar uma cadeia causal. Como se vê, da mera justaposição espacial, a categoria de substância introduz uma unidade mais profunda, que é precisamente a substância; igualmente, acima da simples sucessão temporal, a categoria de causa introduz uma outra unidade mais profunda: a de causa. Teremos, assim, um mundo de objetos, entre si conexos por causalidade, a constituírem o mundo da experiência, da natureza, portanto, da ciência.

Esse mundo unitário é possível graças à unidade e à identidade transcendental do subjetivismo, atividade sintética originária e permanente, fonte de todas as sínteses, raiz de todas as formas: intuições e categorias. O subjetivismo idêntico em todos os indivíduos

empíricos, é individual, por isso, o constitui um mundo que vale para todos, neste sentido universal e objetivo.

No entanto, os conceitos comuns de objetividade, experiência, natureza, tem em Kant um significado subjetivo, idealista, bem diferente do que tem na filosofia tradicional, realista. Com efeito, o objetivo não significa o que existe por si, o real em si, independente do sujeito que conhece, mas apenas necessário e universal, ordenado e que vale sempre para todos os seres humanos que conhecem. Natureza não indica um mundo que existe fora do homem, do qual o homem tenha experiência, mas indica um mundo construído, organizado pelo espírito humano, em definitivo, natureza e experiência, indicam a mesma coisa. Nem o humano em particular é uma substância espiritual, que conhece e age, mas unicamente a atividade sintética, originária, transcendental, *a priori*, a qual constrói o mundo da experiência, da natureza e da ciência.

No que concerne ao espaço podemos dizer que ele não é um conceito formado a partir da experiência exterior; é uma representação *a priori* necessária; é uma intuição pura; e, o espaço não é conceptual. Sendo o espaço uma intuição pura, ele não existe nas coisas senão enquanto as percebemos, e, não podemos falar de espaço, nem de seres extensos, a não ser do ponto de vista do homem, pois, para o homem não há objetos percebidos senão no espaço. Assim, o espaço não é a condição da possibilidade das coisas em si, mas somente a condição de sua manifestação¹¹⁰. Os objetos estão situados no espaço e não os encontramos dentro de nós. O espaço pode ser pensado sem objeto, porém não podemos pensar o objeto sem o espaço o qual não depende da existência daquele para existir. Desta forma, quando o sujeito é afetado pelo objeto, este garante a existência do sujeito. Pois é devido a essa afecção que o sujeito percebe o objeto e o situa no espaço. O conhecimento não fica nos objetos, mas sim no sujeito que através da afecção elabora o conhecimento. Por conseguinte, a receptividade do sujeito é anterior à afecção do mesmo pelo objeto, uma vez que antes de qualquer experiência temos uma estrutura cognitiva pronta para perceber qualquer coisa que nos afete. Se retirarmos essa possibilidade de sermos afetados pelo objeto, o espaço não tem porque existir. As experiências que acontecem no espaço com o objeto são os fenômenos.

Com efeito, o fenômeno é como o sujeito percebe o objeto, a manifestação do objeto, pois a coisa em si não é percebida pelo sujeito, ele não tem acesso a ela. O fenômeno se dá quando o objeto se mostra, é o modo como o objeto aparece ao sujeito, o qual é verdadeiro. O que vemos é o que é. A intuição só nos permite atingir fenômenos, e não coisas em si, pois:

¹¹⁰ PASCAL, Georges. **O pensamento de Kant**. Petrópolis: Vozes, 1983, p. 54.

[...] o conceito transcendental dos fenômenos no espaço é uma advertência crítica de que nada, em geral, 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 similar, a coisa em si, não é nem pode ser conhecida por seu intermédio¹¹¹.

Visto que o espaço não pode ser interior, pois os objetos estão situados no espaço; o tempo não pode ser intuído exteriormente, porque “o tempo nada mais é do que a noção do sentido interno, ou seja, da intuição de nós mesmos e do nosso estado interior”¹¹². Contudo, Kant considera que o tempo não é empírico, e, não há afecção do tempo no sujeito nem afecção do sujeito no tempo, ele não é inerente aos próprios objetos, mas unicamente ao sujeito que os intui¹¹³. Há três possibilidades do tempo, a saber a simultaneidade, a sucessividade, e, a permanência. Existe uma relação entre tempo e espaço a qual não conseguimos separar. O tempo é representação necessária; é dado *a priori*, ele não pode ser suprimido, pois “se retirarmos do tempo a condição particular da nossa sensibilidade, desaparece também o conceito de tempo”¹¹⁴; não é um conceito universal; ele não tem começo nem fim, Kant considera o tempo como uma linha reta a qual quando nos referimos a ele pensamos em uma parte determinado dele. Nossa percepção de tempo pode ser limitada em momentos de tempo. Ele não acaba, não para.

