



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

JECSON GIRÃO LOPES

O CONHECIMENTO DO MUNDO COMO GEOGRAFIA FILOSÓFICA E FILOSOFIA
GEOGRÁFICA EM IMMANUEL KANT

SÃO CRISTÓVÃO – SE

2018

JECSON GIRÃO LOPES

O CONHECIMENTO DO MUNDO COMO GEOGRAFIA FILOSÓFICA E FILOSOFIA
GEOGRÁFICA EM IMMANUEL KANT

Tese de Doutorado em Geografia, área de concentração – Organização e Dinâmica dos Espaços Agrário e Regional, apresentada ao Núcleo de Pós-Graduação em Geografia – NPGeo, da Universidade Federal de Sergipe – UFS, para obtenção do título de Doutor em Geografia.

Orientador(a). Dr^a. Alexandrina Luz Conceição.

São Cristóvão – SE

2018

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE**

L864c Lopes, Jecson Girão
 O conhecimento do mundo como geografia filosófica e filosofia
 geográfica em Immanuel Kant / Jecson Girão Lopes ; orientadora
 Alexandrina Luz Conceição. – São Cristóvão, SE, 2018.
 439 f.

 Tese (doutorado em Geografia) – Universidade Federal de
 Sergipe, 2018.

 1. Geografia – Filosofia. 2. Espaço e tempo. 3. Natureza
 (Estética). 4. Criticismo (Filosofia). 5. Kant, Immanuel, 1724-1804.
 I. Conceição, Alexandrina Luz, orient. II. Título.

CDU 910.1

JECSON GIRÃO LOPES

Tese de Doutorado em Geografia, área de concentração – Organização e Dinâmica dos Espaços Agrário e Regional, apresentada ao Núcleo de Pós-Graduação em Geografia – NPGeo, da Universidade Federal de Sergipe – UFS, para obtenção do título de Doutor em Geografia.

Orientador(a). Dr^a. Alexandrina Luz Conceição.

Aprovada em: ___/___/____.

BANCA EXAMINADORA

Prof^a. Dra. Alexandrina Luz Conceição – UFS (Orientadora)

Prof. Dr. Antonio Carlos Vitte (UNICAMP)

Prof. Dr. Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sald (UFC)

Prof^a. Dra. Fabricia de Oliveira Santos (UFS)

Prof. Dr. Wagnervalter Dutra Júnior (UNEB)

Ao Pai das luzes em quem não há mudança e nem sombra de variação, cuja profundidade das riquezas de sua sabedoria e de seu conhecimento, indizível e cheia de glória nos estarrece e nos inspira; a minha família; a minha esposa; aos meus amigos (as); a minha orientadora, que direcionando, instruindo, inspirando e incentivando possibilita que trabalhos assim sejam possíveis e feitos; e ao meu pai (in memoriam) que foi o primeiro a dizer que eu seria doutor.

AGRADECIMENTOS

Após um longo trabalho como este, tanto em extensão quanto em tempos, que por suas idas e vindas, encontros e desencontros, excessos e comedimentos foi sendo construído ao longo desses anos de doutorado, o que a nosso ver não representa ainda necessariamente o fim de um percurso, mas certamente o início de uma nova jornada, de novas veredas e caminhos, de novos espaços, territórios, de novos mundos, de novas geografias filosóficas e de novas filosofias geográficas, do velho que ainda é velho e novo e do novo que ainda não é, mas tem que ser, de novas descobertas, de novos prismas, das boas notícias e dos bons encontros etc.. Diante disso, agradecer aos que contribuíram para efetivação de um sonho distante que começou pelo sonho de uma graduação, que passou por outro, o do mestrado, requereria uma grande retrospectiva, que mesmo não fazendo por economia textual, gostaria de externar meus agradecimentos aqueles e aquelas que de maneira direta ou indireta contribuíram para as letras grafadas nas páginas dessa tese.

Agradeço aos amigos, Paulo Valdenor, Fábio Matos e Maclécio de Sousa pelos anos de convívio, que apesar de curtos foram bons anos, na graduação em geografia na Universidade Federal do Ceará (2003-2007), pelas leituras, debates, pesquisas, viagens e pela amizade. Agradeço aos professores(as) dessa universidade que foram os primeiros a me ensinar o caminho das leituras e das pesquisas, ao Professor Amaro de Alencar, ao professor Levi Sampaio, ao professor Manoel Fernandes, a professora Vanda Sales, ao professor Castelo Pereira, ao Professor Christian Monteiro, a professora Marta Celina, a professora Florice Raposo, a professora Maria do Céu.

Agradeço ao Núcleo de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Sergipe (NPGEO), a coordenação, secretários(as) e professores(as) dessa instituição com os quais tive o prazer de ter tido aula, bem como por suas orientações. Ao professor Eraldo da Silva Ramos Filho, pela confiança e pela oportunidade me dada para participar dos quadros editoriais da Revista GeoNordeste; a professora Rosemeri Melo e Souza; a professora Sonia de Souza Mendonca Menezes; ao professor Dean Lee Hansen; a Professora Josefa de Lisboa Santos, minha primeira orientadora, pelo carinho, atenção, presteza a mim endereçado, sempre disposta a contribuir, ajudar e solucionar os problemas burocráticos que iam aparecendo, bem como por dizer, mesmo em meio a cenários obscurecidos, que tudo ia se aclarar e se resolver. A você, professora Josefa, o meu agradecimento, saiba que a senhora foi imprescindível; a professora Alexandrina Luz Conceição, minha orientadora.

Aqui em particular gostaria de agradecer a professora Dr^a Alexandrina Luz Conceição. Primeiro, pela honra de ter sido seu aluno; segundo, por ter me aceitado como seu orientando e pela honra dessa parceria; terceiro pela sugestão do autor (Kant, com o qual me debati esses anos) quando ficou sabendo da minha formação em filosofia e eu de prontidão aceitei, mesmo não sabendo quase nada do autor; quarto, pelo profissionalismo, pela sinceridade, honestidade de sua pessoa e de sua orientação, por sua sabedoria impressionante, pela leitura cuidadosa de todos os meus escritos, pelas correções, sugestões, indicações, advertências por meus excessos e lacunas de escrita; quinto, pela preocupação em saber onde eu estava, o que estava lendo, o que estava escrevendo, se ia aparecer, quando ia aparecer etc.; sexto, por ter me orientado mesmo eu estando distante, coisa que não parecia bem aos seus olhos; sétimo pela confiança e elogios a mim endereçados, pela tranquilidade que me passou e me passa. A senhora, professora Alexandrina, o meu muito obrigado, as palavras, mesmo dizendo o mundo, são pouco para externar minha admiração e gratidão.

Agradeço a professora Joice Girão Lopes pelo trabalho sério de leitura atenta, pela correção, ajuste, sugestão de trocas de termos e palavras, composição e modelagem de parágrafos, bem como do ensino da escrita mais correta, que foram essenciais para que a tese ficasse minimamente apresentável.

Aos alunos(as) colegas e amigos(as) das turmas da Pós-Graduação que ingressaram em 2014 e os(as) que fui fazendo aos longo desses anos. Vocês foram fundamentais, pois fizeram minha estadia em Aracaju muito mais agradável. Maria Salomé Lopes Fredrich; Erika Maria de Oliveira; Edilma José da Silva; Alyson Fernando Alves Ribeiro; Reuel Machado Leite; Paulo Adriano Santos Silva; Marília Andrade Fontes; Edésio Alves de Jesus; Maria Joseane Costa Santos; Ingrid Michelle Coelho Sampaio Félix; José Natan Gonçalves da Silva; Mário Jorge Silva Santos.

Agradeço também aos professores Dr. Marcos Bernardino de Carvalho e professor Dr. Manoel Fernandes de Sousa Neto, da Universidade de São Paulo, por terem aceitado meus pedidos de disciplinas (cadeiras) para ser, nas respectivas oportunidades, aluno especial. Com vocês também tive o prazer e a honra de falar sobre o embrionário assunto da tese, a relação de Kant com a Geografia.

Agradeço imensamente a Professora Dra. Marília Lopes do Espírito Santo, a primeira a me ensinar a filosofia kantiana quando ainda estava engatinhando e com quem fiz dois cursos sobre Kant quando participei de seu grupo de estudos sobre a filosofia prática de Kant, na Universidade de São Paulo.

Agradeço ao grupo de pesquisa “Filosofia Crítica, Autonomia e Esclarecimento” do departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, liderado pelo Professor Dr. Maurício Cardoso Keinert, pela permissão do meu ingresso no grupo de pesquisa (além de permitir que eu assistisse suas aulas da Graduação e da Pós-Graduação), sem o qual certamente essa tese teria ficado como mero projeto de uma pesquisa que jamais teria sido escrita. Professor Maurício Keinert; Professora Monique Hulshof; Quesidonis da Silva; Sergio Izidoro; André Rodrigues Perez; Luiz Gonzaga Nascimento; Adriana Novaes; Lara Pimentel; Gabriela Corbisier; Paulo Borges; Rodrigo Andia; Rodrigo Tumolo; Edilene Alves; Robson Carvalho. Com vocês aprendi o que sei sobre Kant e de sua filosofia, e que me direcionou a sua geografia filosófica e a sua filosofia geográfica; aprendi também que mesmo se pesquisando seriamente sobre Kant, o ambiente pode ser agradável, respeitável, amigável, alegre e produtivo, que a leitura atenta dos textos de Kant, de seus comentadores, bem como dos nossos textos, não são um pesar, mas um prazer, uma satisfação de quem entende que a construção coletiva do saber pode ser bem fundamentada, séria, rica e divertida.

Agradeço aos meus colegas de apartamento em São Paulo, Vitor Medeiros e Gláucio Monteiro que com suas peculiaridades de capixaba-paulistano e de carioca-paulistano, respectivamente, tornaram os meus três anos de estadia em São Paulo muito mais animado, divertido e menos tenso, não só pelo estabelecimento oficial do minuto Kant no apartamento, mas pela convivência amistosa, divertida e amigável.

Agradeço ao Governo do Estado do Ceará pela efetividade do direito do afastamento para estudos, sem o qual, certamente, não teria escrito uma linha sequer sobre alguma temática, muito menos sobre essa. Agradeço à Seduc-CE pelo cumprimento dos trâmites burocráticos que permitiram a minha saída das terras cearenses.

Agradeço aos núcleos gestores das duas escolas onde leciono, Aldaci Barbosa e Liceu Domingos Brasileiro. Minhas diretoras Jacinta/Marcia; Denise; coordenadoras, Luíza, Meire, Morgana, Natália, Eliane, Luciana. Agradeço aos colegas e colegas professores(as) com os quais convivi e convivo que devotam seu tempo, seu trabalho, suas capacidades corporais e intelectuais, suas existências ao trabalho da instrução, da formação, da educação, de crianças e adolescentes. Com vocês aprendi e aprendo que mesmo diante dos obstáculos, do cansaço e da obscuridade dos tempos, que a educação é ainda uma das formas mais honrosas, digna, sublime, bela e eficaz da construção do conhecimento, da construção do mundo e de existências críticas e esclarecidas. Vocês exorcizam o antigo obscuro que sempre está querendo novamente vir a ser, e carregam consigo a esperança do novo, esclarecido, que ainda não é, mas a qualquer momento pode vir a ser.

Agradeço aos professores Dr. Sócrates Menezes e Dr. Wagnervalter Dutra, membros da banca de qualificação desse trabalho, que direcionaram os rumos da pesquisa, que contribuíram com críticas e sugestões sem as quais esse trabalho não chegaria aonde chegou.

Agradeço aos membros da banca de defesa desse trabalho, primeiro por terem aceitado o desafio de ler, criticar, comentar, sugerir e contribuir com essa tese. Aos professores Dr. Wagnervalter Dutra Junior; Dra. Fabricia de Oliveira Santos; Dr. Antonio Carlos Vitte e ao Dr. Luiz Felipe Sahd. Obrigado pela leitura cuidadosa, pelas críticas respeitadas, pelas sugestões e pelos elogios.

Agradeço ao Pedro Bernardino pela ajuda com a língua alemã, grega e com o Aristóteles. Não teve uma única vez que tivesse dúvida que o solicitei que não obtive resposta, muito obrigado Pedro, pela disposição e solicitude, essa tese também tem sua participação.

Agradeço a minha família, minha mãe Vera Lúcia, meu pai Aureliano Feitosa, meu irmão Jebson Girão, minhas irmãs Joice Girão e Jéssica Girão; minha tia Vanuza Girão, minha avó Maria Zeneide, meu tio Zilvan, minha sogra Lucia Teixeira, que mesmo diante das minhas ausências sempre entenderam que isso seria para o meu crescimento pessoal e profissional, e que diante disso sempre incentivaram, torceram e oraram para que todas as coisas corresse bem, e claro, estendo também meus agradecimentos aos demais, que mesmo com menos convívio também fazem parte também daqueles que amo. A vocês devo muito mais do que as palavras podem dizer, muito mais do que o dinheiro, fama, prestígio e poder podem comprar. Vocês foram à ausência-presença com a qual sempre pude contar. Agradeço a Deus por vocês existirem, do jeito de vocês.

Agradeço a Cristina, ao Marcos, a Ruth, a Raquel, ao Gabriel, ao André, ao Ezequias, a Thalita, ao Eduardo, ao Paulo, ao Rafael, a Naiara, Marcelo, Levi, que torceram e oraram para que tudo acontecesse de melhor, não só com os meus estudos, mas acima de tudo comigo. Agradeço a Deus pela vida de cada um de vocês.

Agradeço a Revena Olinda, minha esposa, com quem satisfatoriamente já divido a existência por mais de dez anos. Pela cumplicidade, pela honra de sua presença, pela compreensão da distância e do isolamento que muitas das vezes um trabalho como esse exige, pelo incentivo sempre sincero, pela confiança e amor a mim dedicado e pela certeza que mesmo diante de dificuldades eu conseguiria. Revena, saiba que as letras, o discurso, a retórica, não podem dizer o quanto essa tese deve a você. Obrigado pela sua existência, amizade, e por ter feito parte dessa história.

Agradeço a Deus pela cumplicidade e pela capacitação estrutural e mental, sem as quais certamente nessa nossa jornada, pelos muitos obstáculos, não teria chegado até aqui, mas sem dúvidas teria ficado pelo caminho, mas como diz uma parte da Bíblia “até aqui nos ajudou o Senhor” e “grandes coisas fez por nós e por isso estamos alegres”, apesar, claro, do cansaço e do medo, tão sublime quanto belo.

Não há ciência livre de filosofia; há somente ciência cuja bagagem filosófica é tomada sem exame. (Daniel Dennett).

RESUMO

Immanuel Kant (1724-1804), filósofo que ficou conhecido pela mudança nos rumos do pensamento filosófico ocidental, por aquilo que ele chamou de “despertar do sono dogmático”, ou ainda de “revolução copernicana do pensar”, a filosofia crítica, lecionou geografia na universidade de Königsberg dos anos de 1756, início de sua carreira docente, até 1796, fim de suas atividades oficiais de docência na universidade, perfazendo um total de 49 cursos de geografia ao longo de 40 anos de ensino. A geografia, portanto, passa por todas as etapas de desenvolvimento docente acadêmico e de sua filosofia, desde o período chamado de pré-crítico, antes de 1781, ao período crítico, das críticas da Razão Pura (1781A/1787B), da Razão Prática (1788) e da Faculdade de Julgar (1790), mostrando o papel insubstituível que a geografia teve no desenvolvimento de suas atividades docentes e filosóficas, ao ponto de ser considerada como o conhecimento do mundo sem o qual não se avançava ao filosofar crítico, não escolar, mas esclarecido e mundano, dado espaço-temporalmente. Kant, nesse sentido, desenvolve uma relação estreita entre uma filosofia que se manifesta geograficamente e uma geografia eminentemente filosófica. Assim, a relação entre filosofia e geografia e desta com a filosofia no pensamento do professor de geografia e filósofo de Königsberg, bem como as nuances que dessa relação emergem, é o objetivo central de nossa empreitada investigativa, que será evidenciada pela complexidade que a geografia para Kant vai se tornando ao longo do tempo, por ser a ciência que concatena a relação entre o ser humano e a natureza, fundamentando as relações humano-naturais dentro dos limites das fronteiras do conhecimento científico humanamente válido, o fenomênico, tanto do ponto de vista universal quanto singular. No desenvolvimento da pesquisa, passamos por obras que se estendem dos anos de 1755 ao período pós Terceira Crítica de 1790, mostrando que a relação espaço-temporal, geográfica, natural-humana, do conhecimento do mundo em Kant se estabelece por uma relação dinâmica, que resulta em uma sistematicidade e uma organicidade que é não só mecânico-causal, mas também teleológica, que carece de observação, descrição e explicação, portanto, de uma filosofia geográfica e de uma geografia filosófica, sem a qual não se aprende a filosofar, logo, não se esclarece e não se torna um cidadão geográfico, do mundo.

PALAVRAS-CHAVES: relação espaço-temporal; relação humana-natural; filosofia; geográfica; geografia filosófica; conhecimento do mundo.

ABSTRACT

Immanuel Kant (1724-1804), a philosopher who became known for the change in the direction of Western philosophical thought, for what he called the awakening of dogmatic sleep, or even the Copernican revolution of thinking, critical philosophy, taught geography at the University of Königsberg of the years of 1756, began his teaching career until 1796, ending his official teaching activities at the university, making a total of 49 geography courses over 40 years of teaching. Geography, therefore, goes through all stages of development of academic teaching and its philosophy, from the pre-critical period before 1781 to the critical period of criticism of the Pure Reason (1781A/1787B), the Practical Rationale (1788) and the Faculty of Judge (1790), showing the irreplaceable role that geography played in the development of its teaching and philosophical activities, to the point of being considered as the knowledge of the world without which one did not advance in critical philosophical, but enlightened and mundane, given space-temporally. Kant, in this sense, develops a close relationship between a philosophy that manifests itself geographically and an eminently philosophical geography. Thus the relation between philosophy and geography and of philosophy with the philosophy of geography professor and philosopher of Königsberg, as well as the nuances that emerge from this relationship, is the central objective of our research endeavor, which will be evidenced by the complexity that geography for Kant is becoming over time, because it is the science that concatenates the relationship between the human being and nature, grounding the human-natural relations within the limits of the frontiers of humanly valid scientific knowledge, the phenomenal, both from the point of view universal and singular view. In the development of the research, we go through works that extend from the years 1755 to the post-Third Critical period of 1790, showing that the spatio-temporal, geographical, natural-human relationship of Kant's world knowledge is established by a dynamic, which results in a systematicity and an organicity that is not only mechanical-causal but also teleological, which lacks observation, description and explanation, therefore, of a geographical philosophy and a philosophical geography, without which one does not learn to philosophize, therefore, it does not become clarifies and does not become a geographical citizen of the world.

KEYWORDS: spatio-temporal relation; human-natural relation; geographical philosophy; philosophical geography; knowlwdge of the world.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	16
1 A FILOSOFIA CRÍTICA DE IMMANUEL KANT	34
1.1 Notas iniciais: Filósofo, Filosofia Crítica e Mundo	34
1.2 Antecedentes da Filosofia Crítica – a <i>Dissertação</i> de 1770	43
1.3 A Revolução Copernicana do Pensar	50
2 O ESPAÇO E O TEMPO EM IMMANUEL KANT	80
2.1 A Construção das Ideias de Espaço e Tempo	80
2.2 O Debate que Chega a Kant	97
2.3 As ideias de Espaço Relacional e de Espaço Absoluto: Leibniz-Newton	104
2.4 As Faculdades de Conhecer o Mundo: Sensibilidade e Entendimento	111
2.4.1 Intuição: Faculdade Receptiva – receptáculo	116
2.5 Espaço e Tempo na <i>Dissertação Inaugural</i> de 1770	123
2.6 O Espaço e o Tempo na Crítica da Razão Pura	130
2.6.1 O Espaço na Estética Transcendental	138
3 NATUREZA EM IMMANUEL KANT – Primeira Crítica	156
3.1 Notas Iniciais	156
3.2 A Construção da Noção de Natureza em Kant	181
3.3 Natureza no Período Crítico	196
4 A NATUREZA NA CRÍTICA DA FACULDADE DE JULGAR	228
4.1 Notas Iniciais	228
4.2 O Julgar Estético	248
4.3 O belo (<i>Schön</i>)/beleza (<i>Schönheit</i>)	256
4.4 O sublime (<i>Erhaben</i>)	265

4.4.1 A Natureza Grandiosa: o sublime matemático	271
4.4.2 A natureza poderosa: o Sublime dinâmico	277
5 A GEOGRAFIA EM IMMANUEL KANT	329
5.1 Notas Iniciais	329
5.2 Os Cursos de Geografia de Kant: um grande desafio	333
5.3 O Conteúdo dos Cursos de Geografia	336
5.4 Geografia: ciência empírico-racional	356
5.5 Edição de 1802 dos Cursos de Geografia	375
5.6 Considerações sobre a geografia de Kant: edição de Rink de 1802	377
CONSIDERAÇÕES FINAIS	385
REFERÊNCIAS	422

INTRODUÇÃO.

A fim de fazer um apanhado geral da presente tese, sua construção, seu desenvolvimento, disposição da argumentação em cada capítulo e de explicar o desenrolar desta pesquisa, convém fazer algumas indagações acerca de como se constrói a histórica dessa ou daquela ciência, a saber: há uma maneira correta de se contar a história de uma ciência? Quando é contada, o que se conta e como é contado, a partir de que, de quem (quais) e de onde se conta? Qual parte se omite e por que se omite ou por que se omite até mesmo sem saber? O que se perdeu historiograficamente não podendo mais ser encontrado e assim contado? Que outras histórias foram contadas e não se chegou a saber ou conhecer? Como se deu sua difusão, quem a(s) trouxe, como foi sua recepção, qual era o contexto, o que foi preciso para que essa ou aquela ciência se instalasse nesse ou naquele lugar? Que tradição criou-se ou, para lembrar Hobsbawm e Ranger (1984), que tradição inventou-se?¹

Gramsci (1978) disse que a ciência, como mais uma criação humana, não era e nem poderia ser aquela concepção de mundo por excelência, que libertaria o ser humano das ilusões ideológicas, mas que toda ciência mantinha relação umbilical com as necessidades históricas do homem, com vida, com as atividades do homem, pois é este, segundo ele, quem cria os valores², uma vez que, segundo ele, ser e pensamento, homem e natureza, atividade e matéria, sujeito e objeto não estão separados. Se as ciências são construções humanas, construções sociais e históricas, dada por uma complexa relação que se processa historicamente, será menos desconfortável tentar abordar a história dessa ou daquela ciência como outra história possível, como outra história passível de ser contada.

Nesse sentido, pergunta-se: que história da ciência geográfica se tem contado? O que foi sedimentado, dogmatizado, sem uma análise mais crítica? Para que tentar problematizar o dito, o consolidado? Talvez seja achar que seja possível contar a história de outro jeito, com outros detalhes, com outras nuances, sob outros prismas e matizes. Isso não

¹ Cf. HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. Tradução: Celina Cardim Cavalcante. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

² Cf. GRAMSCI, A. **Concepção Dialética da História**. Tradução: Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978, p. 64-72. “A ciência seleciona as sensações, os elementos primordiais do conhecimento: considera determinadas sensações como transitórias, como aparentes, como falazes, pois dependem de condições individuais especiais, ao passo que considera determinadas outras como duradouras, como permanentes, como superiores [...]”. Em seguida diz: “Se as verdades científicas fossem definitivas, a ciência teria deixado de existir como tal, como investigação, como novas experiências, reduzindo-se a atividade científica à repetição do que já foi descoberto. O que não é verdade para felicidade da ciência. Mas se nem mesmo as verdades científicas são definitivas e peremptórias, também a ciência é uma categoria histórica, um movimento [...]”.

significa que o que já fora contado corresponda a uma inverdade ou esteja errado³, mas apenas seja um dito parcial, incompleto ou até completo sob um certo enfoque, dito de outra maneira⁴.

Pensando assim, indaga-se sobre as razões, os porquês do filósofo e professor de geografia Immanuel Kant (1724-1804) ser, na história da geografia, pouco mencionado ou quando citado o é superficialmente. Se a Geografia é, como disse Hartshorne “[...] o que dela fizeram os geógrafos” talvez essa seja uma das razões pela qual, mesmo que parcial, da recusa, ou da pouca importância que se tem dado a Kant na consideração de seu percurso filosófico e geográfico e da relação que este estabelece entre a geografia e a filosofia e desta com aquela como relação fundamental para construção de novas perspectivas de entendimento do mundo, de seu conhecimento em suas bases indissociáveis, a natureza e o homem. Sendo, nesse sentido, fundamental para que a geografia ganhasse ares de cientificidade, bem como sendo uma das bases fundamentais para que, como ficou conhecido: a geografia fosse sistematizada e efetiva como ciência específica no século XIX por Alexander von Humboldt (1769-1859) e Karl Ritter (1770-1859).

Contar a partir de outros prismas e/ou problematizar o que está relativamente sedimentado na história do pensamento geográfico, talvez não seja tão sensato ou quem sabe seria mais plausível dizer que certas verdades nem sempre são tão inexoráveis ou completas. Desse modo, o caráter de certeza abrangente ou absoluta não seja tão abrangente assim ou absoluta e sejam necessárias umas ou outras verdades a serem ditas sobre essa história que contaram e que é contada e que é possível contar a partir de outras perspectivas, pouco ou não observadas, quem sabe assim se tenham outros esclarecimentos, outras perguntas e dessa maneira mais esclarecimentos (*Aufklärung*)⁵, tenha-se a ousadia de ser mais resoluto, menos

³ Como certa vez disse BRUSH, Stephen. Scientists as historians. In: **Constructing Knowledge in the History of Science**. Chicago: Osiris n. 2, v. 10, p. 215-231, 1995. Cf. BRUSH, Ibid., p. 217 “Claro que não se pode presumir que o reestudo moderno/atual produza um fato verdadeiro sobre a natureza, e que o resultado original deva estar errado, caso diferente; Sugiro apenas o reestudo/replicação pode fornecer evidências adicionais relevantes” (tradução nossa).

⁴ Ao considerar aqui o “dito” como verdade e esta como algo de sentido, logo, é, por assim dizer, “ser”, e pode-se dizer como disse Aristóteles – em sua metafísica quando buscava a compreensão do algo enquanto algo, do ser enquanto ser que se vela e se desvela historicamente, conhecido e jamais conhecido, pois não dá para apreendê-lo de modo estável, pois não se pode parar o tempo em que ele se revela – “**o ser pode ser dito de várias maneiras**”, e mais, como disse Heráclito, o ser é luta e a existência é luta. Cf. ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução: Vincenzo Coceo. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

⁵ Cf. KANT, Immanuel. Que é esclarecimento (*Aufklärung*). KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: Que é esclarecimento? In: **Textos Seletos**. Tradução: Floriano de Sousa Fernandes. Vozes: Petrópolis, RJ, 2005, p. 65, escreve: “Para este esclarecimento, porém, nada mais se exige senão liberdade. E a mais inofensiva entre tudo aquilo que se possa chamar liberdade, a saber: a de fazer um uso público de sua razão em todas as questões. Ouço, agora, porém, excluir de todos os lados: não raciocineis! O oficial diz: não raciocineis, mas exercitai-vos! O financista diz: não raciocineis, mas pagai! O sacerdote proclama: não raciocineis, mas crede. Eis aqui, por toda a parte a limitação da liberdade”.

descansado em conhecer e, desse modo, pensar por si mesmo (se é que é possível), e não ser guiado simples e cegamente por pensamentos e histórias que foram ditas que outros disseram, sem abertura, sem indagações, sem crítica.

Tendo em vista o exposto acima, objetiva-se colocar em observação e suscitar os porquês, as razões, os como, sobre o trato endereçado, de um modo geral, à história do pensamento geográfico, dado em linhas gerais, à participação do filósofo de Königsberg.

Isso é importante, porque fora as discussões mais recentes, no caso aqui no Brasil, do legado de Kant para a Geografia, principalmente produzidas pelo o Grupo de Pesquisa liderado pelo professor Antonio Carlos Vitte da Universidade de Campinas, as menções do filósofo e professor de geografia de Königsberg são diminutas, limitadas em sua grande maioria à ideia de espaço e tempo absolutos, daquele que colocou a geografia no rol das ciências empíricas. É claro que antes, professores como Antonio Carlos Robert Moraes, Ruy Moreira, Milton Santos, Élvio Rodrigues Martins, por exemplo, falaram de Kant, uns *en passant*, outros até de modo mais aprofundado como é o caso do professor Élvio Martins da Universidade de São Paulo que escreveu sua tese de doutorado em geografia sobre Kant. O certo é que Kant ainda é pouco estudado e mencionado em sua relação com a geografia.

Isso suscita algumas afirmações: 1) Kant de fato não tem participação relevante para geografia e o que dele tradicionalmente os geógrafos mencionam é o que de fato vale ser registrado; 2) Kant tem sua importância, mas como é um escritor hermético, “confuso”, passível de interpretações divergentes, não vale tanto a pena assim embrenhar-se por um autor com esse estilo; 3) A tradição de estudo do pensamento geográfico brasileiro é mais baseada no lado francês do que alemão e assim Kant não foi tão privilegiado⁶; 4) Poder-se-ia adentrar muito mais em sua filosofia e geografia e na relação entre ambas e observar quais contribuições para a ciência geográfica, caso o idioma fosse mais acessível⁷; 5) Apesar de ter lecionado geografia física na universidade de Königsberg por 40 anos entre os anos de 1756 a 1796, não se pode levá-lo a sério, já que ele nunca saiu de sua cidade natal para conhecer o mundo e seus cursos de geografia têm por base relatos de viagens.

Responder ou comentar a contento todas essas afirmações não é tarefa que se resolva aqui e nem constitui o objetivo primordial desta pesquisa, mas uma coisa é possível asseverar com firmeza: a de que apesar do processo de sistematização e de individualização

⁶ Caso as alegações de David Livingstone em **Putting science in its place**. Chicago/Londres: University of Chicago Press, 2003, de que a ciência carrega a marca de onde é produzida, propondo assim uma geografia da ciência, talvez a indagação/colocação faça/tenha sentido.

⁷ Kant escreveu a maior parte de sua obra em alemão, com exceção da “Nova elucidação dos primeiros princípios do conhecimento metafísico”, em latim, de 1755 e Dissertação de 1770, “Sobre a Forma e os Princípios do Mundo Sensível e Inteligível”, também em latim.

de várias ciências ao longo do século XIX, dentre elas a geografia, as ciências ainda guardavam uma estreita relação com a filosofia e em fins do século XVIII, todo o XIX e início do XX a filosofia kantiana ainda era marcante, o que se pode, por inferência, dizer que essa filosofia se espalhou por “territórios”, por assim dizer, geográficos em seu nascedouro e mesmo antes de sua sistematização oficial, Kant estabelece uma umbilical relação entre a geografia por ele lecionada e sua filosofia, o que insta a dizer que sua geografia é eminentemente filosófica e sua filosofia é expressamente geográfica.

Esclarecer tal relação é contar a história dessa relação de outra maneira, que não a sedimentada, mas a partir do que Kant chamou de “tribunal” da “razão livre”, a fim de que se saia, ainda de acordo com ele, da minoridade, isto é, saia-se da incapacidade de pensar e agir por si mesmo, por um entendimento próprio, e assim se chegue à maioridade, guiado por olhos agora esclarecidos pelo que ficou conhecido como criticismo ou por uma revolução no modo de pensar, a revolução copernicana da filosofia.

Tendo em vista a noção de esclarecimento sumariamente exposta anteriormente, pergunta-se: qual seria a relação do conhecimento do mundo como geografia filosófica e como isso se consubstancia como uma filosofia geográfica na construção do pensamento de Kant, que leva em consideração a relação entre geografia e filosofia, que no final das contas confere cientificidade à geografia como ciência que sistematiza a diversidade empírica e conhecível do mundo e ao mesmo tempo geografiza sua filosofia crítica?

Gramsci (1999), em seus *Cadernos do Cárcere*, disse que para que haja honestidade com os autores analisados era preciso estudar proficuamente suas palavras, suas expressões, seus textos, na tentativa de saber exatamente o que eles quiseram dizer⁸. Para tal, desenvolveu aquilo que chamou de “filologia vivente” que, em suma, era a importância que o autor dava aos fatos/coisas particulares, bem como a análise de expressões, conceitos, estudo de textos em suas fontes. Coisa feita exaustivamente nesse texto, o que significa que, em sua confecção, houve o maior esmero com certas expressões, palavras, conceitos, ideias, tendo em vista a tentativa de evitar ao máximo a ocorrência de superficialidade conceitual.

Na construção do texto, fez-se uso de algumas bibliografias fundamentais. No caso das obras de Kant, a atenção se voltou à versão da Academia de Berlim, texto que contém as obras completas de Kant em alemão⁹, texto consagrado quase que unanimemente

⁸ Cf. GRAMSCI, A. **Cadernos do Cárcere** v.1. Tradução: Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999, p. 123.

⁹ Citada ao longo do texto como **AK**, seguida do volume em algarismos romanos e da página em algarismo arábico. Exemplo: KANT, Immanuel. **AK**, IX, p. 151. Vale aqui observar também que fizemos uma

pelos estudiosos do pensamento kantiano. Há ainda parte dessas obras traduzidas para o inglês, francês e português, que por sinal, já são traduções consagradas e de certa maneira já aprovadas pelo grande público de comentadores de Kant. No caso do texto referente especificamente aos Cursos de Geografia¹⁰, utilizou-se em grande parte a organização feita em 1802 por Teodor Rink (1770-1811), que se encontra no volume IX das obras completas da Academia e dele não há versão em português ainda¹¹, apenas no original em alemão, em inglês¹² e francês¹³.

Immanuel Kant (1724-1804) é considerado um dos grandes filósofos da modernidade, cuja filosofia inovadora redireciona toda a maneira de pensar de uma geração¹⁴. Kant, na universidade de Königsberg, Albertina, leciona geografia nos semestres de verão entre os anos de 1756 a 1796, somando um total de 49 cursos, ensinados ao longo de quarenta anos entre aulas públicas e privadas, sem nunca ter tido uma aula da “ciência” que ensinava¹⁵. O mesmo Kant, como registra a história, nunca saiu de sua cidade, apesar de falar expressamente sobre a importância de se conhecer o mundo por meio de viagens, tendo por objetivo a ampliação do conhecimento do mundo, em suas inseparáveis duas perspectivas, a natural e a humana, o que traria, segundo ele, consequências de cunho teórico (natural) e prático (ético-político).

Kant, filósofo e professor de geografia, é para o bem ou para o mal, um filósofo que muitos se arriscam a dizer alguma coisa a respeito dele, às vezes sobre sua vida, sobre sua filosofia, sobre sua maneira de escrever, etc., sendo considerado de muitas maneiras, adjetivado de vários modos, tanto a respeito de sua pessoa como de sua filosofia. Portanto,

abreviatura das três Críticas. Crítica da Razão Pura – **CRP**, incluindo **A** para primeira edição (1781) **B** para segunda edição (1787); Crítica da Razão Prática – **CRPr** e Crítica da Faculdade de Julgar – **CFJ**.

¹⁰ Kant ministrou um curso de geografia na universidade de Königsberg durante 49 semestres, quase 40 anos, de 1756 a 1796. Com o material desse curso, em 1802, apareceu a primeira edição do curso de geografia física, publicada por Friedrich Theodore Rink, um dos ex-alunos de Kant.

¹¹ Há uma tradução em português da **Introdução** dos *Cursos de Geografia* na Revista **GEOgraphia** publicada em 2007, que consta de seis parágrafos. Que no original esse seis parágrafos estão dispostos das páginas 156 a 166 do volume IX da Academia. Cf. KANT, Immanuel. *Introdução à Geografia Física*. Tradução: Leonardo Arantes. **GEOgraphia**, ano, IX, n. 17, p. 121-129, 2007.

¹² KANT, I. **Natural Science**. Tradução: Lewis White Beck; Jeffrey B, Edwards; Olaf Reinhardt; Martin Schönfeld; Eric Watkins. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, p. 434-679.

¹³ Cf. KANT, I. **Phisische Geographie**. Tradução: Michèle Cohen-Halimi; Max Marcuzzi; Valérie Seroussi. Paris: Aubier, 1999.

¹⁴ Cf. LEBRUN, Gérard. **Kant e o Fim da Metafísica**. Tradução: Carlos Alberto. R de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

¹⁵ Não academicamente, isto é, na universidade, em uma cátedra de Geografia, pois tal cátedra é fundada em Berlim somente em 1820 por Karl Ritter. No entanto, vale dizer que a partir de 1735, Frederico Guilherme I estabeleceu algumas exigências para a matrícula na universidade, dentre elas os candidatos teriam que saber línguas clássicas (latim, grego e hebraico), lógica elementar (silogismo), fundamentos de história, geografia e epistemologia. Cf. VORLÄNDER, Karl. **Immanuel Kants Leben**. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1986, p. 15-31.

conhecido por sua filosofia moral, por nunca ter saído de sua cidade, logo, provinciano, de escrita hermética, esquemática, sistemática, aporética, metódica, um formalista vazio, um racionalista, um idealista, revolucionário do pensar, filósofo da liberdade, da subjetividade, da autonomia, professor de geografia, etc., essas foram algumas designações endereçadas ao filósofo de Königsberg¹⁶.

Na realidade, é possível dizer que Kant, dependendo da leitura que se faça, com mais ou menos fundamento e além de tudo foi e ainda é um marco na história da filosofia ao ponto de ser considerado o Copérnico da filosofia, por ter perpetrado a chamada “Revolução Copernicana do Pensar”, isto é, de reinventar toda a maneira de pensar e de fazer filosofia, fazendo com que se diga, como dizem os mais exaltados, que a filosofia pode ser identificada como antes e depois de Kant.

Kant, para além do que se possa dizer sobre ele¹⁷, é sem dúvidas um homem do seu tempo, um homem das “luzes”, que acompanha os processos de mudanças institucionais, culturais, científicas, sociais, que vão acontecendo em seu tempo e, assim, debate, pondera, aceita, rejeita, etc., numa palavra, filosofa, isto é, participa, legisla, intervém na realidade posta de modo livre ou pelo menos é o que ele anunciava e pretendia. Ou seja, muda de fato a maneira de se compreender os grandes debates teóricos da filosofia até seu tempo.

Diante da diversidade de temáticas e da complexidade do pensamento kantiano, Fischer (1888) considera que para uma boa interpretação da filosofia e dos temas tratados por Kant é preciso vê-lo como um sujeito histórico, sob pena, caso contrário, de se incorrer em parcialidades ou incompreensões. Nesse sentido, Fischer (Ibid.) insiste que uma salutar

¹⁶ Isso tem a ver com o fato de que Kant apesar de ter, em 1755, recebido o grau de mestre e doutor livre-docente em filosofia pela defesa pública da tese *Nova Elucidação dos Primeiros Princípios do Conhecimento Metafísico* (*Nova Dilucidatio*) não recebia salário oficial para lecionar na universidade, mas tinha a autorização (isso até 1770 quando se torna responsável pela cátedra de lógica e metafísica) e por isso ensinava sobre muitos conhecimentos, cursos livres que os alunos pagavam para ele ensinar e disso ele tirava seu sustento, assim, além dos 49 cursos de Geografia, Kant lecionou cursos sobre Lógica, Metafísica, Filosofia moral, Física, Antropologia, Matemática, Direito natural, filosofia geral-enciclopédica, Teologia natural, Pedagogia, Mecânica e Mineralogia. Sobre isso WOOD, Allen. **Kant**. Malden: Blackwell, 2005, p. 6, diz: “Já que sua subsistência (seu sustento) dependia daquilo que os alunos queriam aprender, ele se viu *meio que obrigado* a ensinar não somente lógica, metafísica, ética, teologia natural e ciências da natureza, incluindo física, química e **geografia física**, mas também questões práticas relacionadas a elas, como fortificação militar e pirotecnia. Por um tempo considerável, Kant devotou a maior parte de seu labor intelectual a questões das ciências da natureza: física matemática, química, astronomia e **a disciplina de geografia física**”. (tradução e destaque nosso) Cf. também CASSIRER, Ernst, **Kant’s Life and Thought**. New Haven: Yale University Press, 1981.

¹⁷ NIETZSCHE, F, por exemplo, chamou Kant de o “velho tartufo”; de “o grande chinês de Königsberg”, “o esquisitão de Königsberg”. Cf. **Além do Bem e do Mal**: prelúdio a uma filosofia do futuro. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 1992. Hegel, na **Ciência da Lógica**, chama-o de aquele que faz desabar a metafísica anterior e abre passagem para filosofia moderna; bem como de “formalista vazio”; Moses Mendelssohn o chama em **Horas Matinais ou lições sobre a existência de Deus** de o demolidor/esmagador de tudo “[...] as obras de grandes homens que se destacam em metafísica [...], tais como Lambert, Tetens, Platner e mesmo do **Demole tudo Kant** (*des alles zermalmender Kants*)”.

interpretação e elucidação sobre o pensamento de Kant pressupõe um vislumbre histórico sem o qual não se compreende a filosofia crítica nem seu surgimento¹⁸.

Trabalhos recentes na história social do iluminismo alemão preparam o terreno para uma reavaliação da vida e obra de Kant dentro de suas estruturas emergentes. Tal biografia – quando escrita – contribuiria para a interpretação do pensamento de Kant ao decompor o monolítico texto kantiano em diversos textos Kantianos. Em vez de relacionar simplesmente os textos de Kant entre si em alguma narrativa teleológica mais ou menos refinada de seu “desenvolvimento”, eles seriam lidos em contraste com outros textos, eventos e processos de mudança institucional. [...] o seu pensamento seria estudado menos como um corpo definido de filosofia do que como um processo aberto de filosofar, no qual a tradição filosófica foi reinventada em face de mudanças nas estruturas da Universidade, Igreja e Estado, bem como na indústria editorial e no público leitor. Numa tal biografia, os escritos de Kant seriam interpretados como reações desde dentro da tradição filosófica ao complexo conjunto de mudanças estruturais e desenvolvimentos culturais que tipificam a modernidade¹⁹.

É nesse sentido que Ricardo Terra (1995; 2005) trata da questão, quando fala da aporeticidade do sistema kantiano, pois, segundo ele, apesar da sistematicidade vai se construindo historicamente, mediante coesões, tensões, sobreposições, e de certa maneira um trabalho feito e ainda a ser feito, pois Kant, como diz Lehmann (1969), era um “*Federdenker*” (alguém que pensa escrevendo)²⁰, o que deságua no sistemático e histórico, no inacabado, no em construção. Razão pela qual “as tensões do pensamento kantiano aparecem sob várias formas, desde a junção de tradições teóricas diversas em um mesmo conceito até apresentações conflitantes de uma mesma noção²¹”.

