

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO DE DOUTORADO INTERINSTITUCIONAL
USP-UFAC
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

LEIDAN ROGÉRIO CRONOSSGOLDBBERGER OLIVEIRA

**O QUE SÃO TEMPO E ESPAÇO: A NOVIDADE KANTIANA DIANTE DA
CONCEPÇÃO NEWTONIANA**

SÃO PAULO
2022

LEIDAN ROGÉRIO CRONOSSGOLDBBERGER OLIVEIRA

**O que São Tempo e Espaço: A Novidade kantiana Diante da Concepção
Newtoniana**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação de Doutorado Interinstitucional USP-UFAC da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutor em Filosofia

Área de concentração: Filosofia Moderna II

Orientador: Prof. Dr. Maurício Cardoso Keinert

SÃO PAULO
2022



UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE

[Termo de Anuência do \(a\) orientador \(a\)](#)

Nome do (a) aluno (a): Leidan Rogério Cronosgoldberger Oliveira

Data da defesa: 30 / 09 / 2022

Nome do Prof. (a) orientador (a): Maurício Cardoso Keinert

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento ao Sistema Janus e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 13/03/2023



Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catologação na Publicação

Serviço de Biblioteca e Documentação

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

048q Oliveira, Leidan Rogério Cronossgoldbberger
O que são tempo e espaço: a novidade kantiana
diante da concepção newtoniana / Leidan Rogério
Cronossgoldbberger Oliveira; orientador Maurício
Cardoso Keinert - São Paulo, 2022.
171 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras e
Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
Departamento de Filosofia. Área de concentração:
Filosofia.

1. FILOSOFIA. 2. ASPECTOS FILOSÓFICOS. I. Keinert,
Maurício Cardoso, orient. II. Título.

Ao tempo, senhor de tudo.

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, agradeço aos meus pais, Ruth Rogério de Melo e Edmar Goldberger Oliveira, por tudo o que fizeram por mim desde que vim ao mundo;

Aos meus colegas do curso de Filosofia da UFAC, pelo apoio desde que ingressei na instituição;

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo financiamento do programa;

Ao Programa de Pós-Graduação de Doutorado Interinstitucional (DINTER) entre o Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo em parceria com a Universidade Federal do Acre;

Ao meu orientador, Dr. Maurício Cardoso Keinert, e ao seu grupo de pesquisa, que me acolheram de braços abertos e foram fonte de conhecimento e alegrias durante minha estadia em São Paulo;

Aos meus amigos mais próximos, com quem sempre pude contar para tudo;

E, por fim, agradeço especialmente à Prislá Silva e Silva, minha companheira, que me acompanhou durante toda a minha jornada, que viveu e suportou todo o meu estresse, que sempre me apoiou não importasse as condições em que estivéssemos, que merece toda a felicidade do mundo.

“Os mesmos pensamentos crescem às vezes de modo totalmente diferente num outro do que em seu autor: inférteis em seu campo natural, abundantes uma vez transplantados.”

(Pascal)

RESUMO

No século XVIII, o debate acerca do melhor método para a compreensão da natureza está diretamente ligado ao problema do estatuto ontológico da própria natureza. Por mais diferentes que fossem as teorias sobre o assunto, duas características da natureza eram consensuais: o espaço e o tempo. Definir o que são e de que forma esses conceitos se relacionam com os objetos dos sentidos se tornou tema essencial dentro da teoria filosófica de alguns autores, aos quais escolhemos Kant e Newton. Diante de algumas semelhanças que esses dois pensadores possuem acerca dos conceitos de espaço e tempo procuramos investigar se a obra de Kant, no tocante a esse debate, representa um avanço em relação à obra de Newton, tanto na relação da compreensão da natureza do espaço e do tempo, considerados em si mesmos, quanto na sua relação interna com os outros elementos do pensamento do autor. Para tanto, como fontes de pesquisa principais fazemos uso, num primeiro momento, das *Correspondências Leibniz-Clarke*, pois julgamos encontrar nelas um maior detalhamento dos conceitos de espaço e tempo newtonianos, defendidos por Clarke, e, num segundo momento, passamos às obras de Kant que tratam diretamente do assunto, com destaque para a *Crítica da Razão Pura*. Ao final, podemos verificar que há diferença significativa entre os autores e as enumeramos em dez, que vão desde a prioridade da abordagem dos temas filosóficos até a própria concepção de natureza para os autores, e a fundamentação da ideia de natureza que cada um possui se mostra exatamente como o grande diferencial entre eles. O conceito kantiano de natureza, em geral, se apresenta como aquele que reúne todos os elementos apresentados por Kant em sua epistemologia, que coloca o sujeito como o centro da reflexão filosófica e também de toda a natureza. Os conceitos de espaço e tempo, como pertencentes ao sujeito, representam tanto a condição quanto o limite de toda a natureza possível.

Palavras-chave: Kant; Newton; Espaço e Tempo; Natureza; Estética Transcendental.

ABSTRACT

In the 18th century the debate about the best method for understanding nature is directly linked to the problem of the ontological status of nature itself. As different as the theories on the subject were, two characteristics about nature were consensual: space and time. To define what they are and how these concepts relate to the objects of the senses has become an essential theme within the philosophical theory of some authors, which we choose Kant and Newton. By facing some similarities that these two thinkers present about the concepts of space and time, we seek to investigate whether Kant's work, regarding to this debate, represents an advance in relation to Newton's work both in terms of understanding the nature of space and time considered in their ideas as well as in their internal relationship with the other elements of the author's thought. In order to do so, as main sources of research we firstly used *The Leibniz-Clarke Correspondence*, because we believe we find in them greater detail on the Newtonian concepts of space and time defended by Clarke and, in a second moment, we have moved on to the works of Kant that deal directly with the subject, with emphasis on the *Critique of Pure Reason*. In the end, we can verify that there is a significant difference between the authors and we listed them in ten items, ranging from the priority of the approach of philosophical themes to the very conception of nature for the authors, and the foundation of the idea of nature that each one has is exactly the big difference between them. The Kantian concept of nature generally presents itself as the one that brings together all the elements presented by Kant in his epistemology, which places the subject as the center of the philosophical reflection and also of all nature. The concepts of space and time, as belonging to the subject, represent both the condition and the limit of all possible nature.

Keywords: Kant; Newton; Space and Time; Nature; Transcendental Aesthetics.

LISTA DE ABREVIATURAS

CFJ – Crítica da Faculdade de Julgar

CRP – Crítica da Razão Pura

PPM – Primeiros Princípios Metafísicos da Filosofia da Natureza

ProI. – Prolegômenos à Toda a Metafísica Futura

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1. CAPÍTULO I – AS CORRESPONDÊNCIAS LEIBNIZ-CLARKE	20
1.1. PRIMEIRA CARTA DE LEIBNIZ PARA A PRINCESA DE GALES	20
1.2. PRIMEIRA RÉPLICA DE CLARKE	21
1.3. SEGUNDA CARTA DE LEIBNIZ OU RESPOSTA À PRIMEIRA RÉPLICA DE CLARKE	23
1.4. SEGUNDA RÉPLICA DE CLARKE	27
1.5. TERCEIRA CORRESPONDÊNCIA DE LEIBNIZ OU RESPOSTA À SEGUNDA RÉPLICA DE CLARKE	31
1.6. TERCEIRA RÉPLICA DE CLARKE	35
1.7. QUARTA CARTA DE LEIBNIZ OU RESPOSTA À TERCEIRA RÉPLICA DE CLARKE	39
1.8. QUARTA RÉPLICA DE CLARKE	45
1.9. QUINTA CARTA DE LEIBNIZ OU RESPOSTA À QUARTA RÉPLICA DE CLARKE	55
1.10. QUINTA RÉPLICA DE CLARKE	68
1.11. CONSIDERAÇÕES SOBRE AS CORRESPONDÊNCIAS	71
2. CAPÍTULO II – A ESTÉTICA TRANSCENDENTAL DE KANT	73
2.1. OS CRITÉRIOS DE CIÊNCIA DE KANT	73
2.1.1. A revolução epistêmica	75
2.2. A ESTÉTICA TRANSCENDENTAL	81
2.2.1. Exposição metafísica do espaço e do tempo	84
2.2.2. Exposição transcendental do espaço e do tempo	97
2.3. OS TIPOS DE OBJETOS	104
2.4. KANT E O DEBATE FILOSÓFICO	110
3. CAPÍTULO III - O SUJEITO TRANSCENDENTAL	115
3.1. O PRINCÍPIO SUPREMO DE TODO CONHECIMENTO HUMANO	115
3.2. O TEMPO E A CONSCIÊNCIA DE SI	119
3.3. O PAPEL DA IMAGINAÇÃO	123

3.4. AS LEIS DA NATUREZA	127
3.4.1. O problema da causalidade.....	131
3.4.2. A matemática.....	136
3.5. KANT E NEWTON	142
3.5.1. Primeiros princípios – cinemática	142
3.5.2. Primeiros princípios – dinâmica	144
3.5.3. Primeiros princípios – mecânica	145
3.6. A NATUREZA MISTA DAS LEIS EMPÍRICAS.....	146
3.7. A NATUREZA EM GERAL.....	152
CONCLUSÃO	156
REFERÊNCIAS.....	165

INTRODUÇÃO

A filosofia moderna nascente (séc. XVI) viu na natureza (material) seu grande objeto, de modo que não só as ciências como as artes e até a ética passaram a ter seu fundamento, direta ou indiretamente, nessa natureza. O mundo passa de um “cosmo”, de uma ordem visível em seu todo, para uma natureza cada vez mais voltada para a infinitude, para um devir constante, onde as coisas não se esgotam e não se eternizam. O sujeito moderno, ao se deparar com uma nova natureza, também procura estabelecer uma nova forma de compreender o mundo. Quando Descartes separa a substância pensante de um lado e a substância extensa do outro, estabelece os principais problemas a serem enfrentados pela modernidade: a) o que é o sujeito? b) o que é a natureza? c) como pode o sujeito conhecer a natureza? Essas questões balizarão toda a reflexão moderna posterior. Do lado do sujeito, a filosofia moderna apresentará o problema da relação entre sensibilidade e entendimento, entre experiência sensível particular e racionalidade universal, de modo que o reflexo imediato disso é expresso no próprio impulso para a compreensão da natureza, pois por um lado o sujeito se volta para compreender o singular e concreto e por outro para o universo absoluto. Do lado da natureza, a modernidade apresenta uma nova ontologia (apesar da forte visão até os dias atuais de que a ciência moderna teria rompido com a metafísica), alterando a escala de valor do ser, isto é: enquanto para a filosofia medieval existiria uma ordem ontológica em que Deus, alma e mundo (nessa ordem) estariam de tal modo ordenados que o conhecimento da natureza, embora não seja excluído, é limitado a uma hierarquia da qual não pode fugir, para os modernos o verdadeiro ser da natureza deve ser buscado na própria natureza material. A natureza passa a ser vista como contendo dentro de si mesma os princípios para o seu desenvolvimento e Deus passa a ser visto muitas vezes não como um ser externo a essa natureza, mas como algo internamente presente a ela; ocorre o que podemos chamar de “divinização da natureza”¹. Por fim, pressupondo tanto o sujeito quanto a natureza nos moldes modernos, temos então o problema de como esse sujeito pode conhecer essa natureza, e aqui a matemática desenvolve um papel fundamental, pois é ela quem dará ao conhecimento da natureza uma nova fonte de verdade, escrita na própria natureza e acessível a todos através da

¹ CASSIRER, Ernst. **A filosofia do Iluminismo**. Trad. Álvaro Cabral. 2. ed. Campinas: Editora UNICAMP, 1992, p. 70.

observação sensível. O particular sensível, quando combinado com a medida exata racional, confere aos fenômenos da natureza o caráter de lei e a matemática representa, nesse sentido, a ponte entre o sujeito e a natureza. Essas questões, formuladas desde a renascença, vão se desenvolvendo e ganhando cada vez mais força e têm no séc. XVIII o seu ápice. A obra de Newton representa para a ciência moderna a consolidação de um novo paradigma em relação à compreensão da natureza. A lei da gravitação universal uniria o particular e o universal de modo racional e empiricamente demonstrável; era a prova da consolidação da compreensão da natureza pelo sujeito. Dessa forma, a obra de Newton tivera grande apreço por toda a filosofia do séc. XVIII, pois representava o “solo firme” em que a razão poderia ser guiada, dava autonomia tanto para a natureza quanto para o entendimento, rendendo ao conhecimento um valor tanto sensível quanto intelectual.

Nossa pesquisa tem por contexto histórico-filosófico exatamente a recepção de Newton por parte de Kant. A física newtoniana tem em seus elementos dois conceitos essenciais: espaço e tempo absolutos. Kant, na *Crítica da Razão Pura*, apresenta conceitos de espaço e de tempo que por um lado se assemelham aos de Newton, mas por outro são o seu extremo oposto. Nesse sentido, nossa pesquisa tem por objetivo responder a seguinte pergunta: os conceitos de espaço e tempo apresentados por Kant representam um avanço em relação aos conceitos de espaço e tempo apresentados por Newton? Para tanto, subdividiremos nosso trabalho em dois grandes momentos, sendo que o primeiro consistirá na análise das *Correspondências Leibniz-Clarke*, pois é nelas que encontramos esboçados de maneira mais detalhada as concepções de espaço e tempo absolutos defendidas por Newton (através de Samuel Clarke), em contrapartida à concepção relativa, defendida por Leibniz. Ao analisarmos as correspondências, nosso objetivo é elucidar os conceitos de espaço e tempo na sua relação com os demais conceitos usados por Newton como parte de um sistema, de modo a deixar claro não só o que são, como o papel que o espaço e o tempo desempenham dentro do sistema teórico newtoniano. O contraponto de Leibniz dentro das próprias cartas e, conseqüentemente, as respostas dadas aos seus questionamentos nos ajudam tanto a vermos como o sistema newtoniano possui falhas quanto a evitarmos buscar uma saída “racionalista” para essas falhas, visto que aquilo defendido por Leibniz nas cartas também leva a problemas epistemológicos talvez insolúveis. Desse modo, se nossa proposta se mostrar positiva, isto é, se chegarmos à conclusão de que Kant supera Newton,

apresentando novos conceitos de espaço e tempo, esses conceitos não podem ser concebidos de modo “dogmático”. Nosso segundo grande momento será, portanto, a exploração dos conceitos de espaço e tempo presentes na Estética Transcendental, o que nos permitirá, com isso, comparar os autores e dar uma resposta à nossa questão.

O problema levantado por nós aqui tem por base a própria discussão filosófica do séc. XVIII. Embora a física moderna tenha estabelecido um solo seguro para o conhecimento da natureza, isso não se passou, necessariamente, também com a metafísica. Uma das grandes questões que o modelo newtoniano de mundo precisara explicar era a da relação da natureza material com seres não materiais. É nesse contexto que a discussão entre Newton e Leibniz aparece. Na segunda década do século XVIII, mais precisamente entre os anos de 1715 e 1716, um caloroso debate científico, teológico e filosófico ocorreu entre o pensador alemão Gottfried Wilhelm Leibniz e Samuel Clarke, teólogo inglês e apoiador das ideias de Newton. Esse debate se dá por meio de cinco correspondências escritas por Leibniz, cada uma com sua respectiva resposta feita por Clarke e que, para muitos, foram escritas pelo próprio Newton. Essas cartas ficaram conhecidas como as *Correspondências Leibniz-Clarke*² e seu conteúdo é de uma riqueza tremenda, pois nelas temos a oportunidade de ver dois grandes teóricos debatendo questões que, por mais que já estivessem presentes em suas grandes obras, são apresentadas de maneira mais pontual, principalmente devido às próprias perguntas feitas por ambos os autores um ao outro, o que nos permite um esclarecimento melhor acerca de alguns pontos dos seus respectivos pensamentos.

As correspondências apresentam em seu todo um conteúdo que pode ser visto de duas maneiras: 1) seu conteúdo é o todo, não podendo ser dividido, pois cada parte necessariamente está ligada à outra; 2) podemos dividir seu conteúdo em três áreas diferentes, sendo elas a física, a metafísica e a teologia. Essa dupla leitura se deve ao próprio contexto em que as correspondências foram escritas, uma vez que o embate de ideias entre os autores ocorre por causa da física newtoniana, que teve em seu conteúdo muita controvérsia ao ser recebida pela comunidade acadêmica da época, pois apesar do conteúdo referente à física propriamente dita ter sido bem recebido, muitos viram na obra de Newton elementos que iriam contra a tradição,

² LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **Correspondência com Clarke**. Coleção Os Pensadores. Trad. Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

principalmente no âmbito teológico, e Leibniz era um deles. As *Correspondências* se iniciam justamente com uma carta escrita por Leibniz à princesa de Gales, Wilhelmine Caroline, onde ele acusa filósofos materialistas, como John Locke, de serem os responsáveis pelo crescimento do ateísmo na Inglaterra. A obra de Newton estaria servindo, segundo Leibniz, ao mesmo propósito, uma vez que seu pensamento apresentava elementos que contrariavam diretamente a imagem de Deus que se tinha. Assim, algo que se inicia no campo da física logo passa para uma discussão metafísica e teológica.

Embora as *Correspondências* sejam o nosso foco, elas representam apenas o final de uma grande relação conflituosa entre Newton e Leibniz ao longo de toda vida. Nelas, podemos ver argumentos que são apresentados não contra o que fora dito em uma ou outra carta, mas que estão presentes nas obras de cada autor, tanto no âmbito teológico, metafísico e físico, tais como a natureza da matéria, do movimento, a relação de Deus com o mundo físico e, o que será de maior interesse para nós aqui, os conceitos de tempo e espaço – além de pontos que retomam uma discussão iniciada em 1705 acerca da primazia da criação do cálculo infinitesimal, quando Leibniz foi acusado de plagiar Newton. Durante todo esse período (1705 a 1716), o filósofo alemão foi um grande crítico da obra de Newton, cujos principais destaques são o seu ataque à teoria newtoniana da gravidade, presente na sua obra *Teodíceia*, publicada em 1710, reiterando essa mesma crítica em uma carta publicada no *Journal de Trévoux*, endereçada à Hartsoeker, em 1712, e que fora reimpressa no *Journal des Savants* e teve uma versão em inglês no Memorial of Literature, onde apresenta a gravidade newtoniana como uma espécie de “qualidade oculta” e ao movimento dos planetas como um milagre. Em resposta à essa crítica leibniziana em especial é que Newton teria escrito, segundo Koyré³, o “General Scholium” na segunda edição dos *Principia* (1713).

Leibniz e Newton tiveram ainda, no inverno de 1715, antes das *Correspondências Leibniz-Clarke* se iniciarem, uma correspondência trocada. O caso ocorreu quando o abade Conti, que estava visitando Londres, entregou a Newton uma carta que Leibniz o escreveu se defendendo das acusações de plágio e reiterando

³ KOYRÉ, Alexandre. **Do mundo fechado ao universo infinito**. Rio de Janeiro/São Paulo: Forense Universitária/Edusp, 1979, p. 197.

suas críticas às ideias newtonianas, acusando-o de haver introduzido “qualidades ocultas” e milagres no campo da física e deixando clara sua discordância acerca da existência do vácuo e dos átomos. Newton escreveu uma resposta ao abade onde afirma o conceito de “harmonia preestabelecida” leibniziano como sendo miraculoso e contraditório à experiência cotidiana de todos os homens. Critica ainda a maneira como este fazia ciência, pois prefere tomar hipóteses meramente racionais do que argumentos baseados na indução, que é obtida através de experimentos. Após isso, temos o início das correspondências com Clarke, que, como dito acima, representam o final dessa discussão, marcada pela morte de Leibniz em 14 de novembro de 1716. Clarke publicaria uma edição em inglês de todas as cartas no ano seguinte à morte de Leibniz. As *Correspondências Leibniz-Clarke* representam, para nós, o início de nosso trabalho, visto que é nelas que os conceitos de espaço e tempo newtonianos aparecem de forma mais detalhada. Dessa forma, dedicaremos o primeiro capítulo da presente tese à análise das correspondências, onde mostraremos como o espaço e o tempo são compreendidos por Newton. Para tanto, vamos expor, de forma meramente analítica, o conteúdo de cada carta, seguindo a sequência cronológica em que foram publicadas.

No segundo capítulo, teremos como foco a “Estética Transcendental” de Kant, onde os conceitos de espaço e tempo do autor são apresentados. Quando olhamos a *Crítica da Razão Pura*, vemos que ela é escrita em um momento muito singular da história do pensamento ocidental, onde presenciamos as ideias próprias da modernidade se consolidando cada vez mais. O pensamento político, ético, estético ganham cada vez mais autonomia diante do modo como eram tratados durante o período medieval, porém uma área do conhecimento parecia viver um certo dilema, a metafísica presenciava o avanço significativo de determinados campos do conhecimento, em especial a física, que desde a revolução do séc. XVI elevou seu conhecimento para um nível nunca antes alcançado.

Ao delimitar seu objeto de estudo e método de abordagem do mesmo, a Física apresentou uma evolução significativa em seus resultados, colocando para a metafísica um desafio: por que até então não conseguiu a metafísica encontrar um caminho seguro que lhe permitisse se desenvolver do mesmo modo como as demais ciências? Essa é justamente a principal questão tratada por Kant na CRP. Afinal, se a metafísica, que em quase dois mil anos ainda não consegue encontrar a “via segura da ciência”, temos diante de nós um problema com duas possíveis soluções: ou a

metafísica é impossível enquanto ciência ou estamos errando no modo como buscamos esse conhecimento. Diante disso é que Kant escreve a CRP e propõe a Revolução Copernicana como forma de responder à questão acima. A consequência da revolução epistêmica kantiana leva necessariamente à mudança nos conceitos de espaço e tempo até então presentes na discussão filosófica da época, tal como presente nas *Correspondências*. É nesse sentido que compreender como Kant, ao buscar responder como a metafísica é possível como ciência, apresenta conceitos totalmente inovadores de espaço e tempo.

Na introdução da segunda edição da CRP (1787) Kant apresenta o que guiará sua epistemologia:

não resta dúvida de que todo o nosso conhecimento começa pela experiência; efetivamente, que outra coisa poderia despertar e pôr em ação a nossa capacidade de conhecer senão os objetos que afetam os sentidos e que, por um lado, originam por si mesmos as representações e, por outro lado, põem em movimento nossa faculdade intelectual e levam-na a compará-las, ligá-las ou separá-las, transformando assim a matéria bruta das impressões sensíveis num conhecimento que denomina experiência?⁴.

Ou seja, a sensibilidade é o “primeiro momento” no processo do conhecimento, visto que todo objeto para poder ser conhecido necessita de uma intuição. “Por intermédio, pois, da sensibilidade são-nos dados objetos e só ela nos fornece intuições; mas é o entendimento que pensa esses objetos e é dele que provêm os conceitos”⁵. Sensibilidade e entendimento são os dois polos do conhecimento, sendo a sensibilidade a parte “passiva”, isto é, aquela que apenas recebe os dados dos objetos (sensação), e o entendimento a parte “ativa” – ou seja, a aplicação de conceitos aos objetos dados na sensibilidade. Mesmo o conhecimento puro só é possível devido à faculdade da sensibilidade:

Chamo puras (no sentido transcendental) todas as representações em que nada se encontra que pertença à sensação. Por consequência, deverá encontrar-se absolutamente a priori no espírito a forma pura das intuições sensíveis em geral, na qual todo o diverso dos fenômenos se intui em determinadas condições⁶.

⁴ CRP, B1.

⁵ CRP, 33.

⁶ CRP, B34.

As formas puras das intuições são justamente o tempo e o espaço. Estes não pertencem ao “mundo externo”, em si, mas sim à sensibilidade e, de tal modo, pertencem à parte passiva do conhecimento. “O espaço não representa qualquer propriedade das coisas em si, nem essas coisas nas suas relações recíprocas”⁷. Ele é a forma pura da sensibilidade intuir objetos externos. Sendo o espaço a forma de intuição externa, o tempo é o que nos possibilitará tanto a intuição interna como os fenômenos em geral:

como todas as representações, quer tenham ou não por objetos coisas exteriores, pertencem, em si mesmas, enquanto determinações do espírito, ao estado interno, que, por sua vez, se subsume na condição formal da intuição interna e, por conseguinte, no tempo.⁸

A capacidade de representar objetos é, portanto, o ponto de partida de toda a epistemologia kantiana e a estética transcendental mostra que só podemos representar objetos devido às formas puras da intuição, que são o tempo e o espaço. Toda a epistemologia kantiana está alicerçada sob esta dupla base de relações: sensibilidade e entendimento, passividade e atividade. Uma vez que é na “Estética Transcendental” que os conceitos de espaço e tempo são apresentados por Kant, nosso olhar se direcionará com mais afinco para essa parte da *Crítica* ao longo de todo o segundo capítulo.

Para o terceiro capítulo, nosso objetivo será mostrar como os conceitos de espaço e tempo apresentados na “Estética Transcendental” e trabalhados por nós durante o capítulo II são justificados por Kant, isto é, mostrar como Kant relaciona esses conceitos tanto na explicação da natureza material quanto no encadeamento do seu sistema filosófico. Para tanto, iremos nos debruçar em outros pontos da CRP onde os conceitos de espaço e tempo não só aparecem, mas são apresentados na sua relação com outros conceitos do sistema kantiano. Tópicos como a Dedução e o Esquematismo ganharão maior destaque neste capítulo. Além disso, também iremos sair da CRP e mostrar como os conceitos de espaço e tempo apresentados na “Estética Transcendental” são mantidos e pressupostos na explicação da natureza empírica, e utilizaremos para isso determinados pontos dos *Primeiros Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza*. Com isso pretendemos mostrar, como dito, que

⁷ CRP, B42.

⁸ CRP, B50.

Kant avança em relação a Newton tanto no tocante à relação do espaço e do tempo com a natureza quanto com os fundamentos filosóficos que os balizam.

Dessa forma, a estrutura do terceiro capítulo segue os pontos que consideramos fundamentais para nossa proposta. Começamos por apresentar qual é, para Kant, o princípio supremo de todo o conhecimento, o sujeito transcendental. Neste tópico nosso objetivo é claro, mostrar que o sujeito representa para Kant a fonte onde podemos ancorar todas as questões epistemológicas (e, de certo modo, ontológicas). Apresentar o sujeito transcendental como esse princípio supremo do conhecimento representa para nós o primeiro ponto em que Kant se distingue de Newton, pois ao colocá-lo como a fonte do conhecimento, precisa ele necessariamente ligar os conceitos de espaço e tempo a esse sujeito. Nessa empreitada, o sujeito transcendental é concebido por Kant como uma atividade pura e que gera, a partir de si mesmo, a própria realidade. Mas o processo de tomada de consciência dessa atividade pura não é simples, pois nosso modo de conhecer passa necessariamente pela sensibilidade, conforme apresentaremos no capítulo II, o que nos leva à “Dedução Transcendental”, pois é nessa parte da CRP que Kant mostra, de forma maestral, como podemos “inferir” a existência de uma autoconsciência, não empírica, a partir da existência do múltiplo sensível. A autoconsciência se apresenta, assim, necessariamente relacionada à sensibilidade, o que dá aos conceitos de espaço e de tempo um peso muito grande, uma vez que, sem eles, tanto os fenômenos externos quanto a própria “consciência de uma consciência” seriam impossíveis. O tempo, enquanto forma da intuição interna, será apresentado como diretamente ligado à autoconsciência, o que dará um peso praticamente ontológico a ele, uma vez que Kant mostrará como a autoconsciência, na sua atividade pura, cria o tempo e, enquanto atividade, ela própria está em sucessão, o que é uma característica temporal. Desse modo, o tempo passa a ser visto como a condição ou como o próprio sujeito. Em seguida, passamos à discussão acerca do papel que a imaginação ocupa dentro da CRP. Se utilizamos a Dedução para mostrar como Kant chega à ideia do sujeito enquanto autoconsciência, para tratar da imaginação tomamos como referência o tópico do Esquematismo presente na *Crítica*. Nele, a imaginação é apresentada como aquela faculdade responsável pela ponte entre o entendimento e a sensibilidade. Essa faculdade acaba se mostrando como ativa, ligada diretamente à atividade pura, e ao mesmo tempo passiva, tendo a capacidade de receber representações, ou seja, o espaço e o tempo enquanto formas puras da

sensibilidade. Sua atividade cria as condições sensíveis para que um objeto possa ser conceitualizado, ou, dito de outro modo, a imaginação possibilita que a racionalidade (humana) se manifeste. A própria autoconsciência só é possível, reiteraremos, graças à sensibilidade. A imaginação se mostrará como o elemento que possibilita a ideia de uma experiência possível, ponto que será chave na nossa proposta.

Após estabelecermos os fundamentos puros do conhecimento, passaremos à “aplicação” dos seus elementos para o conhecimento da natureza empiricamente considerada. Uma vez que o sujeito transcendental é o portador das condições puras da sensibilidade, que possibilitam toda a experiência, conseqüentemente a natureza empiricamente considerada deverá ser uma natureza dependente deste sujeito. Assim, procuramos trabalhar de que forma a empiria pode fornecer uma regularidade em seus fenômenos para que esses possam vir a ser considerados leis. Será mostrado de que forma a relação dos princípios formais do conhecimento e a materialidade dos fenômenos possibilita a elaboração de leis empíricas e o tempo, enquanto a forma de todos os fenômenos em geral, será o responsável pelo caráter universal da empiria, mostrando que em toda experiência particular há sempre um determinado modo de relação temporal (permanência, sucessão e simultaneidade). Faremos uso das Analogias da Experiência para a fundamentação desse tópico. Dos três modos de relação temporal citados, daremos um destaque maior para a sucessão, visto que nela se encontra o problema da causalidade. Isso se deve ao fato de que o problema da causalidade, tal como fora apresentado por Hume, constitui um verdadeiro calcanhar de Aquiles para toda filosofia que busque uma fundamentação universal, tal como a *Crítica* se propõe. É em grande parte pela resposta que Kant dá ao problema levantado por Hume que a *CPR* pode se desenvolver em bases sólidas, visto que a relação entre particular e universal é satisfatoriamente respondida por Kant sem um recuo ao dogmatismo. Mostrar como a causalidade, enquanto presente na empiria, pode perfeitamente adquirir o caráter de lei universal é sem dúvidas um ponto crucial para a filosofia kantiana e, para nosso propósito, representa ainda mais um dos pesos que o conceito de tempo possui dentro do sistema kantiano, o que representará mais um peso na balança quando comparados ao conceito newtoniano de tempo.

Ao tratar da natureza empiricamente considerada precisamos também levar em consideração de que forma podemos criar conhecimento seguro referente à essa natureza. Dedicamos um de nossos tópicos para analisar como Kant compreende a

matemática em sua aplicação à empiria. A “matematização” do mundo, dentro da proposta kantiana, pressupõe uma ligação necessária entre o espaço e o tempo com a capacidade sintética originária, que tem no conceito de grandeza extensiva o seu resultado. Todo fenômeno terá necessariamente uma extensão, que é formada na mesma síntese em que o próprio espaço e tempo determinados são formados. Essa indissociabilidade entre extensão e espaço-tempo é o que possibilita a criação de conhecimentos sintéticos *a priori*, que, quando aplicados ao mundo empírico, levam consigo o caráter de universalidade e necessidade. O conceito de grandeza representa a objetividade matemática e essa pressupõe o espaço e o tempo. Ou seja, pretendemos mostrar que a matemática, que representa parte do conhecimento da física enquanto ciência, só pode ser objetivamente considerada quando relacionada às condições sensíveis do espaço e do tempo. Em seguida, pretendemos apresentar de que forma Kant compreende que a física pode se constituir enquanto ciência. O espaço e o tempo enquanto empiricamente determinados são então apresentados como determinações passíveis de serem conhecidas. Mostraremos que em grande parte, quando consideramos apenas o espaço e o tempo empíricos, Kant e Newton parecem concordar em praticamente tudo. As leis de Newton são levadas em consideração por Kant e boa parte do que é apresentado nos princípios da física kantiana são uma espécie de princípios newtonianos rebatizados. Mas então, em que medida podemos dizer que Kant representa um avanço em relação a Newton? A grande diferença entre os autores se encontra não na compreensão da natureza empírica, mas na própria fundamentação dessa natureza. O espaço e o tempo “relativos” de ambos os autores concordam uns com os outros, porém o seu fundamento é radicalmente oposto. Acreditamos que a fundamentação da natureza (e do conhecimento da natureza) feita por Kant é significativamente melhor do que a de Newton e que os conceitos de espaço e tempo (base da natureza) do primeiro representam um avanço em relação ao segundo.

Por fim, em nosso último tópico, apresentaremos de que forma Kant trabalha a ideia de leis empíricas na sua relação com os seus pressupostos transcendentais, o que consideramos, como dissemos acima, ser seu grande diferencial em relação a Newton. Acreditamos que o conceito kantiano de uma “natureza em geral” representa a síntese de tudo o que vamos abordar ao longo de todo o nosso texto e, com isso, o principal avanço de Kant na discussão filosófica acerca da natureza do espaço e do tempo frente a Newton.

1. CAPÍTULO I – AS CORRESPONDÊNCIAS LEIBNIZ-CLARKE

1.1. Primeira carta de Leibniz para a princesa de Gales

Wilhelmine Caroline, princesa de Gales, mantinha correspondências com Leibniz desde o ano de 1706 e fora a partir de um extrato de uma das cartas escritas em 1715 pelo filósofo que toda a correspondência com Clarke teve início, pois é em resposta a essa parte da carta que o último escreve sua primeira resposta. Ou seja, apesar de toda a discussão histórica entre Newton e Leibniz, as correspondências não se iniciaram de maneira intencional, pois Leibniz não escrevera para outro filósofo, como já havia feito antes. Carolina foi quem pegou o extrato da carta em questão e o enviou a Clarke, que respondeu a Leibniz também por intermédio da princesa.⁹

A carta, ou melhor, o extrato da carta, possui três pontos e o primeiro se inicia com Leibniz chamando a atenção para a possível diminuição da religião natural na Inglaterra e de algum modo tentando associar isso ao crescimento do empirismo filosófico-científico, pois afirma que muitos julgam as almas corporais e outros até acham que o próprio Deus seria corporal. No segundo ponto, Leibniz cita Locke e seus seguidores, afirmando que estes, pelo menos, colocam em dúvida se as almas não são materiais e perceptíveis por natureza. Mas só no ponto 3, o maior por sinal, é que a referência a Newton aparece.

Leibniz afirma que para Newton o espaço seria o órgão pelo qual Deus se utilizaria para “sentir” as coisas e logo em seguida critica tal posição alegando que se Deus necessita de algo além de si próprio para ter acesso às coisas, este meio (o espaço) não dependeria inteiramente do próprio Deus e não seria sua produção. Em seguida, ironiza o ponto do pensamento de Newton segundo o qual Deus precisaria, de tempos em tempos, interferir no mundo, isto é, seguindo a analogia usada por Leibniz, Deus precisaria “dar corda ao relógio” para que este não deixasse de andar. Newton não teria assim conseguido imaginar o movimento de forma perpétua. Se Deus precisaria intervir no mundo, que é sua criação, para “ajustá-lo”, significaria dizer que sua obra não é perfeita; além disso, quanto mais o criador interferisse em sua obra, mais imperfeita esta seria, como na analogia do relojoeiro, em que este será pior oficial quanto mais vezes se vê obrigado a retocar e corrigir o seu trabalho. Assim,

⁹ COHEN, I. Bernard; SMITH, George E. (ed.). **The Cambridge Companion to Newton**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 455-462.

Leibniz afirma, ao final da primeira correspondência, que na natureza a mesma força subsiste sempre, variando conforme os níveis de matéria, mas seguindo sempre uma ordem preestabelecida. A interferência divina, isto é, os milagres, ocorreriam apenas para suprir as necessidades da graça e não da natureza. Pensar a relação de Deus com a natureza conforme Newton a pensa significa para Leibniz ter uma ideia muito baixa acerca da sabedoria e do poder de Deus.

1.2. Primeira réplica de Clarke

Clarke inicia sua primeira resposta a Leibniz concordando com o sentimento negativo de que não só na Inglaterra, mas em outros países da Europa, a religião natural estaria em declínio, seja por aqueles que a negam ou por aqueles que a distorcem, mas aponta que o desregramento dos costumes pode ser atribuído principalmente a uma falsa filosofia materialista, a qual é combatida diretamente pelos “princípios matemáticos” da filosofia newtoniana, pois as alegações daqueles que julgam a alma e o próprio Deus como sendo corpóreos (materiais) advêm principalmente dos que abertamente se posicionaram contra os princípios matemáticos, que são justamente os únicos princípios que mostram ser a matéria a menor e menos considerável parte do universo. É verdade que nos escritos de Locke existem passagens que poderiam nos fazer pensar que ele duvidara da imaterialidade da alma, mas isso fora seguido apenas pelos materialistas inimigos dos princípios matemáticos da filosofia e que da obra de Locke só conseguiram seguir os seus erros.

No terceiro ponto, Clarke nega a afirmação de Leibniz segundo a qual Newton teria afirmado que o espaço seria o órgão utilizado por Deus para perceber as coisas, além de negar também a própria necessidade que Deus teria de algum meio para as perceber. Pelo contrário, o que Newton teria afirmado é que Ele, devido à sua onipresença, as perceberia de maneira imediata, em qualquer espaço em que estiverem, sem a ajuda de nenhum meio. Para demonstrar isso, fez uso de um exemplo comparativo:

estando imediatamente presentes às imagens que se formam no cérebro graças aos órgãos dos sentidos, a alma vê essas imagens como se fossem as próprias coisas que elas representam; assim também Deus vê tudo por sua presença imediata, estando atualmente presente às próprias coisas, a

todas as coisas que estão no universo, como a alma está presente a todas as imagens que se forma no cérebro.¹⁰

Assim, Newton considera os órgãos dos sentidos, juntamente com o cérebro, como os responsáveis pela formação das imagens, e não como o meio pelo qual a alma perceberia essas imagens quando formadas. No universo, porém, Deus não considera as coisas como se fossem imagens formadas através de algum meio (como nossos sentidos, por exemplo), mas coisas reais criadas por Ele mesmo, as quais as vê em todos os lugares em que se encontram sem a necessidade de nenhum meio. Foi isso o que Newton quis dizer quando afirmou que o espaço infinito seria “sensório” de Deus.

Em resposta ao argumento crítico apresentado por Leibniz acerca da suposta interferência ocasional de Deus no mundo, exemplificado na figura do relojoeiro, Clarke responde, no quarto e último ponto desta carta, argumentando novamente em direção às diferenças entre a realidade humana e a divina. Se dentre os homens aquele trabalhador que passa a ser tido como o mais hábil é aquele que faz sua máquina trabalhar por longos períodos de tempo com um movimento regulado, sem a necessidade de retoques, isso se deve ao fato de o trabalho humano consistir no manuseio de peças as quais os princípios a que as mesmas estão submetidas independem do trabalhador, tais como o peso, as molas, etc. Ocorre que na realidade divina tudo acontece de modo diferente, pois Deus não apenas cria as coisas como também cria os próprios princípios a que elas estão submetidas e os conserva perpetuamente. Assim, quando se afirma que Deus intervém no mundo, que nada acontece sem a Sua devida providência ou inspeção, não significa que estamos depreciando Sua obra, pelo contrário, estamos afirmando sua grandeza e excelência.

Após essa defesa dos pontos colocados por Leibniz, Clarke parte então para o ataque e afirma que o real perigo que abrirá as portas do puro materialismo é justamente a ideia defendida por aqueles que sustentam que o mundo é uma máquina que se move sem a intervenção de Deus. Mais do que o materialismo, tal ideia introduziria a fatalidade no mundo, pois banindo Deus dele, isto é, colocando-o como inteligência supramundana, bane-se também a ideia de providência e do governo divino; ainda que esta não seja a intenção dos seus defensores, essa é a

¹⁰ LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **Correspondência com Clarke**. Coleção Os Pensadores. Trad. Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 170.

consequência do seu pensamento. Do mesmo modo que um filósofo pode imaginar que tudo ocorre no mundo desde que fora criado sem nenhuma intervenção divina, não é difícil imaginar que outro possa ir mais longe e supor que todas as coisas se passam na natureza, desde toda a eternidade como se passam agora, sem a necessidade da ideia de criação, banindo-a e, conseqüentemente, banindo consigo a ideia de um criador.

1.3. Segunda Carta de Leibniz ou resposta à primeira réplica de Clarke

A segunda carta de Leibniz, a qual constitui sua primeira resposta dirigida a Clarke, se inicia com o filósofo afirmando que, conforme ele escrevera para a Princesa de Gales, após as paixões viciosas, a visão materialista de mundo é aquela que mais contribui para o sustento da impiedade. Além disso, não vê nenhuma distinção clara entre a doutrina materialista e os princípios matemáticos da filosofia. Tanto Demócrito, como Epicuro e Hobbes são exemplos de materialistas clássicos que seguem os princípios matemáticos à risca, não admitindo a existência de nada além do que os próprios corpos. Em contrapartida, temos os matemáticos cristãos, que, para além dos princípios matemáticos, admitem também outro tipo de substâncias imateriais. Deste modo, Leibniz propõe uma distinção de fundamental importância para a discussão presente: diferenciar “princípios matemáticos” de “princípios metafísicos”. O fundamento dos primeiros são os princípios de identidade e o de não contradição e são suficientes para demonstrar toda a matemática. O fundamento dos segundos, ainda que muitas vezes possa receber o nome de “princípios matemáticos”, não provêm da matemática em si; para fundamentar o mundo precisamos do princípio da razão suficiente, isto é, a ideia de que nada acontece sem que haja uma razão para que isso seja assim antes do que de outro modo. Arquimedes foi um dos que se viu obrigado a empregar o princípio da razão suficiente quando quis passar da matemática à física em seu livro *Equilíbrio*; o caso em questão fora o de uma balança em que tudo era igual em ambos os lados e que pesos também iguais eram suspensos nas extremidades da mesma e ela ficava em repouso, o motivo disso é que não há razão alguma para que um lado desça e o outro não. Leibniz vê nesse exemplo a ideia de uma razão suficiente e a prova de que na natureza, além dos princípios físicos independerem da matemática, existe uma divindade que possibilita uma metafísica ou teologia natural. Pitágoras e Platão, até Aristóteles em parte, foram alguns dos que

também perceberam a distinção necessária entre os dois tipos de princípios tratados aqui. Dessa forma, afirma Leibniz que “não são os princípios matemáticos, na acepção comum do termo, mas os princípios metafísicos que devemos opor aos dos materialistas”¹¹.

No segundo ponto desta carta, Leibniz irá abordar a questão do “vácuo”. Afirma que segundo os *Princípios Matemáticos* a matéria seria a parte menos considerável do universo, pois nele se admite a existência, para além da matéria, de um espaço vazio; além disso, a própria matéria não ocuparia senão uma pequena parte do espaço. Outros materialistas, como Demócrito e Epicuro, também sustentaram a existência de um espaço vazio, a diferença em relação a Newton é que para eles existiria mais matéria no mundo do que espaço vazio. Tal visão para Leibniz seria preferível, uma vez que quanto mais matéria existir mais Deus poderá exercer sabedoria e seu poder. Por esses motivos é que Leibniz rejeita veementemente a ideia de um espaço vazio, pois isso seria o mesmo que admitir que existiriam “lugares” onde Deus não estaria presente.

No terceiro ponto, Leibniz reitera o que afirmou na carta escrita à Caroline, que Newton afirma que o espaço é o sensorio de Deus, e precisa na obra newtoniana onde isso está escrito, a saber, no apêndice da *Óptica*. A palavra sensorio sempre significou órgão da sensação e, assim sendo, a resposta de Clarke se mostra como uma aparente contradição; e se, mesmo estando escrito em um dos seus livros, não era essa a intenção de Newton, como poderíamos interpretar o que ele escreveu? É uma questão colocada para Clarke responder.

O quarto ponto trata do problema envolvendo a alma e o corpo. Pela resposta dada por Clarke, a alma percebe as coisas que são formadas graças ao cérebro e aos órgãos dos sentidos, porém o problema da relação do material com o imaterial ainda permanece. Toda a escola racionalista, a qual Leibniz cita Malebranche e Descartes como representantes, se empenhou em apresentar bem esse problema: a simples presença da alma no corpo não é suficiente para que ela perceba as representações formadas por este? Isto é, como podem duas substâncias de natureza distintas se conectarem? Se alma e corpo não são da mesma natureza, e nisso tanto Leibniz quanto Newton concordam, para que eles possam se relacionar seria necessário algum tipo de comunicação inexplicável, uma espécie de influência que um exerceria

¹¹ Ibid., p. 171.

sobre o outro, e isso é algo que Clarke parece ter ignorado em sua resposta. Além disso, Leibniz aponta outros problemas decorrentes das posições newtonianas acerca do problema alma e corpo. Se o espaço é, como afirma Newton, “intimamente presente ao corpo que ele contém e que é comensurado com ele”¹², poderíamos então afirmar que o espaço percebe o que se passa no corpo e se lembra de quando o mesmo sair de onde está? E, sendo a alma indivisível, a presença que a mesma ocupa em um corpo se daria em um único ponto fixo, o que nos leva a pensar como ela perceberia as coisas para além desse ponto. O quarto ponto termina com Leibniz afirmando que ele pretende ter sido o primeiro a demonstrar como a alma percebe o que se passa no corpo, o que nos leva ao quinto ponto desta correspondência.

Temos no quinto ponto, então, Leibniz dando sua própria visão acerca de como Deus percebe as coisas. A razão pela qual Ele percebe tudo não é a Sua simples presença, mas Seu modo de operar as coisas, pois conserva as coisas devido a uma ação que produz continuamente aquilo que há de bondade e perfeição nelas. Porém, a alma e o corpo para Leibniz não exercem influência imediata um sobre o outro, o que elimina a possibilidade de se explicar a relação entre eles através da simples presença daquela sobre este.

Em resposta ao argumento apresentado por Clarke no ponto quatro de sua primeira resposta, onde ele, respondendo à analogia leibniziana do relógio, faz uma distinção entre as realidades divina e mundana, Leibniz responde nos pontos seis e sete mantendo o seu mesmo exemplo. Uma máquina é louvada principalmente pelo seu efeito do que por sua causa. Dizer que Deus criou tudo sem recorrer à matéria estranha não é suficiente, pois se “escolhemos” Ele como maquinista não é apenas por causa de sua onipotência, existe uma outra razão para a excelência de Deus: sua sabedoria. Sua máquina, além de ter sido criada sem matéria estranha, também dura muito mais tempo e anda de modo mais certo do que qualquer outra máquina. Seguindo a analogia, quem compra um relógio não está tão interessado em como ele foi criado, mas no seu perfeito funcionamento, ou seja, Deus deve ser louvado por sua onipotência, mas deve ser ainda mais louvado por sua onisciência. Desse modo, aqueles que reconhecem o poder de Deus, mas dão pouca importância à sua sabedoria, cairão justamente no materialismo, ainda que digam o contrário.

¹² Ibid., p. 172.

Em relação ao problema da providência divina, nos pontos oito e nove Leibniz trata dessa questão e começa afirmando que não vê o mundo como uma máquina (ou relógio) que anda sem a necessidade da intervenção divina; as próprias criaturas têm necessidade da influência contínua de Deus. Ele defende que o mundo é uma máquina que anda sem a necessidade de ser regulado, e o faz pelo motivo apresentado em alguns parágrafos anteriores – o de que Deus faz tudo do jeito que faz por uma razão. Se não admitíssemos isso seríamos forçados a aceitar a ideia de que Deus volta atrás naquilo que faz, o que vai de encontro com sua onisciência. “Deus previu tudo e cuidou de tudo de antemão. Em suas obras há uma harmonia, uma beleza já preestabelecida”¹³. Isso não significa excluir do mundo a providência divina, pelo contrário, para Leibniz seria torná-la perfeita, pois a verdadeira providência seria uma providência perfeita e para isso é necessário admitirmos não apenas que Deus em sua onisciência tenha previsto tudo, mas também que Ele tenha provido tudo de antemão por meio de convenientes remédios preordenados. Se não admitíssemos isso estaríamos ou negando sua sabedoria, pois Ele não teria previsto as adversidades que os homens passariam, ou seu poder para prover tudo o que precisamos. Um Deus assim seria um Deus “faltante”, isto é, ou lhe faltaria poder ou boa vontade, o que em ambos os casos representaria algo que não é Deus.