Por fim, podemos retomar as questões levantadas no início e tentar responder, ao menos duas, visto que a primeira já foi respondida ao abordarmos a estrutura cognoscente que há no sujeito. Embora o sujeito não conheça o objeto em si, ele conhece o fenômeno, uma vez que não podemos conhecer a coisa em si, mas somente sua aparição, devido ao espaço e ao tempo. Contudo, com a revolução copernicana, Kant pôde conciliar os empiristas; representados por David Hume; e os racionalistas; representados por Wolff; Frente aos racionalistas, Kant afirma que é verdade que o sujeito traz algo de si; o espaço e o tempo; mas isso sem a experiência nada é. Em relação aos empiristas, defende que o conhecimento deve ater-se à experiência, mas esta não consiste em meras impressões. Estas impressões são ordenadas pelo sujeito; no espaço e no tempo; esta ordem é comum a toda experiência, pelo que o conhecimento desta ordem tem caráter universal e necessário.

¹¹¹ KANT, 2001, p. 72.

¹¹² Ibid., p. 75.

¹¹³ Ibid., p. 77.

¹¹⁴ Ibid., p. 77.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A elaboração desta seção realizou-se retomando os aspectos mais relevantes de cada um dos objetivos estabelecidos que auxiliassem na resposta ao questionamento de pesquisa em relação à análise da Estética Transcendental na obra *Crítica da Razão Pura* em Immanuel Kant e a reconstrução do pensamento acerca da metafísica na Idade Moderna no qual filósofos tentam estabelecer fundamentos seguros para esclarecer o que é o conhecimento verdadeiro. E nesse sentido Kant dá um passo importante ao colocar nessa obra a investigação da própria razão. Mas não é apenas investigá-la, mas colocá-la em um tribunal questionando seus limites, se consegue conhecer e discernir qualquer coisa, ou se existem limites para o conhecimento racional certificando-se dos limites que porventura a razão tenha. Nesse sentido, a *Crítica da Razão Pura* significa um passo firme ao propor o julgamento da própria razão para certificar-se dos seus limites no processo do conhecer. Segundo Kant, estes resultados nos serão apresentados após o longo percurso em que a razão será submetida ao julgamento. Sendo a razão a condutora do processo em busca do conhecimento, requer algo que possa ser conhecido *a priori*. Nesse sentido é inaugurado um novo processo do conhecimento, pois a razão requer princípios *a priori* para proceder ao reconhecimento dos objetos que lhes são apresentados. A razão ao se dirigir à natureza se comporta como a condutora dos processos cognitivos que são afetados pela experiência que os objetos promovem em relação ao ser humano.

Até chegar a esse processo Kant teve um terreno fértil e fecundo da Idade Moderna e com sua afinidade profunda com os estudos e investigações conseguiu tirar reflexões importantes dos filósofos antecessores a ele. Por isso, a proposta da dissertação não é apenas analisar na estética transcendental a questão do conhecimento em Kant, a análise vai um pouco além, por retomar às teorias importantes da época nas quais influenciaram direta ou indiretamente as investigações de Kant, assim como René Descartes, Gottfried Wilhelm Leibniz e David Hume. Neste contexto, aparece o filósofo importante para a Idade Moderna, um divisor de águas, que é René Descartes. Ele elabora uma teoria consistente em relação ao racionalismo que acabou influenciando as demais investigações que ocorreram posteriormente, seja para dar credibilidade ou para refutá-lo. Para Descartes, a raiz da árvore do conhecimento é a metafísica, para Leibniz o conhecimento se estabelece em um conjunto de princípios da organização que a razão estabelece para que seja possível que aconteça relações entre vários elementos do mundo através da sua teoria da monadologia e para David Hume a raiz do

conhecimento, segundo ele só é possível através das percepções da experiência, que podem se transformar em “impressões”, fornecidas diretamente pelos sentidos ou pela consciência interna que podem ser também chamadas de “ideias”, que é o resultado das combinações das impressões. A diferença entre um filósofo e outro é que para o segundo, o conhecimento está nas mãos de qualquer homem, basta a instrução e o discernimento. Não há confiança na razão para Hume como havia para Descartes e Leibniz.