¹⁸ Cf. FISCHER, KUNO. **A Critique of Kant**. Tradução: W.S. Hough. London: Swan Sonnenschein, 1888, p. 67-74. Há aqui um debate sobre o Kant histórico e o sistemático, ora um ora outro, mas entendemos que há uma grande dificuldade em fazer essa separação, uma vez que Kant vai construindo seu pensar, vai assim processando sua filosofia e dizer que esse ou aquele conceito surge nesse período por causa de certa leitura, fato ou influência não é tarefa fácil, pode até ser, mas tem suas limitações, apesar de todo o esforço empreendido por Adickes em Kant's gesammelte Schriften em 29 volumes, publicado em Berlim pela Georg Reimer, e depois pela Walter de Gruyter, ter tentado fazer isso. Nesse caso vale a advertência de Diego Trevisan (2015) citado abaixo, e a de LEHMANN, Gerhard. Pressupostos e Limites da Interpretação Sistemática de Kant. In: GIL, F. **Recepção da Crítica da Razão Crítica**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1992, p. 1-36. Sobre a interpretação Histórica LEHMANN, G. Kritizismus und kritisches Motiv in der Entwicklung. In: **Kant-Studien**, 1957, p. 30 (apud TREVISAN, 2015, p. 30) diz: “nenhuma interpretação que explora novas facetas de Kant é desprovida de valor. Contudo, há aqui um limite. Se Kant é tomado de tal forma multifacetado que seu caráter histórico é perdido, então a interpretação histórica perde também sentido”.

¹⁹ Cf. HOWARD, Ibid., p. XX.

²⁰ Cf. LEHMANN, G. **Beiträge zur geschichte und Interpretation der Philosophie Kants**. Belim: Walter de Gruyter, 1969, p. 55; 78.

²¹ Cf. TERRA, Ricardo. **A Política Tensa: ideia e realidade na filosofia da história de Kant**. São Paulo: Iluminuras, 1995, p. 11. Cf. também. TERRA, R. Reflexão e sistema: as duas introduções à Crítica do Juízo. In Kant, I. Duas introduções à Crítica do Juízo. São Paulo: Iluminuras, 1995, p. 15. “Mesmo que Kant em algumas passagens caia em certo formalismo sistemático, este não é o movimento da sua reflexão. [...] Poderíamos dizer

Para entender o movimento da reflexão kantiana, é preciso [...] reconstruir a maneira pela qual Kant redigia seus textos em suas várias anotações e versões e se insistiu no movimento que vai do caráter sistemático ao extravasamento do sistema. Poderíamos dizer que há um momento sistemático e um momento aporético²².

Diego Trevisan (2015) assevera que é preciso entender que “a interpretação sistemática ou imanente ao texto sem a interpretação histórico-genética é vazia, a abordagem de retrospectiva histórica sem um claro ponto de ancoragem sistemática é cega. [...] sistema e história se entrecruzam e se apoiam mutuamente²³”.

Nesse sentido, Kant expõe sobre temáticas diversas, tais como, razão, liberdade, autonomia, universalidade, moralidade, literatura, terremoto, geografia, ciências naturais, questões de política, etc.. Uma das maneiras perceptíveis de como Kant se integrou com o seu tempo, (debatendo, intervindo, interpretando, criticando, propondo, solicitando, agradecendo, reivindicando, fazendo comentários às vezes não dignos e até graves a um defensor universal do gênero humano, outras vezes comentários à frente do seu tempo) é por meio da leitura e análise de suas correspondências.

Kant se correspondeu com figuras eminentes de sua época, naturalistas, cientistas, filósofos, literatos, professores, alunos, oficiais do governo, etc., atraindo admiração e repúdio, seja como salvador intelectual e religioso, seja como filósofo moralista e do diabo. Dentre aqueles com quem Kant trocou cartas, pode-se citar: o filósofo Marcus Herz (1747-

que há, de um lado, uma forte tendência sistemática e, de outro, o processo de pensamento que não cabe no sistema cria tensões e chega a transbordar o sistema”.

²² TERRA, R. **Passagens**: estudos sobre a filosofia de Kant. Rio de Janeiro: EdUFRJ, 2003, p. 44. Se como diz Foucault em **As palavras e as Coisas**. Tradução: Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 333, ser a crítica kantiana aquilo que “marca [...] o limiar de nossa modernidade” e TERRA, R. (Ibid., p. 17) que “o projeto crítico kantiano pode ser pensado como inaugurador da modernidade filosófica” baseado na ideia de modernidade cultural de Max Webber, apoiada em seus três pilares, 1) do conhecimento, tendo a ciência independência metodológica (ciências empíricas); 2) da moralidade e do direito que se afasta da religião e 3) da autonomia da arte em relação ao intelectualismo e à religião. Assim diz TERRA (Ibid.) “vamos encontrar em Kant sua expressão filosófica inaugural, uma vez que as três críticas kantianas analisam as condições de possibilidade dos três campos de legislação: teórico, prático e estético”. HABERMAS, Jürgen, em **O discurso filosófico da modernidade**. Tradução: Luiz Sérgio Repa; Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 29, diz que é Hegel aquele que inicia a modernidade, apesar do próprio Habermas dizer que “Hegel vê na filosofia kantiana a essência do mundo moderno”. Se Kant é moderno por excelência como parece que sugerem os autores acima, podemos compreender essa ideia de sistematicidade e aporeticidade de sua filosofia, pois como diz Berman, M. **Tudo o que é sólido se desmancha no ar**. Tradução: Carlos Felipe Moisés; Ana Maria Ioriatti. São Paulo: Companhia das Letras, 1986, p. 12, que “ser moderno é viver uma vida de paradoxo e contradição. É sentir-se fortalecido pelas imensas organizações burocráticas que detêm o poder de controlar e frequentemente destruir comunidades, valores, vidas; e ainda sentir-se compelido a enfrentar essas forças, a lutar para mudar o seu mundo transformando-o em nosso mundo. É ser ao mesmo tempo revolucionário e conservador: aberto a novas possibilidades”.

²³ TREVISAN, Diego, K. **O Tribunal da Razão**: um Estudo Histórico e Sistemático sobre as Metáforas Jurídicas na Crítica da Razão Pura. 2015. 455 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015, p. 35-36.

1803); o filósofo Jakob Sigismund Beck (1761-1840); o filósofo Johann Kaspar Lavater (1741-1801); o filósofo Karl Leonhard Reinhold (1757-1823); o filósofo/filólogo/literato Christian Gottfried Schütz (1747-1832); o filósofo Johann Heinrich Tieftrunk (1759-1837); o filósofo Johann Gottlieb Fichte (1762-1814); o filósofo, literato e historiador Johann Gottfried von Herder (1744-1803); o filósofo Moses Mendelssohn (1729-1786); o filósofo e teólogo Johann Georg Hamann (1730-1788); o matemático Johann Heinrich Lambert (1728-1777); o filósofo, literato e cientista natural Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832); o tradutor e poeta Christoph Martin Wieland (1733-1813); o poeta, historiador, médico e filósofo Johann Christoph Friedrich von Schiller (1759-1805); o filósofo Salomon Maimon (1754-1800); o cientista natural e filósofo Emanuel Swedenborg (1688-1772); o filósofo Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819); o matemático, físico e filósofo Georg Christoph Lichtenberg (1742-1799); o matemático Abraham Gotthelf Kästner (1719-1800) etc.²⁴.

Kant acredita que a razão é comum a todos os homens e possui princípios, e assim como Descartes, acredita ser “a coisa do mundo melhor distribuída²⁵”, ela é o bom senso, isto é, o sentido correto, bom, que produz atividade, isto é, julga, representa, e desse modo, conclama que se alguém é racional deve agir como tal, deve agir, uma vez que agir racionalmente é uma prática, uma atividade que cada um deve cuidar em exercitar a sua maneira, por aprendizado próprio, um ousar saber/conhecer, como diz Kant, um “*Sapere aude*”.

Aqui vale uma observação, Kant usa essa expressão latina em sua *Resposta à pergunta o que é esclarecimento* na tentativa de instruir seus leitores no exercício de ousarem conhecer por si mesmos, pela mediação de suas próprias razões. Há outra forma de interpretar a expressão pelos três significados possíveis para *sapere*, que é saber, sabedoria e sabor, dando a entender ou sugerindo os temas de suas Críticas, isto é, que além do ousar saber por si mesmo, (conhecimento – Primeira Crítica), deve-se ousar ser sábio (ação – Segunda Crítica), bem como experimentar o sabor das coisas, do mundo por si mesmo. (Faculdade de Julgar – estética – Terceira Crítica).

²⁴ Não levando em consideração o conteúdo das correspondências, se tinha ou não valor científico e/ou filosóficos (boa parte das cartas tinha), pode-se asseverar que Kant não passou despercebido, que ele participou ativamente da vida acadêmica, política e cultural de sua época. Cf. KANT, I. **Correspondence**. Tradução: Arnulf Zwwig. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

²⁵ “O bom senso é a coisa mais bem distribuída do mundo: pois cada um pensa estar tão bem provido dele, que mesmo aqueles mais difíceis de satisfazerem com qualquer outra coisa não costumam desejar mais bom senso do que tem. Assim, não é verossímil que todos se enganem; mas, pelo contrário, isso demonstra que o poder de bem julgar e de distinguir o verdadeiro do falso, que é propriamente o que se denomina **bom senso ou razão**, é por natureza igual em todos os homens. Cf. DESCARTES, R. **Discurso do Método**. Tradução: Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 5 (destaque nosso).

Apesar de que não agir de tal maneira seja a forma mais fácil de proceder, uma vez que o hábito e o conformismo são, em linhas gerais, o que move o ser humano ou o que não lhe move e, assim, ele cai em uma espécie prática, para lembrar La Boétie, no *Discurso da servidão voluntária*²⁶, que se consubstancia como uma maneira de renunciar ao conhecimento, à liberdade e ao gosto por si mesmo e assim fazem uma auto renúncia, uma auto sabotagem, caindo na passividade, no preconceito, no subjetivismo e na negação da razão.

Ou seja, o certo é que para Kant se deve agir criticamente, por meio de uma filosofia que corresponda ou responda às expectativas da “época/século da crítica”²⁷, por liberdade, por autonomia²⁸, em detrimento da servidão, da heteronomia, esta manifesta na época anterior à crítica, época de obscuridade, por assim dizer, de faculdades mentais cativas, logo, para sair disso urge por uma razão livre, uma razão esclarecida, iluminada, ilustrada. “Ilustração é, portanto, o estado da mente que descreve o homem que pensa por si mesmo, que abandonou o estado de heteronomia para assumir a exigência de autonomia inscrita no uso de suas faculdades”²⁹.

A natureza quis que o homem tire totalmente de si tudo o que ultrapassa o arranjo mecânico da sua existência animal, e que não compartilhe nenhuma outra felicidade ou perfeição exceto a que ele, liberto do instinto, conseguiu para si mesmo, mediante a própria razão. [...]. Que tenha dotado o homem de razão e da liberdade da vontade, que nela se funda [...]. Ele não deveria ser dirigido pelo instinto ou ser objeto de cuidado e ensinado mediante conhecimentos adquiridos; deveria, pelo contrário, extrair tudo de si mesmo³⁰.

Há aqui uma clara ideia de destinação natural que é processada no homem pelo uso de sua própria razão, que leva o ser racional finito a autonomizar/libertar seu

²⁶ Cf. DE LA BOÉTIE, Étienne. **Discurso da Servidão Voluntária**. Tradução: Laymert Garcia. São Paulo: Brasiliense, 1999.

²⁷ “A nossa época é a época da crítica, à qual tudo tem que submeter-se”. Cf. KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. Tradução: Manuela Pinto dos Santos; Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, prefácio A, XI-XII.

²⁸ Em linhas gerais, a ideia de autonomia em Kant diz respeito à capacidade do sujeito fornecer uma lei a si próprio, ela não vem de fora para dentro, mas de dentro para fora. Não é de fora da razão, mas interior à própria razão, ao próprio sujeito, que é o próprio autor da lei dada a si. Quem age assim é o livre, pois livre é somente aquele que obedece a uma lei, a sua própria. O não livre age heteronomamente, por uma lei externa a si mesmo, ou a nenhuma lei, logo age não autonomamente. KANT, I, em **O que significa orientar-se no pensamento?** Tradução: Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis, RJ: Vozes, 1985, p. 94, diz que “liberdade de pensar significa que a razão não se submete a qualquer lei, senão àquela que ela dá a si própria [...]. A razão humana tende continuamente para liberdade”.

²⁹ Cf. PIMENTA, Pedro Paulo. **Reflexão e Moral em Kant**. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004, p. 175.

³⁰ Cf. KANT, I. **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. Tradução: Ricardo Terra; Rodrigo Naves. São Paulo: Martins Fontes, 2010, 3ª proposição.

entendimento e assim ser crítico, isto é, “ilustrado”, “estar na luz”, não simplesmente ter ampliado seu conhecimento sobre conteúdos, sobre as ciências, sobre as artes (acúmulo de conhecimento), mas sim mediante a própria razão saber como se deve conhecer. Logo, conhecer não está na relação das coisas para com o sujeito, mas antes, na relação do próprio sujeito do conhecimento para com as coisas. É um pensar por si mesmo.

Pensar por si mesmo significa procurar em si próprio (isto é, na sua própria razão) a suprema pedra de toque da verdade; e **a máxima de pensar sempre por si mesmo é a Ilustração (Aufklärung)**. Não lhe incumbem tantas coisas como imaginam os que situam a ilustração nos conhecimentos; pois ela é antes um princípio negativo no uso da sua faculdade de conhecer e, muitas vezes, quem dispõe de uma riqueza excessiva de conhecimentos é muito menos esclarecido no uso dos mesmos. Servir-se da sua própria razão quer apenas dizer que, em tudo o que se deve aceitar, se faz a si mesmo esta pergunta: será possível transformar em princípio universal do uso da razão aquele pelo qual se admite algo, ou também a regra adotada do que se admite³¹?

Kant aqui já aponta para a ideia de um pensar por si que desembocará na Crítica da Faculdade de Julgar não como restrita ao mero individual, mas como diz PIMENTA (Ibid., p. 182), “um modo de pensar consequente” e “pensar no lugar de todo e de cada outro, nem autonomamente e nem heteronomamente, mas com os outros em si (consigo mesmo)³²”, aquilo que Márcio Suzuki (1999) chamou de *o Homem do Homem e o Eu de Si Mesmo*³³.

Aqui inicialmente se aponta para o que Thomas Hobbes diz no *Do cidadão* no *Leviatã*, sobre o esforço de moderação das paixões humana, naturalmente tendente ao mal, deve-se colocar no lugar do outro a fim de alcançar o conhecimento das leis da natureza. “[...] quando não tiver certeza se o que faz a outrem é permitido ou não pela lei de natureza, que se ponha no lugar do outro³⁴”. No *Leviatã*, escreve que: “[...] esse resumo é: Não faças aos outros o que não gostarias que te fizessem a ti³⁵”.

³¹ KANT, I. **O que significa orientar-se no pensamento?** Ibid., p. 98. (destaque nosso).

³² Isso é o que Kant chama, na Terceira Crítica, de máximas do entendimento humano comum, que são três: “1) pensar por si mesmo; 2) pensar no lugar de todos os demais; 3) pensar sempre em concordância consigo próprio. A primeira é a máxima do modo de pensar livre de preconceitos, a segunda do ampliado e a terceira do consequente”. Na primeira não há heteronomia, mas autonomia, logo atividade e não passividade e não preconceito; a segunda é aquela que permite ir além de sua subjetividade privada e julga de um ponto de vista universal e a terceira a da razão (que pensa consequente), a que faz a ligação da primeira, que é vinculada ao entendimento, com a segunda, que é vinculada ao julgar. Cf. KANT, I. **Crítica da Faculdade de Julgar**. Tradução: Fernando Costa Matos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016, p. 192-193.

³³ Cf. SUZUKI, Márcio. *O Homem do Homem e o Eu de Si Mesmo*. São Paulo: **Discurso**, n. 30, p. 25-61, 1999.

³⁴ Cf. HOBBS, Thomas. **Do Cidadão**. Tradução: Renano Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 69.

³⁵ Cf. HOBBS, T. **Leviatã**. Tradução: João Paulo Monteiro; Maria Beatriz da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 135.

Isso mostra a cada um que, para aprender as leis de natureza, o que tem a fazer é apenas, quando ao pesar as suas ações com as dos outros estas últimas parecerem excessivamente pesadas, colocá-las no outro prato da balança e no lugar delas as suas próprias, de maneira que as suas paixões e seu amor próprio em nada modifiquem o peso. Não haverá então nenhuma destas leis de natureza que não lhe pareça perfeitamente razoável³⁶.

É claro que aqui há um complicador, a ideia de projetar no outro aquilo que imaginariamente se vai fazer e assim não se faz o algo pelo medo que se tem do outro, pois o outro é como diz Hobbes, mau por natureza assim como todos.

David Hume diz que a questão não é de lei imaginária, como para Hobbes, mas da sociabilidade das paixões, da experiência delas, que fará com que se chegue à ideia de um homem em geral (esquecendo-se de si individualmente e das circunstâncias peculiares), que permitirá com que cada homem seja um segundo de si mesmo para o outro.

Dado que cada homem, nessa suposição, seria um segundo eu para cada um dos outros, ele confiaria todos os seus interesses ao discernimento de qualquer um, sem desconfiança, sem divisões, sem distinções. E toda a raça humana formaria uma única família, na qual tudo seria possuído em comum e usado livremente, sem consideração de propriedade, mas também com bastante prudência, dando-se as necessidades de cada indivíduo uma atenção tão plena como se nossos próprios interesses estivessem aí intimamente envolvidos³⁷.

Aqui estaria em jogo a ideia humeana de homem em geral por meio da simpatia, adquirida pela experiência dada empiricamente, pelo hábito. Isso desembocará na crítica rousseauísta dessa ideia, uma vez que na sociedade não há essa simpatia desinteressada, pois há uma diferença clara em Rousseau do homem natural em seu estado de natureza e o homem natural na sociedade. Este segundo estado pressupõe o trabalho como algo fundamental para se alcançar o *status* de humanidade, de homem, coisa não advinda pela simpatia coletiva, mas pela condição de igualdade natural, manifesta socialmente pelo trabalho³⁸.

É a partir da leitura de Rousseau que faz Kant, segundo ele, ir para o “caminho certo dos direitos da humanidade³⁹”.

³⁶ Cf. HOBBS, T. *Leviatã*. Ibid.

³⁷ Cf. HUME, David. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Tradução: José Oscar de Almeida. São Paulo: EdUNESP, 2004, p. 244.

³⁸ Cf. ROUSSEAU, Jean Jacques. *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. Tradução: Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999; Cf. ROUSSEAU, J. J. *Emílio ou da Educação*. Tradução: Sergio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

³⁹ Cf. KANT, I. *Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (*Comentários sobre as “Observações do Sentimento do Belo e Sublime”*). Cf. KANT, I. *AK*, XX, p. 44.

Eu mesmo sou por inclinação um pesquisador/investigador/cientista (*Forscher*). Sinto sede de conhecimento e anseio inquietantemente conhecer ainda mais e tenho satisfação em cada nova descoberta. Houve um tempo em que acreditava que só isso poderia honrar a humanidade e eu desprezava a ralé/plebe (*pöbel*) que não sabe nada. Rousseau me trouxe ao caminho certo. Tal vantagem ofuscante desaparece, aprendo a honrar os homens e iria me considerar mais inútil que um trabalhador comum, se não acreditasse que essa observação pode transmitir o valor de se estabelecer os direitos da humanidade⁴⁰.

Em Kant, há que se igualar a condição de trato entre os seres humanos, sem, todavia desprezar a ciência e a filosofia. O filosofar, como diz Suzuki (Ibid., p. 51) é um “saber cósmico, mundano, [...] está aquém ou além de todo estado civil. Discurso que preserva a autonomia da razão, pensar por si mesmo livre dos preconceitos – a filosofia é crítica, é um não lugar ou a capacidade cósmica de se por em todos os lugares”. Ou em outras palavras, filosofar é um saber cósmico, mundano, geográfico.

É somente desse modo que o sujeito se orienta no pensamento, “pois dada a insuficiência dos princípios objetivos da razão, [cabe] determinar-se na admissão da verdade segundo um princípio subjetivo da razão⁴¹”. Isto é, mudar o ponto de vista das coisas para si mesmo, para o sujeito, para seu próprio entendimento, para sua própria razão, que para além de si pensa geograficamente no lugar do outro. Baseado nisso, Kant conclama a todos, para que por uma razão consequente se possa melhorar o mundo:

Amigos do gênero humano e daquilo que lhe é mais sagrado! Admiti aquilo que depois de cuidadoso e honesto exame vos pareça mais digno de crença, quer se trate de fatos, quer sejam princípios da razão. Somente não contesteis à razão aquilo que faz dela o supremo bem da terra, a saber, o privilégio de ser a definitiva pedra de toque da verdade. [...]. Para contribuição da melhoria do mundo⁴².

Melhoria do mundo, que para tal insta um conhecimento daquilo que faz o mundo ser mundo, a relação indissociável entre sua parte natural e sua parte humana, o conjunto dos fenômenos dados espaço-temporalmente, isto é, dado geograficamente. Kant, assim, foi sem dúvida um dos mais importantes filósofos modernos, seu pensamento, suas reflexões e seus escritos mudaram os rumos da história da filosofia e do como se fazer filosofia⁴³. Foi sem

⁴⁰ Cf. KANT, I. Ibid. **AK**, XX, p. 44.

⁴¹ Cf. KANT, I. Ibid., p. 76.

⁴² Cf. KANT, I. Ibid., p. 96-98.

⁴³ Para Scruton (2001) estamos tratando do “maior filósofo moderno”. Cf. SCRUTON, Roger. **Kant**. Tradução: Denise Bottmann. Porto Alegre: LPM, 2001, p. 13.

dúvidas um revolucionário do pensar, o Copérnico da filosofia, como passou a ser chamado, por ter mudado toda a forma de ver, analisar e conhecer o mundo, dentro daquilo que é possível ao ser racional finito, quer em seu uso teórico, quer em uso prático da razão.

Compreender isso permite que se entenda, de modo mais substantivo, a relação entre filosofia e ciência, que durante muitos séculos de história da construção do conhecimento humano não estiveram separadas, que alcança com a separação paulatina das chamadas ciências particulares, *status* de especificidade, de caminhos diferentes, tarefas diferentes, objetos de pesquisas específicos e nesse caso o aparato, o fundamento, filosófico das ciências vão deixando de marcar posição e vão perdendo, por assim dizer, importância, sendo que, a partir disso, a empiricidade, a aplicabilidade, a utilidade, funcionalidade, o cálculo, a positividade, tomam a frente das reflexões filosóficas e, desse modo, o escopo teórico (abstração) das ciências vão ficando cada vez mais à margem, como que assunto secundário e às vezes até desnecessário⁴⁴.

Eis a razão pela qual se perguntar pelo *telos* da filosofia nessa relação. Essa pergunta geralmente se faz pela simples razão de que de imediato, (devido ao que Adorno e Horkheimer chamaram de razão instrumental/técnica sob a qual tudo se submete)⁴⁵ não se vê

⁴⁴ JAPIASSU, H. **Como nasceu a ciência moderna e as razões filosóficas**. Rio de Janeiro: Imago, 2006, p. 44, fala da força do método experimental, que é a partir de meados do século XIX, com sua sistematização feita por Claude Bernard, passando ser a partir disso considerado o “método científico”, com toda sua positividade e experimentação vai cada vez mais se desvincilhando da filosofia; GORZ, André. **Metamorfose do trabalho**: crítica da razão econômica. Tradução: Ana Montoia. São Paulo: Annablume, 2007, p. 27, nos fala sobre a necessidade que o capitalismo industrial com sua racionalidade econômica teve de emancipar-se de todas as outras racionalidades, de todas as outras formas de conhecimento consideradas válidas para busca de entender as relações entre o homem e a natureza, isto é, a racionalidade religiosa, a dos mitos, a do senso comum e a filosófica, diríamos que isso vale também para ciência moderna, que precisou cindir-se de todas as outras racionalidades e conhecimentos e ainda mais, submeteu tudo à sua maneira de proceder: sua formalidade, funcionalidade, instrumentalidade, cálculo, funcionalidade, controle, dominação, previsibilidade etc., sendo que a razão agora está a serviço da experimentação, da instrumentalização de tudo e de todos, numa palavra, a razão agora é cálculo. Thomas Hobbes no capítulo V (Da razão e da ciência) do **Leviatã ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil**. Tradução: João Paulo Monteiro; Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p.39-40, já trata dessa ideia de razão enquanto cálculo, vinculada à noção de adição e subtração. “Isso nos permite definir (isto é, determinar) o que queremos dizer com a palavra razão, quando a incluímos entre as faculdades do espírito. Pois razão, nesse sentido, nada mais é do que cálculo (isto é, adição e subtração) das conseqüências de nomes gerais estabelecidos para marcar e significar os nossos pensamentos. Digo marcar quando calculamos para nós próprios e significar quando demonstramos ou aprovamos os nossos cálculos para os outros homens”.

⁴⁵ O que nesse caso tem valia é uma razão/pensamento que se mostre operacional, instrumental, não abstrato-científico, como era à época do iluminismo, como diz ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento**. Tradução: Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 2006, p. 33, “abstração instrumento do esclarecimento”, mas técnico-científico, manipulado por uma razão instrumental, positivada, matematizada, cujo homem aparece como o subjugador, manipulador, dominador da natureza, que atenta para seus próprios fins e imediatos. É a partir disso que se abre o espaço para a discussão sobre as funções da natureza, dos homens, dos espaços, dos territórios, da política e de qualquer coisa que se possa pensar, pois a lógica agora é calcular, instrumentalizar, é fundamentalmente funcionalidade. ADORNO, T; HORKHEIMER, M. *Ibid.*. Sobre a instrumentalização da razão escrevem. “O procedimento matemático tornou-se, por assim dizer, o ritual do pensamento. Apesar da autolimitação axiomática, ele se instaura como necessário e objetivo:

uma finalidade, ou uma razão, ou ainda uma utilidade “prática” (no sentido instrumental) para filosofia, uma vez que se tem hoje tal tipo de conhecimento como um conhecimento “menor”, fundamentalmente por que o seu produto não é de ordem palpável, imediata, mas de ordem abstrata e quem sabe de longo prazo, da ordem da ideia, do pensamento, da crítica, da reflexão.

Para Marilena Chaui (2000),⁴⁶ a finalidade da filosofia estaria ligada em primeiro lugar à criticidade, isto é, a dizer não aos fatos corriqueiros, ao senso comum, aos juízos que não passam pelo crivo da crítica, aos preconceitos, ao naturalizado, ao estabelecido e coisas que o valham; em segundo lugar, liga-se à perspectiva de inquirir, de interrogar sobre os fatos, os fenômenos, sobre o que são, sobre os porquês de isso ser assim e não de outra maneira.

Portanto, as indagações básicas da filosofia, seriam: o que é; (questão ontológica, a pergunta pelo ser); por que é (questão de ordem prática, da ação, ética, o que faz o é (ser) ser o que é) e como é (questão de ordem da teoria do conhecimento, epistemológica, do conhecimento, do como conhecemos os dados, os fatos, a natureza etc.). Essas são perguntas que põem em xeque as certezas estabelecidas, os dogmas, as convicções, ao não contestado.

Característica fundamental também está ligada à ideia de ação crítica, à atitude crítica advindas das perguntas fundamentais seja a que se reflita sobre as coisas, sobre o mundo, sobre o conhecimento, sobre o pensamento, sobre as ações. Assim, filosofia seria também um pensamento que reflete, reflexivo, que faz uma volta sobre si mesmo e se auto interpela, para tentar pôr as bases das condições de possibilidade do próprio pensar/conhecer e do agir.

Em suma, a criticidade imbricada com a reflexividade faz com que o indivíduo reflita sobre suas ações no mundo, sobre suas relações com os espaços, com a natureza de um modo geral e com outros seres humanos, isto é, com o mundo das coisas (natural-objetal) e com o mundo histórico-cultural (organizações e produções humanas, artificial-subjetal). Aqui entra em cena a questão dos motivos, das razões, do *telos*, das causas, dos conteúdos que de todo esse conjunto de relações e ações é engendrado, e com todos os seus porquês, indagando em última instância para aquilo que está subjacente, que é sobre a capacidade humana de

ele transforma o pensamento em coisa, em instrumento, como ele próprio o denomina. (p. 40). “O processo técnico, no qual o sujeito se coisificou após sua eliminação da consciência, [...] porque a própria razão se tornou um mero adminículo da aparelhagem econômica que a tudo engloba”. (p. 41). O instrumento ganha autonomia: a instância mediadora do espírito, [...] o carácter imediato da injustiça econômica. Os instrumentos da dominação destinada alcançar a todos – a linguagem, as armas e por fim as máquinas – devem se deixar alcançar por todos”. (p. 44). “É assim que o aspecto da racionalidade se impõe na dominação, a razão se encontra, formal como é, à disposição de todo interesse natural. O pensamento torna-se um puro e simples órgão e se vê rebaixado à natureza”. (p. 67).

⁴⁶ Cf. CHAUI, Marilena. **Convite à Filosofia**. São Paulo: Ática, 2000, p. 8-13.

perguntar sobre a finalidade do conhecimento e da ação, no cenário onde se desenvolve a sua existência, no mundo, dado dentro das fronteiras do possível, no espaço no tempo.

Para Antonio Carlos Vitte (2014), essas relações no seio da geografia deveriam ser mais exploradas, mas, em linhas gerais, há uma série de dificuldades para que os geógrafos encontrem dificuldades em “refletir filosófica e epistemologicamente sobre sua ciência, a partir da potência da filosofia”. Não deveria ser assim, uma vez que, segundo ele, a geografia “é produto de um profundo refletir ontológico e metafísico [...]; uma *naturans* potencializadora de imanências que se materializam em formas, arranjos geográficos, definidos a partir da ação humana em sua relação com a natureza [...], uma reflexão filosófica, fundamentada pela estética e pela antropologia⁴⁷”.

A “Revolução Copernicana” da filosofia mostra que as coisas, os objetos, se voltam ao sujeito, e não o contrário, como sempre tinha sido considerado, ele (sujeito) é o *locus* de constituição e da condição do aparecimento das coisas, não enquanto tais, mas como fenômenos. Os fenômenos são dados a ele, dentro das condições receptivas do próprio sujeito que permitem que sejam dados e assim apareçam, logo, os fenômenos aparecem como frutos dessa relação, pois o sujeito é aquele que possibilita, dentro de sua constituição própria, as condições de possibilidade deste aparecer, pois como diz Kant, algo só aparece para nós se forem dadas as condições para que apareça⁴⁸, logo há uma anterioridade, um *a priori* que garante possibilidade ao fenômeno e assim a experiência.

Nesse sentido, ele é o “construtor”, é o que dá sentido ao mundo, a toda a realidade possível. A relação que o homem agora estabelecer com a natureza não é mais como era para a filosofia até então, há, portanto, a passagem do conhecimento dos entes enquanto entes (essências), metafísica clássica, para o quê e como se conhece a partir de si mesmos, de como o factual, o “dado”, o real fenomênico, vem aos sentidos é a ele dado um sentido, uma determinação⁴⁹. Assim, no centro do processo de conhecimento está o sujeito que conhece.

Aqui já está posto preliminarmente que, com Kant, a ideia de objetividade, de realidade mesma, das coisas como entendida pela metafísica clássica, não mais tem razão de ser, sua objetividade é ilusória, pois o indivíduo não tem acesso direto a ela, apenas por meio de mediação, logo, conhecer as coisas em si mesmas, tecer um discurso direto sobre a realidade, sobre o mundo, segundo Kant, não se sustenta, coisa que o metafísico sempre fez.

⁴⁷ Cf. VITTE, Antonio, Carlos. (Orgs). **Kant, kantismo e a geografia: história, percalços e possibilidades investigativas**. Curitiba: Appris, 2014, p. 9.

⁴⁸ Cf. KANT, I. **CRP**. Ibid., Prefácio, p. B XXVII. “Caso contrário, seríamos levados à proposição absurda de que haveria fenômeno (aparência), sem haver algo que aparecesse”.

⁴⁹ Cf. OLIVEIRA, Manfredo, Araújo de. **Ética e Práxis histórica**. São Paulo: Ática, 1995.

Observa-se, logo, que não é a objetividade que engendra a subjetividade, ao contrário é a subjetividade do sujeito que possibilita a objetividade⁵⁰. Há uma mudança radical, pois agora o horizonte no qual tudo é pensado é o próprio homem enquanto subjetividade em sua relação com a objetividade que lhe é dada, que lhe vem aos sentidos e que é possibilitada pelo próprio sujeito. O homem não é mais apenas uma parte na ordem imutável do todo, mas sim o sujeito de seu próprio conhecimento, do sentido e de sua ação no mundo. Ele sai, portanto, por assim dizer, da passividade, da contemplação, da descrição passiva, à atividade, à práxis.

Ou seja, a relação do homem com a natureza, com o todo, com uma espécie de harmonia pré-estabelecida, o cosmo, não é mais o de perceber o seu lugar na ordem imutável do todo, como era para a filosofia grega clássica, principalmente para Platão e Aristóteles, mas de relação ativa, sendo que a subjetividade (o sujeito) pode se “impor” frente ao factual, sobre o mundo objetivo, sobre a facticidade, sobre si mesmo, e assim gestar, determinar e fornecer o sentido de tudo, uma finalidade aos homens e ao mundo.

Natureza, portanto, não é pura e simplesmente a fonte doadora, mas é aquela que permite ao homem a partir de sua espontaneidade exigir que ela, a natureza, responda às suas perguntas, o que para tal se requer a busca e a aplicação de princípios da razão em sua aliança com a experiência. É preciso mediação, coisa que se constituirá como base ou fundamento do projeto de saber da modernidade e as ciências particulares⁵¹, tais como a geografia em sua formação inicial não fica de fora dessa lógica, quer seja em sua acepção da ideia do objeto para o sujeito, ou do sujeito para o objeto.

Quais são, portanto, as condições de possibilidade da experiência e o que a experiência traz ao filosofar? Aqui entram em cena os princípios da razão como condição de possibilidade da experiência e a experiência como forjadora do modo de pensar consequente. Quais, portanto, são as implicações dessa relação entre os elementos da razão, dentro de seus limites, no experimentar os dados da experiência e como isso desemboca na geografia que é a ciência que conhece mundo que é dado ao indivíduo espaço-temporalmente na medida em que se tenta relacionar esse novo homem que agora não só contempla e compreende a natureza, mas agora intervém e dentre outras coisas lhe traz fins.

Nessa direção, esta tese está composta por cinco capítulos. O Primeiro trata da mudança no modo de pensar os problemas da filosofia pela via da revolução copernicana do pensar, a filosofia crítica kantiana. O Segundo desenvolve as bases filosóficas das noções de

⁵⁰ Cf. KANT, I, op. cit., p. B 244.

⁵¹ Cf. OLIVEIRA, M, A. **Ética e Sociabilidade**. São Paulo: Paulinas, 2003.

espaço e tempo e como Kant trata essas duas noções que para a filosofia crítica tem papel inestimável. O Terceiro capítulo se debruça sobre a noção de natureza que atravessa todo o debate da Crítica da Razão Pura. O Quarto capítulo trata ainda sobre a natureza, mas agora dentro de uma perspectiva ampliada, a da Crítica da Faculdade de Julgar. O quinto e último capítulo disserta sobre a relação que Kant estabelece com o lecionar geografia, bem como com a definição que Kant traz de geografia e as repercussões dessa ciência para filosofia crítica e desta para com geografia.

Por fim, nas Considerações Finais fazemos um apanhado geral sobre a tese, bem como acrescenta algumas observações importantes que por economia do texto passaram despercebidas ou ficaram incompletas ao longo dos capítulos sobre a relação indissociável entre filosofia e a geografia em Kant.

1. A FILOSOFIA CRÍTICA DE IMMANUEL KANT

1.1 Notas iniciais: Filósofo, filosofia crítica e mundo.

No Romance “Auto de Fé”, Elias Canetti⁵² ao descrever seu protagonista, “Kien”, uma clara referência a Kant⁵³, ou pelo menos aquilo que ele concebia sobre Kant, fala de sua imensa sabedoria, mas separada do mundo, das pessoas, do que estava ao seu redor, por isso o tinha como uma “cabeça sem um mundo”. Na realidade, essa é uma das caricaturas feitas a respeito de Kant, a de mostrar a ideia do não envolvimento do filósofo com o mundo, com as pessoas, um Kant recluso à leitura e à escrita, a uma vida recusa, sem envolvimento social, mundano, ou coisa que o valha. Essa é uma leitura válida e até possível de se sustentar, principalmente por Kant estar sempre vinculado a uma única cidade, bem como de ter dedicado boa parte de sua vida ao pensamento científico, filosófico e à escrita.

No entanto, Caygill (2000) afirma que essa visão do Kant de tendência à pontualidade neurótica; de silenciosos feitos cotidianos, de vida extremamente pacata, de provincianismo em contraposição a seus escritos ruidosos, de importância seminal para se mudar a maneira de encarar a forma de pensar de toda uma geração, principalmente do século XIX e parte do XX, bem como o de fomentar novos rumos à filosofia e ao pensamento moderno⁵⁴, se constituiu na “substância de uma lenda filosófica. Cumpre dizer, entretanto, que tal imagem de Kant está seriamente desvirtuada e dificulta uma apreciação de sua vida e obra⁵⁵”.

Kant deixou claro que o filósofo e o homem não se dissociam, ou pelo menos não devem, uma vez que o filósofo, conforme ele escreve em sua *Lógica*, é um legislador⁵⁶. Com

⁵² Cf. CANETTI, Elias (1905-1994). **Auto de Fé**. São Paulo: Cosac & Naify. 2011.

⁵³ Canetti queria que a obra tivesse como protagonista Kant e se chamasse “Kant Incendeia-se”. Cf. MAIA, Rousiley. “Da Caricatura do indivíduo racional kantiano à paranoia do poder em auto de fé, de Elias Canetti”. **Síntese**. Belo Horizonte, v. 24, n. 76, p.73-88, 1997.

⁵⁴ Vale dizer que tal importância está para além da filosofia. “**Mesmo fora da filosofia, nas humanidades, ciências sociais e ciências naturais, os conceitos e estruturas de argumentação kantianas são ubíquos**. Quem quer que exerça a crítica literária ou social está contribuindo para a tradição kantiana; quem quer que reflita sobre as implicações epistemológicas de sua obra descobrirá estar fazendo-o dentro dos parâmetros estabelecidos por Kant. Com efeito, muitos debates contemporâneos, em teoria estética, literária ou política, mostram uma peculiar tendência para converter-se em discussões em torno da exegese de Kant”. Cf. HOWARD, Caygill. **Dicionário Kant**. Tradução: Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000, p. IX. (destaque nosso).

⁵⁵ Cf. HOWARD. *Ibid.*, p. XIX.

⁵⁶ Cf. KANT, I. **Lógica**. Tradução: Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999, p. 41.

essa indicação, Kant expõe sua maneira de dizer que é um homem do/no seu tempo, que participa da cidade, das discussões, daquilo que o cerca, uma vez que ele é legislador não pode ser de outro lugar, senão do mundo, da “realidade efetiva”, sensível, isto é, do mundo concreto, do mundo empírico, onde os homens vivem.

Ele, sendo um cidadão do mundo, cosmopolita, é aquele que, dentre outras coisas, propõe fins aos homens, que postula leis, que tenta direcionar as ações dos homens, quer sejam eruditos ou não. Kant, assim, por meio de suas aulas sobre diversas áreas do saber, de sua filosofia e do filosofar, esteve imerso na vida cotidiana, na vivência cotidiana, no e do lugar de onde pensava, ensinava e escrevia.

Nesse sentido, é possível entender que Kant quis deixar clara sua ideia de filosofia e filosofar, sendo possível, segundo ele, aprender filosofia sem, no entanto filosofar⁵⁷, pois enquanto a primeira faz parte de conhecimentos racionais dados, já sistematizados, históricos; o segundo se dá por meio de princípios, (que na realidade são a-históricos⁵⁸), por meio dos quais se pode “vir a ser um autêntico filósofo⁵⁹”, aquele que se exercita em fazer uso de sua razão de maneira livre “e não meramente imitativo, [...] mecânico⁶⁰”.

Kant explica como age aquele que meramente imita mecanicamente e de como deve ser aquele que age sem ser meramente imitador, isto é, aquele que deseja deliberar, ser um legislador, um que participa ativa e livremente do mundo e no mundo.

⁵⁷ Na parte terceira da introdução da *Lógica*, depois de Kant ter feito uma espécie de resumo da ideia da origem da lógica, de seu desenvolvimento e de sua finalidade, ele começa a definir sua ideia de filosofia e de filosofar: a parte mais elevada da filosofia. Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. 39-43.

⁵⁸ Kant, nessa distinção, conforme Caygill (*Ibid.*, p. 171) “[...] a história pode ser dividida em duas grandes subespécies, a primeira indicando uma forma de saber, a segunda um padrão de informação sobre os eventos da história natural e humana”. De acordo com a primeira, Kant usa a distinção proposta por Wolff (2006) entre conhecimento racional e conhecimento histórico na medida em que uma coisa é saber de um fato, de um ocorrido (conhecimento histórico) e outra coisa é saber de sua causa (saber racional). Kant, na **Crítica da Razão Pura**, *Ibid.*, p. B 864, Kant diz que “o conhecimento histórico é *cognitio ex datis* e o racional, *cognitio ex principiis*” (Conhecimento por dados e conhecimento por princípios). Nessa definição de História (conhecimento por dados) da Primeira Crítica em B 864 e da *Lógica*, que Kant opõe ao conhecimento por princípios, o que gera o filosofar. Nesse sentido, Kant quer tratar do conhecimento que se processa por meio dos dados e não de um conhecimento datado. Assim, o histórico faz alusão ao conhecimento que se desenvolve por intermédio dos dados. Na Introdução dos Cursos de Geografia, Kant, ainda dentro dessa perspectiva, diz que a história é um relato de acontecimentos que se sucedem ao longo do tempo, e a geografia, como os acontecimentos que se dão simultaneamente no espaço. Aqui estão postas as ideias de história como narração e a de geografia como descrição. A segunda divisão da noção de história (padrão de informação sobre os eventos da história natural e humana) está ligada à ideia de filosofia da história e, nesse sentido, a história é a que fornece uma narração das ações humanas enquanto manifestação das vontades no mundo dos fenômenos tendo em vista observar o desenvolvimento das ações humanas livres que, apesar dos fatos, avança em rumo a um fim último da natureza como sistema teleológico em paralelo estantes e inovações processados pela genialidade e pelo entusiasmo. Vale dizer ainda que nessa oposição feita por Kant entre conhecimentos racional (por princípios) e histórico (por dados) não tem cisão tão radical assim, uma vez que as ciências particulares carecem de ambos os conhecimentos.

⁵⁹ Cf. KANT, I. *Lógica*, p. 40.

⁶⁰ Cf. KANT, I. *Ibid.*

No caso de certos conhecimentos racionais, é prejudicial sabê-los de um modo meramente histórico; no caso de outros, ao contrário, isso é indiferente. Assim, por exemplo, o navegante sabe as regras da navegação historicamente a partir de suas tabelas; e isto lhe basta. Mas, se o jurista possui jurisprudência de maneira puramente histórica, então ele não tem a menor aptidão para se tornar um genuíno juiz, e, com maior razão um legislador⁶¹.