Por fim, os pontos dez, onze e doze tratam da resposta de Leibniz ao problema de como Deus governa o mundo. Começando pela acusação que lhe fora imputada de afirmar que Deus seria uma inteligência supramundana, ele a reafirma e ironiza aqueles que pensam o contrário:

Não creio que me possam repreender com razão por ter afirmado que Deus é Inteligência supramundana. Dirão que Ele é Inteligência mundana, ou seja, a alma do mundo? Espero que não. Contudo, fariam bem em tomar cuidado para não acabar, sem o querer, pensando assim¹⁴.

Em seguida, responde ao exemplo dado por Clarke do rei e seus governantes, voltando-se mais uma vez para seu conceito de harmonia preestabelecida. Uma vez que Deus conserva todas as coisas e elas não poderiam subsistir sem Ele, seu reino jamais seria um reino meramente nominal; seria justamente como um reino em que os súditos tivessem sido educados de tal maneira pelo rei que este não teria

¹³ Ibid., p. 173.

¹⁴ Ibid., p. 173.

necessidade de os endireitar, devido ao cuidado que teve com eles no início de seu reinado. Por fim, diz Leibniz que se Deus fosse obrigado a de tempos em tempos corrigir sua obra, isso se daria ou de maneira natural ou sobrenatural. No primeiro caso, Deus não seria uma inteligência supramundana e, como dito acima, seria a alma do mundo; no segundo caso, teríamos um Deus que opera através de milagres para corrigir as coisas naturais e, desta forma, cessam as argumentações, pois com a ideia de milagres tudo pode ser explicado sem grandes dificuldades. Nos dois exemplos, que casam com a filosofia newtoniana, Deus perderia o seu status.

1.4. Segunda réplica de Clarke

Clarke a inicia explicitando melhor o que quis dizer na sua primeira carta, onde afirma que os princípios matemáticos seriam contrários ao materialismo. Enquanto estes teriam como fundamento a ideia de que as leis mecânicas seriam suficientes para explicar todo o universo, incluindo nele a sua própria origem, isto é, uma estrutura do universo inteiramente produzida apenas através dos princípios da mecânica e do movimento, da necessidade e da fatalidade, aqueles afirmariam justamente que, para além dos princípios mecânicos e dinâmicos, todo o estado das coisas, a constituição do sol e dos planetas, só pode ter sido produzido por uma causa inteligente e livre. Enquanto o puro materialismo realmente pode excluir a ideia de um ser superior para a existência do universo, os princípios matemáticos enfatizam que todo o universo, da maneira que está constituído, só pode subsistir devido a este ser.

Em seguida, Clarke fala sobre a distinção entre os termos “matemático” e “metafísico” e diz que não vê problema em uma pessoa chamar os princípios matemáticos de metafísicos, pois as consequências deles são exatamente consequências metafísicas, isto é, é a partir de princípios matemáticos que podemos “demonstrar”¹⁵ as questões metafísicas. E já que usamos a matemática como forma para alcançar as verdades metafísicas, o princípio da razão suficiente leibniziano se mostrou problemático para Clarke. Ele concorda com Leibniz que para que as coisas existam, da maneira que existem e não de outra, é necessária a existência de uma razão para que isso ocorra, porém, quando afirmamos isso caímos em um problema

¹⁵ Embora as demonstrações feitas pela Física no séc. XVIII remetessem diretamente à empiria, quando Clarke fala aqui em demonstração ele está utilizando um sentido muito mais próximo dos escolásticos do que propriamente da ciência de sua época.

muito grande: o arbítrio de Deus. Quando olhamos para o universo e percebemos que toda a matéria é exatamente igual à outra, não havendo distinção qualitativa entre elas, e também percebemos que neste mesmo universo determinado local há uma grande quantidade de matéria – como o sol ou qualquer planeta, por exemplo, enquanto noutros lugares a quantidade de matéria é pouca (isso sem considerarmos a existência do vácuo) –, somos levados a nos perguntar por que as coisas são assim e não de outra forma. A única resposta para essa pergunta é: porque Deus assim o quis. O arbítrio é um grande problema quando pensamos que o universo é ordenado, que sua causalidade é necessária e que podemos conhecer sua ordem através dos princípios matemáticos. Por outro lado, se admitirmos que Deus não pode agir sem uma causa que o predetermine, estaríamos afirmando que Ele não teria liberdade de escolha, o que nos levaria à aceitação do fatalismo do mundo. Em ambos os casos a relação de Deus com o mundo, da forma como Leibniz a apresenta em seu princípio da razão suficiente, se mostra problemática.

Passando para o segundo ponto desta carta, Clarke responde Leibniz acerca da existência do vácuo. Este não fora invenção de Newton, muitos filósofos gregos da Antiguidade que tiveram forte influência em seu pensamento do povo fenício, já admitiam a existência, para além da matéria, de um espaço vazio. A grande diferença deles para Newton é que eles não souberam se utilizar desses princípios para explicar os fenômenos da natureza através da matemática. A existência do vácuo não tem, afirma Clarke, nenhuma influência sobre o poder ou a sabedoria divina, pois “por menor que seja a quantidade de matéria, não falta a Deus objeto ao qual possa exercer seu poder e sua sabedoria, porque há outras coisas, além da matéria, que constituem também objetos sobre os quais Deus exerce seu poder e sua sabedoria”¹⁶.

No terceiro, quarto e quinto pontos, Clarke rebate as objeções leibnizianas acerca da relação entre corpo e alma, iniciando pela explicação do que o termo “sensório” significa para Newton. Quando falamos em sensório não estamos falando necessariamente de um órgão, mas de um “lugar da sensação”; do mesmo modo como os olhos, as orelhas e a boca são órgãos, mas não são sensórios. Ademais, Newton não teria dito que o espaço é um sensório de Deus, mas que seria, a nível comparativo, uma espécie de sensório. Diferentemente do que fora afirmado por Leibniz, nunca se afirmou que a simples presença da alma no corpo é suficiente para

¹⁶ LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **Correspondência com Clarke**. Coleção Os Pensadores. Trad. Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 174.

a percepção, mas que ela é necessária para que a alma possa perceber as coisas. As substâncias inanimadas nada podem perceber, pois não possuem alma, enquanto nos seres animados a alma é o que garante a percepção, no sentido de que uma vez reunidas as imagens das coisas percebidas pelos sentidos, é ela, enquanto substância viva, que nos permite a consciência daquilo que é percebido. Uma substância viva, porém, não pode perceber algo senão no próprio lugar em que está presente; assim, a alma só pode perceber das coisas aquilo que o sensorio lhe permite – do mesmo modo ocorre com Deus, que está presente em todo o universo e percebe todas as coisas através do espaço. Fica claro que uma coisa não pode atuar sobre outra sem estar presente no mesmo lugar que ela, como é impossível que a mesma esteja em um lugar em que não está. A alma mesmo sendo indivisível, só pode estar presente em um único ponto e, portanto, só pode perceber as coisas deste mesmo único ponto. O espaço, meio pelo qual Deus “percebe” as coisas, também é indivisível (seja ele o espaço finito ou o infinito), porém, diferentemente da alma, o espaço não está em um único ponto – sua existência é o todo. Portanto, Deus não percebe as coisas por sua simples presença ou porque age sobre elas, mas porque, além de sua presença em toda parte, também é um ser vivo e inteligente. A alma está para o corpo assim como Deus está para todas as coisas.

Os pontos seis e sete tratam do problema da suposta falta de onisciência divina atribuída por Leibniz ao pensamento newtoniano. A excelência da obra de Deus não consiste, de fato, apenas em seu poder, mas também em sua sabedoria. Nisso Clarke concorda com Leibniz, porém a maneira como essa mesma sabedoria é compreendida é o motivo da divergência entre eles. A ideia de um “relógio autorregulado”, ou seja, a concepção de natureza leibniziana não faria sentido para Clarke, pois isso seria afirmar que existem forças na natureza que são independentes de Deus. A sabedoria de Deus, para Clarke, está na ideia perfeita e completa da obra que Ele formou desde o começo e que subsiste sempre de acordo com essa ideia graças ao Seu exercício perpétuo de poder sobre ela. Segue-se disso que as palavras “correção” e “reforma” não devem ser atribuídas a Deus, pois Ele não errou, e é isso que Clarke trata no ponto oito da presente carta. Só devemos utilizar as palavras citadas para nos referirmos a nós, seres humanos, não no sentido de que devemos falar apenas daquilo que envolve o homem, mas no sentido de que o olhar humano para as coisas da natureza é diferente do olhar divino sobre as mesmas. Podemos olhar para todo o sistema solar e imaginarmos que ele, com toda a sua ordem atual,

estabelecida pelas leis da mecânica e da dinâmica, um dia irá entrar em confusão e deixará de existir da maneira que existe, recebendo uma nova forma. Essa mudança imaginária do sistema solar pode parecer, aos nossos olhos, uma espécie de “reforma” da natureza, porém aos olhos de Deus toda essa mudança faz parte de sua ideia inicial, onde tudo o que existe no universo permanece em um determinado estado até o ponto em que Ele estipulou para durar. Ou seja, toda a ordem atual, toda desordem possível e toda renovação a que o universo venha passar encontram-se já presentes nos planos de Deus, tornando toda “reforma” relativa ao nosso modo de ver o mundo e eliminando com isso a ideia de que o modelo de natureza newtoniano se baseia exclusivamente na onipotência divina. A sabedoria divina não consiste em preparar de antemão remédios que venham a curar por si mesmos a desordem do mundo, pois no mundo só há desordem em relação ao nosso modo de compreendê-lo. Não havendo desordem na natureza em relação a Deus, conseqüentemente não existirão remédios ou forças naturais agindo por si mesmas, consistindo a sabedoria divina, como dito acima, em formar desde o começo um desígnio que seu poder executa continuamente.

Por fim, nos pontos dez, onze e doze Clarke responderá Leibniz acerca da natureza da inteligência divina. Começa por afirmar que Deus não seria uma Inteligência mundana nem supramundana, mas que está em toda a parte, tanto no mundo quanto fora dele; se afastando, assim, tanto da visão leibniziana da natureza divina quanto da visão que Leibniz atribuiu a Newton. Essa Inteligência conserva as coisas, porém não as conserva do modo como Leibniz acredita, pois para Clarke essa afirmação só faz sentido se pensarmos Deus agindo atualmente sobre todas as coisas e as governando:

Quando se diz que Deus conserva as coisas, se se pretende afirmar com isso que ele age atualmente sobre elas e as governa, conservando e continuando os seres, as forças, os arranjos e os movimentos delas, é precisamente o que sustento. Mas se se quer dizer simplesmente que Deus, ao conservar as coisas, parece um rei que criasse os súditos capazes de operar sem que ele tivesse parte alguma no que se passasse entre eles; se é isso, digo, o que se quer dizer, Deus será um verdadeiro criador, mas não terá o título de governador.¹⁷

¹⁷ Ibid., p. 176.

Imaginar as coisas como sendo autorreguladas é, para Clarke, o tipo de raciocínio que tende a excluir Deus do governo do mundo. O natural e o sobrenatural, como visto na resposta acerca da possível “correção” divina, só fazem sentido aos olhos humanos; para Deus, em nada um difere do outro. Por fim, Clarke trata de precisar bem a diferença entre Deus e a alma humana, a fim de rebater a acusação leibniziana de que Deus seria a alma do mundo. Embora Ele esteja presente em todo o universo, não se segue que Ele seja a alma do mundo, pois a alma humana é apenas parte de um composto no qual o corpo também está presente, partes que atuam mutuamente uma sobre a outra, como sendo partes diferentes de um mesmo todo; enquanto Deus está no mundo não como uma mera parte dele, mas como um verdadeiro governante, sobre o qual age e tem poder sobre tudo, entretanto o inverso não ocorre, as coisas mundanas jamais O afetam.

1.5. Terceira Correspondência de Leibniz ou resposta à segunda réplica de Clarke

A terceira carta de Leibniz se inicia com ele respondendo Clarke acerca da distinção entre princípios matemáticos e princípios metafísicos, onde os primeiros tratam de números, aritmética e geometria, enquanto os segundos dizem respeito a noções mais gerais, tais como a ideia de causa e efeito. Em seguida, diz que a suposta aceitação por parte de Clarke do princípio da razão suficiente se dá apenas da boca para fora, pois, na realidade, quando observamos os princípios matemáticos e as próprias palavras de Clarke eles não aparecem nas suas visões de mundo. Isso se deve, segundo Leibniz, a uma má compreensão da real força de tal princípio, pois ele não é conciliável com o modelo de espaço absoluto defendido pelos autores.

Esse espaço absoluto representa um Ídolo no pensamento newtoniano, não no sentido teológico, mas filosófico, seguindo os conceitos de F. Bacon, que apresenta em sua obra *Novum Organum* (1620) os chamados **Ídolos**, que são falsas ideias que estão presentes em cada um de nós e nos impedem de alcançar a verdade. O espaço absoluto, para Leibniz, não pode ser verdadeiro, porque se atribuirmos ao espaço tal categoria, isso equivaleria a afirmarmos que o espaço seria eterno e infinito, coisa que apenas ao próprio Deus podem ser atribuídas. Esse pode ter sido o motivo pelo qual muitos acreditaram ser o espaço o próprio Deus ou um atributo seu; porém, isso logo

se mostra sem sentido, uma vez que o espaço é subdividido em partes, sejam elas grandes ou pequenas, coisa que jamais podemos sequer pensar a respeito de Deus.

O espaço para Leibniz não é e jamais pode ser absoluto, sua realidade é meramente relativa e é disso que ele trata nos pontos quatro e cinco desta carta. “O espaço assinala em termos de possibilidade uma ordem das coisas que existem ao mesmo tempo”¹⁸. Temos a percepção do espaço apenas a partir do momento em que vemos muitas coisas juntas e, assim, se não tivermos objetos reais diante de nós, não podemos ter nenhuma representação do espaço; sua existência é relativa e dependente dos objetos reais. Leibniz afirma que se o espaço fosse uma substância (ou absoluto), lhe sucederia alguma coisa a qual não seria possível possuir uma razão suficiente, o que ainda é o pressuposto máximo do pensamento leibniziano, e para provar tal afirmação argumenta no seguinte sentido: sendo o espaço algo completamente uniforme, se não tivermos nenhum objeto sobre ele, nenhum de seus pontos difeririam em absolutamente nada, todo ponto do espaço seria exatamente igual a qualquer outro. Diante disso, e admitindo ainda que o espaço seja uma substância, é impossível que haja uma razão pela qual Deus tenha feito, disposto e conservado as coisas da maneira que o fez e não de outra.

Mas, se considerarmos o espaço não como substância e sim como relação, o modo como as coisas estão dispostas, isto é, o axioma da razão suficiente permanece, isso porque quando pensamos no mundo e no espaço tal qual o conhecemos, temos perfeitamente as ideias, por exemplo, do Oriente e do Ocidente, de Leste e de Oeste, de Norte e de Sul; tais coordenadas geográficas correspondem perfeitamente à maneira como o mundo está constituído, mas se tirarmos deste mesmo mundo os objetos que o compõem, tais coordenadas perdem o seu sentido, uma vez que elas só fazem sentido mediante um determinado ponto adotado. Dito de outro modo, se o espaço fosse um ser absoluto, poderíamos, ao retirarmos os objetos do mundo, inverter todas essas coordenadas e elas ainda assim fariam sentido, pois em um espaço absoluto tudo é uno: “um seria justamente a mesma coisa que o outro, como são absolutamente indiscerníveis; e, por conseguinte, não se poderá perguntar a razão de se preferir um ao outro”¹⁹.

Se quando pensamos o espaço de forma absoluta ele se mostra contrário ao princípio da razão suficiente, com o tempo temos o mesmo problema e Leibniz

¹⁸ Ibid., p. 177.

¹⁹ Ibid., p. 177.

apresenta no ponto seis desta carta as questões referentes à natureza do tempo. Quando pensamos que Deus criou o mundo exatamente em um momento específico, isto é, não antes e nem depois do exato momento em que criara o mundo, pensamos, seguindo o pressuposto máximo de Leibniz, que Ele o fez por uma razão, e se atribuímos ao tempo o status de substância ou ser absoluto, teríamos como consequência exatamente que o instante da criação das coisas não importa, pois o tempo absoluto seria um contínuo, sua sucessão seria a mesma sempre. Pra Leibniz, o tempo, assim como o espaço, tem uma existência relacional, ou seja, só existe e só pode ser percebido a partir das coisas reais. A diferença é que enquanto um é percebido a partir da coexistência das coisas ao mesmo tempo, o outro é percebido a partir da sucessão das coisas umas pelas outras.

Por tudo o que foi exposto nos parágrafos anteriores Leibniz conclui que seu princípio da razão suficiente realmente fora mal compreendido, pois ele é totalmente incompatível com a ideia de tempo e espaço enquanto substâncias ou seres absolutos. Disseram, afirma Leibniz, que a razão suficiente é muitas vezes a própria vontade de Deus e que com o arbítrio tudo se pode justificar. Ora, tal afirmação não contraria o princípio da razão suficiente, pois, se Deus quer alguma coisa, Ele o quer por alguma razão. O *modus operandi* de Deus é o racional, se algo foi feito, ainda que de forma arbitrária, existe alguma razão para que isso tenha acontecido. Indo para o “outro lado da moeda” na argumentação apresentada por Clarke, onde ele trata do problema da exclusão da escolha livre divina e do fatalismo a que isso levaria, Leibniz responde seguindo na linha do que até aqui vem sendo exposto: a onisciência divina. A escolha de Deus, como dito, é uma escolha que tem uma razão para ser feita, o que nos leva a “fundir” o poder de escolher livremente à Sua sabedoria, evitando-se assim o possível fatalismo. A ordem das coisas, juntamente com a providência divina, é a ordem mais sábia possível e, desse modo, quando se pretende combater algum possível fatalismo do mundo, o que devemos combater é toda filosofia que nega ou a sabedoria ou a escolha divina, pois esta sim é que nos leva ao verdadeiro fatalismo.

No ponto nove da correspondência em questão, Leibniz volta a problematizar a relação que a ideia de um espaço vazio teria com Deus. Ao se diminuir a quantidade de matéria em um determinado local, argumenta ele, estaríamos necessariamente diminuindo a quantidade de objetos em que Deus pode exercer o seu poder e sua bondade. No vácuo, mesmo não existindo matéria, existiriam, segundo os newtonianos, outras coisas e Deus exerceria seu poder sobre elas do mesmo modo;

porém, para Leibniz toda substância criada é acompanhada de matéria, o que faria com que mesmo tais “coisas existentes no vácuo” possuísem algum nível de materialidade.

Do ponto dez ao doze temos Leibniz argumentando acerca da maneira como Deus percebe as coisas, reforçando sua crítica à ideia de sensório. Em seguida, rebate o argumento clarkeano acerca da relação entre alma, corpo e percepção, afirmando que a simples presença da alma no corpo não é suficiente para que essa perceba o que se passa naquele, utilizando como exemplo uma pessoa com deficiência visual, que não vê, mas é dotada de alma e percebe o que está fora do corpo de outro modo. De modo diferente ocorre com Deus, pois a Sua presença nas coisas não ocorre por situação, mas por essência; a presença divina se manifesta nas coisas através de sua operação imediata. Isso significa que se admitíssemos que a presença divina se “funde” com o corpo, estaríamos atribuindo a ela a característica de ser extensa e divisível, o que seria justamente equiparar a natureza divina com a natureza material, e sejam quais forem as palavras que possam usar para tentar fugir a essa questão, a consequência será sempre a mesma.

Do ponto treze ao ponto dezesseis, o último da carta, Leibniz irá tratar novamente do seu conceito de harmonia preestabelecida, respondendo as críticas de Clarke e expondo de modo mais detalhado alguns pontos do seu pensamento. Começando pela ideia da necessidade que Deus teria de ajustar de tempos em tempos Sua criação; se isso fosse verdade, isto é, se a força pela qual o universo fora criado “se perdesse” nesse mesmo universo por causa das leis estabelecidas pelo próprio Deus, de modo que Ele tivesse que dar uma nova impressão ao universo para restituir essa força, a desordem decorrente disso não ocorreria apenas no plano do humano, mas de todo o universo e ao próprio Deus. Assim, poderíamos pensar que Ele, em sua onisciência, poderia ter pensado em tudo isso e, desse modo, teria provido os “remédios” necessários para evitar tal inconveniente, e fora exatamente isso o que Ele fez em Sua harmonia preestabelecida. Afirmar que Deus opôs antecipadamente os remédios da desordem não significa dizer que Ele esperou a desordem acontecer para só então agir, pelo contrário, agiu de antemão de modo a prevenir toda a desordem possível. A conservação divina é uma preservação e continuação atual dos seres, poderes, ordens, disposições e noções, e as críticas direcionadas a esse respeito não fazem sentido, pois, para Leibniz, não há em sua

filosofia nenhum ponto que sirva de pretexto para se pensar tal coisa. Tais críticas parecem vir no sentido de desviar o debate dos demais pontos, tais como:

não opera Deus do modo mais regular e mais perfeito? Sua máquina é capaz de cair nas desordens, que ele se vê obrigado a consertar por vias extraordinárias? A vontade de Deus é capaz de agir sem razão? O espaço é um ser absoluto? Qual a natureza do milagre, e muitas outras questões semelhantes, que estabelecem uma grande separação?²⁰

Por fim, no ponto dezessete, Leibniz retoma a questão da possível indiferença entre o natural e o sobrenatural. A expressão “Deus é Inteligência Supramundana” não significa que Deus não está no mundo, mas que Sua natureza sobrenatural o coloca acima do mundo. Em vão são as críticas que enunciam, segundo Leibniz, afirmando que não há diferença entre o natural e o sobrenatural, e tanto teólogos quanto filósofos não de concordar com isso. A diferença entre um “mundo” e outro é infinita, mas parece que os críticos parecem ignorá-las.

1.6. Terceira réplica de Clarke

Em sua terceira resposta, Clarke inicia diferenciando um significado linguístico de um significado matemático de uma coisa. Ainda que uma palavra possa ser utilizada para definir algo no mundo, isso não impedirá que raciocínios matemáticos possam ser aplicados a assuntos físicos e metafísicos. É inquestionável que nada exista da maneira que existe sem que haja uma razão para tal, porém, para as simples coisas que são indiferentes em si mesmas, a simples vontade pode ser admitida como uma razão suficiente sem que tenhamos que buscar uma razão suficiente para a existência dessa vontade. Isto é, as coisas criadas por Deus necessitam ter uma razão suficiente, que, no caso, fora a vontade divina, mas a própria vontade divina não necessita de uma causa para agir desta ou daquela forma, pois ela é uma “causa em si mesma”, o que nos permite atribuir ao mundo a interferência divina sem cair com isso na necessidade de explicar o porquê de Deus agir. Admitir a ideia de espaço tal como Leibniz a concebe é para Clarke um completo absurdo, pois se ela fosse verdadeira, poderíamos supor que se o Sol, a Lua e a Terra tivessem sido colocados onde atualmente encontramos as estrelas fixas mais

²⁰ Ibid., p. 179.

distantes, desde que tivessem sido colocados na mesma ordem e distância um do outro a qual o foram, não haveria absolutamente nenhuma diferença em relação ao lugar em que se encontram atualmente; mais do que isso, poderíamos até afirmar que o Sol, a Lua e Terra estariam exatamente no mesmo lugar em que se encontram atualmente, o que seria uma perfeita contradição.

Seguindo a carta, no ponto três, Clarke responde Leibniz acerca da atribuição que esse fizera acerca da natureza substancial do espaço do pensamento de Newton e deixa claro que “o espaço não é uma substância, um ser eterno e infinito, mas uma propriedade, ou uma sequela da existência de um ser infinito e eterno”²¹. O espaço infinito não é Deus, ele é a imensidade, e a imensidade é algo que está ligada a Deus, mas não é o próprio Deus. As partes do espaço não se referem à essa imensidade, mas ao espaço finito, o que nos leva a uma dupla concepção de espaço: por um lado temos um espaço infinito, que é absoluta e essencialmente indivisível, e por outro temos o espaço que pode ser medido e dividido matematicamente, o qual é o objeto das Ciências Naturais. Se aceitarmos a concepção leibniziana de espaço, poderíamos supor que, se Deus fizesse o mundo inteiro correr em linha reta, independentemente da velocidade com que se movesse, ele continuaria sempre no mesmo lugar, pois a distância entre os corpos continuaria a mesma; além do mais, não poderia sofrer nenhum choque, ainda que esse movimento fosse interrompido repentinamente. Com o tempo ocorreria algo semelhante, pois se adotarmos a ideia de Leibniz de que o tempo não é nada mais do que a sucessão dos objetos uns pelos outros, poderíamos pensar que se Deus, ao criar o mundo, o tivesse feito alguns milhões de anos antes, isso não faria a menor diferença uma vez que ao momento da criação não poderia ser atribuído um “antes”. Ademais, “tempo e espaço são quantidades que não se podem atribuir à situação e à ordem”²². Clarke passa, então, para sua resposta ao argumento apresentado por Leibniz acerca da uniformidade do espaço. Se o espaço for uniforme ou perfeitamente semelhante, não diferindo assim nenhuma de suas partes uma da outra, então os corpos que foram criados em um determinado lugar, se tivessem sido criados em outro lugar, seria correto afirmar que eles foram criados no mesmo lugar. Isso é uma clara contradição. Além disso, ainda que a uniformidade do espaço prove que Deus não tenha tido nenhuma razão externa para criar as coisas onde as criou, isso não impede que a Sua vontade tenha sido a razão suficiente pela qual as criou

²¹ Ibid., p. 180.

²² Ibid., p. 180.

no lugar que for, pois sendo os lugares indiferentes, houve uma razão para Ele ter agido em um determinado lugar. O mesmo raciocínio pode ser aplicado ao tempo.

Seguindo sua exposição, nos pontos sete e oito da presente carta, Clarke responde os argumentos de Leibniz acerca natureza do agir de Deus. Se aceitarmos a ideia de que Deus não pode intervir no mundo, porque supostamente Ele não pode ter nenhuma razão externa para operar de uma forma mais do que outra, e ainda assim aceitarmos que isso não se trata de uma imperfeição, seria equivalente a afirmarmos que Ele não possui em si mesmo nenhum princípio de ação, pois estaria sempre determinado mecanicamente pelas coisas de fora. E essas coisas, como a matéria, existem na quantidade que existem porque é a mais conveniente ao estado atual das coisas, e, deste modo, se a quantidade de matéria existente fosse maior ou menor do que atualmente é, isso seria menos conveniente ao estado atual do mundo e, por conseguinte, não poderia ser um objeto maior para o exercício da bondade divina.

Em relação ao problema envolvendo o “órgão de Deus”, Clarke argumenta que o significado que Newton dá ao termo em sua obra não é o mesmo citado por Leibniz. Uma pessoa com deficiência visual, ou melhor, a alma desta não vê devido a certas obstruções que impedem que as imagens se formem e sejam levadas ao sensorio, onde ela está presente. Do mesmo modo, continua Clarke, não temos como saber como a alma de um homem dotado de visão pode ver os objetos que não estão diante dos seus olhos, pois um homem (ou um ser) não poderia agir ou perceber impressões as quais não se encontram presentes. Deus, porém, por ser onipresente, está agora em toda parte e em todos os seres, essencial e substancialmente, Sua presença se manifesta através de Sua operação, mas essa só pode ocorrer se Ele estiver presente atualmente em todos os seres. A alma não está presente em todas as partes do corpo, apenas no cérebro e em alguns nervos, o que faz com que sua operação seja restrita a essas mesmas partes. Essa é a grande diferença quando falamos de um sensorio como um órgão dos sentidos humanos (ou de outros animais) e um sensorio de Deus. Talvez devido aos limites léxicos da linguagem o termo usado por Newton para mostrar como Deus se relaciona com o mundo possa ter causado esta confusão, mas conforme dito acima o próprio Newton em sua obra deixou claro em que sentido estava usando a expressão sensorio.

Do ponto treze ao dezessete (o último da carta em questão), Clarke trata novamente da questão da interferência divina no mundo. Se as forças que governam

o universo se enfraquecem e têm a necessidade de uma nova impressão, isso não seria uma imperfeição na obra de Deus, mas a consequência da natureza das criaturas que estão em Sua dependência. Nesse sentido, é equivocado usarmos a analogia do relojoeiro com o relógio, pois uma vez que este fora criado, passa a funcionar de forma autônoma em relação àquele, o que não ocorre com os seres humanos, que, mesmo após a criação, permanecem sempre na dependência do seu criador. Essa dependência nos remete às questões colocadas por Leibniz no ponto dezesseis de sua última carta e que são respondidas sequencialmente por Clarke. Primeiro que Deus age sempre do modo mais regular e perfeito; segundo, que não há desordem alguma na Sua obra; terceiro, que as transformações operadas por Ele na natureza em seu atual estado não são mais extraordinárias que o cuidado Dele em conservar esse mesmo estado; quarto, que quando as coisas são em si mesmas iguais e indiferentes, Deus pode determinar livremente Sua vontade sem que nenhuma causa externa a Ele o faça agir; quinto, que o fato de Deus poder agir dessa maneira mostra Sua verdadeira perfeição e sexto, e último, que o espaço não depende da ordem, da situação ou da existência de corpos para existir.

Para finalizar esse problema, temos a questão dos milagres. Clarke inicia mostrando que sobre isso não temos que saber o que os teólogos ou os filósofos pensam a respeito, mas sim as razões pelas quais seus pareceres estão apoiados. Se admitirmos que um milagre é sempre uma ação que ultrapassa o poder de todas as criaturas, então se um homem andar sobre a água ou se o movimento de um astro, como o Sol ou a Lua, por exemplo, for detido, não estaríamos diante de um milagre, pois essas duas coisas podem acontecer sem a intervenção de um poder infinito. Com relação ao exemplo dado por Leibniz de um corpo se movendo ao redor de um centro de vácuo, temos duas coisas aqui: primeiro, se esse evento for uma coisa comum, como o movimento dos planetas ao redor do Sol, então não teremos um milagre, independentemente desse evento ter sido causado por Deus ou por outra criatura; segundo, se esse movimento for uma coisa rara e extraordinária, como, por exemplo, um corpo pesado suspenso em pleno ar, então estaríamos diante de um milagre, quer esse evento tenha sido provocado por Deus ou por alguma criatura invisível. Por fim, Clarke finaliza dizendo que Leibniz tem uma falsa ideia do que seja um verdadeiro milagre, pois se tudo o que não for efeito das forças naturais dos corpos e que não pode ser explicado por estas mesmas forças for um milagre, então até mesmo o movimento de todos os animais deveria ser aceito como milagre.

1.7. Quarta carta de Leibniz ou resposta à terceira réplica de Clarke

A quarta correspondência de Leibniz tem em seus pontos iniciais o problema envolvendo o arbítrio de Deus. Quando falamos na vontade divina, não podemos simplesmente tratá-la como uma “simples vontade”, como se esta não possuísse nenhuma razão ou princípio para agir desta ou daquela maneira. Uma vontade assim é contrária à ideia da perfeição divina. Se ao escolher, Deus o faz sempre por algum motivo não faz sentido pensarmos que existe escolha entre as coisas absolutamente indiferentes. Dispor três ou mais corpos de iguais extensão, massa, força ou qualquer outro atributo que possam possuir em igual distância uns dos outros, na mesma ordem, é realmente algo indiferente; tanto o é que Deus, em sua onisciência, não fez nada semelhante, pois tal coisa só existe de forma abstrata e jamais poderá existir na natureza. O universo fora criado da maneira que fora criado por uma razão suficiente que o fez exatamente da maneira mais perfeita possível. Imaginar que o mundo pudesse ter sido criado “antes” ou “em outro lugar” e mesmo assim afirmarmos que as coisas estariam exatamente da maneira que efetivamente estão agora seria uma grande ficção, pois não existem dois indivíduos indiscerníveis: uma folha de uma árvore pode até parecer idêntica à outra folha da mesma árvore, mas sempre que as observarmos de perto perceberemos suas sutis diferenças, até mesmo uma gota d’água ou de leite, se colocadas em um microscópio, se mostrarão diferentes umas das outras. Deste modo, Leibniz argumenta não só contra a ideia da indiferença da vontade divina, mas também contra a noção dos átomos, outro grande ponto das filosofias materialistas.

Diante das questões acima colocadas, Leibniz parte então à refutação mais detalhada nas noções de espaço e tempo do pensamento newtoniano. Se o universo não pôde ser criado em um espaço diferente do que foi, e todo o argumento de Clarke está baseado em uma abstração imaginária, conseqüentemente o vácuo, isto é, o espaço vazio, também não pode ser real, pois sua fundamentação é exatamente a mesma. “Se o espaço é uma propriedade ou um atributo, deve ser a propriedade de alguma substância. Ora, o espaço vazio limitado, que seus partidários admitem entre dois corpos, de que substância seria a propriedade ou afecção?”²³ Se

²³ Ibid., p. 183.

o infinito é a imensidade, o espaço finito deverá ser exatamente seu oposto, ou seja, a mensurabilidade ou a extensão limitada. Essa extensão deve ser o predicado, isto é, a afecção ou extensão de um sujeito, ou seja, um ser extenso. Portanto, se o espaço vazio existisse, como os newtonianos defendem, seria o mesmo que afirmarmos a existência de um predicado sem sujeito. A única forma de darmos ao espaço a categoria de ser um atributo é admitirmos que ele só pode existir, como Leibniz defende, a partir de outros seres que efetivamente existem.

Se admitirmos que o espaço é uma realidade absoluta e não uma propriedade das coisas, teremos que admitir que o espaço tem uma subsistência maior do que as próprias substâncias, o que nos levaria a pensar que Deus não o poderia destruir ou realizar qualquer tipo de mudanças; ele estaria imerso no todo, seria eterno e imutável, o que nos levaria à conclusão de que existiria uma infinidade de coisas eternas fora de Deus, o que para Leibniz é um completo absurdo. A eternidade do espaço também pode ser deduzida da afirmação de que o espaço infinito não tem partes, pois isso é o mesmo que afirmarmos que os espaços finitos não o compõem, o que conseqüentemente nos levaria à conclusão de que o espaço infinito subsistiria mesmo que todos os espaços finitos fossem reduzidos a nada. Dito de outra maneira, estaríamos afirmando que o universo poderia subsistir ainda que todos os corpos que nele estão presentes desaparecessem.

No ponto treze da presente carta Leibniz responde novamente Clarke acerca do exemplo dado por este no segundo ponto de sua carta anterior, onde trata, através da posição dos astros, da suposta indiferença que Leibniz daria ao espaço que os corpos ocupam no universo, mostrando que toda a argumentação está baseada em um *idola tribus*, que dá ao espaço imaginário o status de real:

Dizer que Deus faz adiantar-se o universo em linha reta ou outra qualquer sem nada mudar nele é ainda uma suposição quimérica. De fato, dois estados indiscerníveis são o mesmo estado e, por conseguinte, é uma mudança que não muda nada. Além disso, é uma coisa sem pé nem cabeça (sem nenhuma razão). Ora, Deus não faz nada sem razão, e é impossível que ainda haja alguma. De resto, seria *agendo nihil agere* (agindo, não fazer nada), como acabo de dizer, por causa da indiscernibilidade.²⁴

Do mesmo modo que ocorre com o espaço, com o tempo temos praticamente os mesmos problemas. Supor que Deus possa ter criado o mundo alguns milhões de

²⁴ Ibid., p. 183.

anos antes do que fora criado não passa de uma ficção impossível. Os que defendem tal ideia não saberiam o que responder para aqueles que argumentassem em defesa da eternidade do mundo, pois, se Deus não faz nada sem uma razão, não podemos apontar nenhuma para que Ele não tenha criado o mundo antes do momento em que o criou, o que nos leva à conclusão de que ou Ele não criou nada de modo absoluto — isto é, um tempo que existisse por si antes de qualquer outro ser que nele esteja presente —, ou criou o mundo antes de qualquer tempo assinalável, o que nos levaria à conclusão de que o mundo seria eterno. Porém, toda essa discussão cessa quando mostramos que o começo, seja ele “quando” for, é sempre a mesma coisa, e assim não faz sentido nos perguntarmos por que Deus não criou o mundo antes ou depois.

Leibniz é enfático ao defender que Deus jamais pode ter uma causa externa para agir, sempre tendo em si o princípio da ação e sempre agindo da forma mais perfeita possível, o que nos leva sempre a negarmos a ideia de um espaço e tempo absolutos. A própria uniformidade do espaço, diz ele, torna sem sentido a discussão acerca das suas partes, mais ainda a escolha que Deus supostamente faria entre essas mesmas partes.

Respondendo Clarke acerca dos argumentos apresentados nos pontos sete, oito e nove da última carta, Leibniz inicia rebatendo a alegação de que quando não existe diferença na natureza de duas coisas distintas, isto é, quando dois modos de atuar são igualmente bons (utilizado o exemplo da partícula de um átomo criado em um determinado local e não em outro), Deus não poderia operar senão através de Sua mera vontade – afirma Leibniz que quando isso ocorre (ou melhor, ocorreria), Deus simplesmente não produzirá nenhuma delas. Seguindo, passa ao problema da suposição feita por Clarke de que a quantidade de matéria atualmente existente é a mais conveniente ao estado presente das coisas, respondendo que não existe nenhuma razão para que a quantidade de matéria existente fosse limitada, o que nos leva à impossibilidade da efetuação disso na natureza. Porém, Leibniz admite, para fins de melhor defender seu ponto de vista, a veracidade da ideia clarkeana e responde que ainda que Deus reduzisse ou aumentasse de modo arbitrário a quantidade de matéria existente, isso jamais poderia ser uma prova de Sua imperfeição; pelo contrário, seria a prova de Sua sabedoria, pois tudo o que viesse a suprimir ou criar, todas as coisas se relacionariam e agiriam sempre conforme o princípio da perfeição divina.

O “sensório” divino, reafirma Leibniz, significa exatamente aquilo que Goclênio escrevera e mesmo as demais definições existentes corroboram com o significado que este dera ao termo em questão. A glândula pineal cartesiana é, ela própria, um sensório. Considerar o espaço o sensório divino seria afirmar que existe algo além de Deus e dos objetos do mundo, algo que seria o responsável por fazer a ligação entre um e outro, do mesmo modo que a ligação dos objetos sensíveis com a alma. Assim, quando Newton usa tal expressão, é muito difícil imaginar que ele esteja dando outro significado que não o de que Deus seria a alma do mundo. Exatamente por isso não faz sentido, segundo Leibniz, compararmos a relação alma e corpo com Deus e o mundo, pois este percebe as coisas em si mesmas e o espaço é o lugar das coisas e não o lugar das ideias de Deus. Se as almas podem conhecer objetos externos a elas, o fazem porque Ele colocou nestas o princípio representativo daquilo que está fora delas: “as almas não operam sobre as coisas senão porque os corpos se acomodam a seus desejos em virtude da harmonia preestabelecida por Deus”²⁵.

Os defensores da ideia de que a alma pode dar nova forma ao corpo são os mesmos que defendem que Deus faz o mesmo com o mundo a fim de repará-lo, com isso acabam aproximando muito Deus da alma, dando muitas vezes mais valor a esta do que àquele. Somente Deus pode dar à natureza uma nova força, mas Ele só faz isso de maneira sobrenatural, pois se fizesse de maneira natural teria produzido uma obra muito imperfeita. Leibniz quer deixar claro que a analogia alma-corpo e Deus-mundo não faz sentido. A própria “censura” que recebeu acerca do seu termo *Inteligência supramundana* parece ter como pano de fundo a defesa de Deus como a alma do mundo. Se a alma conhece os objetos externos, isso se dá devido à correspondência mútua que existe entre os objetos dos sentidos e as imagens dos mesmos já presentes na alma; essa é a única maneira de se explicar o conhecimento dos objetos, pois a alma é imperfeita. Porém, quando falamos de Deus as coisas se passam de modo diferente, pois se trata de um ser perfeito, Sua manifestação é sua própria operação.

Sobre a possível diminuição das forças da natureza, os que afirmam isso, segundo Leibniz, são pessoas que não conhecem bem sejam as próprias forças da natureza que afirmam diminuir, seja a beleza das obras de Deus. Quando se fala que o mundo é uma máquina, geralmente utilizando-se também de analogias, como um

²⁵ Ibid., p. 185.

relógio, por exemplo, ocorre o mesmo equívoco que na relação alma e corpo – a saber, a não distinção entre as realidades naturais e sobrenaturais. Que um relógio de tempos em tempos precise de um ajuste isso todos sabem, mas quando utilizamos essa analogia passando para o plano divino, onde Deus seria o relojoeiro e o mundo seu relógio, esquecemos que Seu poder é infinito, que a força utilizada na criação do mundo jamais se enfraquece, e se temos a impressão que de algum modo ela está perdendo força, isso só pode se dar no plano “particular” dos eventos do mundo, mas no todo do universo as mesmas forças presentes em sua criação permanecem até hoje sem nenhuma modificação.

No ponto 41 da presente carta, a questão da natureza do espaço e do tempo volta a ser tratada. Diante da afirmação de que espaço e tempo não dependem da situação dos corpos, Leibniz responde (novamente) que não podemos ter qualquer concepção de espaço e tempo que não estejam diretamente ligadas aos corpos que efetivamente existem. Uma vez que temos os corpos diante de nós, é que podemos estabelecer determinado tipo de relação entre os mesmos. Se imaginarmos o Sol como sendo o único astro existente em todo o universo, não podemos falar que ele ocupa um espaço, mas se colocarmos mais algum corpo neste universo, como a Terra, por exemplo, então teremos um espaço entre o Sol e a Terra. Do mesmo modo se passa com o tempo. Se os corpos que efetivamente existem não passassem por nenhum processo de mudança de um estado a outro, isto é, se não houvesse a sucessão, não poderíamos ter nenhuma ideia do que o tempo seria, pois este só nos é “dado” a partir dos corpos e não o inverso:

Afirma-se que o espaço não depende da situação dos corpos. Respondo ser verdade que ele não depende de tal situação dos corpos, mas que é essa ordem que faz com que os corpos sejam situáveis e pela qual eles têm uma situação entre si ao existirem juntos, como o tempo é essa ordem com referência à posição sucessiva dos mesmos. Se não houvesse, porém, criaturas, o espaço e o tempo não existiriam senão nas ideias de Deus.²⁶

Ou seja, Leibniz quer mais uma vez demonstrar que a ideia de espaço e tempo absolutos, tão defendida por Newton e seus seguidores, é desprovida de sentido, pois imagina uma determinada condição em que tais coisas existem sem os corpos os quais efetivamente estão diante dos nossos olhos.

²⁶ Ibid., p. 186.

Leibniz responderá ainda, nos pontos finais, os argumentos apresentados por Clarke acerca da natureza do milagre. Quando tentamos mudar o sentimento que possuímos diante da ideia de milagre, afirma Leibniz, acabamos caindo em um “sentimento incômodo”. Ele não é preciso com relação ao que compreende por esse sentimento, mas acreditamos que esteja se referindo à possível ausência de Deus que o pensamento materialista possa levar, levando-se em conta principalmente o que fora afirmado por Clarke acerca do tema na última carta.

Um milagre, além de não dever ser considerado como algo usual ou inusitado, possui duas espécies distintas: uma “inferior” e outra “superior”. A primeira se refere aos milagres que podem ser produzidos pelos anjos, tal como fazer com que um homem ande sobre a água; já a segunda diz respeito, necessariamente, a Deus e ultrapassa toda e qualquer força da natureza, como, por exemplo: a criação e a aniquilação. Assim, são também de natureza milagrosa o fato de os corpos se atraírem, de um corpo em círculo não sair pela tangente, pois esses fenômenos não são de modo algum explicados pela natureza das coisas; já os animais, diferentemente da suposição irônica feita por Clarke, são perfeitamente explicáveis através de forças naturais, ainda que, de fato, seu começo, assim como o começo do mundo, não possa ser explicado de modo meramente natural.

Para finalizar a carta, para além dos tradicionais pontos sequenciais presentes em cada uma delas, Leibniz escreve um “anexo” onde explana ainda mais sua concepção acerca da natureza do espaço. A ideia de vácuo, como já dito pelo próprio filósofo anteriormente, é admitida por pessoas que se deixam levar mais pela imaginação do que pela razão; ele confessa que, quando mais novo, também admitia a ideia de um espaço vazio, juntamente com a ideia dos átomos, mas a maturidade o fez perceber o quanto tal ideia era desprovida de sentido. A imaginação é essencial na investigação das coisas, porém ela deve ser vista como um ponto de partida, jamais como o limite da própria investigação.

Tal erro ocorre, segundo Leibniz, devido ao nosso próprio desejo de que “a natureza não passasse além, que fosse finita com o nosso espírito”²⁷, mas isso seria não reconhecer a grandeza daquele que tudo criou. O menor dos corpos pode ser infinitamente dividido, mostrando-nos um mundo inteiro repleto de novas criaturas, as quais não existiriam no universo caso a ideia de átomos fosse verdadeira. Da mesma

²⁷ Ibid., p. 186.

forma, defender que na natureza existem espaços vazios é afirmar que Deus criou um mundo imperfeito, contrariando a ideia de uma razão suficiente, princípio esse no qual muitos dizem seguir, mas na realidade sempre estão a negar sua força. Todos os argumentos apontados até aqui, afirma Leibniz, têm por base sempre a perfeição de Deus e o princípio da razão suficiente; é através desse princípio que chegamos à concepção de espaço e tempo como relação e não como seres absolutos. Toda a física newtoniana vai na contramão dessa ideia e, conseqüentemente, da noção de que o mundo fora criado, da maneira que fora criado, por um ser perfeito, não só onipotente, mas também onisciente.

Leibniz é enfático ao mostrar como o modelo newtoniano é totalmente incompatível com os princípios acima mencionados, e para demonstrar isso aponta que se imaginarmos um vácuo podemos imaginar que Deus poderia pôr nele alguma matéria, sem com isso alterar em absolutamente nada as demais coisas. Logo, Ele o fez e, com isso, esse espaço vazio agora está ocupado, o que nos leva à conclusão de que todo o espaço agora se encontra ocupado. Se aplicarmos o mesmo raciocínio à ideia dos átomos, chegaremos à mesma conclusão. A própria proporção de matéria atualmente existente prova o princípio da razão suficiente, pois não existe nenhum princípio que determine que a quantidade de matéria existente no universo fosse maior ou menor do que atualmente é, muito menos a proporção de matéria distribuída no espaço e no vácuo e, se acaso imaginarmos que a quantidade de matéria seja a mesma tanto no espaço quanto no vácuo, seremos levados à uma distinção em níveis de perfeição e, sendo a matéria mais perfeita que o vácuo, a razão é levada a observar a proporção geométrica e, assim, a matéria presente no espaço se torna maior do que a do vácuo. A própria ideia de se admitir alguma matéria no vácuo já faria deste não mais um espaço vazio, uma vez que a matéria está para o vácuo como alguma coisa está para o nada. De igual modo, com os átomos não temos nenhuma razão que nos leve a rejeitar a ideia de que a matéria pode ser sempre subdividida. Vácuo e átomos, afirma Leibniz, são “ficções puramente arbitrárias e indignas da verdadeira filosofia”²⁸ e os que argumentam ao seu favor não fazem mais do que sofismar.