Descartes firmou a filosofia moderna na sua tendência racionalista, a razão se apresenta como o único alicerce sólido contra o qual nada podem os cépticos. Através da dúvida metódica surge uma certeza inquestionável, eu existo. Desta maneira, Descartes inverte o modo de pensar¹¹⁵ estabelecendo uma mudança na manifestação do homem a si mesmo, em resumo, o subjetivismo. Além do mais, o pensamento cartesiano da *res cogitans* e *res extensas* possibilitou uma interpretação mecanicista da natureza física, divergindo de qualquer teologia. Essa libertação da religião marca uma passagem importante, pois o sistema filosófico cartesiano foi orientação de pensamento, que esteve na base dos sistemas filosóficos de outros autores posteriores a ele.

Outro filósofo importante para Kant foi Leibniz quando concebe sua teoria afirmando que a clássica metafísica busca dar uma fundamentação última ao conhecimento; Leibniz como Descartes, se depara com o conceito de Deus, e nessa tentativa de atingir uma base segura e não contraditória para o conhecimento ele vai fundamentar sua teoria e uma substância simples que faz parte da formação dos compostos, ou seja, a *mônada* que é no entender de Leibniz. O argumento utilizado aqui é o seguinte: existem compostos, e se são compostos, deve ser composto de algo. Esse algo que compõe os compostos não pode, de maneira alguma, serem também compostos, pois se assim forem eles necessitariam de ser compostos por outros compostos e, assim, sucessivamente até o infinito. Logo, o que compõe os compostos devem ser substâncias simples, ou seja, substâncias que não possui parte alguma. Assim, diz Leibniz, os compostos são simplesmente um agregado do simples. Por isso pode ser dito que elas se formam e se extinguem instantaneamente, pelo fato de elas não terem partes. Assim, só o que é composto se forma pela composição de partes e se dissolve pela decomposição de partes. Então, as mônadas só começam por criação e acabam por aniquilamento; elas também são entes que possuem qualidades, e estas qualidades são necessárias para que uma *mônada* seja distinguível de outra, pois não diferem em quantidade.

¹¹⁵ Esse pensar, para Platão e os medievais era contemplar um mundo objetivo transcendente, à luz do qual o homem explicava a si mesmo.

A diversidade de qualidade nas mônadas implica a multiplicidade de formas das coisas que compõem o mundo e faz a *mônada* ser uma estrutura que pode ser compreendida como uma multiplicidade contida na unidade.

Diferentemente de Leibniz e Descartes, Hume acreditava que todo conhecimento é condicionado pela humanidade, e, portanto, não há conhecimento objetivo. Faz uma crítica ao cartesianismo o qual compreende a noção de objetividade no conhecimento, ou seja, a verdade e certeza. Hume discorda desse tipo de conhecimento, para ele o conhecimento não é o que foi estudado, mas sim o conhecimento possível. Todavia, o objetivo de Hume ao escrever seu *Tratado* era investigar a natureza humana tal qual um anatomista investiga o corpo, porém, ele não nos diz qual o fundamento último da própria razão. Estabelecer poucos princípios gerais e um padrão geral também era seu intuito, para assim, provar que há um “mecanismo” nas ideias em relação aos sentimentos. A teoria geral da natureza humana não são padrões que devem ser seguidos, são também teorias que passam pela experiência. O método é experimental, é a aceitação somente de fatos que possam ser tomados pela experiência a qual guarda a noção de intersubjetividade para Hume, e, ele propõe o abandono das formas apriorísticas na investigação da moral. Por isso, o único jeito de estudar o comportamento do homem é enquanto ele está na companhia de amigos, no trabalho, nos prazeres. Este experimento não compete à filosofia, já que o conhecimento é baseado na relação entre ideias. Para Hume, não há princípio metafísico, e todo conhecimento é da ordem do provável. Por conta disso ele propõe a Teoria das Ideias. O papel primordial dessa teoria é fundar a razão de modo que ao longo do *Tratado* todas as crenças e atitudes do homem possam ser fundadas nesta teoria. Ela é apresentada sem espaço para argumentação, pois, é o próprio fundamento da investigação.

O caminho na tentativa de compreender o universo do pensamento de Hume e a partir desse ponto, procurar perceber o momento em que Kant é desertado para um novo campo do trabalho filosófico. Para tanto, Kant ao partir da natureza para estabelecer o processo no qual se dá o conhecimento não se diferencia do próprio Hume. O que é preciso destacar é as “qualidades” *a priori* que Kant atribui à razão para que esta possa conhecer de maneira que independe da própria experiência. Nesse sentido, as categorias do espaço e do tempo como sendo uma *intuição interna* fornece uma garantia de se estabelecer o conhecimento seguro. O que fica evidente é que ambos ao criticarem o método de trabalhar com o conhecimento, propõem um novo método. Kant vai além, estabelecendo o que chama de Revolução copernicana na filosofia, tal a importância que dá ao próprio método de investigação no qual coloca a razão humana diante de um ângulo novo perante a percepção dos objetos. Muda-se a

perspectiva em relação ao objeto a ser conhecido, como era antes de Kant, para a questão sobre o que a razão humana pode conhecer. Segundo a *Crítica da Razão Pura* de Kant, ele estabelece uma análise profunda acerca dos fundamentos dos juízos. Distinguem juízos analíticos, juízos sintéticos a posteriori e juízos sintéticos a priori.