Kant quer mostrar com tais exemplos que é possível aprender filosofia sem filosofar, pois no primeiro caso, há uma ação meramente mecânica, mimética, por assim dizer, enquanto no segundo caso, exige-se, caso se queira legislar de fato, um uso livre da razão, uma autonomia⁶².

Logo em seguida, Kant sugere uma definição do que entende por filosofia e a coloca em contraposição às definições anteriores (da escola)⁶³ e mostra que uma se vincula à habilidade enquanto a outra à utilidade, a fins, a um *telos*, isto é, aquela que legisla sobre a razão e é nesse sentido que o filósofo é um legislador, um vez que delibera sobre o mundo fático e, assim, a filosofia difere substantivamente do filosofar, apesar de uma não se apartar da outra.

Kant, apesar de não desconsiderar a filosofia (sistemizada), é claramente adepto do legislar, isto é, do intervir, de propor utilidade, fins para razão humana, a saber: da atividade, da ação, em detrimento da mera conexão sistemática suficiente de conhecimentos⁶⁴. Assim, filosofia e mundo estão, de acordo com Kant, em relação umbilical, são na realidade inseparáveis.

A Filosofia é, pois, o sistema dos conhecimentos filosóficos ou dos conhecimentos racionais a partir de conceitos. Eis aí o conceito escolástico dessa ciência. Segundo o conceito do mundo, ela é a ciência dos fins últimos

⁶¹ Cf. KANT, I. Ibid.

⁶² Quando se faz um uso livre da razão, quando se age por autonomia, ou seja, quando a razão legisla sobre si mesma, age sobre si mesma, tem-se a promoção do filosofar, ato que não é possível ensinar como se fazer, pois é uma atividade estritamente prática, ao contrário da filosofia histórica, sistemizada, *cognitio ex datis*, que pode ser ensinada. Nesse sentido, Kant diz que “ninguém que não possa filosofar pode-se chamar de filósofo. Mas filosofar é algo que só se pode aprender pelo exercício e uso próprio da razão. Como é que se poderia, a rigor, aprender a filosofia? Todo pensador filosófico constrói [...] sua obra própria sobre os destroços de uma alheia; mas jamais se erigiu uma que tenha sido estável em todas as partes. Não se pode aprender filosofia já pela simples razão que ela ainda não está dada”. Cf. KANT, I. Ibid., p. 42.

⁶³ “Mas até aqui, o conceito de filosofia é apenas um conceito escolástico, ou seja, o conceito de um sistema de conhecimento, que apenas é procurado como ciência, sem ter por fim outra coisa que não seja a unidade sistemática desse saber, por consequência, a perfeição lógica do conhecimento. Há, porém, ainda um conceito cósmico (*conceptus cosmicus*) que sempre serviu de fundamento a esta designação, especialmente quando, por assim dizer, era personificado e representado no ideal do filósofo, como um arquétipo. Deste ponto de vista, a filosofia é a ciência da relação de todo o conhecimento aos fins essenciais da razão humana (*teleologia rationis humane*) e o filósofo não é um artista da razão, mas o legislador da razão humana”. Cf. KANT, I, **CRP**, p. B 867.

⁶⁴ Cf. KANT, I. **Logica**, p. 41.

da razão humana. Este conceito ativo confere dignidade, isto é, um valor absoluto, à Filosofia. E, realmente, ela também é o único conhecimento que só tem valor intrínseco e aquilo que vem primeiro conferir valor a todos os demais conhecimentos. A gente termina sempre por perguntar: para que serve o filosofar e o fim último do mesmo – a própria filosofia considerada como ciência segundo o conceito da escola? Nesse significado escolástico da palavra, a Filosofia visa apenas à habilidade; relativamente ao conceito do mundo, ao contrário, ela visa a utilidade. Do primeiro ponto de vista ela é, pois, uma doutrina da habilidade; do último, uma doutrina da sabedoria: – a legisladora da razão, e nesta medida o filósofo não é um artista da razão, mas um legislador⁶⁵.

Em suma, Kant elucida que a “filosofia da escola” tem seu valor, que não é o caso que seja desprezada, uma vez que o cálculo, a habilidade tem sua importância, mas a filosofia, segundo o conceito de mundo em sentido cosmológico⁶⁶, é uma sabedoria útil, uma ciência da razão, da relação de todo conhecimento reunido a constituir uma unidade. Ou seja, um conhecimento que traz uma unidade sistemática às demais ciências.

À filosofia, segundo o conceito da escola, pertencem duas coisas: primeiro, uma provisão suficiente de conhecimentos racionais; segundo, uma conexão sistemática desses conhecimentos, ou uma ligação dos mesmos na ideia de um todo. Essa conexão rigorosamente sistemática, a filosofia não somente a permite, mas ela é mesmo a única ciência a ter no mais próprio sentido uma conexão sistemática a de dar a todas as demais ciências uma unidade sistemática, mas no que concerne à filosofia segundo o conceito do mundo (*in sensu cosmico*), também se pode chamar uma ciência da máxima suprema do uso da razão [...]. Pois a filosofia no último sentido é, de fato, a ciência da relação de todo conhecimento e de todo uso da razão com o fim último da razão humana [...] no qual estes têm de se reunir de modo a constituir uma unidade⁶⁷.

Notemos que a história da filosofia (sistemizada, da escola) deve ser usada no filosofar até certo ponto, na medida em que esta possibilita ver como ao longo da história se deu o uso da razão para se chegar a certos fins. Essa filosofia de sistema deve ser considerada como um conjunto de conhecimentos racionais passíveis de utilização, pois seu valor não está no filósofo ou no sistema filosófico, mas no meio, numa técnica para esse fim. Nesse sentido, Kant assevera que

quem queira aprender a filosofar deve considerar, ao contrário, todos os sistemas da Filosofia **a apenas como História do Uso da Razão** e como objeto do exercício do próprio talento filosófico. O verdadeiro filósofo,

⁶⁵ Cf. KANT, I. Ibid.

⁶⁶ Sobre esse conceito cosmológico, Kant escreve: “Chama-se aqui conceito cósmico aquele que diz respeito ao que **interessa necessariamente a todos**”. Cf. KANT, I. CRP, p. B 869 (destaque nosso).

⁶⁷ Cf. KANT, I, op. cit., p. 41.

portanto, na qualidade de quem pensa por si mesmo, tem que fazer um uso livre e pessoal de sua razão, não um uso servilmente imitativo⁶⁸.

Como o filósofo não é um mero técnico, apesar de se utilizar da técnica, não é um mero historiador da filosofia, apesar de fazer uso da história da filosofia, ele precisa legislar sobre a razão, fazer uso da razão sobre si mesma, a fim de reunir os vários usos da razão e agir no mundo fático, tendo em vista, em última instância, a promoção de sua cidadania, de ser um cidadão do mundo que efetiva sua humanidade, que visa “o fim último da razão humana⁶⁹”. Se for assim,

O conceito acadêmico de filosofia, [...] pressupõe uma diversidade de conhecimentos racionais que tem de ser sistematizada segundo a ideia de um todo. De acordo com a “jurisdição” em que atua, a razão, por meio dessa sistematização, delimita um determinado campo de sua atuação (seja ele teórico ou prático). [...], é importante reter o fato de haver uma finalidade articulando a sistematização desse campo que, em última instância, confunde-se com a própria atividade racional de criar uma tal conexão sistemática dos conhecimentos racionais na relação entre partes e todo. Esse dado é importante porque permite a ligação com o conceito mundano de filosofia⁷⁰.

Nesse sentido, a filosofia enquanto doutrina da sabedoria do/no mundo⁷¹ pode direcionar-se ao *ercscheinung* (fenômeno, àquilo que aparece ao homem), ou seja, daquilo que está diante do ser racional finito, daquilo que lhe aparece, de sua experiência sensível, de acordo, evidentemente, com as condições de possibilidade do conhecer, dentro, claro, dos limites do ser racional finito; bem como pode direcionar-se ao uso prático da razão, isto é, à ação.

Todos os progressos na civilização, pelos quais o homem se educa, têm como fim que os conhecimentos e habilidades adquiridos sirvam para uso do mundo, mas no mundo o objeto mais importante ao qual o homem pode aplicá-los é o ser humano, porque ele é seu próprio fim último. – Conhecer,

⁶⁸ Cf. KANT, I. Ibid., p. 43 (destaque nosso).

⁶⁹ Cf. KANT, I. Ibid., p. 42.

⁷⁰ Cf. KEINERT, Maurício Cardoso. **Crítica e Autonomia em Kant**: a forma legislativa entre determinação e reflexão. 2007. 135 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007, p. 18.

⁷¹ Dentro desse conhecimento, sabedoria do mundo, duas “disciplinas” tinha importância seminal para Kant. Geografia e Antropologia. Kant lecionou geografia de 1756 a 1796. Até 1772 Kant leciona Antropologia dentro dos cursos de Metafísica e Geografia, a partir de 1772 até 1796, no semestre do inverno, como ampliação dos seus cursos sobre metafísica, ele leciona Antropologia como **a outra parte do conhecimento do mundo**, ou seja, aquilo que é útil, assim como a geografia, a todo homem em todas as vicissitudes da vida. “Em minhas atividades de filosofia pura, empreendidas inicialmente de maneira livre e mais tarde a mim atribuída como ensino, tenho ministrado ao longo de uns trinta anos dois cursos referentes ao conhecimento do mundo, a saber: Antropologia (no semestre de inverno) e geografia física (no de verão)”. Cf. KANT, I. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. Tradução: Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006, p. 23. Conferir também o capítulo sobre a Geografia em Kant.

pois, o ser humano segundo sua espécie, como ser terreno dotado de razão, merece, particularmente, de ser chamado de conhecimento do mundo [...] ⁷².

Esse conhecimento do mundo nos chama ao filosofar, a uma filosofia cosmopolita que responda ao que é útil, que traga sabedoria e, nesse sentido, Kant diz que essa filosofia que vai ao mundo é responsável por responder ao que o homem pode saber, ao que ele deve fazer, ao que ele deve esperar e ao que é esse homem, que conhece, age e espera.

O domínio da filosofia neste sentido cosmopolita deixa-se reduzir às seguintes questões: 1) O que posso saber? 2) O que devo fazer? 3) O que me é lícito esperar? 4) O que é o homem? À primeira questão responde à Metafísica; à segunda, a Moral; à terceira, a Religião; e à quarta, a Antropologia ⁷³.

Na primeira Crítica ⁷⁴, Kant fala que todo o interesse da razão, tanto teórico como prático se fixa nas três primeiras indagações, ou seja, sobre o saber, o fazer e o esperar, noutras palavras, em questões do conhecimento ⁷⁵, da ética ⁷⁶ e da felicidade ⁷⁷.

Nessa linha de pensamento, Valerio Rohden (1981, p. 56) ⁷⁸ assevera que

[...] a Filosofia como sabedoria – no sentido de referência de todos os fins ao fim último da razão humana – é possível somente com a ajuda da ciência. Este ponto de vista também hoje válido, de uma filosofia mediada pela ciência (no que diz respeito aos meios de realização do projeto filosófico), pode ao mesmo tempo servir também como um corretivo à atual orientação das ciências, que concebem a si mesmas dogmaticamente, isto é, acriticamente, como fim ou como próprio fundamento. São por isso péssima filosofia, e assim mesmo não sabem que elas estão orientadas apenas tecnologicamente à satisfação de necessidades e interesses infundados.

A filosofia, portanto, como aquela que vai ao mundo, enquanto cosmopolita, pressupõe cidadania mundana ⁷⁹, que tem no sujeito que pensa e age aquele que faz uso do

⁷² Cf. KANT, I. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**, p. 21.

⁷³ Cf. KANT, I. **Lógica**, p. 42

⁷⁴ Cf. KANT, I. **CRP**, p. B 833.

⁷⁵ A questão aqui se volta para as condições de possibilidade do conhecer humano, daquilo que é possível conhecer a partir da experiência possível, da empiricidade. Em última instância, a questão está ligada ao conhecimento científico a partir do aparato empírico.

⁷⁶ A questão aqui se volta para questão da moralidade, do agir, que deve se dá a partir da autonomia, ou seja, a partir de uma lei que o próprio homem dá a si mesmo pela razão.

⁷⁷ “Se faço o que devo fazer, que me é permitido esperar? É ao mesmo tempo prática e teórica, de tal modo que a ordem prática apenas serve de fio condutor para a resposta à questão teórica e, quando esta se eleva, para a resposta à questão especulativa. Com efeito, toda a esperança tende para a felicidade e está para a ordem prática e para a lei moral, precisamente da mesma forma que o saber e a lei natural estão para o conhecimento teórico das coisas”. Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. B 833,834.

⁷⁸ Cf. ROHDEN, Valério. **Interesse da razão e liberdade**. São Paulo: Ática, 1981.

conhecimento histórico (*cognitio ex datis*) e do racional (*cognitio ex principiis*). O primeiro enquanto história do uso da razão e o segundo enquanto pensamento e ação livres, tendo em vista, a rigor, a efetivação da humanidade sempre inacabada, uma atividade que se dá a partir do espaço/momento do homem no mundo e a partir do mundo. Tudo isso se processa pelo filosofar (atividade), na busca de pensar esse homem no/do de modo arquitetônico⁸⁰, posto que a filosofia ainda não está dada, mas em construção constante.

[...] a filosofia é uma simples ideia de uma ciência possível, que em parte alguma é dada in concreto [...]. Até então não se pode aprender nenhuma filosofia; pois onde está ela? Quem a possui? Por que caracteres se pode conhecer? Pode-se apenas aprender a filosofar, isto é, a exercer o talento da razão na aplicação dos seus princípios gerais [...]⁸¹.

Eis a razão do não desprezo ao dado histórico, pois ele é passível de ser transformado em racional, assim como o racional é passível de se sistematizar e, portanto, se transformar em histórico. É claro que em Kant, o histórico em último caso deve estar a serviço do racional, pois é o racional que possibilitará a compreensão do homem enquanto fim em si mesmo.

Nesse sentido, a filosofia da escola pura e simplesmente é aquela que não está no mundo, mas fora do mundo, isto é, não legisla sobre o mundo e, portanto, não promove cidadania mundana, que vislumbra não apenas os meios para fins parciais, mas fins últimos. Caso contrário, a cidadania é meramente passiva, técnica, individual, privada.

Kant utiliza o histórico como instrumento, como meio para, como história do uso da razão, de modo subordinado à sua filosofia crítica. Ou seja, a filosofia crítica de Kant não teria sido possível sem a lógica geral, geometria euclidiana e a física newtoniana. Como a filosofia é um projeto, um processo, não dada ainda, ela carece do diálogo com o que está dado, ou seja, com o conhecimento já dado, isto é, com a história da filosofia e com as

⁷⁹ Cidadania mundana em detrimento de mera cidadania, uma vez que esta última tem referência ao cidadão, que pressupõe o homem individual, portador de direito individual, privado.

⁸⁰ “Por arquitetônica entende-se a arte dos sistemas. Como a unidade sistemática é o que converte o conhecimento vulgar em ciência, isto é, transforma um simples agregado desses conhecimentos em sistema, a arquitetônica é, pois, a doutrina do que há de científico no nosso conhecimento em geral e pertence, assim, necessariamente, à metodologia”. Cf. KANT, I. **CRP**, p. B 860. Ora, isso implica dizer que a filosofia para Kant é, *in nuce*, arquitetônica, e dessa forma se constitui como uma construção sistemática que tem a razão como fundamento unificador de todos os nossos conhecimentos. Urge, nesse caso, unidade, unificação, conexão, caso contrário nosso conhecimento ou saber não se constitui e assim não é, mas está para ser, caso ocorra essa unificação dada pela razão.

⁸¹ Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. B 866.

ciências⁸², e assim, a filosofia enquanto projeto inacabado, em constante construção sempre precisará manter diálogo com o conhecimento positivado, por assim dizer, sistematizado⁸³.

Nesse sentido, cabe ao filósofo, como legislador da razão, determinar “as fontes do saber humano, [...] a extensão do uso possível e útil de todo o saber e [...] os limites da razão⁸⁴”, assim também é de sua incumbência “[...] a cultura do talento e da habilidade, para empregá-los em vista de toda espécie de fins⁸⁵” e “[...] a destreza no emprego de todos os fins para quaisquer fins⁸⁶”.

Essas determinações e incumbências evidentemente estão ligadas ao sentido de filosofia cosmopolita, crítica, que se pergunta pelo que se pode saber, fazer, esperar e sobre o homem, bem como do explicitar quais as fontes do saber, até onde esse saber pode se estender, a fim de que não se extrapole e se vá além das fronteiras da razão. Assim, tanto naquilo que o filósofo tem de determinar, quanto no que ele tem de incumbência, ele tem que de modo crítico vislumbrar sempre em última instância os fins mais elevados da razão humana⁸⁷.

Fica aqui já indicado que a filosofia kantiana, crítica, reflexiva (que pretende colocar limites à razão, a fim de que ela não peregrine por lugares onde não possa estar segura, por assim dizer, uma vez que ela tende ao incondicionado, ao transcendente em detrimento do imanente⁸⁸) fique num campo seguro, o campo da sensibilidade, da

⁸² “[...] a ciência só tem um verdadeiro valor intrínseco enquanto instrumento da sabedoria. Nessa qualidade, porém, ela lhe é indispensável [...]”. Cf. KANT, I. **Lógica**, p. 43. Na Primeira Crítica, ele diz que, “O matemático, o físico, o lógico, por mais que possam ser brilhantes os progressos que os primeiros em geral façam no conhecimento racional e os segundos especialmente no conhecimento filosófico, são, contudo, artistas da razão. Há ainda um mestre no ideal que os reúne a todos, os utiliza como instrumentos, para promover os fins essenciais da razão humana”. Cf. KANT, I. **CRP**, p. B 867

⁸³ “O esvaziamento kantiano da objetividade suprassensível acarreta um deslocamento essencial naquilo que chamamos filosofia ao provocar a passagem do dado ao efetivo, do feito ao fazer-se”. Cf. CHAUI, M. Prefácio do livro **Ensaio de Filosofia Ilustrada** de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Iluminuras, 2004.

⁸⁴ Cf. KANT, I. **Lógica**, p. 42.

⁸⁵ Cf. KANT, I. *Ibid.*

⁸⁶ Cf. KANT, I. *Ibid.*

⁸⁷ Nesse sentido, a filosofia kantiana seria “uma filosofia da filosofia [...] a elaboração da reflexão como princípio de todo pensamento [...] e por sua finalidade salvar o filósofo natural que habita em todo homem”. Cf. DEKENS, Olivier. **Compreender Kant**. Tradução: Paula Silva. São Paulo: Loyola, 2008, p. 11.

⁸⁸ Vale lembrar que “O criticismo não é ceticismo. [...]. A crítica é o exercício pelo qual a reflexão determina a fronteira entre os campos possíveis da racionalidade; tal levantamento do campo da reflexão permite, *in fine*, à razão expressar sua natureza metafísica onde deve fazê-lo, e fazê-la calar onde é preciso”. Cf. DEKENS, O. *Ibid.*, p. 12-13. “[...] o que nos leva necessariamente a transpor os limites da experiência e de todos os fenômenos é o **incondicionado, que a razão exige necessariamente** e com plena legitimidade nas coisas em si, para tudo o que é condicionado, a fim de acabar, assim, a série das condições”. Cf. KANT, I. **CRP**, Prefácio, p. B XX. (destaque nosso).

empiricidade, do fático, do mundo onde os homens vivem, onde conhecem, onde agem, onde relacionam teoria⁸⁹ e prática⁹⁰.

Rubens Torres Filho (1975) falando ironicamente sobre o alcance da filosofia kantiana, de sua descoberta a partir da filosofia crítica, faz uma provocação ao remeter a revolução copernicana à ptolomaica, já que o fenômeno só é algo em referência ao sujeito.

Para compreender o estatuto do transcendental e o alcance de sua descoberta, é preciso, talvez, começar com uma perplexidade diante de uma metáfora famosa: uma revolução copernicana que, em vez de fundar um sistema heliocêntrico, faz o fenômeno girar em torno do observador leva a pensar – pelo menos aparentemente – em uma “revolução ptolomaica⁹¹”.

Assim, é possível asseverar que a filosofia kantiana é aquela que não nega o transcendente (o incondicionado), negando apenas a perspectiva de conhecimento, de cognição do metafísico, no entanto, é a mesma filosofia que confere valorização à sensibilidade, à experiência sensível do humano em sua relação com o mundo.

Kant escreve em defesa da sensibilidade na Antropologia quando diz que os sentidos não se enganam, não erram. Na realidade, quem erra e se engana é o entendimento, uma vez que quem julga não são os sentidos, mas o entendimento e até porque a sensibilidade não tem domínio sobre o entendimento⁹². Diante disso, Kant diz que “a sensibilidade está isenta de culpa⁹³” e, por outro lado, há mérito nela, pois é ela quem oferece ao entendimento um rico material, (*mannigfaltige*, o diverso, o múltiplo, da intuição sensível) para que este então pegue esse diverso da sensibilidade, que é desordenado, e submeta às suas regras, trazendo assim ordem a esse diverso não ordenado. O material que a sensibilidade fornece ao entendimento é tão abundante, caso fosse comparado com os conceitos abstratos do entendimento, estes seriam “apenas brilhantes ninharias⁹⁴”.

Leonel Ribeiro dos Santos (1994) no livro “A Razão sensível”, defendendo a ideia de valorização da sensibilidade em Kant, o chama de advogado da sensibilidade e diz que:

⁸⁹ Para Kant, o campo do teórico é o que diz respeito ao especulativo, ao ontológico, à natureza, ao conhecimento. Teoria em Kant se refere, portanto, ao fenomênico, ao conhecimento do reflexivo sobre o que aparece aos sentidos.

⁹⁰ O campo prático para Kant diz respeito à ação, ao fazer, ao deliberar, ou seja, ao campo ético-político-jurídico. (Campo da liberdade).

⁹¹ Cf. TORRES FILHO, Rubens. **O Espírito e a letra**. São Paulo: Ática: 1975.

⁹² Cf. KANT, I. **Antropologia**, p. 45.

⁹³ Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. 44.

⁹⁴ Cf. KANT, I. *Ibid.*

Consuma-se na filosofia de Kant uma efetiva e iniludível recuperação e valorização da sensibilidade, tanto no plano do conhecimento como no plano estético. [...]. Coroando a verdadeira “apologia da sensibilidade” (*apologie für die sinnlichkeit*) que é a filosofia transcendental no seu conjunto, Kant, numa de suas últimas obras, responde formalmente às acusações típicas que os lógicos e filósofos de todos os tempos costumam fazer contra os sentidos e a imaginação, constituindo-se explicitamente como o “advogado” destes últimos⁹⁵.

Kant ainda adverte aos que querem por causa dessa valoração ao entendimento, suplantando a função do entendimento ou minimizar sua importância, tentando dizer que os sentidos são os que governam o entendimento. “os sentidos não governam o entendimento. Ao contrário, apenas se oferecem ao entendimento, para que disponha de seus serviços. [...] Os sentidos não têm essa pretensão [...], se submetem de bom grado a seu soberano, o entendimento, mas quer ser ouvido⁹⁶”.

1.2 Antecedentes da Filosofia Crítica – a *Dissertação* de 1770.

Immanuel Kant nasce em 1724. Em oito anos, entre os anos 1732 e 1740 faz seu estudo básico no “*collegium fredericianum*”, de orientação protestante pietista⁹⁷, escola austera, rígida e de forte disciplina e devoção religiosa. Em 1740, Kant cumpre toda exigência para o ingresso no ensino superior (línguas clássicas, lógica, história, geografia e epistemologia) e ingressa na Universidade Albertina em sua própria cidade, Königsberg⁹⁸. O

⁹⁵ Cf. DOS SANTOS, Leonel, Ribeiro. **A razão sensível**. Lisboa: Colibri, 1994, p. 35.

⁹⁶ Cf. KANT, I, op. cit., p. 45.

⁹⁷ Essa informação tem sua importância, tendo em vista que a orientação Puritana, na Inglaterra, e Pietista, na Alemanha, trouxe uma espécie de normatividade aos estudos nas escolas e nas universidades, expandindo os estudos para além da filosofia, direito e teologia, por exemplo, para o estudo da natureza e ciências naturais de um modo geral, é tanto que Kant precisou ainda como estudante secundário, estudar além de lógica, línguas clássicas, história, geografia e teoria do conhecimento. Para MERTON, Robert. **Social Theory and Social Structure**. New York: Free Press, 1968, p. 628-649, há uma correlação entre a ética protestante e o desenvolvimento das pesquisas científicas, principalmente as ciências naturais, na medida em que associaram o empirismo e o racionalismo. Segundo Merton, a orientação era desenvolver uma ciência como um estudo sistemático da natureza mesclando racionalismo e empirismo, tendo como finalidade glorificar a Deus em sua criação, bem como para entendimento e controle da natureza para fins de bem estar social como um desejo de Deus. Assim, o conhecimento da natureza, o conhecimento científico deve ser incentivado, uma vez que tais conhecimentos pode trazer felicidade à coletividade humana. “o estudo sistemático, racional e empírico da natureza para glorificação de Deus em suas obras e para o controle do mundo corrupto”. (p. 629). Há também, claro, a tese de Max Webber, do espírito do capitalismo ter por base a ética protestante, principalmente, em sua análise, o protestantismo calvinista. (tradução nossa).

⁹⁸ A Universidade de Königsberg, nesse período, oferecia quatro cursos, três considerados “superiores”, Teologia, Direito e Medicina, e um “inferior”, o curso de filosofia. “Frederico Guilherme I considerava que a principal função das universidades consistia em preparar servidores públicos – sobretudo clérigos, advogados e

professor Martin Knutzen, (por quem Kant tinha grande admiração) lecionava lógica e metafísica, mas combinava, em suas aulas, filosofia, religião, matemática e ciências naturais, despertou em Kant o interesse por uma diversidade de conhecimentos⁹⁹.

Kant permanece como aluno da universidade até o ano de 1755 quando defende publicamente um texto intitulado *Nova elucidação dos primeiros princípios do conhecimento metafísico* e assim adquire o que na época se chamava *venia legendi (privatdozent)*¹⁰⁰, isto é, uma espécie de autorização para propor cursos (dentre eles geografia), lecioná-los e cobrar dos alunos certas quantias, com as quais, em grande parte do tempo, manteve-se financeiramente até 1770, quando então assume a cátedra de lógica e metafísica, depois de defender publicamente o texto *Sobre a forma e os princípios do mundo sensível e inteligível*, a chamada “Dissertação Inaugural”, tornando-se professor titular da universidade¹⁰¹.

Para muitos comentadores da obra de Kant, a *Dissertação* assume um papel importante para confecção da primeira crítica publicada onze anos depois, em 1781. Gérard Lebrun (2016) fala que tal obra traz prenúncios, uma espécie de prólogo da Crítica da Razão Pura, ou seja, trata-se dos primeiros esclarecimentos,

[uma] primeira amostra de uma ciência propedêutica que deve preceder à metafísica e esclarecer os princípios do entendimento puro. Esclarecer quer dizer mostrar o porquê da abundância de enunciados falsos e confusos dos tratados de metafísica. A razão pura, que é o objeto da metafísica, é o poder de conhecer *a priori* independentemente da experiência. Kant nunca vai duvidar da existência desse poder¹⁰².

clínicos”. Cf. HOWARD, *Ibid.*, p. XXIV. Kant não escolhe seguir carreira em dos cursos prioritários requeridos governo, mas sim em filosofia, tido como curso não prioritário.

⁹⁹ Além do que, conforme HOWARD (*Ibid.*) “Durante a maior parte do século XVIII, a faculdade inferior de filosofia era a mais dinâmica e inovadora na universidade. Como seu currículo não estava adequado às exigências de uma profissão, era possível ampliar a gama de matérias de estudo cobertas pela filosofia, de modo a incluir não só matérias como física e **geografia**, as quais eram ignoradas pelas faculdades superiores, mas até mesmo a religião, jurisprudência e medicina, que eram seus domínios protegidos”. (negrito nosso).

¹⁰⁰ Ainda nesse mesmo ano, Kant já tinha apresentado uma pequena tese, *Esboço sucinto de algumas meditações sobre o fogo*, a qual foi apresentada internamente à Faculdade de Filosofia. Com esse texto, Kant recebe o título de Mestre em Filosofia, mas sem ainda poder lecionar, pois precisava de uma espécie de licenciatura, a *venia legendi*, que veio com a defesa da *Nova Dilucidatio* ainda em 1755.

¹⁰¹ Em Março de 1770, o professor Langhansen, titular da cátedra de matemática, morre, deixando sua vaga aberta. Kant envia duas cartas ao governo prussiano, uma carta ao ministro da cultura, Freiherr von Fuerst, e outra ao rei Frederico II, sugerindo que a vaga fosse ocupada pelo professor de filosofia Moral, Christiani, ou pelo professor Buck, de Lógica e Metafísica. Kant é ouvido e o rei passa matemática para Buck, que aceita, e Kant assume a cátedra de Lógica e Metafísica, oferecida pelo próprio rei ainda em março e Kant assume oficialmente em maio de 1770. Cf. KANT, I. **AK X**, p. 90-94. O texto escrito em latim “*De mundus sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*”, entre os meses de março até 24 de agosto, data da defesa pública do texto. Tal texto é fruto da exigência feita à Kant após sua nomeação agora então como responsável pela cátedra de Lógica e Metafísica. Cf. KANT, I. **Correspondências. AK X**, p. 90-94; Cf. também introdução da tradução da Dissertação em inglês, in: KANT, I. **Theoretical Philosophy, 1755-1770**. Cambridge University Press, 1992, p. XX. (The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant).

¹⁰² Cf. LEBRUN, G. O subsolo da Crítica: uma conferência inédita de Lebrun sobre Kant. **Discurso**. São Paulo, v. 46, n. 2, p. 53-84, 2016. “Os pródromos da crítica encontram-se na Dissertação de 1770”, p. 56.

O próprio Kant, em uma carta de maio de 1781 endereçada a Marcus Hertz, diz que em sua Crítica da Razão Pura já “contém afloramento/efusão (*auschlag*) de diversos conceitos que investigamos inicialmente em conjunto a partir da denominada [obra] *Do mundo sensível e inteligível*¹⁰³”.

Esse texto é, segundo Lebrun (2001)¹⁰⁴, difícil de qualificar dentre os chamados escritos Pré-Críticos¹⁰⁵, uma vez que já há nele elementos das duas primeiras Antinomias que aparecem na Primeira Crítica, assim como a idealidade do espaço e do tempo, mesmo sem ser ainda a condição de possibilidade do conhecimento *a priori*¹⁰⁶.

Esse texto tem sua importância, pois ele pretende mostrar as duas fontes distintas do conhecer, a sensível e a intelectual¹⁰⁷, esferas que os metafísicos, segundo Kant, não fazem

¹⁰³ Cf. KANT, I. **Correspondências**. AK, X, p. 266 (tradução nossa). Em 1797, Iohann Tieftruk quer publicar alguns de seus textos, Kant permite desde que sejam textos a partir de 1770, dando a entender que elementos de seu período crítico já estavam presentes na *Dissertação* de 70. Cf. KANT, I. AK, XII, p. 208. “Concordo com suas sugestões para uma coleção de meus pequenos escritos; mas eu provavelmente queria incluir nele não mais a partir de 1770, para que eles comecem com a minha *Dissertação* de 1770” (tradução nossa).

¹⁰⁴ Cf. LEBRUN, G. **Sobre Kant**. São Paulo: Iluminuras, 2010, p. 37.

¹⁰⁵ Há ainda o debate de que não há nitidamente essa divisão entre textos críticos e pré-críticos, mas sim um amadurecimento de pensamento, que culmina com as obras críticas. Nesse sentido, há nesse amadurecimento um Kant dogmático em um primeiro momento, próximo a Leibniz, e uma segunda fase de tendência cética, próxima a Hume. Já enquanto maduro um afastamento dessas duas tendências, portanto, um antidogmatismo. Comentadores como CASSIRER, E. (Ibid.); PHILONENKO, A. **L’oeuvre de Kant**. Paris: Vrin, 1983, entendem assim. A tese do amadurecimento ou evolução de pensamento seria evidenciada pelo caráter de tendência crítica em obras anteriores à primeira Crítica, antes até mesmo da *Dissertação* de 1770, textos pós 1760, tais como **Da falsa sutileza das quatro figuras silogísticas**, de 1762 (debate sobre a Lógica); **O único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus**, de 1763 (debate teológico); **Ensaio para introduzir o conceito de grandezas negativas em filosofia**, de 1763 (debate sobre física e matemática); **Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral**, de 1764 (debate entre matemática e metafísica); **Observações sobre o sentimento do belo e do sublime**, de 1764 (debate sobre estética); **Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica**, de 1766 (debate sobre a alma); **Acerca do primeiro fundamento da diferença das regiões no espaço**, de 1768 (debate sobre o espaço).

¹⁰⁶ Há um forte debate entre os comentadores de Kant sobre qual a função, a posição e qual é o objeto principal da *Dissertação*. Há aqueles que entendem que a *Dissertação* trata fundamentalmente de uma questão metodológica de distinção entre sensibilidade e intelectualidade (SALA, 1998; VORLÄNDER, 1977); outros que acham ser um texto que antecipa questões que serão aprofundadas na primeira Crítica, como a questão das antinomias, das legislações do conhecer e a idealidade do espaço e do tempo (LEBRUN, 2011, 2016; PASCAL, 1966); outros dizem que não há conflito da razão consigo mesma ainda (as antinomias), mas apenas da nova teoria do espaço e do tempo e da relação entre o conhecer sensível e do entendimento; (MALZKORN, 1996; SCHMUCKER 1974 e CÊNAL, 1996, evidenciado a nova teoria do espaço e do tempo na perspectiva da problemática da antinomia cosmológica); outros que a questão antinômica da razão (conflito da razão consigo mesma) não aparece nesse texto (FALKENBURG, 2000; LINHARES, 2005); outros que há antinomia inicial, provisória e desenvolvida plenamente na Crítica (HINSKE, 1970; DOS SANTOS, 2007; LEBRUN, Ibid.). Outros que a questão cosmológica é essencial nesse texto (DOS SANTOS 2007; PATT, 1987).

¹⁰⁷ PASCAL, Georges. **La Pensée de Kant**. Paris: Bordas, 1966, p. 13, fala-nos que com a *Dissertação* de 1770, Kant esboça sua filosofia, aquilo que viria com as críticas, na medida em que faz a diferença entre o mundo sensível e o intelectual e “já está posta a distinção entre mundo dos fenômenos e mundo dos *númenos*, resultado de uma concepção completamente original do espaço e do tempo” (tradução nossa).

distinção, porque misturam os objetos e as legislações dessas duas fontes do conhecer, e assim extrapolam os limites da sensibilidade, traindo a intelecção, como diz Lebrum (Ibid.).

Assim, a exposição das formas e princípios do conhecimento do mundo sensível e inteligível, a *Dissertação Inaugural*, traz inicialmente a definição de mundo em geral, depois distingue os conhecimentos, em seguida mostra os princípios do mundo sensível, posteriormente trata sobre o mundo inteligível e, por fim, discute como a metafísica procede, isto é, como aplica seu método, que segundo Kant, até então tem maculado o inteligível, pelo sensível.

A ideia da Dissertação de 1770, onze anos antes da publicação da Crítica, é a seguinte: os metafísicos nunca dissociaram duas fontes totalmente heterogêneas do conhecimento, a sensível e a intelectual. Os extravios da sua pretensa ciência até agora provêm desse desconhecimento, pois nunca reconheceram que esses dois modos de conhecer não têm apenas objetos diferentes, mas as legislações que os regem, as regras do jogo, não são as mesmas nos dois lados, nos dois tipos de conhecimento¹⁰⁸.

Nessa distinção do conhecer, o conhecimento sensível seria aquele que se dá pela receptividade do sujeito na medida em que é afeccionado/afetado pelo objeto que lhe vem aos sentidos, o sujeito, portanto, é afetado e assim ocorre uma modificação (afecção) dele por meio desse processo. Desse modo o conhecimento sensível pressupõe uma espécie de receptividade e dessa maneira se constitui, por assim dizer, na passividade¹⁰⁹. Tal conhecimento nos mostra as coisas como nos aparecem, como se manifestam ao sujeito da percepção, ou seja, como fenômenos¹¹⁰.

Por outro lado, o conhecimento intelectual seria aquele que consiste na possibilidade de representar aspectos das coisas que nos aparecem que não estão disponíveis aos sentidos, mas apenas ao intelecto, isto é, “coisas” numênicas¹¹¹, coisas em si, conceitos do intelecto, tais como necessidade, totalidade, mundo, Deus, liberdade, imortalidade da alma etc., objetos que não advêm dos sentidos, conceitos tipicamente metafísicos.

¹⁰⁸ Cf. LEBRUN, G. Ibid., p 57.

¹⁰⁹ “Sensibilidade é a receptividade de um sujeito, pela qual é possível que o estado representativo dele seja afetado de certo modo pela presença de algum objeto”. Cf. §3 da **Dissertação**, in: KANT, I. **Escritos Pré-Críticos**. Tradução: Jair Barboza; [et al.]. São Paulo: EdUNESP, 2005, p. 235.

¹¹⁰ “O efeito de um objeto sobre a capacidade representativa, na medida em que por ele somos afetados, é a **sensação**. A **intuição** que se relaciona com o objeto, por meio de sensação, chama-se **empírica**. O **objeto indeterminado de uma intuição empírica chama-se fenômeno**”. KANT, I. **CRP**, p. B 34 (destaque nosso).

¹¹¹ “Inteligência (racionalidade) é a faculdade de um sujeito, pela qual ele tem o poder de representar o que, em virtude de sua qualidade, não pode cair-lhe nos sentidos” Cf. KANT, I. Ibid.

É incontestavelmente necessário ao entendimento humano distinguir entre a possibilidade e a realidade das coisas. A razão disso reside no sujeito e na natureza de suas faculdades cognitivas. Pois se para o exercício destas não houvesse duas partes inteiramente heterogêneas, o entendimento para conceitos e a intuição sensível para objetos a eles correspondentes, não haveria essa distinção (entre o possível e o real)¹¹².

Kant estava cômico de que não fazer a distinção entre os objetos e as legislações do conhecer o direcionaria a caminhos não seguros, ao ponto de não se poder afirmar sentenças seguras. Essa é, portanto, a razão fundamental do erro dos metafísicos, de seus desvios e da insegurança de suas sentenças. Além do que, Kant estava entrando em defesa, por assim dizer, do conhecimento sensível como válido e autônomo, com legislação própria, coisa não vislumbrada pelos intelectualistas, como Descartes, Leibniz e Wolff, por exemplo, já que entendiam ser o conhecimento sensível nada mais do que um conhecimento confuso e desordenado, logo, de menor préstimo em relação ao conhecimento intelectual.

Observa-se, portanto, que conhecimento sensível e intelectual, para os metafísicos, alvos das objeções de Kant, possui hierarquia, um conhecimento como menor, obscuro, confuso, desordenado, e outro maior, claro e distinto. No entanto, Kant quer mostrar que os objetos de ambos os conhecimentos possuem princípios e fontes diferentes.

O nosso conhecimento provém de duas fontes fundamentais do ânimo (*gemüts*), das quais a primeira consiste em receber as representações (a receptividade das impressões) e a segunda é a capacidade de conhecer um objeto mediante estas representações (espontaneidade dos conceitos); pela primeira é nos dado um objeto; pela segunda é pensado em relação com aquela representação (como simples determinação do espírito). Intuição e conceitos constituem, pois, os elementos de todo o nosso conhecimento. Ambos estes elementos são puros ou empíricos. Empíricos, quando a sensação (que pressupõe a presença real do objeto) está neles contida; puros, quando nenhuma sensação se mistura à representação. A sensação pode chamar-se matéria do conhecimento sensível. Daí que a intuição pura contenha unicamente a forma sob a qual algo é intuído e o conceito puro somente a forma do pensamento de um objeto em geral. Apenas as intuições ou os conceitos puros são possíveis *a priori*, os empíricos só *a posteriori*.¹¹³

Leibniz via no conhecimento formal precisão e no material, desordem e imprecisão. Kant, por sua vez, via no conhecimento sensível apenas legislação distinta e

¹¹² KANT, I. **Crítica da Faculdade de Julgar**. Tradução: Fernando Costa Mattos. Petrópolis, RJ: Vozes/São Francisco, 2016, p. 297.

¹¹³ Cf. KANT, I. **CRP**, p. B 74-75; em B 29 Kant já tinha dito: “[...] **há dois troncos do conhecimento humano**, porventura oriundos de uma raiz comum, mas para nós desconhecida, que são **a sensibilidade e o entendimento**; pela primeira são nos dados os objetos, mas pela segunda são esses objetos pensados”. (destaque nosso).

passividade, não desordem ou imprecisão¹¹⁴, conhecimento representado pela sensibilidade, fenomênico: “é manifesto então que o que é pensado sensitivamente é representação das coisas como aparecem¹¹⁵”. Ao passo que no intelectual, que é expresso pela atividade, espontaneidade, conhecimento advindo pelo puro pensar, das coisas em si mesmas, numéricas, “o [...] intelectual [...] é representação das coisas como são¹¹⁶”.

Na representação dos sentidos, porém, há em primeiro lugar algo a que poderíamos chamar matéria, a saber, a sensação, e, além disso, algo que se pode denominar forma, a saber, a configuração [*species*] dos sensíveis, que surge na medida em que o múltiplo (*varia*) que afeta os sentidos é coordenado por certa lei natural do ânimo [*animi*]¹¹⁷.

A sensibilidade, portanto, difere do entendimento não em grau, mas em gênero, ambos possuem leis e princípios específicos. A sensibilidade sendo receptiva, passiva, afetada pelos objetos que se manifestam, fornecedora da matéria dos fenômenos, ao passo que o entendimento, com suas leis estáveis, operadas pelo sujeito, configura a diversidade/multiplicidade aparecida, possibilitando conhecimento sensível, científico.

Logo, está claro que o entendimento do ser fenomenal, humano, (sensível – intuição – e intelectual – entendimento) não pode dá a si mesmo o seu objeto, (como crê poder fazer Leibniz, uma vez que entende existir correspondência entre ser e pensar)¹¹⁸, que

¹¹⁴ “Disso se pode ver que se expõe mal o sensitivo como aquilo que é conhecido mais confusamente e o intelectual como aquilo cujo conhecimento é distinto. De fato, essas são apenas distinções lógicas e não tocam de modo algum os dados que subjazem a toda comparação lógica. O que é sensitivo, porém, pode ser inteiramente distinto, e o que é intelectual, confuso ao máximo. No primeiro caso, observamos no protótipo do conhecimento sensitivo, a geometria, o segundo caso no *organon* de tudo o que é intelectual, a metafísica, que despence um grande trabalho para dissipar as névoas de confusão, que ofuscam o entendimento comum, ainda que isso nem sempre se converta em resultado tão feliz como na geometria, como é notório”. Cf. KANT, I. **Escritos Pré-Críticos**. § 7, p. 241.