1.8. Quarta réplica de Clarke

²⁸ Ibid., p. 184.

Em sua quarta carta, Clarke a inicia abordando o problema da suposta vontade arbitrária de Deus, apontada por Leibniz nos pontos iniciais de sua última carta. Ao adotarmos as afirmações feitas por Leibniz de que nas coisas absolutamente indiferentes não há escolha e, por conseguinte, não pode haver vontade, estaríamos caindo numa verdadeira fatalidade, pois isso seria equiparar Deus a uma espécie de balança onde diante de duas coisas de igual peso não poderia se mover, assim também Ele, diante de duas coisas absolutamente indiferentes, não poderia escolher entre nenhuma delas. É um absurdo atribuir isso a um ser inteligente, pois este, diferente de uma balança, que é passiva em relação aos seus objetos, possui vontade, é um agente, não só está diante dos objetos, mas age em relação a eles. Enquanto os pesos da balança é que agem para com ela e são o motivo de sua movimentação, com um ser inteligente ocorre exatamente o oposto, ele é a causa do movimento. É verdade que a ação dos seres inteligentes algumas vezes é motivada por questões muito poderosas e outras possuem uma motivação extremamente fraca e, em alguns casos, o motivo da ação é totalmente indiferente; mesmo assim, sempre que tratamos de seres inteligentes e sua relação com os objetos, estamos necessariamente falando de uma ação daqueles para com estes. Uma ação indiferente ainda é uma ação e isso basta para diferenciar sujeitos de objetos. Essa diferença parece ter sido completamente ignorada por Leibniz. Além do mais, afirma Clarke, “o sábio autor supõe sempre o contrário, com um princípio, mas nunca apresenta nenhuma prova tirada da natureza das coisas ou das perfeições de Deus”²⁹.

Seguindo sua resposta, Clarke passa então para os argumentos apresentados nos pontos três e quatro da última carta de Leibniz, onde este coloca em questão o problema da possível indiferença na ordem de disposição dos corpos, onde é dito que Deus não criaria nada assim. Ora, a conclusão a que chegamos com esse raciocínio, segundo Clarke, é que Deus simplesmente não criou nenhuma matéria, mais ainda, que Ele não poderia jamais criar matéria alguma, visto que seria uma contradição manifesta.

É bem verdade, aponta Clarke, que na natureza que observamos a olho nu não existem dois corpos perfeitamente iguais, como duas folhas de uma mesma árvore, devido ao fato destes já serem corpo compostos, porém quando olhamos para a natureza em suas partes simples da matéria podemos atribuir-lhe igualdade. E

²⁹ Ibid., p. 187.

mesmo nos corpos compostos, não é impossível que venhamos a imaginar que deus poderia criar duas substâncias iguais uma à outra, seja uma folha de árvore, uma gota d'água ou mesmo um planeta inteiro. Essas substâncias, ainda que idênticas umas às outras, continuariam sendo diferentes entre si. Clarke quer aqui refutar o princípio leibniziano da identidade dos indiscerníveis. Além do mais, o lugar que cada uma dessas substâncias ocuparia não seria o mesmo, o que conseqüentemente determina também a primeira determinação do movimento, isto é, se de X para Y ou de Y para X. E do movimento passamos ao problema temporal.

Nos pontos cinco e seis da última carta, Leibniz categoriza como fictício o argumento da possível criação do universo antes do momento em que ele fora criado e que todas as suas partes teriam exatamente a mesma posição em relação às outras, e o fundamento maior para isso é seu princípio da identidade dos indiscerníveis, visto que o momento da criação é exatamente o mesmo, independentemente de ter sido no momento em que efetivamente ocorreu ou de ter acontecido antes, pois “pôr duas coisas indiscerníveis é admitir a mesma coisa sob dois nomes”³⁰. A resposta de Clarke a essa questão se inicia justamente pelo seu fundamento: “ainda que duas coisas sejam perfeitamente semelhantes, não cessam de ser duas coisas”³¹, diz ele. Mesmo no tempo, que, diferentemente do espaço, não tem suas partes perfeitamente semelhantes, dois instantes não são o mesmo instante, tampouco dois nomes de um mesmo instante, o que nega a ideia leibniziana de que o tempo só existe a partir da sucessão dos objetos, o que faria com que o tempo sempre fosse criado no mesmo instante em que de fato o foi. Assim, Clarke é enfático ao afirmar que “se Deus não tivesse criado o mundo senão neste momento, o mundo não teria sido criado no tempo em que foi”³². Além disso, devido à extensão limitada que o universo possui, a qual fora dada por Deus, segue-se que o movimento deve ser algo naturalmente presente no universo, pois tudo o que é limitado não pode ser imóvel.

Tendo o universo uma extensão limitada, o espaço que está para lá do mundo é um espaço real e não imaginário. Da mesma forma ocorre com o vácuo, e Clarke exemplifica mostrando que mesmo que tenhamos raios de luz (ou qualquer outra matéria) em quantidade muito pequena num recipiente, podemos muito bem perceber como a falta de resistência nos faz ver que a maior parte desse espaço é vazia, isto

³⁰ Ibid., p. 183.

³¹ Ibid., p. 188.

³² Ibid., p. 188.

é, desprovida de matéria. A falta de matéria, por sua vez, não pode ser a causa da falta de resistência: “o mercúrio se compõe de partes que não são menos sutis e fluidas que as da água, e, entretanto, opõe mais de dez vezes resistência que ela”³³. A resistência vem, portanto, não da espessura de uma matéria, mas da quantidade da mesma.

Nos pontos oito, nove e dez da presente carta, Clarke expõe ainda mais a ideia de espaço presente no pensamento newtoniano. Em momento algum Newton negou que o espaço que os objetos ocupam ou mesmo o espaço entre esses mesmos objetos não exista, mas que a relação que os objetos possuem com o espaço não é a condição de possibilidade deste; pelo contrário, é devido à existência do espaço que aqueles podem “ocupar” um determinado lugar. Temos, como já dito nas cartas anteriores, um espaço “visível”, isto é, aquele que podemos medir, seja na própria extensão de um objeto ou na relação entre eles, e outro para além deste mensurável, ao qual chamamos de espaço absoluto. Este pode ser a condição de possibilidade de existência daquele, mas o inverso não é possível. E se falamos que esse espaço absoluto está para além dos objetos sensíveis, consequentemente somos obrigados a relacioná-lo com algum tipo de substância diferente dos objetos dos sentidos. Assim, quando falamos em um espaço absoluto, estamos falando de uma propriedade de uma substância imaterial, que não é e não pode jamais ser limitada pelos corpos físicos, mas que existe igualmente neles e fora deles. “O espaço não se acha encerrado entre os corpos, mas estes, estando no espaço imenso, são limitados em si mesmos por suas próprias dimensões”.³⁴ O espaço tal como Leibniz o defende corresponderia, dentro da teoria newtoniana, apenas a um aspecto do espaço como um todo.

Outro ponto de extrema importância para a teoria do espaço newtoniano é o já explorado vácuo. Este só pode existir se admitirmos a existência de um espaço absoluto, tal como Newton o defende, pois, do contrário, se pensarmos que o espaço só tem existência relativa aos objetos que efetivamente existem – tal como Leibniz o faz –, então toda a noção de um espaço sem objetos perde seu sentido. Por isso é tão crucial para Clarke defender as proposições newtonianas acerca da existência do vácuo, pois este é o “exemplo empírico” do espaço absoluto. É essencial para defender o vácuo rebater a acusação de que este seria um atributo sem sujeito e,

³³ Ibid., p. 188.

³⁴ Ibid., p. 188.

portanto, uma contradição lógica que impossibilitaria sua veracidade. Clarke deixa claro no ponto nove da presente carta que quando falamos em vácuo, não estamos de modo algum nos referindo a algum tipo de predicado sem sujeito e que tal interpretação advém de uma falsa compreensão da obra de Newton:

O espaço vazio não é um atributo sem sujeito, porque por este espaço não entendemos um espaço onde não há nada, mas um espaço sem seus corpos. Deus certamente está presente em todo o espaço vazio, e talvez até existam também nesse espaço muitas outras substâncias, que não são materiais, não podendo, por conseguinte, ser tangíveis ou percebidas por nenhum de nossos sentidos.³⁵

Fica claro, portanto, o erro cometido por Leibniz pois o sujeito ao qual os atributos se referem é o próprio Deus.

Resolvido o problema da diferença entre o espaço sensível e o espaço absoluto, e resolvido o problema da impossibilidade lógica do espaço vazio, o próximo ponto a ser tratado é exatamente o da natureza desse espaço, ou seja, está claro o que ele não é (sensível), mas não o que seria. Se falamos que ele é absoluto, seria ele uma substância? Clarke responde no início do ponto dez que “o espaço absoluto não é uma substância, mas um atributo”³⁶, um atributo de Deus. Assim sendo, uma vez que Ele é um ser necessário, todos os seus atributos devem necessariamente existir, sua existência tem primazia até mesmo sobre as demais substâncias corpóreas, pois essas são contingentes. O espaço é imenso, eterno e imutável, não porque é uma substância que subsiste por si mesma, mas por ser um atributo de uma que possui essa característica. O mesmo podemos dizer sobre o tempo, sua eternidade só é possível devido à eternidade divina, ou seja, não podemos jamais afirmar que algo existiria eternamente fora de Deus como alguns podem imaginar. O espaço e o tempo não são, portanto, substâncias que existem em si mesmas, mas atributos de um sujeito necessário que, como tal, faz de seus atributos também algo necessário.

Seguindo a linha de raciocínio, Clarke tem agora diante de si o problema da relação finito-infinito. Se o espaço absoluto é diferente do espaço mensurável, mas ao mesmo tempo a condição de possibilidade deste, como eles se relacionam? Clarke deixa claro de início que o espaço infinito não é a “somatória” dos espaços finitos, isto

³⁵ Ibid., p. 188.

³⁶ Ibid., p. 188.

é, é errôneo pensar que os espaços finitos, se colocados “lado a lado”, resultariam em uma totalidade a qual poderíamos chamar de espaço infinito. Como colocado nos parágrafos anteriores, quando falamos em um espaço finito estamos falando de algo que pode, de alguma maneira, ser mensurável e tudo aquilo que pode ser mensurável também pode ser acrescido, subtraído, dividido, etc., o que nos leva à compreensão de que o espaço infinito não pode ser composto por espaços finitos. Do mesmo modo, os espaços finitos não podem ser compostos de infinitésimos. Fica claro que o espaço finito não passa ao espaço infinito (e vice-versa) de maneira alguma, mas Clarke precisa ainda responder à pergunta de como eles se relacionam. Sua resposta é que o que chamamos de espaço finito simplesmente não existe. O espaço é eterno, imutável, uno e indivisível, e sempre que falamos em alguma “parte” do espaço estamos na verdade usando de nossa faculdade imaginativa para conceber essa parte do todo, que, na realidade, não existe separadamente:

Acima fiz ver em que sentido se pode dizer que o espaço tem partes ou não as tem. As partes, no sentido que se dá a esse termo quando aplicado aos corpos, são separáveis, compostas, desunidas, independentes umas das outras e capazes de movimento. Mas, ainda que a imaginação possa de algum modo conceber partes no espaço infinito, conclui-se, como essas partes (impropriamente assim chamadas) são essencialmente imóveis e inseparáveis umas das outras, que esse espaço é essencialmente simples e absolutamente indivisível.³⁷

No ponto treze da presente carta, Clarke trata especificamente dos problemas envolvendo o movimento dos corpos. Do mesmo modo que dois lugares semelhantes não são o mesmo lugar, dois momentos semelhantes também não são o mesmo momento. Assim, o movimento e o repouso do universo não podem ser tratados como sendo o mesmo estado. Clarke pretende refutar a ideia de tempo relacional de Leibniz e, para isso, precisa demonstrar que, do mesmo modo como ocorre com o espaço, onde o espaço entre os corpos existe apenas como uma forma (mensurável, conforme fora tratado nos parágrafos anteriores), também é assim com o tempo. Existe um tempo que pode ser medido e que está condicionado à efetividade dos corpos e existe um tempo que está para além dos fenômenos do mundo, que é absoluto. Ou seja, mesmo que determinados objetos se encontrem em repouso um em relação ao outro, se estão se deslocando de um lugar do espaço para outro, então eles se encontram diante de um movimento real, pois este trata da mudança que um objeto realiza no

³⁷ Ibid., p. 189.

espaço através do tempo. Esse movimento real produz efeitos reais no mundo, independentemente do estado relativo de um objeto com outro; o movimento do universo, ainda que imperceptível, é real.

Não se respondeu a esse argumento, em que o Cavalheiro Newton insiste muito em seus *Princípios Matemáticos*. Após ter considerado as propriedades, as causas e os efeitos do movimento, essa consideração serve para fazer ver a diferença que há entre o movimento real ou transporte de um corpo que passa de uma parte do espaço a outra, e o movimento relativo, que é somente uma troca da ordem ou da situação dos corpos entre si. É um argumento matemático que prova por efeitos reais que pode existir um movimento real onde não há o relativo, e pode existir um movimento relativo onde não há o real: é, digo, um argumento matemático, ao qual não se responde quando a gente se contenta com asseverar o contrário.³⁸

Essa diferenciação fundamental entre os tipos de movimento fora o que, segundo Clarke, faltou a Leibniz. O espaço real fora, assim, provado pelos argumentos acima citados, aos quais o filósofo alemão não respondeu.

Seguindo sua refutação, Clarke responde a afirmação feita por Leibniz de que seria impossível que Deus tivesse criado o mundo antes (ou depois) do momento em que o criou. Para ele, como o tempo não é relacional, ou seja, não depende da situação dos corpos, não apenas Deus poderia ter criado o mundo antes como também o pode destruir mais cedo ou mais tarde do que inicialmente o havia estabelecido. Se seguirmos aquilo que os defensores da ideia de que a matéria e o espaço são a mesma coisa, seremos obrigados a aceitar que não só o mundo é eterno e infinito, como que sua eternidade e imensidade são necessárias, tão necessárias quanto o próprio espaço e o tempo e que tais coisas não dependeriam da vontade de Deus, apenas de sua própria existência. Porém, quando adotamos aquilo que Newton e seus seguidores defendem, isto é, que Deus criou a matéria em uma determinada quantidade, em um tempo determinado e em um espaço (ou espaços) determinado, não se encontram dificuldades em fincarmos todo o seu pensamento na simples vontade de Deus, pois Ele pode ter tido todo tipo de razões possíveis para criar as coisas da forma como criou, mesmo podendo-as criar de outra forma. Além disso, o tempo e o espaço têm em Deus, e não nas coisas, a ideia de eternidade. Deus pode ter feitos muitas coisas antes de criar o mundo e pode fazer muito mais após a sua destruição, pois Ele é eterno e o mundo não. A eternidade é a condição para que as coisas temporárias existam, jamais o inverso.

³⁸ Ibid., p. 189.

A relação expressa no parágrafo anterior prova, segundo Clarke, o absurdo das ideias de Leibniz, que sequer respondeu a essas questões em sua última carta, o que poderia ser visto como um aceite da verdade do argumento. Mesmo dito isso, Clarke prossegue em sua resposta e busca refutar ponto a ponto cada item tratado por Leibniz, e o próximo ponto diz respeito à uniformidade do espaço. Enquanto Leibniz afirma que esta uniformidade seria uma prova de que não haveria razões para se discutir as partes do espaço e a vontade que Deus teria para escolher entre uma e outra parte, Clarke diz que o fato de existirem seres finitos, prova que Deus os criou por algum motivo e, uma vez que estes seres não podem existir senão em lugares particulares, que há um motivo para Deus ter criado tais lugares. E o fato de Deus escolher a ordem em que uma determinada matéria seria colocada frente às demais, não faria da vontade divina um mero acaso como o dos epicuristas, pelo contrário, a tornaria ainda mais perfeita uma vez que a vontade divina jamais é um mero acaso.

Prosseguindo, Clarke trata no ponto 29 do problema da relação do espaço enquanto algo que supostamente estaria entre o mundo físico e Deus. Conforme afirmado por Leibniz na carta anterior, o espaço seria unicamente o lugar das coisas e não o lugar das ideias divinas, pois Ele percebe as coisas em si mesmas, sem a necessidade de um “sensório”, a menos que considerássemos o espaço justamente como algo que faria a ligação entre um mundo e outro (natural e sobrenatural), o que teria como consequência a aceitação já rejeitada da ideia de que Deus seria a alma do mundo. Responde Clarke que “o espaço é o lugar de todas as coisas e de todas as ideias”³⁹, e o mesmo ocorre com o tempo. Tal doutrina de modo algum faria de Deus a alma do mundo, muito embora tal relação – alma e mundo – quando aplicada aos homens pode perfeitamente ser aceita, porque a realidade humana é diferente da divina. A percepção da alma só é possível porque as imagens formadas pelos órgãos dos sentidos são levadas a ela, enquanto Deus percebe as coisas porque está presente nas substâncias delas; essa presença ocorre de modo contínuo, o que é diferente de defender que Deus as perceba produzindo-as continuamente. Tal distinção já fora feita anteriormente em outras cartas, mas Leibniz parece tê-las ignorado, afirma Clarke.

³⁹ Ibid., p. 190.

É necessário que a alma atue sobre o corpo, pois do contrário, se admitíssemos que o corpo, por simples movimento mecânico, se adequasse às vontades da alma, seríamos levados a admitir um milagre perpétuo:

Supor que, num movimento espontâneo do corpo, a alma não dá um movimento novo ou uma nova impressão à matéria, e que todos os movimentos espontâneos são produzidos por um impulso mecânico da matéria, é reduzir tudo ao destino e à necessidade.⁴⁰

O conceito de harmonia preestabelecida é apenas uma palavra ou um termo técnico que de nada serve para se explicar o efeito tão miraculoso que é o da alma sobre o corpo e vice-versa. Há uma grande diferença, diz Clarke, entre um ser que governa o mundo e um ser que é a alma desse mundo, pois no primeiro caso estamos falando de um ser que age no mundo sobre todas as criaturas, da maneira que quer, sem absolutamente nenhuma coisa atuar sobre ele, e no segundo caso estaríamos falando de um ser que é afetado de alguma maneira pelas coisas.

Em resposta ao argumento apresentado por Leibniz acerca da relação de Deus com as forças da natureza, onde toda nova força atuante no mundo só poderia ocorrer de maneira sobrenatural através da intervenção divina, Clarke mostra que se adotarmos tal preceito teremos que inicialmente adotar outro conceito para “ação”, pois este significa justamente “dar uma nova força às coisas sobre as quais se exerce”⁴¹, em seguida chegaríamos à conclusão de que se Deus só pode agir no mundo de maneira sobrenatural, ele será totalmente excluído do governo do mundo. Por fim, ao tratarmos dos seres humanos, chegaríamos ao dilema em que teríamos que escolher entre atribuir aos homens poderes sobrenaturais, pois, uma vez que eles são dotados de ação e estas são sobrenaturais, isto é, as novas forças, sua ação no mundo, deve seguir-se de maneira sobrenatural, ou excluir completamente deles a capacidade de uma nova ação, o que seria o mesmo que reduzi-los a uma completa máquina. O argumento leibniziano tem consequências absurdas, independentemente do caminho que seguirmos.

Prosseguindo, Clarke responde no ponto 40 a analogia feita por Leibniz no mesmo ponto de sua última carta, trazendo à tona novamente o problema da perfeição (ou imperfeição) da obra de Deus e seus possíveis reparos. Segundo Leibniz, a

⁴⁰ Ibid., p. 191.

⁴¹ Ibid., p. 191.

possível interferência divina no mundo seria, como já vimos nas cartas anteriores, sinal de uma obra imperfeita, o que seria incompatível com a perfeição de Deus e faz com que toda analogia utilizada para tratar da realidade sobrenatural a partir de coisas naturais, como uma máquina e seu construtor, seja sem sentido. Enquanto uma máquina depende de seu criador para continuar o seu funcionamento, com as criações de Deus ocorreria exatamente o oposto, pois foram criadas de modo tão perfeito que jamais necessitariam de reparo algum. Ora, afirma Clarke, se seguirmos à risca esse raciocínio, seremos obrigados a aceitar que “o universo deve ser finito, que existiu desde toda a eternidade e que não poderia cessar de existir; que Deus sempre criou tantos homens e outros seres quantos lhe era possível criar, e que os criou para os fazer existir por todo o tempo possível”⁴², o que se mostraria um completo contrassenso.

Passando novamente para o problema envolvendo a natureza do espaço e do tempo, no ponto 41 da presente carta Clarke responde o argumento leibniziano em que este afirmara que o espaço, de fato, não dependeria da situação dos corpos, mas que seria justamente essa ordem que faria com que os corpos pudessem ser situáveis. O argumento de Leibniz se mostrou bastante confuso para Clarke: “não compreendo o que querem dizer estas palavras: uma ordem ou uma situação que torna os corpos situáveis”⁴³. Seria a própria situação a causa da situação? De fato, Leibniz não deixou as coisas muito claras em sua exposição, e Clarke usa isso como uma prova de que os argumentos apresentados na terceira correspondência, que provam que o espaço não depende da ordem ou situação dos corpos, não foram refutados por Leibniz, que preferira sofismar a dar uma resposta contundente. Do mesmo modo ocorre com o tempo, se a ordem das coisas que se sucedem determinasse o tempo, não poderíamos responder como o tempo pode passar de forma mais rápida ou devagar estando os corpos exatamente na mesma ordem de sucessão. Assim, é impossível que o tempo dependa dessa ordem; o tempo é uma coisa, a ordem da sucessão dos corpos é outra.

Em seguida, Clarke passa ao problema envolvendo os milagres, começa respondendo ao que chamou de apelo o uso que Leibniz fez do significado vulgar da palavra milagre. Não sendo a opinião vulgar regra de verdade, não convém a filósofos recorrerem a ela em uma discussão. Quando falamos em milagre, falamos

⁴² Ibid., p. 191.

⁴³ Ibid., p. 192.

exatamente em uma coisa rara e extraordinária; deste modo, por mais maravilhoso e admirável que possam ser determinadas coisas naturais, como o movimento dos astros ou a própria constituição dos corpos das plantas e animais, não podemos chamar isso de milagre, pois estamos tratando de coisas absolutamente comuns. As coisas irregulares, como os eclipses, os monstros ou a loucura nos homens também não são milagres, pois, por mais incomuns que possam ser, também são explicadas através de causas naturais.

Afirma-se ainda que um anjo, contrário ao que fora afirmado por Leibniz, jamais pode operar um milagre. Mesmo que hipoteticamente um corpo atraísse outro sem a intervenção de nenhum meio, também não estaríamos necessariamente diante de um milagre, pois “o meio pelo qual dois corpos se atraem pode ser invisível e intangível, e de uma natureza diversa da de um mecanismo”⁴⁴, o que não impediria a existência de uma ação constante e regular a qual pudesse ser chamada de natural. É importante não limitar as forças naturais à ideia de forças mecânicas, pois a gravitação, embora invisível, também é uma força natural e não mecânica. Isso serve até para responder o questionamento da natureza da força natural dos corpos animais, se reduzimos essa força à noção de mecanicidade, então todos os animais, incluindo aí o próprio homem, não passarão de meros relógios.

Para finalizar a carta em questão, Clarke responde, em anexo, ao problema envolvendo a divisibilidade infinita da matéria e à impossibilidade da existência do átomo. Clarke é enfático: ou existem partes perfeitamente sólidas da matéria ou não. Se sim, supõe-se que sempre que se subdividir uma partícula qualquer se obterão novas partículas com as mesmas figuras e dimensões e estas serão átomos físicos perfeitamente semelhantes. Caso contrário, não existirá matéria em parte alguma do universo, pois sempre que dividirmos uma partícula qualquer obteremos novas partículas que poderão ser novamente subdivididas ao infinito, e os corpos serão formados unicamente por poros, sem a existência de matéria alguma. O argumento leibniziano se mostra um completo absurdo para Clarke.

1.9. Quinta carta de Leibniz ou resposta à quarta réplica de Clarke

⁴⁴ Ibid., p. 192.

A quinta carta escrita por Leibniz tem um peso especial, pois foi a última escrita por ele antes de sua morte. Nela, o autor parece até prever que não escreveria nenhuma outra, visto que o próprio modo de escrever muda de respostas curtas em pontos pequenos para parágrafos bem maiores. O primeiro ponto da carta parece reforçar isso:

Responderei agora mais amplamente a fim de esclarecer as dificuldades e para experimentar se o adversário está disposto a se contentar com a razão, dando provas de amor da verdade, ou se apenas deseja chicanar sem nada esclarecer.⁴⁵

Assim, temos nesta carta a verdadeira resposta final de Leibniz a todas as questões até aqui apresentadas.

Toda a primeira parte da carta, que vai do segundo ao vigésimo ponto, é dedicada à refutação e explicação dos conceitos de necessidade e fatalidade. Leibniz afirma que há uma grande tentativa (por parte dos materialistas) de associar seu pensamento às ideias de necessidade e fatalidade. Tal imputação se mostra em vão, pois, segundo o próprio, “ninguém teria melhor explicado, e mais fundo do que fiz na *Teodiceia*, a verdadeira diferença entre liberdade, contingência, espontaneidade, de um lado, e necessidade absoluta, acaso, coação, do outro”⁴⁶, que será novamente apresentada aqui.

Começando pela resposta ao problema envolvendo o exemplo da balança, que é apresentado por Clarke como uma analogia do pensamento leibniziano que retiraria o agir de Deus do mundo e o deixaria diante da necessidade e da fatalidade. Para respondermos essa questão, precisamos inicialmente distinguir alguns tipos de necessidade, tais como a necessidade absoluta, a hipotética, a matemática (ou metafísica) e a moral. Quando falamos em necessidade hipotética, estamos nos referindo à suposição da previsão feita por Deus imposta aos futuros contingentes; tal necessidade deve ser admitida se atribuirmos a Deus a presciência dos contingentes futuros e a providência que tudo regula. Aceitar isso não significa, para Leibniz, negar a liberdade, pois Deus, levado por sua razão suprema a fazer uma escolha, e diante de todos os futuros contingentes possíveis, escolhe aquele em que criaturas livres tomam umas e não outras decisões e, deste modo, torna todo acontecimento do

⁴⁵ Ibid., p. 193.

⁴⁶ Ibid., p. 193.

mundo certo e determinado. Ainda que as escolhas particulares das criaturas livres pudessem ser outras, suas escolhas são justamente aquelas previstas por Deus em suas ideias.

A necessidade moral também não diminui a liberdade, pois quando se escolhe entre coisas possíveis, se escolhe sempre aquilo que é melhor, e isso é justamente a afirmação da mais perfeita liberdade: não ser impedido de fazer o que é melhor. Assim, quando Deus escolheu que as coisas fossem da maneira como são, não há dúvidas de que escolheu exatamente o melhor dos mundos possíveis. Do mesmo modo, quando o homem escolhe algo para si, o faz imitando a liberdade divina, que o guia a fazer a melhor escolha possível, livrando assim sua escolha de um cego acaso. Temos aqui a clara distinção entre necessidade hipotética e necessidade absoluta, pois o bem – tanto o aparente quanto o verdadeiro– nos inclina sem impor uma necessidade, isto é, tendemos a ele, mas podemos escolher o seu contrário, e quando escolhemos o bem, seu oposto continua sendo algo possível. Deste modo, se o que fora escolhido por Deus fosse uma necessidade absoluta, todo o resto seria impossível. A liberdade mostra assim que quando se escolhe, se escolhe entre possibilidades, e ao escolhermos sempre o melhor possível, atribuímos a isso o caráter de necessidade, mas essa só pode ser hipotética, jamais absoluta.

Mas dizer que Deus não pode escolher senão o melhor, e querer inferir daí que aquilo que ele não escolhe é impossível, equivale a confundir os termos: o poder e a vontade, a necessidade metafísica e a necessidade moral, as essências e as existências. De fato, o que é necessário é tal por sua essência, pois que o oposto implica contradição, mas o contingente que existe deve sua existência ao princípio do melhor, razão suficiente das coisas. E é por isso que afirmo que os motivos inclinam sem necessidade e que há uma certa infalibilidade, mas não uma necessidade absoluta nas coisas contingentes.⁴⁷

A imputação que fora feita de atribuir ao mundo uma necessidade absoluta se mostrou sem fundamento, e pior, sem levar em consideração as coisas acima mencionadas.

Para além da necessidade absoluta, afirma Leibniz, também lhe fora atribuída a defesa da fatalidade do mundo. Esta também não passa de um equívoco, oriundo da não distinção entre três tipos diferentes de “*fatum*”: *fatum mahometanum*, *fatum stoicum* e *fatum christianum*⁴⁸. O primeiro diz respeito à ideia de que mesmo sem uma

⁴⁷ Ibid., p. 194.

⁴⁸ Respectivamente “destino maometano (ou muçulmano)”, “destino estoico” e “destino cristão”.

causa (ou causas), os efeitos persistiriam, como se houvesse uma necessidade absoluta; o segundo trata da aceitação do inevitável, de deixar a alma tranquila (ataraxia) diante dos eventos do mundo que não podemos mudar; e o terceiro, o cristão, que existe um destino certo para todas as coisas, o qual é regulado pela presciência e providência divina. Esse último é o defendido por Leibniz, que exclui do mundo a ideia de fatalidade. O destino cristão é o destino daquilo que Deus reservou a todas as coisas, e todos aqueles que se submetem a ele têm paciência, pois sabem que Deus reservou um tempo para cada coisa e se alegram diante disso, pois sabem que Ele faz tudo da melhor maneira possível tanto para o bem geral como particular. Deste modo, Leibniz deixa claro que sua filosofia jamais defendeu, seja direta ou indiretamente, qualquer tipo de fatalismo.

Em seguida, Leibniz passa à resposta da relação do agir de Deus com os motivos que o levam a agir. A analogia com a balança utilizada nas cartas anteriores tem aqui sua última resposta: “Objetam que a balança é puramente passiva, impelida que é pelos pesos, ao passo que os agentes inteligentes e dotados de vontade são ativos”⁴⁹. Ora, o princípio da razão suficiente, ou melhor, da necessidade de uma tal razão, é o mesmo tanto nos agentes quanto nos pacientes; tanto a balança não pode agir quando impelida de igual modo de ambos os lados, quanto os próprios pesos não podem agir quando estão em equilíbrio. Porém, quando passamos à relação do espírito com os motivos do seu agir, não podemos manter a mesma relação dos pesos com a balança, pois nesse caso não são os motivos que atuam sobre o espírito, mas o espírito que opera em virtude dos motivos. Afirmar que o espírito possa querer o motivo mais fraco em detrimento do mais forte, ou até ser indiferente a eles, é desconsiderar que o espírito não se separa dos seus motivos, como ocorre com os pesos da balança; afirmar tal coisa, seria atribuir ao espírito outra disposição de agir que não os seus próprios motivos. Assim, não faz o menor sentido afirmar que o espírito agiria visando a inclinação mais fraca, ou que não houvesse nenhuma razão para a sua ação, ou que os motivos da ação são indiferentes, ou qualquer outra afirmação que não leve em consideração os motivos divinos como suas disposições do agir. Ou seja, todas as imputações feitas por Clarke se mostram errôneas.

Do ponto 21 ao 25, Leibniz explicita melhor o seu conceito de identidade dos indiscerníveis, em resposta aos questionamentos levantados por Clarke nos pontos

⁴⁹ LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **Correspondência com Clarke**. Coleção Os Pensadores. Trad. Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 195.

três e quatro da última carta, onde este nega que tal princípio possa ser efetivo. Leibniz inicia concordando que, de fato, embora esse princípio, apesar de ser reconhecido, não fora de fato empregado (ou efetivado). Aliás, atenta-se que toda a metafísica parece sofrer com esse problema. Deus não produziu duas porções de matéria perfeitamente iguais ou semelhantes, pois se existissem, Deus e a natureza agiriam sem razão, tratando um de um jeito e outro de outro. A resposta dada por Clarke, apesar de efetivamente verdadeira, tem problemas graves no raciocínio empregado; primeiro que, ainda que não existam efetivamente, nada impede que dois seres iguais existam de modo abstrato; e segundo, há uma petição de princípio no argumento apresentado, pois parte-se de uma premissa em que a conclusão já está inserida. Tal erro é comum aos materialistas, afirma Leibniz, e contra o maior pressuposto materialista, isto é, os átomos, afirma que não admite na matéria nenhuma porção perfeitamente sólida sem nenhuma variedade de movimento particular em suas partes, como o são nos átomos. Cada porção de matéria, seja ela qual for, pode ser subdividida em outras partes, o que faz dos átomos uma ideia infundada, ainda que muito aceita pela comunidade acadêmica.

O grande erro dos materialistas é, segundo Leibniz, tratar a metafísica como sendo algo mais daquilo que ela realmente é. Originalmente, ela foi tratada como a simples doutrina dos conceitos, como uma espécie de dicionário filosófico, sem chegar à discussão das coisas efetivas e, deste modo, os materialistas acabam tratando de coisas que a razão superior não admite. Espaço e tempo, tomados em si mesmos, são conceitos e só podem existir enquanto ideias, embora tais ideias possam se “efetivar”, isto é, apresentam-se nas coisas materiais, elas não existem fora destas mesmas coisas:

Demonstrei que o espaço não é mais do que uma ordem de existência das coisas notada na simultaneidade delas. Assim, a ficção de um universo material finito que passeia todo inteiro num espaço infinito não poderia ser admitida. É totalmente irracional e impraticável. De fato, além de não haver espaço real fora do universo material, semelhante ação seria sem finalidade: seria trabalhar sem fazer nada, agendo nihil agere. Não se produziria nenhuma mudança observável fosse por quem fosse. São imaginações dos filósofos de noções incompletas, que fazem do espaço uma realidade absoluta. Os simples matemáticos, que só se ocupam com coisas imaginárias, são capazes de forjar tais noções, destruídas, entretanto, pelas razões superiores.⁵⁰

⁵⁰ Ibid., p. 198.

A falta de limite da matéria fora demonstrada por Descartes e os materialistas não o refutaram, o que significa que admitir os pressupostos materialistas não são algo necessário e visto que o espaço, assim como o tempo, é uma coisa ideal, é inevitável que o espaço fora do mundo (e também o espaço vazio) seja algo imaginário. Argumentam que esse espaço vazio fora supostamente demonstrado por Guericke em seu experimento⁵¹, porém os escolásticos e os próprios cartesianos responderam com precisão essa prova, mostrando que qualquer recipiente possui em sua composição poros sutis, através dos quais os raios de luz ou outra matéria muito fina pode passar.

Se o espaço for tomado como uma coisa real e absoluta, como defendem os materialistas, ele seria eterno, impassível e independente de Deus. Diante desse problema, Clarke respondeu que o espaço seria uma propriedade de Deus, e Leibniz tece uma série de questões que decorreriam dessa noção, pois a verdadeira propriedade de Deus seria a imensidade, não o espaço, distinção que não fora feita por Clarke e que implica nos problemas seguintes: 1) se o espaço for uma propriedade, e se o espaço infinito for a imensidade, o espaço finito deveria ser a extensão ou a mensurabilidade de alguma coisa finita, o que nos levaria a crer que o espaço ocupado por um determinado corpo será a própria extensão desse corpo; algo que seria um completo absurdo, uma vez que esse corpo pode mudar de lugar (espaço), mas jamais pode deixar sua extensão; 2) se o espaço for uma propriedade, o espaço vazio seria propriedade do quê? Pois não parece de modo algum razoável supor que esse espaço vazio possa ser uma propriedade de Deus. Seria ele então uma propriedade de alguma substância imaterial presente nesse espaço? 3) se o espaço for uma propriedade ou afecção de alguma substância que está no espaço, ele será em determinado momento a afecção de um ou outro corpo material, em outro momento de um corpo imaterial e, em último caso, quando não houver nenhum corpo para ser propriedade, será o do próprio Deus. Uma propriedade que passaria de sujeito para sujeito é uma das coisas mais sem sentido que alguém poderia vir a

⁵¹ O experimento em questão diz respeito ao físico Otto von Guericke, que, em 1656, obteve aquilo que pode ser considerado como a primeira prova experimental da existência do vácuo. Com uma bomba de ar modificada inventada pelo próprio Guericke, tirou o ar de dois hemisférios de metal que tinham sido postos em união somente com graxa e, em seguida, atrelou um grupo de oito cavalos a cada um dos hemisférios e fez com que eles tentassem separar o conjunto. Diante da incapacidade dos cavalos em separá-los, devido à pressão exercida pelo ar sobre a superfície externa dos hemisférios, se comprovou a existência de um espaço “vazio”.

defender. Não poderíamos sequer, nesse caso, distinguir entre substâncias e acidentes; 4) se os espaços limitados fossem as afecções das substâncias e o espaço infinito for a propriedade de Deus, conseqüentemente estaríamos admitindo que a propriedade divina é composta por afecções de suas mesmas criaturas, visto que o espaço infinito é a somatória de todos os espaços finitos – o que seria, novamente, um completo absurdo; 5) se o espaço for a propriedade de Deus, estaríamos com isso afirmando que o espaço constitui a essência divina e, uma vez que o espaço é dotado de partes, isto é, pode sempre ser dividido, conseqüentemente teríamos que admitir que uma essência divina seria dotada de partes, constituindo uma afirmação inconcebível; 6) uma vez que os espaços, em um momento, estão ocupados e em outro estão vazios, a própria essência divina estaria ora cheia e ora vazia, totalmente sujeita a uma eterna mudança; 7) sendo o espaço infinito à imensidade de Deus, o tempo infinito será sua eternidade? Deste modo, teremos que afirmar que, assim como o que se encontra no espaço está na imensidade de Deus, o que se encontra no tempo está em Sua eternidade. Mas, se a imensidade de Deus faz com que Ele esteja em todos os lugares, como podemos afirmar, assim como fizera Clarke, que o espaço está em Deus? Do mesmo modo, se Deus existe o tempo todo, como pode o tempo estar em Deus? “Já se ouviu dizer que a propriedade está no sujeito, mas nunca se escutou a afirmação de que o sujeito está em sua propriedade”⁵².

Todos os problemas supracitados parecem provir de uma confusão conceitual e Leibniz, de modo bem preciso, conta como ela acontece. O erro de Clarke está em confundir a imensidade ou extensão das coisas com o espaço ao qual essa extensão é tomada. Todas as coisas têm sua própria extensão e duração, mas nem sempre seu próprio espaço e tempo. A formação da noção de espaço pelos homens se dá da seguinte maneira: ao observarmos os objetos fora de nós, percebemos que eles existem simultaneamente e percebemos que existe uma certa ordem de coexistência desses objetos, segundo a qual a relação entre eles é mais ou menos simples: é sua situação ou distância⁵³. Quando observamos que um desses objetos modifica sua relação referente aos demais, que permanecem imóveis, e que um novo objeto introduzido adquire a relação que o anterior possuía com os demais, dizemos que este ocupou o espaço que aquele antes ocupava. E ainda que qualquer outro desses

⁵² LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **Correspondência com Clarke**. Coleção Os Pensadores. Trad. Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 201.

⁵³ Ibid., p. 201.

objetos, ou mesmo todos eles, mudasse de direção e de velocidade, ainda poderíamos determinar a relação de situação de cada um com os demais. O que abrange todos esses lugares é o que chamamos de espaço⁵⁴. A distinção entre lugar e espaço é de fundamental importância para Leibniz. Por lugar ele entende “aquilo que é o mesmo em momentos diferentes de dois existentes, embora diferentes, quando suas relações de coexistência com certos existentes, que desde um desses momentos até o outro são supostos fixos, convêm inteiramente”⁵⁵. Porém, o espírito, insatisfeito com essa conveniência, busca algo que seja verdadeiro em si mesmo, uma identidade entre as coisas, e as concebe como estando fora dos próprios sujeitos: lugar e espaço. Isso, porém, só poderia ser ideal, pois trata-se de uma ordem que o espírito concebe às coisas. Com isso, fica claro que para termos qualquer ideia de lugar ou espaço, basta levarmos em conta os objetos que existem e a relação que eles possuem entre si, sem a menor necessidade de imaginarmos um espaço absoluto que exista para além da situação ou ordem dos próprios corpos.

Do mesmo modo ocorre com o tempo, ao qual Leibniz é enfático ao afirmar a sua realidade meramente ideal. Tudo o que existe em relação ao tempo e a duração, existe de maneira sucessiva e, como todo sucessivo, não pode ser eterno, pois perece continuamente, e assim seria uma grande contradição afirmar que as coisas sucessivas são eternas. Assim, para Leibniz, o correto não seria afirmar que uma determinada duração é eterna, mas que todas as coisas que duram sempre são eternas, pois sempre estão recebendo uma duração nova. O tempo enquanto substância, absoluto, não pode assim existir, visto que as únicas coisas que podem existir em relação ao tempo são momentâneas; do tempo tudo o que existe são instantes, “e estes não são nem sequer uma parte do tempo. Quem considerar essas observações, compreenderá bem que o tempo não poderia ser senão uma coisa ideal”⁵⁶. Portanto, se o espaço e o tempo são coisas necessárias para a imensidade e a eternidade de Deus, se Ele precisa estar tanto no espaço quanto no tempo, isso fará Dele um ser dependente dessas realidades espaço temporais. Uma das supostas provas da realidade absoluta do espaço apresentadas por Clarke, a saber, de que o universo material finito poderia andar pelo espaço, possui, para Leibniz, um erro fundamental, isto é, justamente a ideia de que o universo material é finito. Porém, ele

⁵⁴ Ibid., p. 201.

⁵⁵ Ibid., p. 202.

⁵⁶ Ibid., p. 203.

admite, a nível de hipótese, que isso possa ser verdadeiro, a fim de mostrar o absurdo que a posição Clarkeana, mesmo em seus pressupostos, possui. Se o universo material for finito, não seria racional lhe atribuir o movimento, pois este não seria observável. Leibniz é totalmente contrário à ideia de que possa existir movimento sem um observador, ou melhor, da observabilidade. “Não há movimento quando não existe mudança observável”⁵⁷. É verdade, admite Leibniz, que efetivamente não existe nenhum corpo que esteja inteiramente em repouso, mas a abstração nos permite considerar tal estado matematicamente, e é graças à matemática que também podemos refutar o argumento de que o espaço e o tempo absolutos são provados devido à quantificabilidade deles, ou das coisas presentes neles, enquanto a ordem e a situação dos corpos não o seriam. Responde Leibniz que “o que precede” e “o que se segue”, a distância e o intervalo são exemplos de quantificação dos objetos em relação à sua ordem e, deste modo, as “coisas relativas também têm sua quantidade, assim como as absolutas”⁵⁸.

Diante do exposto acima, a ideia de que o universo poderia ter sido criado antes (ou depois) do momento em que efetivamente o fora se mostra incoerente, e Leibniz irá reafirmar sua posição acerca disso. Se admitirmos o pressuposto de que o tempo é algo absoluto, podemos perfeitamente imaginar que o mundo poderia ter sido criado antes do momento em que o fora, pois ele não dependeria das coisas materiais para existir, porém, tal ideia, mesmo dentro dos próprios pressupostos materialistas, se mostra contraditória. Argumenta ele que, se as coisas foram criadas da maneira que o foram, e se Deus tivesse criado o mundo antes ou depois do momento em que o fora, mais coisas deveriam também ser acrescentadas (ou retiradas). Desse modo, pensar tal coisa se mostra totalmente contrária à criação divina, pois Deus criou as coisas como julgou que as deveria criar, e uma vez criadas essas coisas é que se estabeleceu entre elas relações, tanto temporais quanto espaciais, não sobrando assim nada de real ou absoluto quando tais coisas são tomadas isoladamente:

Não é possível, portanto, dizer, como se faz aqui, que a sabedoria de Deus pode ter tido boas razões para criar este mundo em certo tempo particular, pois esse tempo partícula tomado sem as coisas é uma ficção impossível, nem se pode falar em boas razões de uma escolha numa coisa em que tudo é indiscernível.⁵⁹

⁵⁷ Ibid., p. 204.

⁵⁸ Ibid., p. 205.

⁵⁹ Ibid., p. 206.

O “este mundo” citado se refere à totalidade das criaturas materiais e imateriais tomadas em conjunto desde o início de todas as coisas, o que leva Leibniz a aceitar a posição materialista desde que a ideia de tempo por eles defendida se refira apenas às criaturas materiais, pois assim poderíamos atribuir ao tempo uma realidade anterior à das criaturas materiais, porém ainda condicionado à existência de outros seres (imateriais), o que poderia ser, talvez, a possível solução do problema aqui abordado. É importante destacar que mesmo os seres imateriais citados por Leibniz não são destituídos de corpos; ele é de opinião de que tais seres possuem corpos sutis, mas ainda assim os possuem, pois do contrário toda a defesa de suas noções de espaço e tempo perderiam o sentido. Isso não quer dizer que matéria e espaço são a mesma coisa, mas que o espaço só pode existir a partir dos corpos, e o mesmo acontece com o tempo em relação ao movimento.

O próximo ponto abordado envolve a questão do princípio do agir de Deus, onde Clarke, em sua terceira réplica, argumentou que de acordo com o pensamento leibniziano Deus não teria dentro de si nenhum princípio do agir, uma vez que Ele seria determinado por coisas externas. A resposta, mais uma vez, é que as ideias das coisas externas estão presentes no próprio Deus, e assim são as razões internas, presentes nas coisas externas, o verdadeiro princípio do agir. Os materialistas confundem, segundo Leibniz, o que Deus não pode e o que Deus não quer fazer, pois Ele pode fazer o que for possível, mas sempre quer o melhor. Dito isso toda possível afirmação de que Deus impõe uma necessidade absoluta ao mundo se mostra equivocada. “Ele pode produzir tudo o que é possível ou que não implica contradição: mas quer efetuar o melhor entre os possíveis”⁶⁰, como, por exemplo, impor limites à matéria, poderia fazê-lo, mas achou melhor não o fazer; diferentemente da duração, onde julgou melhor o contrário, isto é, impor limites temporais às coisas. A passagem da extensão para a duração, como se uma necessariamente condicionasse a outra é falaciosa. Assim, podemos admitir um começo do mundo e isso não vai contra a ideia de infinidade da duração, mas os limites do universo o iriam, e, desse modo, visando conservar a noção de um autor infinito como o é Deus, é mais racional aceitar a ideia de um começo para o mundo do que limites para o mesmo.

⁶⁰ Ibid., p. 209.

Seguindo adiante, Leibniz passa ao problema da relação alma e corpo, que nos leva ao problema da relação de um Deus imaterial com o mundo material. Leibniz é veementemente contrário à noção vulgar que estabelece que os objetos materiais são transportados pelos órgãos dos sentidos até a alma. Não temos como imaginar por qual meio isso ocorreria, visto que se trata de duas substâncias de natureza totalmente distintas, uma material e outra imaterial. Explicar como o cérebro, ou o sensorio, qualquer outro possível órgão que possa ser o responsável pela unificação dos dados sensíveis em uma única imagem, ainda assim esse órgão continuaria sendo algo de natureza material e sua relação com a alma imaterial permaneceria inexplicável. Os cartesianos, afirma Leibniz, “viram a dificuldade, mas não a resolveram: recorreram a uma espécie tão particular de Deus que seria de fato milagroso”⁶¹, e acredita ter dado a verdadeira solução do problema com a seu conceito de harmonia preestabelecida. A alma não sente o que se passa fora dela por intermédio de algum órgão, mas pelo que se passa nela mesma, pois o interior (alma) e o exterior (mundo) se correspondem mutuamente devido à criação divina que desde a criação já estabeleceu tal relação harmônica, onde cada substância simples é como um espelho de todo o universo. Tal harmonia, mais do que responder ao problema da relação entre alma e mundo, é uma das mais seguras provas da existência de Deus, pois, a única forma possível de que algo assim possa ocorrer é diante da operação divina. Essa mesma operação que garante a relação entre alma e corpo coloca o problema da relação de Deus com o mundo, visto que, se Deus é um terceiro elemento entre alma e corpo, qual elemento poderia representar esse mesmo lugar na relação Dele (imaterial) com o mundo (material)? É desse problema que provém a ideia de um sensorio como terceiro elemento, porém, tal conceito é equivocado pelo fato de colocar Deus como sendo afetado pelas coisas do mundo, sendo que, na realidade, é o próprio Deus que o produziu (e continua produzindo) continuamente, assim também como é Ele próprio o produtor do meio pelo qual pode sentir os objetos, não porque esses o afetam, mas porque tem em si a representação na ideia de todas as coisas materiais.