Nos juízos analíticos o predicado já está imbricado no sujeito e por isso ele não traz nenhuma informação nova, ou seja, basta analisarmos o sujeito para deduzirmos o predicado, ele não dependendo da experiência sensorial, é universal e necessário, porém, não conduz a conhecimentos novos. Nos juízos sintéticos a posteriori é aquele em que o predicado não está contido no sujeito e por isso abre a possibilidade de acrescentar ao sujeito algo de novo, que é o predicado. Os juízos sintéticos enriquecem nossas informações e ampliam o conhecimento, entretanto, como estão diretamente ligados à experiência sensorial, eles têm uma validade sempre condicionada ao tempo e ao espaço em que se deu a experiência e por isso não produz, portanto, conhecimentos universais e necessários. Já no que diz respeito aos juízos sintéticos a priori, o conhecimento puro é anterior à experiência e, por isso, não depende de quaisquer dados dos sentidos, nasce puramente de uma operação racional, tendo que ser uma afirmação universal e necessária. O conhecimento a priori conduz a juízos universais e necessários, enquanto o conhecimento empírico não possui essas características se tornando segundo Kant o mais importante pelos motivos de não estar limitado pela experiência, é universal e necessário, e porque seu predicado acrescenta novas informações ao sujeito, possibilitando uma ampliação do conhecimento. Segundo Kant esses juízos se fundamentam nos dados captados pelos sentidos e na organização mental desses dados transformando o conhecimento em resultado de uma síntese entre o sujeito que conhece e o objeto conhecido. Na teoria de Kant é impossível conhecermos as coisas em si mesmas, só conhecemos as coisas tal como as percebemos através da atividade sintética, originária, transcendental, a priori, a qual constrói o mundo da experiência, da natureza e da ciência.

O texto, como um todo, delinea o caminho das investigações kantianas na Idade Moderna passando por filósofos importantes na construção da sua teoria das quais culminaram na criação da sua obra prima, que nos traz uma reflexão séria e importantíssima acerca do conhecimento verdadeiro e sua fundamentos na estética transcendental, não só para aquela época, como nos dias atuais.

REFERÊNCIAS

FONTES PRIMÁRIAS (OBRAS DE KANT)

KANT, Immanuel. **A falsa sutileza das quatro figuras silogísticas**. Tradução de Luciano Codato. São Paulo: UNESP, 2005.

_____. **Crítica da razão pura**. 5. ed. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Caloute Gulbenkian, 2001.

_____. **Crítica da razão pura**. Trad. de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. Nova Cultural. São Paulo, 1999.

_____. **Crítica da razão pura**. Trad. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, v. 1 e 2, 1991.

_____. **Critique of pure reason**. Trad. Paul Guyer e Allen Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

_____. **Lectures on logic**. Trad. e ed. J. Michael Young. Cambridge: Cambridge University Press, 1992b.

_____. **Lógica**. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992a.

_____. **Notes and fragments**. Trad. Curtis Bowman. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

_____. **Os progressos da metafísica**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.

FONTES SECUNDÁRIAS

ADICKES, Erich. **Kant studien**. Kiel: Lipsius e Tischer, 1895.

ALLISON, Henry E. **El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa**. Prólogo e tradução de Dulce María Granja Castro. Barcelona: Anthropos; México: Universidad Autónoma Metropolitana; Iztapalapa, 1992.

ALLISON, Henry E. **Kant's transcendental idealism: an interpretation and defense** 1ed. New Haven: Yale University Press, 2004.

ALLISON, Henry E. **The Kant-Eberhard controversy**. Baltimore e London: The Johns Hopkins University Press, 1973.

ALMEIDA, R. D. O problema do psicologismo na teoria do juízo de Kant. **Kant e-Prints**. Vol. 9, n. 1, p. 69-84, jan.-jun., 2014.

ANDERSON, R. Lanier. **The poverty of conceptual truth: Kant's analytic/synthetic Distinction and the Limits of Metaphysics**. Oxford: Oxford University, 2015.