¹¹⁵ Cf. KANT, I. *Ibid.*, § 4, p. 237.

¹¹⁶ Em seguida diz que “de fato pela forma ou configuração os objetos não tocam os sentidos; e, por isso, para que o múltiplo que se encontra no objeto e afeta os sentidos constitua algum todo de representação, é necessário um princípio interno da mente, mediante o qual esse múltiplo revista certa configuração segundo leis estáveis e fixas/inatas”. Cf. KANT, I. *Ibid.*

¹¹⁷ KANT, I. *Ibid.*

¹¹⁸ Aqui é onde Kant vai atacar a metafísica clássica, cuja verdade se dá por numa espécie de adequação entre “ser” (coisa em si) e pensamento. A ideia da verdade como *adaequatio rei et intellectus* deve ser superada, pois aqui dirá Kant, não se faz a distinção dos intelectos divino e o humano; entre relação imediata com a coisa e a relação mediata ou mediada com a coisa. Nesse segundo caso a relação é sempre de representação, não há acesso direto a coisa, como deverá existir no primeiro caso. É por isso dirá Kant, que não devemos ser guiados pelas coisas, como se elas nos dissessem imediatamente o que de fato são por uma correspondência delas para com nosso entendimento, mas ao contrário, sabendo que não há essa adequação entre coisa e pensamento, devemos ir ou já vamos ao dado com algo anterior, a priori no entendimento e assim nunca há uma relação direta com a coisa enquanto tal. No caso divino, há correspondência, adequação imediata da coisa ao intelecto, ou seja, a coisa se adequa, se conforma à ideia da coisa do/no intelecto divino; ideia, criação e conhecimento da coisa se correspondem. No caso humano, como vimos, isso não se segue, é o intelecto que se adequa à coisa e esta não é em si mesma, mas apenas como aparece, é apenas coisa/objeto do entendimento. Ou seja, essa coisa ou esse objeto a priori, que precede a experiência, não pode nos ser dado na pela experiência, uma vez que ele é anterior

ao pensar certo objeto não significa criá-lo e assim conhecê-lo, logo, ser e pensar em Kant são coisas distintas, fato que os metafísicos não observam, ou seja, existência e pensamento, realidade e possibilidade, ontologia e lógica são coisas distintas, não correspondentes, pelo menos não para o ser racional finito.

A *Dissertação* se empenha em por fim a essa confusão cometida inconscientemente e assim resguardar, escreve Kant, a metafísica de qualquer traço do sensível. O intuito de Kant em 1770 é evitar esse alastramento do conhecimento sensível à intelecção, e as extrapolações ilegítimas que esta comete. [...]. Conclusão da *Dissertação*: é necessário tomar cuidado para que os princípios do conhecimento sensível não saiam de seus limites próprios para macular os inteligíveis, quer dizer, os objetos acessíveis unicamente ao entendimento¹¹⁹.

Em suma, para Lebrun (*Ibid.*), Kant, na *Dissertação*, explicita que o metafísico macula o entendimento, os inteligíveis, a saber: o intuito da exposição desse texto, diz respeito a uma tentativa de esclarecer que é importante que se tomem as devidas precauções para que não se “traia” o inteligível. Na *Primeira Crítica*, por sua vez, a abordagem de Kant é o inverso, sua preocupação é a de explicitar que, diferentemente da traição que o metafísico faz na *Dissertação*, o metafísico macula a sensibilidade e, assim, é preciso tomar todos os cuidados para que a sensibilidade não seja traída, mas evidenciada como a instância iniciadora e possibilitadora do conhecimento.

Nesses termos, a rigor, a metafísica macula tanto a intelecção/entendimento, quanto à sensibilidade, pois há transgressão dos limites e das legislações dos inteligíveis e dos sensíveis, isto é, de ambos os conhecimentos. Dos inteligíveis, porque não há nenhuma intuição sensível que tenha um conceito correspondente a algum inteligível para que assim sejam objetivados; dos sensíveis, porque sempre se ultrapassa os limites da sensibilidade, dizendo-se poder conhecer além do fenomenal.

e é a condição de possibilidade da experiência, é, portanto, a própria estrutura do sujeito que é anterior e assim fundamenta a possibilidade da experiência.

¹¹⁹ Cf. LEBRUN, G. *O subsolo da Crítica*, p. 57.

1.3 A revolução copernicana do pensar

Kant diz em uma carta a Marcus Herz, datada de junho de 1771, aproximadamente um ano depois de ter assumido a cátedra de lógica e metafísica, bem como depois de ter apresentado o texto da distinção entre o conhecimento do mundo sensível e inteligível, a *Dissertação* de 1770, que está desenvolvendo um texto sobre os limites da sensibilidade e da razão, a fim de estudar não apenas conceitos fundamentais e as leis do mundo sensível, mas também fornecer um projeto do que constitui a natureza da teoria do gosto, da metafísica e da moral¹²⁰.

Nessa carta, Kant já indica seu projeto de estudos e de perspectiva de escrita, que culminaria em uma obra crítica que englobasse essas três questões, é claro que essa obra única nunca veio a se concretizar, pois como se sabe, Kant não escreveu uma única crítica, mas críticas, todavia parece ser esse o embrião que resultará em suas obras críticas mais conhecidas, a *Crítica da Razão Pura*, a *Crítica da Razão Prática* e a *Crítica da Faculdade de Julgar*.

Pelo que se sabe, Kant se interessa inicialmente pelos problemas de cunho especulativos, teóricos, metafísicos e diz em uma carta de fevereiro 1772, ao mesmo Marcus Herz, que escreverá uma crítica da razão pura em três meses, com o objetivo de desvendar a obscuridade da metafísica, isto é, sua natureza, suas fontes, seus métodos e limites, a natureza da representação, a natureza da consciência teórica e prática¹²¹. Tal obra, só virá a ser publicada em 1781 e não será uma crítica teórica e prática, mas somente da razão pura.

Em 1783, dois anos depois da obra publicada, Kant escreve a Moses Mendelssohn dizendo que o livro tinha sido produto de doze anos de reflexão, mas que havia escrito em quatro ou cinco meses e com bastante atenção ao conteúdo, sem, no entanto, ter se preocupado tanto com a apresentação/forma, e que não seria fácil do leitor compreender¹²².

Mas o que leva Kant a empreender tal mudança no modo de ver e conceber a filosofia e assim como ele próprio diz, acordar de seu “sono dogmático” e desse modo apresentar sua filosofia crítica, o que é anunciado por ele mesmo, pelo menos em duas ocasiões mais claras. A primeira, diz ele: “confesso francamente: foi à advertência de David

¹²⁰ Cf. KANT, I. **Correspondências**, AK X, p. 123.

¹²¹ Cf. KANT, I. *Ibid.*, AK X, p.130-132.

¹²² Cf. KANT, I. **Correspondências**. AK X, p. 345.

Hume que, há muitos anos, interrompeu o meu sono dogmático e deu às minhas investigações no campo da filosofia especulativa uma orientação inteiramente diversa¹²³”.

O acordar do sono dogmático se dá em parte pelo problema posto pelo ceticismo de Hume em relação ao conhecimento racional, que estava baseado nas ideias de, em primeiro lugar, de Descartes, Leibniz e Wolff. Descartes acreditava que a razão natural, coisa dada e encontrada em todo homem, era capaz de ser demonstrada a partir de axiomas matemáticos, Deus e a imortalidade da alma¹²⁴, por exemplo. O método aqui era aquele prescrito pelos matemáticos (geômetras)¹²⁵ a partir dos princípios de identidade, da não contradição e assim aplicados do mesmo modo na filosofia, conforme havia ensinado Descartes no *Discurso do Método*¹²⁶. Havia, portanto, uma espécie de correspondência entre ciência e filosofia, esta na realidade estava na esteira daquela, pois segundo Descartes, o método geométrico era o método claro e distinto, evidente, devendo ser aplicado em qualquer área do conhecimento, pois através da dúvida metódica elas haviam se mostrado verdadeiras.

Essa relação ou essa axiomática geométrica (euclidiana) na filosofia, dentro da dualidade da substância pensante, o *cogito*, e da extensa, material, empírica, posta por Descartes, era para Hume ilusória, uma vez que para ele essa ideia de substância metafísica não se sustentava quando confrontada com a realidade dada, com a empiricidade, e, portanto, Hume substituiu essa relação transcendente por uma imanente, isto é, não há para ele nada de inato posto por uma divindade que venha subsidiar o conhecimento humano. A ideia de causa,

¹²³ Cf. KANT, I. **Prolegômenos a toda metafísica futura**. Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 17; A 13.

¹²⁴ Cf. DESCARTES, René. **Meditações Metafísicas**. Tradução: Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

¹²⁵ “Comprazia-me, sobretudo, com as matemáticas, por causa da certeza e da evidência de suas razões”. Cf. DESCARTES, R. **Discurso do Método**. Tradução: Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 11. “[...] tendo-me proposto o objeto dos geômetras, que eu concebia como um corpo contínuo [...]”. Ibid., p. 41-42. Aqui Descartes já indica que irá usar o método demonstrativo da matemática, considerado como ciência propriamente demonstrativa, pois suas proposições podiam ser deduzidas por princípios claros e evidentes, em detrimento das outras ciências que no máximo poderiam ter proposições prováveis. O existente, portanto, deve ser provado, demonstrado. “O eu penso, logo existo” (*cogito ergo sum*); A existência é formada pela mente e pela matéria, duas substâncias, a pensante (*res cogitans*) e a extensa (*res extensa*); o conhecimento verdadeiro, significativo, é o intelectual, o racional, em detrimento do imaginativo e ou sensível, menos significativo, “[...] nunca devemos nos deixar persuadir senão pela evidência de nossa razão. Há que se notar que digo de nossa razão, e não de nossa imaginação, nem de nossos sentidos”. (Ibid., p. 45); e claro a ideia dos quatro passos do método (Ibid., p. 23) 1) não aceitar coisa alguma como verdadeira sem que seja indubitável, logo claro e distinto, (observação, verificação inicial do problema); 2) divisão do problema no máximo possível para melhor resolver (análise – decomposição – todo pelas partes); 3) ordenar o pensamento e considerar primeiro as coisas mais simples e depois ir progredindo até as mais compostas (ideia do todo que vai do simples ao complexo – uma espécie de síntese) e 4) pegar esse todo e enumerar ordenadamente para garantir que nada em geral seja desconsiderado (espécie de revisão conclusiva, que evidencie coerência). “Essas longas cadeias de razões, tão simples e fáceis, de que os geômetras costumam servir-se para chegar às suas mais difíceis demonstrações, levaram-me a imaginar que todas as coisas que podem cair sob o conhecimento dos homens encadeiam-se da mesma maneira [...]”. Ibid., p. 23.

¹²⁶ Cf. DESCARTES, R. Ibid.

que possibilita um efeito, ou este como decorrente necessariamente de uma causa (querela que Kant enfrenta) não tem a ver com razão suficiente, não há nenhuma necessidade analítica derivada dela, logo, não é *a priori*. Pelo contrário, o conhecimento se dá por relações psicológicas¹²⁷, através de associações de representações sensíveis que são feitas. Assim, o princípio de causalidade nada mais é do que fruto do hábito, das impressões, das sensações e, assim, é meramente subjetivo.

Para Hume, essa relação habitual através das impressões era o motivo para se crer que a razão não respondia a contento àquilo que supostamente os racionalistas diziam de sua missão, que era ser a razão uma faculdade de princípios. Hume, portanto, se portava de modo cético frente às pretensões de conhecimento pela razão e, assim, asseverava que o conhecimento da natureza deve se basear unicamente na observação e por meio do procedimento indutivo¹²⁸.

¹²⁷ Cf. HUME, D. **Investigações sobre o entendimento humano**. São Paulo: EdUNESP, 2004, p. 34. Aqui Hume divide as percepções em duas, as **ideias** (percepções fracas) e as **impressões** (percepções fortes). “Entendo pelo termo **impressão**, [...] todas as nossas percepções mais vívidas, sempre que ouvimos, ou vemos, ou sentimos, ou amamos, ou odiamos, ou desejamos ou exercemos nossa vontade. E impressões são distintas das **ideias**, que são as percepções menos vívidas, das quais estamos conscientes quando refletimos sobre quaisquer umas das sensações ou atividades já mencionadas”. Em seguida (Ibid., p. 38-39, destaque nosso), diz que: “todas as ideias, especialmente as abstratas, são naturalmente fracas e obscuras: o intelecto as apreende apenas precariamente, elas tendem a se confundir com outras ideias assemelhadas, e mesmo quando algum termo está desprovido de um significado preciso, somos levados a imaginar, quando o empregamos com frequência, que a ele corresponde uma ideia determinada. No entanto, todas as impressões, isto é, todas as sensações, tanto as provenientes do exterior como as do interior, são fortes e vívidas; os limites entre elas estão mais precisamente definidos, e não é fácil, além disso, incorrer em qualquer erro ou engano relativamente a elas. **Portanto, sempre que alimentarmos alguma suspeita de que um termo filosófico esteja sendo empregado sem nenhum significado ou ideia associada (como frequentemente ocorre), precisaremos apenas indagar: de que impressão deriva esta suposta ideia?** E se for impossível atribuir-lhe qualquer impressão, isso serve para confirmar nossa suspeita”. “De minha parte, parece haver apenas três princípios de conexão entre ideias, a saber, **semelhança, contiguidade** no tempo ou no espaço e **causa ou efeito**”. (Ibid., p. 42, destaque nosso).

¹²⁸ Essa perspectiva indutiva é vinculada tradicionalmente ao empirismo fundamentalmente, a partir de Bacon, depois Locke, Hume e segue no tempo pela filosofia, pela ciência moderna e contemporânea. A ideia, em linhas gerais, é a de que se parte do particular em busca de um padrão e daí se tira o geral. Aqui temos que a conclusão a que se chega, isto é, ao geral, nada mais é do que algo provável, não é algo necessário, pois a verdade da conclusão vai além daquilo anunciado pelas premissas. Aristóteles dizia que na indução não expressava um valor necessário, ou demonstrativo e assim não constituía a ciência, uma vez que esta é necessariamente demonstrativa, encontrada mediante o silogismo, no qual tinha o termo médio como a razão de ser, a conexão necessária, entre os polos extremos. Cf. ARISTÓTELES. **Organon**. (livro III **Analíticos anteriores** e V **Tópicos**) Tradução: Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 1985. Esse debate de valoração necessária ou não da indução chega aos epicuristas e aos estoicos, os primeiros achavam que a única experiência válida era mediante a indução (empirismo) os estoicos entendiam que era preciso algo que garantisse universalização à sentença. Bacon retoma esse debate tentando se contrapor a Aristóteles, entendido por ele como o pior dos sofistas, é tanto que seu livro se chama *Novum Organum*. Bacon entendia que era preciso uma mudança na maneira de se investigar a natureza, que permitisse um correto conhecimento dos fenômenos, partindo-se sempre de fatos concretos, tais como se dão na experiência, ascendendo-se às formas gerais, que constituem suas leis e causas. Esse procedimento se dá pelo método indutivo. A lei, o universal, a forma buscada se encontra na empiricidade, são reais, são “leis de realidade absoluta”; lei e causa dos fenômenos naturais, que expressam assim seu mecanicismo e seu materialismo. Cf. BACON, Francis. **Novum Organum ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza**. Tradução: José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Nova Cultural, 1999. Hume, um dos responsáveis pelo acordar de Kant, entendia que “Se alguém disser que uma proposição foi inferida da outra, deverá confessar que a inferência não é intuitiva, e tampouco e demonstrativa.

Para Kant, não restava dúvida que o golpe desferido por Hume à metafísica¹²⁹ havia sido significativo, todavia a ideia de associação e, por sua vez, do procedimento indutivo não explicava satisfatoriamente a relação entre sujeito e conhecimento, pois a relação de conexão, de causalidade, apesar de explicar em linhas gerais mecanicamente o conhecimento, no entanto, tais relações associativas, habituais, repetitivas, empíricas não eram capazes de lastrear um conhecimento *a priori*, objetivo, uma ciência, mas apenas (importante), um conhecimento contingente, não necessário, e, portanto, não seguro.

Kant entra nesse debate através de método crítico, que consiste em averiguar as pretensões da razão pelo incondicionado, pelo além da associação, do empírico e saber se há algo que se justifica fundamentalmente nessa pretensão de ir além da experiência, bem como suplantar as pretensões sem fundamento. A ideia é a de saber se há algo passível de se conhecer pela razão que está além da experiência. Portanto, observa-se se há limite ao conhecimento puro, o antes da experiência, e se há em que ele consiste, bem como em quais territórios se é possível andar seguro em um conhecer fundamentado, objetivo, não meramente fruto de um psicologismo associativo.

De que natureza ela é então? Dizer que é experimental e supor resolvida a própria questão que se investiga, pois **todas as inferências a partir da experiência supõem, como seu fundamento, que o futuro irá assemelhar-se ao passado, e que poderes semelhantes estarão associados a qualidades sensíveis semelhantes**". Cf. HUME, D. *Ibid.*, p. 68. (destaque nosso). Ademais, diz que o hábito "nos leva, em todas as nossas inferências, a transferir o passado para o futuro, todas as vezes que o passado mostrou-se inteiramente regular e uniforme esperamos o acontecimento com a máxima segurança, e não deixamos lugar para qualquer suposição em contrário". HUME, D. *Ibid.*, p. 93. Observa-se, portanto, que as ideias de empirismo e sua vinculação indutiva se baseiam em uma natureza com certa uniformidade em relação, com certa uniformidade, à nas experiências, a base aqui é toda objetivista, por assim dizer. Em Kant a uniformidade não está na natureza, mas na estrutura categorial do sujeito e na forma da natureza em geral (a de seus princípios originários em conformidades a leis, isto é, seu elemento formal), logo sua base de entendimento é subjetivista. "[...] a possibilidade de conhecer *a priori*, mediante categorias, os objetos que só podem oferecer-se aos nossos sentidos, não segundo a forma da sua intuição, mas segundo as leis da sua ligação e, por conseguinte, a possibilidade de prescrever, de certo modo, a lei à natureza e mesmo de conferir possibilidade a esta. [...] tudo o que se pode apresentar aos nossos sentidos deve estar submetido a leis que derivam *a priori* do entendimento" Cf. KANT, I. **CRP.**, p. B 159-160. "As categorias são conceitos que prescrevem leis a priori aos fenômenos e, portanto, à natureza como conjunto de todos os fenômenos (*natura materialiter spectata*); pergunta-se agora, já que as categorias não são derivadas da natureza e não se pautam por ela, como se fora seu modelo (caso contrário seriam simplesmente empíricas)". Cf. KANT, I. **CRP.**, p. B 163. "[...] todos os fenômenos da natureza, quanto à sua ligação, estão sob a alçada das categorias, as quais dependem da natureza (considerada simplesmente como natureza em geral) porque constituem o fundamento originário da sua necessária conformidade à lei (*como natura formaliter spectata*)". Cf. KANT, I. **CRP.**, p. B 165.

¹²⁹ Esse ataque se deu principalmente na ideia de conexão entre causa e efeito. "Quando se pergunta qual a natureza de todos os nossos raciocínios acerca de questões de fato? A resposta apropriada parece ser que eles se fundam na relação de causa e efeito. Quando em seguida se pergunta Qual o fundamento de todos os nossos raciocínios e conclusões acerca dessa relação? Pode-se dar a resposta em uma palavra: a experiência. [...]. Afirimo, portanto, que, mesmo após termos experiência das operações de causa e efeito, as conclusões que retiramos dessa experiência não estão baseadas no raciocínio ou em qualquer processo do entendimento". (HUME, D. *Ibid.*, p. 61-62). "Não há, conseqüentemente, em nenhum caso particular, isolado, de causa e efeito, nada que possa sugerir a ideia de poder ou de conexão necessária". (*Ibid.*, p. 99). "**Todas as inferências da experiência são, pois, efeitos do hábito, não do raciocínio.** [...] O hábito é, assim, o grande guia da vida humana" (*Ibid.*, p. 75-77, destaque nosso). "Essa transição de pensamento da causa para o efeito **não procede da razão, mas** deriva sua origem inteiramente do **hábito** e da **experiência**". (*Ibid.*, p. 88, destaque nosso).

O filósofo alemão tinha plena consciência que Locke e Hume tinham razão de que o conhecimento tem início na experiência, além de haver um reforço nisso, para o não ultrapassar os limites da experiência possível, no entanto, dizer que sua origem era também derivada da experiência aí era outra coisa que precisava ser averiguada, pois não havia, para ele, a possibilidade de posituação de um conhecimento que estivesse além da experiência sensível, no entanto, ele entendia que existia uma aspiração natural da razão pelo suprasensível, apesar deste não se cognoscível.

Esse despertar se deu, esse é um dos motivos, por esse encontro teórico com o problema posto por David Hume sobre a ideia de conexão necessária entre causa e efeito¹³⁰; a outra está expressa em uma carta a Christian Garve de 21 de setembro de 1798, aproximadamente seis anos da morte de Kant, sobre a questão das antinomias da razão.

[...] Ao examiná-lo, [um livro de Garve] encontrei uma nota na página 339 à qual devo protestar. Não foi a investigação da existência de Deus, a imortalidade, e assim por diante, **mas sim a antinomia da razão pura** “O mundo tem um começo – o mundo não tem um começo, e assim por diante, até a quarta antinomia – Há liberdade no homem – e não há liberdade no homem, só há necessidade da natureza”- **isso é o que primeiro me despertou do meu sono dogmático e me levou à crítica da própria razão**, para resolver o escândalo da ostensiva contradição da razão consigo mesma¹³¹.

Aqui entraram em cena as duas coisas que fizeram Kant, segundo ele diz, do seu sono e de seu sonho, a possibilidade de juízos sintéticos a priori e das antinomias da razão.

Os juízos sintéticos, para Kant, em linhas gerais, podem ser *a posteriori* ou *a priori*. Para os juízos a posteriori é a experiência que me dirá se ele é ou não verdadeiro. Se eu digo: o Felipe é corinthiano, isso pode ser tanto verdadeiro quanto falso. Só há como saber de

¹³⁰ “Desde os ensaios de Locke e de Leibniz, ou antes, desde a origem da metafísica, tanto quanto alcança a sua história, nenhuma ocorrência teve lugar que pudesse ser mais decisiva, a respeito do destino desta ciência, do que o ataque que David Hume lhe fez. [...]. Hume partiu essencialmente de um único, 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 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 conceber tal relação, porque esta encerra uma necessidade; **mas, não é possível conceber como 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. Daí, concluía ele que **a razão se iludia inteiramente com este conceito, considerando-o falsamente** como seu próprio filho, quando nada mais é do que um bastardo da imaginação, a qual, **fecundada pela experiência, colocou certas representações sob a lei da associação, fazendo passar uma necessidade subjetiva daí derivada, isto é, um hábito, por uma necessidade objetiva** fundada no conhecimento”. Cf. KANT, I. **Prolegômenos a toda metafísica futura**. Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 14; A 8-9. (destaque nosso).

¹³¹ Cf. KANT, I. **Correspondências**. AK, XII, p. 257-258. (tradução e destaque nosso).

fato se é verdade ou não se vou à experiência e faço a ligação entre a proposição e o dado. Por outro lado a grande questão são os juízos que não podem ser verificados na experiência, mas que ao mesmo tempo não podem ser negados pela experiência. Um exemplo clássico é: todo acontecimento tem uma causa. Nesse caso eu sou plenamente capaz de conceber um evento sem uma causa, ocorrido espontaneamente, por exemplo, de repente o Felipe passa a ser palmeirense. Tal fato eu posso conceber mesmo que nada anterior tenha ocorrido que o tenha levado a tal fato, logo sem causa.

Mas é evidente que nós mesmos diante dessa possibilidade não concebemos ser isso assim, queremos logo saber os motivos, as causas para que isso ou aquilo tenha se dado, ou seja, há uma pressuposição de que para este ou para qualquer acontecimento tenha tido uma causa, logo, queremos saber a causa que fez com que o Felipe trocasse o Corinthians pelo Palmeiras.

Diante disso, nós pela experiência não podemos refutar, pois dado um fato que eu não percebo a causa, não significa que ela, a causa, não exista, ela pode está ausente à experiência, pode está oculta ou coisa que o valha. Pelo fato de eu não ter visto, percebido, sentido, localizado a causa, não significa que a causa desse acontecimento não exista. Ao mesmo tempo em que eu não posso refutar pelo fato de a causa poder está oculta, pois não posso prová-la pela experiência, uma vez que não há como eu demonstrar todas as causas de todos os eventos ocorridos no mundo e assim demonstrar que todos os fatos tiveram uma causa.

Esse tipo de juízo é para Kant, sintético e a priori. Esse a priori é o que pode ser considerado como verdadeiro sem que eu me reportar à experiência. É por isso que Kant não vai considerar que todo o juízo sintético seja somente a posteriori, uma vez que há possibilidade de um juízo ser sintético e a priori, isto é, não provável ou provado pela experiência. São esses juízos sintéticos e a priori que não são atestados pela experiência, mas ao mesmo tempo são eles que trazem as condições de possibilidade da experiência.

Tais juízos não são dados na experiência, mas caso a experiência seja dada ela mostra um anterior que a possibilitou, mostra assim a verdade do juízo. Nesse caso a experiência só é possível caso esses juízos sejam verdadeiros. Kant chama essa realidade de transcendental ou de verdade transcendental. Numa palavra, se não for verdade que todo acontecimento tenha uma causa, para que então, por que então, se fazer experiência para descobrir a causa desse ou daquele evento, desse ou daquele fato?

Tal juízo é, portanto, transcendental, sua prova é dada pela condição de possibilidade da verdade dos fatos, da verdade dada na experiência, da verdade empírica, da

verdade dada geograficamente, de juízos que são sintéticos e a posteriori. Assim é que os juízos sintéticos a priori são possíveis, pois eles tornam possível a verdade da experiência, dos juízos empíricos que são sintéticos e a posteriori e geográficos, espaço-temporais.

Essa possibilidade de uma experiência fundamentada por juízos sintéticos a priori, junto com as antinomias, conforme a carta citada anteriormente, em que a razão se põe naturalmente é o que, segundo Kant, o faz acordar do sono e deixar de ser visionário, isto é, de explicar o mundo por sonhos metafísicos. Ora, essas antinomias forçam o seu acordar, pois vão lhes mostrar que há uma dialética transcendental na razão. É ela, a dialética da razão, que traz as ilusões, as aparências, os territórios inóspitos e da guerra, do tatear às cegas. Isso significa dizer que a razão nos engana, produz assertivas, objetos que não correspondam a algo real, logo, carece de crítica, portanto, deve ficar dentro dos limites da experiência possível, a fenomênica. Que na realidade fica aquém daquilo que pretende conhecer a metafísica nos seus três objetos principais, Deus, imortalidade e liberdade.

Um dos pontos culminante das antinomias é a Terceira, que trata justamente da possibilidade ou não da liberdade. De uma causalidade pela liberdade no mundo. Que é analisada por Kant a partir de duas proposições contrárias, a primeira é que tudo na natureza acontece por causas naturais, necessárias, mecânicas; e, na natureza, é possível que haja uma causa pela liberdade. No desenvolvimento, Kant dirá que é possível pensar a ideia de liberdade sem entrar em contradição com as leis da natureza, sem entrar em contradição com a causalidade da natural, mecânica.

Nesse sentido, propõe fornecer razões que isso seja assim, portanto, pretende trazer a ideia de que isso é universalizável, uma vez que segundo ele a razão, ser racional, é poder universalizar. Isso significa dizer que o único ser que pode agir de acordo com uma racionalidade universal é na realidade um ser autônomo, não determinado a agir necessariamente por causas meramente naturais, não apenas pelo que se apresenta espaço-temporalmente no ambiente. Logo, é uma a lei da liberdade, uma lei autônoma dada pelo sujeito racional a si mesma. Ou seja, uma lei racional para si mesmo; não é uma lei externa, da natureza.

Aqui emerge a ideia de um ser que possui um valor mais elevado, já que ele não está no mero condicionamento ambiental, natural mecânico, fisiológico. Assim, o ser racional tem um valor inestimável e deve ser tratado nunca como um fim parcial, utilitário, como meio, mas como um fim em si mesmo, pois é nesse ser (no mundo) que se conjugam aspectos naturais e racionais, físicos e práticos, isto é, no cenário de sua existência (formado pelo conjunto da natureza e da humanidade) dado geograficamente. Essa lei, a lei da razão, a lei da

autonomia, que em uma de suas formulações se expressa pela fórmula da humanidade, é somente expressa na existência, no mundo, no cenário de seu conhecimento e de sua ação.

Kant, com isso, está preocupado em trazer a lei moral, da liberdade, para o mundo da vivência, da empiricidade, que é possibilitada pela relação entre intuição-entendimento e razão. Trazer para o espaço no tempo pelo fato de que ela é uma lei não empírica, que não está vinculada a nenhum valor ou moralidade temporal, contingente, mas é um princípio da razão, que não advém da experiência fática, logo, é um princípio universal, não pertencente a esse ou aquele povo, desse ou daquele espaço, nesse ou naquele tempo, mas pertence a todo ser racional, livre, autônomo. Portanto, é uma lei que transcende os limites do espaço e do tempo, mas que precisa se expressar na experiência no espaço e no tempo, geograficamente, isto é, no diverso da experiência, para garantir ou possibilitar uma finalidade mais digna tanto à natureza quanto aos homens, isto é, ao mundo, que congrega geograficamente a relação entre homem-homem e homem-natureza.

Isso significa dizer que o filósofo pensa na dignidade da pessoa humana para o tempo presente, para o cenário da existência humana, o mundo, em que elas (pessoas) não podem nesse tempo, nesse espaço mundano, serem tratadas como meios para algo, como objetos, mas sim como seres igualmente autônomos, livres, universalmente. Logo, ele enquanto ser autônomo não é meramente aquele a quem a lei moral se endereça, mas é ele mesmo o que legisla, é ele o seu autor, que legisla não somente para si, mas para todo ser racional, o que possibilitará o desembocar no reino dos fins de uma comunidade moral, ética, que dignifica o homem e o meio/espaço onde ele desenvolve sua vida.

Numa palavra, traz também dignidade à natureza, a possibilitadora da manifestação da liberdade humana e de uma liberdade natural como se fosse igual a humana, mediante a postulação de uma técnica e de uma natureza conforma a fins, de uma finalidade da natureza, conforme escrito na Terceira Crítica, razão pela qual Kant dirá que “a primeira coisa a ser intencionalmente disposta na ordenação de um todo final dos seres naturais sobre a terra, seria por certo o seu ambiente, o território (*Boden* – solo) e o elemento onde eles teriam o seu desenvolvimento¹³²”.

¹³² Cf. KANT, I. **CFJ**, p. 324. [...] o plano da reflexividade subjetiva, a nova ideia de “Técnica da Natureza” não correrá o risco de se tornar numa tecnologia da natureza, enquanto programa de instrumentalização e dominação em que, acoberto de um suposto conhecimento científico ou metafísico da natureza, esta seria posta ao serviço de fins pré-determinados pela razão ou supostamente descobertos ou determinados pelo entendimento como sendo os fins objetivos da própria natureza, mas mantém-se no plano da mera apreciação (*Beurteilung*) e da simples reflexão subjetivas, graças ao que a própria natureza passa a ser considerada como se ela própria (e não já apenas a razão) também fosse regida por uma ordem própria de fins, uma condição que todavia lhe é atribuída apenas pela reflexão do sujeito que a contempla ou aprecia. Heurística

Esse princípio, essa lei moral válida para todo ser racional, aparece aos seres finitos como um imperativo, um dever que é categórico, e sua expressividade é tão forte, por assim dizer, que ele é considerado por Kant como semelhante, como um análogo, a uma lei da natureza, que é necessária. Portanto, válida como se fosse, uma lei universal da natureza.

A filosofia crítica é iniciada, propriamente dita, com a Crítica da Razão Pura publicada em 1781, em sua versão A, e em 1787, em sua versão B. Há nessa obra uma mudança de perspectiva, pois Kant muda sua maneira de conceber a metafísica e a filosofia de um modo geral. Trata-se de uma mudança de ótica, semelhante a que fez Copérnico na astronomia, como o próprio Kant assevera.

Até hoje se admitia que o nosso conhecimento devia-se regular pelos objetos; porém, todas as tentativas para descobrir *a priori*, mediante conceitos, algo que ampliasse o nosso conhecimento, malogravam-se com este pressuposto. Tentemos, pois, uma vez, experimentar se não se resolverão melhor as tarefas da metafísica, admitindo que os objetos se deveriam regular pelo nosso conhecimento, o que assim já concorda melhor com o que desejamos, a saber, a possibilidade de um conhecimento *a priori* desses objetos, que estabeleça algo sobre eles antes de nos serem dados. Trata-se aqui de uma semelhança com a primeira ideia de Copérnico; não podendo prosseguir na explicação dos movimentos celestes enquanto admitia que toda a multidão de estrelas se movia em torno do espectador, tentou se não daria melhor resultado fazer antes girar o espectador e deixar os astros imóveis¹³³.

Essa mudança foi necessária, uma vez que a razão humana em sua busca de conhecer acaba se vendo “[...] atormentada por questões, que não pode, pois lhes são impostas pela sua natureza, mas às quais também não pode dar resposta por ultrapassarem completamente as suas possibilidades¹³⁴”. E assim, adentra em conflitos insolúveis, em conflitos consigo mesma, em questões que nunca se esgotam, logo se obriga a ir buscar respostas para além de todo o uso possível da experiência. “Assim a razão humana cai em obscuridades e contradições [...]. Na verdade, os princípios de que se serve, uma vez que ultrapassam os limites de toda a experiência, já não reconhecem nesta qualquer pedra de toque,¹³⁵ razão pela qual ela mergulha em um palco de conflitos infundáveis, isto é, em uma metafísica dogmática.

Transcendental. DOS SANTOS, L. R. **Ideia de uma Heurística Transcendental**. Lisboa: Esfera do Caos, 2012, p. 102.

¹³³ Cf. KANT, I. **CRP**, p. Prefácio B, XVI, XVII.

¹³⁴ Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. Prefácio A, VII.

¹³⁵ Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. Prefácio A, VIII.

É preciso, portanto, seguir o exemplo de quem já conseguiu, por assim dizer, emergir do mergulho das disputas intermináveis, isto é, as ciências e, desse modo, seguir sua via segura. Com efeito, é preciso ver, antes de qualquer coisa, se a elaboração dos conhecimentos pretendidos ou supostamente postos estão dentro dos limites ou “nos domínios próprios da razão”, como, de acordo com Kant, estão os da ciência, no caso a matemática¹³⁶ e a física¹³⁷. Isso porque, “a matemática e a física são os dois conhecimentos teóricos da razão que devem determinar *a priori* o seu objeto, a primeira de uma maneira totalmente pura e a segunda, pelo menos, parcialmente pura [...]”¹³⁸.

Segundo Kant (Ibid.), os matemáticos e os físicos tiveram uma “iluminação” nesse palco de disputas inacabáveis, pois,

Compreenderam que a razão só entende aquilo que produz segundo os seus próprios planos; que ela tem que tomar a dianteira com princípios, que determinam os seus juízos segundo leis constantes e deve compelir/exigir (*nöthigen*) a natureza a responder às suas interrogações em vez de se deixar guiar por esta¹³⁹.

Nesse caso, pode-se dizer que o cientista tem algo a dizer ao filósofo, ao metafísico, e, por conseguinte, deve seguir o caminho seguro da ciência, uma vez que o emaranhado dos muitos conflitos nos quais a razão se coloca, por sua própria natureza, pela sua busca do incondicionado, não pode ser solucionado pelo caminho seguido até então, porque na busca de resolvê-los, ultrapassa os seus próprios limites, causando-lhe, assim, perplexidade e conflito consigo mesma, não sendo, desse modo, capaz de resolvê-los, pois seu conhecer até agora seguiu o caminho do objeto e nada pode conhecer *a priori*, mas se o

¹³⁶ “[...] a matemática entrou na via segura de uma ciência. [...]. Aquele que primeiro demonstrou o triângulo isósceles (fosse ele Tales ou como quer que se chamasse) **teve uma iluminação; descobriu que não tinha que seguir passo a passo o que via na figura, nem o simples conceito que dela possuía, para conhecer, de certa maneira, as suas propriedades; que antes deveria produzi-la, ou construí-la, mediante o que pensava e o que representava *a priori* por conceitos** e que para conhecer, com certeza, uma coisa *a priori* nada devia atribuir-lhe senão o que fosse consequência necessária do que nela tinha posto, de acordo com o conceito. Cf. KANT, I. Ibid., p. Prefácio B, XI-XII (destaque nosso).

¹³⁷ “A física foi ainda mais lenta em encontrar a estrada larga da ciência. Só há um século e meio, com efeito, o ensaio do arguto Bacon de Verulâmio em parte desencadeou e, em parte, pois já dela havia indícios, não fez senão estimular essa descoberta, que também só pode ser **explicada por uma revolução súbita, operada no modo de pensar**. Aqui tomarei apenas em consideração à física, na medida em que se funda em **princípios empíricos**”. Cf. KANT, I. Ibid., p. Prefácio B XII (destaque nosso).

¹³⁸ Cf. KANT, I. Ibid., p. Prefácio B, X.

¹³⁹ Cf. KANT, I. Ibid., p. Prefácio B, XIII. Essa mudança na forma de pensar proposta para o campo do saber foi necessária para Kant, pois, para ele, a natureza, o mundo, não é como acreditavam os empiristas ou os intelectualistas (que partem de diferentes caminhos, mas chega ao mesmo lugar, o dogmatismo) como uma espécie de fatos, dados, realidade, coisas, objetos esperando para serem analisados ou decifrados, analiticamente, logicamente, do externo para o interno, do objetivo para o sujeito ou como um mero livro que está na espera de ser aberto pelo seu leitor, o sujeito. É preciso já ir ao mundo munido com princípios, no caso da razão, para que se tenha garantia de fundamento seguro para ciência e para filosofia.

contrário se estabeleça, a ideia do objeto ser guiado pela razão dentro de seus limites, pela natureza de sua faculdade de intuir¹⁴⁰, é possível à razão sair do terreno pantanoso em que mergulhou, e à semelhança do Barão de Münchhausen¹⁴¹, arrancar-se de onde aventureiramente se meteu mesmo sabendo que não pode fugir de sua natureza que é se aventurar.

Ora, na metafísica, pode-se tentar o mesmo, no que diz respeito à intuição dos objetos. Se a intuição tivesse de se guiar pela natureza dos objetos, não vejo como deles se poderia conhecer algo *a priori*; se, pelo contrário, o objeto (enquanto objeto dos sentidos) se guiar pela natureza da nossa faculdade de intuição, posso perfeitamente representar essa possibilidade¹⁴².

Figueiredo (2005, p. 15) afirma que, “sem dúvida, a Crítica contém uma lógica da verdade que corresponde à exposição dos conceitos e princípios que tornam possível o conhecimento da natureza, tal como concebida por Newton¹⁴³”. Portanto, há, na Crítica, uma reflexão sobre as fontes do conhecimento, que sem esta o cientista certamente, mesmo os mais argutos, aportarão no dogmatismo, assim como o metafísico.

Na crítica da razão há, na realidade, um recuo da razão diante de si própria, uma volta sobre si mesma, uma reflexão, um autoconhecer, conhecer seus limites para saber suas possibilidades de onde e como avançar no conhecimento. Há, portanto, como diz Figueiredo (Ibid.) duas atitudes claras na Crítica da Razão Pura que

se revezam e se complementam: de um lado a ironia em relação às afirmações desmensuradas dos metafísicos; de outro a enorme consideração pela metafísica, cuja busca pelo incondicionado, inscrita que é na natureza, representa uma vocação de todo os homens [...]. Na crítica a razão ocupa-se apenas de si mesma [...] essa ocupação é uma reflexão – uma autocrítica¹⁴⁴.

¹⁴⁰ A esse respeito, cabe uma pequena observação sobre essa palavra, intuição, utilizada por Kant. Apesar de em algumas partes parecer que seu uso seja paradoxal, coisa que trataremos melhor no capítulo referente ao espaço e ao tempo. Em linhas gerais, a palavra no alemão é *anschauung* que tem a ver com visão, exibição, maneira de ver, olhar para. Em suma, é uma espécie de contato imediato que o sujeito tem com um objeto, logo é conhecimento imediato. Não tem a ver com inconsciente, algo místico, adivinhação, divino, paranormal etc.. Kant trata da questão, principalmente em duas de suas obras: *Dissertação* de 1770 e na *Crítica da Razão Pura*.

¹⁴¹ Karl Hieronymus von Münchhausen – Barão de Münchhausen – (1720-1797). Cf. RASPE, Rudolf. **Surpreendentes aventuras do barão de Münchhausen**. Tradução: Claudio Marcondes. São Paulo: Cosac & Naify, 2014. A menção ao Barão de Münchhausen foi apenas uma tentativa de analogia para mostrar que assim como o barão se colocava em aventura e em perigo e era capaz de se livrar, a razão, da mesma maneira e, portanto, está aquém de algumas das interpretações a ele endereçadas, qual seja: como ironia a ideia de ilustração; elogio à mentira; crítica às pretensões exageradas do iluminismo etc..

¹⁴² Cf. KANT, I. **CRP**, p. Prefácio B, XVII.

¹⁴³ Cf. FIGUEIREDO, Vinícius de. **Kant e a Crítica da Razão Pura**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

¹⁴⁴ Cf. FIGUEIREDO, V. Ibid., p. 8.

Com efeito, desse modo, a revolução no modo de pensar se dá a partir da relação entre sujeito e conhecimento, (pensamento e realidade, subjetividade e objetividade), pois agora a ideia é que o homem não mais é guiado pela natureza do objeto, coisa que não o permite conhecer nada *a priori*, mas o oposto, isto é, os objetos sendo guiados, regulados pela natureza da maneira de intuir do homem, coisa que o permite representar, de acordo com Kant, a possibilidade de conhecimento *a priori*. Nesse sentido, “a crítica irá mostrar que nosso saber sobre a natureza, longe de coincidir com a verdade absoluta das coisas é todo travejado por elementos inscritos na nossa faculdade de conhecer, cuja estrutura antecede a experiência e determina os parâmetros no interior dos quais ele se torna possível¹⁴⁵”.

Se for assim, segue-se que o conhecimento da experiência se fundamenta na razão, sua origem é a razão, esta, por sua vez, em sua disposição natural pelo além da experiência possível, pelo incondicionado, tem sua atividade dentro dos limites ou da prática da ciência. Disso decorre o fato de que ao investigar a natureza, a razão se eleva, isto é, não se satisfaz, querendo conhecer para além do dado.

Conforme a Crítica, todo condicionado é posto sobre o fundo do incondicionado, e cada determinação transcorre no horizonte da totalidade das determinações da qual ela hipoteticamente faz parte. Nem o incondicionado nem o sistema que articula em um todo as partes do condicionado empírico dispõem de um correlato objetivo. Ao contrário, são meras ideias da razão, mobilizadas a cada passo do conhecimento da experiência a fim de investigar o conjunto de suas determinações de harmonia e finalidade¹⁴⁶.