A harmonia ou correspondência entre a alma e o corpo não é um milagre perpétuo, mas o efeito ou a sequência de um milagre primordial feito na criação das coisas, como são todas as coisas naturais. Sem dúvidas, é uma maravilha perpétua como são muitas coisas naturais.

⁶¹ Ibid., p. 210.

A expressão “harmonia preestabelecida” é um termo técnico, confesso, mas não um termo que não explica nada, pois é explicado muito inteligivelmente, e a ela nada se objeta indicando alguma dificuldade.⁶²

A alma não perturba as leis do corpo e vice-versa, mas entra em um “acordo”, onde uma pode agir livremente (alma) e o outro mecanicamente (corpo); aquela visando causas finais e este causas eficientes.

A causalidade do mundo, ou melhor, a ação das forças do mundo, é tratada nos pontos 92 a 102. Leibniz quer mostrar que, de acordo com seu conceito de harmonia preestabelecida, seria contraditório afirmar que a alma perturbasse as leis do corpo e vice-versa, mas isso, porém, não elimina de forma alguma a liberdade da alma, como afirmam, pois, prevendo essa divisão, Deus providenciou a convergência perfeita entre as causas mecânicas e causas finais. O exemplo empírico que aparentemente contraria isso é do de dois corpos que se encontram diretamente, onde segundo os materialistas um desses corpos (ativo) produziria uma nova força ao outro (passivo), e Leibniz pensa exatamente o oposto. Para ele no exemplo citado ocorreria o mesmo que quando dois corpos de igual peso se encontram, onde apenas a direção se modifica, mas cada um mantém a sua força. Com isso quer mostrar que não podemos dizer que a atuação da alma sobre o corpo (ou vice-versa) seja a produção de uma nova força de um corpo sobre o outro. Mesmo concordando com o que fora dito na *Óptica* de Newton, onde afirma que a quantidade de movimento de um corpo não permanece a mesma após um encontro com outro, tal perda de movimento (ou força) é apenas aparente, isto é, quando olhamos apenas para os casos singulares, mas, ao olharmos para o universo como um todo, não há jamais perda de força, pois, ainda que um corpo “perca” força quando colidido com outro, este “ganha” a força daquele e, assim, como partes de um todo, não houve perda de força.

Nos pontos 104, 105 e 106 de sua última carta temos a fala final de Leibniz acerca das realidades espaçotemporais. Embora não apresente nenhum ponto novo do que já fora exposto nas cartas anteriores, acaba esclarecendo possíveis equívocos conceituais que qualquer leitor delas possa ter, como, por exemplo, a afirmação de que o espaço é uma ordem ou situação das coisas, quando afirma isso ele não quer de forma alguma, como deixa explícito nessa carta, defender qualquer hipótese de que o espaço enquanto situação seja algo “em si” que possibilite a ordem ou a

⁶² Ibid., p. 211.

situação dos corpos, mas que o espírito forma a ideia de espaço a partir dos objetos existentes, sem a necessidade da existência de um ser real e absoluto que lhe corresponda fora do espírito e das relações das coisas. Assim, o espaço não é uma ordem ou situação, mas uma “ordem das situações”, isto é, uma ordem através da qual os objetos situados são ordenados, o que faz do espaço enquanto abstração, a possibilidade de ordenação dos objetos em situação. Ou seja, mesmo na ausência de objetos externos, para podermos pensarmos a ideia de espaço, temos necessariamente que imaginarmos objetos em uma determinada situação que possibilite seu ordenamento, isto é, que todo espaço só é possível de maneira ideal, o que mostra que qualquer concepção de um espaço real e absoluto não passa de uma grande fantasia. Do mesmo modo ocorre com o tempo, sua realidade é ideal e dependente dos objetos aos quais, a partir de sua sucessão, nos é tirado tal conceito. O argumento contrário a isso defende que se o tempo fosse meramente essa ordem de sucessão das coisas, mesmo diante da mesma ordem de objetos, uma determinada quantidade de tempo poderia ser maior ou menor do que outra, sem com isso alterar a ordem dos objetos aos quais se encontra. A resposta leibniziana é de que isso não acontece, uma vez que, se um determinado tempo for maior do que outro, significa que entre os objetos há mais espaços sucessivos interpostos (do mesmo modo um tempo menor tem menos espaços sucessivos interpostos).

Afirmar que espaço e tempo são ideais, que não existem de forma absoluta, mas que são totalmente dependentes das criaturas, é diferente de afirmar que sem as criaturas a imensidade e a eternidade de Deus deixariam de existir, pois, como já afirmado em outros momentos, Leibniz diferenciou bem esses conceitos, mostrando que os atributos divinos não dependem nem do espaço nem do tempo.

Do ponto 107 ao 117, temos a última palavra de Leibniz acerca da possível relação dos milagres divinos na natureza. A começar pela própria definição de milagre, a qual Leibniz mostra uma grande contradição com consequências graves da definição adotada por Clarke, que defendera que milagres seriam ações ordinárias, como a intervenção constante de Deus no mundo.

Se um milagre for algo ordinário, diferenciando-se do natural meramente pela aparência e em relação a nós, isto é, se eles forem apenas aquilo que observamos raramente, não haverá jamais diferença real entre o milagre e algo natural, o que conseqüentemente nos levará à conclusão de que ou tudo é natural ou tudo é milagroso. Como poderia, nesse caso, Deus ser a alma do mundo? Diante dessa

contradição manifesta, Leibniz defende veementemente que milagre é “o fato de superar as forças das criaturas”⁶³. Em qualquer boa filosofia cumpre-se distinguir bem os domínios daquilo que é explicado pela natureza e aquilo que é explicado pelas forças divinas. Como cada “reino” das forças possui sua própria dimensão, explicar a conexão entre eles acaba sendo algo extremamente tentador aos pensadores de todas as épocas:

É aqui que entram as atrações propriamente ditas, e outras operações inexplicáveis pela natureza das criaturas, que ou são atribuídas a um milagre, ou se deve recorrer a absurdos, isto é, às qualidades ocultas dos escolásticos, que começam a nos impor sob o especioso nome de forças, mas que nos levam ao reino das trevas. Isso é inventa fruge, glandibus vesci (descoberta a seara, alimentar-se de bolotas).⁶⁴

Assim, não há nenhum milagre no movimento dos corpos celestes ou em relação à formação das plantas e dos animais (exceto no início de tudo). Tudo o que se passa no corpo de um animal é meramente mecânico, apenas sua “ideia” exige a existência de um ser criador. Com o homem acontece o mesmo, somos uma mecanicidade, porém uma mecanicidade criada por Deus, que nos criou de forma tão perfeita que nenhum outro ser poderia ter criado.

Assim, as últimas questões tratadas por Leibniz em sua “despedida” são o problema envolvendo a moralidade humana e sua reafirmação do princípio de harmonia preestabelecida. Uma vez que no homem operam duas causas, uma natural e eficiente e outra livre e final, cumpre saber por que o homem escolheria X ou Y em uma determinada situação e, conforme já respondido na carta anterior, a escolha feita por ele já estava prevista desde a criação do universo por Deus, que fez tudo da forma mais perfeita possível e estabeleceu que a natureza e a liberdade andariam sempre na direção do melhor. O princípio da razão suficiente é o que garante a prova da existência de Deus e evita as quimeras filosóficas tanto em relação ao universo quanto em relação ao homem. Tal princípio, afirma Leibniz, até o momento não fora refutado de maneira relevante, e assim suas últimas palavras nesta discussão se encerram.

1.10. Quinta réplica de Clarke

⁶³ Ibid., p. 214.

⁶⁴ Ibid., p. 215.

Esta última carta encerra a discussão entre os dois autores, não devido a um consenso das partes sobre os temas debatidos, mas pela infelicidade da morte de Leibniz. Porém, pelo nível que as argumentações vinham tomando ao longo das últimas cartas, dificilmente se chegaria a um consenso ou a algum argumento significativamente diferente daqueles já apresentados até aqui. Apesar do tamanho desta última carta ser bastante extenso, ele não representa o mesmo em conteúdo, pois, como foi dito, nada novo estava sendo apresentado. Em virtude disso, focaremos nas últimas respostas de Clarke de forma mais resumida nos pontos essenciais das *Correspondências*.

Começando pela nossa questão central, a natureza do espaço e do tempo, Clarke mais uma vez (a última) aponta as contradições das respostas de Leibniz acerca do vácuo:

Parece-me que o sábio autor não concorda jamais consigo mesmo em tudo o que diz a respeito da matéria e do espaço. De fato, às vezes combate o vácuo, ou o espaço destituído de matéria, como se fosse absolutamente impossível (sendo inseparáveis o espaço e a matéria), e, entretanto, reconhece frequentemente que a quantidade da matéria no universo depende da vontade de Deus.⁶⁵

A importância da existência do vácuo é fundamental para a noção absoluta do espaço newtoniano e Clarke vê nas próprias respostas leibnizianas acerca da onisciência divina um indício disso. Os lugares ocupados pela matéria representariam justamente a parte ocupada do espaço, que só possui limitação devido à nossa imaginação, que delimita na matéria o espaço que ela ocupa, quando na verdade o espaço em si mesmo não possui nenhuma limitação. O vácuo só pode existir na medida em que se leva em consideração o espaço absoluto, por isso uma resposta pouco efetiva em contraposição daquele acaba fortalecendo ainda mais esse conceito. O outro ponto que fortalece a ideia de espaço e tempo absolutos é o movimento dos corpos, e a esse respeito a última resposta dada por Clarke trata da possibilidade de modificação no movimento do universo. Uma vez que os corpos se movimentam, o fazem de um lugar para outro e de um tempo para outro, e se a quantidade de movimento não puder ser alterada, isso significaria que Leibniz teria razão ao afirmar que o espaço e o tempo estariam condicionados à existência dos corpos. A consequência disso seria que um corpo sozinho não poderia se movimentar,

⁶⁵ Ibid., p. 221.

o que se mostra um verdadeiro absurdo para Clarke e, dessa forma, o próprio movimento de um corpo seria uma maneira de a natureza depor em favor do espaço e tempo newtonianos.

Em seguida, temos a última resposta de Clarke acerca da relação do espaço e do tempo absolutos com Deus. Nesse ponto, ele precisa estabelecer precisamente qual o tipo de relação que esses seres possuem entre si, visto que esse problema é talvez um dos grandes gargalos da filosofia newtoniana, pois, como vimos, por um lado se afirma que espaço e tempo absolutos são eternos e imutáveis – características de um ser divino; por outro lado, nega-se que eles sejam da mesma natureza que a divina. Com isso, temos então três “níveis” no modelo de mundo newtoniano: a natureza sensível, observável, em primeiro lugar; em segundo lugar, o espaço e o tempo absolutos como a condição de possibilidade dessa natureza sensível e, por fim, Deus, acima de tudo. Começando pelo primeiro, Clarke reitera que o espaço e o tempo mensuráveis só são possíveis graças aos sentidos, mas toda medida só é possível devido à sua fundamentação metafísica absoluta, o que nos leva novamente à ideia de que o espaço limitado “não existe”, isto é, não é “em si”, mas uma consequência do espaço absoluto: “O espaço ocupado por um corpo não é a extensão do mesmo, mas o corpo extenso existe nesse espaço. Não existe nenhum espaço limitado, mas nossa imaginação considera no espaço, que não tem limites e não os pode ter, tal parte ou tal quantidade que julga conveniente considerar”⁶⁶. Dessa forma, vemos que o único espaço real é o espaço absoluto, que fenomenologicamente passa a ser medido e aparenta, assim, possuir outra realidade. O espaço real, absoluto, é o único verdadeiro:

O espaço não é uma afecção de um ou vários corpos, ou de nenhum ser limitado, e não passa de um sujeito para outro, mas ele é sempre e sem variação a imensidade de um ser imenso, que não cessa nunca de ser o mesmo.

Os espaços limitados não são propriedades das substâncias limitadas; não são senão partes do espaço infinito no qual as substâncias limitadas existem.⁶⁷

Com isso, a única coisa que falta estabelecer é a relação desse espaço absoluto com Deus. Toda a problemática envolvendo o “sensório” desde o início das

⁶⁶ LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **Correspondência com Clarke**. Coleção Os Pensadores. Trad. Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 222.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 222.

Correspondências diz respeito a isso. Clarke então apresenta como última resposta à essa questão a imensidade e a eternidade como atributos divinos, os quais possibilitam toda a existência material; assim, os três “níveis” acima citados se mostram ilusórios, pois a realidade é uma só (a de Deus e seus atributos), sendo o “sensório” apenas um nome dado a essas características:

Deus não existe no espaço nem no tempo, mas sua existência é a causa deles. E quando dizemos, de acordo com a linguagem vulgar, que Deus existe em todo o espaço e todo o tempo, queremos apenas dizer que está em toda a parte e que é eterno, isto é, que o espaço infinito e o tempo são consequências necessárias de sua existência, e não que o espaço e o tempo são seres distintos dele, nos quais existisse.⁶⁸

1.11. Considerações sobre as Correspondências

É comum na história do pensamento filosófico um autor ler outro autor a partir de seus pressupostos, também é comum, na tentativa de ganhar o debate, atribuir falas ou significados que não foram exatamente os utilizados pelo autor, e foi isso o que presenciamos nas *Correspondências*. Tanto Leibniz quanto Clarke procuram constantemente apresentar as ideias do seu adversário como absurdas quando lidas a partir de seus pressupostos, além de não serem honestos intelectualmente em alguns momentos, não admitindo possíveis contradições de seus pensamentos ou até atribuindo significados para termos alheios que não correspondem de fato ao que fora escrito por um ou por outro. Dessa forma, toda a tentativa de um possível consenso por parte dos autores se mostrou inviável. Porém, essa defesa incansável de cada lado foi justamente o que possibilitou a exploração mais detalhada dos conceitos que buscamos aqui, de modo que falar da natureza do espaço e do tempo nos remete necessariamente a outros problemas sistêmicos de cada autor.

No caso da filosofia newtoniana, a exposição feita por Clarke inegavelmente leva a um detalhamento dos conceitos newtonianos. A maneira como o espaço e o tempo são distinguidos entre absolutos e relativos é algo já presente na obra de Newton, mas sem maiores considerações acerca de como eles se relacionam; além disso, a própria existência de Deus e Sua relação com esses conceitos também é algo que não se encontra de modo suficientemente detalhado na obra newtoniana. Questões como a providência divina, a relação alma e corpo, liberdade, princípio do

⁶⁸ Ibid., p. 222.

agir, natureza do movimento, onisciência e vontade divina, moralidade humana e a própria justificativa da existência do universo são assuntos riquíssimos presentes nas correspondências e todas elas envolvem, direta ou indiretamente, o problema do espaço e do tempo. O exposto neste capítulo não é suficiente para toda a gama de discussões que os dois autores propiciam, mas acreditamos ser o suficiente para nossos fins.

2. CAPÍTULO II – A ESTÉTICA TRANSCENDENTAL DE KANT

2.1. Os critérios de ciência de Kant

Uma das grandes, se não a maior, questões da *Crítica da Razão Pura* é a de saber se a metafísica pode trilhar o caminho seguro da Ciência, e neste tópico buscaremos compreender o que Kant entende por conhecimento científico e por que esse critério é tão buscado pelo filósofo.

A filosofia moderna nascente compromete a renovação das ciências com a prosperidade do gênero humano⁶⁹. A própria *Encyclopédie* representa, nesse sentido, a reunião de todo o saber humano para que as próximas gerações possam ser mais educadas, virtuosas e felizes. A crítica de Rousseau à essa expectativa em relação à ciência acaba impactando Kant, que o livra da supervalorização inicial da ciência⁷⁰. A *Crítica* nasce, assim, com um interesse prático e não apenas teórico, porém Kant, diferentemente de Rousseau, não relaciona seu interesse prático ao ataque às ciências, mas à valorização delas. O interesse moral aparece já na primeira edição de sua obra, tanto no “Cânone” quanto na “Arquitetônica”, e na segunda edição já aparece no “Prefácio”, pois, segundo Höffe⁷¹, Kant não queria correr o risco de algo tão importante deixar de ser lido ao final de uma obra tão extensa. Outro grande ponto é o interesse cosmopolita de Kant, que diz respeito não apenas a uma coletividade epistêmica, mas também ao acesso à universidade, uma vez que um filósofo “é sempre depositário de uma ciência útil ao público⁷². Podemos, portanto, interpretar a *Crítica* de dois modos: no primeiro, seguindo uma leitura onde o aspecto teórico é posto em primeiro lugar, Kant busca o bem-estar epistêmico acima de tudo e esse bem-estar tem como consequência uma prosperidade prática. Para isso, corrobora o fato de Kant dedicar a maior parte de seu texto aos problemas fundamentalmente teóricos, tais como a justificação do conhecimento objetivo e da filosofia como ciência. No segundo modo, todo o desenvolvimento epistêmico feito por Kant representa o

⁶⁹ HÖFFE, Otfried. **Kant: Crítica da Razão Pura**. Trad. Roberto Hofmeister Pich. São Paulo: Edições Loyola, 2013, p. 31.

⁷⁰ Ibid., p. 31.

⁷¹ Ibid., p. 31.

⁷² Ibid., p. 32.

meio e não o fim da razão, que é moral. Independentemente do modo que se queira ler a *Crítica*, em ambos a ciência tem seu valor próprio.

Ao longo da obra Kant estabelece, segundo Höffe⁷³, pelo menos sete critérios para que um conhecimento possa ser considerado como científico. O primeiro trata de um conhecimento metódico, que seja planejado e relativo aos fins, o segundo diz respeito ao consenso sobre esse mesmo método e o terceiro, representando uma espécie de resultado preliminar dos dois primeiros, é o aumento próspero que esse conhecimento experimenta. Esses três critérios iniciais dificilmente são questionáveis. O quarto critério trata do conhecimento objetivo, que leva em consideração a divisão feita por ele entre “opinar, conhecer e crer”, que exige a concordância das partes não apenas com relação ao método, mas também aos objetos. Sejam eles os números, figuras e estruturas como na matemática e na geometria, sejam questões empíricas como a natureza, a sociedade ou a cultura, de modo a garantir que todos possam estar de acordo perante um determinado objeto, independentemente de suas crenças pessoais. O quinto critério é a sistematicidade, onde o mero acúmulo de conhecimento de uma área não é suficiente para o seu estatuto científico, tornando-se necessária a organização desses conhecimentos particulares em um todo estruturado. O sexto critério, um tanto quanto controverso e pretencioso, seria o de que a totalidade dos múltiplos conhecimentos se encontram em uma “unidade perfeita”⁷⁴, o que parece ir de encontro com a ideia de um conhecimento específico para a ciência, ou melhor, as ciências, como, por exemplo, as leis dos planetas e as leis dos gases certamente constituem um conjunto ordenado e certamente são válidas para um modelo unitário da mecânica, o que por si só já constitui, pelos critérios anteriores, uma cientificidade, sem com isso termos a necessidade de relacionarmos essa mecânica com, por exemplo, a vida humana em sociedade. O sétimo e último critério diz respeito à independência da experiência que um conhecimento deve ter. Para ser considerado como necessário, ele não pode estar submetido à pura empiria, que é contingente.

Deste modo, além do problema da possibilidade da Metafísica enquanto ciência, se coloca em xeque também a Matemática e a Física como ciências. Assim, Kant tem a tarefa não apenas de buscar responder se a metafísica é possível como ciência, mas responder como a nossa própria faculdade de conhecimento funciona, o

⁷³ Ibid., p. 45.

⁷⁴ CRP, A-xiii.

que o leva a buscar compreender como a Matemática e a Física funcionam, ou seja, compreender o mecanismo interno de operação destas ciências que, uma vez assimilado, pode ser aplicado à Metafísica; a resposta da possibilidade ou não da metafísica enquanto ciência passa necessariamente por isso.

2.1.1. A revolução epistêmica

O problema da metafísica acaba se tornando o problema de saber como uma ciência pode produzir conhecimento de maneira universal e necessária. Com isso, a metafísica se encontra diante do seu grande problema: ou seu conhecimento é impossível ou todos os métodos tentados até agora não foram os mais adequados para essa missão. Mais do que a possibilidade do conhecimento metafísico, o que está em jogo aqui é a própria confiança na razão, que estipula tais questões e pode acabar não conseguindo dar a elas respostas satisfatórias. Assim, tendo sempre como referência a Matemática e a Física, que tiveram seu desenvolvimento seguro a partir de uma grande revolução operada no seu modo de pensar, Kant propõe uma mudança radical no modo como o nosso modo de conhecer até então é pensado.

Até hoje admitia-se que o nosso conhecimento se deveria regular pelos objetos; porém, todas as nossas tentativas para descobrir *a priori*, mediante conceitos, algo que ampliasse o nosso conhecimento, malogravam-se com este suposto. Tentemos, pois, experimentar se não se resolverão melhor as tarefas da metafísica, admitindo que os objetos se deveriam regular pelo nosso conhecimento.⁷⁵

Essa mudança permite pensar um conhecimento *a priori* dos objetos, isto é, estabelecer algo acerca dos objetos sem a necessidade deles nos serem dados. Tal mudança de eixo ficou conhecida como “revolução copernicana”, uma vez que Copérnico, ao observar os corpos celestes e não conseguir prosseguir em sua explicação enquanto admitia que todos eles se moviam em torno do espectador, (pois eles pareciam caóticos), formulou a hipótese de que talvez não fossem os corpos que se moviam, mas o próprio espectador – o que teve como resultado a observação do movimento ordenado dos mesmos. Podemos, pois, tentar aplicar tal proposta à metafísica, pelo menos no que diz respeito à intuição dos objetos:

⁷⁵ CRP, B-xi.

Se a intuição tivesse de se guiar pela natureza dos objetos, não vejo como deles se poderia conhecer algo *a priori*; se, pelo contrário, o objeto (enquanto objeto dos sentidos) se guiar pela natureza da nossa faculdade da intuição, posso perfeitamente representar essa possibilidade.⁷⁶

Os objetos da intuição, portanto, não devem mais serem vistos como objetos externos para o qual nos dirigimos, mas objetos enquanto objetos para nós. O sujeito passa a ser o centro da relação sujeito-objeto. Porém, ainda que os objetos sensíveis passem a ser vistos dessa forma, isso não basta para o estabelecimento de um conhecimento totalmente *a priori*, visto que objetos sensíveis por si só não podem gerar conceitos que os determinem. Com isso, para além dos objetos da intuição, temos que admitir que a determinação dos objetos, ou melhor, os conceitos que permitem essa determinação, também devem ser encontrados *a priori* no sujeito, pois, do contrário, se cairia na mesma dificuldade acima apontada.

Com efeito, a própria experiência é uma forma de conhecimento que exige concurso do entendimento, cuja regra devo pressupor em mim antes de me serem dados os objetos, por consequência, *a priori* e essa regra é expressa em conceitos *a priori*, pelos quais têm de se regular necessariamente todos os objetos da experiência e com os quais devem concordar.⁷⁷

Esse novo método para a metafísica promete-lhe, na sua primeira parte, um caminho seguro para o conhecimento dos objetos da experiência e dotar de provas as leis que fundamentam o conhecimento da natureza, vista aqui como a totalidade dos objetos da experiência, o que era impossível segundo o método anterior; o grande problema se dá com aqueles objetos que são pensados pela razão, mas não podem ser dados na experiência, que estão presentes na segunda parte da *Crítica* e representam uma pedra de toque nesse método.

Para melhor expor o que fora dito acima e nos preparar para a leitura do tópico posterior, é importante mencionar as diferenças apresentadas por Kant tanto dos tipos de conhecimento (puro e empírico) quanto dos tipos de juízos (analíticos e sintéticos). Embora todo conhecimento se inicie pela experiência, nem todo ele deriva da experiência⁷⁸, o que nos dá já uma primeira distinção entre tipos de conhecimento: um que independe da experiência (*a priori*) e outro empírico (*a posteriori*). Essa diferença, embora fundamental, não é ainda suficiente para a proposta kantiana, pois, de certa

⁷⁶ CRP, B-xii.

⁷⁷ CRP, B-xii/xiii.

⁷⁸ CRP, B1.

forma, ela se limita à discussão da época entre racionalismo e empirismo – correntes que Kant percebe os limites de seus métodos e pretende superá-las.

Deste modo, para um conhecimento independente da experiência não basta que seja *a priori*, mas necessita também ser *puro*, pois, mesmo em um conhecimento *a priori*, sua regra geral pode ter sido tirada da experiência. Como num exemplo usado por Kant, de um construtor que minou os alicerces de uma casa que poderia saber *a priori* que ela cairia, ou seja, que não precisava que o fato ocorresse para saber o que iria acontecer; porém, não poderia saber disso de maneira totalmente *a priori*, uma vez que precisaria ter tido experiências anteriores para realmente saber que os corpos são pesados e caem quando lhes é retirado o sustentáculo⁷⁹. Um conhecimento *puro* é aquele que, além de ser *a priori*, absolutamente nada de empírico se mistura com ele.

O próximo passo é a concepção de critérios que diferenciem de modo seguro um conhecimento puro de um conhecimento empírico, e Kant estabelece dois: necessidade e universalidade. Dado o seu caráter anterior à experiência, um juízo *a priori* não pode jamais ser contingente, pois a experiência nos ensina, de fato, que as coisas são constituídas desta ou daquela maneira, mas não nos diz jamais que não poderia ser de modo diferente⁸⁰ – o que nos leva a pensar o oposto da contingência, isto é, a necessidade como o primeiro fundamento de um juízo puro. Em segundo lugar, temos o que podemos chamar de “o problema da indução”, que trata do problema envolvendo o método indutivo utilizado por muitos empiristas, onde, a partir de experiências particulares de determinados objetos se chegaria à universalidade dos mesmos. Isso é um completo absurdo, pois, ainda que um número significativo de experiências particulares ocorra sempre da mesma forma, não existe nenhum empecilho para que uma única experiência posterior se mostre diferente das anteriores. Passar de eventos singulares para uma regra universal é dar um “salto epistemológico”, é uma extensão arbitrária da validade lógica, onde a maioria se transforma em todos. Assim, “necessidade e rigorosa universalidade são pois os sinais seguros de um conhecimento *a priori* e são inseparáveis uma da outra”⁸¹. Os exemplos científicos claros disso são todos os juízos da matemática; mesmo a consciência comum nos dá uma gama de possíveis juízos *a priori*, como, por exemplo,

⁷⁹ CRP, B2.

⁸⁰ CRP, B3.

⁸¹ CRP, B4.

a ideia de que toda mudança possui uma causa, onde o conceito de causa contém o conceito de uma ligação necessária com um efeito. Além disso, está implícito também a relação de universalidade, expressa na palavra “toda”.

As questões citadas acima, embora tratem do conhecimento *a priori*, estão todas ligadas à experiência. O grande problema, como dito em parágrafos anteriores, é quando determinados conhecimentos se encontram para além da sensibilidade. Além da experiência não poder nos ajudar nesses casos, a razão parece dar uma importância maior a essas questões do que aos problemas visíveis ao homem, o que acaba o levando a erros, mas erros “aceitáveis” devido à importância deles. Kant enumera o que considera os três grandes problemas da razão existentes: a) a existência de Deus; b) a possibilidade de uma causalidade livre; c) a imortalidade da alma. A metafísica é o campo de conhecimento responsável por responder tais questões.

Para além da diferença entre conhecimento puro e empírico, é fundamental a distinção entre dois tipos de juízos: analíticos e sintéticos. Sempre que ligamos conceitos, o fazemos de dois modos: o primeiro é quando o conceito Y, que representa o predicado de um sujeito, já está contido dentro do conceito X, que representa o sujeito; o segundo é quando o conceito Y não está contido no conceito X, apesar de estar ligado a ele. O primeiro tipo apresentado é chamado de *juízo analítico*, e são juízos do tipo afirmativo, onde a relação de Y com X é pensada por meio da identidade, onde o predicado nada acrescenta ao sujeito e todos os conceitos são derivados por mera análise. Um exemplo claro é o enunciado “todos os corpos são extensos”, pois no conceito de corpo já está contido o conceito de extensão, não sendo necessária sua exposição, senão apenas para uma maior elucidação. O segundo tipo é chamado de *juízo sintético* e, diferente do primeiro, neste não há relação de identidade entre os conceitos Y e X, onde o conceito Y acrescenta algo ao conceito X que não poderia ser extraído por mera decomposição. Um exemplo claro é o enunciado “todos os corpos são pesados”, pois no conceito de corpo não está implícito o conceito de peso, o que representa um acréscimo de conhecimento. “A adjunção de tal predicado produz, pois, um juízo sintético”.⁸²

Todos os juízos empíricos são sempre sintéticos, visto que a experiência não poderia jamais fundar-se sobre juízos analíticos, uma vez que a estes basta a não

⁸² CRP, B11.

contradição para a necessidade do juízo, necessidade a qual a experiência contingente jamais pode ensinar. Na experiência, por exemplo, quando falo de “peso” estou me referindo diretamente a uma parte de um objeto da experiência (corpo), o qual pode ainda ser acrescido de vários outros atributos que não pertencem ao objeto em questão. Assim, o predicado “peso” é algo que só posso ter adquirido mediante experiência e, uma vez que sempre encontro tal predicado ligado ao sujeito “corpo”, posso então ligar sinteticamente um no outro e afirmar que “os corpos são pesados”. Essa síntese só é possível mediante experiência, pois, embora os conceitos não pertençam um ao outro, na experiência sempre os encontramos ligados. Quando pensamos em juízos sintéticos *a priori* perdemos a pedra de toque da experiência e, dessa forma, em que poderemos nos apoiar para a realização desse tipo de juízo? Para melhor explicar esse problema tomemos o exemplo da causalidade. Quando afirmamos “todo efeito tem uma causa” (e vice-versa), concebemos em algo dado X a preexistência de outro algo Y que possibilitou sua existência. A explicação para isso não pode ser analítica, pois X é algo diferente de Y e, dessa forma, não poderia um estar contido noutro. Deste modo, sendo a causalidade uma ligação sintética *a priori*, o que a possibilita? O que está entre X e Y que não é a experiência e que possibilita sua ligação?

Kant não se pergunta “se” são possíveis juízos sintéticos *a priori*, mas “como” são possíveis tais juízos⁸³. A existência desses tipos de juízos já está presente em todas as ciências teóricas da razão, as quais os têm como fundamento, o que nos leva ainda mais na procura da resposta do problema posto acima, visto que a resposta dessa questão é a grande pergunta que permitirá tanto compreender como as ciências seguras se desenvolvem quanto responder à grande pergunta da possibilidade da Metafísica enquanto ciência. A matemática opera, afirma Kant, de modo sintético *a priori* e isso aparentemente escapou às observações dos analistas da razão, que a julgaram ter juízos analíticos e, além disso, também julgaram poder conhecer os primeiros princípios da razão unicamente por meio do princípio de não contradição.

Se pegarmos a proposição $2+3=5$, à primeira vista parece se tratar de uma proposição analítica, fruto do princípio de não contradição, mas quando passamos à observação mais minuciosa percebemos que o conceito da soma de 2 e 3 contém a reunião de dois números diferentes em um só, que não pode ser pensado pelo simples

⁸³ CRP, B19.

fato de termos concebidos os conceitos anteriores (2 e 3). Por mais que se analise o número 5, não temos nele a necessidade intrínseca da soma de 2 com 3 ($4+1$ também podem resultar em 5). Visto que os simples conceitos desses números não são suficientes para determinarmos sua soma, temos então de recorrer à intuição para resolver esse problema. Podemos pegar, por exemplo, duas pedras no chão e acrescentar, uma a uma, mais três pedras e, ao final, chegaremos ao total de cinco. Essa operação mostra três coisas: primeiro, a impossibilidade da soma mediante simples conceitos e o recurso à sensibilidade para a resolução do problema; segundo, o tempo como uma condição para essa operação (esses dois primeiros pontos trataremos melhor mais adiante) e terceiro, o acréscimo feito de um conceito a outro, mostrando que uma proposição matemática é sintética e não analítica.

Com a geometria acontece a mesma coisa, isto é, nenhum de seus princípios são analíticos, mas sintéticos. Quando falamos, por exemplo, que uma linha reta é a distância mais curta entre dois pontos, embora possa parecer auto evidente, não é uma proposição analítica, mas sintética, pois no conceito de reta a única coisa que dele posso derivar é que esta não é curva, o que faz com que a parte da proposição “mais curta” deva ser acrescentada. Precisamos, assim como na matemática, recorrermos à intuição para, a partir de um ponto qualquer, o ligarmos a outro e assim medirmos a distância entre ambos e compará-la com outras possíveis medidas e chegarmos à conclusão de que a reta é, de fato, a distância mais curta entre dois pontos.

Com a matemática e a geometria o grande problema é apresentá-las como operando a partir de proposições sintéticas e não analíticas. Quando passamos à física, porém, o problema não é mais esse, pois é de comum acordo que a ciência da natureza só pode operar de modo sintético visto a dependência que o sujeito tem do seu objeto que é, por definição, empírico. O grande embate com esta ciência se dá com a sua parte *a priori*, pois, até então, o método de observação e indução, como vimos, não pode apresentar a característica de universalidade. Vejamos os dois exemplos de proposições presentes na física utilizados por Kant: a) “em todas as modificações do mundo corpóreo, a quantidade de matéria permanece constante”; e b) “em toda a transmissão de movimento, a ação e a reação têm de ser sempre iguais uma à outra”. O “toda” das proposições garante a sua necessidade, a qual, como vimos, não pode ter sua origem na empiria – ou seja, demonstra que se trata de proposições *a priori*. A demonstração das proposições enquanto sintéticas nesta

ciência são mais fáceis, pois sempre que falamos de algo relacionado à matéria, estamos, de modo geral, acrescentando algo a este conceito, visto que ele por si só designa apenas algo que se encontra presente no espaço. Assim, termos como “modificação”, “permanência” e “movimento” são termos que necessariamente acrescentam algo a mais ao conceito de matéria e possibilitam as proposições citadas.

A revolução epistêmica operada por Kant permitirá olhar para a metafísica buscando nela juízos sintéticos *a priori* e não simplesmente uma ciência que decompõe conceitos para explicá-los de modo analítico. O grande problema da razão pura, em geral, acaba sendo o de explicar como são possíveis os juízos sintéticos, visto que isso nos levará a explicar tanto de que forma as ciências já consolidadas operam quanto a grande questão da possibilidade da metafísica enquanto ciência.

O fato de a metafísica até hoje ter se mantido em estado tão vacilante entre incertezas e contradições é simplesmente devido a não se ter pensado mais cedo neste problema, nem talvez mesmo na distinção entre juízos analíticos e juízos sintéticos. A salvação ou ruína da metafísica assenta na solução deste problema ou numa demonstração satisfatória de que não há realmente possibilidade de resolver o que ela pretende ver esclarecido.⁸⁴

Tudo isso leva exatamente à *Crítica da Razão Pura*, pois é a razão que nos fornece os princípios de todo o conhecimento *a priori*. O conhecimento que a razão terá não acerca dos objetos, mas de si mesma, é o que Kant denomina como *transcendental*.

2.2. A Estética Transcendental

Se seguirmos a divisão de Höffe para a *Crítica da razão Pura*⁸⁵, veremos que ela está dividida em três grandes partes: I) Abertura, II) Doutrina Transcendental e III) Doutrina Transcendental do Método. Nosso objetivo aqui se concentra inteiramente na segunda parte, onde a teoria do conhecimento de Kant se encontra subdividida em Estética Transcendental e Lógica Transcendental. Dentro da Estética é onde encontramos as noções kantianas do espaço e do tempo, que são nosso maior objetivo como um todo. Neste tópico especificamente, pretendemos analisar qual o papel da sensibilidade do sujeito na produção de conhecimento.

⁸⁴ CRP, B19.

⁸⁵ HÖFFE, Otfried. **Kant: Crítica da Razão Pura**. Trad. Roberto Hofmeister Pich. São Paulo: Edições Loyola, 2013, p. 31-43.

Kant é bastante claro na Doutrina Transcendental que “todo o nosso conhecimento provém de duas fontes fundamentais do espírito”⁸⁶, uma sensível e outra conceitual. A parte sensível consiste em nossa capacidade de receber representações, ao passo que a conceitual diz respeito à produção de conceitos, o que podemos, de certa forma, chamar de “eu passivo” e “eu ativo”. Ambas as fontes têm seu papel no conhecimento e nenhuma delas está acima da outra, de modo que “pensamentos sem conteúdos são vazios; intuições sem conceitos são cegas”⁸⁷. Embora juntos no conhecimento, o autor analisa cada uma dessas faculdades na *Crítica* de modo isolado e assim também iremos prosseguir, analisando aqui apenas a parte da sensibilidade humana, presente na Estética Transcendental.

Kant inicia sua análise da estética transcendental afirmando que “sejam quais forem os meios pelos quais um conhecimento se possa referir a objetos, é pela intuição que se relaciona imediatamente com estes e ela é o fim para o qual tende, como meio, todo o pensamento”⁸⁸. A intuição se mostra, pois, como a condição essencial do conhecimento, mas só podemos ter acesso a ela enquanto manifestada em um determinado objeto, isto é, somente na presença de um objeto é que podemos concebê-la. Uma intuição refere-se imediatamente ao objeto e é singular, diferentemente de um conceito, que se refere de forma mediata através de um traço que possa ser comum a mais coisas⁸⁹. Ou seja, a intuição é um modo de representação singular, ao passo que o conceito é uma representação universal. Para tanto, isto é, para nos referirmos a objetos, seja de modo imediato ou mediato, precisamos necessariamente pressupor em nós (seres humanos) a capacidade de sermos afetados por estes. Essa capacidade de receber representações é denominada *sensibilidade*. É esta que nos permite a intuição dos objetos ao qual o entendimento, por meio de sua operação, aplica conceitos. Tais conceitos, direta ou indiretamente, têm que se referir a objetos intuídos, o que faz da sensibilidade a primeira (e talvez a maior) faculdade do espírito humano, contrariando toda uma tradição que via nela uma espécie de “faculdade inferior” do homem quando posta diante da razão.

⁸⁶ CRP, B74.

⁸⁷ CRP, B75.

⁸⁸ CRP, B31.

⁸⁹ CRP, A320/B377.

Embora no conhecimento como um todo precisamos tanto da parte sensível quanto da parte conceitual, vamos por ora esquecer tudo o que possa relacionar a sensibilidade com os conceitos do entendimento e focaremos, aqui, na divisão e nos conceitos fundamentais da estética propriamente dita; num momento posterior, voltaremos a tratar de sua relação com o entendimento. Quando isolamos a sensibilidade do entendimento temos de um lado objetos e do outro o sujeito e sua sensibilidade. A relação entre eles, isto é, o efeito que um objeto causa no sujeito é chamado por Kant de *sensação*.

O primeiro grande problema a ser enfrentado na estética transcendental é o da percepção, isto é: feita a revolução copernicana, onde os objetos externos passam a ser vistos não como objetos em si mesmos, mas como fenômenos que, conceitualmente, Kant define como “o objeto indeterminado de uma intuição empírica”⁹⁰, podem ser percebidos por nós. Com isso, o problema passa a ser então o de determinar de que modo nós somos afetados por esses mesmos objetos. Um fenômeno, por sua vez, é subdividido em *matéria* e *forma*, sendo a primeira a parte dele que se relaciona com a sensação e a segunda o que possibilita que o mesmo possa ser ordenado segundo determinadas relações⁹¹. Enquanto a matéria de um fenômeno só pode ser dada de maneira *a posteriori*, sua forma deve ser dada *a priori*:

Uma vez que aquilo, no qual as sensações unicamente se podem ordenar e adquirir determinada forma, não pode, por sua vez, ser sensação, segue-se que, se a matéria de todos os fenômenos nos é dada somente *a posteriori*, a sua forma deve encontrar-se *a priori* no espírito, pronta a aplicar-se a ela e portanto tem que poder ser considerada independentemente de qualquer sensação.⁹²

Assim, se nos afastarmos de toda sensação, conceberemos representações *puras*, isto é, em que nada se relacionam com o objeto, mas apenas com o sujeito e, conseqüentemente, devem necessariamente ser encontradas de modo *a priori*. Do mesmo modo que toda intuição que se relaciona com o objeto por meio da sensação é chamada de *intuição empírica*, a intuição que apenas diz respeito à forma dos fenômenos é chamada de *intuição pura*. Kant concebe duas intuições desse tipo: o espaço e o tempo.

⁹⁰ CRP, B34.

⁹¹ CRP, B34.

⁹² CRP, B34.

2.2.1. Exposição metafísica do espaço e do tempo

Na segunda edição da *Crítica*, Kant divide sua análise da representação do espaço e do tempo em duas formas de exposição: “metafísica” e “transcendental”. Na “Primeira Seção” ele expõe a concepção de espaço e na “Segunda Seção”, o tempo; em ambos os casos, o faz das duas formas: primeiro, a exposição *metafísica* e depois a *transcendental*. A diferença apresentada por ele desses modos consiste em que no primeiro trata-se de uma exposição que contém aquilo que exhibe o conceito como dado *a priori*, enquanto a segunda trata de um conceito “considerado como um princípio, a partir do qual se pode entender a possibilidade de outros conhecimentos sintéticos *a priori*”⁹³. Em outras palavras, a tarefa da primeira é estabelecer a origem *a priori* de certas representações, enquanto a da segunda é mostrar como essas representações possibilitam o desenvolvimento de outros conhecimentos sintéticos *a priori*⁹⁴.

Quando falamos em *espaço*, estamos necessariamente falando da representação de objetos externos a nós. É só através dessa exterioridade que podemos determinar as configurações, grandezas e relações dos objetos, coisa que o sentido interno não permite, visto que não podemos ter nenhuma intuição da própria alma como objeto. A intuição interna ficará reservada ao tempo. “O tempo não pode ser intuído exteriormente nem o espaço como se fora algo de interior”⁹⁵. Embora tenhamos isso em consideração, não temos, pelo exposto, nenhuma definição acerca da natureza do espaço ou do tempo. Serão eles entes reais, como afirmado por Newton, ou apenas relações de coisas, como defendido por Leibniz? Ou será que, para além dessas concepções tão presentes à época poderemos ter uma nova compreensão acerca desses conceitos, ligada diretamente à constituição subjetiva do sujeito? A exposição metafísica de Kant tem duas grandes metas aqui: 1) mostrar que a representação do espaço e do tempo possui uma origem *a priori*, isto é, não empírica; 2) mostrar que sua origem está na sensibilidade, ou seja, tem origem intuitiva e não conceitual.

⁹³ CRP, B40.

⁹⁴ ALLISON, Henry E. **Kant's Transcendental Idealism**: an interpretation and defense. New Haven: Yale University Press, 1983, p. 114.

⁹⁵ CRP, B37.

Começando pela exposição metafísica do espaço, a qual Kant divide em quatro partes (ou argumentos), sendo o primeiro a afirmação de que:

O espaço não é um conceito empírico, extraído de experiências externas. Efetivamente, para que determinadas sensações sejam relacionadas com algo exterior a mim (isto é, como algo situado num outro lugar do espaço, diferente daquele em que me encontro), e igualmente para que as possa representar como exteriores [e a par] umas das outras, por conseguinte não só distintas, mas em distintos lugares, requer-se já o fundamento da noção de espaço. Logo, a representação de espaço não pode ser extraída pela experiência das relações dos fenômenos externos; pelo contrário, esta experiência externa só é possível, antes de mais, mediante essa representação.⁹⁶

Para que possamos nos referir a algum objeto exterior a nós, algo deve ser pressuposto como condição para tal. Só posso dizer que determinadas sensações são externas a mim se pressupor que eu e o objeto da sensação (ou os objetos entre si) ocupamos lugares distintos um do outro, a partir do qual podemos estabelecer uma relação entre ambos. Isso conduz à conclusão de que a visão relacional do espaço, tal como a defendida por Leibniz, não é verdadeira, pois todo espaço relativo entre um corpo e outro já pressupõe uma noção de espaço geral. O que demonstra que o espaço deve ser concebido como algo anterior à experiência, ou seja, totalmente *a priori*.

O segundo argumento diz que:

O espaço é uma representação necessária a priori que fundamenta todas as nossas intuições externas. Não se pode nunca ter uma representação em que não haja espaço, embora se possa perfeitamente pensar que não haja objetos alguns no espaço. Consideramos, pois, o espaço como a condição de possibilidade dos fenômenos, não uma determinação que dependa deles; é uma representação a priori, que fundamenta necessariamente todos os fenômenos externos.⁹⁷

Mais uma vez indo na direção oposta da posição defendida por Leibniz, enfatiza que o espaço é uma condição de possibilidade dos fenômenos externos e não uma determinação que dependa deles⁹⁸, o que o aproxima muito da posição newtoniana.

A relação entre esses dois primeiros argumentos apresenta, segundo Alisson, um grande problema: ou eles são duas provas diferentes da mesma tese ou são dois

⁹⁶ CRP, A23.

⁹⁷ CRP, A24.

⁹⁸ CRP, A24.

lados de um só e mesmo argumento, ou ainda, representariam, cada um deles, um argumento diferente para duas concepções diferentes da aprioridade⁹⁹. A posição adotada por Alisson, a qual seguiremos aqui, é a de que Kant opera com duas provas diferentes, mas com a mesma noção de aprioridade.

Começando pela análise do primeiro argumento, encontramos nele duas distintas afirmações que são, ambas, pressupostas na natureza: em primeiro lugar, temos o pressuposto de que se eu estou me reportando a algo “fora” de mim, isto é, se “sinto” a afecção de um objeto externo, a representação do espaço precisa estar contida nessa relação, pois ela precisa ser pressuposta para a própria representação desses objetos e, em segundo lugar, esse pressuposto também é necessário para estabelecer qualquer relação dos objetos externos uns com os outros. Essas afirmações se referem, cada uma delas, ao problema epistemológico que a representação do espaço desempenha na *Crítica* e que não poderia desempenhar caso o espaço fosse “retirado de experiências externas”¹⁰⁰. Ou seja, tanto as posições defendidas por Newton quanto as de Leibniz são aqui colocadas em xeque.

Para Alisson, o primeiro problema que encontramos é justamente o do sentido que podemos compreender a palavra “fora” (ausser), visto que ela é usualmente compreendida como já contendo uma relação espacial, o que faz com que a afirmação de que o espaço precisa ser pressuposto para poder representar algo “fora de mim” pareça simplesmente uma tautologia¹⁰¹; e o mesmo se poderia falar da segunda afirmação, pois dizer que os objetos estão dispostos um após o outro pode ser visto meramente como um modo diferente de falar que eles ocupam lugares diferentes no espaço. Seguindo isso, Alisson argumenta que:

Se nós focarmos na caracterização inicial de sentido externo de Kant, entretanto, as afirmações aparecem em uma luz um pouco diferentes. Para, como eu sempre notei, Kant afirmar que através do sentido externo “nós representamos para nós mesmos objetos como fora de nós e [minha ênfase] todos como no espaço”. Aqui, “fora de nós” claramente significa externo a ou distinto de nós mesmos e do nosso estado; enquanto o fato de que tais objetos estão também representados como no espaço é visto como uma característica específica de nossa experiência externa.¹⁰²

⁹⁹ ALLISON, Henry E. **Kant's Transcendental Idealism: an interpretation and defense**. New Haven: Yale University Press, 1983, p. 100.