BECK, Lewis White. Can Kant's synthetic judgments be made analytic? **Kant-Studien**, vol. 47, n. 2, 1955/1956, p. 168-181.

BRÉHIER, Émile. **História da filosofia**. A Filosofia Moderna. Tomo II, O Século XVII. Trad. Eduardo Sucupira Filho. São Paulo: Mestre Jou, 1977.

CODATO, Luciano. Extensão e forma lógica na Crítica da Razão Pura. **Discurso**, vol. 34, 2004, p. 145-202.

CODATO, Luciano. Lógica geral e lógica transcendental: Kant e a questão das relações entre intuição e conceito no juízo. **Analytica**, vol. 10, n. 2, 2006, p. 125-145.

DESCARTES, René. **Discurso do método**. Para bem conduzir a razão e procurar a verdade nas ciências. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Jr., 2. ed., São Paulo: Abril Cultural, Col. Os Pensadores. Editor Vitor Civita, 1979.

DESCARTES, René. **Discurso do método**. Trad. Elza Moreira Maralina. Comentário: Denis Huisman. Brasília: UNB; Ática, 1981.

DESCARTES, René. **Meditações**. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Jr., 2. ed., São Paulo: Abril Cultural, Col. Os Pensadores. Editor Vitor Civita, 1979.

DESCARTES, René. Prolegômenos. In: KANT, I., **Textos selecionados**. Trad. Tânia Maria Bernkopf. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

DESCARTES, René. **Textos seletos**. Org. e trad. de Raimundo Vier e Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1985.

DESCARTES, René. **Theoretical philosophy after 1781**. Trad. Gary Hatfield. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

EBERHARD, J. A. Johann August. Excertos de Philosophisches Magazin. Trad. Irene Borges Duarte. In: GIL, Fernando (Org.). **Recepção da crítica da razão pura**: antologia de escritos sobre Kant (1786-1844). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992. p. 51-84.

EBERHARD, J. A. **The Kant-Eberhard controversy**. Trad. Henry E. Allison. The Johns Hopkins University Press, 1973.

FAGGION, A. O problema da objetividade dos juízos em Kant. **Analytica**, v. 13, n. 1, p. 65-93, 2009.

FONSECA, R. D. **O território do conceito**: lógica e estrutura conceitual na Filosofia Crítica de Kant. Saarbrücken, Alemanha: OmniScriptum; Novas Edições Acadêmicas, 2015.

FONSECA, R. D. Predicação e extensão conceitual em Kant: problemas. **Manuscrito**. UNICAMP, v. 35, p. 115-157, 2012.

HANNA, Robert. **Kant e os fundamentos da filosofia analítica**. São Leopoldo: Unisinos, 2005.

HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. Trad. Christian V. Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HUISMAN, Denis. **Dicionário de obras filosóficas**. Trad. Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HUME, David. **Tratado da natureza humana**. Trad. de Déborah Danowski. UNESP. São Paulo, 2001.

KREMER, Michael Joseph. Judgment and Truth in Frege. **Jornal of the History of Philosophy**. Johns Hopkins University Press. v. 38, n. 4. 549-581, 2000.

LEIBNIZ, Gottfried. **Correspondências com Clarke**. Trad. Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Abril Cultural, 1974a.

LEIBNIZ, Gottfried. **A monadologia**. Trad. Marilena S. Chauí Berlinck. São Paulo: Abril Cultural, 1974b.

LOPARIC, Zeljko. **A semântica transcendental de Kant**. 2. ed. rev. Campinas: UNICAMP, 2000.

MONTEIRO, João Paulo. **Hume e a epistemologia**. Vila da Maia: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1984

REALE, Giovanni. **História da filosofia: do humanismo a Kant**, vol. II. 3. ed. São Paulo: Paulus, 1990.

RUSSEL, Bertrand. **História da filosofia ocidental**. Pensamento Científico, Tomo II, 4. ed. Trad. Brenno Silveira. São Pulo: Universidade de Brasília, Companhia Editora Nacional, 1982.

RUSSELL, Bertrand. **A filosofia de Leibniz (uma exposição crítica)**. Tr. João Eduardo R. Villalobos, Hélio L. Barros e João P. Monteiro. São Paulo: Nacional, 1968.

VAN CLEVE, James. Necessity, Analyticity, and the *A priori*. In: LOLORDO, Antonia; DUNCAN, Stewart (Org.), **Debates in modern philosophy: Essential Readings and Contemporary Responses**. New York and London: Routledge, 2013.

WOOD. A.W. **Kant**. Trad. Delamar José Volpato Dutra. Porto Alegre: Artmed, 2008.