Para conhecer segue-se disso a necessidade de reportar da mesma forma as intuições como representações a objetos, e estes, por sua vez, regulados por conceitos, isto é, pelo entendimento. Em suma, o entendimento regula assim a experiência, pois é aqui em que os objetos aparecem, ou se dão a conhecer pela intuição, na medida em que são conceituados pelo entendimento. Numa palavra, a experiência tem sua regulação pelos conceitos do entendimento que ao mesmo tempo dependem dos dados da intuição.

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. No tocante aos objetos, na medida em que são simplesmente pensados pela razão – e

¹⁴⁵ Cf. FIGUEIREDO, V. *Ibid.*, p. 9.

¹⁴⁶ Cf. FIGUEIREDO, V. *Ibid.*, p. 18-19.

necessariamente – mas sem poderem (pelo menos tais como a razão os pensa) ser dados na experiência, todas as tentativas para os pensar (pois têm que poder ser pensados) serão, conseqüentemente, uma magnífica pedra de toque daquilo que consideramos ser a mudança de método na maneira de pensar, a saber, que só conhecemos *a priori* das coisas o que nós mesmos nelas vemos¹⁴⁷.

Tal perspectiva, que segue à segurança da ciência, permite, segundo Kant, que a filosofia fundamente a natureza.

Este ensaio dá resultado e promete o caminho seguro da ciência para a metafísica, na sua primeira parte, que se ocupa de conceitos *a priori*, cujos objetos correspondentes podem ser dados na experiência conforme a esses conceitos. Efetivamente, com a ajuda desta modificação do modo de pensar, pode-se muito bem explicar a possibilidade de um conhecimento *a priori* e, o que é ainda mais, dotar de **provas suficientes as leis que *a priori* fundamentam a natureza, tomada como conjunto de objetos da experiência**¹⁴⁸.

Assim, a partir do que fora dito, fica estabelecido que os objetos são regulados pelas intuições, isto é, são dados à intuição, estas são reportadas enquanto representações conceituais (entendimento) que assim, permite a experiência, que constitui a experiência. O que fica claro, caso assim seja, é a impossibilidade do conhecimento do “ser” das coisas, do conhecer as coisas enquanto coisas, enquanto tais, nelas mesmas; pois só é possível conhecer apenas suas representações, aquilo que aparece para nós (fenômenos), na medida em que são frutos da mediação entre sujeito, intuição e entendimento.

A famosa revolução copernicana [...] não significa a expulsão dos critérios do conhecimento conforme os desejos do sujeito [...]. Significa, sim, a esperança de encontrar esses critérios no sujeito mais do que no objeto, um sujeito transcendental e não psicológico [...]. E, nessa concepção do sujeito ninguém duvida de que haja objetividade enquanto sede do transcendental, o sujeito nos abre aos princípios *a priori*, que por serem subjetivos, não deixaram por isso de ser princípios¹⁴⁹.

¹⁴⁷ Cf. KANT, I. **CRP.**, p. Prefácio B XVII-XVIII. Em seguida diz: “Este método, imitado do método dos físicos, consiste, pois, em procurar os elementos da razão pura naquilo que se pode confirmar ou refutar por uma experimentação. Ora, para examinar as proposições da razão pura, sobretudo quando ousam ultrapassar os limites da experiência possível, não se podem submeter à experimentação os seus objetos (como na física); pelo que só é viável dispor os conceitos e princípios admitidos a priori, de tal modo que os mesmos objetos possam ser considerados de dois pontos de vista diferentes; por um lado, como objetos dos sentidos e do entendimento na experiência; por outro, como objetos que apenas são pensados, isto é, como objetos da razão pura isolada e que se esforça por transcender os limites da experiência”. Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. Prefácio B XX, nota.

¹⁴⁸ Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. Prefácio B XIX. (destaque nosso). COHEN, Herman em **La Théorie Kantienne de L’expérience**. Tradução: Éric Dufour; Julien Servois. Paris: Les Éditions du Cerf, 2001, defende a ideia de que o kantismo é na realidade uma teoria da experiência.

¹⁴⁹ Cf. CHATEAU, Dominique. O objetivismo em Kant. In. **Kant Crítica e Estética na Modernidade**. Tradução: Irene Paternos. São Paulo: SENAC-SP, 1999, p. 67.

No texto *Dogmatismo e Antidogmatismo*, Rubens Rodrigues Torres Filho (2001, p. 71) afirma que a Crítica ensina “a tomar os objetos em dupla significação [...] a distinção que se tornou célebre, convencionalmente formulada: entre **fenômeno e coisa em si**¹⁵⁰”. Esses objetos devem ser entendidos em sua dupla significação, isto é, enquanto objeto em geral (*Object*) – suprassensível – e enquanto objetos do conhecimento (*Gegestand*)¹⁵¹ – sensível –. O primeiro é aquele não passível de ser determinado e o segundo é aquele referido ao intuir, à representação e, por sua vez, à determinação, à aparição do que é aparecível, o fenômeno.

Dessa forma, aquilo que aparece na intuição, que é dado à intuição para ser determinado, para se tornar objetivo, conhecido, que nesse caso não é a coisa em si mesma, mas a maneira como se representa o passível de aparecer para nós, o fenômeno. Ou seja, para nós a determinação das coisas (*Ding*) não é possível para todas as coisas (*Ursache*), para todos os objetos, mas apenas para as coisas que são passíveis de apreensão. Logo, “negar nosso conhecimento do suprassensível é muito diferente de negar a existência dele: é reconhecer, criticamente, que tudo aquilo que podemos conhecer é mera “imagem sensível¹⁵²””.

Aqui está posto o que não se vinha, de acordo com Kant, fazendo até agora na história da filosofia, a diferença entre ser e pensar, coisa em si e fenômeno. Ou seja, não se fazia a distinção entre a possibilidade lógica e a possibilidade real de algo.

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

¹⁵⁰ Cf. TORRES FILHO, R. *Dogmatismo e Antidogmatismo: Kant na sala de aula*. São Paulo: **Cadernos de Filosofia Alemã**, n. 7, p. 67-86, 2001. Esse texto já havia sido publicado na revista *Tempo Brasileiro* em 1991 (destaque nosso).

¹⁵¹ TORRES FILHO. *Ibid.*, p. 72. Mostra a distinção feita por Kant entre objeto (*objekt*) e objeto (*gegestand*) e entre coisa (*Ding*) e coisa (*Ursache*). “O mesmo se dá com a palavra *Objekt*, emprestada do latim, e sua tradução teutônica *Gegenstand*, que temos de traduzir, ambas, indiferentemente por “objeto”. Kant trata de dar, à primeira, um sentido mais abstrato, quase como se o *Gegenstand* fosse uma espécie do gênero *Objekt*. Outra distinção, fundamental, mas que desaparece na tradução, é entre *Ding* (coisa, com um primeiro sentido etimológico de “instrumento”) e *Sache* (que também se pode traduzir por “causa”, “assunto” ou “questão” e entra, justamente, na composição da palavra *Ursache*: “causa”, mas também, literalmente, “coisa originária”).

¹⁵² TORRES FILHO, *Ibid.*, p. 80. Em seguida diz: Eis aí, pois, o nervo da utilidade negativa da Crítica: ter mostrado, definitivamente, que existem “coisas” nas quais “ninguém no mundo” pode penetrar com a visão (*einsehen*) – e banir para sempre a pretensão a essas *Einsichten*, [visões] que o dogmatismo costuma encorajar. Cf. TORRES FILHO, *Ibid.*, p. 82.

possamos conhecer. Caso contrário, seríamos levados à proposição absurda de que haveria fenômeno (aparência), sem haver algo que aparecesse¹⁵³.

Assim, a crítica faz parte de uma razão única que se difere em seus usos, o teórico e o prático, só assim que ficará estabelecida a confusão perpetrada pela filosofia anterior, “pré-crítica”. É por isso que Kant precisa por um fim nisso para assim estabelecer a filosofia crítica, sua mudança na maneira de pensar, logo a alcunha dada por Mendelssohn de “o demole tudo” vem a calhar uma vez que é preciso demolir o edifício construído até agora e sobre os restos, os escombros, construir um novo. “Mas se a revolução copernicana surge depois de uma demolição/destruição e de uma desobstrução do campo da filosofia, não deixa de ser o estranho produto de uma longa história: uma história da filosofia que é uma história da razão pura, uma história da metafísica¹⁵⁴”.

Nesse sentido, era preciso destituir uma razão dogmática, despótica, que ignora seus limites, que se ergue sobre tudo e todos e se diz capaz de conhecer tudo, provocando assim conflitos, mas é essa mesma razão que deve ser reverenciada e rejeitada por uma filosofia crítica, isto é, uma razão que agora sabe de seus limites, que sabe de fato do que pode e do que não pode; que sabe de seus poderes reais, capaz, portanto, de construir um novo filosofar, um novo sistema, a partir dos escombros dos sistemas antigos¹⁵⁵.

Dessa maneira, a promoção dessa mudança no modo de interpretar e ver as coisas “é fruto ou se produz ao longo do século XVIII, século que se considera esclarecido ou em marcha/curso de se tornar esclarecido¹⁵⁶” e este esclarecimento, como vimos acima tem a ver com uma época em que o homem pode e deve ter a coragem de usar sua razão, seu próprio entendimento, isto é, capaz de ousar conhecer e fazer.

É importante salientar que ousar conhecer e agir não significa conhecer e agir sem limites, sem regras, sem princípios, uma vez que, caso seja assim, a Crítica não se difere em nada do que se vinha fazendo na filosofia até então. É nesse caso que a relação entre ser e pensar é importante em Kant, posto que após a distinção feita entre objeto e objeto, entre

¹⁵³ Cf. KANT, I. **CRP.**, p. B XXVI-XXVII. Na nota logo em seguida em B XXVII Kant diz: “Para conhecer um objeto é necessário poder provar a sua possibilidade (seja pelo testemunho da experiência a partir da sua realidade, seja a priori pela razão). Mas posso pensar no que quiser, desde que não entre em contradição comigo mesmo, isto é, desde que o meu conceito seja um pensamento possível, embora não possa responder que, no conjunto de todas as possibilidades, a esse conceito corresponda ou não também um objeto. Para atribuir, porém, a um tal conceito validade objetiva (possibilidade real, pois a primeira era simplesmente lógica) é exigido mais. Mas essa qualquer coisa de mais não necessita de ser procurada nas fontes teóricas do conhecimento, pode também encontrar-se nas fontes práticas” (destaque nosso).

¹⁵⁴ Cf. CASNABET, Michèle. **Kant une révolution philosophique**. Paris: Bordas, 1989, p. 12 (tradução nossa).

¹⁵⁵ Cf. CASNABET, M. *Ibid.*, p. 13.

¹⁵⁶ Cf. CASNABET, M. *Ibid.*, p. 15 (tradução nossa).

coisa e coisa, fenômeno e coisa em si, Kant propõe que no plano teórico, da teoria¹⁵⁷, do fenômeno, no âmbito do entendimento, nós conhecemos, já no plano prático, do ser, das coisas em si, nós pensamos.

Esses dois pontos de vista, ontológico e fenomênico, por assim dizer, são requeridos pela Crítica e nada mais são do aquilo que permite a razão se voltar para si mesma, que tenha condições de refletir sobre si mesma e, assim, observar, caso queira propor uma via segura para filosofia, que a ciência é apenas o começo dessa instituição, pois o uso teórico da razão é limitado e, dessa maneira, precisará ir além, ao uso prático, nem que seja inicialmente

¹⁵⁷ Teoria significa visão ou contemplação. Tem a ver com a contemplação da ordem imutável do todo, do absoluto, do mundo em sua harmonia. A palavra é formada pela transliteração *theoria* (contemplo; vejo; olho) junto com *thea* (espetáculo, exibição, que vai dá originar a palavra teatro), que daria: visão de um espetáculo. FERRY, Luc. **Kant: une lecture des trois critiques**. Paris: Grasset & Fasquelle, 2006, p. 9, traduz a palavra como “Theion orao, ta theia orao: Je vois le divin, je vois les choses divines”. (eu vejo o divino; eu vejo as coisas divinas). Cf. COMTE-SPONVILLE, A. **Dictionnaire Philosophique**. Paris: PUF, 2001, p. 913. Em Aristóteles, a teoria está relacionada com a perfeita felicidade, uma vez que é a atividade própria do intelecto, que promove a relação entre felicidade e virtude, logo, é contemplação do eterno, um dos modos de o homem ser, que difere dos outros modos de ser, a práxis (ações feitas) e a *poiésis* (coisas feitas). O primeiro é o mais elevado e o filósofo enquanto aquele que teoriza é o mais feliz. Nesse sentido, em Aristóteles, a teoria tem a ver com a bem-aventurança, uma atividade feita por ela mesma, desinteressada, sem nenhum interesse além do próprio ato de contemplar. Cf. ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução: Leonel Vallandro; Gerd Bornheim. São Paulo: Nova Cultural, 1991, livro X, 7-8. Em Platão, em suma, teoria é contemplação do plano das ideias, o mundo das formas que é eterno e imutável, que de certa maneira é o oposto do mundo temporal, material, mutável, das coisas particulares. No *Fédon*, Platão diz que as ideias não podem ser conhecidas por meio dos sentidos, mas pelo puro pensar, pelo intelecto, pois ele é também incorpóreo. As ideias eternas são o ser verdadeiro, ao passo que os objetos materiais não passam de imitações insuficientes das ideias eternas. Os objetos sensíveis, que são cópias das formas, ideias, eternas, podem a partir de seu conhecimento fornecer ascendentemente o conhecimento das ideias, e isso se daria na medida em que vamos lembrando, reconhecendo (reminiscências, pois a alma antes de entrar no corpo contemplou as ideias). Há uma dicotomia clara entre matéria e forma, entre alma e corpo, enquanto este é temporal e posterior, aquela é eterna e anterior. Apesar de que, na *República*, Platão, parece sugerir que esses planos não são tão estanques assim, não há uma clara oposição, apesar de serem opostos, há graus em cada um dos opostos, há hierarquia nas cópias das formas (ideias), – sensibilidade – e nas próprias formas (ideias) – plano inteligível – há hierarquia das formas mais incipientes até a mais importante, a forma do bem. O conhecer humano vai ascendendo até chegar, por assim dizer, à teoria, à contemplação do plano das essências, isto é, à saída da caverna para contemplar a verdadeira realidade. Cf. PLATÃO. **Diálogos**. Tradução: José Cavalcante de Souza; Jorge Paleikat; João Cruz Costa. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

como pensado¹⁵⁸, para satisfazer o desejo que a razão tem de completar o sistema do conhecer¹⁵⁹.

Ou seja, é preciso no plano do fenômeno ser pressuposto algo não conhecível, mas pensável, como condição de possibilidade do que aparece, do que nos é dado na sensibilidade, como condição de possibilidade da própria experiência, isto é, a coisa em si não aparece à cognição, antes é apenas pressuposta enquanto pensada sem contradição.

Vale destacar que “pensar é mais do que perceber e ligar percepções e que toda percepção só é inteligível na medida em que se subordina a regras prévias que projetam o que é determinado como experiência em uma totalidade sistemática posta pela razão¹⁶⁰”.

A determinação objetiva se dá por um trabalho relacional entre sensibilidade e entendimento, tem assim a marca de sua origem, isto é, da maneira pela qual o dado nos afeta, nos afeciona, na sensibilidade, assim como pelo modo como o que é dado pelos sentidos/intuição e nos afeta é pensado pelo entendimento. Não há conhecimento, portanto, sem a mediação racional, sem a razão, pois ele não é apenas fruto de uma associação de impressões habituais percebidas, ligadas e assim conhecidas, logo totalmente *a posteriori*, como entende o empirismo, mas há antes da experiência enquanto tal todo um trabalho, toda uma atividade *a priori* da razão, ou seja, “só há conhecimento na medida em que o que nos é dado pelos sentidos for determinado como objeto de experiência e tal determinação envolve condições subjetivas *a priori* relativos à forma como percebemos fenômenos e como tais fenômenos são pensados enquanto natureza”¹⁶¹.

Logo se vê que a realidade ou “verdade não está no objeto, na medida em que é intuído [dado à sensibilidade], mas no juízo sobre ele¹⁶²”, pois este, o juízo, é atividade e

¹⁵⁸ “Se, porém, a crítica não errou, ensinando a tomar o objeto em dois sentidos diferentes, isto é, como fenômeno e como coisa em si; se estiver certa, a dedução dos seus conceitos do entendimento e se, por conseguinte, o princípio da causalidade se referir tão somente às coisas tomadas [...] enquanto objeto da experiência e se as mesmas coisas, tomadas no segundo sentido, lhe não estiverem sujeitas, então essa mesma vontade pode, por um lado, na ordem dos fenômenos (das ações visíveis), pensar-se necessariamente sujeita às leis da natureza, ou seja, como não livre; por outro lado, enquanto pertencente a uma coisa em si, não sujeita a essa lei e, portanto, livre, sem que desse modo haja contradição. Se, porém, não posso conhecer [...] a liberdade, como propriedade de um ser a quem atribuo efeitos no mundo sensível, pois teria de conhecer esse ser como determinado na sua existência e, todavia, não determinado no tempo (o que é impossível, porquanto não posso assentar o meu conceito em nenhuma intuição), posso, não obstante, pensar a liberdade; isto é, a representação desta não contém em si, pelo menos, nenhuma contradição, se admitirmos a nossa distinção crítica dos dois modos de representação (o modo sensível e o modo intelectual) e a limitação que daí resulta para os conceitos do puro entendimento e, conseqüentemente, para os princípios que deles decorrem”. Cf. KANT, I., *Ibid.*, p. B XXVIII.

¹⁵⁹ Assim, em Kant, “só há conhecimento (determinação) sob o horizonte de uma totalidade graças à qual a experiência pode ser pensada como sistema”. Cf. FIGUEIREDO, V. *Ibid.*, p. 19.

¹⁶⁰ Cf. FIGUEIREDO, V. *Ibid.*, p. 23.

¹⁶¹ Cf. FIGUEIREDO, V. *Ibid.*, p. 23-24.

¹⁶² Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. B 350.

aquela, a intuição/sensibilidade, não julga, logo é apenas receptiva, passiva. “Eis porque só no juízo, ou seja, na relação do objeto com o nosso entendimento, se encontram tanto a verdade como o erro¹⁶³”. Conhecer acertadamente, sem erro, para Kant, é na realidade um conhecer que se coaduna totalmente com as leis do entendimento.

O conhecimento humano se dá, pois, por duas fontes, pelo entendimento e pela sensibilidade (intuição)¹⁶⁴, tendo seu começo na sensibilidade, na medida em que “todo o nosso conhecimento começa pelos sentidos, daí passa ao entendimento e termina na razão¹⁶⁵”.

Entendimento é, na realidade, uma faculdade de conhecer mediante regras, é uma faculdade ativa, faculdade de regras. A razão é uma faculdade de princípios, que pensa e promove a unificação das regras do entendimento, ou seja, unifica conceitos, que possibilidade as condições de possibilidade da experiência, é isso que estrutura a experiência. Tal estruturação não decorre da experiência, da sensibilidade, mas é *a priori* e necessária, pois são leis, princípios¹⁶⁶.

Nesse caso, o entendimento unifica os dados que chegam à sensibilidade, os fenômenos, por meio de suas regras, os conceitos. Logo, entender em Kant é conexão, ligação, unificação de fenômenos por meio de regras e a razão pensa na medida em que unifica as regras do entendimento mediante princípios, pois

Se o entendimento pode ser definido como a faculdade de unificar os fenômenos mediante regras, a razão é a faculdade de unificar as regras do entendimento mediante princípios. Nunca se dirige, portanto, imediatamente à experiência, nem a nenhum objeto, mas tão-só ao entendimento, para conferir ao diverso dos conhecimentos desta faculdade uma unidade a priori, graças a conceitos; unidade que pode chamar-se unidade de razão e é de espécie totalmente diferente da que pode ser realizada pelo entendimento¹⁶⁷.

Nós conhecemos por que há toda uma atividade anterior para que os fenômenos nos sejam dados e assim conheçamos isso ou aquilo, ou seja, para conhecermos, o entendimento, com o seu diverso, os conceitos, é unificado pela razão mediante o pensar da razão, os princípios¹⁶⁸, isto é, as ideias são conceitos que unificam outros conceitos. Essas ideias são conceitos sem ligação com a sensibilidade, a intuição, mas somente com o

¹⁶³ Cf. KANT, I. Ibid.

¹⁶⁴ Cf. KANT, I. Ibid., p. B 351.

¹⁶⁵ Cf. KANT, I. Ibid., p. B 355.

¹⁶⁶ Cf. KANT, I. Ibid., p. B 356.

¹⁶⁷ Cf. KANT, I. Ibid., p. B 359.

¹⁶⁸ Na Primeira Crítica, Kant diz: “[...] a diversidade das regras e a unidade dos princípios é uma exigência da razão para levar o entendimento ao completo acordo consigo próprio, tal como o entendimento submete a conceitos o diverso da intuição, ligando-o desse modo”. KANT, I. Ibid., p. B 362.

entendimento. Assim, ocorre uma unidade do diverso do entendimento por meio de um conceito (ideia da razão), que garante que o conhecimento se limite à sensibilidade.

Em outras palavras, a razão em sua natural busca pela condição da condição¹⁶⁹ disso ou daquilo, uma totalidade do conhecer, tende a ultrapassar a experiência possível, para que isso não ocorra, a razão unifica mediante uma representação da representação (unidade dos conceitos sob outros conceitos, as ideias) e, assim, garante a possibilidade de unificação dos conceitos, possibilitando a experiência e o conhecimento.

Isso se dá, porque o entendimento está limitado a conhecer os fenômenos, mas a possibilidade de todos os fenômenos, dentro de um sistema de totalidade, de acabamento, não lhe é acessível, pois não há nada que corresponda, na experiência possível, a um sistema total passível de se experienciar, ou seja, não há nenhum conceito que possa ser aplicado a tal realidade, pois não há nenhuma intuição que corresponda a isso e, dessa maneira, não há nada passível de receber a atividade conceitual do entendimento e assim ser conhecida. Isso significa que nosso conhecer mediante as faculdades de conhecer: a intuição e o entendimento nos põem diante de um conhecer limitado, fato que motiva, por assim dizer, à razão querer mais, o ilimitado.

Conhecer as coisas enquanto coisas que aparecem, exige a operação do entendimento e da sensibilidade. Isso não significa que isso que nos aparece, o fenômeno, é mera aparência, imagem de alguma coisa real de fato, a coisa em si, mas é objeto, coisa, dentro daquilo que é possível ao ser racional finito conhecer, mediado por suas faculdades, é a coisa como aparece, isto é, o fenômeno¹⁷⁰, dado pelas formas da sensibilidade, a intuição.

Assim, para o ser racional finito conhecer algo, sua razão precisa manter vínculo com a sensibilidade, com a experiência possível, logo, a razão carece da intuição, condição de possibilidade de receber dados, para, por sua vez, receber as regras do entendimento, os conceitos, mas no que se refere ao pensar, que não está vinculado ao intuir nem ao entendimento, a razão nada conhece, mas pensa, unifica mediante princípios, as ideias, e,

¹⁶⁹ “A unidade da razão não é, pois, a unidade de uma experiência possível; pelo contrário, é essencialmente diferente, porque esta última é unidade do entendimento. [...] [A razão] tem de procurar a condição da condição, até onde for possível, bem se vê que o princípio próprio da razão em geral (no uso lógico) é encontrar, para o conhecimento condicionado do entendimento, o incondicionado pelo qual se lhe completa a unidade”. Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. B 364.

¹⁷⁰ Vale lembrar que o fenômeno (nota 87) é “objeto indeterminado de uma intuição empírica” e é composto de matéria e forma. A parte material do fenômeno correspondente à sensação em toda sua diversidade. A parte formal, por sua vez, é aquela que ordena a matéria. Assim, temos que a matéria de todo fenômeno é dada *a posteriori*, ao passo que a forma, a que ordena, realiza duas operações, a primeira refere-se à forma *a priori* da sensibilidade, o espaço e o tempo, que são formas receptivas (ver capítulo 2 sobre o espaço e o tempo.), nesse estágio, a forma da sensibilidade nos fornece uma representação, que é a matéria para a síntese *a priori* do entendimento. Há, portanto, uma relação indissociável entre intuição e entendimento no processo do conhecer. Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. B 34. Início da Estética Transcendental.

assim, garante que o passível de ser conhecido seja dado ao conhecer. Assim, toda determinação objetiva tem um fundamento incondicionado, necessário e *a priori*, dentro de uma totalidade inteligível com a qual se apresenta ao conhecer, dentro de um sistema com finalidade, com fundamento e com garantia de segurança.

Nesse caso, a filosofia Crítica nos ensina que nem a experiência e nem o fundamento sobre o qual ela se dá são coisas em si mesmas, realidades em si, logo não estamos diante do real em si mesmo, mas o real é sempre mediado. Assim, a experiência e a totalidade como fundamento, que garante finalidade à experiência, são frutos de uma atividade da razão em seu processo de se autoconhecer, em conhecer o que ela é e o que ela não é, a natureza. É, portanto, o que Kant chama de idealismo transcendental¹⁷¹, pois faz diferença entre fenômeno e coisa em si, isto é, a coisa em geral sendo vista em duplo ponto de

¹⁷¹ Kant faz diferença entre o idealismo material de Descartes, o qual ele chama de problemático e o de Berkeley, o qual ele chama de dogmático; e o seu idealismo transcendental ou idealismo formal ou ainda idealismo crítico. “O idealismo material, entenda-se é a teoria que considera a existência dos objetos fora de nós, no espaço, ou simplesmente duvidosa e indemonstrável, ou falsa e impossível; **o primeiro é o idealismo problemático de Descartes**, que segundo Kant, só admite como indubitável uma única afirmação empírica (*assertio*), a saber; eu sou; **o segundo é o idealismo dogmático de Berkeley**, que considera impossível em si o espaço, com todas as coisas de que é condição inseparável, sendo, por conseguinte, simples ficções as coisas no espaço”. Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. B 274. Já o transcendental “[...] compreendo por **idealismo transcendental** de todos os fenômenos a doutrina que os considera, globalmente, simples representações e não coisas em si e segundo a qual, o tempo e o espaço são apenas formas sensíveis da nossa intuição, mas não determinações dadas por si, ou condições dos objetos considerados como coisas em si”. Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. B 415. “A este idealismo opõe-se um **realismo transcendental**, que considera o espaço e o tempo como algo dado em si (independente da nossa sensibilidade). O realista transcendental representa, pois, os fenômenos exteriores (se se admite a sua realidade) como coisas em si, que existem independentemente de nós e da nossa sensibilidade e, portanto, também estariam fora de nós, segundo conceitos puros do entendimento. Esse realista transcendental é, propriamente, aquele que, em seguida, desempenha o papel de idealista empírico e, após ter falsamente pressuposto que, se os objetos dos sentidos devem ser externos, necessariamente devem ter uma existência em si mesmos e independente dos sentidos, acha insuficientes, neste ponto de vista, todas as nossas representações dos sentidos para tornar certa a realidade desses objetos”. Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. B 415-416. “[...] o idealista transcendental pode ser um realista empírico [...] isto é, admitir a existência da matéria sem sair da simples consciência de si próprio, nem admitir algo mais do que a certeza das representações em mim, por conseguinte, nada mais do que o *cogito ergo sum*. Com efeito, uma vez que considera essa matéria e mesmo a sua possibilidade interna, simplesmente como fenômeno que, separado da nossa sensibilidade, nada é, para ele há apenas uma espécie de representações (a intuição) que se chamam exteriores, não porque se reportem a objetos exteriores em si, mas porque referem as percepções ao espaço, no qual todas as coisas se encontram separadas umas das outras, enquanto o próprio espaço está em nós”. “[...] Com efeito, tenho consciência das minhas representações; logo, elas existem e eu próprio também, que tenho essas representações. Ora os objetos exteriores (os corpos) são, porém, meros fenômenos, portanto também nada mais do que uma espécie das minhas representações, cujos objetos só por estas representações são alguma coisa, mas não são nada fora delas. As coisas exteriores existem, portanto, tanto como eu próprio. O idealista transcendental é, pois, um realista empírico; concede à matéria, como fenômeno, uma realidade que não tem necessidade de ser conclusão de um raciocínio, mas que é imediatamente percebida. Em contrapartida, o realismo transcendental cai, necessariamente, em embaraço e vê-se obrigado a dar lugar ao idealismo empírico, pois considera os objetos dos sentidos externos alguma coisa separada dos sentidos, e simples fenômenos como seres independentes que se encontram fora de nós, quando é evidente que, por mais perfeita que seja a consciência da nossa representação dessas coisas, é ainda preciso muito para haver a certeza de, existindo a representação, existir também o objeto correspondente. Ora, no nosso sistema, essas coisas exteriores, a saber, a matéria, com todas as suas formas e transformações, são apenas meros fenômenos, isto é, representações em nós, de cuja realidade temos imediatamente consciência”. Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. B 418.

vista. Dessa forma, “O idealismo transcendental, assim, é o reconhecimento da atividade da razão em reunir a diversidade na unidade que possibilita o conhecimento¹⁷²”.

A natureza, enquanto determinação das coisas segundo leis universais e enquanto a totalidade de todos os objetos da experiência possível¹⁷³, ou seja, o que o ser racional finito pode conhecer é antecipada em sua estrutura geral por intermédio de nossas faculdades de conhecimentos, o entendimento, a sensibilidade e a razão. São essas faculdades que tornam o conhecimento empírico possível e na crítica, elas são alvos de investigação. Não há, portanto, para Kant, experiência sem estruturação anterior, não própria da experiência, mas pela razão, que uma vez aplicada ao fenômeno, ao dado, à matéria que lhe é dada, o diverso da intuição, por meio de princípios e leis próprias da razão dentro de sua unidade. Não há, pois, a ideia de verdade associada à essência última das coisas, mas à maneira como conhecemos as coisas, uma vez que

Conhecer é determinar¹⁷⁴ e não há determinação sem o pensamento de uma totalidade, as verdades da ciência serão sempre obtidas sobre o fundo de uma aparência acerca da qual é preciso voltar incessantemente para recordarmos de que a finalidade inscrita na natureza é tão somente uma ideia da razão, que preside a determinação do que não é razão (a coisa em si) como experiência que pode ser conhecida por nós. (FIGUEIREDO, *Ibid.*, p. 26.).

Isso é a Crítica kantiana, ou seja, não é progresso do conhecer que se dá simplesmente de modo analítico, pelo verificar, decompor, agrupar e enumerar para ordenar conclusivamente, pelo procedimento metódico do *cogito*, mas a limitação do conhecer delimita claramente até onde o ser racional finito pode avançar no conhecimento¹⁷⁵. Diz respeito, portanto, a uma autorreflexão da razão, pois, como diz Deleuze, ela é “uma Crítica imanente¹⁷⁶”, ou seja, é a razão como juíza da razão. É aqui que está a distinção entre conhecer (que se dá pelo entendimento) e pensar (que se dá pela razão como exigência de totalidade), entre fenômeno e *númeno* (coisa em si), entre objeto em geral e objeto dos sentidos, entre teoria e prática, entre natureza (mecânica) e liberdade.

¹⁷² Cf. FIGUEIREDO, V. *Ibid.*, p. 24.

¹⁷³ Cf. KANT, I. **Prolegômenos a toda metafísica futura.**, p. 65-68; §14-17.

¹⁷⁴ “Essa determinação é produzida pelo entendimento e é projetada pela razão na série completa de todas as condições (o incondicionado)”. FIGUEIREDO, V. *op. cit.*, p. 26.

¹⁷⁵ “[...] a exaustividade do sistema da razão não resulta tanto da excelência do método, quanto do fato de que a razão possui um perímetro percorrível – da possibilidade de totalização, da presença de conjunto limitado. A perfeição da crítica é devida à limitação natural de seu domínio; ela pode aspirar à completude de um sistema, não porque ela prejudica a capacidade do espírito humano, mas porque ela concerne a um potencial desde sempre mensurável”. Cf. LEBRUN, G. **Kant e o fim da metafísica.**, p. 42.

¹⁷⁶ Cf. DELEUZE, Gilles. **A filosofia crítica de Kant.** Tradução: Germiniano Franco. Lisboa: Edições 70, 1987, p. 11.

Dessa maneira, a unidade da razão, sua sistematicidade, não é encontrada no objeto enquanto tal, no mundo, enquanto sistema em que a razão tem a missão de descrever e assim ver a totalidade do mundo, do todo ordenado do cosmos, onde se busca ver o lugar no qual cada coisa está dentro desse todo. Uma espécie de desvelamento do ser¹⁷⁷. Pelo contrário, é a razão que é uma totalidade, a totalidade está nela, não no mundo. Assim, “o sistema da razão é o ponto de partida da crítica; é na razão que se encontra uma totalidade, não no mundo, como queria a ilusão que alimentava o dogmático¹⁷⁸”, de acordo, evidentemente, com a filosofia crítica de Kant.

A razão é uma unidade¹⁷⁹ que possui duas legislações distintas¹⁸⁰ ou dois usos, o teórico, referente ao conhecimento da natureza (primeira Crítica) e o prático, referente ao pensamento, à moral/liberdade (segunda Crítica) que inicialmente estão em situação dicotômica, mas que será conectada¹⁸¹ pela Faculdade de Julgar (terceira Crítica). É aqui, na terceira Crítica, que Kant faz a mediação entre o sentimento de prazer com a finalidade da natureza; do juízo reflexionante estético com o teleológico e da liberdade com a natureza.

A Crítica da Faculdade de Julgar é assim, uma espécie de termo médio entre as duas outras, uma passagem, e esta “passagem da filosofia teórica para a prática mostra vários níveis: o primeiro, o plano do todo da natureza como um sistema de fins; a ideia de sublime indica o segundo, a relação com o fim último (*endzweck*), o terceiro nível¹⁸²”.

A faculdade de julgar (juízo – *Urteilkraft*) é assim o elo entre o determinar e o refletir, pois ela é determinante e reflexionante¹⁸³. Ele determina quando toma o particular como contido no universal, ou seja, já vou ao particular munido com a regra, lei, princípio, com o universal e assim objetivo, isto é, determino. Aqui eu decido qual conceito do entendimento pode ser aplicado ao que me é dado na sensibilidade, na intuição. Por outro lado, ela reflete (reflexionante) quando faço o contrário, o fenômeno, o dado, o particular me é dado e então vou atrás do princípio, do universal.

¹⁷⁷ Descartes entendia que mediante meditação, a razão ia sendo capaz de desvelar o ser. Cf. DESCARTES, R. **Meditações Metafísicas**.

¹⁷⁸ Cf. PIMENTA, P. P. op. cit., p. 33.

¹⁷⁹ Cf. HENRICH, Dieter. **The Unity of Reason**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1994.

¹⁸⁰ “A nossa faculdade de conhecimento, como um todo, tem dois domínios, aquele dos conceitos da natureza e aquele do conceito da liberdade. A filosofia também se divide, pois, de acordo com isso, em filosofia teórica e prática”. Cf. KANT, I. **CFJ.**, p. 74.

¹⁸¹ “[...] a faculdade que constitui um meio-termo entre o entendimento e a razão na ordem de nossas faculdades de conhecer”. Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. 67. É claro que aqui cabe a observação de TERRA (1995), quando diz que “não se pode ler a Crítica da Razão Pura e a Crítica da Razão Prática sem levar em conta a terceira Crítica, mas essa não arruína as outras duas”. Cf. TERRA, R. **Reflexão e Sistema.**, p. 18

¹⁸² Cf. LEHMANN, G. op. cit., p. 310.

¹⁸³ Cf. KANT, I. **CFJ.**, p. 79-80.

Para poder aplicar a regra, o juízo determinante reflexiona, pois não há uma regra da aplicação da regra ao caso, se não essa exigência se prolongaria ao infinito. Mas este aspecto reflexionante desaparece nos resultados, já que a faculdade de julgar é levada a determinar tendo os conceitos do entendimento ou os princípios práticos da razão. Já o juízo reflexionante leva a reflexão às últimas instâncias, pois não é guiado por regras prévias¹⁸⁴.

Sem essa reflexão não seria possível haver uma conexão ou ligação entre o uso prático e teórico da razão, antes haveria uma dissociação, e como diz Kant, um abismo intransponível entre os domínios, o da natureza e o da liberdade¹⁸⁵, “porque enquanto o uso prático da razão é proposição de fins para a vontade, o uso teórico estabelece a necessidade mecânica da natureza como experiência; o que a reflexão promove é a passagem entre moralidade e conhecimento ao intuir, em pensamento, uma natureza articulada segundo fins¹⁸⁶”.

A reflexão na Crítica¹⁸⁷ se arvora como a instância que possibilita a conexão de uma suposta razão cindida, em seus distintos usos, o teórico e o prático e permite que sejam articulados e, mais que isso, é a reflexão que mostra que ambos os territórios são na realidade interdependentes, apesar de serem momentos e pertencerem a domínios distintos, mas necessários de uma única e mesma razão. Assim, o uso teórico e prático dessa razão sistemática e totalizante possui em seus usos diferentes uma articulação sistemática na razão pela atividade reflexiva da própria razão. Esse é o motivo para Kant dizer:

Aprendi na Crítica da Razão Pura que a filosofia não é uma ciência das representações, conceitos e ideias, ou uma ciência de todas as ciências, ou ainda algo de semelhante, mas uma ciência do homem, do seu representar, pensar e agir; — deve apresentar o homem em todas as suas partes constitutivas, tal como é e deve ser, [...] tanto segundo as suas determinações naturais como também segundo a sua condição de moralidade e liberdade. Ora era aqui que a antiga filosofia assinalava ao homem um ponto de vista

¹⁸⁴ Cf. TERRA, R. Ibid., p. 25.

¹⁸⁵ Cf. KANT, I. **CFJ.**, p. 79-80. Sobre isso, TERRA, R. op. cit., p. 24-25 diz que “A reflexão e a distinção entre juízo reflexionante – que parte do caso a buscar a regra – e o juízo determinante – que procura aplicar a regra, já dada, ao caso, permitem que se pense o gosto e a teleologia sob a *urteilskraft*, o juízo. [...]. Trabalhando várias questões (como a sistematicidade das leis empíricas, o organismo, o gosto), Kant encontra uma maneira de unificar as figuras da reflexão na medida em que chega a um juízo meramente reflexionante, podendo, então, ampliar o projeto crítico-transcendental. Desse modo, a terceira Crítica acaba por possibilitar a passagem entre as duas primeiras”.

¹⁸⁶ Cf. PIMENTA, P. P. Ibid., p. 38.

¹⁸⁷ “A reflexão (*reflexio*) não tem que ver com os próprios objetos, para deles receber diretamente conceitos; é o estado de espírito em que, antes de mais, nos dispomos a descobrir as condições subjetivas pelas quais podemos chegar a conceitos. É a consciência da relação das representações dadas às nossas diferentes fontes do conhecimento, unicamente pela qual pode ser determinada corretamente a relação entre elas. [...] todos os juízos, e mesmo todas as comparações, carecem de uma reflexão, [...]”. Cf. KANT, I. **CRP.**, p. B 316-317

inteiramente incorreto no mundo, ao fazer dele, neste último, uma máquina que, como tal, deveria ser de todo dependente do mundo, ou das coisas exteriores e das circunstâncias; fazia, portanto, do homem uma parte quase simplesmente passiva do mundo. — Apareceu agora a Crítica da Razão e atribuiu ao homem no mundo uma existência plenamente ativa. O próprio homem é originariamente criador de todas as suas representações e conceitos, e deve ser o único autor de todas as suas ações¹⁸⁸.

Eis a mudança de olhar da filosofia kantiana, razão pela qual, talvez possamos concordar que cabe a denominação de um(a) do(a)s grandes ou um(a) do(a)s maiores pensadores(as) de todos os tempos para aquele ou aquela que promova uma mudança radical no modo de pensar, na maneira de se ver as coisas, de interpretá-las e, a partir disso, portar-se diante do mundo. “Um dos maiores pensadores de todos os tempos¹⁸⁹”, essa é a maneira como o filósofo francês Luc Ferry apresenta Kant logo na introdução de seu livro *Kant: une lecture des trois critiques*.

Um dos maiores pensadores, porque Kant, na realidade, não traz uma nova filosofia, uma nova “verdade” que concorra com “as demais verdades” filosóficas até então apresentadas ao longo da história da filosofia, mas nos direciona a pensar como pensar e assim dá um giro na forma de pensar e ver as coisas, um giro radical, por assim dizer.

Essa é a razão de Gerard Lebrun em *Kant e o fim da metafísica* dizer em seu comentário à crítica kantiana e todo seu alcance, que

Não existem respostas kantianas a problemas tradicionais, mas apenas falsos problemas tradicionais. A crítica não tem, portanto, como tarefa munir-nos de convicções novas, mas sim fazer-nos colocar em questão o modo que tínhamos de ser convencidos. Ela não nos traz outra verdade; ela nos ensina a pensar de outra maneira¹⁹⁰.

Ora, se esse é o caso, a crítica kantiana traz a convicção que as convicções de até então tidas como firmes, que convencia, dessa e daquela maneira sem vislumbre de contestação, já não são mais suficientes e, assim, devem ser colocadas à prova, mudar a forma como se pensam as supostas convicções dadas, isto é, a maneira como até então se pensava a respeito da metafísica, do conhecimento, da ética, da estética, da política etc., ou seja, da filosofia de um modo geral.

A respeito de como Kant via sua obra crítica em detrimento de alguns comentários e resenhas feitas à época pós-publicação da primeira Crítica, quando não se

¹⁸⁸ Cf. KANT, I. **O Conflito das Faculdades**. Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, p. 85-86.

¹⁸⁹ Cf. FERRY, Luc. *Ibid.*, p. 9. “[...] *d’un plus grands penseurs de tous le temps*”.

¹⁹⁰ Cf. LEBRUN, G. **Kant e o Fim da Metafísica.**, p. 5.

reconhecia a abertura interpretativa que Kant permitia a partir de então, tendo na Crítica nada mais do que a continuação da filosofia tradicional com apenas uma mudança de linguagem¹⁹¹, Lebrun (Ibid.) afirma que:

[...] o olhar que o autor lançou sobre sua obra e a consciência que ele teve, não tendo de ter dito coisas novas, mas de ter modificado para sempre a maneira de se colocar os problemas – não de ser um descobridor de terras desconhecidas, mas de ter tornado enigmático o solo que se acreditava bem conhecido da filosofia¹⁹².