¹⁰⁰ Ibid., p. 100.

¹⁰¹ Ibid., p. 100.

¹⁰² Ibid., p. 100.

O espaço aparece, desse modo, como algo que precisa ser pressuposto para que nós tenhamos consciência dos objetos externos, do mesmo modo como o tempo precisará ser pressuposto para nos dar a consciência interna de nós mesmos. Assim sendo, a expressão “fora de nós” poderia ser compreendida simplesmente como a consciência de algo diferente de nós, mas sem que esse algo deixasse de ser meramente racional. Porém, seria muito equivocado seguir nessa linha interpretativa, visto que na segunda parte do próprio argumento Kant diz que os objetos externos não são apenas distintos de nós e entre si, mas que ocupam “diferentes lugares” – isto é, esses objetos “fora de mim” não apenas me mostram que são algo distinto do que eu sou, mas eles estão em um lugar no espaço diferente daquele que eu ocupo. Com isso, a ideia de que a expressão “fora de nós” poderia ser algo apenas ideal perde sua força.

Para tornar ainda mais clara a direção em que a expressão “fora de mim” deve ser seguida na *Crítica*, Alison mostra que o grande culpado pela confusão com essa expressão é aquele que tenta compreender a representação do espaço feita por Kant de modo empirista, pois ao fazer isso cai em uma circularidade eterna, visto que — se tentarmos derivar a representação do espaço da consciência que temos das coisas “fora de nós”, ou mesmo da percepção sensível dessas coisas — em ambos os casos já precisaríamos pressupor a representação do espaço. “Do mesmo modo ocorre com o tempo, a consciência da simultaneidade e da sucessão já pressupõe a representação do tempo”¹⁰³. Toda a tentativa de explicar a ligação entre os objetos da experiência e os conceitos dos mesmos do modo empirista acaba falhando e a consequência se torna justamente a apresentada acima. Explicar como a mente tem a representação do espaço é algo que o empirista simplesmente toma como verdadeiro, o que para a *Crítica* não é suficiente.

O argumento de Kant para a origem da representação do espaço não é, porém, algo trivial, isto é, não é simplesmente a afirmação de que o espaço precisa ser pressuposto para que os objetos externos possam nele se manifestar, mas que o espaço precisa ser pressuposto como a condição para a própria percepção da relação empírica dos objetos entre si.

Com isso, Kant responde aos argumentos empiristas mostrando que a representação do espaço não apenas é *a priori*, mas que precisa ser, pois do contrário

¹⁰³ CRP, A30/B46.

a própria relação dos objetos empíricos externos estaria comprometida. Essa resposta, apesar do grande enfoque ao empirismo, também pode ser aplicada à concepção espacial de Leibniz, pois apesar de ele ser racionalista compreende que a origem da ideia da representação do espaço acontece de modo empírico¹⁰⁴. Conforme visto, para ele a mente primeiro presencia certa ordem de fenômenos e, a partir da coexistência destes, percebe que estão uns em relação aos outros em determinada situação, o que é suficiente para nos dar a ideia de lugar, a qual, por sua vez, se liga à ideia de espaço; tudo isso sem a necessidade de se atribuir ao espaço qualquer realidade absoluta. O primeiro argumento kantiano da aprioridade contraria diretamente a posição leibniziana ao afirmar que a representação dos objetos em sua ordem ou relação não é algo primário, mas justamente que para que esses objetos possam ser representados dessa maneira necessita-se exatamente do pressuposto do espaço, ou seja, a ordem ou relação das coisas só pode acontecer “no espaço”. Desse modo, Kant inverte a ordem epistemológica de Leibniz, colocando o espaço como primário na percepção da ordem dos objetos.

Passando para a análise do segundo argumento da aprioridade, nele temos a afirmação de que o espaço é a representação *a priori* que fundamenta todos os fenômenos: “não se pode nunca ter uma representação em que não haja espaço, embora se possa perfeitamente pensar que não haja objetos alguns no espaço”¹⁰⁵. O raciocínio presente neste argumento, segundo Allison, pode ser representado da seguinte maneira: “Se X pode ser (ou ser representado) sem A, B, C e suas mútuas relações, mas A, B, C não podem ser (ou serem representados) sem X, então X precisa ser visto como uma condição de possibilidade de A, B, C e suas mútuas relações (ou as representações disso)”¹⁰⁶. O espaço é visto, assim, como a condição de possibilidade dos fenômenos, que os condiciona sem ser condicionado por eles. Duas leituras são muito comuns aqui, uma psicológica e uma lógica. De acordo com a primeira, o espaço entra como elemento psicológico devido à nossa incapacidade de pensá-lo como ausente diante de um fenômeno externo. Embora essa possa ser a leitura mais comum, ver o espaço apenas como um fato psicológico é algo delicado, uma vez que Kant é enfático em sua afirmação de que “o espaço fundamenta todas

¹⁰⁴ Cf. ALLISON, Henry E. **Kant's Transcendental Idealism: an interpretation and defense**. New Haven: Yale University Press, 1983, p. 102.

¹⁰⁵ CRP, A24.

¹⁰⁶ ALLISON, Henry E. **Kant's Transcendental Idealism: an interpretation and defense**. New Haven: Yale University Press, 1983, p. 104.

as intuições externas”¹⁰⁷. Embora essa passagem não anule a interpretação psicológica, para Alisson ela não é a melhor forma de se compreender a natureza do espaço em Kant. Outra interpretação, também não aceita pelo filósofo estadunidense, é a leitura lógica do espaço, primeiro porque em momento algum Kant chega a afirmar qualquer tipo de necessidade lógica do espaço, e isso é deixado claro uma vez que ele mantém um “lugar conceitual” para seres de outras formas de sensibilidade; além disso, o conceito de *coisa-em-si* nos dá algo que podemos pensar, mas que não podemos representar no espaço.

No entanto, a leitura mais adequada acerca da natureza do espaço para Alisson é aquela que não contraria os textos, nem as visões gerais de Kant. De acordo com essa leitura, o que podemos afirmar é que o espaço é a nossa forma de intuição externa, sempre que representamos algo fora de nós devemos necessariamente representá-lo *no* espaço. Contudo, isso não impossibilita que outros seres, com outras formas de intuição, possam representar as coisas de outra maneira, ou até como elas são em si mesmas. E “embora essa afirmação possa ser descrita como amplamente psicológica, uma vez que diz respeito às capacidades cognitivas de seres como nós, também é epistemológica porque afirma que o espaço é necessário para a representação das aparências externas”¹⁰⁸. A grande questão aqui é mostrar como se dá a relação entre o espaço e as aparências externas, uma vez que, ainda que venhamos a afirmar que aquele seja a condição de possibilidade destas, precisamos mostrar como o espaço é *a priori*, isto é, porque podemos pensar no espaço sem que tenhamos que pensar em aparências externas, mas não podemos pensar em aparências externas sem pensarmos também no espaço.

A prova utilizada por Kant para isso é um experimento mental que envolve a ordem da relação entre o espaço e as aparências externas: perante um objeto empírico qualquer, podemos separar dele todas as suas características sensíveis, sem com isso excluirmos o espaço que ele está ocupando; por outro lado, não podemos excluir o espaço que este objeto ocupa sem com isso também o excluí-lo. Na ordem epistemológica, portanto, o espaço deve necessariamente ser anterior a todas as aparências externas. Na introdução da estética transcendental há uma

¹⁰⁷ CRP, A24; ALLISON, Henry E. **Kant's Transcendental Idealism**: an interpretation and defense. New Haven: Yale University Press, 1983, p. 105.

¹⁰⁸ ALLISON, Henry E. **Kant's Transcendental Idealism**: an interpretation and defense. New Haven: Yale University Press, 1983, p. 105.

passagem em que Kant, além de demonstrar isso, também direciona o caminho não racional que suas noções de espaço e tempo possuem:

quando separo da representação de um corpo o que o entendimento pensa dele, como seja substância, força, divisibilidade, etc., e igualmente o que pertence à sensação, como seja impenetrabilidade, dureza, cor, etc., algo me resta ainda dessa intuição empírica: a extensão e a figura. Estas pertencem à intuição pura, que se verifica a priori no espírito, mesmo independentemente de um objeto real dos sentidos ou da sensação, como simples forma da sensibilidade.¹⁰⁹

A forma dos objetos, sua extensão e figura, não são conceitos da razão e pertencem à intuição pura (o espaço). A expressão “algo me resta” não significa que podemos de alguma forma representar o espaço de forma pura, sem sensações, mas que em toda representação de um objeto exterior qualquer espaço aparece como sua condição. Com isso, a ordem epistemológica apriorística do espaço é provada.

Se os dois primeiros argumentos da Estética Transcendental tinham por objetivo provar a aprioridade do espaço e Kant, ao fazer isso, associou-os à intuição pura, o próximo passo é justamente provar esta relação. O terceiro e quarto argumentos da Estética Transcendental são os que ele utiliza para afirmar o espaço como uma intuição. Começando pelo terceiro argumento, que possui o seguinte texto:

O espaço não é um conceito discursivo ou, como se diz também, um conceito universal das relações das coisas em geral, mas uma intuição pura. Porque, em primeiro lugar, só podemos ter a representação de um espaço único e, quando falamos de vários espaços, referimo-nos a partes de um só e mesmo espaço. Estas partes não podem anteceder esse espaço único, que tudo abrange, como se fossem seus elementos constituintes (que permitissem a sua composição); pelo contrário, só podem ser pensados nele. É essencialmente uno; a diversidade que nele se encontra e, por conseguinte, também o conceito universal de espaço em geral, assenta, em última análise, em limitações. De onde se conclui que, em relação ao espaço, o fundamento de todos os seus conceitos é uma intuição a priori (que não é empírica). Assim, as proposições geométricas, como, por exemplo, que num triângulo a soma de dois lados é maior do que o terceiro, não derivam nunca de conceitos gerais de linha e de triângulo, mas da intuição, e de uma intuição *a priori*, com uma certeza apodítica.¹¹⁰

Como podemos ver, o foco desse argumento é deixar clara a natureza não conceitual do espaço. Mais do que isso, se nos dois primeiros argumentos Kant procurou demonstrar o caráter a priori do espaço, a “tese da intuição” deve agora não

¹⁰⁹ CRP, B35.

¹¹⁰ CRP, A24-25/B39.

apenas provar que o espaço é uma intuição, mas uma intuição pura. Para Alisson, esse terceiro argumento da Estética Transcendental pode ser subdividido em dois momentos: no primeiro, apresenta a relação entre o espaço e espaços particulares em contraste com aquela entre um conceito e sua extensão; já no segundo, trata da relação entre um conceito e sua intenção¹¹¹. Começando pelo primeiro momento, temos a questão da unicidade do espaço. Como Kant bem aponta, quando falamos em espaços estamos nos referindo a partes de um só e mesmo espaço, que subsiste para além dos espaços particulares, que representa sua totalidade e unicidade e, desse modo, não podemos tratar o espaço como uma coisa particular e contingente.

Porém, como também presente na afirmação, o espaço não é um conceito e, com isso, não podemos usar a necessidade lógica como prova de sua unicidade, como, por exemplo, no conceito de “mundo”, que inclui em si a totalidade e unicidade dos espaços. Tal problema é então resolvido no segundo momento do argumento, onde Kant mostra que em um conceito “o ponto principal é que as marcas ou conceitos parciais dos quais um conceito geral é composto são logicamente anteriores ao todo”¹¹². O que não é o caso em relação ao espaço, visto que quando estamos diante de um objeto externo, o espaço que ele possui não é um “espaço particular” a partir do qual a mente o reúne para formar a ideia de um espaço único, mas esse espaço único é “apresentado” de forma particular através de um objeto externo, isto é, o espaço presente em um fenômeno é tanto singular quanto unitário¹¹³. Nós podemos, é claro, formar conceitos gerais de espaço, por abstração, a partir de determinadas intuições empíricas, mas tais conceitos são algo diferente do espaço enquanto intuição pura. Através de limitações, podemos formar a ideia de espaços singulares e, ao somarmos esses espaços, chegarmos à conclusão de que o espaço único é formado a partir de espaços particulares, porém essa abstração só é possível a partir do momento em que somos capazes de representar os objetos *no* espaço. Em outras palavras, um conceito geral de espaço já pressupõe o próprio espaço enquanto condição formal das representações externas.

¹¹¹ ALLISON, Henry E. **Kant's Transcendental Idealism**: an interpretation and defense. New Haven: Yale University Press, 1983, p. 109.

¹¹² Ibid., p. 110.

¹¹³ Ibid., p. 110.

Passamos agora ao quarto argumento da Estética Transcendental, ou também o que podemos chamar de segundo argumento em defesa da natureza intuitiva do espaço:

O espaço é representado como uma grandeza infinitamente dada. Ora, não há dúvida que pensamos necessariamente qualquer conceito como uma representação contida numa multidão infinita de representações diferentes possíveis (como sua característica comum), por conseguinte, subsumindo-as; porém, nenhum conceito, enquanto tal, pode ser pensado como se encerrasse em si uma infinidade de representações. Todavia é assim que o espaço é pensado (pois todas as partes do espaço existem simultaneamente no espaço infinito). Portanto, a representação originária de espaço é intuição a priori e não conceito.¹¹⁴

Esse argumento é tanto mais complexo quanto mais problemático que o primeiro, mas nos aproxima mais da noção de que o espaço deve ser uma intuição¹¹⁵. Alisson observa que a alteração que Kant faz desse argumento da primeira para a segunda versão da *Crítica* nos permite compreender melhor os problemas nele apresentados, não que o texto da primeira versão esteja errado, mas ele acaba sendo irrelevante diante da ideia da infinitude do espaço. No texto da segunda versão, Kant nos apresenta uma distinção clara entre um conceito e uma intuição. Um conceito contém em si tanto extensão quanto intenção, sendo a primeira todos os outros conceitos que ele abrange “abaixo” de si em uma estrutura hierárquica, isto é, são organizados de gênero para espécie, e cada vez que um novo conceito precisa ser acrescentado nessa estrutura sua principal função é possibilitar a criação de maiores diferenças entre seus componentes. A intenção de um conceito diz respeito a todos os outros conceitos que estão *com* ele, como suas partes componentes, se diferenciando da extensão pela “ordem” que ocupam numa estrutura hierárquica conceitual, ou seja, enquanto na extensão um conceito vai se subdividindo sempre em outros conceitos mais específicos, com o intuito de sempre diferenciar uma coisa da outra, a intenção corresponde a um conceito que já pressupõe outro (mais geral) com ele. Em outras palavras, a extensão vai “de cima para baixo” e a intenção “de baixo para cima”, sendo que “quanto menor a extensão, mais rica a intenção, e vice-

¹¹⁴ CRP, B39-40.

¹¹⁵ Cf. ALLISON, Henry E. **Kant's Transcendental Idealism**: an interpretation and defense. New Haven: Yale University Press, 1983, p. 110.

versa”¹¹⁶. As intuições, por sua vez, são divididas não adicionando diferenças, mas introduzindo limitações.

Diante disso podemos seguir na direção de que o quarto argumento evidencia como as diferenças na estrutura acabam por refletir em diferentes modos tanto como conceitos quanto como intuições envolvem o infinito. Um conceito pode, por exemplo, em sua extensão, ter um número infinito de outros conceitos aplicados aos fenômenos para torná-los mais específicos. Uma intuição, porém, mesmo que não possua uma intenção, pode possuir um número infinito de partes dentro de si, e este é exatamente o modo como devemos pensar o espaço, pois todas as suas partes coexistem simultaneamente no espaço infinito. Um conflito, ou mesmo uma contradição, pode parecer surgir aqui, uma vez que Kant afirmara que o espaço não é dividido, que é uno, e afirma que todas as suas “partes” coexistem. O sentido de partes usado aqui deve ser compreendido como na primeira edição do argumento, onde Kant afirma que “se o progresso da intuição não fosse sem limites, nenhum conceito de relação conteria em si um princípio da sua infinidade”¹¹⁷, isto é, qualquer que seja a região do espaço que um objeto venha a ocupar, ela estará sempre representada como sendo limitada pelo próprio espaço.

O outro ponto do argumento é talvez o principal problema envolvendo a estética transcendental de Kant. Afinal, como pode o espaço e também o tempo serem *dados* na intuição? Essa questão é essencial não apenas para provar a realidade do espaço e do tempo enquanto intuição, mas também por ser o elo de ligação da sensibilidade com o entendimento, e o que Kant expõe na introdução da *Analítica* pressupõe exatamente isso. Alisson aponta que em pelo menos duas passagens da *Crítica* Kant parece contradizer a afirmação do quarto argumento. A primeira encontra-se nos axiomas da intuição, onde ele afirma que o espaço “como intuição, é grandeza extensiva, porque só pode ser conhecido na apreensão por síntese sucessiva (de parte para parte)”¹¹⁸, o que parece entrar em conflito com a ideia do espaço ser pressuposto como *dado*. A segunda passagem encontra-se na última parte da *Analítica*, onde podemos ler que o espaço e o tempo “são algo, sem dúvida, como forma da intuição, mas não são em si objetos suscetíveis de intuição”¹¹⁹. Assim, é

¹¹⁶ Ibid., p. 111.

¹¹⁷ CRP, A25.

¹¹⁸ CRP, B203-204.

¹¹⁹ CRP, B347.

fundamental compreender o sentido em que o espaço e o tempo são “dados” na intuição para que as aparentes contradições possam desaparecer.

Quando o espaço é conceitualizado, o entendimento entra em contato com um “dado bruto”, múltiplo, ainda não dividido, de modo a impossibilitar uma análise individual não conceitual, isto é, aquilo que é levado ao entendimento para ser organizado, dividido, etc., já pressupõe um “padrão” pré-conceitual ao qual os objetos se encontram quando são “confrontados” pelo entendimento. Assim, quando os objetos são conceituados, estes já se encontram como algo “dado” para o entendimento, o que demonstra que esse “lugar” onde os objetos são dados tanto é necessário para a cognição humana, quanto sua natureza não é lógica. O espaço é, portanto, “dado” em toda intuição externa, visto que todo objeto externo só pode ser dado ao entendimento através de algo que permita isso.

O quarto argumento, porém, tem como problema, além de como o espaço pode ser dado na intuição, o fato de sua infinitude. “O espaço é representado como uma grandeza infinitamente dada”¹²⁰. Para respondermos isso, precisamos levar em consideração que quando falamos do espaço podemos estar falando dele em dois sentidos diferentes: o primeiro é o espaço enquanto dado em uma representação não empírica, e o segundo é o espaço como dado em uma representação empírica. No primeiro caso, se tomarmos a geometria como exemplo, podemos imaginar que se eu vou traçar uma linha do ponto A ao ponto B, já necessito do espaço enquanto dado para que esta linha possa ser traçada; do mesmo modo, se quero traçar uma linha e um ponto final, o espaço ao qual esta será traçada não pode ser finito. Ou seja, em toda representação não empírica o espaço necessita ser dado como um dado infinito. Para o segundo caso, quando estamos diante de uma representação empírica, nós não percebemos o espaço enquanto infinito, percebemos os objetos que ocupam lugares limitados, porém, como já vimos, estes espaços limitados são partes de um só e mesmo espaço ilimitado – ou seja, em toda intuição empírica externa, o espaço infinito é dado “junto” do espaço finito, como sua condição. A representação do espaço enquanto uma grandeza infinitamente dada, portanto, diz respeito à nossa estrutura *a priori* e se aplica tanto às representações não empíricas quanto às empíricas.

Assim, as aparentes contradições presentes nos axiomas da intuição são resolvidas, visto que neles Kant trata do espaço enquanto a representação de espaços

¹²⁰ CRP, B39.

determinados, juntamente com a conexão entre essas representações e a intuição do objetos neles¹²¹. A afirmação de que o espaço “só pode ser conhecido na apreensão por síntese sucessiva (de parte para parte)”,¹²² diz respeito às condições conceituais para a representação dos espaços determinados; essa síntese sucessiva pressupõe, o espaço uno e indeterminado enquanto *dado*. A outra aparente contadição presente na *Analítica*, cuja afirmação é de que o espaço e o tempo “não são em si objetos suscetíveis de intuição”,¹²³ é resolvida diferenciando uma intuição *determinada* e uma intuição *indeterminada*. Quando representamos o espaço como um objeto, como na geometria, por exemplo, este contém em si mais do que a simples forma da intuição, mas a *síntese*, a qual a pura forma da sensibilidade não pode operar, visto que ela possui o papel muito claro de receptividade de dados. Com isso, a representação do espaço como objeto só pode ser possível através da operação do entendimento, que liga um ponto ao outro; porém, para que essa síntese possa ser feita, já precisamos pressupor o próprio espaço enquanto forma da intuição, pois do contrário não seria possível qualquer representação externa. Kant utiliza um exemplo que deixa isso muito claro:

Assim, por exemplo, quando converto em percepção a intuição empírica de uma casa pela apreensão do diverso dessa intuição, tenho por fundamento a unidade necessária do espaço e da intuição sensível externa em geral e como que desenho a sua figura segundo a unidade sintética do diverso no espaço. Mas, se abstrair da forma do espaço, esta mesma unidade sintética tem a sua sede no entendimento e é a categoria da síntese do homogêneo numa intuição em geral, ou seja, a categoria da quantidade, à qual deverá portanto ser totalmente conforme esta síntese da apreensão, isto é, a percepção.¹²⁴

Ou seja, quando representamos algo no espaço, precisamos tanto do espaço enquanto *forma da intuição*, isto é, a intuição pura, indeterminada, quanto da unidade do diverso, que é determinada pelo entendimento na sensibilidade. Diante disso, superamos a aparente contadição, visto que quando Kant fala que o espaço não é em si suscetível à intuição, é do espaço enquanto forma da intuição e não como intuição formal.

¹²¹ ALLISON, Henry E. **Kant's Transcendental Idealism**: an interpretation and defense. New Haven: Yale University Press, 1983, p. 114.

¹²² CRP, B203-204.

¹²³ CRP, B347.

¹²⁴ CRP, B162.

A exposição metafísica do tempo segue a mesma lógica e didática utilizada com a exposição do espaço. São cinco partes (ou argumentos) e nelas, seguindo o mesmo raciocínio da apresentação do espaço, Kant trata de mostrar nos dois primeiros argumentos que o tempo não pode ser extraído da empiria e deve ser admitido como algo de absoluta necessidade e universalidade. Argumenta que tanto a simultaneidade quanto a sucessão, características fundamentais de qualquer conceito de tempo, não podem surgir na percepção sem considerarmos o próprio tempo como seu fundamento, ou seja, como algo *a priori*.

O tempo é uma representação necessária que constitui o fundamento de todas as intuições. Não se pode suprimir o próprio tempo em relação aos fenômenos em geral, embora se possam perfeitamente abstrair os fenômenos do tempo. O tempo é, pois, dado a priori. Somente nele é possível toda a realidade dos fenômenos. De todos estes se pode prescindir, mas o tempo (enquanto a condição geral da possibilidade) não pode ser suprimido.¹²⁵

Os axiomas ou princípios apodícticos das relações do tempo só são possíveis sobre essa necessidade apriorística. Contudo, Kant não diz nada nesses argumentos acerca do tempo ser o fundamento de todos os fenômenos e não apenas os do sentido interno (o que só aparecerá nas “Conclusões da Estética”), apenas oferece argumento análogo ao da exposição do espaço, a saber: que o próprio tempo não pode ser suprimido, mas que pode ser pensado sem fenômeno algum, o que lhe garante o estatuto *a priori*. Sua dimensão também é única, isto é, tempos diferentes não são simultâneos, mas sucessivos. Nada disso pode ser extraído da experiência, pois ela é incapaz de conferir universalidade e necessidade, coisa que um conceito bem o pode fazer e, diante disso, Kant também tem a tarefa de excluí-lo da natureza do tempo.

Os argumentos usados nos pontos três e quatro, novamente, são os mesmos usados anteriormente com o espaço, onde um conceito é aquele que está presente em uma representação a qual reúne uma multidão de elementos que podem formar uma infinidade de outros objetos, o que faz com que o tempo seja visto como uma intuição pura (assim como o espaço), que possibilita a existência de infinitas representações sensíveis que são singularmente subsumidas em um conceito.

¹²⁵ CRP, A31.

O quinto argumento é, talvez, aquele que mais se diferencia das bases comuns que a exposição do tempo tem com relação à exposição do espaço. Ao tratar do tempo enquanto uma intuição *a priori* admite-se, necessariamente, seu caráter infinito, visto que todo tempo finito só pode ser pensado enquanto parte de um tempo infinito. Toda grandeza determinada do tempo só pode ser possível mediante uma limitação imposta sobre ela; tal limitação só pode existir admitindo-se um “tempo para além do tempo”, isto é, o tempo medido só pode ter sua “parte” (a medida) considerando-o como limitado, e essa limitação do tempo só pode ser feita pelo próprio tempo (infinito). Para Kant, quando isso acontece, ou seja, quando as partes de um objeto só podem ser representadas de uma maneira determinada por limitação, sua representação integral não deve ser dada por conceitos, uma vez que esses já contêm sua representação parcial, o que nos leva à intuição como a única fonte possível de fundamentação do tempo.

2.2.2. Exposição transcendental do espaço e do tempo

Após a exposição metafísica, passamos ao que Kant chama de *exposição transcendental* do espaço:

Entendo por exposição transcendental a explicação de um conceito considerado como um princípio, a partir do qual se pode entender a possibilidade de outros princípios sintéticos *a priori*”. Para esse desígnio requer-se: 1 – que do conceito dado decorram realmente conhecimentos dessa natureza. 2 – que esses conhecimentos apenas sejam possíveis pressupondo-se um dado modo de explicação desse conceito.¹²⁶

Ou seja, a grande questão para Kant nessa sua exposição é demonstrar que, além do espaço ser uma intuição *a priori* (conforme a exposição metafísica o apresenta), nós podemos produzir conhecimento através dele. Em outras palavras, essa exposição precisa provar que o conhecimento *a priori* também é sintético. O ponto central da *Crítica* é exatamente esse e é isso que faz com que Kant vá além das posições filosóficas vigentes à sua época.

Mais do que demonstrar que podemos produzir conhecimento sintético *a priori*, Kant precisa provar que o *a priori* é a condição para o sintético¹²⁷. Ele utiliza

¹²⁶ CRP, B40.

¹²⁷ Cf. ALLISON, Henry E. **Kant's Transcendental Idealism**: an interpretation and defense. New Haven: Yale University Press, 1983, p. 117.

a geometria como o modelo de ciência que usa o espaço exatamente dessa forma. “A geometria é uma ciência que determina sinteticamente, e, contudo, *a priori*, as propriedades do espaço”¹²⁸, afirma ele seguindo da pergunta “que deverá ser, portanto, a representação do espaço para que seu conhecimento seja possível?”¹²⁹. Podemos notar que a questão aqui é a representação do espaço e não o espaço em si mesmo. A exposição metafísica deixou claro a diferença entre uma intuição formal e a forma da intuição ou, em outras palavras, do espaço enquanto intuição pura e o espaço enquanto representação sensível; é desse segundo que trataremos aqui.

A defesa transcendental do espaço está diretamente ligada com a geometria, e o modo como Kant a apresenta pode fazer o leitor comum se perguntar se aquela só pode surgir a partir desta. Para Alisson, é exatamente isso que acontece com alguns intérpretes de Kant que, ao darem à geometria um papel que Kant não o fez, fazem parecer que ela contraria o idealismo transcendental¹³⁰. Assim, temos que demonstrar que a geometria é uma ciência que produz conhecimento sintético *a priori* e ao mesmo tempo mostrar que isso só é possível mediante a concepção de espaço enquanto uma intuição pura *a priori*. “Em outras palavras, a exposição transcendental é projetada para mostrar que um corpo dado em um conhecimento sintético *a priori* (P) é possível apenas se existir uma representação (Q) com certas propriedades específicas. Q é, portanto, a condição necessária para P.”¹³¹. A relação entre a geometria e a representação do espaço é exatamente essa. A afirmação “A geometria é uma ciência que determina sinteticamente, e, contudo, *a priori*, as propriedades do espaço”¹³² liga diretamente a geometria com a representação do espaço, o que parece indicar que a idealidade do espaço transcendental só é possível através da análise da geometria. Deste modo, para compreendermos a exposição de Kant, precisamos demonstrar que a idealidade do espaço transcendental não está ligada à geometria, mas que é a sua condição, ou seja, que esta não pode existir sem aquele, mas o inverso é perfeitamente possível. A consequência disto, todavia, é a de que a defesa da idealidade do espaço pode ser feita sem nenhum apelo à geometria, o que fora exatamente feita na exposição metafísica. Ou seja, se a geometria está diretamente ligada com a idealidade transcendental do espaço e ela não for necessária para

¹²⁸ CRP, B40.

¹²⁹ CRP, B40.

¹³⁰ ALLISON, op. cit., p. 116.

¹³¹ Ibid., p. 177.

¹³² CRP, B40.

demonstrar o espaço, toda a exposição transcendental pode acabar sendo irrelevante; por outro lado, sendo a geometria diretamente ligada à idealidade transcendental do espaço, este não pode depender daquela para provar sua existência. Kant precisa então demonstrar o uso transcendental do espaço, utilizando a geometria, mas sem condicionar o primeiro pelo segundo.

Como tratamos no tópico sobre a revolução epistêmica operada por Kant, é essa mudança de eixo do objeto para o sujeito como centro do conhecimento o que possibilita um juízo sintético *a priori*. A constituição subjetiva do sujeito deve ser sempre admitida como a única capaz desse tipo de conhecimento:

É evidente que só na medida em que se situa simplesmente no sujeito, como forma do sentido externo em geral, ou seja, enquanto propriedade formal do sujeito de ser afetado por objetos e, assim, obter uma representação imediata dos objetos, ou seja, uma intuição.¹³³

Isso, contudo, ainda não prova “como” um conhecimento sintético *a priori* é possível, apenas apresenta sua condição. Aqui, novamente, precisamos ir um pouco além da própria sensibilidade, visto que esta tem apenas o papel de passividade no conhecimento do sujeito, e falarmos de sua relação com o entendimento. Na *Analítica Transcendental* Kant apresenta o conceito essencial para toda a *Crítica*: o de *síntese*. Ele inicia sua argumentação diferenciando claramente o entendimento da sensibilidade, tanto no seu objeto quanto no seu papel no conhecimento; enquanto a última assenta em afecções, a primeira assenta em funções. Função, para Kant, é “a unidade da ação que consiste em ordenar diversas representações sob uma representação comum”¹³⁴. Ou seja, o ato de unir representações sensíveis dadas na sensibilidade se funda na espontaneidade do pensamento.

o espaço e o tempo contêm, sem dúvidas, um diverso de elementos da intuição pura *a priori*, mas pertencem todavia às condições de receptividade do nosso espírito, que são as únicas que lhe permitem receber representações de objetos e que, por conseguinte, também têm sempre que afetar o conceito destes. Porém, a espontaneidade do nosso pensamento exige que este diverso seja percorrido, recebido e ligado de determinado modo para que se converta em conhecimento. A este ato dou o nome de *síntese*.¹³⁵

¹³³ CRP, B41.

¹³⁴ CRP, A68/B93.

¹³⁵ CRP, A76/B102.

Tal síntese, conforme Kant a apresenta na Dedução, é responsável pela ligação entre as representações sensíveis, e é realizada três vezes ao longo do processo geral do conhecimento: na *apreensão*, *reprodução* e *reconhecimento* (aqui, para nossos fins, nos limitaremos às duas primeiras). Na primeira, a *síntese da apreensão* Kant diz que independentemente da origem das nossas representações, todas elas, sejam *a priori* ou empíricas, pertencem ao nosso sentido interno (o tempo), o qual submete todos os nossos conhecimentos, que devem ser conjuntamente ordenados, ligados e postos em relação. Essa é a condição primária de todas as sínteses, e Kant bem a justifica na seguinte passagem: “se qualquer representação particular fosse completamente alheia às demais, se tivesse como que isolar e separar das outras, nunca se produziria alguma coisa como o conhecimento, que é um todo de representações comparadas e ligadas”¹³⁶. Assim temos consciência da unidade das representações. Tal consciência surge quando percebemos que toda intuição, sem o diverso, não poderia se distinguir da unidade absoluta. É partindo do diverso que podemos compreender as impressões como representadas em um todo. Deste modo, as representações do espaço e do tempo nascem a partir dessa síntese da apreensão, visto que “estas apenas podem ser produzidas pela síntese do diverso que a sensibilidade fornece na sua receptividade originária”¹³⁷. A segunda síntese, chamada de *síntese da reprodução na imaginação*, é a responsável pela representação sintética de todos os nossos dados sensíveis, isto é, é a que traz à mente como unicidade todo objeto empírico; para tanto, precisa pressupor necessariamente a primeira síntese e está diretamente ligada a ela, pois para que possamos representar os objetos empíricos como unidade sintética, precisamos que os mesmos sejam dados no espaço e no tempo. Escreve Kant: “é evidente que, se quero traçar uma linha em pensamento (...) devo em primeiro lugar conceber necessariamente, uma a uma, em meu pensamento, estas diversas representações”¹³⁸, pois caso as representações não se sigam umas às outras, não poderemos jamais termos uma representação completa., nem mesmo as do espaço e do tempo.

Essa síntese é, portanto, a responsável pela nossa capacidade de produzirmos conhecimento sintético *a priori*. A defesa do espaço transcendental deve necessariamente incluí-la, ainda que Kant não a mencione explicitamente na Estética.

¹³⁶ CRP, A97.

¹³⁷ CRP, A99-100.

¹³⁸ CRP, A102.

Com isso, a geometria, enquanto ciência que produz conhecimento sintético *a priori*, torna-se mais fácil de ser compreendida, pois a ligação entre um ponto e outro de um objeto geométrico é feita graças à nossa capacidade de síntese que antecede todas as representações, sem ela nenhum conhecimento sintético *a priori* seria possível.

só a nossa explicação permite compreender a possibilidade da geometria como conhecimento sintético *a priori*. Qualquer outro modo de explicação que não o permita, embora aparentemente semelhante à nossa, pode distinguir-se deste, por estas características, com a maior segurança.¹³⁹

O verdadeiro argumento em defesa da idealidade do espaço aparece, porém, não na exposição transcendental, mas no §6, onde Kant apresenta as consequências das exposições apresentadas.

A grande mudança, apresentada no §6, que prova a idealidade do espaço e que marcará o rompimento de Kant com qualquer tipo de filosofia anterior a ele é a distinção entre fenômeno e “coisa-em-si”. Uma vez que nós, seres humanos, somos o centro da relação sujeito-objeto, e que a condição de possibilidade dos objetos externos (o espaço) não é uma propriedade dos objetos, mas da nossa sensibilidade, isso quer dizer que todos os objetos externos, os quais têm sua condição de possibilidade residida em nós, só podem ser objetos enquanto objetos “para nós”. Esses objetos, conforme nos aparecem, são fenômenos da nossa sensibilidade, a qual, como já dito, é a nossa capacidade de sermos afetados por objetos. A sensibilidade é, pois, a condição necessária de todos os fenômenos, e o espaço só pode ser aplicado às coisas enquanto admitirmos que estas nos “pertencem”. O espaço se mostra, assim, o limite intransponível de qualquer intuição externa, pois, todo objeto externo só o pode ser diante dessa condição, visto que não posso suprimi-lo e ao mesmo não posso conhecer absolutamente nada que não esteja dentro dele. Para que algo me afete, porém, é preciso que este algo exista de modo independente de mim. Kant dá o nome de *noumena* a todo objeto que pode ser pensado como independente do sujeito, em contrapartida dos objetos dependentes do sujeito, os fenômenos. A teoria do conhecimento tradicional, em especial a metafísica, considerava os objetos externos como *noumena*, ao passo que Kant passa a considerar apenas os fenômenos como algo objetivamente válido, isto é, como objetos passíveis de serem conhecidos. Todo o nosso conhecimento teórico passa, assim, a

¹³⁹ CRP, B41.

ser limitado à esfera dos fenômenos e não mais às coisas em si mesmas. Esse limite, porém, não é algo ruim, pelo contrário, se desde Platão os fenômenos tinham uma conotação negativa, de serem falsos, enganosos, os quais deveríamos nos livrar para alcançarmos a verdade, em Kant eles são libertados dessa má fama histórica e ganham o direito de serem o único tipo de conhecimento verdadeiro. Verdade, certeza e objetividade se atribuem unicamente aos fenômenos:

A proposição seguinte: ‘todas as coisas estão justapostas no espaço’ é válida com esta restrição: se forem consideradas como objetos da nossa intuição sensível. Se acrescento esta condição ao conceito e digo que ‘todas as coisas, enquanto fenômenos externos, estão justapostas no espaço’ a regra assume validade universal e sem limitação. As nossas explicações ensinam-nos, pois, a realidade do espaço (isto é, sua validade objetiva) em relação a tudo o que nos possa ser apresentado exteriormente como objeto, mas ao mesmo tempo a idealidade do espaço em relação às coisas, quando consideradas em si mesmas pela razão, isto é, quando se não atenda à constituição da nossa sensibilidade.¹⁴⁰

Deste modo, o espaço tem sua dupla relação, ele é *empírico* na medida em que se refere aos objetos da experiência externa e é *transcendental* na medida em que reside no sujeito como a condição formal de todos os objetos empíricos. Allison resume bem essa questão afirmando que “a tese do idealismo é que os predicados espaciais estão limitados aos ‘objetos da sensibilidade’, isto é, aparências, ou, de modo equivalente, que esses predicados não são aplicados para as coisas quando elas são consideradas em si mesmas”¹⁴¹, e a tese da realidade empírica ao afirmar que esses predicados são aplicados às aparências externas equivale a dizer que a realidade do espaço diz respeito a tudo que pode vir antes de nós externamente como objeto. A idealidade transcendental é um alerta contra toda possível filosofia que tente justificar os dados dos sentidos como pertencentes às coisas em si mesmas e, com isso, validar qualquer pensamento que possa atribuir ao espaço uma realidade independente do sujeito.

A exposição transcendental do tempo, novamente, segue os mesmos princípios da exposição do espaço. Nela Kant fala que tanto o conceito de mudança quanto o de movimento (mudança de lugar) só podem ser possíveis diante do conceito de tempo. Este, enquanto princípio, é a condição de possibilidade de todos os

¹⁴⁰ CRP, B43-44.

¹⁴¹ ALLISON, Henry E. **Kant's Transcendental Idealism**: an interpretation and defense. New Haven: Yale University Press, 1983, p. 119.

fenômenos enquanto sucessão. Somente neste é que podemos perceber determinações contrárias reunidas em um só e mesmo objeto, como, por exemplo, a existência e a não existência de uma coisa no mesmo lugar. Conceito nenhum (da razão) é capaz de nos dar a representação de uma mudança, o que nos conduz à ideia do tempo como uma intuição *a priori*. Enquanto tal, conseqüentemente, assim como o espaço, o tempo não é algo que tenha sua existência independente do sujeito, isto é, não existe em si mesmo e também não tem sua existência atrelada às coisas, como uma determinação objetiva destas, ou seja, não poderia subsistir ainda que todos os objetos (incluindo o sujeito enquanto objeto no mundo) que ele possibilita desaparecessem, e também não pode ser visto como dependente da existência de objetos que ele mesmo condiciona.

Como forma do sentido interno, o tempo é o que nos possibilita intuímos a nós mesmos e nosso estado interior, determinando aqui a relação das representações que temos contato. Essa relação de determinação das coisas de modo interno é representada comumente através de uma “linha” a qual colocamos todos os fenômenos enquanto sucessivos, de modo a vê-los “no” tempo, porém essa própria linha temporal que traçamos em nossa mente não é o tempo enquanto intuição, mas também ela própria uma representação do tempo, a qual só é possível mediante a intuição pura *a priori* do tempo e da síntese originária a qual trabalhamos acima.

Poderíamos, de certo, colocarmos espaço e tempo, respectivamente, como formas da intuição externa e interna, porém, no ponto “c” do §6 da CRP, Kant escreve que “o tempo é a condição formal *a priori* de todos os fenômenos em geral”¹⁴². O tempo se mostra, de certo modo, “maior” que o espaço, pois, enquanto este se limita aos fenômenos externos, aquele reúne em si todos os fenômenos, uma vez que, qualquer fenômeno externo, devem reportar-se também de forma interna ao espírito, isto é, devem ser subsumidos na intuição formal interna do sujeito. O tempo adquire, assim, validade objetiva perante os todos os fenômenos em geral. Essa objetividade só é verdadeira na medida em que consideramos todos os objetos como objetos dos sentidos, pois, se abstrairmos da relação sujeito-objeto o nosso modo de intuir interno e passarmos a considerar os objetos enquanto objetos em si mesmos (*noumena*) o tempo não será nada.

¹⁴² CRP, B50.

O tempo é, pois, simplesmente, uma condição subjetiva da nossa (humana) intuição (porque é sempre sensível, isto é, na medida em que somos afetados pelos objetos) e não é nada em si, fora do sujeito. Contudo, não é menos necessariamente objetivo em relação a todos os fenômenos e, portanto, a todas as coisas que se possam apresentar a nós na experiência.¹⁴³

A idealidade transcendental do tempo traz consigo a ideia da primazia do tempo em relação ao espaço (para a *Crítica* como um todo, essa ideia é de fundamental importância, sobretudo na Analítica). A afirmação de que “o tempo é a condição formal *a priori* de todos os fenômenos”¹⁴⁴, isto é, não apenas àqueles referentes à intuição interna, mas também os da intuição externa, dá ao tempo essa “superioridade” em relação ao espaço. Isso se justifica na medida em que, partindo do princípio de que só temos acesso ao mundo através de nossa experiência e que esta só é possível na medida em que as representações que temos nos afetam, podemos então dizer que toda *nossa* experiência é uma experiência de *nossas representações*, a qual está submetida à forma de todas as representações, que é a sucessão. Conseqüentemente, as representações espaciais passam a ser vistas como uma espécie de “subclasse” do tempo, uma vez que todas elas passam a ser minhas representações e são ordenadas temporalmente à medida em que vão sendo apreendidas. A idealidade transcendental do tempo e sua realidade empírica está fundada sob esta tese da primazia do tempo em relação ao espaço.

O tempo tem realidade empírica na medida em que é válido para todo objeto que possa se apresentar para nós através de nossos sentidos, isto é, que todos os objetos que nos são dados como reais (empiricamente) existem no tempo. O tempo tem idealidade transcendental em relação às coisas consideradas em si mesmas, uma vez que estas não podem ser dadas em nossa sensibilidade, os predicados temporais não podem a elas serem aplicados. Ou seja, o tempo não é nem uma coisa em si mesma nem algo que surge a partir das próprias coisas, mas tão somente a nossa forma de intuir os objetos em geral.

2.3. Os tipos de objetos

¹⁴³ CRP, B51.

¹⁴⁴ CRP, A34/B50.

Ao justificar a idealidade do espaço, Kant precisou diferenciar os objetos entre aqueles que podem ser conhecidos e aqueles que estão além da nossa capacidade de conhecê-los. Diante disso resolvemos apresentar neste tópico os tipos de objetos que Kant trabalha na *Crítica*, a fim de elucidar melhor sua proposta. A última parte da Estética Transcendental, que tem como título “observações gerais sobre a estética transcendental, é o momento que Kant utiliza para duas coisas: a primeira é fazer uma espécie de revisão tanto do que fora apresentado até então quanto de suas consequências; a segunda é defender as ideias apresentadas contra possíveis críticas oriundas principalmente de interpretações equivocadas daquilo que fora escrito. Ele quer deixar claro que sua proposta não apenas não deve ser confundida com nenhuma outra presente em seu tempo, como mostrar que ela representa uma resposta aos problemas apresentados em cada uma dessas filosofias, e com isso em mente ele inicia o §8 da *Crítica*, que tem por objetivo concluir a parte dedicada à Estética Transcendental:

Será necessário, antes de mais, explicarmo-nos tão claramente quanto possível acerca da nossa opinião a respeito da constituição do conhecimento sensível em geral, a fim de prevenir qualquer interpretação errônea sobre esse assunto. Quisemos, pois, dizer, que toda a nossa intuição nada mais é do que a representação do fenômeno; que as coisas que intuímos não são em si mesmas tal como as intuímos, nem suas relações são em si mesmas constituídas como nos aparecem.¹⁴⁵

O sujeito é o fundamento do conhecimento, se nos abstrairmos dele, ou mesmo apenas da constituição subjetiva dos sentidos conforme apresentamos até aqui, toda forma de ser, todo objeto, toda relação de objetos, até mesmo o próprio espaço e o tempo simplesmente desapareceriam. Enquanto fenômenos, isto é, enquanto “aparições”, só podem aparecer para alguém que os possa “ver” e, deste modo, não podem existir em si mesmos. A existência desses objetos em si mesmos pode perfeitamente ser pensada, porém não pode jamais ser conhecida, devido à nossa constituição humana. Assim, temos inicialmente dois tipos de objetos: aqueles que podem ser dados na sensibilidade [*gegenstand*], e aqueles que são pensados como objetos em si mesmos [*noumena*]. Nossa preocupação, conforme Kant, deve se dirigir completamente para os primeiros, visto que o espaço e o tempo são formas

¹⁴⁵ CRP, B59.

puras desse modo de percepção, que possibilitam a existência, enquanto fenômenos, de todo e qualquer objeto sensível possível.

Enquanto forma *a priori* da sensibilidade humana, espaço e tempo são universais e necessários, e só podem ser conhecidos antes de qualquer percepção real, a qual chamamos sensação. Não importa qual o tipo, modo, intensidade, ou qualquer outro atributo que uma sensação possa ter, ela está necessariamente condicionada pelas formas puras da sensibilidade; estas são a única parte de qualquer fenômeno que podemos chamar de absolutas. Ainda que um objeto dos sentidos possa ser dividido e subdividido quantas vezes forem necessárias — de modo a tentarmos clarear a nossa compreensão deste, tendo, talvez, a ideia de que em um determinado momento chegaremos à sua essência última —, de todo modo, essa menor partícula do objeto ainda assim estará sujeita à nossa condição subjetiva da representação dos objetos. Isso é importante para mostrar àquelas filosofias que defendem que a nossa sensibilidade seria meramente uma representação confusa das coisas que existiriam por si mesmas, e que, na medida em que o nosso conhecimento dos objetos se tornasse mais claro, cessaria essa confusão, que “a diferença entre uma representação clara e uma representação obscura é apenas lógica e não se refere ao seu conteúdo”¹⁴⁶.

Além da distinção entre objeto da sensibilidade [*gegenstand*] e objeto em si [*noumena*], Kant diferencia outro tipo de objeto, o do entendimento [*objekt*]. Embora não tenhamos tratado muito neste capítulo sobre o entendimento humano e sua função no conhecimento, cabe aqui falarmos de um tipo de objeto que pertence a ele unicamente com o objetivo de elucidar ainda mais o tipo de objeto do qual trata a sensibilidade. Quando falamos que todo objeto, para ser conhecido, precisa ser intuído na sensibilidade, estamos falando de um tipo de objeto que é objeto “para” o nosso entendimento e não “do” entendimento. A razão tem em si a capacidade de produzir objetos [*objekt*] sem a necessidade de eles serem dados antes na sensibilidade. Tais objetos são presentes no homem de forma natural e têm seu valor (ou função) dentro do pensamento kantiano, seja no campo teórico ou prático da razão (moral, direito, política). Como já dito, não pretendemos aqui mostrar como a razão pode, a partir de si mesma, produzir conceitos, mas deixar claro que existem determinados objetos que não são da ordem nem da sensibilidade nem da sensação.

¹⁴⁶ CRP, B60.

Deste modo, quando falamos que não podemos jamais conhecer os objetos como eles são em si mesmos, estamos nos referindo àqueles objetos que são dados na sensibilidade através da sensação. Objetos como o conceito de *direito*, por exemplo, pertencem ao entendimento e não podem ser extraídos da sensibilidade:

Sem dúvidas que o conceito de direito, de que se serve o senso comum, contém o mesmo que a mais subtil especulação dele pode extrair; somente, no uso vulgar e prático não há consciência das diversas representações contidas nesse pensamento. Não se pode dizer, por esse motivo, que o conceito vulgar seja sensível e designe apenas um simples fenômeno, pois o direito não pode ser da ordem do que aparece; o seu conceito situa-se no entendimento e representa uma qualidade (a qualidade moral) das ações, que elas possuem em si mesmas. Em contrapartida, a representação de um corpo na intuição nada contém que possa pertencer ao objeto em si.¹⁴⁷

Leibniz e Wolff pecaram, segundo Kant, em considerar a diferença entre a parte sensível e a intelectual do conhecimento apenas como uma distinção lógica, visto que essa diferença diz respeito a dois campos, ou faculdades, distintas do ser humano, cada uma com seu próprio campo de atuação e ambas igualmente importantes para o conhecimento. A grande distinção que deve ser feita na análise da sensibilidade não é entre o que é claro e o que é obscuro, mas entre o que se refere à intuição de forma geral e tem valor de necessidade e universalidade e o que nela diz respeito ao que é acidental e contingente.

Esse equívoco de “intelectualizar” a sensibilidade voltará a acontecer se não considerarmos as duas fontes do conhecimento do modo como aqui se apresentou, e se cairá nos mesmos erros que toda a filosofia desde Platão tem caído, isto é, considerar os fenômenos como coisas em si mesmas. A Estética Transcendental torna-se, assim, uma bússola que deve orientar aqueles que procuram uma fonte de conhecimento seguro. Kant defende que sua estética deve ser vista não como uma hipótese verosímil, mas que deve ser tomada como uma certeza indiscutível a ponto de ser considerada um verdadeiro *organon*¹⁴⁸ e passa a argumentar no sentido de demonstrar (ou reafirmar) sua evidência.

Voltando-se novamente para o caso da geometria, que opera através do espaço e estabelece verdades sintéticas apodíticas *a priori*, Kant se pergunta se, no caso de não admitirmos a Estética Transcendental como verdadeira e com isso tomarmos os objetos dos sentidos não como fenômenos, mas como objetos em si

¹⁴⁷ CRP, B61.

¹⁴⁸ CRP, B63.

mesmos, onde poderemos buscar a fonte para esse tipo de conhecimento, isto é, como poderemos estabelecer verdades sintéticas de modo universal e necessário? Os únicos meios que possuímos para conhecer as coisas são intuições ou conceitos. Se nos apoiarmos na empiria, independentemente do meio que venhamos a utilizar, o resultado é sempre o mesmo: um conhecimento empírico que, por definição, não contém em si nem universalidade nem necessidade, características das proposições geométricas; por outro lado, se nos apoiarmos nos conceitos resolvemos esse problema, porém, caímos em outro, o da síntese *a priori*, uma vez que o conhecimento por meros conceitos só pode nos dar uma forma analítica de conhecimento. A única saída desse problema é a admissão de uma intuição *a priori* que possibilite a construção sintética de conhecimento de forma universal e necessária, pois, do contrário, no caso de um objeto geométrico, como um triângulo, por exemplo, se ele fosse algo em si mesmo, sem nenhuma relação com o sujeito que o intui, ao conceito de três linhas nada de novo (o triângulo) poderia ser acrescentado que fosse necessário ao objeto em si mesmo, uma vez que este seria anterior ao nosso conhecimento dele. Somente admitindo a intuição pura *a priori* é que se pode explicar a possibilidade de juízos sintéticos *a priori*. Isso é, portanto, a prova de que espaço e tempo não são apenas uma possibilidade hipotética de verossimilhança, mas a verdadeira e indubitável condição subjetiva de toda a nossa intuição; também se prova com isso que os objetos de nossos sentidos são simples fenômenos que representam o limite sensível do nosso conhecimento. Consequentemente também provamos que qualquer tentativa de conhecimento dos objetos enquanto objetos em si mesmos está fadada ao fracasso.

No ponto II do §8 Kant reafirma as consequências acima mencionadas, porém com uma pequena diferença, colocando o tempo como o ponto central da percepção do sujeito. O tempo, como vimos, constitui a condição de possibilidade não apenas dos objetos do sentido interno, mas também os do sentido externo, o que o torna a condição de possibilidade de todos os fenômenos em geral, pois contém a condição da nossa própria consciência dos fenômenos; “é, enquanto condição formal, o fundamento da maneira como as dispomos no espírito; o tempo, portanto, contém já relações de sucessão, de simultaneidade e do que é simultâneo com o sucessivo (o permanente)”¹⁴⁹. Se o tempo pode preceder qualquer ato de pensar sobre algo, isso

¹⁴⁹ CRP, B67.

mostra seu caráter intuitivo, enquanto forma, visto que tudo aquilo que for representado no espírito só o pode ser mediante uma condição formal. Devido à nossa constituição (sensibilidade e entendimento) não podemos simplesmente intuirmos à nos mesmos como somos em si através da espontaneidade do entendimento, mas devemos, necessariamente, nos intuirmos enquanto representação de nós mesmos. Uma vez que tudo o que é representado por meio de um sentido é sempre um fenômeno, o sujeito, enquanto representação interna é, nesta medida, também um fenômeno, mas a consciência que temos de nós mesmos como fenômeno interno nos mostra que nosso eu, enquanto atividade (ou espontaneidade) é diferente deste eu enquanto representação. O grande problema que a intuição interna apresenta, portanto, é o de saber como o sujeito pode intuir a si mesmo interiormente.

Se a faculdade de ter consciência de si mesmo deve descobrir (apreender) o que está no espírito, é preciso que este seja afetado por ela e só assim podemos ter uma intuição de nós próprios; a forma desta intuição, porém, previamente subjacente ao espírito, determina na representação do tempo a maneira como o diverso está reunido no espírito. Este, com efeito, intui-se a si próprio, não como se representaria imediatamente e em virtude da sua espontaneidade, mas segundo a maneira pela qual é afetado interiormente; por conseguinte, tal como aparece a si mesmo e não tal como é.¹⁵⁰

Kant quer deixar claro a sua negação de uma intuição intelectual, isto é, o conhecimento das coisas em si mesmas meramente através da razão, ultrapassando o limite sensível de nossa constituição subjetiva.

Para finalizar a sua apresentação da Estética Transcendental Kant mostra como as suas descobertas são aplicadas à teologia natural. Quando falamos em Deus estamos nos referindo a um objeto que, pelo seu próprio conceito, não pode ser jamais uma intuição sensível, quer seja em relação à nossa intuição quer seja em relação à sua própria. Assim, falamos de algo que se encontra para além do tempo e do espaço e Kant se pergunta “com que direito?”¹⁵¹ fazemos isso. Mesmo quando se considerava o espaço e o tempo como coisas absolutas em si mesmas, que possibilitavam a própria existência das coisas, ficava o problema da relação deles com Deus, problema esse enfrentado pela filosofia newtoniana. Quando passamos a considera o espaço e o tempo não mais como coisas em si mesmas, mas apenas como nossa forma pura da intuição, o problema da relação destes com Deus

¹⁵⁰ CRP, B68.

¹⁵¹ CRP, B71.

desaparece, visto que não nos perguntamos mais sobre a condição de possibilidade da existência das coisas, mas sobre a condição de possibilidade do conhecimento destas. Espaço e tempo, assim, não são mais vistos como originários, mas como sensíveis, e não são mais o que permite os objetos existirem, mas o contrário, a existência dos objetos é que permite o sujeito ser afetado por estes. Essa condição, embora tenha sido tratada direcionada para nós seres humanos, não é uma exclusividade nossa (pelo menos teoricamente), mas constitui o fundamento de todo ser racional finito, que é totalmente diferente do modo de intuir de um ser racional eterno. A estética transcendental mostra basicamente duas coisas: 1) o limite que todo o conhecimento humano necessariamente possui: a sensibilidade; 2) a base para a resposta da grande pergunta inicial da *Crítica*, isto é, como são possíveis juízos sintéticos *a priori*.

2.4. Kant e o debate filosófico

Diante do exposto até aqui, podemos então perceber como a filosofia de Kant se distingue radicalmente das demais de sua época. No §7, que tem por título justamente “Explicação”, Kant se dedica em contrastar o que fora apresentado na Estética Transcendental com outras filosofias que tratam do mesmo problema. Neste tópico apresentaremos exatamente as distinções que o próprio Kant deixou explícito da *Crítica*, a fim justamente de evitar possíveis interpretações equivocadas de seus propósitos, ao mesmo tempo em que identifica os limites dessas filosofias e mostra seu pensamento como a solução para os problemas enfrentados por seus adversários.

O conceito de e tempo, por exemplo, contrasta diretamente com qualquer concepção até então apresentada, pois, por mais diferentes que sejam as noções de tempo apresentadas ao longo da história da filosofia, todas elas têm um fundamento comum a partir do seguinte raciocínio: todos podemos observar a sucessão dos fenômenos que estão diante de cada um, isso mostra que a mudança é, sem dúvidas, algo real e, uma vez que estas só podem ser possíveis mediante o tempo, logo, o tempo é também algo real. Esse raciocínio é perfeitamente válido, admite Kant, mas é real enquanto forma da intuição interna. Kant deixa isso bem claro no §7 da Estética Transcendental:

As mudanças são reais (o que se prova pela sucessão das nossas próprias representações, mesmo que se quisessem negar os fenômenos exteriores e suas modificações). Ora as mudanças só no tempo são possíveis; por conseguinte, o tempo é algo de real. A resposta não oferece dificuldade. Admito inteiramente o argumento. O tempo é, sem dúvidas, algo real, a saber, a forma real da intuição interna; tem pois realidade subjetiva, relativamente à experiência interna, isto é, tenho realmente a representação do tempo e das minhas determinações nele. Não deve ser, portanto, encarado realmente como objeto, mas apenas como o modo de representação de mim mesmo como objeto.¹⁵²

Ou seja, o erro não está no argumento apresentado, mas na compreensão daquilo que chamamos de real. A realidade do tempo é empírica na medida em que só ele possui a forma necessária para a representação dos fenômenos no sujeito; sua realidade não é, porém, absoluta, ou seja, não pode ser admitido como independente do sujeito. Assim é que o argumento aqui apresentado é totalmente verdadeiro na medida em que se toma essa precaução quanto ao conceito de realidade.

Do mesmo modo acontece com o conceito de espaço. Admitindo-o como uma *intuição pura*, temos naturalmente alguns avanços na compreensão do conhecimento dos objetos pelo sujeito. A primeira delas, e talvez a mais importante, é a de que o espaço não é mais visto como algo que pertença aos objetos em si mesmos, ou seja, não é algo “independente” do sujeito que está diante aos objetos; não é algo que continua a existir ainda que todos os seres que estão justapostos em sua dimensão desapareçam. Isso ataca diretamente todas as concepções clássicas acerca da natureza do espaço que, por mais que divergissem entre si, tinham um alicerce comum, a ideia do espaço como uma propriedade dos objetos, sejam propriedades que possibilitassem a própria existência dos objetos, isto é, como algo anterior a eles, mas que fossem sua condição de possibilidade externa, tal como Newton acreditava, sejam propriedades relativas à própria existência dos objetos, tal como defendido por Leibniz.

Mais do que a confusão entre realidade empírica e realidade absoluta, Kant apresenta outro motivo pelo qual o argumento supracitado é tão feito pelos grandes filósofos. Consiste no limite imposto pelo idealismo tradicional, que finca a ancora da verdade no interior da auto evidência da alma do sujeito, porém não pode, a partir dessa verdade, demonstrar apoliticamente a realidade absoluta do espaço, visto que este se refere aos objetos exteriores e nos são acessíveis através dos sentidos, que para o idealismo é passivo de erro. Assim, o sujeito de um lado e os objetos de outro

¹⁵² CRP, A37/B53-54.

corresponderiam a um limite intransponível no âmbito da verdade e falsidade e o espaço (e o tempo externo) não poderia ter sua verdade demonstrada, o que conduz ao argumento do estabelecimento “lógico” do espaço e do tempo a partir das determinações dos objetos dos sentidos. Com certeza, se levarmos os fundamentos do racionalismo clássico de maneira rigorosa, esse tipo de verdade não deve ser aceita, visto que se estabelece a partir de objetos contingentes, e, diante disso, uma das possíveis “saídas” racionalista desse problema é simplesmente negar toda a realidade empírica como detentora de qualquer tipo de verdade, como o fizera Platão. Porém, a época moderna teve em Descartes um racionalista que, embora tivesse na razão os fundamentos da verdade, não negou a realidade externa dos objetos e colocou essa corrente de pensamento diante desse grande problema espaciotemporal. Ora, quando paramos de tratar os objetos externos como realidades independentes do sujeito e passamos a os considerar apenas como fenômenos da nossa intuição esse problema desaparece, pois tanto os objetos dos sentidos não precisam ser negados, quanto podemos atribuir ao espaço e ao tempo o caráter de necessidade e universalidade.

Além do racionalismo de caráter cartesiano, as concepções de espaço e tempo kantianas contrastam também com o racionalismo leibniziano que não nega a realidade sensível e também não atribui ao espaço e ao tempo uma realidade absoluta, isto é, parte da experiência para extrair dela tais conceitos, mas não como uma “dedução”, como se a partir da experiência pudéssemos compreender tais conceitos que estariam por de trás dela e a possibilitariam; pelo contrário, a própria experiência seria a responsável pela existência tanto do espaço quanto do tempo. Essa filosofia tem o grande problema de explicar como essas realidades (espaço e tempo) podem ser verdadeiras sem serem objetivas, ou melhor, universais e necessários, pois ao estabelecerem que elas dependem dos objetos externos para existir, as colocam na condição de serem conhecidas somente de maneira *a posteriori*, o que, por definição, se refere às coisas particulares e contingentes. A geometria, como vimos, por exemplo, depende do conceito de espaço para poder produzir conhecimentos e este, como seu fundamento, deve ter o caráter de necessidade e universalidade, pois, do contrário, o conhecimento geométrico também não poderia assim ser considerado, tendo que voltar-se para a completa empiria e contingência, o que decerto não lhe asseguraria o status de ciência. Espaço e tempo *a priori* segundo esse pensamento seriam meros produtos da imaginação, que teria se formado a partir

das relações abstratas da experiência, ou seja, partindo de dois corpos quaisquer X e Y que existem efetivamente um ao lado do outro, estabeleço racionalmente entre eles uma linha imaginária a qual chamo de espaço e, de modo análogo, entre o mesmo objeto X em uma dada situação e este mesmo objeto em outra situação, imagino dois pontos como marcos desse objeto e chamo isso de tempo. Com isso, esse tipo de filosofia não vê o espaço e o tempo como um limite para o conhecimento humano, o que os levam a ajuizar sobre objetos da razão que estão para além da esfera da experiência sem nenhuma restrição, mesmo sem conseguirem garantir o caráter *a priori* da geometria e até mesmo sem explicar como a experiência e esses conceitos entram em comum acordo.

Outro pensamento que sem dúvidas entra em conflito com as ideias da estética transcendental é a filosofia da natureza newtoniana. Tanto Kant quanto Newton apresentam esses conceitos como a “condição de possibilidade da experiência”, e garantem os fenômenos como a certeza do conhecimento matemático, com a diferença de que enquanto o primeiro considera a experiência como condicionada pelo próprio sujeito, o segundo não o faz e, com isso, tem que explicar como podem essas realidades possibilitarem toda a experiência sem serem extraídas das mesmas. Isso só pode ser possível na medida em que se atribui realidade absoluta ao espaço e ao tempo, isto é, defender que eles não apenas não dependem do sujeito, como também dos próprios objetos para existir; estão para além de toda a experiência possível e continuariam a existir ainda que todo e qualquer objeto empírico, por menor que seja, desaparecesse. Ou seja, precisamos aceitar a ideia de que existem dois seres (ou não seres) eternos, infinitos e imutáveis que são a possibilidade não só do conhecimento, mas da própria existência de todos os seres contingentes. Para que essas realidades existam, contudo, precisam remeter sua existência a Deus. Como espaço, tempo e Deus se relacionam dentro do sistema da natureza de Newton, porém, é algo que não iremos discutir aqui, neste ponto o que importa é mostrar como as definições newtonianas de espaço e tempo implicam determinados problemas que são resolvidos facilmente com os conceitos kantianos de intuição pura.

Descartes, Leibniz e Newton, portanto, apesar de terem filosofias bem diferentes umas das outras, possuem um fundamento em comum: são “realistas”¹⁵³ na medida em que admitem, salvaguardadas suas diferenças, o espaço e o tempo enquanto algo real na sua relação com os objetos em si mesmos. A escolha de Kant por esses três filósofos, ou melhor, essas três filosofias (uma vez que Kant dificilmente cita diretamente algum deles, preferindo referir-se aos “matemáticos da natureza” ou “matemáticos metafísicos”)¹⁵⁴, se deve ao fato destes pensadores serem os mais significativos da época. O grande paradigma de sua época se encontra na polaridade racionalismo-empirismo, onde cada um dos autores citados, apesar de partirem de uma dessas correntes, se deparam inevitavelmente com os limites impostos por cada uma delas. Deste modo, mais do que simplesmente responder cada um desses autores, Kant precisa ir além e superar a própria dicotomia racionalismo-empirismo e assim ele o faz, argumentando de um lado contra o empirismo, mostra que espaço e tempo não são representações abstratas extraídas da experiência, mas representações necessárias *a priori* que possibilitam a própria experiência e, do outro lado, argumenta contra o racionalismo, o qual defende que espaço e tempo, devido ao seu caráter *a priori*, são conceitos, mostrando que, embora sejam de fato *a priori*, residem na intuição¹⁵⁵. Nos três pensadores citados ainda entram em jogo reflexões teológicas que estão intimamente ligadas aos seus conceitos de espaço e tempo e que Kant também nega.

¹⁵³ HÖFFE, Otfried. **Kant: Crítica da Razão Pura**. Trad. Roberto Hofmeister Pich. São Paulo: Edições Loyola, 2013, p. 89.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 90.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 91.

3. CAPÍTULO III - O SUJEITO TRANSCENDENTAL

3.1. O princípio supremo de todo conhecimento humano

Um dos pontos mais delicados da *Crítica* é, sem dúvidas, a tarefa que Kant possui de justificar de que maneira os elementos constituintes do conhecimento, isto é, as intuições e os conceitos, pertencem a um princípio comum. Como ele bem aponta, nenhuma dessas faculdades é superior a outra e ambas são indispensáveis para o conhecimento, além de nenhuma delas poder interferir nas funções da outra. Com isso, o grande problema se coloca: como podem os conceitos se reportarem às intuições? ou, dito de outro modo, de que forma podemos estabelecer uma conexão entre a espontaneidade do pensamento de um lado e a receptividade da sensibilidade do outro? Estabelecer o que há por trás dessas faculdades é o que permite preencher o abismo que existe entre elas e ao mesmo tempo apresentar o princípio supremo do conhecimento.

Kant aponta, em B103, a imaginação como sendo aquela responsável por permitir essa ligação: “a síntese em geral é (...) um simples efeito da imaginação, função cega, embora imprescindível, da alma, sem a qual nunca teríamos conhecimento algum, mas da qual muito raramente temos consciência”¹⁵⁶. Não que ela seja a responsável direta pela síntese, mas ela representa esse campo primário que une a sensibilidade e o entendimento, permitindo que essas faculdades operem, cada uma com sua função, através dela. Quando aplicados a objetos, os conceitos do entendimento não apenas dão unidade às diversas representações num juízo, como também dão unidade à síntese das representações numa intuição¹⁵⁷, ou seja, o ato de unir as diversas representações acontece em mais de um “nível”, o que nos remete à busca daquilo que possibilita essa (ou essas) síntese(s); esse algo é o que Kant chamou de unidade sintética originária. Essa unidade originária é postulada por Kant como aquela responsável por dar unidade ao conhecimento, unindo os dois polos em um só, enquanto a imaginação seria aquela que possibilitaria justamente a conexão entre eles. Desse modo, o que é preciso demonstrar é de que modo essa síntese originária na imaginação acontece, pois, do contrário, Kant recairia num dos problemas da filosofia cartesiana, que coloca sujeito de um lado, matéria de outro, e

¹⁵⁶ CRP, B13.

¹⁵⁷ CRP, B105.

não consegue estabelecer uma conexão satisfatória entre eles. O momento da *Crítica* em que Kant enfrenta esse desafio é o da “Dedução Transcendental”.

Na dedução, a relação entre conceitos e objetos é posta em xeque, afinal, como podemos estabelecer uma relação direta entre ambos e, mais do que isso, como determinados conceitos que ultrapassam o uso empírico estão tão presentes nas teorias de conhecimento em geral? Assim, na dedução transcendental, Kant tem a tarefa de explicar de que modo os conceitos do entendimento podem se referir *a priori* a objetos. Para tratarmos disso podemos começar com a distinção que Kant faz entre os tipos de representações; quando falamos de uma representação empírica, estamos falando de um tipo de representação particular, enquanto quando falamos de uma representação conceitual estamos falando de uma representação geral. No primeiro caso nunca poderemos ter uma síntese *a priori*, enquanto no segundo caso, sim. Desse modo, os conceitos, enquanto modo de representação em geral, não tratam da existência particular dos objetos, o que lhes possibilita determinar os objetos sem que estes lhes sejam dados. Kant mostra que possuímos dois tipos de conceitos de espécie diversa¹⁵⁸, mas que têm em comum a referência *a priori* a objetos: espaço e tempo, enquanto formas da sensibilidade, e as categorias, enquanto conceitos do entendimento. Assim, em toda experiência dada, tanto os conceitos da sensibilidade quanto os do entendimento já estão presentes nela, o que nos leva ao caso da objetividade dos conceitos; se, em primeiro lugar, todos os fenômenos concordam com as condições formais da sensibilidade, pois do contrário não poderiam aparecer empiricamente, não seria o caso de conceitos *a priori* do entendimento também concordarem com esses objetos? A validade objetiva das categorias depende inteiramente dessa questão. Como o próprio Kant escreve: “a dedução transcendental de todos os conceitos *a priori* tem, pois, um princípio a que deve obedecer toda a subsequente investigação e que é o seguinte: esses conceitos têm de ser reconhecidos como condição *a priori* da possibilidade da experiência”¹⁵⁹. Se numa experiência temos um conceito de um objeto particular, por trás dele temos sempre que pressupormos um conceito de um objeto em geral, isto é, toda experiência empírica só é possível mediante sua referência a uma experiência possível em geral. Sem esse pressuposto a relação entre o particular e o geral recairia no dogmatismo envolta do problema do conhecimento, que defendia a relação entre particular e geral

¹⁵⁸ CRP, B118.

¹⁵⁹ CRP, B125.

sem poder explicá-la. Em resumo, a tarefa da dedução é explicar de que forma a constituição *a priori* do sujeito é o fundamento de toda experiência.

Para darmos unidade às representações o primeiro ponto a ser tratado é justamente onde podemos buscar a origem dessa unidade. Na sensibilidade temos, de um lado, sua forma, espaço e tempo e, do outro, dados sensíveis, os quais podem ser objeto dos sentidos de modo diverso. A ligação entre esses dados sensíveis não pode vir da empiria e também não pode vir da forma da intuição, visto que a ela cabe apenas o papel de receber esses dados, o que nos direciona automaticamente para a faculdade que tem como característica a espontaneidade, o entendimento. Toda ligação, enquanto ato de atividade, é um ato do entendimento. Esse ato é chamado por Kant de *síntese*. Essa síntese, mais do que unir o diverso das representações, deve também tratá-lo como uma unidade. Como o próprio Kant fala: “ligação é a representação da unidade *sintética* do diverso”¹⁶⁰. Essa unidade originária Kant chama de “eu penso”.

Kant abre o parágrafo 16 da CRP com a afirmação de que “o *eu penso* deve poder acompanhar todas as minhas representações; se assim não fosse, algo se representaria em mim, que não poderia, de modo algum, ser pensado, que é o mesmo que dizer, que a representação ou seria impossível ou pelo menos nada seria para mim”¹⁶¹. Essa autoconsciência (eu penso) se apresenta, portanto, como necessária para que toda representação possível possa ser pensada como sendo *minha* representação. Porém, para os fins propostos, não basta para Kant colocar a autoconsciência como essa condição de unidade, ele precisa ainda distinguir essa consciência da mera consciência que está presente na relação direta com a sensação, o que podemos chamar de consciência empírica; além disso, ele também precisa estabelecer uma relação concisa entre essa autoconsciência e a ideia de *síntese*.

Em primeiro lugar, essa autoconsciência não pode ser aquela mera consciência diante dos fenômenos porque essa é contingente, dispersa, muda conforme aquilo que se apresenta, não podendo assim assumir a posição de uma unidade originária. Em segundo lugar, para mostrar a relação dela com a ideia de síntese, Kant aponta que a própria noção de autoconsciência só surge a partir da ideia de síntese, visto que além de acompanhar cada representação, a consciência *acrescenta* uma representação a outra de modo a estabelecer uma ligação entre elas

¹⁶⁰ CRP, B131.

¹⁶¹ CRP, B131.

enquanto *minhas* representações, de modo que se retirarmos a ideia de síntese cairíamos justamente no ponto anterior, de uma consciência empírica.

A unidade sintética do diverso das intuições, na medida em que é dada a priori, é, pois, o princípio da identidade da própria apercepção, que precede a priori todo o meu pensamento determinado. A ligação não está, porém, nos objetos, nem tão-pouco pode ser extraída deles pela percepção e, desse modo, recebida primeiramente no entendimento; é, pelo contrário, unicamente uma operação do entendimento, o qual não é mais do que a capacidade de ligar a priori e submeter o diverso das representações à unidade da apercepção. Este é o princípio supremo de todo o conhecimento humano.¹⁶²

Temos, então, essa autoconsciência originária e sua capacidade sintética como o grande princípio do conhecimento humano, mas Kant deixa claro que tal consciência só pode existir a partir da sua relação com a intuição, visto que o nosso modo humano de conhecer os objetos passa necessariamente por esta, pois a simples ideia de um *eu*, isolado de toda diversidade, não poderia gerar a ideia de síntese. Se o diverso pudesse ser dado no nosso entendimento ao mesmo tempo em que possuíssemos uma autoconsciência dele, teríamos um entendimento intuitivo, o que não é o caso dos seres humano. Na medida em que nosso (humano) entendimento apenas pode pensar, ele precisa buscar a intuição fora de si, nos sentidos. É só na medida em que penso que as diversas representações pertencem a uma coisa só (*eu*) é que posso ter consciência da ligação que todas elas possuem e, com isso, estabelecer uma unidade entre o diverso, uma unidade que não pode ser pensada sem a ideia de síntese. Em resumo, mesmo sendo o princípio supremo do nosso conhecimento algo não intuitivo, sem a intuição não poderíamos jamais chegarmos ao seu conhecimento; essa unidade sintética originária só se justifica na medida em que levamos em consideração a constituição racional e sensível dos seres humanos.

Sendo a autoconsciência o princípio supremo do nosso conhecimento, devemos ainda responder à questão de *como* esse princípio e toda a realidade se relacionam, isto é, embora Kant aponte os elementos necessários para a constituição da realidade a partir de um princípio comum, ainda não ficou claro de que maneira essa autoconsciência, os conceitos, a intuição e a imaginação podem, no todo, gerarem a realidade. No parágrafo 24 da CRP, que tem como título *Da aplicação das*

¹⁶² CRP, B134-135.

categorias a objetos dos sentidos em geral, Kant apresenta o modo como essas faculdades interagem entre si. Primeiramente se isolarmos as categorias, tratando-as enquanto simples formas do pensamento, a única relação direta que podemos estabelecer com elas é com a unidade sintética originária, visto que essa é espontaneidade pura e só através dela é que as categorias têm sua existência; essa relação é chamada por Kant de *síntese intelectual*, visto que nenhum objeto sensível fora ainda determinado. Em segundo lugar, quando passamos ao nosso modo humano de conhecer, temos então que relacionar as categorias necessariamente com algum tipo de intuição. O tempo, enquanto forma pura da sensibilidade, possibilita que a espontaneidade do entendimento possa determinar a forma do sentido interno e, com isso, poder “pensar *a priori* a unidade sintética da apercepção do diverso da *intuição sensível*”¹⁶³. Com isso, passamos então a considerar as categorias como dotadas de realidade objetiva¹⁶⁴; essa atividade do entendimento sobre a sensibilidade é chamada por Kant de *síntese figurada*, a qual só é possível graças à imaginação. A imaginação é definida por Kant como “a faculdade de representar um objeto, mesmo sem a presença deste na intuição”¹⁶⁵, podendo ela se referir ao entendimento ou diretamente à unidade sintética originária; no primeiro caso, como colocamos, trata-se de uma síntese figurada, já no segundo caso, chamado por Kant de *síntese transcendental da imaginação*, a imaginação está diretamente ligada à espontaneidade pura, e acaba determinando *a priori* o sentido, quanto à forma, de acordo com a unidade da apercepção¹⁶⁶. A imaginação, nesse sentido, determina *a priori* a sensibilidade e a síntese das categorias sobre a sensibilidade acaba sendo assim “uniforme” devido à origem comum que ambos os aspectos do conhecimento possuem. A unidade sintética se relaciona, de um lado, com as categorias e, do outro, com as formas puras da sensibilidade.

3.2. O tempo e a consciência de si

Acima mencionamos como a imaginação, na sua relação com a unidade sintética originária, possibilita a determinação da sensibilidade e a ligação *a priori* do

¹⁶³ CRP, B150.

¹⁶⁴ GUYER, P. (org.). **KANT**. Trad. Cassiano Terra Rodrigues. São Paulo: Ideias & Letras, 2009, p. 179-182.

¹⁶⁵ CRP, B150.

¹⁶⁶ CRP, B150.

diverso da intuição. Vamos agora buscar esclarecer melhor essa questão. Conforme vimos no capítulo II, o tempo fora definido por Kant como a forma dos fenômenos em geral, tanto interna quanto externa; porém a forma do sentido interna merece uma atenção especial, visto que é ela quem se refere ao que chamamos de “eu”. Segundo a primeira exposição feita por Kant¹⁶⁷, o sentido interno é o responsável por nos apresentar à consciência, porém apenas enquanto fenômenos, visto que se trata de uma intuição, e não como somos em nós próprios. Isso levaria à conclusão de que teríamos de nos comportar de forma totalmente passiva diante de nós mesmos, uma vez que a sensibilidade, conforme definida na estética transcendental, é sempre passiva. Kant tem agora a tarefa de afastar o sentido interno da pura passividade. Se a autoconsciência fora definida como espontaneidade pura e se o tempo é o que possibilita a intuição interna, a resposta para esse problema deve ser buscada justamente na relação de uma faculdade com a outra. Kant afirma, no parágrafo 24 da CRP, que “o que determina o sentido interno é o entendimento e sua capacidade originária de ligar o diverso da intuição, isto é, de o submeter a uma apercepção”¹⁶⁸. Diante disso, não mais partimos do tempo como condição para o sentido interno, mas da própria capacidade sintética originária, visto que, a partir desta e de sua relação com a sensibilidade, é que podemos pensar o sentido interno.

Conforme apresentamos acima, Kant chama de *síntese transcendental da imaginação* a relação direta da imaginação com a espontaneidade pura; esta síntese, enquanto ato de atividade do sujeito, se apresenta às faculdades passivas do sujeito, de modo que essa recepção representa justamente a forma como o sentido interno é afetado. Desse modo, temos então, de um lado, a apercepção e sua unidade sintética, e do outro, a forma do sentido interno (tempo), onde a primeira se dirige diretamente ao diverso da intuição em geral (e aos objetos em geral), sem necessitar de nenhuma relação sensível com a forma do sentido interno; esse, por sua vez, não possui em si mesmo nenhuma capacidade de ligação dos objetos que lhe são dados, sendo unicamente a forma da intuição. A ligação na intuição só é possível mediante a *determinação* das categorias, ou seja, através do ato de espontaneidade que leva a síntese para a sensibilidade. Uma intuição determinada é, portanto, aquela em que o entendimento, enquanto síntese, é aplicado aos objetos, o que chamamos de *síntese figurada*. Mas para que esse ato aconteça é necessário que a síntese do diverso em

¹⁶⁷ CRP, B46-49.

¹⁶⁸ CRP, B152.

geral tenha acontecido primeiro, ou, dito de outro modo, a síntese figurada pressupõe a síntese transcendental da imaginação, pois, só através dessa é que a consciência do sentido interno se manifesta. O tempo é, assim, a condição da consciência de si, visto que, embora ele não produza o eu originário, mas é só através da manifestação da ação deste na receptividade é que podemos ter consciência de sua atividade.

Constantemente nos apercebemos disso em nós. Não podemos pensar uma linha sem a traçar em pensamento; nem pensar um círculo sem o descrever, nem obter a representação de três dimensões do espaço sem traçar três linhas perpendiculares entre si, a partir do mesmo ponto, nem mesmo representar o tempo sem que, ao traçar uma linha reta (que deverá ser a representação exterior figurada do tempo), atentemos no acto da síntese do diverso pelo qual determinamos sucessivamente o sentido interno e, assim, na sucessão desta determinação que nele tem lugar.¹⁶⁹

O tempo está, pois, diretamente ligado ao conceito de sucessão. Em todo ato de síntese na intuição, como os citados acima, por exemplo, presenciamos a *passagem* de um ponto ao outro. Essa passagem só é possível graças à ação da espontaneidade, que liga um ponto ao outro. Dessa forma, a espontaneidade, na sua relação com a intuição, produz a sucessão, mas essa só pode ser manifesta graças à receptividade da sensibilidade. Ou seja, a espontaneidade que liga um ponto ao outro na sensibilidade permite que, através dessa ligação do diverso, se tenha o conceito de sucessão e, a partir dele, possamos pensar o tempo, mas ao mesmo tempo, a ligação do diverso na intuição só é possível devido à própria natureza passiva da sensibilidade. O tempo se mostra, pois, como a condição e consequência do sujeito, ou seja, a espontaneidade e a passividade pertencem, ambas, ao mesmo sujeito, o que nos leva ao problema da distinção e ao mesmo tempo unificação deste sujeito. Desse modo, precisamos estabelecer de que maneira o tempo liga o sujeito enquanto pensamento do “eu” da intuição. Sendo a sensibilidade a forma pura da receptividade, tanto o espaço quanto o tempo precisam ser afetados de alguma maneira, levando em consideração a distinção feita por Kant na estética transcendental, onde o espaço trata da forma do sentido externo e o tempo da forma do sentido interno (sem considerarmos o tempo como a forma do sentido em geral), temos que, em relação aos objetos externos, considerarmos a sensação como aquilo pelo qual o sujeito é afetado, e o espaço enquanto a condição desses objetos serem dados. Ora, considerando o tempo como a condição interna pela qual o sujeito é afetado, a origem

¹⁶⁹ CRP, B155-156.

dessa afecção não pode ser externa, o que nos remete diretamente para a espontaneidade do sujeito como a causa dessa afecção. Porém, do mesmo modo como acontece no espaço, que todos os objetos que nele são dados não são objetos em si mesmos, mas apenas fenômenos, com o tempo ocorre o mesmo; quando nos representamos internamente essa representação é feita apenas da maneira como por nós mesmos somos afetados, ou seja, nos conhecemos, assim como os objetos externos, apenas enquanto fenômenos. Do mesmo modo como em relação ao espaço, onde Kant limita o conhecimento aos fenômenos, mas abre espaço para pensarmos os objetos como existentes em si mesmos, com o sentido interno ocorre o mesmo. Dizer que só podemos nos conhecer internamente enquanto fenômenos não significa abandonar a ideia de um eu além da intuição. Como ele diz no início do parágrafo 25 da CRP:

tenho consciência de mim próprio na síntese transcendental do diverso das representações em geral, portanto na unidade sintética originária da apercepção, não como apareço a mim próprio, nem como sou em mim próprio, mas tenho apenas consciência que sou. Esta representação é um pensamento e não uma intuição.¹⁷⁰

Se na exposição do espaço o ato de pensar os objetos em si mesmo se resumem a isso, um mero pensamento, com o tempo e a autoconsciência não pode acontecer o mesmo, pois isso seria o mesmo que dizer que nós *podemos* ser, e não que *somos*. Com isso Kant parte então para colocar o tempo como aquela condição não apenas da intuição interna, mas da própria existência.

A autoconsciência, enquanto pensamento, exige que todo o diverso da intuição possível seja levado a ela, para que isso ocorra é necessário um tipo determinado de intuição onde esse diverso possa ser dado; essa intuição é o tempo. Ou seja, eu existo enquanto pura atividade, mas essa pura atividade não pode intuir a si própria, necessitando, portanto, de algo onde possa se manifestar; o tempo, enquanto forma da intuição interna, permite que o diverso das intuições seja dado, a ligação desse diverso só acontece devido à ação da espontaneidade pura, mas a consciência dessa atividade só pode ocorrer devido à sua manifestação na intuição (tempo). Sem a sua manifestação na intuição sua consciência não seria possível, visto que a apercepção só ocorre devido ao ato de síntese do diverso, e este só o pode

¹⁷⁰ CRP, B157.

acontecer graças à intuição. Ou seja, embora o tempo não *crie* a autoconsciência, ele é a *conditio sine qua non* da consciência desta. A existência é, assim, determinada através do tempo. Temos consciência de nossa existência, mas não temos conhecimento de nós mesmos, uma vez que, para tanto, precisaríamos de uma intuição sensível que correspondesse a nós. Existimos, portanto, “como uma inteligência simplesmente consciente da sua faculdade de síntese”¹⁷¹.

3.3. O papel da imaginação

Apresentamos, até agora, qual é o princípio supremo do conhecimento, juntamente com a condição sensível para a sua própria existência. Que a síntese originária se relaciona com a sensibilidade fora suficientemente demonstrado, o que não ficou claro, ainda, é *como* essa relação é possível, e aqui iremos tratar da raiz comum que tanto a sensibilidade quanto o entendimento possuem: a imaginação.

Como vimos acima, a “Dedução Transcendental” procurou demonstrar a realidade objetiva das categorias, enquanto na Estética Transcendental não fora preciso nenhuma dedução, apenas uma exposição, visto que, para Kant, a realidade *a priori* do espaço e do tempo foi provada, e a geometria seria um exemplo disso. A diferença no modo da prova *a priori* dessas faculdades se deve justamente à sua relação com os objetos, sendo a sensibilidade aquela que se refere imediatamente aos objetos e o entendimento aquele que se reporta de modo mediato. Porém, como visto na Dedução, os conceitos do entendimento só possuem validade objetiva quando aplicados à sensibilidade, o que já nos indica certa relação necessária entre essas duas faculdades de caráter tão heterogêneo. O que iremos tratar aqui não é apenas como essas faculdades podem se relacionar, visto que no tópico anterior já abordamos, pelo menos em parte, esse assunto; pretendemos aqui apresentar a origem comum que tais faculdades possuem e com isso explicar melhor como a sua relação no conhecimento é possível.

Após sua explicação na Dedução, Kant se depara então com o problema citado: como podem sensibilidade e entendimento “concordarem” na sua relação com os objetos? A responsável pela ligação entre o sensível e o conceitual é chamada por Kant de faculdade de julgar, a qual é definida como: “a capacidade de *subsumir* a

¹⁷¹ CRP, B158.

regras”¹⁷². Ora, como vimos, os conceitos puros, para terem validade objetiva, devem reportar-se necessariamente à sensibilidade, isto é, ainda que as categorias não se reportem imediatamente aos objetos, elas se reportam à forma pura da intuição, o que implica em dizer que a origem *a priori* do entendimento deve necessariamente implicar na origem *a priori* da sensibilidade. Buscar uma origem comum para essas faculdades significa dizer que elas devem possuir certa homogeneidade; essa homogeneidade será trabalhada por Kant no capítulo do *esquematismo*. No início desse capítulo podemos ler:

Em todas as subsunções de um objeto num conceito, a representação do primeiro tem de ser homogênea à representação do segundo, isto é, o conceito tem de incluir aquilo que se representa no objeto a subsumir nele; é o que precisamente significa a expressão: que o objeto esteja contido num conceito. (...) Ora, os conceitos puros do entendimento, comparados com as intuições empíricas (até mesmo com as intuições sensíveis em geral), são completamente heterogêneos e nunca se podem encontrar em qualquer intuição. Como será, pois, possível a subsunção das intuições nos conceitos, portanto a aplicação da categoria aos fenômenos, se ninguém poderá dizer que esta, por exemplo, a causalidade, possa também ser intuída através dos sentidos e esteja contida no fenômeno? (...) É claro que tem de haver um terceiro termo, que deva ser por um lado, homogêneo à categoria e, por outro, ao fenômeno e que permita a aplicação da primeira ao segundo. Esta representação mediadora deve ser pura (sem nada de empírico) e, todavia, por um lado, intelectual e, por outro, sensível. Tal é o esquema transcendental.¹⁷³

Fica claro nessa passagem que Kant quer apresentar a ligação entre a sensibilidade e o entendimento com um terceiro elemento (ou faculdade), no caso, a imaginação. “O esquema é sempre, em si mesmo, apenas um produto da imaginação”¹⁷⁴.

Embora Kant fale da imaginação e de seu papel mediador, ele não apresenta aqui nenhuma definição específica acerca do que compreende como imaginação, sendo que todas as vezes que a cita é justamente mostrando-a em relação ou com a sensibilidade ou com o entendimento. Por se tratar de algo que se encontra entre duas faculdades de características bem distintas (espontaneidade e receptividade), Kant precisa levar em consideração ambas as condições sob a qual cada uma delas opera, assim, ele chama de *esquema* a condição formal pura da sensibilidade em que o conceito está restringido, e de *esquematismo* ao processo pelo qual o entendimento

¹⁷² CRP, B171.

¹⁷³ CRP, B176-178.

¹⁷⁴ CRP, B179.

opera a partir dos esquemas¹⁷⁵. Como vimos na Dedução, a imaginação se relaciona diretamente com a capacidade sintética originária e, desse modo, ela possui atividade, é imaginação produtiva, que gera, a partir dessa relação, imagens e intuições puras, as quais possibilitam a própria consciência de si. A imaginação, mediante um processo ativo, cria as condições sensíveis para que um conceito possa ser aplicado a elas. Uma intuição singular não pode representar uma síntese, o que nos leva à ideia de que os atos da imaginação de, por exemplo, dispor intuições singulares uma após outra, só fazem sentido na medida em que os consideramos na sua ligação. Desse modo, o esquema trata justamente do processo em que a imaginação produz as condições para que algo sensível possa ser conceitualizado. Esse algo sensível pode ser tanto uma *imagem* quanto um conceito sensível. No primeiro caso estamos falando da imaginação produtiva, que reúne, a partir do múltiplo sensível, intuições singulares em uma só. Um conceito, quando aplicado a uma imagem, leva consigo a ideia de representação geral, que determina as próprias intuições reunidas na imagem, ou seja, uma imagem só pode ser assim estabelecida se a considerarmos em sua relação com o conceito que lhe corresponde. Por outro lado, temos os conceitos sensíveis puros, como de um triângulo, por exemplo, onde Kant mostra que sua representação, isto é, sua construção, só é possível se levarmos em consideração a própria atividade da imaginação, que estabelece uma ligação entre um ponto e outro, criando-o. Essa reunião de três pontos em “um só” também só é possível se a pensarmos na sua relação com a determinação do entendimento, visto que o conceito sensível só se forma enquanto unido a certas determinações do mesmo. Ou seja, Kant quer mostrar com isso que os conceitos puros sensíveis, como o de um triângulo, por exemplo, não têm seu fundamento em nenhuma imagem empírica (como já fora demonstrado na Estética Transcendental), mas assentam fundamentalmente em esquemas. Quando apresentou os conceitos de espaço e tempo na Estética, Kant os apresentou como as formas puras da sensibilidade e com a característica de serem meramente receptivos e, ao utilizar justamente o exemplo de um triângulo, mostrou que a ligação de seus pontos se daria de forma *a priori* no espaço, o que certamente pareceu uma contradição, pois a ligação seria um ato de atividade, agora com a ideia de esquema essa aparente contradição desaparece, pois o ato ligação se dá graças à imaginação.

¹⁷⁵ CRP, B179.

A relação entre os conceitos sensíveis no esquema fora acima estabelecida, restando-nos agora a questão de como os conceitos puros do entendimento se relacionam com a sensibilidade. Nesse caso, estamos diante da tarefa de apresentar como a espontaneidade original, no seu ato de síntese pura, que determina a regra através das categorias, se relaciona com a sensibilidade. No caso dos conceitos puros, para cada categoria Kant apresenta um esquema específico, que não vamos aqui entrar em cada um deles, mas que podemos citar, como exemplo, o caso da causalidade: “o esquema da causa e da causalidade de uma coisa em geral é o real, que, uma vez posto arbitrariamente, sempre é seguido de outra coisa. Consiste, pois, na sucessão do diverso, na medida em que está submetido a uma regra”¹⁷⁶. O importante é saber que, para termos um esquema, independente de qual categoria esteja em uso, é preciso uma referência *a priori* que possa ligá-los à apercepção; além disso, é preciso também que algo de sensível esteja ligado a esses conceitos. O tempo, enquanto forma do sentido interno, representará este elo entre os conceitos puros e a sensibilidade, pois em cada ato de expressão de uma categoria é possível observarmos alguma relação temporal. Como vimos na Dedução, o tempo é o que permite a própria consciência de si, visto que, enquanto forma do sentido interno, todos os fenômenos a ele estão submetidos, além da consciência da síntese (a apercepção) só ser possível através da sua manifestação no sentido interno. Aqui, ao tratar dos esquemas do entendimento, o que Kant está fazendo é apenas detalhando melhor de que forma aquilo que fora apresentado na Dedução acontece. Todas as categorias expressam formas diferentes da síntese originária e essa expressão só pode ter validade objetiva na medida em que se reporta à sensibilidade; nesse sentido é que o tempo, como forma do sentido interno, possibilita que o diverso seja ligado de modo totalmente puro *a priori*, pois sem uma referência sensível as categorias perderiam sua validade, e sem elas o diverso da intuição não poderia ser ligado, e conseqüentemente a consciência da ligação desse diverso não seria possível, o que impossibilitaria a própria consciência de si. Desse modo, o tempo é a, como já dito, a *conditio sine qua non* da consciência, na medida em que todas as categorias devem, necessariamente, se reportarem a ele.

Os esquemas não são, pois, mais do que *determinações a priori do tempo*, segundo regras; e essas determinações referem-se, pela ordem das categorias, respectivamente à *série do tempo*, ao *conteúdo do tempo*, à

¹⁷⁶ CRP, B183.

ordem do tempo e, por fim, ao *conjunto do tempo* no que toca a todos os objetos possíveis.¹⁷⁷

A relação entre sensibilidade e entendimento se mostra não só como necessária para uma experiência possível, como indissociável. É impossível pensarmos uma sem uma referência à outra; mesmo quando abstraímos seus elementos para explicá-los, como fez Kant na primeira parte da *Crítica*, acabamos tocando nessa união que essas faculdades possuem. Tal ato, como procuramos tratar aqui, é possível graças à imaginação, que, apesar de não possuir uma definição precisa, sendo vista como essa “arte oculta nas profundezas da alma humana”¹⁷⁸, se relaciona diretamente com a espontaneidade originária e, a partir dessa relação, produz, de um lado, as condições para que essa espontaneidade possa se manifestar e, por outro lado (e ao mesmo tempo), os modos como essa espontaneidade pode se manifestar, de modo que, sem a imaginação, a própria consciência de nós mesmos enquanto sujeitos pensantes não seria possível, o que faz dela, talvez, a principal faculdade humana.