Kant estava preocupado com a possibilidade de um conhecimento que fosse fundamento seguro para filosofia, não os supostos fundamentos de até então, dos saberes postos, fosse tido como saber aparente, no entanto, o direcionamento acerca do entendimento da filosofia kantiana era possível, porque sua época já estava com um “juízo amadurecido¹⁹³”, e era a “época da crítica” e assim, não se deixava seduzir por supostos conhecimentos de outrora, mas tudo deveria passar pelo crivo da crítica, a fim de suscitar as condições de possibilidade de um fundamento racional seguro à ciência e à metafísica. A esse respeito Kant (Ibid.) elucida que:

A nossa época é a época da crítica, à qual tudo tem que submeter-se. A religião, pela sua santidade e a legislação, pela sua majestade, querem igualmente subtrair-se a ela. Mas então suscitam contra elas justificadas suspeitas e não podem aspirar ao sincero respeito, que a razão só concede a quem pode sustentar o seu livre e público exame¹⁹⁴.

Nesse sentido, Kant explica que esse procedimento crítico, na realidade,

¹⁹¹ Sobre essa posição do crítico na qual diz que Kant mantém-se na mesma filosofia de até então, com mudança de linguagem, Kant escreve: “Para quê, pois, a querela com a linguagem recebida, [...]. Um juízo que, finalmente, põe toda a originalidade do meu livro, que devia ser antes de mais uma heresia metafísica, numa simples novidade de linguagem; e demonstra claramente que o meu pretense juiz nada dele compreendeu, mais ainda, que não se compreendeu a si mesmo”. Cf. KANT, I. **Prolegômenos a toda metafísica futura.**, p. 179; A 210. Ademais, em defesa de sua crítica em detrimento do andamento da filosofia até então, Kant afirma que “[...] apesar de todas as coisas belas que, de há muito, foram escritas nesta matéria, a ciência nem por isso avançou a espessura de um dedo. Aliás, apurar definições, fornecer muletas novas a provas claudicantes, dar ao centão da metafísica trapos novos ou uma mudança de corte, isso pode estar bem, mas não é o que o mundo exige. O mundo está saturado de afirmações metafísicas: pretende-se a possibilidade desta ciência, as fontes a partir das quais se possa derivar a sua verdade, e critérios seguros para distinguir a verdade da ilusão [...]”. Cf. KANT, I. Ibid., p. 179,180. Contra a suposta segurança da filosofia de até então, dogmática, Kant na **Metafísica dos Costumes**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013, p. 15, diz: “se a filosofia crítica se anuncia como uma filosofia diante da qual nenhuma filosofia teria existido em qualquer lugar, ela nada mais faz do que fizeram, farão e precisarão fazer todos os que esboçam uma filosofia segundo seu próprio plano”.

¹⁹² Cf. LEBRUN, G. Ibid., p. 4.

¹⁹³ Cf. KANT, I. **CRP.**, p. Prefácio A, XI, XII.

¹⁹⁴ Cf. KANT, I. Ibid.

[...] é um convite à razão para de novo empreender a mais difícil das suas tarefas, a do conhecimento de si mesma e da constituição de um tribunal que lhe assegure as pretensões legítimas e, em contrapartida, possa condenar-lhe todas as presunções infundadas; e tudo isto, não por decisão arbitrária, mas em nome das suas leis [...]. Esse tribunal outra coisa não é que a própria Crítica da Razão Pura¹⁹⁵.

Comentando sobre essas duas passagens, Dos Santos (Ibid.) faz uma relação entre liberdade, *aufklärung* e tribunal da razão e nos diz que “a crítica da razão é essa prova livre e pública, que na imagem do tribunal se exprime, onde são julgados não os efeitos (as instituições), mas o princípio que os engendra e os suporta, a saber: as representações e os juízos da própria razão¹⁹⁶”.

Assim, a filosofia crítica não se consubstancia em mais um sistema de verdade, em mais um conjunto de conhecimentos para fazer frente aos demais sistemas de conhecimentos produzidos, mas, ela é, conforme os dizeres de Keinert (Ibid., p. 13):

Com a crítica Kant não pretende fornecer mais uma opinião filosófica a respeito da verdade ou do mundo, não se coloca na posição de mais um concorrente no vasto mercado filosófico do entorno do século XVIII. Pelo contrário, é justamente esse mercado que deve ser problematizado e questionado com a crítica à metafísica¹⁹⁷.

Kant, na realidade, não se interessa, nesse caso, tanto pelos conteúdos filosóficos (apesar de utilizar uma série de manuais em suas aulas de metafísica, de lógica, de geografia, por exemplo), pelos conhecimentos se são falsos ou verdadeiros enquanto tais, mas acima de tudo pela forma de julgar, de legislar, de como se julga, de como se pensa, ou seja, o que garante e fundamenta julgar como se julga, bem como pensar o que se pensa, e qual ou quais as condições possibilita tais coisas.

Assim, nessa perspectiva, Kant não estava interessado em suscitar novas descobertas filosóficas para se colocar como mais uma opção interpretativa do mundo ou da filosofia como já citado mais acima, mas contrapor o posto, o estabelecido, o dogmatizado. Era, portanto, um filósofo opositor dos filósofos ou das filosofias, aquele que pôs os filósofos e os saberes de até então à prova, a fim de que aquilo que supostamente estava como acabado

¹⁹⁵ Cf. KANT, I. **CRP**. Ibid., prefácio, A, XI, XII.

¹⁹⁶ Cf. DOS SANTOS, L, R, Ibid., p. 145.

¹⁹⁷ Na mesma esteira, DOS SANTOS, L, R. Ibid. “A filosofia crítica, com efeito, não se apresenta simplesmente como mais uma doutrina filosófica a respeito de questões metafísicas tradicional, ou uma teoria do conhecimento. Ela concebe-se como um projeto originalmente ético: supõe da parte da razão uma “decisão” (*Entschliessung*), uma conversão (*Umwandlung*), enfim, uma “revolução do modo de pensar” (*Revolution der Denkungsart*)”.

se mostrasse na realidade que era apenas, na maioria dos casos, ilusão, aparência de saber, sonho e, portanto, era preciso acordar, sair da ilusão e da aparência rumo a um conhecimento seguro, que não divagasse por territórios insustentáveis.

Assim, Kant apesar de ser um filósofo da *Aufklärung* (das luzes), assim como Hume, Locke, Diderot, Voltaire, Rousseau etc., ele é, ao mesmo tempo, um crítico do seu tempo, bem como alvo da crítica que se iniciava a partir de seu século, uma vez que como ele próprio disse ser o seu século o século da crítica, eis talvez a razão de suas principais obras de filosofia se chamarem de Crítica, ou seja, a forma de tudo, tanto teórico quanto prático (ontologia, moral, religião, política, estética etc.) ser objeto de sua análise, assim como até a própria filosofia crítica.

Nesses termos, a Crítica nada mais é do que o processo pelo qual a própria razão, a fim de se conhecer, empreende sobre si mesma uma série de inquirições. Para tal, propõe um julgamento, que se forme um tribunal, para aquilo que a razão diz poder legislar, ou ter legitimidade, com o fim de saber se de fato é assim mesmo, garantindo a legitimidade de suas pretensões, bem como rejeitando suas pretensões não legítimas ou não possíveis.

Por uma crítica assim, não entendo uma crítica de livros e de sistemas, mas da faculdade da razão em geral, **com respeito a todos os conhecimentos a que pode aspirar, independentemente de toda a experiência**; portanto, a solução do problema da possibilidade ou impossibilidade de uma metafísica em geral e a determinação tanto das suas fontes como da sua extensão e limites; tudo isto, contudo, a partir de princípios¹⁹⁸.

Observa-se, portanto, que a filosofia crítica requer, dentre outras coisas, liberdade, um “uso livre e público da razão”, pois a época da crítica, das luzes, é a época da maturidade, da “maioridade”, em detrimento da “minoridade”, que urge e exige liberdade de pensar, tendo em vista submeter ao “tribunal da razão” o projeto de civilização, as instituições, o conhecimento, o homem, a própria razão, pois esse é o período em que a razão assume sua maioridade e assim deve sair, por assim dizer, das amarras institucionais da religião, da política e da filosofia, na medida em que deve se responsabilizar por si mesma, sendo a responsável por sua própria emancipação.

A partir disso, é possível asseverar que a Crítica por um lado nega possibilidade e por outro, assente possibilidade, isto é, no seu sentido de negação ela não permite, por assim dizer, que a razão adentre em territórios de outra jurisdição que ela não tenha legitimidade. Há, portanto, uma restrição no âmbito do direito, ao passo que no caso do assentir, do

¹⁹⁸ Cf. KANT, I. op. cit., p. Prefácio A, XII (destaque nosso).

autorizar, há um legítimo uso, um território no qual a razão tem jurisdição para atuar legitimamente, ou seja, na medida em que a razão engendra limite, ela garante um uso legítimo, válido, seguro de atuação, eliminando os falsos problemas acarretados por um uso não legítimo e seguro de si mesma.

Definir o que a razão pode e não pode no plano teórico/especulativo, significa dizer que a razão deve ir à imanência e julgar sobre o mundo fático, pois diz respeito a uma razão que sabe as razões e as consequências de se ultrapassar ou não os limites postos a si. Esse é uma dos motivos de Kant mostrar os limites do conhecimento teórico, bem como onde, livre e seguramente, este pode ser possível e, desse modo, explicitando a impossibilidade científica das questões metafísicas, apesar de não eliminar a tendência e o interesse natural que a razão tem pelo incondicionado¹⁹⁹.

Eis, portanto, a razão do filósofo de Königsberg empreender um debate de ideia, de pensamento, com as principais filosofias até seu tempo, no qual diz querer “[...] expor, em breve esboço, **a diversidade de ideias** [...]. E aí encontro um **triplo fim**, em vista do qual tiveram lugar as mudanças mais notáveis neste teatro de luta²⁰⁰”.

Essa tripla frente de debate que a Crítica trava é: 1 – Em relação ao objeto dos nossos conhecimentos da razão (sensível ou intelectual); 2 – Em relação à origem dos conhecimentos puros da razão (empiristas ou *noologistas*²⁰¹) e 3 – Em relação ao método (dogmatismo ou ceticismo).

Assim, para além do debate entre racionalismo²⁰² e empirismo em sua fase moderna, isto é, entre Leibniz-Locke; dogmatismo e ceticismo (Wolff-Hume), Kant trava um

¹⁹⁹ Kant estando certo de que a razão tendia naturalmente ao incondicionado, a ir ao campo do suprassensível, do transcendente, da metafísica, em detrimento do imanente e, assim, a própria razão se colocava em problemas irresolvíveis, em antinomias, em contradições consigo mesma. Kant, na Primeira Crítica, tenta mostrar isso, esclarecer a naturalidade dessas antinomias da razão e assim mostrar um caminho seguro de cientificidade à metafísica.

²⁰⁰ Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. B 881 (destaque nosso).

²⁰¹ Em Kant, isso é sinônimo de conhecimento racional, aqui estão os racionalistas (intelectualistas).

²⁰² No sentido propriamente filosófico, [...] o realismo é uma doutrina que afirma a existência de uma realidade independente do espírito humano, que pode ser conhecida ao menos em parte. Fala-se em realismo moral, por exemplo, para designar uma doutrina que afirma a objetividade da moral ou a realidade de fatos morais, irredutíveis a qualquer ilusão ou crença que seja. Mas o realismo, principalmente em seu sentido mais geral, apresenta-se em duas frentes: pode se referir ao realismo das ideias universais ou inteligíveis; ou do mundo sensível ou material. O primeiro se opõe ao nominalismo ou conceitualismo; o segundo à uma forma de idealismo ou de imaterialismo. Cf. COMTE-SPONVILLE, A. *Ibid.*, p. 774-775. Tradicionalmente, essa posição era o contraponto ao empirismo que entende que a experiência é a fonte do conhecimento e da realidade. É claro que não há racionalista que abra mão da experiência e empirista que abra mão da razão. O certo é que o purismo entre racionalista e empirista não existe, pois não há filosofia, em linhas gerais, que não use ambas as posições. *In nuce*, como diz Huenemann (2008), “Racionalismo [...] Falando em termos gerais (de maneira muito ampla), é a visão de que a estrutura/arcação (*skeleton*) mais íntima do universo e a estrutura mais íntima da mente humana são um só e o mesmo”. Dentro dessa perspectiva, “Razão – a “*ratio*” no racionalismo – descreve tanto o que pode existir e o que pode ser pensado”. Assim, no racionalismo, há o entendimento que há uma

debate que é, na realidade, anterior e perpassa pela ideia defendida por Epicuro de o mundo sensível ser aquele que contém os únicos e reais objetos, que são os dos sentidos. Em detrimento de Platão para quem os objetos dos sentidos não passavam de meras aparências, sendo, portanto, não depositário da verdade/realidade, uma vez que somente o plano inteligível, das ideias, expressava a verdade/realidade, que por sua vez era acessada pelo entendimento.

Nesse primeiro caso, para Kant, “alguns filósofos foram simplesmente sensualistas, outros simplesmente intelectualistas. Epicuro pode ser chamado o filósofo mais eminente da sensibilidade, Platão do intelectual²⁰³”.

Há também o debate clássico entre o platonismo e aristotelismo quanto à gênese dos conhecimentos puros da razão, que desemboca na modernidade entre conhecimento empírico (Locke) e conhecimento racional (Leibniz), que Kant quer superar com a ideia de conhecimento *a priori*, objetivo e necessário, independentes da experiência, *a posteriori*, empírico, subjetivo e contingente²⁰⁴.

correspondência entre a estrutura do universo e a estrutura da mente humana. Havendo, dessa maneira, um claro direcionamento à afirmação de que se deve privilegiar a razão como meio para se chegar à verdade. Defende que para toda e qualquer existência há uma causa inteligível, mesmo que nunca se consiga demonstrar essa causa experimentalmente. Nesse sentido, se sobressaem os procedimentos da razão em detrimento da experiência sensível, como mecanismo ou meio ao conhecimento. Aqui se deve confiar nos procedimentos da razão para se determinar isso ou aquilo. No racionalismo, a razão seria aquela que diria sobre o que pode ser pensado e o que pode existir, bem como se afirma com base no que pode ser pensado e no que pode existir, que “se uma coisa pode ser concebida, então ela é genuinamente possível; e de forma similar, se ela é concebível, então ela é possível”. Ademais, para o pensamento racionalista não há nada no universo que não possa ser conhecido e de acordo com isso existe uma correspondência entre ideia de uma coisa qualquer pensada e a coisa no mundo. “Em suma, o racionalismo sustenta que a mente humana possui em si a chave para a compreensão da estrutura da realidade última”. Em resumo, o racionalismo pode ser caracterizado em três direções fundamentais. O racionalismo psicológico, na medida em que compreende que a razão é superior a emoção ou à vontade, pois a primeira tenderia para verdades necessárias e a segunda para verdades contingentes; o racionalismo epistemológico, uma vez que é a razão com todo seu aparato é mais adequada ao conhecimento, isso significa que conhecer verdadeiramente tem que ter por fonte a razão, ou seja, o conhecimento verdadeiro é o racional e o racionalismo metafísico, uma vez que declara que o real/realidade é em última instância racional. Cf. HUENEMANN, Charlie. **Understanding Rationalism**. Durham: Acumen, 2008, p.1 (tradução nossa). Hegel chamou o racionalismo de “metafísica do intelecto”, pois segundo ele tendia à ideia de substância que remetia ao “ser” dos antigos. Cf. HEGEL, G, W, F. **Filosofia da História**. Tradução: Maria Rodrigues; Hans Harden. Brasília: UNB, 1999. Hegel costumava dizer que “Aquilo que é racional é real, e o real é racional”. Cf. HEGEL, G, W, F. **Princípios da Filosofia do Direito**. Tradução: Orlando Vittorino. São Paulo: Martins Fontes, 2000. (Prefácio).

²⁰³ KANT, I. op. cit., p. B 881-882. “Os da primeira escola afirmavam que não havia realidade a não ser nos objetos dos sentidos e que tudo o resto era imaginação; os da segunda, ao contrário, diziam que nos sentidos nada havia senão aparência, apenas o entendimento conhecia o verdadeiro. Os primeiros não contestavam, porém, realidade aos conceitos do entendimento, mas para eles essa realidade era apenas lógica, enquanto para os outros era mística. Aqueles admitiam conceitos intelectuais, mas apenas objetos sensíveis. Estes exigiam que os verdadeiros objetos fossem apenas inteligíveis e afirmavam uma intuição de um entendimento puro, que se produzia sem o auxílio de quaisquer sentidos, os quais, segundo eles, apenas embarçavam”.

²⁰⁴ Nesse caso, para Kant, “o problema é o de saber se estes se derivam da experiência ou se, independentemente dela, têm a sua fonte na razão. Aristóteles pode se considerar o chefe dos empiristas e Platão o dos *noologistas*. Locke, que nos tempos modernos seguiu o primeiro, e Leibniz, que seguiu o segundo [...], não puderam, nesta controvérsia, chegar ainda a nenhuma solução. Epicuro, por seu lado, procedeu, pelo menos,

Por fim, há o debate do método entre Wolff (dogmatismo) e Hume (ceticismo), o qual Kant quer colocar sob o julgo do método Crítico²⁰⁵, pois, segundo ele, “para que se possa chamar método a qualquer coisa, é preciso que essa coisa seja uma maneira de proceder segundo princípios²⁰⁶”.

muito mais consequentemente de acordo com o seu sistema sensualista (pois nunca ultrapassou nos seus raciocínios o limite da experiência) do que Aristóteles e Locke (principalmente do que este último) o qual, depois de ter derivado da experiência todos os conceitos e princípios, estendia-lhes tão longe o uso ao ponto de afirmar poder demonstrar-se a existência de Deus e a imortalidade da alma de uma maneira tão evidente como qualquer teorema matemático (embora ambos os objetos estejam completamente fora dos limites da experiência possível)”. Cf. KANT, I. Ibid., p. B 882-883.

²⁰⁵ “Quanto aos que observam um método científico, têm a escolher entre o método dogmático e o método cético, mas em qualquer dos casos têm a obrigação de proceder sistematicamente. Se menciono, no primeiro caso, o famoso Wolff, e no segundo David Hume, posso dispensar-me, relativamente ao meu propósito atual, de mencionar outros. A via crítica é a única ainda aberta”. Cf. KANT, I. Ibid., p. B 884.

²⁰⁶ Cf. KANT, I. Ibid., p. B 883.

2 O ESPAÇO E O TEMPO EM IMMANUEL KANT.

“Não podemos falar de acontecimentos no universo sem as noções de espaço e tempo²⁰⁷”.

2.1. A Construção das ideias de Espaço e Tempo.

A filosofia, de um modo geral, sempre deu atenção às noções de espaço e tempo quer seja para fundamentar, assessorar, servir de meio ou suporte para os mais variados discursos e temas filosóficos ou enquanto temática propriamente dita. A modernidade filosófica, com quem Kant debateu de modo mais assíduo, é herdeira das duas principais noções de espaço e tempo da tradição, a saber, ideias de espaço e tempo de Platão de um lado e de Aristóteles do outro.

Platão em seu Livro *Timeu*²⁰⁸ afirma que *Chrónos* (o tempo) é a imagem móvel da eternidade (*aiônos*), movida de acordo com o número²⁰⁹. De maneira geral, Platão faz diferença entre mundo sensível, o mundo concreto onde os homens vivem e mundo inteligível que é eterno, imutável, das formas, das ideias, que é não material, mas substancial, essencial, isto é, mais real do que o plano material. Tal diferença ficou tradicionalmente conhecida

²⁰⁷ Cf. HAWKING, Stephen; MLODINOW, Leonard. **Uma nova história do tempo**. Tradução: Ribeiro da Fonseca. Lisboa: Gradiva, 1994, p. 27.

²⁰⁸ Nesse livro em forma de diálogo, Platão trata, dentre outras coisas, de assuntos cosmológicos, da criação do mundo sensível pelo Demiurgo (uma espécie de deus organizador do caos), o qual não cria as coisas do nada (*ex nihilo*), mas organiza a matéria preexistente que se encontra em caos. Nesse diálogo, Platão apresenta um discurso (*logos*) sobre o mundo que está no plano do devir, do mutável, do sensível, mas que derivou de uma causa (o demiurgo, que ordenou o mundo, mas que após ordená-lo, retira-se do mundo), da fabricação do demiurgo, sendo o mundo assim, uma representação (imagem, imitação, do arquétipo imutável, isto é, das Ideias). Aqui Platão distingue “o que [...] é sempre [*to on aei*] e não devém, e o que [...] devém [*to gignomenon*] sem nunca ser [...]. Um pode ser apreendido pelo pensamento com o auxílio da razão, pois é imutável. O segundo, por sua vez, é objeto da opinião acompanhada da irracionalidade dos sentidos e porque devém e se corrompe, não pode ser nunca”. Cf. PLATÃO. **Timeu-Crítias**. Tradução: Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011, p. 93-94.

²⁰⁹ [...] Então, pensou [Demiurgo] em construir **uma imagem móvel da eternidade** e, quando ordenou o céu, construiu, a partir da eternidade que permanece uma **unidade, uma imagem eterna que avança de acordo com o número; é aquilo a que chamamos tempo**. Em seguida diz: “[...] os dias, as noites, os meses e os anos não existiam antes de o céu ter sido gerado, pois ele preparou a geração daqueles ao mesmo tempo em que este era constituído. Todos eles são partes do tempo, e “o que era” e “o que será” são modalidades devenientes do tempo que aplicamos de forma incorreta ao ser eterno por via da nossa ignorância. [...] **são modalidades devenientes do tempo que imita a eternidade e circulam de acordo com o número**”. Cf. PLATÃO. *Ibid.*, p. 109-110 (destaque nosso). O tempo é imagem porque é gerado e como gerado pela eternidade traz marcas da eternidade, de acordo com Platão.

como plano das ideias (*eîdos*)²¹⁰ e o plano da sensibilidade, o plano do sensível, do fenômeno, da aparência, das cópias, das sombras, da *mimésis*.

A partir dessa diferença, Platão concebe o tempo como uma aparência mutável e perecível de uma essência imutável e imperecível – a eternidade. Assim, enquanto que o tempo (*chrónos*) pertence ao plano concreto, tangível, mutável; a eternidade (*aión*), por sua vez, é a esfera intangível e não móvel. O tempo, nesses termos, é uma ordem mensurável, quantificável, contábil, que está em movimento, pois está em permanente alternância ou modificação. O seu domínio é caracterizado pelo devir contínuo dos fenômenos em ininterrupta mudança.

Uma vez que o tempo (*chrónos*) é uma imagem, ele não passa de uma imitação (*mimésis*) da eternidade (*aión*). Ou seja, o tempo é uma cópia e enquanto tal é imperfeito, impuro, sendo apenas imagem de um modelo perfeito e puro – a eternidade. Isso significa que o tempo é uma mera sombra da eternidade, não tem luz em si mesmo, sua “luz”, todavia, por assim dizer, não chega a ser luz, pois não tem realidade em si, mas apenas em referência ao modelo. Nesse sentido, considerando que somente o lugar imaterial das formas puras existe em si e por si, pode-se dizer que o tempo platônico é de certa maneira uma ilusão, uma aparência. Sua realidade é sumariamente dependente das ideias, das formas, da participação do plano ideal, da luz, da eternidade imutável.

Como Platão distingue os planos da sensibilidade e do inteligível (não de modo estanque, vale considerar) tudo indica que o espaço será também pertencente ao plano da corrupção, da impureza, da mutabilidade, no entanto, Platão o considera como pertencente aos dois planos, sendo na realidade de espécie diferente dos dois planos, um híbrido. Ele é sensível, mas participa do inteligível de maneira não muito bem explicada por Platão, uma vez que tal participação se dá, segundo ele, de modo obscuro.

Nesse sentido, na tentativa de explicitar sua ideia de espaço, Platão explica que o Demiurgo ao criar/organizar as obras do intelecto e as da sensibilidade, cria/organiza também a de um terceiro tipo ou de outra espécie, constituída de maneira híbrida, que participa do

²¹⁰ As ideias são, na realidade, formas não corporais, que estão além do plano sensível, isto é, são transcendentais e enquanto tais servem como modelos do que temos no sensível. É, portanto, o plano perfeito. As ideias são essência que existem por si mesmas e definidas pelas características de não corpóreas (não materiais, inteligíveis); reais (idênticas a si mesmas); imutáveis (eternas) e perfeitas (puras, sem mistura, incorruptíveis). Por serem inteligíveis, são acessadas somente pela razão. Cf. PLATÃO. Fédon. Tradução: Jorge Paleikat; João cruz Costa. In: **Diálogos** (Banquete; Fédon; Sofista; Político). São Paulo: Nova Cultural, 1991.

inteligível de modo obscuro, não fácil e claro de explicar²¹¹. Essa é “a terceira forma de ser” – a *chôra*.

[...] convenhamos que há uma primeira espécie que é imutável, não está sujeita ao devir nem à destruição, que não recebe em si nada vindo de parte alguma nem entra em nada, seja o que for; não é visível nem de outro modo sensível, e cabe ao pensamento examiná-la. Há uma segunda, que tem um nome igual àquela, que é sensível, é conveniente, está sempre em movimento, é gerada num determinado local, para, de seguida, se dissolver de novo, além de que é apreendida pela opinião e pelos sentidos. **Há um terceiro gênero que é sempre: o do lugar; não admite destruição, e providencia uma localização a tudo quanto pertence ao devir; é acessível por meio de um certo raciocínio bastardo**, sem recurso aos sentidos, a custo credível. Quando olhamos para ele, como em sonhos, dizemos que é inevitável que tudo quanto é seja num determinado local e lhes caiba um determinado lugar, e que aquilo que não é em nenhum sítio da Terra nem no céu não é²¹².

Na tentativa de deixar a ideia de espaço mais clara em Platão, o tradutor *Timeu*, escreve que o termo *chôra*, espaço, utilizado por Platão tem várias acepções que indicam ideia de espacialidade, o que caracteriza, de certa maneira, o espaço, ora como suporte, ora como receptáculo, ora como aquilo em que, ora como lugar, ora como local, ora como localização, ora como mãe e ama.

É que o termo *chôra* é apenas uma das designações que recebe no texto [...]. Além desta, que vertemos por “**lugar**” [...], o terceiro tipo é também chamado “**receptáculo**” (*hypodochê*), “**suporte de impressão**” (*ekmageion*), “**mãe**” (*mêtêr*), “**aquilo em que**” (*to en ô*), “**localização**” (*edra*) e “**local**” (*topos*); mais indiretamente, é comparável a uma **mãe** (*proseikasai mêtêri*) e a uma **ama** (*oion tithênên*). Todas elas, que, de um modo geral, **se enquadram numa descrição da *chôra* como suporte de alguma coisa, parecem conferir-lhe uma concepção espacial; [...]**²¹³.

O espaço, portanto, enquanto a terceira forma de ser pode ser considerado como ama ou mãe do devir, logo é anterior ao devir e, ao mesmo tempo, o que permite a mudança. Por tal permissão, o espaço fica instável, porque fica repleto de coisas mutáveis, não equilibradas, por conseguinte, carregado, por assim dizer, de coisas corruptíveis, materiais, aparentes. Sobre tal caracterização do espaço, Platão explica:

²¹¹ “[...] o discurso parece obrigar-nos a empreender uma exposição que esclareça um tipo difícil e obscuro”. Cf. PLATÃO. *Timeu-Crítias*, p. 131.

²¹² Cf. PLATÃO. *Ibid.*, p. 137-138.

²¹³ Cf. LOPES, R. Introdução. In: PLATÃO. *Timeu-Crítias*, p. 43.

[...] concedamos uma descrição em jeito de síntese: o ser, o espaço (lugar) e o devir são três coisas distintas, de três maneiras diversas, e anteriores à geração do céu. **A ama do devir**, por ficar humedecida e ardente e **receber** as formas da terra e do ar, e por **sofrer todas as impressões** que as acompanham, **aparece à visão sob múltiplas feições**; mas, por causa de estar plena de propriedades que não são semelhantes nem equilibradas, não estando ela própria nada equilibrada, a balançar irregularmente para todos os lados, é sacudida pelos elementos e, ao ser movimentada, ela própria novamente os sacode²¹⁴.

O espaço se configura, desse modo, como o que recebe, “o receptáculo e, por assim dizer, a ama de tudo quanto devém²¹⁵”. Nesse sentido, tudo o que é mutável tem diametralmente relação com o espaço, o receptáculo, o suporte, a mãe, o aquilo em que, que se constitui como a instância que permite o perecível aparecer, isto é, que o mutável seja vislumbrado, que o material seja sentido.

Para que assim seja, segundo Platão, é preciso que o que vai receber algo qualquer seja de natureza distinta do que será impresso, ou seja, das impressões, das imagens, razão pela qual a natureza do espaço deve ser sem forma nenhuma, ou seja, amorfa, apta a receber qualquer forma e impressão.

É adequado assemelhar o receptáculo a uma mãe, o ponto de partida a um pai e a natureza do que nasce entre eles a um filho; e compreender ainda que, se a marca de impressão for diversificada e se apresentar à vista essa diversidade em todos os aspectos, **o suporte que recebe o que vai ser impresso não estaria bem preparado se não fosse completamente amorfo e desprovido de todos aqueles tipos que esteja destinado a receber**. Se o receptáculo fosse semelhante a alguma das figuras que entra nele, cada vez que entrasse alguma figura de natureza contrária ou heterogénea, assumiria mal a sua semelhança, na medida em que estava a exhibir a sua própria aparência. Por isso, é necessário que **aquele que recebe em si todos os géneros esteja desprovido de todas as formas**²¹⁶.

Há assim no espaço, em Platão, a característica de recepção, de suporte, de receptáculo, ou ainda de palco onde a materialidade, a aparência se mostra, desse modo, essa terceira forma de ser

²¹⁴ Cf. PLATÃO. Ibid., p. 139 (destaque nosso).

²¹⁵ Cf. PLATÃO. Ibid., p. 131.

²¹⁶ Cf. PLATÃO. Ibid., p. 134-135 (destaque nosso). “É por isso que dizemos que a mãe do devir, do que é visível e de todo sensível, que é o receptáculo, não é terra nem ar, nem fogo, nem água, nem nada que provenha dos elementos nem nada devenida a partir deles. Mas se dissermos que **ela é uma certa espécie invisível e amorfa, que tudo recebe, e que participa do inteligível de um modo imperscrutável e difícil de compreender**, não estaremos a mentir”. Cf. PLATÃO. Ibid., p. 135 (destaque nosso).

[...] recebe todos os corpos. A ela se há de designar sempre do mesmo modo, pois ela não perde, de modo algum, as suas propriedades: recebe sempre tudo, e nunca em circunstância alguma assume uma forma que seja semelhante a algo que nela entra; jaz por natureza como um suporte de impressão para todas as coisas, sendo alterada e moldada pelo que lá entra, e, por tal motivo, parece ora uma forma, ora outra; mas o que nela entra e dela sai são sempre imitações do que é sempre²¹⁷.

Em suma, podemos dizer que o espaço em Platão, a *chôra*, expressa aspectos do plano sensível, assim como do plano inteligível, se constituindo ontologicamente de modo híbrido, sendo ao mesmo tempo não visível e sem forma, tangível, mas captável somente pela razão de modo não claro, o que o filósofo chama de raciocínio bastardo.

O espaço é também a condição para localizar qualquer coisa que muda, ou seja, condição de localização do mutável, do devir²¹⁸, bem como se configura como o próprio local em que certo corpo ou objeto ocupa, pois ele “recebe todos os corpos²¹⁹”. É, portanto, nesse caso, a extensão e a efetividade local ou pontual, o lugar, o aqui, o particular.

Diante do exposto, fica evidente a dificuldade de claridade na noção de espaço em Platão, pois não pertence a nenhum plano ontológico específico, mas ao mesmo tempo pertence a ambos, o que por outro lado é possível dizer que se não é plenamente inteligível e nem plenamente sensível, pois é pura abstração, uma vez que não pertence a esse e nem àquele, sendo, portanto, um terceiro distinto.

No entanto, a *chôra*, o espaço, em suas diversas caracterizações, é comparado a uma mãe, o que significa dizer, que ele (espaço) ou ela (espaço- mãe), em sua interação com o plano ideal e com o plano sensível, configura-se como o suporte para as impressões localizadas ou particulares, razão pela qual o espaço ser o ponto que faz a intermediação de ligação entre o plano das formas e o plano dos localizados, ou seja, dos particulares ou sensíveis. É, portanto, a ponte ou o lugar, o receptáculo, da ligação entre o particular e o universal (do sensível e do inteligível).

Apesar disso, é importante considerar que o espaço só permite cópias, aparências, imitações, uma vez que “todo o que entra e dela sai [*chôra*] são imitações do que é sempre”, ou seja, imitações do plano ideal, do plano arquetípico, não sendo, portanto, o que entra no espaço para participar da constituição do particular, mas é apenas imitação das ideias, muito embora seja o espaço que faz a mediação para que a imitação do ideal seja particularizada e,

²¹⁷ Cf. PLATÃO. *Ibid.*, p. 134.

²¹⁸ “Há um terceiro gênero que é sempre: o do lugar; não admite destruição, e **providencia uma localização a tudo quanto pertence ao devir**”. Cf. PLATÃO. *Ibid.*, p. 138 (destaque nosso).

²¹⁹ Cf. PLATÃO. *Ibid.*, p. 134.

por conseguinte, mutável. O espaço, portanto, enquanto *chôra*, não devém, mas permanece, pois é a instância que permite o devir, toda e qualquer mudança, o particular, sem, no entanto, alterar sua substancialidade, isto é, sua essência²²⁰.

Aristóteles, por sua vez, trata da questão do tempo em três textos, a saber, no Livro dois da *Física*, na parte em que escreve sobre as partes dos animais; no livro quatro, também da *Física*, e no tratado *Da Geração e da corrupção*. O autor faz menção à expressão que corresponde ao tempo, de acordo com Rémi Brague (2006), em dez oportunidades em toda sua obra, sete vezes no livro quatro da *Física*; duas vezes no Livro dois também da *Física* e uma vez no *Da Geração e da corrupção*²²¹.

Assim, no capítulo dez do quarto livro da *Física*, logo de início, o filósofo grego anuncia os problemas e as dificuldades referentes ao tempo, objeto, nesse caso, de sua análise e se pergunta sobre a existência do tempo, sobre o que ele é e o que não é, ou seja, sobre sua natureza²²². A esse respeito, Aristóteles diz que o tempo é composto de passado e de futuro, tendo por limite o presente, não sendo este propriamente constituinte do tempo. Isso porque “uma parte dele [tempo] já aconteceu e já não é, outra está por acontecer e, todavia ainda não é, e de ambas as partes se compõe tanto o tempo infinito como o tempo periódico²²³”.

Assim, o tempo não pode ser considerado em relação ao passado, pois já não é mais e nem em relação ao futuro que ainda não é, e o presente, o agora, é apenas um limite²²⁴ entre as duas partes que não são, logo não faz parte propriamente da natureza do tempo, se considerado nesses termos, o que tudo indica que o tempo não é, ou seja, é destituído de qualquer condição ontológica, portanto, não é um ente real. Isso porque se o tempo é composto de partes que passam e de partes que virão e é limitado por um agora, “parece impossível que o que é composto de não ser tenha parte no ser²²⁵”.

O problema, portanto, refere-se às partes do suposto ser chamado tempo, analisado por Aristóteles. Logo, se ele existe como composto por partes, “então será

²²⁰ Para Aristóteles, na *Física*, Platão, no *Timeu*, faz uma associação entre o espaço (*chôra*) e a matéria (*hylê*), o que tiraria o caráter substancial do espaço e o poria na qualidade de ser um ente material. “*De ahí que Platón diga en el Timeo que la materia y el espacio son lo mismo, pues lo participable y el espacio son una y misma cosa [...]*”. Cf. ARISTÓTELES. *Física*: Tradução Guillermo de Echandiá. Madrid: Gredos, 1995, p. 227.

²²¹ Cf. BRAGUE, R. *O tempo em Platão e Aristóteles*. Tradução: Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2006, p. 109.

²²² “*Conviene, primero, plantear correctamente las dificultades sobre el mismo, a fin de determinar, mediante una argumentación [...], si hay que incluirlo entre lo que es o entre lo que no es, y estudiar después cuál es su naturaleza*”. Cf. ARISTÓTELES, op. cit., p. 264.

²²³ Cf. ARISTÓTELES. Ibid., p. 264-265 (tradução nossa).

²²⁴ “O agora não é uma parte”; “[...] parece ser o limite”. Cf. ARISTÓTELES. Ibid., p. 265-266. Em seguida assevera que “[...] o limite, o agora, não é tempo, senão um acidente seu”. Cf. ARISTÓTELES. Ibid., p. 275.

²²⁵ Cf. ARISTÓTELES. Ibid., p. 265.

necessário que, quando exista, existam também as partes, ou todas ou algumas. Porém, embora o tempo seja divisível, algumas de suas partes já foram outras ainda serão, e nenhuma é²²⁶”.

Assim, surge a questão sobre se o tempo é o agora, já que não é passado e nem futuro, todavia, se o presente não é parte “não parece que o tempo esteja composto de vários agora²²⁷”, “Pois uma parte é uma medida do todo, e o todo tem que estar composto de partes²²⁸”. A dificuldade, portanto, é saber se o agora ou os agora, enquanto limite do passado e do futuro, é/são sempre o(os) mesmo(s) ou se são sempre outro(s) distinto(s).

A questão do agora permanecer sempre o mesmo é porque, diz Aristóteles, que as coisas finitas não têm somente um limite e o agora é um limite somente e não vários. Por outro lado, se é somente um e mesmo agora, “nem antes nem depois, e se tanto as coisas anteriores como as coisas posteriores estiverem neste mesmo agora presente, então os acontecimentos que fazem dez mil anos seriam simultâneos com os atuais, e nada que aconteça seria anterior ou posterior²²⁹”.

[...] o instante, que divide o passado e o futuro, e que apesar de não ser parte do tempo é, no entanto a sua grande realidade. É tal que não pode nem conservar-se como “um e o mesmo” nem ser “sempre novo”. No primeiro caso, com efeito, não haveria diferença entre dois instantes [...] e, no segundo, não haveria identidade e não poderia haver entre eles “passagem” [...]²³⁰.

Assim, para Aristóteles, o agora, o instante, muito embora pareça não ser, coisa que já ficou clara para ele em relação ao passado e ao futuro que não são, é o que realmente é, enquanto presente pontual e fugidio, efêmero. O tempo, desse modo, dentro dessas considerações aporéticas iniciais, existe, porque todos os acontecimentos se dão nele e, por isso, “falamos de acontecimentos nele²³¹”. Todavia, se o tempo existe, então, ele é e se ele é, então, ele é ser e se é ser, logo, tem que ser uno, eterno e imóvel, designações do ser. Se ele é isso dirá Aristóteles que é preciso analisar suas particularidades ou as ideias de instante, de agora mesmo, imediatamente, recentemente e coisas semelhantes.

²²⁶ Cf. ARISTÓTELES. Ibid.

²²⁷ Cf. ARISTÓTELES. Ibid., p. 266.

²²⁸ Cf. ARISTÓTELES. Ibid.

²²⁹ Cf. ARISTÓTELES. Ibid., p. 267.

²³⁰ Cf. REIS, José. Sobre o tempo. Coimbra. **Revista filosófica de Coimbra**, n. 9, p. 143-203, 1996, p. 144. “A passagem aqui é entre instante e instante ou de limite e limite. Na realidade, vale assinalar que não há instante anterior e nem posterior, mas sim continuidade de instantes de modo infinito”.

²³¹ Cf. REIS, J. Ibid., p. 145.

O tempo aristotélico está, portanto, ligado ao movimento, à mudança, mas não é a mudança, é o movimento que a define,

posto que se pensa que o tempo é um certo movimento e uma certa mudança [...]. Porque só há mudança e movimento na coisa que está mudando ou ali onde se dá o caso que algo se mova ou mude; mas o tempo está presente por igual em todas as partes e com todas as coisas. [...] toda mudança é mais rápida ou mais lenta, porém o tempo não é. Porque o lento e o rápido se definem mediante o tempo²³².

Nesse sentido, logo se vê que o tempo em Aristóteles se liga ao movimento, mas não é o movimento ou a mudança, pois ele é sempre o mesmo, sempre uniforme. “Mas sem mudança não há tempo²³³”. O tempo é então percebido em relação ou ligado ao movimento. Assim, o filósofo diz que se nos parece que nenhuma mudança ocorreu, é porque não correu nenhum tempo, pois quando nos parece que algum tempo transcorreu é porque algo mudou ou se movimentou. “por conseguinte, o tempo ou é um movimento ou algo pertencente ao movimento, [...] posto que não é um movimento, terá que ser algo pertencente ao movimento²³⁴”.

Se o tempo pertence ao movimento ou se relaciona com o movimento é preciso ver com quem este se relaciona. Aristóteles escreve que “como o que está em movimento se move de algo para algo, e toda grandeza/extensão (*magnitud*) é contínua, o movimento segue a extensão/grandeza (*magnitud*)²³⁵”. Assim, há uma relação entre a extensão e o movimento, “porque, por ser contínua a grandeza, é também contínuo o movimento, e o tempo é contínuo por ser contínuo o movimento²³⁶”.

Há, portanto, em Aristóteles, uma relação entre tempo e movimento e deste com a extensão e desta com as ideias de antes e depois, significando que sem estas relações, de modo separado, não se explica com clareza cada um dos elementos relacionados.

Contudo, o antes e o depois são os atributos mais importantes de um lugar (espaço), e em virtude de sua posição relativa. E posto que na extensão há um antes e um depois, também no movimento tem que haver um antes e um

²³² Cf. ARISTÓTELES, op. cit., p. 268.

²³³ Cf. ARISTÓTELES. Ibid., p. 269 em seguida Aristóteles (Ibid.) ratifica e diz que “[...] não há tempo sem movimento nem mudança. Logo é evidente que o tempo não é movimento, porém não há tempo sem movimento”.

²³⁴ Cf. ARISTÓTELES. Ibid., p. 266. Nesse sentido, “[...] medimos o movimento pelo tempo, [...] também o tempo pelo movimento, pois ambos se delimitam entre si: o tempo delimita um movimento ao ser o número desse movimento, e um movimento delimita o tempo”. Cf. ARISTÓTELES. Ibid., p. 277.

²³⁵ Cf. ARISTÓTELES. Ibid., p. 270.

²³⁶ Cf. ARISTÓTELES. Ibid.

depois, por analogia com a extensão. O tempo também há um antes e um depois, pois o tempo segue o movimento²³⁷.

Dessa forma, o filósofo afirma que só se tem percepção do antes e do depois no movimento e só assim se percebe que o tempo transcorreu. Assim, “o tempo é justamente isto: número/quantidade de movimento de acordo com o antes e o depois²³⁸”.

Tempo, nesse sentido, tem a ver com quantidade, com o numerado, não com aquilo com qual se quantifica ou com o que se numera, isto é, com o número, pois, segundo Aristóteles, há uma relação direta entre movimento e tempo, isso significa que se o movimento for sempre distinto o tempo também o será. Em seguida, o filósofo coloca na equação, por assim dizer, o deslocamento em sua relação com o movimento e diz que

o movimento é conhecido pela coisa movida e o deslocamento pela coisa deslocada, posto que a coisa deslocada é um “este”, mas não o movimento. Portanto, o agora é em um sentido sempre o mesmo e em outro sentido não é o mesmo, já que a coisa deslocada é assim. [...] então se não houvesse tempo não haveria um agora e que se não houvesse um agora não haveria tempo²³⁹.