3.4. As Leis da natureza

Nos ocupamos até aqui do caráter totalmente puro do conhecimento, onde os elementos constituintes da experiência são apresentados, relacionados e justificados por Kant. Devemos agora voltar mais nossa atenção para de que forma as questões próprias da natureza, isto é, empíricas, são tratadas por Kant, levando em consideração toda a estrutura transcendental estabelecida por ele. Como já visto, as leis da natureza não são propriamente leis *da* natureza, mas relações estabelecidas pelo próprio sujeito graças à sua estrutura de conhecimento; desse modo, a grande questão que nos deparamos ao tratar empiricamente da natureza é o problema de como podemos estabelecer certas *leis* na empiria, isto é, saber como é possível que os fenômenos, empiricamente considerados, possam apresentar certa regularidade no seu curso, de modo que A sempre possa estar em relação com B, gerando assim o caráter de universalidade e necessidade, que são justamente as condições para que uma regra possa ser chamada de *lei*, e, como estamos falando de intuições empíricas,

¹⁷⁷ CRP, B184-185.

¹⁷⁸ CRP, B180.

podemos chamar esse tipo de regra universal de *lei empírica*, para diferenciá-las de qualquer outro tipo de regra universal presente nas obras de Kant. Em resumo, o que devemos buscar responder aqui é a pergunta: como são possíveis as leis empíricas?

Conforme fora visto, a universalidade é um atributo dos conceitos puros do entendimento, que unifica o diverso dado na intuição a partir de uma regra *a priori* em uma única experiência. À sensibilidade só é dado o caráter de universalidade às suas formas puras (espaço e tempo), de modo que nenhuma intuição empírica poderia jamais fornecer elementos universais e necessários. A existência de leis empíricas, se não bem explicadas, pode de algum modo contradizer toda a fundamentação *a priori* da experiência que Kant tanto buscou detalhadamente estabelecer.

No início das *analogias da experiência* Kant diz que “a experiência é um conhecimento empírico, isto é, um conhecimento que determina um objeto mediante percepções”¹⁷⁹. Mas a empiria não pode, por si só, apresentar os seus objetos como reunidos; mesmo que as percepções se reportem umas às outras por elas mesmas na experiência, essa ligação é sempre acidental, de modo que o tipo de ligação buscada deve ser aquela apresentada na *Dedução*, o que faz com que toda experiência só seja possível através de uma ligação necessária das diversas percepções. Ligação essa que só é possível através do tempo:

a experiência é um conhecimento dos objetos mediante percepções e, conseqüentemente, não deverá ser nela apresentada a relação na existência do diverso, tal como se justapõe no tempo, mas tal como é objetivamente no tempo; e como o próprio tempo não pode ser percebido, assim também a determinação da existência dos objetos no tempo só pode surgir da sua ligação no tempo em geral, isto é, mediante conceitos que os liguem a priori.¹⁸⁰

Kant apresenta então três modos de como essa ligação necessária *a priori* no tempo é possível: a permanência, a sucessão e a simultaneidade. Para cada um desses modos ele atribui uma regra correspondente. Ou seja, em cada modo de tempo podemos *extrair* uma regra, que irá ter seu fundamento exatamente na unidade sintética da apercepção, a qual passamos a ter consciência a partir da relação com o tempo que a empiria nos proporciona. “A apercepção originária refere-se ao sentido interno (...) e refere-se *a priori* à sua forma, ou seja, à relação da consciência empírica

¹⁷⁹ CRP, B218.

¹⁸⁰ CRP, B219.

diversa no tempo”¹⁸¹. Uma vez que na apercepção originária todo o diverso deve ser unificado, e ele deve ser unificado *internamente*, ele precisa necessariamente do tempo para isso; mas o próprio tempo só passa a ser determinado a partir da atividade pura originária. Ou seja, toda unificação do diverso na apercepção é também uma determinação do próprio tempo de um *modo* específico. Esse tempo *criado* pela atividade pura deve necessariamente condicionar todas as formas empíricas do tempo: “todas as determinações temporais empíricas deverão estar submetidas às regras da determinação geral do tempo, e as analogias da experiência (...) devem ser regra desse gênero”¹⁸².

Todo objeto empírico, ao ser dado na sensibilidade, está, de acordo com o estabelecido acima, necessariamente em uma relação temporal com outros objetos, ainda que esses não estejam sendo representados na sensibilidade. Ou seja, a existência de um objeto qualquer pressupõe sempre um *modo no tempo* em que ele está sendo representado, e todo modo do tempo pressupõe a unidade sintética originária, o que significa dizer, portanto, que toda existência de um objeto é sempre uma existência *em relação* a outro existente através do tempo.

Dos três modos, o primeiro abordado por Kant é o da permanência, que possibilita a ideia de substância. Em uma ordem lógica, a substância deve ser a primeira porque todas as demais formas de relações temporais devem necessariamente pressupor uma substância qualquer para poder ligá-la aos demais fenômenos: “todos os fenômenos são no tempo, e só neste, como substrato (como forma permanente da intuição interna), podem ser representadas tanto a *simultaneidade* como a *sucessão*”¹⁸³. Como o tempo não pode ser percebido por ele mesmo, a substância, enquanto um estado permanente diante da sucessão e da simultaneidade, deverá ser buscada nos fenômenos. Quando observamos determinada mudança empírica, podemos estipular que há algo nela que permanece mesmo após toda mudança de estado que um objeto possa sofrer, e acabamos por considerar esse possível permanente como sua “essência”; esta essência seria o real do objeto, sua verdadeira existência, porém a nossa forma de apreensão do diverso dos fenômenos é sempre sucessiva. Com isso fica a questão: de que forma podemos determinar o permanente através da sucessão? Kant parte então para a afirmação de

¹⁸¹ CRP, B220.

¹⁸² CRP, B220.

¹⁸³ CRP, B224.

que para podermos determinar se um tempo (empírico) é simultâneo ou sucessivo, precisamos justamente da ideia de permanência. As determinações do tempo “em si mesmas” são apenas a simultaneidade e a sucessão, mas ambas só podem ser “extraídas” a partir da sua referência a algo que seja permanente. “Só no permanente são, pois, possíveis relações de tempo (porque a simultaneidade e a sucessão são as únicas relações de tempo)”¹⁸⁴. Essa ideia de substância é necessária porque caso dela abrissemos mão em relação à sucessão, por exemplo, teríamos uma existência que estaria constantemente desaparecendo e recomeçando, o que seria um absurdo; assim, só considerando a ideia de algo permanente é que a sucessão pode apresentar-se como uma mudança de um estado a outro de uma mesma coisa. E visto que o tempo não pode ser percebido, essa ideia de substância acaba sendo, assim, aquela que possibilitará todas as relações de tempo que, como vimos, são determinadas na síntese do diverso; ou seja, a ideia de substância acaba se tornando a própria “condição da possibilidade de toda a unidade sintética das percepções, isto é, da experiência”¹⁸⁵.

Os outros modos de tempo que possibilitam a existência de leis empíricas tratados por Kant são a simultaneidade e a sucessão (trataremos exclusivamente da dessa última no próximo tópico). A terceira analogia da experiência tem por título *Princípio da simultaneidade segundo a lei da ação recíproca ou da continuidade*, e é onde Kant aborda a relação recíproca entre os corpos. Por definição, a simultaneidade é “a existência do diverso no mesmo tempo”¹⁸⁶. Mas de que forma determinamos algo como estando *no mesmo tempo* que outro? Diferentemente do tipo de relação na sucessão, que, como veremos, a ordem dos fenômenos é específica, na simultaneidade a ordem dos fenômenos na síntese da apreensão não importa; porém, mesmo que a ordem não interfira na determinação dos objetos, Kant fala que “deve haver algo, mercê do qual, A determina a B o seu lugar no tempo, e inversamente (...) B o determina a A”¹⁸⁷, pois sem esse pressuposto não poderíamos representar objetos como *existindo ao mesmo tempo*. Kant apresenta então o conceito de comunidade (ou ação recíproca) como o essencial para a compreensão da simultaneidade:

¹⁸⁴ CRP, B226.

¹⁸⁵ CRP, B226.

¹⁸⁶ CRP, B257.

¹⁸⁷ CRP, B260.

Ora, a relação das substâncias, em que uma contém determinações, cujo fundamento está contido na outra, é a relação de influência; e quando, reciprocamente, esta última relação contém o fundamento das determinações na primeira, é a relação de comunidade ou de ação recíproca.¹⁸⁸

Desse modo, toda a ação de um corpo sobre o outro deve, necessariamente, implicar a ação inversa desse sobre aquele. Sem esse pressuposto, as coisas justapostas no espaço estariam isoladas, sem conexão nenhuma umas com as outras e, dessa forma, na percepção temporal que passa de um fenômeno ao outro não poderia ser diferenciada a simultaneidade da sucessão, uma vez que apenas o último fenômeno percebido não seria suficiente para determinar o tipo de relação no tempo:

Sem comunidade, toda a percepção (dos fenômenos no espaço) está separada das outras e a cadeia das representações empíricas, ou seja, a experiência, começaria desde o princípio em cada novo objecto, sem que a precedente pudesse estabelecer com ela a mínima ligação ou encontrar-se com ela numa relação de tempo.¹⁸⁹

Diante disso, a conclusão que Kant dá à simultaneidade é de que, enquanto pensados como uma experiência possível, todos os fenômenos devem encontrar-se em comunidade na apercepção, onde determinam reciprocamente o seu lugar no tempo e, assim, possibilitem que, quando diante da empiria, a determinação da percepção do lugar de um possibilite necessariamente (e simultaneamente) a percepção do lugar de outro, pois só assim é que a simultaneidade poderá ser “extraída” da empiria.

3.4.1. O problema da causalidade

De todas as leis empíricas, aquela que podemos certamente dizer que ganha uma atenção especial por parte de Kant é a causalidade. Seu próprio sono dogmático fora despertado graças ao problema da causalidade identificado por Hume e boa parte do que escreve acerca dessa questão é sem dúvidas uma resposta às questões apresentadas pelo filósofo escocês. Neste tópico buscaremos mostrar de que maneira Kant apresenta o problema geral da causalidade e como ele o soluciona; primeiro, levando em consideração o problema em si, isto é, de saber como é possível a relação de causa e efeito entre os fenômenos, o que terá como solução, como já vimos, os

¹⁸⁸ CRP, B257-258.

¹⁸⁹ CRP, B260-261.

conceitos puros *a priori*; em seguida, a causalidade enquanto lei empírica, pois, dentro da teoria kantiana apresentada até aqui, a universalidade e a necessidade só podem ser atributos de elementos *a priori*. Desse modo, dar à causalidade um status de lei empírica implica em dizer que, para além daquela causalidade necessária e universal *a priori*, existe uma outra que é derivada não de modo *a priori*, mas empiricamente.

No parágrafo 23 da CRP temos uma passagem onde o problema geral da causalidade é apresentado de modo bem claro por Kant. Escreve ele:

Se pensássemos em nos livrar da dificuldade desta indagação, alegando que a experiência apresenta continuamente exemplos de uma tal regularidade de fenômenos, que são motivo bastante para abstrair daí o conceito de causa e, simultaneamente, comprovar a validade objetiva deste conceito, não se atenderia a que, desse modo, não poderia estabelecer-se o conceito de causa, porque este, ou se funda inteiramente a priori no entendimento, ou tem de ser totalmente excluído como simples quimera. Porque este conceito exige absolutamente que algo A seja de tal espécie, que algo B seja a sua consequência necessária e segundo uma regra absolutamente universal. É certo que os fenômenos nos proporcionam casos em que é possível estabelecer uma regra, segundo a qual algo acontece habitualmente, mas nunca que a consequência seja necessária; por conseguinte, a síntese da causa e do efeito possui uma dignidade que não pode ter expressão empírica, isto é, que não só o efeito se acrescenta à causa, mas também é posto por ela e dela derivado. A estrita universalidade da regra não é também propriedade de quaisquer regras empíricas, que, por indução, só alcançam universalidade comparativa, isto é, uma utilidade alargada. Ora o uso dos conceitos puros do entendimento alterava-se totalmente, se apenas fossem considerados produtos empíricos.¹⁹⁰

Fica claro nessa passagem que Kant não vê a mínima possibilidade de a causalidade ter seu fundamento na empiria, o que pode ser considerado como uma resposta direta a Hume. Além da fundamentação não empírica, Kant também fala da causalidade enquanto relação de *necessidade* entre os seus elementos, pois um efeito B não se “junta” a causa A, mas decorre necessariamente deste, coisa que Hume também rejeitou. Há uma passagem nos *Prolegômenos* em que o “problema de Hume”, assim chamado por Kant, pode ser brevemente resumido:

Hume partiu essencialmente de um único ponto, mas importante conceito de metafísica, a saber, a conexão de causa e efeito (portanto, também os seus conceitos consecutivos de força e ação, etc.), e intimou a razão, que pretende tê-lo gerado no seu seio, a explicar-lhe com que direito ela pensa que uma coisa pode ser de tal modo constituída que, uma vez posta, se segue necessariamente que uma outra também deva ser posta; pois, é isso o que diz o conceito de causa. Ele provou de modo irrefutável que é absolutamente impossível à razão pensar a priori e a partir dos conceitos uma tal relação, porque esta encerra uma necessidade; mas, não é possível conceber como

¹⁹⁰ CRP, B123-124.

é que, porque algo existe, também uma outra coisa deva existir necessariamente, e como é que a priori se pode introduzir o conceito de uma tal conexão.¹⁹¹

Ou seja, é em resposta a esse problema colocado por Hume que o problema geral da causalidade é respondido na direção dos conceitos puros do entendimento. Com isso, precisamos agora procurar saber de que modo a causalidade, enquanto lei empírica, se encaixa dentro da proposta kantiana.

De acordo com Friedman, “na medida em que leis causais particulares estão em questão, a Analítica Transcendental está basicamente de acordo com Hume: elas são estabelecidas por indução e somente por indução”¹⁹². Ele mostra que Kant continuamente (e em obras diferentes) faz questão de separar claramente o princípio causal *a priori* das leis empíricas. Na introdução B da CRP Kant coloca como a característica fundamental de um conhecimento seguro justamente a sua não relação com a empiria. Na seção 36 dos Prolegômenos também podemos ler: “devemos, porém, distinguir leis da natureza, que pressupõem sempre percepções especiais, de leis puras ou universais da natureza, que, sem que se fundem sob percepções especiais, contêm apenas as condições de sua ligação necessária na experiência”¹⁹³. Até na *Crítica da Faculdade de Julgar*, onde mesmo buscando a unidade para a natureza (a Ideia), Kant deixa claro que a natureza nas suas leis empíricas não pode ser algo captável para o entendimento, pois a característica particular das leis empíricas, e conseqüentemente sua diversidade e heterogeneidade, nos impede de chegarmos ao todo; ainda que eventualmente alguma lei empírica venha a concordar com outras e se tornarem “subordinadas” umas das outras, ainda assim não seria possível uni-las em um princípio universal comum. Isso fica bem claro numa passagem da CFJ:

os objetos do conhecimento empírico também são de muitos outros modos determinados ou – até onde se pode julgar a priori – determináveis, de tal modo que naturezas especificamente diferentes podem, para além daquilo que têm em comum enquanto pertencentes à natureza em geral, ser causas de maneiras infinitamente diversas; e cada uma dessas maneiras precisas (segundo o conceito de uma causa em geral) ter sua regra, que é lei e, portanto, carrega consigo uma necessidade – ainda que, devido à constituição e os limites de nossas faculdades de conhecimento, não possamos compreender essa necessidade. Temos de cogitar na natureza,

¹⁹¹ Prol., p. 8.

¹⁹² FRIEDMAN, M. In: GUYER, P. (org.). **KANT**. Trad. Cassiano Terra Rodrigues. São Paulo: Ideias & Letras, 2009, p. 202.

¹⁹³ Prol., p. 113.

portanto, no que diz respeito às suas leis meramente empíricas, uma possibilidade de leis empíricas infinitamente diversas que, todavia, são contingentes para a nossa inteligência (não podem ser conhecidas a priori); e em relação a elas julgamos contingentes a unidade da natureza segundo leis empíricas e a possibilidade da unidade da experiência (como sistema segundo leis empíricas).¹⁹⁴

Fica claro na passagem acima, portanto, que toda lei empírica, mesmo quando reunidas sob um princípio comum (empírico) e tomadas em conjunto, não podem jamais representar uma relação de universalidade e necessidade. Desse modo, a causalidade (enquanto conceito puro) é a única que pode dar à causalidade empírica, uma verdadeira unidade. A questão que se coloca diante de nós agora é justamente a da relação entre a causalidade empírica e a causalidade *pura*. Como Friedman bem coloca, “se leis particulares da natureza são de alguma forma baseadas ou possibilitadas pelos princípios transcendentais do entendimento, segue-se que até mesmo leis empíricas devem também ter uma natureza mais do que meramente indutiva”¹⁹⁵. Buscar essa conexão, portanto, vai além daquilo que foi trabalhado no *esquematismo*, pois não se trata apenas de explicar de que forma entendimento e sensibilidade se relacionam, mas de mostrar que a empiria pode vir a ter, partindo da própria experiência sensível, universalidade e necessidade no seu curso.

Nas *analogias da experiência* Kant trabalha a maneira pela qual podemos, a partir da empiria, do *existente*, “inferir” os conceitos que os ligam. Na medida em que toda existência só pode ser determinada a partir da determinação no tempo, todo existente está, necessariamente, em uma relação temporal uns com os outros, e o modo como eles se relacionam, isto é, se ligam, deve necessariamente pressupor um conceito que os liguem no tempo em geral. Desse modo, partindo da empiria, é possível estabelecermos um tipo de relação de necessidade entre um existente particular e algum outro objeto *não percebido*. Ou seja, graças à natureza da relação necessária dos conceitos no tempo em geral, podemos, partindo de um existente qualquer (que pressupõe esses conceitos, juntamente com a determinação no tempo), pressupormos outro existente que ao primeiro esteja ligado e, mesmo sem a percepção do segundo, inferirmos sua existência como necessária devido à sua relação (ligada conceitualmente) com o segundo. Os três modos do tempo

¹⁹⁴ CFJ, p. 183.

¹⁹⁵ FRIEDMAN, M. In: GUYER, P. (org.). **KANT**. Trad. Cassiano Terra Rodrigues. São Paulo: Ideias & Letras, 2009, p. 215.

apresentados por Kant são a *permanência*, a *sucessão* e a *simultaneidade*. Aqui nos interessa mais o segundo modo.

Na segunda analogia da experiência, que tem por título justamente *Princípio da sucessão no tempo segundo a lei da causalidade*, Kant trata do modo como, a partir da experiência, podemos inferir uma causalidade necessária. Em uma percepção causal qualquer, duas coisas (no mínimo) são percebidas e a ordem segundo a qual essas coisas me aparecem têm importância para a percepção da experiência como um todo. A ordem em que os fenômenos me aparecem determinam a minha experiência, o que torna a relação entre os fenômenos uma *ordem necessária* em que A deve necessariamente vir antes de B e nunca o inverso;

o que em geral precede um acontecimento deverá incluir a condição para uma regra, segundo a qual este acontecimento sucede sempre e de maneira necessária; mas inversamente, não posso voltar para trás, partindo do acontecimento, e determinar (pela apreensão), o que precede.¹⁹⁶

Qualquer objeto empírico não pode, pois, retornar ao seu estado anterior, mas sempre tem o seu estado anterior pressuposto, além disso, todo objeto está em uma progressão *necessária* para um estado posterior qualquer. Essa relação entre os fenômenos fora, decerto, aquela que levou muito à formulação de leis gerais a partir da empiria (indução). O diferencial de Kant em relação à causalidade é mostrar que, para a empiria poder nos fornecer uma relação de necessidade entre os seus objetos, ela deve pressupor a causalidade enquanto categoria como fundamento da possibilidade da experiência, isto é, como a responsável pela própria ligação entre um fenômeno e outro. Ou seja, apesar das leis empíricas serem *descobertas* empiricamente, elas não são obtidas *unicamente* por meio da empiria.

Por natureza (no sentido empírico) entendemos a interconexão dos fenômenos quanto à sua existência, segundo regras necessárias, isto é, segundo leis. Portanto, há certas leis, e isto a priori, que tornam primeiro possível uma natureza: as empíricas só podem acontecer e ser encontradas por meio da experiência, e isto em consequência daquelas leis originárias segundo as quais a própria experiência é primeiramente possível.¹⁹⁷

Fica claro, portanto, que mesmo a causalidade empírica não tem (e nem poderia ter) o seu fundamento na indução. Kant responde, assim, ao problema de

¹⁹⁶ CRP, B238-239.

¹⁹⁷ CRP, B235.

Hume mostrando que a grande questão acerca da causalidade não é apresentar um princípio de uniformidade da natureza, mas em demonstrar que o conceito de causalidade tem uma origem *a priori*, sintética, e que é perfeitamente aplicado à experiência como um todo, o que, por si só, não cria nenhuma lei causal particular, mas unifica os fenômenos particulares sob uma determinada regra; e a partir disso, da empiria reunida e sequenciada, é que as leis empíricas podem então serem criadas. Friedman resume essa relação da seguinte maneira: “leis causais particulares, para Kant, têm um tipo especial de natureza mista: elas resultam de uma combinação de regularidades ou uniformidades observadas indutivamente com o conceito (e o princípio) *a priori* da causalidade”¹⁹⁸.

3.4.2. A matemática

Neste tópico buscaremos mostrar como a matemática representa um elemento essencial para a compreensão da natureza enquanto ciência, isto é, a física; para tanto iremos brevemente retomar alguns pontos que já abordados anteriormente apenas no sentido de guiar nossa explicação.

Como vimos no capítulo II sobre a Estética Transcendental, Kant usa a matemática e a geometria como exemplos duas ciências que produzem conhecimento de forma totalmente *a priori*, sendo o espaço e o tempo as formas puras da sensibilidade que possibilitam a existência dessas ciências. A matemática na obra de Kant terá um papel fundamental, não apenas enquanto ciência pura e autônoma, mas também no que ela desempenhará para o conhecimento da natureza (Física). Como Höffe aponta em relação a matemática, “a sua elevada estima é bem comum na filosofia desde Pitágoras, Platão e Aristóteles, até Descartes e Leibniz. O que é revolucionariamente novo e ao mesmo tempo crítico ao racionalismo é a ordenação à intuição, não ao pensamento”¹⁹⁹. Ainda que Kant apresente a relação da intuição com os conceitos, conforme vimos sobre o *esquematismo*, a matemática se funda inicialmente (e inevitavelmente) nas formas da intuição, o que garante seu caráter *não racional*. Se a exposição metafísica da Estética apresenta uma nova forma para se

¹⁹⁸ CRP, B216.

¹⁹⁹ HÖFFE, Otfried. **Kant: Crítica da Razão Pura**. Trad. Roberto Hofmeister Pich. São Paulo: Edições Loyola, 2013, p. 85-86.

olhar um tema tradicional da filosofia, isto é, a essência do espaço e do tempo, sua parte transcendental é o que possibilitará o desenvolvimento das ciências.

Kant liga, na Estética, a geometria à essência do espaço e a aritmética à essência do tempo. Para poder fundamentar essas ciências como sintéticas é que a referência à intuição é necessária, pois, do contrário, se seu conhecimento permanecesse apenas no campo racional, apenas proposições de cunho analítico poderiam ser realizadas. Além disso, a intuição que possibilita o desenvolvimento dessas ciências não pode também ser empírica, pois a empiria não pode fornecer universalidade e necessidade aos seus fenômenos. Diante disso, as intuições puras (espaço e tempo) são as únicas que podem servir para uma fundamentação geométrica e aritmética de forma sintética *a priori*. A matemática é, portanto, uma ciência que amplia, isto é, cria, produz, novos conhecimentos de forma universal e necessária. Se a tradição platônica possuía a ideia de que os objetos matemáticos existem desde sempre, que são encontrados, descobertos, em Kant essa ciência ganha um caráter produtivo: “o conhecimento filosófico é o conhecimento racional a partir de conceitos, o conhecimento matemático é a partir da construção de conceitos”²⁰⁰. Kant admite, claro, proposições analíticas em geometria, mas tais proposições serviriam apenas para a cadeia de métodos e não como princípios, sendo apenas regras formais de conclusões, o que ainda não lhes tornariam especificadamente matemáticas²⁰¹; matemáticas elas se tornam apenas quando “podem ser representadas na intuição”²⁰². O caráter sintético *a priori* só é possível, portanto, graças à dupla constituição do sujeito (sensível e racional). A esse respeito, Höffe diz que podemos perfeitamente pegar os ditos que refletem as convicções de Platão de que “Deus pratica matemática” e transformá-lo em um “só o ser humano precisa de matemática”²⁰³:

Quando Kant explica sobre as formas puras da intuição que elas ‘ponderadas em si mesmas’, são ‘nada’, nesse caso ele não assume por assim dizer uma acentuação retórica, mas formula o reverso da subjetividade: espacialidade e temporalidade não têm nenhuma realidade absoluta; elas estão presas à uma intuição remetida à sensibilidade. Kant chama isso do ponto de partida de um ser humano, de maneira que se poderia opinar que ele restringe a validade

²⁰⁰ CRP, B741.

²⁰¹ Cf. HÖFFE, Otfried. **Kant: Crítica da Razão Pura**. Trad. Roberto Hofmeister Pich. São Paulo: Edições Loyola, 2013, p. 97.

²⁰² CRP, B17.

²⁰³ Cf. HÖFFE, Otfried. **Kant: Crítica da Razão Pura**. Trad. Roberto Hofmeister Pich. São Paulo: Edições Loyola, 2013, p. 108.

das suas reflexões a uma única espécie biológica. Com efeito, ele não se torna dependente, por exemplo, da nossa estrutura sensória ou da nossa estrutura cerebral, mas (...) meramente do ser-remissivo à receptividade.²⁰⁴

Sendo a matemática uma exclusividade humana, e sendo ela também uma produção, isto é, algo criado e não simplesmente descoberto, surge então a questão de como podemos criar modelos matemáticos que se “encaixem” na natureza empírica.

Já vimos anteriormente acerca da Dedução e do esquematismo, onde a relação entre sensibilidade e entendimento fora bem definida. Para os fins deste tópico, precisaremos acrescentar as classes de conceitos puros do entendimento. Na Analítica Transcendental Kant estabelece uma tábua de categorias que são agrupadas em quatro classes, são elas: quantidade, qualidade, relação e modalidade. Essas categorias, além de sua validade objetiva *a priori* defendidas na Dedução, possuem, no caso das *analogias*, o peso de leis transcendentais da natureza, “porque elas resultam como regras do uso objetivo das categorias a partir da aplicação intermediada por esquemas”²⁰⁵. Para cada classe de categorias correspondem quatro “níveis” (crescentes) de conteúdo do conhecimento, que são, respectivamente, a intuição, a percepção, a experiência e o pensamento empírico. Aos dois primeiros níveis, Kant finda suas certezas na intuição e, desse modo, os chama de princípios matemáticos, enquanto ao segundo grupo, Kant estabelece suas certezas no nível discursivo. Nosso foco aqui será em torno do primeiro grupo. Começando pela intuição, a parte matemática a ser tratada por Kant aqui diz respeito às grandezas extensivas. Nos *axiomas da intuição* ele apresenta a extensão como uma característica intrínseca às intuições. Uma vez que todos os fenômenos contêm como fundamento *a priori* uma forma da intuição e elas só podem ser objetos da consciência (empírica) na medida em que, através da síntese do diverso, são produzidas as representações de um espaço e de um tempo determinados, isso faz com que, para que um objeto possa ser representado, ele precise necessariamente estar condicionado à essas formas. Desse modo, só podemos ter consciência de um fenômeno na medida em que temos consciência da unidade sintética presente nele. “Portanto, a própria percepção de um objeto como fenômeno só é possível mediante essa mesma unidade sintética do diverso da intuição sensível dada, pela qual é

²⁰⁴ Ibid., p. 108.

²⁰⁵ Ibid., p. 166.

pensada a unidade da composição do diverso homogêneo no conceito de grandeza”²⁰⁶.

Para a existência (consciência) do todo é necessário a existência de suas partes; é nesse sentido que Kant estabelece o conceito de grandeza, pois a síntese dos fenômenos só pode ocorrer na medida em que há partes singulares que o possibilitam.

Sobre esta síntese sucessiva da imaginação produtiva na produção das figuras se funda a matemática da extensão (geometria), com seus axiomas, que exprimem as condições da intuição sensível a priori, únicas que permitem que se estabeleça, subordinando a elas, o esquema de um conceito puro do fenômeno externo (...). Trata-se de axiomas que verdadeiramente se referem apenas a grandezas (quanta) como tais.²⁰⁷

A ideia de uma “matematização” da natureza dentro da Crítica começa, assim, com o conceito de grandeza, que é provado, segundo Höffe²⁰⁸, da seguinte forma: primeiro Kant apresenta que o espaço e o tempo são a base de todos os fenômenos como formas da intuição; depois, liga a percepção da Dedução, isto é, a ideia de que qualquer determinação de espaço e tempo repousam na síntese de um idêntico; a consciência desse idêntico é identificada com o conceito de grandeza e, em seguida, temos a conclusão: todo fenômeno é uma grandeza (extensiva) porque “eles têm de ser representados como intuições no espaço e no tempo através da mesma síntese que aquela através da qual espaço e tempo são em absoluto determinados”²⁰⁹. Ou seja, Kant quer mostrar que se abstraímos tudo, com exceção da intuição, qualquer objeto, seja empírico ou puro, possui uma extensão espaciotemporal, a qual não é subjetiva (relativa ao sujeito empírico), na medida em que as medidas de espaço e de tempo que valem para o objeto “informa aquelas grandezas-de-extensão que formam um todo composto de partes”²¹⁰. A prova da transcendentalidade da matemática se dá, pois, na medida em que a adição das partes que formam o todo não pode ser feita pela própria intuição, ainda que não possa existir sem ela. A objetividade está ligada

²⁰⁶ CRP, B203.

²⁰⁷ CRP, B204.

²⁰⁸ HÖFFE, Otfried. **Kant: Crítica da Razão Pura**. Trad. Roberto Hofmeister Pich. São Paulo: Edições Loyola, 2013, p. 168.

²⁰⁹ CRP, B203.

²¹⁰ HÖFFE, Otfried. **Kant: Crítica da Razão Pura**. Trad. Roberto Hofmeister Pich. São Paulo: Edições Loyola, 2013, p. 169.

à quantidade, que só é possível pelas condições supracitadas, de modo que “toda intuição objetiva consiste em matemática ‘aplicada’”²¹¹.

Diante do exposto, o conceito de grandeza se mostra, portanto, constitutivo, para a própria natureza e, desse modo, a matemática a ser aplicada se funda no pressuposto de que qualquer proposição objetiva sobre intuições precisa conter grandezas quantitativas. “A matemática, enquanto ciência das grandezas, se torna necessariamente constitutiva para o conhecimento da natureza”²¹². A física está, assim, em parte condicionada à matemática, na medida em que essa é que possibilita a definição de grandezas de modo espaciotemporal. A pergunta acerca de como uma intuição qualquer deve ser localizada espaço temporalmente, isto é, quais são suas medidas, qual forma ela adquiriu, etc., são questões que serão respondidas em parte pela matemática e em parte pela empiria. Os conceitos de espaço e tempo, aliados ao conceito de grandeza, forma, portanto, a ideia de uma “matematização transcendental”²¹³.

Outro princípio matemático tratado por Kant é chamado de *antecipação da percepção*. Nele será abordado o problema da *qualidade* dos objetos exteriores. Enquanto os *axiomas* trataram exclusivamente do problema envolvendo a extensão, o existente enquanto *algo* espaço temporalmente determinado, aqui o problema que se coloca é o de saber como é possível a objetividade de elementos *subjetivos*. A percepção, como já tratado na Estética, é o nome dado à toda representação que é acompanhada de sensação; isso faz com que toda percepção esteja automaticamente relacionada com o objeto. Definir algo de modo universal e necessário (além do caráter sintético) se mostra, pois, contraditório, e é exatamente por isso que Kant fala em *antecipação* da percepção, visto que os elementos *a priori* são os que possibilitam a existência de qualquer objeto.

Kant usa a expressão *prolêpsis*, em referência ao pensamento de Epicuro, para designar “um tipo de sensação que está na base das diferentes sensações particulares como aspecto comum”²¹⁴. Com isso, é mais fácil pensar no sentido com que ele pretende abordar os problemas envolvendo as qualidades dos objetos. Há, em Kant, no que tange as sensações, um momento pré-empírico, chamado de

²¹¹ Ibid., p. 170.

²¹² Cf. Ibid., p. 168.

²¹³ Ibid., p. 169.

²¹⁴ Ibid., p. 170.

grandeza *intensiva*, determinada como “o grau de influência sobre o sentido”²¹⁵. Cada sensação particular pode ser classificada em uma escala, a partir da *força* existente nela, isto é, o *nível* do som, peso, luz, etc., variam, o que faz com que Kant chame justamente de *antecipações*, no plural, visto que as características que envolvem o objeto são as mais variadas. Como então poderemos falar em objetividade para essas particularidades? Eis o princípio colocado por Kant: “em todos os fenômenos, o real, que é um objeto da sensação, tem grandeza intensiva, ou seja, um grau”²¹⁶. A grandeza intensiva atribuída aos fenômenos em geral possibilita pensá-los como contendo um elemento *a priori*, mas ainda não lhes dão o caráter sintético.

Para a ideia de síntese na grandeza intensiva, Kant apresentará o que Höffe chama de “tese da continuidade”²¹⁷. Uma vez que toda sensação isolada preenche apenas um instante no tempo, além de sua total ausência significar um vazio, isso faz com que sua realidade seja sempre algo que se encontra entre sua atual condição (realidade presente) e sua total inexistência. “Dou o nome de *grandeza intensiva* àquela que só pode ser apreendida como unidade e em que a pluralidade só pode representar-se por aproximação da negação = 0”²¹⁸. A passagem de um estado a outro entre o *número* atual e zero é representada por um número indeterminado de possibilidades:

Assim, pois, toda a sensação e, por conseguinte, toda a realidade no fenômeno, por pequena que seja, tem um grau, isto é, uma grandeza intensiva, que pode ser sempre diminuída; e, entre a realidade e a negação, há um encadeamento contínuo de realidades possíveis e de percepções possíveis cada vez menos intensas (...) A propriedade das grandezas, segundo a qual nenhuma das suas partes é a mínima possível (...) denomina-se continuidade.²¹⁹

A intensidade de um fenômeno é, pois, atributo da sua existência, uma vez que qualquer que seja a sensação empírica, ela será, sempre, algo que poderá ser reduzido até sua mínima parte. Uma grandeza intensiva é, assim, um elemento pré-empírico, que determina que toda sensação será, necessariamente, algo que contém

²¹⁵ CRP, B208.

²¹⁶ CRP, B207.

²¹⁷ HÖFFE, Otfried. **Kant: Crítica da Razão Pura**. Trad. Roberto Hofmeister Pich. São Paulo: Edições Loyola, 2013, p. 171.

²¹⁸ CRP, B210.

²¹⁹ CRP, B211.

em si a multiplicidade de possibilidades entre o grau com que se manifesta e sua inexistência e por isso podemos chamá-la de antecipação da percepção.

O conceito de grandeza é o que garante a aplicabilidade *a priori* da matemática à natureza. Seja extensiva ou intensiva, há *algo* contínuo a qual toda intuição deve representar, e isso é a essência da matemática. A continuidade é uma característica de todos os fenômenos: “todos os fenômenos em geral são, portanto, grandezas contínuas, tanto extensivas, quanto à sua intuição, como intensivas quanto à simples percepção (sensação e, portanto, realidade)”²²⁰.

3.5. Kant e Newton

Neste tópico pretendemos mostrar como as leis empíricas da natureza apresentadas por Kant correspondem perfeitamente com as mesmas leis empíricas apresentadas por Newton. Nosso objetivo com isso será, num primeiro momento, mostrar que a descrição da natureza (empírica) dos autores não apresenta diferenças significativas e, em seguida, nos direcionarmos para aquilo que consideramos o grande avanço kantiano em relação a Newton, a saber, a sua fundamentação filosófica dessa natureza. Para tanto, iremos em primeiro lugar apresentar as leis da natureza empírica presentes nos *Primeiros Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza*, de modo a poder compará-las com as leis naturais apresentadas por Newton; após isso, passamos então para o pano de fundo da construção dessas leis, onde pretendemos mostrar que a estrutura de conhecimento por trás das leis da natureza apresentadas por Kant explicam de maneira mais satisfatória as relações entre os elementos que compõem toda a realidade, em especial, como é nosso propósito desde o início, dar ênfase aos conceitos de espaço e tempo, mostrando que eles, apesar de serem considerados a condição de possibilidade da experiência tanto por Kant quanto por Newton, se “encaixam” melhor dentro da proposta kantiana de natureza.

3.5.1. Primeiros princípios – cinemática

²²⁰ CRP, B212.

Nos *Primeiros Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza*, Kant apresenta, em quatro capítulos, os princípios do conhecimento físico, sendo cada capítulo equivalente a um dos (quatro) títulos da tábua de categorias apresentados na lógica transcendental. O primeiro capítulo trata dos princípios relativos à foronomia, e tem por primeira definição o seguinte:

A matéria é o que é móvel no espaço. O espaço, que é também móvel, chama-se o espaço material, ou ainda o espaço relativo; aquele que, por fim, se deve pensar todo o movimento (por conseguinte, ele é em si absolutamente imóvel) chama-se o espaço puro ou também absoluto.²²¹

Ao tratar do movimento, Kant mostra o espaço como a condição pela qual o movimento é possível. Como vimos ao longo de nosso texto, existem dois tipos de espaços tratados por Kant: sendo um o *empírico*, que pode ser medido, que se relaciona com os objetos enquanto fenômenos; e o segundo, aquele espaço enquanto forma pura *a priori* que não pode ser medido e que em nada se relaciona com os objetos, sendo apenas a condição de possibilidade dos mesmos. Nos *Primeiros Princípios* Kant usa uma terminologia diferente, mas que no fundo significam exatamente a mesma coisa. O espaço *empírico* recebe o nome de espaço relativo, pois todo objeto em movimento pode se encontrar em repouso com relação a outro objeto; o que nos leva à necessidade de se admitir um espaço uno, absoluta, para além deste espaço relativo. Qual seria, então o diferencial do apresentado aqui daquilo apresentado na CRP? O que Kant pretende aqui é abordar como o espaço é *deduzido* a partir do conceito de movimento. Conforme o próprio Kant diz:

visto que a mobilidade de um objeto no espaço não se pode conhecer a priori e sem o ensinamento da experiência, ela nem sequer foi incluída por mim na Crítica da Razão Pura, entre os puros conceitos do entendimento; e que este conceito, enquanto empírico, podia encontrar o seu lugar unicamente numa ciência da natureza que, enquanto metafísica aplicada, se ocupa de um conceito fornecido pela experiência.²²²

Assim, o que está em jogo aqui são as próprias leis da natureza, não enquanto sua possibilidade, mas enquanto uma realidade. Se a matéria é “deixada de lado” na Estética Transcendental, aqui ela é o conceito principal, pois o movimento só pode ser extraído a partir de objetos externos. “Em toda a experiência, algo deve ser sentido e

²²¹ PPM, p. 1.

²²² Ibid., p. 5.

isso é o que há de real na intuição sensível” (PPM, 2). O espaço empírico é, aqui, mais importante, do que o espaço enquanto forma pura, pois ele se relaciona diretamente com a matéria, sendo, na verdade, seu fundamento. Desse modo, poderíamos dizer sem contradição que é possível partirmos da matéria, de sua relação no espaço empírico, para concluirmos a existência de um espaço para além do espaço. E isso é exatamente o que Newton faz. Nesse ponto não haveria nenhuma diferença entre o que é apresentado por Newton e Kant em relação ao espaço e sua relação com os corpos. Assim, o axioma kantiano de que “todo o movimento, enquanto objecto de uma experiência possível, pode a bel-prazer considerar-se como movimento de um corpo num espaço em repouso ou então, enquanto repouso do corpo, como o movimento do espaço em sentido oposto e com velocidade igual”²²³, não representa significativa diferença em relação aos axiomas do movimento newtoniano²²⁴. Podemos então dizer que, em relação ao movimento dos corpos, Kant e Newton estão “de acordo” um com o outro.

3.5.2. Primeiros princípios – dinâmica

Quando deixamos de considerar apenas os corpos em sua extensão e passamos para a massa (ou força) que eles possuem, isto é, os princípios da dinâmica (que pressupõem os princípios da foronomia), temos então que considerar a matéria e seu *peso* no espaço. A primeira definição dada por Kant diz que “a matéria é o móvel enquanto *enche um espaço*. “Encher um espaço” significa resistir a todo o móvel que se esforça, graças ao seu movimento, por penetrar num certo espaço. Um espaço que não é enchido é um *espaço vazio*”²²⁵. A capacidade de resistência é então aplicada ao conceito de matéria que. Toda matéria só pode resistir, isto é, ocupar um lugar no espaço diante de outros objetos que queiram ocupar o mesmo espaço, devido à *força motriz particular*, esse conceito é então introduzido por Kant como o conceito empírico que possibilita pensar a matéria para além de sua mera extensão: “a matéria enche o seu espaço mediante uma força motriz, e não em virtude da sua simples existência”²²⁶. Essa força motriz é o que possibilita a diferenciação dos objetos em grau, e isso é

²²³ Ibid., p. 14-15.

²²⁴ NEWTON, Isaac. **Princípios Matemáticos de Filosofia Natural**. Livro I. 2. ed. São Paulo: Edusp, 2016, p. 53-54.

²²⁵ PPM, p. 31.

²²⁶ Ibid., p. 33.

necessário para explicar de que forma um objeto pode se aproximar de outro, pois é fato que determinados objetos são atraídos ou repelidos por outros, e a força em cada um deles é que determinará o nível (e o tipo) de atração. Kant usa os termos *força de atração* e *força de repulsão* para representar o tipo de móbil da natureza sem o qual a própria ideia de matéria não faria sentido:

A força atractiva é a força motriz pela qual a matéria impele uma outra a aproximar-se dela; por conseguinte, se tal força se encontra entre todas as partes da matéria, esta procura, graças a ela, diminuir a distância recíproca das suas partes, por conseguinte, também o espaço que elas conjuntamente ocupam. Ora, nada pode impedir a acção de uma força motriz a não ser uma outra força motriz que se lhe opõe; mas a força que se opõe à atracção é a força repulsiva. Portanto, sem as forças repulsivas por simples aproximação, todas as partes da matéria se aproximariam sem impedimento umas das outras e reduziriam o espaço que ela ocupa.²²⁷

Ora, essa ideia de forças motrizes da natureza apresentada por Kant não apresenta diferença significativa daquilo apresentado por Newton: “Todo corpo continua em seu estado de repouso ou de movimento uniforme em linha reta, a menos que ele seja forçado a mudar aquele estado por forças imprimidas sobre ele”²²⁸.

3.5.3. Primeiros princípios – mecânica

A dinâmica ainda pode levar em consideração a matéria enquanto em estado de repouso, a mecânica apresentada por Kant acrescenta ao conceito de matéria a ideia de que ela “é o elemento móvel enquanto tem, como tal, força motriz”²²⁹; ou seja, une os dois princípios anteriormente apresentados, mostrando que podemos determinar a quantidade de matéria a partir da quantidade de movimento em uma dada velocidade. O conceito empírico em questão é o de “forças vivas”, isto é, a ideia de que a força da ação de um objeto se encontra no próprio objeto, aos quais possibilitam a determinação da sua quantidade de massa e da grandeza do movimento. Kant apresenta três leis como pertencentes à mecânica:

²²⁷ Ibid., p. 57-58.

²²⁸ NEWTON, Isaac. **Princípios Matemáticos de Filosofia Natural**. Livro I. 2. ed. São Paulo: Edusp, 2016, p. 53.

²²⁹ PPM, p. 106.

Primeira lei da mecânica. – Em todas as modificações da natureza corporal, a quantidade de matéria permanece a mesma no conjunto, sem aumento e diminuição;²³⁰

Segunda lei da mecânica. – Toda a mudança da matéria tem uma causa externa (cada corpo preserva no seu estado de repouso ou de movimento, com a mesma direção e a mesma velocidade, quando não é forçado por uma causa exterior a abandonar este estado.);²³¹

Terceira lei da mecânica. – Em toda a comunicação do movimento, a ação é sempre igual à reação.²³²

Essas três leis apresentadas por Kant podem ser correlacionadas com o conceito newtoniano de ação e reação: “A toda ação há sempre oposta uma reação igual ou, as ações mútuas de dois corpos um sobre o outro são sempre iguais e dirigidas a partes opostas”²³³.

Por fim, o último capítulo dos *Primeiros Princípios* trata da matéria enquanto o móvel que pode ser objeto da experiência, cujo principal conceito é o de fenômeno, não apenas enquanto objeto dos sentidos, mas como aquilo que possui movimento perceptível pelos sentidos. Kant deriva disso três conceitos: a) movimento no espaço relativo, b) movimento no espaço absoluto e c) movimento relativo. Todos esses pressupõem o conceito de espaço absoluto. Esse espaço absoluto não é objeto da experiência, mas deve ser considerado para a própria possibilidade da experiência: “o espaço absoluto não é, pois, necessário como conceito de um objeto real, mas como uma ideia que deve servir de regra para considerar em si todo o movimento como puramente relativo”²³⁴. Essa distinção entre espaço absoluto e espaço relativo quando comparada com a newtoniana não parece possuir nenhuma diferença:

O espaço absoluto, em sua própria natureza, sem relação com qualquer coisa externa, permanece sempre similar e imóvel. Espaço relativo é alguma dimensão ou medida móvel dos espaços absolutos, a qual nossos sentidos determinam por sua posição com relação aos corpos.²³⁵

3.6. A natureza mista das leis empíricas

Anteriormente mostramos como as leis empíricas podem, aparentemente, serem formadas a partir da própria empiria. Porém, como vimos, para Kant é

²³⁰ Ibid., p. 116.

²³¹ Ibid., p. 119.

²³² Ibid., p. 121.

²³³ NEWTON, Isaac. **Princípios Matemáticos de Filosofia Natural**. Livro I. 2. ed. São Paulo: Edusp, 2016, p. 54.

²³⁴ PPM, p. 149.

²³⁵ NEWTON, op. cit., p. 45.

impossível que a empiria possa fornecer universalidade e necessidade para os seus fenômenos. Neste tópico trataremos de como as leis empíricas são (passo a passo) construídas; para tanto pressupomos tudo o que já abordamos em nosso texto até o momento e exatamente por isso só estamos tratando esse problema ao final de nosso texto, pois acreditamos o exposto até aqui é suficiente para nossos propósitos. Adotamos aqui o modelo de explicação feito por M. Friedman como aquele que mais se adequa aos nossos objetivos.

Friedman afirma que qualquer interpretação da Crítica que separe radicalmente as leis causais particulares dos princípios transcendentais não é coerente com o que Kant (explicitamente) apresenta e, dessa forma, partimos do ponto de vista que pressupõe uma relação necessária entre ambos. A causalidade, por exemplo, quando afirma empiricamente que B necessariamente se segue de A, está atribuindo uniformidade a um determinado fenômeno, mas não de modo empírico-indutivo, mas ligando a causalidade empírica à causalidade conceitual; essa ligação é o que possibilita à empiria uniformidade (ou universalidade) e necessidade. A criação das leis empíricas da causalidade não ocorre por inferência a partir da regularidade de um certo número de fenômenos, mas por ordem inversa, os princípios transcendentais, por sua própria natureza, quando aplicados à empiria, dão a ela uniformidade e condicionam todas as leis particulares.

Porém, mais do que simplesmente afirmar que as leis empíricas são fundamentadas nos princípios transcendentais (coisa que apresentamos ao longo de nosso texto), queremos aqui mostrar que as próprias leis particulares, que são obtidas por meio da experiência, não são, na própria empiria, derivadas *exclusivamente* de maneira empírica. Friedman utiliza como exemplo de “regra uniforme” a dos corpos iluminados que ficam aquecidos²³⁶, mostrando que, num primeiro momento, essa regra se baseia pura e exclusivamente na empiria e na indução; mas, se essa mesma regra tiver que ser considerada como uma lei genuína da natureza, essa uniformidade empírica deve ser subsumida num conceito *a priori*, o que lhe possibilitará as características de universalidade e necessidade. “Pareceria, portanto, que o princípio de causalidade torna a experiência possível precisamente por injetar de certa forma a necessidade (e, assim, a universalidade rigorosa) em leis causais particulares”²³⁷. A

²³⁶ FRIEDMAN, M. In: GUYER, P. (org.). **KANT**. Trad. Cassiano Terra Rodrigues. São Paulo: Ideias & Letras, 2009, p. 216.

²³⁷ Id., p. 216.

conclusão de Friedman é a de que as leis causais particulares têm, para Kant, uma natureza mista: por um lado a observação da regularidade dos fenômenos empíricos possibilitam, por indução, o *insight* da possibilidade de universalização, a qual só é possível pressupondo um conceito *a priori*, anterior (em ordem lógica) aos fenômenos observados. “Na medida em que leis causais particulares somente registram regularidades observadas, elas são contingentes e *a posteriori*; na medida em que subsumem essa regularidade sob o princípio *a priori* da causalidade, entretanto, elas são necessárias (...) e *a priori*”²³⁸. Friedman aponta, então, que existem na obra de Kant pelo menos duas formas distintas de necessidade *a priori*. Os primeiros são os princípios transcendentais do entendimento, que possuem pureza e necessidade absoluta *a priori*, os quais não podem, de forma alguma, terem qualquer tipo de contato com a percepção; os segundos são as leis empíricas, que ao serem subsumidas aos princípios transcendentais ganham o caráter de necessárias e universais, tornando-se, assim, *a priori* num sentido “derivado”. Essa segunda forma de *aprioridade* é onde a natureza mista das leis empíricas se apresentam, pois, de um lado são dependentes da regularidade obtida através da indução e, dessa forma, estão necessariamente ligadas à percepção, e, por outro lado, por possuírem uma natureza de necessidade e universalidade, devem estar fundamentadas nos princípios transcendentais. Nos Prolegômenos, mais especificamente nos parágrafos 36, há uma passagem em que isso se mostra de maneira bem clara:

A possibilidade da experiência em geral é, pois, ao mesmo tempo a lei universal da natureza e os princípios da primeira são as próprias leis da segunda. Com efeito, não conhecemos a natureza senão como o conjunto dos fenômenos, isto é, das representações em nós, e não podemos, pois, tirar a lei da sua conexão a não ser dos princípios da união necessária numa consciência, união que constitui a possibilidade da experiência.²³⁹

Friedman cita uma passagem de uma *reflexão* não publicada por Kant, escrita antes da Crítica, em que a “transição” de regras para leis empíricas se mostra de modo mais claro:

Empiricamente, certamente é possível se descobrir regras, mas não leis; como Kepler em comparação com Newton; pois a necessidade pertence às últimas e, por conseguinte, o fato de serem conhecidas a priori. Contudo, sempre se considera que regras da natureza são necessárias, pois por causa

²³⁸ Id., p. 216.

²³⁹ Prol., p. 111.

disso o é a natureza, e que podem ser compreendidas a priori; portanto, elas são consideradas leis antecipadamente. O entendimento é o fundamento das leis empíricas; por conseguinte, de uma necessidade empírica, em que o fundamento da conformidade a leis pode na verdade ser compreendido a priori, por exemplo, a lei da causalidade, mas não o fundamento da lei determinada. Todos os princípios metafísicos da natureza são somente fundamentos da conformidade a leis.²⁴⁰

Desse modo, a natureza mista das leis empíricas é exemplificada na lei da gravitação universal, que coloca as regras do movimento planetário de Kepler como inclusas naquela. Esse processo de transição ocorre, segundo Friedman, em três etapas. A primeira consiste na pura observação, que nos apresenta certa regularidade no curso de determinado fenômeno que são, por indução, reunidos e classificados como sujeitos a uma mesma regra. Em seguida, para que esses fenômenos possam ganhar certa objetividade, precisamos, então, da subsunção num conceito puro do entendimento, porém essa aplicação precisa acontecer, inicialmente, de modo empírico, isto é, a um conceito que de algum modo se relacione com o conceito empírico de matéria; essa aplicação recebe o nome de “princípios metafísicos” e são as responsáveis pela ligação do entendimento com a empiria. Por fim, a terceira etapa surge, então, do *insight* da origem *a priori* dos conceitos puros do entendimento como aqueles conceitos que não têm ligação com a empiria, mas que possibilitam a aplicação (criação) de outros conceitos a ela. Essas três etapas apresentadas por Friedman concordam exatamente com o que Kant escreve nos Postulados do Pensamento Empírico:

1. O que está de acordo com as condições formais da experiência (quanto à intuição e aos conceitos) é possível
2. O que concorda com as condições materiais da experiência (da sensação) é efetivo
3. Aquilo cujo acordo com o real é determinado segundo as condições gerais da experiência é (existe) necessariamente.²⁴¹

Uma lei da natureza, portanto, é aquela em que a regularidade dos fenômenos está totalmente de acordo com a necessidade dos conceitos, o que dá origem à uma necessidade empírica.

Por fim, antes de passarmos ao próximo tópico, buscaremos explicar de que maneira uma lei empírica pode ser baseada em princípios transcendentais. Ou seja,

²⁴⁰ FRIEDMAN, M. In: GUYER, P. (org.). **KANT**. Trad. Cassiano Terra Rodrigues. São Paulo: Ideias & Letras, 2009, p. 218.

²⁴¹ CRP, B266.

diferentemente de falar como uma lei empírica pode se *reportar* (buscar) conceitos que lhe possibilitem o caráter de necessidade (o que tratamos acima), devemos agora procurar estabelecer uma conexão entre os princípios metafísicos e os princípios do entendimento. Já abordamos de certo modo essa questão no tópico em que tratamos acerca do problema da causalidade; como mencionado, a *Crítica do Juízo* é a obra que se mostra como aquela que melhor responde essa questão.

Um princípio transcendental é aquele por meio do qual se representa a única condição universal a priori sob a qual as coisas podem ser objeto do nosso conhecimento em geral. Em contrapartida, um princípio se denomina metafísico quando representa a única condição a priori sob a qual objetos cujo conceito tem de ser dado empiricamente podem ser também determinados a priori. Assim, o princípio do conhecimento dos corpos como substâncias, e como substâncias modificáveis, é um princípio transcendental quando diz que a modificação das substâncias tem de ter uma causa; ele é metafísico, porém, quando diz que a modificação tem de ter uma causa externa. Pois no primeiro caso o corpo só precisa ser pensado através de predicados ontológicos (conceitos puros do entendimento) – como substâncias, por exemplo – para que a proposição seja conhecida a priori; no segundo caso, porém, o conceito empírico de um corpo (como uma coisa que se move no espaço) tem de ser posto no fundamento dessa proposição, de tal modo que pudéssemos conhecer de modo inteiramente a priori que este último predicado (o movimento por causas exclusivamente externas) convém ao corpo.²⁴²

Kant indica, com isso, segundo Friedman²⁴³, que apenas seres pensantes possuem princípios *internos* de causalidade; e isso fica evidente na seguinte passagem dos Primeiros Princípios:

A inércia da matéria nada mais é ou significa que a sua ausência de vida, enquanto matéria em si mesma. A vida é o poder de uma substância em se determinar à ação a partir de um princípio interno, de uma substância finita em se determinar à mudança, e de uma substância material em se determinar ao movimento ou ao repouso, enquanto modificação do seu estado. Ora, não conhecemos nenhum outro princípio interno de uma substância para alterar o seu estado a não ser o desejo, e, em geral, nenhuma outra atividade interna exceto o pensamento, com o sentimento de prazer e desprazer e o apetite ou vontade, que dele dependem. Mas estes princípios de determinação e estas ações não fazem parte das representações dos sentidos externos, nem, por conseguinte, das determinações da matéria enquanto matéria. Pelo que toda matéria é enquanto tal privada de vida.²⁴⁴

²⁴² CFJ, p. 181.

²⁴³ FRIEDMAN, M. In: GUYER, P. (org.). **KANT**. Trad. Cassiano Terra Rodrigues. São Paulo: Ideias & Letras, 2009, p. 228.

²⁴⁴ PPM, p. 120.

Com isso podemos concluir, segundo Friedman, que os princípios metafísicos da ciência da natureza são aplicados apenas aos seres não vivos (ou não pensantes): “seres representados exclusivamente por meio de predicados de nosso sentido externo”²⁴⁵. Em contrapartida, os princípios transcendentais são aplicados a todos os seres sem distinção, com exceção, claro, daqueles que se encontram para além da condição sensível formal estabelecida por Kant. Conceitos empíricos, que correspondem à juízos empíricos, são particulares, em contraposição aos conceitos puros *a priori*, que são universais e que possuem em si uma função sintética, ou seja, são conceitos que de juízos. Estabelecer uma conexão entre leis empíricas e leis transcendentais é o mesmo que estabelecer uma conexão entre juízos particulares e juízos universais. Essas duas classes de conceitos (juízos) podem ser relacionadas graças à uma função do nosso espírito: a reflexão.

A reflexão é a capacidade do nosso espírito de buscar para algo particular um conceito universal: “o princípio próprio da faculdade de julgar é o seguinte: a natureza especifica suas leis universais em leis empíricas, em conformidade com a forma de um sistema lógico, em benefício da faculdade de julgar”²⁴⁶. Ou seja, se a natureza em geral consiste na ideia da possibilidade da experiência, isto é, das condições transcendentais para a própria existência dos objetos, todo objeto particular deverá, necessariamente, estar sob alguma determinação, ainda que não tenhamos consciência disso. Desse modo, para todo particular corresponde, necessariamente, alguma instância conceitual mais geral do qual ele faz parte, e isso se segue até a *última instância*, que são os próprios conceitos puros do entendimento:

este princípio não pode ser outro, contudo, senão a adequação à capacidade da própria faculdade de julgar de encontrar, na imensurável diversidade das coisas segundo leis empíricas possíveis, suficiente parentesco entre elas para colocá-las sob conceitos empíricos (classes) e estes sob leis mais gerais (gêneros superiores), e, assim, poder chegar a um sistema empírico da natureza.²⁴⁷

A conexão entre o particular e o universal é possível graças, em primeiro lugar, à própria estrutura da natureza em geral, que condiciona todos os objetos empíricos, enquanto fenômenos, à ação do entendimento e, em segundo lugar, à função do juízo de “transitar” entre o particular e universal, possibilitando tanto a criação

²⁴⁵ FRIEDMAN, op. cit., p. 229

²⁴⁶ CFJ, p. 20:216.

²⁴⁷ Ibid., p. 20:215.

(classificação) de classes de particulares, quanto à determinação de todo particular por meio de conceitos universais. A tarefa do juízo reflexivo não é, portanto, a de criar leis empíricas, mas de “sistematizar a multiplicidade potencialmente infinita de leis empíricas sob leis empíricas cada vez mais gerais, de modo a se aproximar da necessidade *a priori* originária do entendimento e somente do entendimento”²⁴⁸.

3.7. A natureza em geral

Como último tópico queremos abordar o conceito de natureza em geral de Kant, pois acreditamos ser esse conceito o grande diferencial dele em relação às discussões epistêmicas-ontológicas de sua época.

Como apresentado na Estética Transcendental, o espaço e o tempo enquanto formas puras da sensibilidade representam toda a condição de possibilidade da experiência, de modo que tudo aquilo que se encontre para além disso não pode ser objeto de conhecimento. Estando todo o conhecimento humano restrito às condições formais, que é totalmente *a priori*, todo conhecimento *possível* deve estar, necessariamente, limitado pelo espaço e pelo tempo. Desse modo, falar em natureza para Kant não é falar do particular, do sensível, mas daquilo que me possibilita a própria experiência de modo geral, ou seja, uma natureza em geral. Essa natureza em geral pode ser dividida em duas maneiras: como natureza “material”, enquanto conjunto de aparências, ou como natureza “formal”, enquanto objetos reunidos sob determinadas regras, a fim de dar unidade à experiência. Enquanto a primeira diz respeito exclusivamente às nossas condições sensíveis da experiência (espaço e tempo), as segundas, além de pressuporem às primeiras, também implicam no ordenamento feito pelo entendimento através de conceitos para que o diverso da sensibilidade possa ser ordenado, transformando a diversidade em unidade. Seja qual for a maneira como venhamos a falar em natureza em geral, o espaço e o tempo são, inevitavelmente, sua *conditio sine qua non*, seja para os objetos externos, seja para a própria consciência do sujeito enquanto atividade pura originária.

Ao tratar da natureza em geral material necessitamos, como já tratamos anteriormente, do conceito de substância. Em linhas gerais, estabelecer uma relação entre a natureza empiricamente dada e o conceito de uma natureza em geral significa

²⁴⁸ FRIEDMAN, M. In: GUYER, P. (org.). **KANT**. Trad. Cassiano Terra Rodrigues. São Paulo: Ideias & Letras, 2009, p. 240.

mostrar de que forma a(s) substância(s) se relaciona com as condições sensíveis do espaço e do tempo.

Uma vez que Kant nega toda a capacidade da razão de conhecer os objetos como eles são em si mesmos, segue-se que toda substância, para poder ser subsumida num conceito transcendental, precisa ser necessariamente espacial. No espaço (empírico) toda alteração é movimento, e a permanência (substância) acaba sendo condicionada por ele²⁴⁹. Segundo Friedman, “o pensamento de Kant parece ser o de que se a substância pudesse se alterar em alguma medida, de outra maneira que não na do movimento, então seria possível que todas as substâncias desaparecessem – e assim a substância não seria conservada”²⁵⁰. Quando abordamos os Princípios Metafísicos vimos que Kant defende que a lei da conservação só pode ter sentido se considerarmos a quantidade enquanto partes espaciais externas umas às outras, visto que apenas assim o decréscimo na quantidade acontece por divisão e não por diminuição. Conforme Friedman bem escreve: “Somente a divisão espacial (por meio do movimento relativo), na medida em que está oposta à diminuição ou ao mero decréscimo gradativo próprio de uma magnitude puramente intensiva, necessariamente conserva a quantidade total de magnitude por isso dividida”²⁵¹. A espacialidade e sua conservação é, portanto, uma propriedade necessária das substâncias que são reportados ao conceito de uma natureza em geral.

Além da espacialidade, temos, para a construção do conceito de matéria, o acréscimo dos conceitos de impenetrabilidade e peso. Essas propriedades nos possibilitam pensar os objetos não meramente enquanto extensões, mas enquanto *realidade*. É o *real* no espaço, que possibilitam pensar a matéria enquanto força (atração e repulsão). Assim sendo, quando reportamos uma substância ao conceito transcendental de uma natureza em geral, podemos decerto afirmar que ela *ocupa* um lugar no espaço, mas não que elas *preenchem* um espaço; esse último só é possível quando a substância possui realidade. A ideia de uma natureza em geral condiciona, assim, tanto os objetos matemáticos quanto os físicos. Desse modo, Friedman argumenta no sentido de que o conceito transcendental de uma natureza em geral não é inteiramente indeterminado; quando pensamos nesse conceito já

²⁴⁹ Cf. CRP, A182.

²⁵⁰ FRIEDMAN, op. cit., p. 230.

²⁵¹ Ibid., p. 231.

estamos incluindo nele determinadas relações, que só são possíveis se atribuirmos à empiria relações categoriais:

os princípios transcendentais pintam um mundo com uma característica peculiar: um mundo de substâncias espacialmente estendidas constituídas de partes que sempre contam por sua vez como substâncias (a quantidade total de substâncias é, por isso, conservada por meio da divisão e recombinação dessas partes espaciais), um mundo cujas substâncias espacialmente separadas estão em interação perfeita umas com as outras (e, assim, sempre agem umas sobre as outras por meio de causas externas).²⁵²

O conceito de natureza em geral pressupõe, necessariamente, ainda que venhamos a falar apenas da parte material da natureza, a relação entre sensibilidade e entendimento.

Quando olhamos a citação acima, podemos ver que Kant, nesse ponto, segue exatamente a lei da gravitação universal estabelecida por Newton. Em que, então, podemos dizer que a concepção de natureza kantiana, tal como descrita acima, pode se diferenciar da ideia de natureza newtoniana? Certamente a diferença essencial de Kant em relação à Newton não está na empiria, mas nos fundamentos da mesma. Como vimos no primeiro capítulo, Newton fundamenta sua ideia de natureza nos conceitos de espaço e tempo absolutos, que são substâncias que existem por si mesmas, que não são empíricas, mas que possibilitam toda a empiria; a origem desses conceitos de espaço e tempo são então atribuídos por ele a um ser supremo. Em Kant, como Friedman aponta, “o conceito transcendental de uma natureza em geral é certamente muito mais abstrato do que aquele de um sistema newtoniano de massas”²⁵³, de modo que, até a concepção das leis da natureza empiricamente considerada, precisamos levar em consideração uma série de “etapas”, que resultarão exatamente naquilo apresentado por Newton. Assim, para a criação da lei da gravitação universal precisamos, em primeiro lugar, especificar os princípios transcendentais do entendimento para os princípios metafísicos da ciência da natureza, o que tem como resultado exatamente a adição do conceito de matéria que, condicionada sob as forças de atração e repulsão, acabam possibilitando que o que Kant escreve acerca das analogias da experiência possam ser perfeitamente equivalentes às leis newtonianas do movimento. Em seguida, quando aplicamos a lei empírica que obtivemos a partir disso às regularidades observadas de modo

²⁵² Ibid., p. 233.

²⁵³ Ibid., p. 233.

totalmente empírico e indutivo (como as regras de Kepler), temos, “dedutivamente”, a lei da gravitação universal newtoniana.

Desse modo, podemos afirmar que o conceito kantiano de natureza em geral é aquele que reúne em si todos os outros conceitos trabalhados pelo autor para a compreensão da estrutura da natureza. As leis empíricas não são, dentro da ideia de natureza em geral, “derivadas” dos princípios transcendentais. Como Friedman diz:

leis empíricas devem ser pensadas como se enquadradas ou aninhadas, por assim dizer, dentro de uma sequência de instanciações ou realizações empíricas e progressivamente mais concretas dos princípios transcendentais: uma sequência constituída naturezas ou mundo progressivamente mais concretos e empíricos.²⁵⁴

O conceito de natureza em geral acaba sendo, portanto, aquele mais abstrato possível; em outras palavras, tudo aquilo que o mundo *pode ser*. Os “níveis de empiria” são assim “enquadrados” em instâncias cada vez maiores, mais abrangentes, até a sua totalidade conceitual; essa “escalada” só é possível, por sua vez, devido à própria estrutura do sujeito que reúne toda a experiência dentro de determinadas condições, que dão unidade ao diverso. A unidade máxima de toda a experiência possível se encontra no conceito de natureza em geral.

²⁵⁴ FRIEDMAN, M. In: GUYER, P. (org.). **KANT**. Trad. Cassiano Terra Rodrigues. São Paulo: Ideias & Letras, 2009, p. 234.

CONCLUSÃO

Quando os princípios da Física são apresentados por Kant nos *Primeiros Princípios Metafísicos*, por mais que as proposições ali expressas sejam diferentes daquelas apresentadas no *Principia*, seu conteúdo não possui diferenças significativas em relação às leis de Newton. Do ponto de vista exclusivamente da natureza enquanto empiricamente considerada, a conclusão a que podemos perfeitamente chegar é que Kant e Newton concordam acerca das leis que regem a natureza. As diferenças entre os autores surgem quando passamos da natureza fenomênica para a fundamentação da existência e do conhecimento dessa mesma natureza, e aqui são muitas e significativas as novidades que Kant apresenta. Como fim de nosso trabalho, enumeraremos dez diferenças que a obra de Kant apresenta em relação à de Newton. Acreditamos que essas diferenças, quando somadas, representam não só uma novidade, mas um avanço por parte de Kant na explicação da natureza.

Nosso primeiro ponto aqui é o que chamaremos de “prioridade intelectual”. Newton sempre tivera um apreço muito grande pela empiria e pelo método experimental, de modo que o conhecimento da natureza que se encontra “diante dos olhos” se mostra mais importante do que a busca pela fundamentação da própria existência dessa natureza, ou ainda das condições do conhecimento dela. A fundamentação espaçotemporal absoluta apresentada por Newton não possui nenhum grande destaque na sua obra, sendo o *Principia* essencialmente uma obra de descrição da natureza. O próprio escolium geral ocupa um espaço muito pequeno dentro de sua obra e não possui um detalhamento acerca de como os elementos apresentados nele se relacionam. As especificidades dos problemas epistemológicos que ali são apresentados ganham verdadeiro destaque nas *Correspondências*, tanto que foram por nós escolhidos como a principal fonte para a discussão. Kant, por outro lado, antes de buscar descrever a natureza, se preocupa com as condições sob as quais a própria natureza pode ser conhecida. Em boa parte, isso se deve, claro, à crítica de Hume à metafísica, que jogou para a posteridade o desafio da fundamentação de todo conhecimento com pretensões universais, tal como a Física se propunha. Dessa forma, para Kant interessa antes o estabelecimento das bases do conhecimento do que a descrição de um objeto de forma “dogmática”.

A prioridade dos autores se mostrou, para nós, como a primeira diferença e colocamos a prioridade kantiana como mais importante pelo seguinte motivo: o

conhecimento descritivo de qualquer objeto possui, por si só, um grande valor, porém corre-se o risco de que, colocando a fundamentação em segundo plano, ela possa não se sustentar e, com isso, o conhecimento estabelecido antes dela pode vir a ser considerado falso; ou, em outros casos, como foi o caso de Newton, a fundamentação posteriormente buscada pode não ser profunda ou sistematicamente sólida, ao ponto de ser vista como dogmática e, conseqüentemente, atribuir um peso menor ao conhecimento do qual ela é sua base.

Seguindo na linha do primeiro ponto, a segunda diferença que podemos apresentar entre os autores diz respeito à relação entre ser e conhecer. Quando Newton apresenta seus conceitos de espaço e tempo os apresenta como *ontos*, como seres que existem por si, com a característica de serem tanto eternos quanto imutáveis. A discussão com Leibniz nas *Correspondências* mostra que a própria “hierarquia dos seres” não é bem explicada por Newton, coisa que iremos tratar mais à frente, o que mostra que atribuir tais características ontológicas ao espaço e ao tempo tem um peso muito grande. Newton é um “dogmático” em termos humenianos, ainda se encontra entre os autores que acreditam poder conhecer as coisas que se encontram para além da experiência. Kant, por sua vez, como vimos no primeiro ponto, se preocupa com as condições de possibilidade do próprio conhecimento, o que torna a questão ontológica secundária. Diante disso, o espaço e o tempo não podem ser vistos como seres, o que leva Kant a dar-lhes o status de formas puras da sensibilidade humana.

O problema ontológico acima citado está diretamente ligado à revolução copernicana, e esta é nosso terceiro ponto. Enquanto Newton se mantém na linha “dogmática”, atribuindo ao espaço e ao tempo uma realidade ontológica, eterna e imutável, ele necessariamente precisa concebê-los como existentes por si, como seres que subsistiriam ainda que toda a natureza material fosse eliminada. Isso dá o aspecto metafísico e realístico do pensamento newtoniano, o que o liga à tradição filosófica objetivista. O grande problema desse tipo de pensamento é, conforme Hume o colocou, explicar de que modo a razão pode vir a conhecer determinados objetos que se encontram para além da experiência sensível. O método indutivo fora usado desde Francis Bacon como uma forma de passagem do singular ao universal, mas Hume também mostrou que a indução é impossível. Não existe nenhuma relação possível que possa ligar um número X de elementos singulares em uma regra universal e necessária, isto é, uma lei científica.

Em Kant, por outro lado, já levando em consideração a crítica humeniana acerca da relação sujeito-objeto, temos a colocação do sujeito como o centro de gravidade nessa relação, o que possibilita a Kant pensar relações de objetos como universais e necessárias sem cair nos entraves apresentados por Hume. A indução que qualquer conhecimento da natureza empírica possa vir a apresentar é apenas uma indução aparente, visto que os elementos universais e necessários do conhecimento não pertencem ao objeto, mas ao sujeito, e em todo conhecimento particular as condições universais já estão presentes. A “determinação” e a “reflexão” são dois caminhos distintos que a razão pode utilizar para conhecer, mas que, no fundo, se fundam sob as mesmas condições do conhecimento, o que faz da indução, como dissemos, apenas aparente, pois o universal não é obtido pela passagem de particulares ao todo, mas o todo já se encontra presente no conhecimento do primeiro particular. O outro ponto que a revolução copernicana nos permite responder é justamente acerca da pretensa capacidade de se conhecer as coisas que se encontram para além da empiria – e isso nos leva ao próximo ponto.

Como quarto ponto, colocamos a distinção do tipo de objeto sensível tratado pelos autores. Enquanto Newton segue a linha objetivista e se depara com os problemas supracitados, Kant tem a grande vantagem de não precisar explicar como a natureza existe enquanto ser, isto é, feita a revolução copernicana e dada a prioridade intelectual dele que apresentamos, os objetos externos não precisam mais ser explicados como objetos que existem por si mesmos e que se relacionam com o sujeito como algo diferente dele. Nesse sentido, a distinção entre fenômeno e *noumenon* feita por Kant é de fundamental importância, visto que é ela que resolve o problema da exterioridade dos objetos e da sua relação com o sujeito.

Como vimos no capítulo II, o que comumente chamamos de exterioridade é explicado de forma única dentro da *Crítica*: o exterior é sempre algo que possui uma posição no espaço diferente daquela em que a minha representação se encontra, ou seja, o sujeito é quem possibilita a própria exterioridade dos objetos e, com isso, os objetos não podem ser vistos como existentes por eles mesmos, o que faz com que Kant use o termo fenômeno para batizar estes elementos que são apresentados como diferentes do sujeito, mas que só o são porque o próprio sujeito os possibilita. Pensar a natureza como possuindo uma realidade independente do sujeito implica nos problemas colocados por Hume e assim Kant passa por esses problemas que o

objetivismo apresenta, o que não o impede de pensar a natureza dos objetos como tendo uma existência independente, porém, como já dito, essa não é sua prioridade.

Nosso quinto ponto se direciona diretamente para aquilo que fora nosso objeto de pesquisa: o espaço e o tempo. Conforme mostramos nos pontos anteriores, em Newton o espaço e o tempo são apresentados como entes, como realidades que existem por si mesmos, possuindo a característica de serem tanto eternos quanto imutáveis. Esse estatuto do espaço e do tempo recaem inevitavelmente na crítica de Hume em todos os sentidos. Primeiro porque se tratando de objetos que estão para além da experiência caem no problema da intuição intelectual, que se funda simplesmente na crença de que a razão tem o poder de conhecer tais objetos além da experiência sensível e segundo porque o caminho utilizado para isso, isto é, a indução, não oferece o caráter de necessidade. Como Hume bem aponta, a universalidade advinda da indução é uma universalidade obtida por hábito e não por necessidade lógica, o que a torna impossível. Kant, ao apresentar o espaço e o tempo como formas puras da intuição sensível permite que esses conceitos possam ser pensados de forma *a priori* e, com isso, atribuir a eles o caráter de universalidade e necessidade. Além disso, a própria ideia de intuição intelectual é combatida por Kant, limitando todo o conhecimento humano aos objetos passíveis de serem dados nesse espaço e tempo.

Como sexto ponto colocamos o papel que o tempo ocupa para Kant. Mais do que a forma pura da intuição em geral, o tempo ganham dentro da obra kantiana um papel quase ontológico, pois é ele que possibilita a consciência de si. Enquanto espontaneidade pura, o sujeito é esse ato contínuo de atividade e para ser manifesto ele cria a intuição interna. O tempo possibilita que possamos, a partir das intuições e das relações temporais presentes em todas elas, pensarmos que todas as intuições singulares se encontram em relação mútua umas com as outras, se encontram reunidas, e essa unidade é atribuída ao sujeito enquanto aquele ponto “imóvel” na relação com as representações. Ao percebermos que todos os fenômenos se encontram sempre em algum tipo de relação temporal é que podemos ver que o tempo uno, formal, é a condição para todos os fenômenos. Esse tempo formal, que possibilita e reúne todos os fenômenos é o que permite a apercepção do sujeito, pois esse se dá conta de que se essa reunião do diverso em um único elemento os fenômenos estariam, todos eles, em uma multiplicidade sem fim; além disso, Kant também percebe que sem a condição temporal todos os fenômenos estariam diante da

eternidade. A consciência da unidade e principalmente a consciência da temporalidade dos fenômenos é o que leva Kant a “deduzir” a autoconsciência do sujeito e identificá-la com o tempo, visto que, sem essa condição, o próprio sujeito seria eterno. A espontaneidade pura do sujeito só é possível através da sucessão e essa já é um tipo de relação temporal. Ou seja, o sujeito, enquanto atividade pura, é um sujeito temporal, mas esse sujeito não pode se conhecer “diretamente”, mas através das condições formais do conhecimento esse sujeito pode ver manifesto os atos de síntese da espontaneidade originária. A própria espontaneidade, como temporal, cria as condições formais para o conhecimento, mas não podendo ser conhecida, permite que através de sua própria manifestação se possa concluir a sua existência. Newton, por outro lado, não dá ao tempo nenhum papel de destaque, mantendo-o no mesmo estatuto do espaço e sem nenhuma relação com o sujeito. Além disso, o problema da consciência de si não é um tópico que ganha destaque dentro da obra newtoniana, sendo muitas vezes abordado, como vimos nas Correspondências, através da “ligação direta” entre corpo e alma.

O sétimo ponto de diferença que apontamos entre os autores diz respeito ao papel que o sujeito desempenha dentro de seus pensamentos. Para Kant o sujeito representa o fundamento da possibilidade da existência da própria natureza (enquanto natureza conhecida); ele é o centro do qual emerge e para o qual se direcionam todas as coisas. As leis que atribuímos à natureza são leis que pertencem ao sujeito e, principalmente, que são criadas por ele. A matemática, por exemplo, é para Kant uma criação do sujeito, a qual só é possível quando levamos em consideração os elementos do conhecimento presentes no próprio sujeito; sem esse pressuposto é impossível a produção de conhecimento sintético *a priori* e, conseqüentemente, todo conhecimento objetivo. O sujeito possui um papel totalmente ativo, sendo toda a possível passividade dele fruto de sua própria atividade; ele é o centro de todo conhecimento possível. Em Newton, por outro lado, temos um sujeito que se encontra diante de uma natureza “estranha” a ele, uma natureza que, embora os elementos que a constitua também estejam presentes nele, possui uma existência totalmente independente, o que o torna secundário na relação sujeito-objeto. A independência do objeto frente a este sujeito o torna passivo na produção de conhecimento, isto é, ainda que ele tenha a ação de elaborar métodos dos mais variados possíveis e usar de toda a experimentação para conhecer a natureza dos objetos, a essência do conhecimento

ainda permanece do lado do objeto e ao sujeito cabe o papel não de criar, mas de descobrir as leis da natureza.

Em oitavo lugar colocamos o papel que as ciências apresentam para os autores. Desde o despertar do sono dogmático Kant vê que para fundamentar qualquer conhecimento sólido precisa, além de atribuir o caráter de universalidade e necessidade, evitar os caminhos indicados por Hume como falhos. Dessa forma, a constituição do sujeito apresentada por Kant o permite mostrar de que forma tanto a matemática quanto a física podem se constituírem enquanto ciência. Em Newton não temos essa explicação do “como” as ciências são possíveis enquanto tal, desenvolvendo um pensamento seguindo os caminhos indicados por Hume como impossíveis, o que dá à sua fundamentação filosófica da natureza um caráter altamente dogmático.

Esse dogmatismo newtoniano se apresenta em toda a sua obra e este é nosso nono ponto: a sistematicidade dos autores. Todo sistema filosófico possui falhas, mas o modo como um autor procura explicar os elementos internos de seu sistema diz muito acerca da preocupação com o seu próprio sistema. Enquanto Newton “dá saltos” na sua sistematização, isto é, não explica de modo preciso “como” o espaço e o tempo se relacionam tanto com os objetos materiais quanto entre si ou mesmo com Deus, seu fundamento último, chegando algumas vezes a praticamente se contradizer; o problema do *sensório* discutido nas Correspondências é um exemplo disso. Kant, por sua vez, como falado no ponto anterior, procura desde o início da Crítica uma sistematicidade sem igual. Não basta para ele apresentar os elementos que constituem seu sistema, a relação de cada elemento um com o outro é altamente detalhada. Os capítulos da Dedução e do Esquematismo representam bem isso, pois mostram como a sensibilidade e o entendimento “concordam” na elaboração do conhecimento e, mais do que isso, porque é dessa forma. Questões em que fogem do corpo do seu sistema são tidas como questões sem respostas, como o conhecimento dos objetos em si mesmos. Até mesmo questões dentro de seu sistema que são misteriosas, é exatamente assim que Kant as trata, como a síntese originária na imaginação. Em resumo, Kant se mostra com muito mais honestidade intelectual, pois não tenta dar respostas àquilo que, por consequência de seu próprio pensamento, não possui, ao passo que Newton em sua discussão com Leibniz mais parece estar preocupado em ganhar uma discussão do que propriamente enxergar (e aceitar) possíveis falhas que seu sistema possa ter.

Em décimo lugar, e este é o que consideramos o ponto em que representa o maior avanço de Kant perante Newton, temos a ideia de natureza para os autores, que engloba os conceitos de espaço e de tempo. Em Newton a natureza é vista como um dado objetivo, empírico, que pode ser mensurado e que, partindo do pressuposto de que toda a natureza é regida pelas mesmas regras, é perfeitamente possível se passar de um número de corpos para a totalidade da natureza. A natureza como um todo é acessível ao sujeito, tanto material quanto não material. Em Kant, temos “três naturezas”: primeiro a natureza conhecida, aquela em que a sensação se encontra presente nas condições formais da sensibilidade; depois temos a ideia de uma natureza que se encontra para além das condições formais da sensibilidade, o que Kant deixou claro que não é jamais acessível ao entendimento humano; por fim, temos o que consideramos o maior ponto de avanço na discussão acerca da natureza do espaço e do tempo, o conceito de natureza em geral. Quando Kant apresenta esse conceito ele o está colocando como uma natureza possível, isto é, não o classifica nem como natureza conhecida, pois está ausente de sensação, nem como natureza desconhecida, pois não se encontra para além das condições formais da sensibilidade. A ideia de uma natureza em geral está diretamente ligada aos conceitos de espaço e tempo, pois eles representam exatamente a condição e o limite de todo o conhecimento possível. Falar em uma natureza em geral é falar da possibilidade de se conhecer a natureza material, sem ainda a conhecê-la; é traçar um limite entre o conhecido, o desconhecido e o possível, é mostrar que podemos pensar todo tipo de hipótese para natureza sem, nem mesmo em pensamento, ultrapassar os limites que a condicionam. Kant avança ao mostrar que a possibilidade das hipóteses físicas não depende do conhecido, do objeto material, muito menos de objetos que para nós são fruto de pura fé, como a metafísica, mas que é perfeitamente possível a produção de conhecimento seguro seguindo o campo da possibilidade que a ideia de uma natureza em geral oferece.

Portanto, não há diferença significativa entre Kant e Newton quando consideramos exclusivamente a parte empírica de suas filosofias; a diferença surge justamente na fundamentação que ambos dão para sua ideia de natureza e o conceito de natureza em geral de Kant é o grande diferencial nessa questão. Em resumo, podemos dizer que o pensamento kantiano em relação à discussão acerca da natureza do espaço e do tempo representa uma novidade e um avanço em relação a Newton em dez pontos.

Em primeiro lugar, a *Crítica* se direciona, antes de estabelecer leis para a natureza, na busca pelas condições do conhecimento da própria natureza, enquanto Newton primeiro estabelece as leis da natureza para, em um segundo momento, buscar os fundamentos da mesma. Em segundo lugar, a *Crítica*, ao buscar os fundamentos de possibilidade da experiência, se estabelece como uma obra epistemológica e não ontológica (ainda que exista certa ontologia nela), enquanto o pensamento newtoniano está diretamente condicionado por uma ontologia (metafísica) “dogmática”. Em terceiro lugar, a revolução copernicana coloca o sujeito como o fundamento de toda a experiência; ao passo que em Newton ainda temos o recurso divino como o grande fundamento da existência das coisas. Em quarto lugar, a natureza para Kant se torna fenomênica, tudo aquilo que é objeto dos sentidos não são coisas em si mesmas, mas objetos condicionados pela estrutura do sujeito; ao passo que Newton, mantendo-se no paradigma ontológico, mantém uma relação direta da razão com as coisas em si mesmas. Em quinto lugar, enquanto pertencentes ao sujeito, o espaço e o tempo são as formas puras da sensibilidade e não têm uma existência independente, enquanto para Newton o espaço e o tempo são entes reais, que existem por eles mesmos.

Em sexto lugar, o tempo, enquanto forma do sentido interno, é o que possibilita ao sujeito a própria consciência de sua existência, ao passo que para Newton o problema de como o sujeito pode ter consciência de si não é sequer levado em consideração. Em sétimo lugar, esse sujeito que fundamenta a natureza é ativo, constrói, produz conhecimento como, por exemplo, as proposições matemáticas; ao passo que para Newton, por mais ativo que o sujeito possa ser em relação à busca da compreensão da natureza, todas as leis desta já foram criadas por Deus e ao sujeito cabe apenas o papel de descobri-las. Em oitavo lugar, a indução e a dedução são explicadas por Kant, e a diferença entre matemática e física também é bem definida pelo autor; ao passo que em Newton, temos uma natureza empírica que é conhecida através de uma matemática abstrata, e a relação desses dois modos distintos de conhecimento não é bem trabalhada pelo autor. Em nono lugar, seguindo um pouco do ponto anterior, Kant se dedica assiduamente a explicar de que modo todos os conceitos apresentados por ele ao longo da *Crítica* estão relacionados para formar a estrutura do sujeito e da natureza; ao passo que em Newton, as relações entre os conceitos físicos e metafísicos não são bem definidas, o que acaba gerando algumas contradições na busca por uma sistematização do seu pensamento. Por fim,

em décimo lugar, a ideia de natureza para Kant é a de uma natureza possível, tudo aquilo que pode ser dado na sensibilidade (dentro dos conceitos de espaço e tempo) representa de modo *a priori* toda a natureza enquanto possibilidade (natureza em geral), sem a necessidade de absolutamente nada de empírico; ao passo que em Newton, a natureza empírica, real, é a única existente, cuja totalidade é perfeitamente possível indutivamente.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

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

_____. **Kant's Transcendental Idealism: an interpretation and defense**. New Haven: Yale University Press, 1983.

_____. **Kant's Theory of Taste**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

BAUDELAIRE, Charles. **Sobre a Modernidade**. Trad. Teixeira Coelho. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

BEISER, Frederick. **The Fate of Reason**. Cambridge: Harvard University Press, 1987.

BONACCINI, Juan Adolfo. **Kant e o problema da coisa em si no idealismo alemão**. Sua atualidade e relevância para a compreensão do problema da filosofia. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Natal: EDUFRRN, 2003.

CASSIRER, Ernst. **A filosofia do iluminismo**. Trad. Álvaro Cabral. 2. ed. São Paulo: Editora UNICAMP, 1994.

_____. **Ensaio sobre o Homem. Introdução à Filosofia da Cultura Humana**. Trad. Carlos Branco. Lisboa: Guimarães Editores, 1960.

_____. **Indivíduo e cosmo na Filosofia do Renascimento**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

CAYGILL, Howard. **Dicionário Kant/Howard Caygill**. Trad. Álvaro Cabral. Rev. técnica Valério Rohden. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

COHEN, I. Bernard; SMITH, George E. (ed.). **The Cambridge Companion to Newton**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

DESCARTES, René. **Princípios da Filosofia**. Trad. Alberto Ferreira. Lisboa: Guimarães Editores, 1989.

_____. **Regras para a direção do espírito**. Trad. de Antônio Reis. 3. ed. Lisboa: Editorial Estampa, 1987.

FALKENSTEI, L. **Kant's Intuitionism: a commentary on the transcendental aesthetic**. Toronto: University of Toronto Press, 1995.

FÖRSTER, Eckart. **Kant's final synthesis: an essay on the Opus Postumum**. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

_____. (ed.). **Kant's Transcendental Deductions: the three Critiques and the Opus Postumum**. Stanford: Stanford University Press, 1989.

GALILEU, G. **Bruno, Galileu, Campanella**. Coleção Os Pensadores. 1. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973-75.

GARBER, Daniel. **Leibniz: physics and philosophy**. *In: The Cambridge Companion to Leibniz*. San Diego: Cambridge University Press, 1998.

GUYER, P. (ed.). **Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

_____. **Knowledge, Reason, and Taste: Kant's response to Hume**. Princeton: Princeton University Press, 2008.

_____. **Kant and the Claims of Knowledge**. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

_____. (org.). **KANT**. Trad. Cassiano Terra Rodrigues. São Paulo: Ideias & Letras, 2009.

HANNA, R. **Kant, Science and Human Nature**. Oxford: Oxford University Press, 2002.

HEIDEGGER, M. **Kant and the problem of metaphysics**. Bloomington: Indiana University Press, 1991.

_____. **Kant y el problema de la metafísica**. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

HENRICH, Dieter. **The Unity of Reason: essays on Kant's philosophy**. London: Harvard University Press, 1994.

HUME, David. **Investigações acerca do entendimento humano**. Coleção Os Pensadores. Trad. Anoar Aiex. São Paulo: Abril Cultural, 1996.

_____. **Investigação sobre o entendimento humano**. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

_____. **Tratado da natureza humana**. Trad. Serafim da Silva Fontes. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2002.

HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. **Kant: Crítica da Razão Pura**. Trad. Roberto Hofmeister Pich. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

_____. **Kant: Critique of Pure Reason**. v. 10. Dordrecht: Springer, 2010.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. 7. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

_____. **Crítica da Razão Pura**. Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

_____. **Crítica da Razão Pura**. Trad. V. Rohden e U. Moosburger. *In*: Kant I. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1987.

_____. **Critique of Pure Reason**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

_____. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Textos filosóficos, 7. Lisboa: Edições 70, 2009.

_____. **Crítica da Razão Prática**. Textos filosóficos, 1. 9. ed. Lisboa: Edições 70, 2008.

_____. **Crítica da Faculdade do Juízo**. Trad. Valério Rohden e Antonio Marques. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

_____. **Prolegómenos a toda a metafísica Futura**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1987.

_____. **Dissertação de 1770 seguida de Carta a Marcus Herz**. Tradução, apresentação e notas de Leonel Ribeiro dos Santos. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1985.

_____. **Princípios metafísicos da ciência da natureza**. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1990.

KEMP SMITH, N. **A commentary to Kant's "Critique of pure reason"**. London: MacMillan, 1918.

KENNY, Anthony. **Uma nova história da filosofia ocidental**. v. III: o despertar da filosofia moderna. Trad. Carlos Alberto Bárbaro. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

KITCHER, P. **Kant's Transcendental Psychology**. Oxford: Oxford University Press, 1990.

KLEIN, Joel T. (org.). **Comentários às obras de Kant: Crítica da Razão Pura**. Florianópolis: Nefipo, 2012.

KNELLER, Jane. **Kant e o poder da imaginação**. Trad. Elaine Alves Trindade. São Paulo: Madras, 2010.

KOSELLECK, Reinhart. **Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês**. Rio de Janeiro: Contraponto/EDUERJ, 1999.

KOYRÉ, Alexandre. **Estudos de história do pensamento científico**. Trad. Márcio Ramalho. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991.

_____. **Do mundo fechado ao universo infinito.** Rio de Janeiro/São Paulo: Forense Universitária/Edusp, 1979.

LEBRUN, Gerard. **Sobre Kant.** São Paulo: Iluminuras; Edusp, 1993.

_____. **Kant e o fim da Metafísica.** São Paulo: Martins Fontes, 2002.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **Correspondência com Clarke.** Coleção Os Pensadores. Trad. Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. **Novos ensaios sobre o entendimento humano.** Coleção Os Pensadores v. I e II. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

_____. **Monadologia.** Coleção Os Pensadores. Trad. Marilena Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. **Discurso de Metafísica.** Lisboa: Edições 70, 2008.

_____; Clarke, S. (1715-16) **Exchange of papers between Leibniz and Clark.**
Acesso em: 15 mar. 2020. Disponível em:
<http://www.earlymoderntexts.com/pdf/lebelar.pdf>.

LOCKE, John. **Ensaio acerca do entendimento humano.** Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

LONGUENESS, B. **Kant on the Human Standpoint.** Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

_____. **Kant and the Capacity to Judge.** Princeton: Princeton University Press, 1998.

MARKKREEL, Rudolf A. **Imagination and Interpretation in Kant.** Chicago: The University of Chicago Press, 1990.

MELNICK, A. **Kant's Analogies of Experience.** Chicago: University of Chicago Press, 1973.

NEWTON, I. **Mathematical Principles of Natural Philosophy and his System of the World.** Translate by Florian Cajori. Berkeley: University of California Press (2 v.), 1966.

_____. **Princípios matemáticos da filosofia natural.** 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. **Princípios matemáticos de filosofia natural.** Livro I. 2. ed. São Paulo: Edusp, 2016.

_____. **Princípios matemáticos de filosofia natural.** Livros II e III. O sistema do mundo. Trad. Fábio Duarte Joly. São Paulo: Edusp, 2017.

NAGEL, Gordon. **The Structure of Experience**: Kant's System of Principles. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

O'NEILL, O. **Constructions of Reason**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

POPKIN, Richard. **História do ceticismo de Erasmo a Spinoza**. Trad. D. Marcondes. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000.

PORCHAT, Oswaldo. **Rumo ao ceticismo**. São Paulo: UNESP, 2006.

PRESTLEY, F. E. L. – **The Clarke-Leibniz Controversy**. *In*: R.E. Butts, J. W. Davis (ed.) *The Methodological Heritage of Newton*. Oxford: B. Blackwell, 1970.

REALE, Giovanni; ANTIERI, Dario. **História da filosofia**: do humanismo a Kant. São Paulo: Paulus, 1990. v. 2.

ROVIGHI, Sofia Vanni. **História da Filosofia Moderna**: da revolução científica a Hegel. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Crítica da filosofia kantiana**. Coleção Os Pensadores. Trad. Maria Lucia Cacciola. São Paulo: Nova Cultural, 1980.

STRAWSON, F. Peter. **The bound of sense**: an essay on Kant's Critique of Pure Reason. Norwich: Fletcher & Son Ltd, 1996.

WHITEHEAD, Alfred North. **A ciência e o mundo moderno**. São Paulo: Paulus, 2006.