O tempo é assim quantidade/número “do movimento segundo o antes e o depois, e é contínuo, porque é número de algo contínuo”. O tempo é, nesses termos, a medição do movimento, assim como do que se move. Isso significa que para algo ser no tempo exige que haja um tempo maior, um tempo que abarque todos os tempos relativos ou empíricos, ou o tempo de todas as coisas no tempo, “Por isso todas as coisas que são no tempo têm necessariamente que ser contidas pelo tempo, do mesmo modo que todas as outras coisas que são “em algo”, como as coisas que existem em um lugar (espaço) pelo lugar²⁴⁰”.

Por outro lado, Aristóteles considera que estar no tempo é se submeter ao devir ou entrar em devir, é ser afetado pelo tempo, modificado pelo tempo, corrompido, por assim dizer, pelos agora. O tempo, portanto, tem um poder de destruição, mas destrói não por si mesmo, mas por aquele que não pode estar sem o tempo, o movimento²⁴¹, que faz com que a

²³⁷ Cf. ARISTÓTELES. *Ibid.*

²³⁸ Cf. ARISTÓTELES. *Ibid.*, p. 271. “Um sinal disso é o fato de que distinguimos o maior e o menor pela quantidade/número, e o movimento maior ou menor pelo tempo. Logo o tempo é uma quantidade (número)”. Cf. ARISTÓTELES. *Ibid.*, p. 272.

²³⁹ Cf. ARISTÓTELES. **Física**. *Ibid.*, p. 274. “[...] Pois assim como a coisa deslocada e seu deslocamento andam juntos, assim também o número da coisa deslocada e o número de seu deslocamento andam juntos. Porque o tempo é o número do deslocamento e o agora é, como deslocado, como a unidade do número”. Cf. ARISTÓTELES. *Ibid.*

²⁴⁰ Cf. ARISTÓTELES. *Ibid.*, p. 280.

²⁴¹ “Todas as coisas se geram e se destroem no tempo. [...] É claro, então que o tempo tomado em si mesmo é bem mais causa de destruição do que geração [...] porque, a mudança é em si mesma, um sair fora de si, e o tempo somente indiretamente é causa de geração e de ser. Um indício suficiente dele está de fato de que se

coisa ou algo qualquer saia de si mesmo, entre em êxtase, ponha-se para fora, mude, uma vez que todo movimento é saída do que foi movido²⁴².

Assim, o tempo em sua relação com o movimento, sem o qual não tem razão de ser, é quantidade ou número de movimento de acordo com o antes e com o depois, isto é, a condição sem a qual nada passaria, ou seja, caso contrário, não teríamos sucessão. “O movimento já tem decerto o antes e depois, mas em potência²⁴³, e, portanto, nós ao pensarmolo, não consideramos tal antes e depois. É por essa razão que o tempo não existe sem a alma, com a sua capacidade de contar²⁴⁴”.

Portanto, “o agora é continuidade do tempo [...], pois liga o tempo passado com o tempo futuro, e é o limite do tempo, já que é o começo de um tempo e o fim de outro. [...]. O agora divide potencialmente, e na medida em que divide é sempre distinto, porém na medida em que une é sempre o mesmo, [...]²⁴⁵.

Em suma, para entender o tempo em Aristóteles é preciso levar em consideração a relação entre a ideia de tempo, de movimento e de alma, sem os quais o tempo não se estabelece para nós, por assim dizer, pois não há como conceber o tempo sem o movimento, uma vez que o tempo, diz o filósofo, é a quantidade de movimento segundo um antes e um depois. Todavia, essa quantidade precisa ser numerada, quantificada, ser contada, para que se saiba a quantidade do antes e do depois gestada pelo movimento, e assim se fale do tempo enquanto passado, o que já não é mais; o limite, isto é, o agora e o futuro, o que ainda não é. Logo, é preciso que haja alguém que faça a contagem, conte, isto é, a alma, (que pelas suas faculdades, a intelectiva e a sensitiva percebe o movimento e assim o tempo) para que assim se estabeleça o tempo.

Ainda na *Física*, Aristóteles explora também as questões vinculadas ao espaço, a saber, se tem essência, qual sua natureza, qual sua relação com a matéria, com a forma, com o

gera sem que se mova de alguma maneira e aja, enquanto que algo pode ser destruído sem que se mova, e é principalmente dessa destruição da qual se costuma dizer que é trabalho do tempo. Mas o tempo não é a causa disso, senão que se dá no caso a mudança de produz no tempo”. Cf. ARISTÓTELES. *Ibid.*, p. 285.

²⁴² “Ser no tempo é ser afetado pelo tempo, e assim se costuma dizer que o tempo deteriora as coisas, que tudo envelhece pelo tempo, que o tempo faz esquecer, mas não se diz [...] que pelo tempo se chaga a ser jovem e belo, porque o tempo é por si mesmo a melhor causa de destruição, já que é a quantidade de movimento, e o movimento faz sair de si o que existe”. Cf. ARISTÓTELES. *Ibid.* Cf. AUBENQUE. Pierre. **O problema do ser em Aristóteles**. Tradução: Dioclésio Domingos Faustino; Cristina de Souza Agostini. São Paulo: Paulus, 2012.

²⁴³ “[...] o agora em um sentido é o divisor potencial do tempo, em outro, é o limite e a unidade de ambas as partes”. Cf. ARISTÓTELES, *op. cit.*, p. 282.

²⁴⁴ “Porque se não pudesse haver alguém que numerasse/quantificasse tampouco poderia haver algo que fosse numerado, e em consequência não poderia existir nenhum número, por conseguinte um número é o numerado ou o numerável. Mas se nada que não seja a alma, ou a inteligência da alma, pode numerar por natureza, portanto, o tempo é impossível sem a existência da alma”. Cf. ARISTÓTELES. *Ibid.*, p. 287. Cf. REIS, J. *Ibid.*, p. 146.

²⁴⁵ Cf. ARISTÓTELES. *Ibid.*, p. 282.

movimento, se ele é separável das coisas ou se contém as coisas ou ainda se é um híbrido de relações e em qual sentido seria isso etc..

Inicialmente, antes de qualquer consideração sobre o espaço aristotélico, cabe uma observação sobre a tradução da palavra *topos* (τόπος – “lugar”, “um onde”), e *chôra*²⁴⁶. O primeiro pode ser referido ao *lôcus* latino (local, lugar) ou ao *spatium*, (este que tem a ver com distância, quer seja corporal, local ou temporal). A *chôra* em Aristóteles é o lugar em que a coisa enquanto coisa ocupa em si mesma, logo, a *chôra* aristotélica, espaço, nesse sentido, é o que ocupa o em si mesmo²⁴⁷.

Aristóteles inicia a parte IV do seu livro *Física* asseverando que todo aquele que deseja estudar a materialidade, o concreto, o físico, tem que estudar o espaço (*tópos*) para saber se ele é ou se não é, de que modo é e o que é. Isso porque, segundo ele, “[...] todos admitem que as coisas estão em algum onde²⁴⁸”. Nesse sentido, concebe Aristóteles que se algo é, está em algum espaço, uma vez que “o que não é não está em nenhum espaço [...] e por que o movimento mais comum ao qual chamamos de movimento local (*phorá* – transportar, levar), é um movimento em relação ao espaço/lugar²⁴⁹”.

Em suas considerações iniciais sobre o espaço, o filósofo grego, afirma que a clareza existencial do espaço se dá pela ideia de substituição, de algo por outro algo, de um corpo por outro, “pois ali onde agora há água logo haverá ar quando a água tiver saído do recipiente, e mais adiante algum outro corpo ocupará o mesmo espaço/lugar²⁵⁰”.

Assim, na relação entre coisa e espaço, Aristóteles diz que este difere daquela, ou seja, o espaço é distinto de todos os corpos que chegam e são substituídos nele. “Daí que pode parecer claro que o lugar ou o espaço para o qual ou a partir do qual os corpos foram substituídos seja distinto deles²⁵¹”.

²⁴⁶ “Aristóteles nomeia aquilo que nós chamamos de espaço com dois nomes diferentes: [...] *Tópos* e *chora*. *Tópos* é o espaço que um corpo ocupa imediatamente. Este espaço ocupado pelo corpo foi inicialmente configurado pelo corpo (*soma*). Esse espaço tem os mesmos limites que o corpo. Uma observação a este propósito: o limite não é, para os gregos, aquilo pelo qual alguma coisa cessa e toma fim, mas aquilo a partir de onde alguma coisa começa, por onde ela tem seu acabamento. O espaço ocupado por um corpo, *tópos*, é o seu lugar”. Cf. HEIDEGGER, Martin. **Remarques sur art - sculpture – espace**. Tradução: Didier Franck. Paris: Rivages, 2009, p. 18 (tradução nossa); Cf. HEIDEGGER, M. **Introdução à metafísica**. Tradução: Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969, p. 94. Vale dizer que a palavra *chôra* (espaço) é muito mais utilizada nos textos platônicos do que nos aristotélicos, uma vez que, em geral, Aristóteles utiliza mais a palavra *topos*. Quando Aristóteles utiliza *chôra* geralmente está se referindo a Platão.

²⁴⁷ “Chora não significa nem lugar nem espaço e sim o que é tomado e ocupado pelo que está em si mesmo. O lugar pertence à própria coisa em si mesma. As diversas coisas, cada uma tem seu lugar próprio”. (tradução nossa). Cf. HEIDEGGER, M, op. cit., p. 18.

²⁴⁸ Cf. ARISTÓTELES, op. cit., p. 221.

²⁴⁹ Cf. ARISTÓTELES. Ibid.

²⁵⁰ Cf. ARISTÓTELES. Ibid., p. 222.

²⁵¹ “De ahí que pueda parecer claro que el lugar o el espacio. Hacia el cual o desde el cual los cuerpo han cambiado sea distinto de ellos”. Cf. ARISTÓTELES. Ibid.

O filósofo afirma ainda que o movimento comum, deslocamento local dos corpos, mostra que o espaço é (que existe; que é algo) e que exerce certo poder sobre as coisas. Caso contrário, se não houvesse esse certo poder do espaço sobre as coisas, cada uma delas seria levada para seus próprios lugares, umas para cima outras para baixo etc., Todavia,

estas direções (acima e abaixo, direita e esquerda, etc.) não somente são tais com respeito a nós, já que para nós uma coisa nem sempre está na mesma direção, senão que muda conforme muda nossa posição, podendo uma mesma coisa estar na direita e na esquerda, acima e abaixo, na frente e trás. Porém na natureza cada uma é distinta, independente de nossa posição, pois o acima não é uma direção casual, senão aonde são levados o fogo e os corpos leves, e da mesma maneira o abaixo tampouco é uma direção casual, senão aonde são levados os corpos pesados e terrestres, de maneira que ambas as direções diferem não somente com relação a posição, mas também por um certo poder²⁵².

Observa-se, de início, que o espaço aristotélico difere do que é nele, ou seja, dos corpos que jazem ou que foram postos nele. Assim, espaço é diferente dos corpos que estão nele, dando a entender que espaço e corpos no espaço possuem constituições ontológicas distintas. Nesse sentido, as coisas, os corpos, os objetos, estão ou têm que estar em um “onde”, em um lugar/espaço (*tópos*).

Diante do exposto, o espaço em Aristóteles é uma instância anterior a qualquer outra coisa, o antes sem o qual o depois (as coisas) não se dá, mas que é sem as coisas, ou seja, “é aquilo sem o qual nada pode existir, mas que pode existir sem as coisas, seria necessariamente a realidade primária; pois o espaço não se destrói quando as coisas perecem nele²⁵³”.

De acordo com Aristóteles, depois dessas considerações iniciais, isto é, da admissão da realidade do espaço, emergem algumas questões a serem resolvidas mais especificamente sobre a questão do espaço, logo é preciso definir o que o espaço é e para tal o filósofo enumera algumas considerações, a saber, 1) o lugar possui certamente três dimensões, comprimento, altura e profundidade, as mesmas pelas quais faz com que todo corpo seja determinado; mas é impossível que o espaço seja um corpo, porque senão haveria dois corpos em um mesmo espaço/lugar²⁵⁴.

2) Se há um espaço para um corpo, há também um para a superfície e limites restantes do corpo, já que corresponde à mesma proporção.

²⁵² Cf. ARISTÓTELES. Ibid., p. 222-223.

²⁵³ Cf. ARISTÓTELES. Ibid., p. 224.

²⁵⁴ Cf. ARISTÓTELES. Ibid.

3) O espaço por sua natureza não pode ser um elemento nem ser composto ou constituído por elementos, quer sejam corpóreos ou incorpóreos; apesar de certamente possuir uma grandeza, mas não é corpo. Os elementos dos corpos sensíveis são corpos, porém os elementos inteligíveis não fazem surgir magnitude/grandeza nenhuma²⁵⁵.

4) Caso seja assim, de quais coisas o espaço seria causa, uma vez que não se pode atribuir, segundo Aristóteles, nenhuma das quatro causas do ser ao espaço? Ou seja, nem como matérias das coisas, nem como forma ou essência das coisas, nem como fim, nem como causa movente das coisas²⁵⁶.

5) Se o espaço é um em si mesmo existente, onde ele está, onde é o espaço/lugar do espaço²⁵⁷?

6) Por fim, se todo corpo está em um lugar, assim como também em todo lugar há um corpo. Aqui surge outro problema, a saber, se as coisas aumentam o espaço aumenta também? Esse é o problema que surge a partir da relação entre coisa e espaço, pois se o espaço e o corpo são correlacionais se um aumenta o outro também aumenta, mas como o espaço nesse caso aumenta se o espaço não é corpóreo? Em resumo, essas são as questões que surgem quando se quer definir se o espaço existe e se existe o que ele é.

Após o exposto, o filósofo adentra nos pormenores sobre sua concepção de espaço, a fim de explicar sua existência e o que de fato o espaço é. Assim, ele afirma que o espaço não é nem forma e nem matéria, pois não é em si mesmo e nem em referência a outro, uma vez que, segundo ele, pode-se falar de alguma coisa como em si mesmo (forma) ou em referência a outra coisa (a matéria, por exemplo). Todavia, pode-se se considerar o espaço como algo, por um lado, comum, geral, e por outro como algo particular, ou seja, o espaço é “aquele comum onde estão todos os corpos ou [...] aquele particular onde está imediatamente

²⁵⁵ Cf. ARISTÓTELES. *Ibid.*, p. 225. Nesse tópico, Aristóteles se contrapõe claramente a Platão, uma vez que o espaço não é um corpo e nem algo meramente inteligível, já que tem certa magnitude/grandeza.

²⁵⁶ Cf. ARISTÓTELES. *Ibid.*, p. 224. Na *Metafísica*, Aristóteles diz que há quatro causas que definem as coisas e, assim, ele busca as causas das coisas, suas causas primeiras, o conhecimento das causas primeiras, ou como ele também chamava de filosofia primeira, ou seja, daquilo que é enquanto é, do ser enquanto ser. As quatro causas das coisas são: 1 – **forma** (causa formal ou essencial); 2 – **matéria** (causa material); 3 – **eficiência** (causa eficiente) e 4 – **fim** (causa final). “[...] ora, causa diz-se em quatro sentidos: no primeiro, entendemos por causa a substância e a essência [...]; a segunda causa é a matéria [...]; a terceira é a de onde vem o início do movimento; a quarta [...] é o fim para que [...]”. Cf. ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução: Vicenzo Coceo. São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 16. (livro I, capítulo III). Em linhas gerais, a causa formal diz respeito à essência das coisas, isto é, se define por aquilo que ela é, sua essência, sua forma; a causa material diz respeito ao que constitui a coisa ou objeto, do que ele é feito, sua constituição material; a causa eficiente diz respeito de onde a coisa procede, de onde ela vem, sua origem, ou seja, o que ou quem tornou a coisa possível, e a causa final diz respeito à razão de ser da coisa, qual sua finalidade, seu objetivo. Isso é para Aristóteles a ciência dos princípios, das causas primeiras, da filosofia primeira.

²⁵⁷ Aristóteles aqui cita a aporia de Zenão, que consiste em saber onde é o espaço do espaço, o onde do onde, o lugar do lugar, isso porque, segundo ele, se toda coisa que existe, existe em um espaço e se o espaço é existente onde é o espaço do espaço e assim até o infinito. Cf. ARISTÓTELES. *Física*, op. cit., p. 225.

um corpo²⁵⁸”. A esse respeito, Aristóteles exemplifica que alguém pode estar no céu (acima da superfície) e estar também no ar e o ar estar no céu e o alguém estar no ar, porque ele está na terra e ao mesmo tempo está no espaço onde não contém nada além do que o próprio alguém.

Dessa forma, o espaço é o que imediatamente contém cada corpo, é, portanto, nesse caso,

um certo limite, [...] que poderá parecer que o espaço é a configuração²⁵⁹ e a forma de cada corpo, pelo que é determinada sua magnitude/grandezza ou a matéria de sua grandeza, já que a forma é o limite de cada corpo. Assim, a partir desse ponto de vista, o espaço de uma coisa é sua forma²⁶⁰.

Todavia, pode ainda parecer que o espaço é “a extensão da grandeza/magnitude, é a matéria; pois esta extensão é distinta da magnitude, estando contida e determinada pela forma, como por uma superfície delimitante²⁶¹”.

Observa-se, portanto, que a aporia, ou a dubiedade do espaço aparece, ora como forma, ora como matéria, ou seja, “[...] do ponto de vista do conteúdo, poderia se acreditar que o espaço é o configurante e identificá-lo com a forma, ou ainda [...] que o espaço é a dimensionalidade corpórea do configurado e confundi-lo com sua matéria²⁶²”. Porém, o espaço em Aristóteles não é forma e não é conteúdo, por mais que pareça ser uma coisa ou outra, uma vez que também o espaço não é uma parte de alguma coisa localizada.

Essa é, portanto, a razão da dificuldade de se dizer o que é o espaço, uma vez que caso ele seja concebido como uma coisa ou como outra se adentra em dificuldades de entendimento sobre ele, conforme Aristóteles. Nesse sentido, o espaço precisa ser visto a partir da coisa (algo) concebida de modo composto, como uma união, uma junção e não somente como forma ou como matéria. Desse modo, o espaço só pode ser alguma coisa distinta das coisas que por sua vez são constituídas de forma e matéria inseparáveis, ou seja, não há como separar da coisa a sua forma e sua matéria.

²⁵⁸ Cf. ARISTÓTELES. *Ibid.*, p. 226.

²⁵⁹ Configuração tem a ver com figuração que por sua vez tem a ver com forma exterior, aspecto, aparência, algo que aparece com a participação da união de duas partes, algo a ser executado. Configuração, portanto, tem a ver com uma realidade forjada pela ação que junta partes e assim fornece ou dá forma a alguma coisa. Em Aristóteles, a configuração é a forma de alguma coisa, que é diferente de sua matéria. Assim, o formado ou o configurado seria o conteúdo (a matéria indiferenciada) e o configurante ou o formante (a forma diferenciadora) seria o continente.

²⁶⁰ Cf. ARISTÓTELES. *Ibid.*, p. 226-227.

²⁶¹ Cf. ARISTÓTELES. *Ibid.*, p. 227.

²⁶² Cf. ECHANDÍA, Guillermo. Nota 27, in: ARISTÓTELES. *Ibid.*

Nesse sentido, se o espaço não é a coisa, que é constituída de forma e matéria, sendo que tais “partes” da coisa não se separam, e nem é forma e matéria, o espaço, diz Aristóteles, pode ser separado da forma e da matéria e assim, da coisa, logo,

o espaço de uma coisa não é uma parte e nem um estado dela, senão que é separável de cada coisa. O espaço parece semelhante a um recipiente, o qual é um lugar transportável, mas o recipiente não é uma parte de seu conteúdo. Assim, pois, enquanto é separado da coisa, não é forma, e enquanto ele contém, é distinto da matéria²⁶³.

Aristóteles aqui começa a preparar o caminho para definir sua ideia de espaço, mas antes debate sobre a questão de se a coisa pode ou não estar em si mesma, assim como se o espaço pode ou não estar no espaço²⁶⁴. Além de examinar o sentido de se dizer que uma coisa está em outra; que a parte está no todo; que o todo está na parte (relação entre parte e todo e todo e parte); como uma coisa está em um recipiente e em geral no espaço etc., chegando a afirmar “o recipiente não é parte alguma do que está nele (pois o que é aquilo em que são primariamente distintos), o espaço não poderá ser nem a matéria e nem a forma, senão algo distinto, já que a matéria e a forma são partes do que estão em um espaço²⁶⁵”.

Depois das considerações postas, Aristóteles assevera que para definir o espaço é preciso analisar quatro pressupostos, ou propriedades, sem as quais não há como definir o espaço, uma vez que algumas delas parecem pertencer ao espaço, todavia sua pertença é apenas aparente, a saber,

1) O espaço é o que contém primariamente aquilo do qual é espaço, e não é uma parte da coisa contida²⁶⁶; 2) [...] espaço primário não é nem maior e nem

²⁶³ Cf. ARISTÓTELES. *Ibid.*, p. 228.

²⁶⁴ Aristóteles aqui se refere a aporia posta por Zenão sobre o todo ter que estar em um espaço. Pois se o todo tem que estar em um espaço, argumenta Zenão, então o espaço tem que estar em outro espaço e assim até o infinito e como o infinito não existe, logo, o espaço também não. Aristóteles argumentará que não precisamos nesse caso levar a série espacial até o infinito, pois pode existir um espaço que esteja em outro, no caso o espaço que ele chamou de primário de uma coisa (*proto tópos*), mas não como um espaço propriamente dito, mas como um estado, uma possibilidade, como uma condição, como potência e não como ato. “Algumas coisas estão no espaço enquanto potência e outras em ato”. Cf. ARISTÓTELES. *Física*. *Ibid.*, p. 242. Claro que aqui, a nosso ver, como Aristóteles não vê muita saída à aporia posta, lança mão então de um argumento de autoridade ou de um argumento *ad hominem*. “Com efeito, nada impede que o lugar primário de uma coisa esteja em outra coisa, porém não como em um espaço, senão como a saúde que está nas coisas quentes, a saber, como um estado, ou como o calor está no corpo, a saber, como condição. Desta maneira não é necessário proceder até o infinito”. Cf. ARISTÓTELES. *Ibid.*, p. 234.

²⁶⁵ Cf. ARISTÓTELES. *Ibid.*

²⁶⁶ Essa primeira propriedade não é admissível como pertencente ao espaço ou como uma consideração importante para definir o espaço, a não ser como propriedade aparente ou que deve ser eliminada, pois “ao ser o continente, pode parecer que o espaço é a forma, [nesse caso aqui a *morphê*, isto é, a superfície externa que configura um corpo] já que o os extremos do continente e o conteúdo são os mesmos. Ambos são certamente

menor que a coisa contida²⁶⁷; 3) [...] um espaço pode ser abandonado pela coisa contida e é distinto dela²⁶⁸; 4) todo espaço possui um acima e um abaixo, e por natureza cada um dos corpos permanece ou é levado a seu espaço próprio, e isto se efetiva ou para cima ou para baixo²⁶⁹.

Tais propriedades são postas pelo filósofo para análise, em seguida, por eliminação, define o que de fato é o espaço, razão por que depois da análise, diz ele que o espaço não é nem forma, nem matéria, nem extensão, mas sim “o limite do corpo continente que está em contato com o corpo contido. Entendo por corpo contido aquilo que pode ser movido por deslocamento²⁷⁰”.

Há claramente uma relação bidirecional entre movimento e espaço, uma vez que a racionalidade do movimento se dá a partir do espaço, bem como o espaço só é racionalizável em sua relação com o movimento, pois “assim como o recipiente é um espaço transportável, o espaço é um recipiente não transportável²⁷¹”. Nesse sentido temos que o espaço da coisa em movimento é imóvel, sendo que nesse caso o móvel não é o espaço, mas sim a coisa. Essa é a razão pela qual, para ele “um corpo está em um espaço se há outro corpo fora dele que o contém, senão, não está²⁷²”.

Sobre a resolução das aporias sobre o espaço²⁷³, Aristóteles afirma: 1) não há necessidade de que o espaço aumente com o corpo; 2) o ponto não tem que ter necessariamente um espaço; 3) dois corpos não estão em um mesmo espaço; 4) o espaço não é uma extensão corpórea, “pois o que está entre os limites do espaço é um corpo, qualquer que seja, não a extensão de um corpo²⁷⁴”; 5) “o espaço está também em um onde, não no sentido de estar em um espaço, senão como limite está no limitado; porque nem toda coisa está no espaço, senão somente os corpos móveis²⁷⁵”; 6) “é razoável que cada corpo se desloque para

limites, mas não do mesmo: a forma é o limite da coisa enquanto que o espaço é o limite do corpo continente”. Cf. ARISTÓTELES. *Ibid.*, p. 237.

²⁶⁷ Porque, senão, haveria um número infinito de espaços no mesmo espaço. Cf. ARISTÓTELES. *Ibid.*, p. 238.

²⁶⁸ Essa propriedade também não se sustenta para Aristóteles porque “a matéria [...] não é separável da coisa e nem a contém, enquanto que o espaço tem ambas as propriedades”. Cf. ARISTÓTELES. *Ibid.*, p. 239.

²⁶⁹ Cf. ARISTÓTELES. *Ibid.*, p. 234-235.

²⁷⁰ Cf. ARISTÓTELES. *Ibid.*, p. 239. Ademais, Aristóteles fala da importância e da dificuldade de captação do espaço, uma vez que se apresenta a nós “sob a aparência da matéria e da forma, e também porque a mudança de lugar do deslocamento se produz no corpo continente em repouso”. Cf. ARISTÓTELES. *Ibid.*

²⁷¹ Cf. ARISTÓTELES. *Ibid.*

²⁷² Cf. ARISTÓTELES. *Ibid.*, p. 241

²⁷³ As aporias ou problemas referentes ao espaço postas por Aristóteles. Cf. ARISTÓTELES. *Ibid.*, p. 224-231.

²⁷⁴ Cf. ARISTÓTELES. *Ibid.*, p. 243.

²⁷⁵ Cf. ARISTÓTELES. *Ibid.* Aristóteles responde a aporia de Zenão. Os espaços estão em outros espaços, mas *in obliquo sensu*; não *per se*, senão *per accidens*, ou seja, indireto e não direto.

seu próprio espaço²⁷⁶”; 7) toda coisa permanece, por natureza, em seu próprio espaço, “já que cada parte está no espaço total como uma parte divisível em relação ao todo²⁷⁷”.

Outra questão diretamente relacionada com o espaço aristotélico é o problema do vazio, do espaço vazio, Aristóteles entendia que o universo não se estende ao infinito, mas é um universo de extensão finita e que espaços vazios não fazem parte de sua constituição, isto é, Aristóteles não concebe o vazio como ser, como existente, nem aqui nesse mundo nem fora dele, até porque não há nada fora dos limites do mundo, do universo, pois tudo quanto há se circunscreve ao mundo, que é finito e completo. Nesse sentido, para o filósofo, não há possibilidade de existir espaço vazio, pois espaço é relação e se é assim, então não é possível que ele esteja e/ou seja vazio²⁷⁸, uma vez que ele não pode ser inseparável ou separável, pois ele “não é um corpo, senão a extensão de um corpo²⁷⁹”.

Assim, pode-se dizer que mesmo diante de todas as dificuldades de interpretação da ideia de espaço em Aristóteles, seu embate é fundamentalmente com Platão o qual, de certa maneira, associa o espaço com a matéria, ou seja, um como receptáculo do outro, coisa não assumida por Aristóteles que acredita que o espaço seja a fronteira, o limite do corpo continente que está em relação, em contato com o contido, o que implica na não separação entre forma e matéria do espaço, tendo este, portanto aspectos formais e materiais expressos pela noção de fronteira/limite.

Portanto, o espaço aristotélico é resultado de uma relação de uma espacialidade dos limites e assim,

[...] o fruto de uma arrumação, de um espaçamento, o que foi deixado em seu limite. O espaçado é o que, a cada vez, se propicia e, com isso, se articula, ou seja, o que se reúne da forma integradora através de um lugar, ou seja, através de uma coisa do tipo da ponte. Por isso, os espaços recebem sua essência dos lugares e não 'do' espaço²⁸⁰.

Por conseguinte, o espaço é aquilo que é comum a todos os corpos, já que ele é limite, fronteira, bem como é algo singular ou particular, pois é o espaço em que

²⁷⁶ Cf. ARISTÓTELES. *Ibid.*, p. 244.

²⁷⁷ Cf. ARISTÓTELES. *Ibid.* Aristóteles entende que algumas coisas estão em si em um espaço e outras estão acidentalmente em um espaço; [...] o todo não está em espaço nenhum, pois nada o contém, “pois não há nada além do todo do universo, nada fora do todo”. Cf. ARISTÓTELES. *Ibid.*, p. 242. Assim, tanto o espaço como o tempo se dão ou são a partir de relações substanciais, pois, caso contrário, haveria espaço e tempo fora do mundo, coisa não admitida pelo filósofo, isto é, fora do mundo ambos são vazios.

²⁷⁸ Cf. ARISTÓTELES. *Ibid.*, p. 245-263.

²⁷⁹ Cf. ARISTÓTELES. *Ibid.*, p. 250.

²⁸⁰ Cf. HEIDEGGER, M. Construir, habitar, pensar. In: **Ensaio e conferências**. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 134.

imediatamente o corpo se encontra, razão pela qual pode ser identificado ou concebido como limite, pois é o que imediatamente contém cada corpo, que por sua vez tem também certo limite. Ele é, nesse sentido, aquilo que contém sem ser em nada confundido com o que contém, sendo assim o limite do corpo continente.

Dessa maneira, o filósofo não quer que se confunda o espaço com o recipiente, já que o espaço não é móvel, enquanto o recipiente sim. Haveria, portanto, nesse caso, um espaço que seria móvel e um que seria imóvel²⁸¹, o espaço seria o limite imóvel do continente, uma espécie de móvel imóvel.

Nesses termos, o *tópos* (local, lugar, espaço) aristotélico, “tem logo uma determinada expansão espacial, ele “cerca seu objeto”. Aristóteles determina-o mais exatamente como a “fronteira do corpo circundante” ou “a casca do meio circundante”, logo como uma espécie de pele, que se estende sobre ele²⁸²”.

2.2. O debate que chega a Kant.

Platão, em linhas gerais, associa o espaço à ideia de receptáculo (*chôra*) que de certa maneira se vincula com a matéria (*hyle*). Aristóteles, por sua vez, não identifica o espaço nem com a matéria e nem com a forma, uma vez que pode ser separado da coisa, logo não é forma e enquanto continente é distinto da matéria, portanto, nem um e nem outro, antes, seria uma espécie de limite ou fronteira do corpo continente que está em contato com o contido.

Esse debate chega à modernidade²⁸³ e Descartes se posiciona tendendo ao platonismo, pois o espaço cartesiano é vinculado à ideia de extensão tridimensional, com largura, profundidade e comprimento, e como a extensão é uma substância (*res extensa*) material, eis aí, portanto, sua tendência ao espaço platônico. Se o espaço é substância, então

²⁸¹ “[...] así como el recipiente es un espacio transportable, el espacio es un recipiente no-trasladable”. Cf. ARISTÓTELES, op. cit., p. 239.

²⁸² Cf. BOLLNOW, Otto Friedrich. **O homem e o espaço**. Tradução: Aloísio Leon. Curitiba: Ed.UFPR, 2008, p. 30.

²⁸³ Muito embora não seja o objetivo desta pesquisa fazer um detalhamento sobre a ideia de espaço ao longo da história de sua construção, vale destacar que, “os filósofos e os homens de ciência tenderam cada vez mais, desde o renascimento, a conceber o espaço como uma espécie de “continente universal” dos corpos físicos. Este espaço tem várias propriedades: o ser homogêneo (isto é, as coisas são indiscerníveis umas de outras do ponto de vista qualitativo); o ser isotrópico (o fato de todas as direções do espaço terem as mesmas propriedades); o ser contínuo; o ser ilimitado; o ser tridimensional e o ser homoloidal (o facto de uma dada figura ser matriz de um número infinito de figuras em diferentes escalas, mas assemelhando-se umas às outras)”. Cf. MORA, Ferrater. **Dicionário de filosofia**. Tradução: Antonio Massano; Manuel Palmerim. Lisboa: Dom Quixote, 1978.

seria imutável enquanto tal, e mutável apenas enquanto acidente, tendo em vista que a suposta mudança do espaço é porque, segundo Descartes, faz-se atribuição genérica à grandeza extensiva do espaço, posto que o mutável é o corpo que o preenche e não o espaço enquanto tal, que é substância extensa e assim permanece o mesmo²⁸⁴.

Kant se opõe a essa ideia, porque seu espaço não tem a ver com a materialidade diretamente (a não ser enquanto condição sem a qual não se percebe o material, o fenômeno), mas sim com a formalidade, pois o espaço é forma da sensibilidade, é intuição pura, condição de toda externalidade.

Esse debate chega a dois autores com quem Kant se contrapõe mais diretamente²⁸⁵, Newton e Leibniz²⁸⁶. O primeiro com a ideia de espaço desvinculado da

²⁸⁴ Cf. DESCARTES, R. **Princípios da Filosofia**. Tradução João Gama. Lisboa: Edições 70, 1997. “[...] espaço que é extenso” Cf. DESCARTES, R. *Ibid.*, p. 46. “Com efeito, a mesma extensão em comprimento, largura e altura que constitui o espaço também constitui o corpo”. Cf. DESCARTES, R. *Ibid.*, p. 63. “A diferença entre ambos consiste apenas no facto de atribuímos ao corpo uma extensão particular, que julgamos que muda de lugar sempre que ele é transportado, e atribuímos ao espaço uma extensão tão geral e tão vaga que, se retirarmos um corpo de um determinado espaço que ele ocupava, já não pensamos que também transportamos a extensão deste espaço, porque nos parece que a extensão permanece sempre a mesma se se tratar da mesma grandeza e figura e que a sua posição não se alterou relativamente aos corpos externos pelos quais determinamos esse espaço”. Cf. DESCARTES, R. *Ibid.* Vale mencionar que Descartes faz diferença entre lugar e espaço. O primeiro é o local e o segundo é uma grandeza. “[...] o lugar e o espaço são nomes diferentes, porque o lugar designa mais expressamente a localização do que a grandeza ou a figura e nós, inversamente, pensamos mais nestas quando se fala do espaço”. Cf. DESCARTES, R. *Ibid.*, p. 65. Em suma, o espaço é, para Descartes, identificado com a coisa extensa, que se expressa por suas propriedades, a saber, a continuidade, a exterioridade, a reversibilidade, a tridimensionalidade, etc., e assim, a coisa extensa é a essência constituinte dos corpos. Tais corpos são constituídos de propriedades sensíveis, que são mutáveis, assim como também tem em sua constituição algo imutável, a extensão. Assim, caso os corpos se desvinculem de seus aparatos sensíveis eles não deixam de ser, pois seu caráter imutável, a extensão permanece. O espaço, portanto, é conhecido por meio de sua extensão, que como vimos não é mutável, mas imutável, logo, necessário e não contingente e assim, pertencente ao inteligível, portanto, ao conhecimento verdadeiro, claro e distinto.

²⁸⁵ Especificamente no chamado período crítico.

²⁸⁶ Há também John Locke que se contrapõe a Descartes, o qual, por sua vez, é também rejeitado por Kant, porque o filósofo inglês concebia o espaço com uma simples ideia, não sendo, portanto, nem substância material e nem imaterial, ou seja, nem *res cogita* e nem *res extensa*. No Ensaio sobre o entendimento humano, Locke fala do espaço como uma ideia simples, fruto da sensação. Assim, para o empirista inglês, temos a ideia de espaço pela via dos sentidos, especificamente pelo tato e pela visão. É, portanto, uma ideia que é fruto da distância e de figuras, uma vez que pela visão se percebe a distância entre os corpos ou entre as partes do mesmo corpo. “Por mais de um sentido adquirimos as ideias do espaço ou extensão, figura, repouso e movimento. De fato, suas impressões são perceptíveis tanto pelos olhos como pelo tato, levando-nos a receber e conduzir às nossas mentes as ideias de espaço, figura, movimento e repouso dos corpos, que foram vistas e sentidas”. Cf. LOCKE, J. **Ensaio Acerca do Entendimento Humano**, p. 71. Vale observar que a Ideia em Locke é o material do pensamento, que se vincula ao mundo exterior. Não é como em Descartes, para quem as ideias do intelecto são inatas. Não é também como em Malebranche para quem as ideias estão em Deus e nem como em Aristóteles para quem as ideias estão alicerçadas na semelhança (correspondência) entre as coisas e o pensamento. Assim, para Locke, em resumo, temos que espaço e corpo são distintos; espaço e movimento são distintos, embora o movimento só seja algo com o espaço, já o espaço pode ser concebido sem o movimento. Ademais, “as partes do espaço são inseparáveis do ponto de vista real e mental [...], pois a continuidade não pode ser separada”. LOCKE, J. *Ibid.*, p. 98. Ele afirma ainda que “as partes do espaço são imóveis [...], pois o movimento nada sendo senão a mudança de distância entre duas coisas quaisquer”. LOCKE, J. *Ibid.* Razão pela qual “[...] O espaço não é capaz de resistência nem de movimento”. LOCKE, J. *Ibid.*, p. 68; 98. Que é também diferente da extensão do corpo, que “[...] consiste apenas na coesão ou continuidade do sólido, de partes separáveis e móveis,

extensão, posto que Newton faz distinção entre espaço absoluto e relativo. Para ele, o absoluto tem a ver com a divindade e o relativo tem a ver com o humano²⁸⁷.

Leibniz, por sua vez, se contrapõe tanto a Descartes quanto a Newton, pois entende que o espaço não pode ser absoluto, mas relacional, relativo somente, pois, para ele, o espaço tem um aparato de relação entre as substâncias, sendo configurado ou definido como ordenado, uma ordenação, uma espécie de ordem de coisas que existem concomitantemente, ao mesmo tempo, com existência compartilhada, ou seja, tais coisas vivem, por assim dizer, juntas. Essas coisas que existem juntas são as mônadas, entidades metafísicas, que são ordenadas de acordo com a reta razão, que, em última instância, aponta para Deus.

Vale observar que a contraposição de Kant a esses dois filósofos deve ser considerada com ressalvas, uma vez que nas décadas de 1740 e 1750, Kant claramente se opõe a Descartes e se coloca em concordância com Leibniz. No texto de 1747, por exemplo, “*Ideias para uma verdadeira avaliação das forças vivas*”, Kant defende, assim como fez Leibniz, que não há uma identificação entre corpo e extensão, como fez Descartes, visto que o corpo, antes de qualquer extensão, possui força e que na realidade a extensão era uma espécie de acidente da força. Assim, argumenta o Kant pré-crítico que com a noção de força substancial teríamos que concordar que só haveria espaço e extensão caso as substâncias tivessem força, pois é a partir disso, dessa força substancial, que se determina sua composição e sua diversidade, as quais se expressariam extensivamente no espaço²⁸⁸.

No texto da “*Monadologia Física*” de 1756, Kant ainda defende o espaço da mesma forma de Leibniz, isto é, enquanto fenômeno de relação entre forças substanciais, que seriam aquelas que produziram o espaço, o que vai de encontro à *res extensa* cartesiana, ou seja, contra sua ideia de substância extensa e sua associação entre espaço e extensão. Nesse texto, Kant define que as forças são as de atração e repulsão e o espaço, apesar de que agora ele diz que o espaço não é mera relação substancial (como no texto das *Forças Vivas*), mas a aparência da relação externa entre as substâncias, que é ainda de fundamento leibniziano. O espaço, nesse caso, é, portanto, aparência da relação entre substâncias, fruto da relação entre as forças de atração e repulsão, que, por sua vez, era definido objetivamente²⁸⁹ e não subjetivamente, como será feito claramente nos escritos críticos.

ao passo que a extensão do espaço consiste na contiguidade do não sólido, que é inseparável e de partes imóveis”. LOCKE, J. *Ibid.*, p. 69.

²⁸⁷ O espaço newtoniano será melhor abordado mais adiante.

²⁸⁸ Cf. KANT, I. **Escritos Pré-Críticos**.

²⁸⁹ Cf. KANT, I. **Textos Pré-Críticos**. Porto: RES, 1978.

Na década de 1760, pelo menos em parte dela, Kant é defensor do espaço newtoniano, mais especificamente no texto sobre *as direções espaciais* de 1768. Assim, o espaço não é mais uma relação objetiva entre substâncias, o que nos mostra um Kant defensor de um espaço com significativa mudança, por que sai da instância objetiva e passa para uma subjetiva, coisa que será intensificada com o texto de 1770, a *Dissertação Inaugural*, e ainda mais com as Críticas.

É claro que essa mudança tem a ver com sua nova ideia sobre a metafísica, pois, agora, Kant põe em xeque a metafísica leibniziana, a qual, em linhas gerais, era herdeira da tradição (metafísica racionalista) e agora ele entende a partir do texto “*Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica*”²⁹⁰, de 1766, que a metafísica tem a ver com os limites da capacidade humana de conhecer, ou como ele diz com “a ciência dos limites da razão humana”²⁹¹. O espaço, nesse contexto, já se relaciona com a percepção subjetiva e, assim, tem relação com a estrutura responsável pelo intuir objetos sensíveis, apesar de isso ficar mais claro na *Dissertação* de 1770 e principalmente nas Críticas.

No texto de 1768, *Sobre o primeiro fundamento da distinção de direções no espaço*²⁹², Kant questiona se o espaço é anterior às coisas e no desenvolvimento da argumentação, opõe-se de forma direta a Leibniz e adota, a perspectiva de espaço newtoniano, de fundamento absoluto. Assim, ele sustenta que se o espaço é uma ordenação, como quer Leibniz, só tem razão de ser caso o espaço seja absoluto, anterior às coisas. Portanto, o texto tem por objetivo mostrar os equívocos do espaço leibniziano e demonstrar a veracidade do espaço absoluto.

A argumentação de Kant segue o procedimento de considerar os fatos evidentes e assim se chegar a uma definição e não o contrário, como era feito, da definição se chegar ao evidente ou ao fato (como era o caso de Leibniz pela via matemática). Nessa perspectiva, Kant diz que o fato evidente para esse caso é que somos capazes de diferenciar as direções no espaço, isto é, distinguir as direções espaciais.

Em suma, o texto procura

²⁹⁰ Cf. KANT, I. Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica. In: **Escritos Pré-Críticos**. Ibid., p. 141-218.

²⁹¹ Cf. KANT, I. Ibid., p. 210.

²⁹² Cf. KANT, I. Sobre o primeiro fundamento da distinção de direções no espaço. Tradução: Rogério Severo. São Paulo: **Cadernos de Filosofia Alemã – USP** –, n. 2, p. 61-75, 1997. Há também a tradução feita por Alberto Reis no livro publicado pela editora RES em 1978. Cf. KANT, I. **Textos pré-críticos**. Porto: RES, 1978, p. 165-174, traduzido como: “A cerca do primeiro fundamento da diferença das regiões no espaço”. As duas traduções foram utilizadas por nós.

[...] filosoficamente o primeiro fundamento da possibilidade daquilo cujas grandezas ele [Leibniz] tencionara determinar matematicamente. Pois as posições das partes do espaço nas suas relações recíprocas pressupõem a direção para o qual estão ordenadas em tal relação, e, num entendimento mais abstrato, a direção não consiste na relação de uma coisa no espaço com outra – o que é propriamente o conceito de posição – mas na relação do sistema dessas posições com o espaço universal absoluto²⁹³.

Esse espaço não se refere ou não se vincula às coisas em suas relações umas com as outras de acordo com suas posições ou situações, mas aponta para a direção na qual essa ordenação das partes está orientada, que é o “espaço fora dela e na verdade não aos seus lugares, pois isso nada mais seria do que a posição das partes mesmas em uma relação externa, mas sim ao espaço universal como uma unidade, do qual cada extensão tem de ser vista como uma parte²⁹⁴”.

Assim, ele intenta demonstrar que “o espaço absoluto, independentemente da existência de toda matéria e inclusive como primeiro fundamento da possibilidade de sua composição, [tem] uma realidade própria²⁹⁵”. Espaço que é condição para o espaço relativo enquanto um ordenamento, coisa defendida por Leibniz, assim, tal espaço só é plausível em relação a um espaço maior, mais abrangente, ou seja, ao espaço absoluto. Nesses termos, o espaço não deve mais ser visto como ordem das partes em relação ao espaço exterior à coisa, mas sim que a ordem das coisas agora está orientada em relação ao espaço universal, único, absoluto.

Kant argumenta que isso se faz coerente a partir da ideia de direção e orientação no espaço pelo sujeito, tendo como ponto de referência o seu próprio corpo, uma vez que, segundo ele,

No espaço corpóreo, por causa de suas três dimensões, deixam-se pensar três planos, que se entrecortam todos em ângulos retos. Uma vez que conhecemos, mediante os sentidos, tudo o que está fora de nós somente na medida em que se encontra em relação conosco, não é de estranhar que para gerar o primeiro fundamento do conceito de direções no espaço, partamos da relação destes planos de interseção com nosso corpo²⁹⁶.

²⁹³ Cf. KANT, I. **Sobre o primeiro fundamento da distinção de direções no espaço.**, p. 64-65.

²⁹⁴ Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. 65.

²⁹⁵ Cf. KANT, I. *Ibid.*

²⁹⁶ Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. 67.

Nesse sentido, é em relação ao nosso corpo que temos as noções de acima e abaixo, frente e trás e direita e esquerda²⁹⁷. Ademais, Kant diz que mesmo os juízos sobre os pontos cardeais são feitos a partir da noção de direção no espaço, “na medida em que estão determinados com relação aos lados do nosso corpo²⁹⁸”. O que estiver fora dessa relação não passa de posições dos objetos entre si, defende o filósofo nesse texto.

Kant defende ainda que isso ocorre também

com o conhecimento geográfico e também com o nosso conhecimento mais comum da posição dos lugares que em nada nos ajuda, se não podemos colocar as coisas desse modo ordenadas e o sistema todo das posições recíprocas em uma relação com os lados de nosso corpo de acordo com as direções²⁹⁹.

Nesse caso, Kant, quer mostrar ou provar que o fundamento de determinação de algo corpóreo não está simplesmente à mercê da relação e da situação/posição de suas partes constituintes umas com as outras, “mas, além disso, de uma relação com o espaço absoluto universal [...]”³⁰⁰, razão pela qual Kant não mais aceita a ideia de espaço enquanto relação externa das partes da matéria situadas umas ao lado das outras, como defendia Leibniz.

Disso fica claro que não são as determinações do espaço consequências das posições recíprocas das partes da matéria, mas estas é que são consequências daquelas, e que também na natureza dos corpos podem ser encontradas diferenças, e de fato verdadeiras diferenças, que dizem respeito unicamente ao espaço absoluto e originário, pois apenas por meio dele a relação com as coisas corpóreas é possível; e que, como o espaço absoluto não é um objeto da sensação externa, mas um conceito fundamental que os torna todos em primeiro lugar possíveis, nós podemos perceber aquilo que na forma de um corpo diz respeito unicamente à relação com o espaço puro somente pela comparação com outros corpos³⁰¹.

²⁹⁷ “O plano perpendicular ao comprimento de nosso corpo chama-se, em relação a nós, horizontal; e esse plano horizontal dá ensejo à distinção das direções que designamos por acima e abaixo. Sobre este plano podem estar dois outros, perpendiculares e cruzando-se igualmente em ângulos retos, de modo que o comprimento do corpo humano é pensado na linha de interseção. Um destes planos verticais divide o corpo em duas metades exteriormente similares e dá o fundamento da distinção entre o lado direito e o esquerdo; o outro, que lhe é perpendicular, faz com que possamos ter o conceito de lado de frente e de trás”. Cf. KANT, I. Ibid.

²⁹⁸ Cf. KANT, I. Ibid., p. 68.

²⁹⁹ Cf. KANT, I. Ibid., p. 69.

³⁰⁰ Cf. KANT, I. Ibid., p. 71.

³⁰¹ Cf. KANT, I. Ibid., p. 75.

Tal realidade espacial é, portanto, segundo Kant, “suficientemente intuída pelo sentido interno³⁰², por meio de ideias da razão³⁰³”. Com essas argumentações, Kant acredita que a concepção de espaço relacional ao molde leibniziano está refutada e por outro lado se estabelece a posição de um espaço absoluto que permite a relação das partes dos corpos ou objetos nesse espaço absoluto, uno e abrangente. Nesse sentido, dizer que as coisas estão em certa direção significa afirmar que há um espaço em relação ao qual as coisas estão direcionados ou orientadas, sendo, assim, esse espaço (absoluto) a referência orientadora³⁰⁴, com a qual, apesar de não ser fruto de sensação externa é o que permite todas as sensações externas.

O espaço absoluto aqui é fortemente tendente ao espaço absoluto defendido por Newton, o que de certa maneira instaura um problema para Kant resolver, pois a metafísica é para Kant nesse momento a ciência do limite da razão humana e enquanto tal é preciso pensar como conciliar algo limitado com algo absoluto, problema esse que ele procura resolver com o texto da *Dissertação Inaugural* e com os textos críticos.

Assim, dois anos após a publicação do texto sobre *A distinção de direções no espaço*, Kant se volta, na *Dissertação* de 1770 e mais claramente nos textos críticos para um espaço mais subjetivo, mudando substancialmente mais uma vez sua concepção de espaço.

A sua nova posição rejeita a identificação cartesiana de matéria e espaço, assim como a ideia leibniziana de espaço como uma ordem quase racional de substâncias; o momento newtoniano [...] também foi deixado para trás, e a noção lockiana de espaço como uma abstração dos sensíveis foi coerentemente rejeitada. O que permanece é um entendimento de espaço como (a) uma ordem de relações entre objetos dos sentidos, mas sem o ordenamento objetivo de forças substanciais subjacentes neles; (b) a coordenação de objetos dos sentidos de acordo com diferenças não conceituais; (c) tornar possíveis objetos dos sentidos sem serem derivados deles; e (d) um fenômeno inseparável da experiência humana de possuir um corpo³⁰⁵.

Portanto, a oposição mais direta a todas essas posições de espaço quer seja de linha aristotélica, platônica, cartesiana, leibniziana ou newtoniana se estabelece mais diretamente a partir da *Dissertação* de 1770 e mais fortemente ainda com a primeira Crítica

³⁰² Vale observar que apesar de a apreensão da realidade espacial ser interna, por outro lado só pode ser percebida com relação aos lados do corpo humano, portanto, por comparação, o que pode trazer uma espécie de complicação interpretativa entre o interno (apreensão do objeto isolado) e externo (apreensão por comparação).

³⁰³ Cf. KANT, I. Ibid.

³⁰⁴ Com o texto da *Dissertação* de 1770 e com os textos críticos, essa orientação deixa de ser esse espaço absoluto e passa ser o sujeito que conhece, tendo na sensibilidade uma das fontes próprias de conhecimento, via intuição sensível.

³⁰⁵ Cf. HOWARD, C, op. cit., p. 121.

de 1781/1787. Assim, a partir de 1770 o espaço é princípio formal do mundo sensível, pois é uma intuição humana que coordena os objetos dos sentidos, sendo, portanto, inseparável da sensibilidade receptiva do sujeito.

Enquanto intuição, o espaço não é conceito, não é discursividade e nem espontaneidade, mas é o meio pelo qual se coordena os objetos dos sentidos, apreendidos imediatamente como algo singular e não geral, e, por fim, ele, o espaço, não é fruto de abstração dos objetos do sentido, mas é fundamento, condição sem a qual, não teríamos nada vindo ao encontro de nossa sensibilidade, ou seja, o espaço é condição de possibilidade de que algo possa ser objeto de nossos sentidos.

2.3. As ideias de espaço relacional e de espaço absoluto: Leibniz-Newton.

Uma das noções de espaço mais importantes que chega à época de Kant foi desenvolvida por Leibniz e foi assumida por Kant por quase todo o período chamado de pré-crítico, dos anos de 1740 até fins dos anos de 1760, isto é, até o texto de 1768, o da *Distinção das direções no espaço*, uma vez que nesse escrito, Kant renuncia a ideia de espaço leibniziano e assume uma noção de tendência newtoniana, a do espaço absoluto, que é a outra posição de espaço que Kant assume entre 1768 e 1770. Assim, ele passa a defender essa nova ideia de espaço em contraposição ao espaço que defendia até então, o espaço relacional leibniziano.

Leibniz aborda a questão a partir dos princípios da contradição ou da identidade, princípio da razão suficiente³⁰⁶ e o da harmonia preestabelecida e derivado deste último, o da identidade dos indiscerníveis, princípios com os quais, em linhas gerais, desenvolveu sua filosofia e os temas com os quais trabalhou. Tais princípios eram aquilo que direcionava Leibniz na construção de suas ideias.

O primeiro explica que uma coisa não pode ser e não ser ao mesmo tempo; o segundo, não há nada que aconteça no universo que não tenha uma razão de ser; terceiro, estamos diante do melhor dos mundos possíveis, uma vez que “Deus previu tudo e cuidou de

³⁰⁶ “O grande fundamento dos matemáticos é o princípio da contradição ou da identidade, isto é, que um enunciado não pode ser verdadeiro e falso ao mesmo tempo, e que assim A é A e não poderia ser não-A. [...] Mas se desejamos passar da matemática à física, precisamos de um outro princípio [...], o princípio da razão suficiente, segundo o qual: nada acontece sem que haja uma razão, porque isso seja assim antes do que de outro modo”. Cf. LEIBNIZ, G. **Correspondência com Clarke**. In: **Leibniz**. Tradução: Luiz João Baraúna; Carlos Lopes Mattos. São Paulo: Nova Cultural, 1992, p. 237.

tudo de antemão. Em suas obras há uma harmonia, uma beleza já preestabelecida³⁰⁷” e quarto, a identidade dos indiscerníveis, segundo a qual há uma harmonia preestabelecida, porque não existem duas substâncias ou coisas absolutamente idênticas, que não possam ser distinguidas, pois caso existisse seriam a mesma coisa e não duas, ou seja, uma coisa só pode ser igual a si mesma, assim defende Leibniz que não há dois indivíduos indiscerníveis e como ele diz, não há duas folhas ou duas gotas de água iguais, pois caso seja feita uma análise no microscópio se observará que são discerníveis.

Dentro dessa perspectiva, o espaço leibniziano é uma espécie de ordenamento de relações possíveis entre os corpos ou objetos, ou seja, é uma ordem relacional entre esses objetos possíveis, não como em Newton que o espaço enquanto absoluto é o que permite ou dá condição para que haja posições para serem ocupados pelos corpos ou objetos, mesmo que esses corpos ou objetos nunca assumam suas posições no espaço.

Em Leibniz, essa posição só existe se o objeto existir, porque a posição de um objeto só é percebida caso exista objeto. Assim, se não há corpo ou objeto não há espaço para Leibniz. Nesse caso, o espaço leibniziano é uma espécie de ordenação, de ordem, de conjunção ou ainda de uma rede, por assim dizer, de possíveis relações entre objetos que coexistem uns com os outros, sendo o espaço a ordem disso que coexiste, portanto, o espaço é um meio de ordenação das coisas existentes, mas o espaço não é anterior aos objetos, mas o oposto, os objetos são a causa da existência do espaço, assim, caso não haja corpos, objetos ou coisas não haverá espaço, razão pela qual o espaço só é enquanto relação.

Por isso, diz Leibniz:

[...] a meu ver o espaço é algo puramente relativo, como o tempo; a saber, na ordem das coexistências, como o tempo na ordem das sucessões. De fato, o espaço assinala em termos de possibilidade uma ordem das coisas que existem ao mesmo tempo, enquanto existem junto, sem entrar em seu modo de existir. E quando se veem muitas coisas junto, percebe-se essa ordem das coisas entre si³⁰⁸.

Leibniz é contra o espaço absoluto, porque, segundo ele, nesse caso deveria se concordar que o espaço seria um ser real absoluto, eterno e infinito, levando a se confundir com Deus ou com seu atributo (sua extensão ou imensidão), mas não pode ser isso, pois o

³⁰⁷ Cf. LEIBNIZ, G. Ibid., p. 239.

³⁰⁸ Cf. LEIBNIZ, G. Ibid., p. 243.

espaço leibniziano tem partes, logo, de acordo com o filósofo isso traria sérias dificuldades para essa perspectiva de espaço defendida por “Newton e seus asseclas³⁰⁹”.

O espaço assim, para Leibniz, não é uma substância

ou ao menos algum ser absoluto. [...]. O espaço é algo absolutamente uniforme e, sem as coisas postas nele, um ponto do espaço não difere absolutamente nada de um outro ponto. Ora, disso se segue (suposto que o espaço seja alguma coisa em si mesmo fora da ordem dos corpos entre si) ser impossível que haja uma razão por que Deus, conservando as mesmas situações dos corpos entre si, os tenha colocado assim e não de outro modo, e por que tudo não se fez ao contrário, por exemplo, trocando o oriente pelo ocidente³¹⁰.

Leibniz segue seus princípios orientadores e aqui em sua contraposição a Newton (nesse caso a Clarke) usa do princípio da razão suficiente, uma vez que para Leibniz, as coisas estão postas da maneira que são e se relacionam como se relacionam, porque em tudo há uma razão de ser, sendo que esta que é, é a melhor possível.

Dessa maneira, o espaço em Leibniz, é, portanto, nada mais do que a ordem ou relação entre os corpos, que só é a partir desse pressuposto relacional sem o qual o espaço para nós nada é, assim, ele não é sem os corpos, uma vez que sua possibilidade é dada pelos corpos em suas relações entre si, logo o espaço, nesse caso, não pode ser algo em si mesmo, que independa das coisas em suas ordens relacionais entre si. “O espaço [...] não é senão certa ordem das coisas³¹¹”, “[...] o lugar das coisas³¹²”, que só é com as coisas, razão por que ser a ordem/relação dos corpos, “que faz com que os corpos sejam situáveis e pela qual têm uma situação entre si ao existirem juntos, como o tempo é essa mesma ordem com referência à posição sucessiva dos mesmos. Se não houvesse, porém, criaturas, o espaço e o tempo não existiriam senão nas ideias de Deus³¹³”.

Nessa perspectiva, Leibniz não acredita no espaço fora da ordem/relação, logo, não há espaço fora do mundo, e assim, para ele, exclui-se a ideia de espaço vazio, de vácuo, coisa, segundo ele, imaginária, pois o espaço só é com um algo, com um sujeito, do contrário,

³⁰⁹ Cf. LEIBNIZ, G. *Ibid.*, p. 235.

³¹⁰ Cf. LEIBNIZ, G. *Ibid.*, p. 243.

³¹¹ Cf. LEIBNIZ, G. *Ibid.*, p. 250. “O mesmo se dá com o tempo”. Ele não é algo fora das coisas temporais. “Os instantes não são nada fora das coisas e não consistem senão em sua ordem sucessiva”. Cf. LEIBNIZ, G. *Ibid.*, p. 243.

³¹² Cf. LEIBNIZ, G. *Ibid.*, p. 251.

³¹³ Cf. LEIBNIZ, G. *Ibid.*, p. 252.

“se o espaço é vazio tratar-se-á de um atributo sem sujeito, uma extensão de nenhum extenso³¹⁴”.

Posto dessa maneira, o espaço não pode ser absoluto e nem necessário, pois estaria na esfera, por assim dizer, do imutável, do simples, coisa que Leibniz não aceita, uma vez que seu espaço está na ordem do relativo, do contingente, do complexo, e sua existência está sob o princípio do melhor, da razão suficiente, logo, “nada há de simples, tudo é composto³¹⁵” e assim, “o espaço não é mais que uma ordem da existência das coisas notada na simultaneidade delas³¹⁶”.

Leibniz com sua ideia de espaço estava se contrapondo à noção da existência de um universo material finito sob o fundamento de um espaço infinito, razão pela qual, diz que não existe espaço real “fora do universo material, [...]”³¹⁷. Coisa que, segundo ele, não passa de “imaginações dos filósofos de noções incompletas, que fazem do espaço uma realidade absoluta³¹⁸”. O espaço em si é na realidade algo meramente ideal, assim como é o tempo, o que, segundo Leibniz, torna-se inevitável que “o espaço fora do mundo seja imaginário³¹⁹”.

Leibniz quer também se contrapor à ideia de que o espaço seja extensão dos corpos, posto que o espaço e a extensão são para ele coisas distintas, pois “as coisas conservam sua extensão, mas nem sempre o seu espaço. Toda coisa tem sua própria extensão, sua própria duração, mas não seu próprio tempo, e não conserva seu próprio espaço³²⁰”. Assim, mais uma vez Leibniz mostra que o espaço é fruto da relação entre os corpos extensos e não que a extensão dos corpos seja o espaço ou seu espaço, pois espaço é fruto da ordem/relação entre os corpos, por isso que a extensão pode ser conservada, mas o espaço nem sempre, posto que é passível de mudança, já que é produto da relação entre as coisas.

Nesse sentido, Leibniz faz distinção entre espaço e matéria, apesar de, segundo ele, não haver existência de espaço sem que exista a matéria, pois caso existisse, o espaço seria em si mesmo e não fruto ou produto de relações, por isso, “não digo que a matéria e o espaço são a mesma coisa; somente afirmo que não há espaço onde não exista matéria, e que o espaço em si mesmo não é uma realidade absoluta³²¹”.

O espaço não é uno, indivisível, mas divisível, tem partes e suas partes são separáveis, bem como determinadas e distintas pelas coisas contidas nele. O espaço só tem

³¹⁴ Cf. LEIBNIZ, G. *Ibid.*, p. 249.

³¹⁵ Cf. LEIBNIZ, G. *Ibid.*, p. 260

³¹⁶ Cf. LEIBNIZ, G. *Ibid.*

³¹⁷ Cf. LEIBNIZ, G. *Ibid.*, p. 264.

³¹⁸ Cf. LEIBNIZ, G. *Ibid.*

³¹⁹ Cf. LEIBNIZ, G. *Ibid.*

³²⁰ Cf. LEIBNIZ, G. *Ibid.*, p. 267.

³²¹ Cf. LEIBNIZ, G. *Ibid.*, p. 272.

partes determinantes pelas coisas que nele estão. Assim, espaço sem coisas nada tem de determinante, logo não é em si mesmo independente da matéria. Para usar uma linguagem aristotélica, o espaço leibniziano só é potência (possibilidade) e não propriamente em ato (determinação). Só é ato pela relação, é, portanto, potência que pode ser ato, isto é, determinado pela relação entre as coisas.

Nesse sentido, Leibniz diz que há “a deia do espaço, sem que seja necessário haver um ser real e absoluto que lhe corresponda fora do espírito e fora das relações³²²”, razão pela qual ele considera que o espaço não é uma ordem ou situação, mas ordem das situações. Ordem que ordena situações. Leibniz chama isso de espaço abstrato, não real propriamente dito e assevera que esse “espaço abstrato é ordem de situações concebidas como possíveis, logo é alguma coisa ideal³²³”.

Newton, por sua vez, entende que o espaço, enquanto constituição fundamental, e por sua natureza, não participa de qualquer relação externa com o que quer que seja para sua constituição ou para que tenha existência. Tendo ou não relação ele permanece sempre o mesmo, razão pela qual ele entende que o espaço é absoluto, sempre o mesmo e não móvel, uma vez que é uno, um todo de partes permanentes. Assim, Newton diz que

O espaço absoluto, por sua natureza, sem nenhuma relação com algo externo, permanece sempre semelhante e imóvel: o relativo é certa medida ou dimensão móvel desse espaço, a qual nossos sentidos definem por sua situação relativamente aos corpos, e que a plebe emprega em vez do espaço imóvel, como é a dimensão do espaço subterrâneo, aéreo ou celeste definida por sua situação relativamente à terra³²⁴.

Da mesma maneira, Newton considera o tempo absoluto, pois, assim como o espaço, ele é por sua natureza sempre o mesmo e tem seu fundamento ou sua existência em si mesmo, não em algo externo, que careça de alguma relação para que seja.

O tempo absoluto. Verdadeiro e matemático flui sempre igual por si mesmo e por sua natureza, sem relação com qualquer coisa externa, chamando-se com outro nome “duração”: o tempo relativo, aparente e vulgar é certa medida sensível e externa de duração por meio do movimento (seja exata, seja desigual), a qual vulgarmente se usa em vez do tempo verdadeiro, como são a hora, o dia, o mês, o ano³²⁵.

³²² Cf. LEIBNIZ, G. Ibid., p. 280.

³²³ Cf. LEIBNIZ, G. Ibid., idem.

³²⁴ Cf. NEWTON, Isaac. **Princípios matemáticos**. Tradução: Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 8.

³²⁵ Cf. NEWTON, I. Ibid.

No caso de se considerar as partes desse espaço absoluto, Newton escreve que:

o lugar é uma parte do espaço que um corpo ocupa³²⁶, e com relação ao espaço, é absoluto ou relativo. Digo uma parte do espaço, e não a situação do corpo ou a superfície ambiente. Com efeito, os lugares dos sólidos iguais são sempre iguais, mas as superfícies são quase sempre desiguais, por causa da dessemelhança das figuras: as situações, porém, não têm propriamente falando, quantidade, sendo antes afecções dos lugares que os próprios lugares. O movimento do todo é o mesmo que a soma dos movimentos das partes, ou seja, a translação do todo que sai de seu lugar é a mesma que a soma da translação das partes que saem de seus lugares, e por isso o lugar do todo é o mesmo que a soma dos lugares das partes, sendo, por conseguinte, interno e achando-se no corpo todo³²⁷.

Ademais, vale dizer que, para Newton, tanto a ordem das partes do tempo como as do espaço permanecem sempre iguais, são, portanto, imutáveis.

Assim como a ordem das partes do tempo é imutável, também o é a ordem das partes do espaço. Na hipótese de se moverem de seus lugares essas partes, também se moveriam de si mesmas (como diríamos), pois os tempos e os espaços são como que os lugares de si mesmos e de todas as coisas. Estas localizam-se no tempo quanto à ordem da sucessão, e no espaço quanto à ordem da situação. [...] Contudo, como essas partes do espaço não podem ser vistas e distinguidas umas das outras por nossos sentidos, usamos em lugar delas medidas sensíveis³²⁸.

Considerando as partes do espaço, Newton escreve que “[...] o espaço é divisível *in infinitum* [...]”³²⁹. Suas partes são distinguidas em todas as direções, pois:

Em todas as direções, o espaço pode ser distinguido em partes, sendo que os limites que unem essas partes costumam ser denominadas superfícies; por sua vez estas superfícies podem ser distinguidas em todas as direções, em partes, cujos limites comuns costumamos denominar linhas; finalmente, estas linhas podem ser distinguidas em todas as direções, em partes que chamamos pontos³³⁰.

³²⁶ “Lugar é uma parte do espaço que uma coisa enche adequadamente”. Cf. NEWTON, I. **O peso e o equilíbrio dos fluidos**. Tradução: Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 61.

³²⁷ Cf. NEWTON, I, op. cit., p. 8-9.

³²⁸ Cf. NEWTON, I. Ibid., p. 9-10.

³²⁹ Cf. NEWTON, Isaac. **Óptica**. p. 56. “O espaço tem uma extensão infinita em todas as direções”. Cf. NEWTON, I. **O peso e o equilíbrio dos fluidos**., p. 71.

³³⁰ Cf. NEWTON, I. Ibid., p. 70.

Além disso, o espaço, em suas partes, ou as partes do espaço, por uma questão que Newton julga ser lógica, não podem se mover, são, portanto, “destituídas de movimento”, uma vez que se

[...] elas se movessem, seria necessário afirmar ou que o movimento de cada parte constitui um deslocamento da proximidade de outras partes contíguas, [...] ou então, que constitui um deslocamento fora do espaço para dentro do espaço, isto é, fora de si mesmo, a menos que talvez se diga que em toda parte dois espaços coincidem, isto é, um dotado de movimento e outro destituído de movimento³³¹.

Em suma, o espaço enquanto existente em si mesmo, absoluto, constituído de partes não móveis que se estende ao infinito, que tem uma extensão infinita e de partes contíguas, é, portanto, real e não abstrato, não são construções conceituais, tem realidade por si mesmo, por sua natureza, “constitui uma disposição do ser enquanto ser³³²”. Uma condição para que as coisas existam, pois, “não existe nem pode existir ser algum, que não tenha alguma relação com o espaço, de uma forma ou de outra³³³”.

Nesse sentido, assevera que

Deus está em toda parte, as inteligências criadas estão em algum lugar, o corpo está no espaço que ocupa, sendo que qualquer coisa que não estivessem em nenhum lugar nem em algum lugar, na realidade não existiria. Daqui se infere que **o espaço constitui um efeito derivante da própria existência do ser, pois ao se postular algum ser postula se também para ele o espaço³³⁴**.

O espaço, portanto, em Newton, não é fruto de alguma coisa externa, de alguma relação entre as coisas, logo, não pode ser contingente, mas necessário, não pode ser relativo, mas absoluto, não pode ser móvel, mas imóvel, não pode ser mutável, mas imutável, não pode assim ter existência condicional, mas existe em si, por sua natureza. Nesse sentido, ele é anterior às coisas e não resultado, fruto ou posterior às coisas, razão pela qual, Newton afirma que, portanto,

[...] o espaço é eterno em sua duração é imutável em sua natureza, [...]. Ora, embora talvez possamos imaginar que não existe nada no espaço, todavia não podemos pensar que o espaço não exista, da mesma forma como não

³³¹ Cf. NEWTON, I. Ibid., p. 73.

³³² Cf. NEWTON, I. Ibid., p. 74.

³³³ Cf. NEWTON, I. Ibid.

³³⁴ Cf. NEWTON, I. Ibid. (destaque nosso).

podemos imaginar que não exista duração, ainda que seja talvez possível supor que nada tenha duração³³⁵.

Assim, podemos considerar que a perspectiva teórica do espaço e do tempo em Newton, é a de dizer que espaço e tempo são entidades reais e guardam entre si estreita e fundamental relação, estando fundamentalmente relacionadas, e mostrando que pelo fato de não ter relação com nada exterior garantem a ambos, ao espaço e ao tempo, caráter de imutabilidade, apesar das mudanças ocorrerem no tempo, e do movimento no espaço, mas sem a participação de ambos (do espaço e do tempo), isto é, a mudança e o movimento não são gerados pelo tempo e pelo espaço.

Há, portanto, em Newton, em linhas gerais, um viés de tendência metafísica na concepção do espaço e do tempo³³⁶, coisa que Kant, com sua nova perspectiva de metafísica enquanto limite da razão ou do conhecimento racional humano, não mais compactuará, pois agora o espaço kantiano se constituirá não mais como relação e nem como entes reais absolutos aos moldes newtonianos, já que Kant passa a compreendê-los como intuições *a priori* puras, como formas da sensibilidade, externa (espaço) e interna (tempo), como condições de possibilidade de que qualquer fenômeno chegue aos seres racionais finitos.

2.4 As faculdades de conhecer o mundo: sensibilidade e entendimento.

Sabe-se que há em Kant duas fontes ou faculdades que operam em nosso conhecimento do mundo, a saber, a sensibilidade e o entendimento. A sensibilidade é a faculdade de intuir, ou de intuições (modo de ver; maneira de ver – *anschauung*)³³⁷. Nessa faculdade, Kant insere a visão empirista dos estados e das modificações/afecções sensoriais, único fundamento empirista para o conhecimento, mas há também, conforme Kant, na

³³⁵ Cf. NEWTON, I. Ibid., p. 75.

³³⁶ Apesar disso, vale dizer que de modo abrangente, há nos dois pontos de vista sobre o espaço e o tempo. A primeira, de Leibniz, segue uma perspectiva metafísico-ontológica, com a qual divide o universo em elementos simples ao máximo possível, reduzindo o real a uma espécie de conjunto de substâncias que existem em si mesmas e na medida em que se combinam forjam ou produzem a extensão. Ao passo que o segundo, Newton, de viés mais físico-matemático, divide a matéria, bem como o espaço até se chegar ao infinito e assim opera por meio de uma relação espacial mais completa a uma mais simples, sem, todavia, fazer com que seja plausível ou exequível que a extensão emergja do não extenso.

³³⁷ Kant define a **intuição** como uma “representação singular (*repraesentatio singularis*)”. KANT, I. **Lógica**. p. 109. Na primeira Crítica ele diz: “[...] refere-se imediatamente ao objeto e é singular [...]”. Cf. KANT, I. **CRP.**, p. B 377.

intuição, uma característica formal *a priori*, “a forma sob a qual algo é intuído³³⁸”, coisa que será importante para mostrar a diferença de Kant em relação a Locke, por exemplo, uma vez que para Kant, na relação entre mediato e imediato no conhecimento, essa formalidade *a priori* seria o imediato. Ademais, é na intuição que os dados sensíveis são recebidos, sendo esta, portanto, uma faculdade receptáculo, receptiva³³⁹, por assim dizer.

A faculdade do entendimento, por sua vez, isto é, a faculdade de conceitos, se expressa ativamente³⁴⁰, por meio da aplicação dos conceitos³⁴¹ aos dados da sensibilidade que estão sendo dados na intuição. Há entre as faculdades, de intuir e de entender, uma clara diferença, pois enquanto uma recebe algo a outra aplica conceitos ao algo recebido, mas apesar dessa distinção, há também uma clara interdependência entre elas quando se trata em conhecer seja o que for passível de se conhecer pelo ser racional finito³⁴², que só conhece discursivamente, isto é, conceitualmente.

Essa necessidade cooperativa entre as duas faculdades é, segundo Kant, para que se possa fugir do racionalismo de Leibniz que intelectualiza a sensibilidade/aparência, e diz que o que aparece não é real, verdadeiro, mas algo confuso, não claro e não distinto; e do empirismo de Locke que *sensibiliza/fenomeniza* ou, como diz Kant, “sensualiza³⁴³” os

³³⁸ “[...] a intuição pura [...] **a forma sob a qual algo é intuído** e o conceito puro somente a forma do pensamento de um objeto em geral”. Cf. KANT, I. Ibid., p. B 75 (destaque nosso).

³³⁹ “Se chamarmos **sensibilidade** à receptividade do nosso ânimo em receber representações na medida em que de algum modo é afetado, [...]”. Cf. KANT, I. Ibid.

³⁴⁰ “[...] o **entendimento** é, em contrapartida, a capacidade de produzir representações ou a espontaneidade do conhecimento”. Cf. KANT, I. Ibid.

³⁴¹ Kant diz na *Lógica* que **Conceito** é “[...] uma representação universal (*repraesentatio per notas communes*) [...] é uma representação universal ou uma representação daquilo que é comum a diversos objetos” Cf. KANT, I. *Lógica*., p. 109. Na Primeira Crítica Kant diz: “[...] refere-se mediatamente, por meio de uma característica (*eines Merkmals*) que pode ser comum a várias coisas”. Cf. KANT, I. op. cit., p. B 377. É um “predicado de possíveis juízos”.

³⁴² Faço mais uma vez esse destaque para o ser racional finito tendo em vista que essa conjugação ou cooperação entre as faculdades da intuição e do entendimento para se conhecer algo, só se dá em nós, não valendo para possíveis seres (caso de Deus) em que essa diferença não se faz. Pois como diz Kant, isso se dá pelas condições de nossa natureza, que é discursiva, (representacional – conhecimento por conceitos), fato que faz com que “a intuição nunca possa ser senão sensível, isto é, contém apenas a maneira pela qual somos afetados pelos objetos, ao passo que o entendimento é a capacidade de pensar o objeto da intuição sensível”. Cf. KANT, I. Ibid. Há também a diferença que Kant faz na Terceira Crítica entre entendimento discursivo, o nosso, e entendimento intuitivo, o de seres que possuem intelecto intuitivo. KANT, I. CFJ., p. 303-306 (§77).

³⁴³ Cf. KANT, I. op. cit., p. B 326-327. “[...] erigiu o ilustre **Leibniz um sistema intelectual do mundo** ou, pelo menos, acreditou conhecer a estrutura interna das coisas, comparando todos os objetos apenas com o entendimento e os conceitos formais e abstratos do seu pensamento. [...]. **Não considerava originárias as condições da intuição sensível**, que trazem consigo as suas próprias diferenças, porque **a sensibilidade era, para ele, apenas uma forma confusa de representação e não uma fonte particular de representações**. Numa palavra: **Leibniz intelectualizou os fenômenos, tal como Locke sensualizara os conceitos do entendimento** no seu sistema de *noogonia* (se me permitem usar estas expressões), isto é, considerara-os apenas conceitos de reflexão, empíricos ou abstratos. Em vez de procurar no entendimento e na sensibilidade duas fontes distintas de representações, que só em ligação podiam apresentar juízos objetivamente válidos acerca das coisas, [...]”. (destaque nosso).

conceitos do entendimento, na medida em que para este não há conceitos puros, mas apenas conceitos enquanto produto da sensibilidade.

O nosso conhecimento provém de duas fontes (*quellen*) fundamentais do ânimo (*gemüts*), das quais a primeira consiste em receber as representações (a receptividade das impressões) e a segunda é a capacidade de conhecer um objeto mediante estas representações (espontaneidade dos conceitos); pela primeira é-nos dado um objeto; pela segunda é pensado em relação com aquela representação (como simples determinação do ânimo). Intuição e conceitos constituem, pois, os elementos de todo o nosso conhecimento, de tal modo que nem conceitos sem intuição que de qualquer modo lhes corresponda, nem uma intuição sem conceitos podem dar um conhecimento³⁴⁴.

Assim, para que se possa dizer algo sobre o mundo (juízos objetivamente válidos) é necessário que se pronunciem juízos³⁴⁵ que levem em consideração a conjugação entre ambas as faculdades de conhecimento, o entendimento e a sensibilidade, não somente uma ou outra, bem como não uma em primazia da outra³⁴⁶. Isso se dá, porque não há, de acordo com Kant, uma mente que não faça uso de conceitos, ou seja, que não pense, por outro lado, também não há uma mente que faça uso de conceito, mas que não tenha nenhum dado para que possa receber os conceitos, isto é, ser os conceitos aplicados aos dados, caso contrário seria um entendimento meramente formal, logo, vazio.

Sem a sensibilidade, nenhum objeto nos seria dado; sem o entendimento, nenhum seria pensado. Pensamentos sem conteúdo são vazios; intuições sem conceitos são cegas. Pelo que é tão necessário tornar sensíveis os conceitos (isto é, acrescentar-lhes o objeto na intuição) como tornar compreensíveis as intuições (isto é, submetê-las aos conceitos)³⁴⁷.

Assim, intuição não pode pensar e entendimento não pode intuir. Cada um tem sua função no complexo que é o conhecer representacional do ser racional finito. Ou seja, para conhecer é imperativo que haja uma síntese entre as faculdades, uma síntese entre intuição (sensibilidade) e o entendimento (conceito), ou seja, pensamento insta conteúdo, senão é vazio; e conteúdo, intuição, insta conceito, senão é caos, é desordem, é cego, pois

³⁴⁴ Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. B 75.

³⁴⁵ Kant, na *Lógica*, define o **juízo** como “[...] a representação da unidade da consciência de diferentes representações, ou a representação da relação das mesmas, na medida em que constituem um conceito”. Cf. KANT, I. *Lógica*, p. 121.

³⁴⁶ “Nenhuma destas qualidades [receber representações – sensibilidade; produzir representações, espontaneidade – entendimento] tem primazia sobre a outra”. Cf. KANT, I. *op. cit.*

³⁴⁷ Cf. KANT, I. *Ibid.*.

este, como diz Kant, “é sempre algo universal e que serve de regra³⁴⁸”. Ele, o conceito, é uma espécie de princípio que organiza todo e qualquer conhecimento humanamente possível, mas para ser organizado é preciso que algo, um diverso, seja dado, para que em seguida seja determinado.

Em outras palavras, síntese entre forma e matéria, entre forma e conteúdo, entre intuição e conceito, que é a condição que possibilita a experiência possível. Essa é a síntese que Kant chama de transcendental³⁴⁹, que é *a priori* e que não deve ser confundida com a síntese empírica, pois esta segunda é *a posteriori*, enquanto a primeira é pressuposta em toda experiência possível. Ela não é resultado da síntese empírica, mas condição para que esta ocorra, pois só conheço algo, porque antes do algo ser conhecido essa síntese transcendental já foi efetivada.

Assim, só pela ligação ou cooperação entre faculdades, conhece-se o mundo, uma vez que “Intuição e conceitos constituem, pois, os elementos de todo o nosso conhecimento³⁵⁰”. Todavia é claro que há uma distinção entre essas faculdades, que devem ser tratadas inicialmente de maneira separadas, para que se saiba em qual circunscrição cada uma atua, para que, em seguida, observe-se que elas separadas são cega (intuição) e vazia (entendimento), não constituindo conhecimento algum.

A primeira, a intuição, Kant trata inicialmente na Dissertação de 1770 e depois na Estética Transcendental (Primeira Crítica) e a segunda, o entendimento, Kant trata na Analítica Transcendental. Nesse sentido, o conhecimento se dá pela síntese entre essas faculdades, é, portanto, conhecimento sintético, que,

[...] pela sua reunião se obtém conhecimento. Nem por isso se deverá confundir a sua participação; pelo contrário, há sobejo motivo para separar e distinguir cuidadosamente um do outro. **Eis porque distinguimos a ciência das regras da sensibilidade em geral, que é a estética, da ciência das regras do entendimento, que é a lógica³⁵¹.**

³⁴⁸ Cf. KANT, I. Ibid., p. A 106.

³⁴⁹ Transcendental refere-se ao modo como se conhece os objetos da experiência, é a condição de possibilidade de conhecer qualquer coisa/objeto concebível, pois transcendental não diz respeito tanto aos objetos, mas ao modo como eles são conhecidos. Ou seja, o transcendental vai além da investigação empírica, na medida em que fornece as condições *a priori* da experiência, do empírico. Por exemplo, quando se extrapola todos os limites da experiência possível e aplicam-se conceitos além da experiência possível, há, nesse caso, o transcendente e não o transcendental que se aplica somente à experiência possível, como condição que lhe possibilita. Logo, o transcendente transpõe os limites da experiência (imanência) e o transcendental não, pois opera na esfera, por assim dizer, da experiência possível.

³⁵⁰ Cf. KANT, I. Ibid., p. B 74.

³⁵¹ Cf. KANT, I. Ibid., p. B 76. Esta lógica é a formal, “que ocupa-se meramente das regras do pensamento em conceitos, juízos e inferências, na qualidade de meios pelos quais tem lugar todo pensamento”. Cf. KANT, I. *Lógica*, p. 50-51.

Essa distinção não é sem razão, pois, para Kant, isso traria uma nova perspectiva de abordagem para o conhecimento, não mais a que se baseava no empirismo lockeano ou humeano, dos quais derivavam todos os conceitos da sensibilidade, cuja aplicação era também garantida pela sensibilidade. Nessa perspectiva, só existe conceito, porque ocorreu anteriormente algum tipo de estímulo sensível e a partir disso que se geraram os conceitos.

Para Kant, essa perspectiva empirista não tem razão de ser, pois ela, segundo Kant, não faz distinção entre a sensibilidade e a experiência. A experiência é o resultado de uma síntese já estabelecida, a sensação, por sua vez, não possui nenhum conceito e dessa maneira não pode ser base para uma experiência válida, devido sua “cegueira” conceitual ou desordem, carecendo da injunção da atividade intelectual, do entendimento, já que a sensação não possui nenhuma atividade mental, pois é apenas receptiva.

Assim, a experiência já traz as marcas do *a priori*, de uma atividade sintética anterior, que possibilita a validade da experiência possível. Há, portanto, conceitos que são subjacentes a toda e qualquer experiência. Nesses termos, toda e qualquer apreensão que fazemos do mundo que temos consciência que estamos representando³⁵², pressupõe uma organização anterior que a possibilita. Esses conceitos *a priori* são as categorias³⁵³ do entendimento, os conceitos puros, isto é, são as formas do pensar.

Fica claro aqui que, de acordo com Kant, a experiência não é mera associação empírica, sensível, pois ela tem uma estrutura que se organiza a partir de intuições e conceitos (espaço-tempo – intuições puras e as categorias – conceitos puros) pelo sujeito. Portanto, existem condições subjetivas do pensar que o sujeito aplica aos objetos dados na intuição espaço-temporal para que a experiência seja garantida, isto é, para que condições subjetivas (do sujeito) (categorias) tenham validade objetiva³⁵⁴, dessa maneira, o subjetivo (a estrutura do sujeito) garante o objetivo.

A intuição sensível, a única possível para nós seres racionais finitos, é a responsável pelos dados brutos, isto é, não organizados, por assim dizer, e fica na espera da organização conceitual, para que, em seguida, o objeto indeterminado dado seja determinado e assim conhecido. Nesse sentido, os dados (indeterminados) são dados na intuição e em

³⁵² “Se estou consciente da representação, então ela é clara, se não estou consciente dela, [ela é] obscura”. Caso seja obscura é mera intuição; caso seja clara, “é intuição e conceito ao mesmo tempo”. Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. 50.

³⁵³ Kant se baseia em Aristóteles. Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. B 106. Aristóteles no *Órganon*. Assevera que são dez categorias. Substância; quantidade; qualidade; relação; lugar/espaço; tempo; posição; estado; ação e afecção. Cf. ARISTÓTELES. *Segundos analíticos*. In: **Organon**. Kant fala em duas tábuas interligadas, a dos juízos e a tábua das categorias. Cf. KANT, I, *op. cit.*, p. B 106.

³⁵⁴ Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. B 122.

seguida precisam ser reconhecidos em um conceito³⁵⁵. Temos, então, depois desse processo a representação do objeto, logo, a experiência.

Assim, as duas faculdades, a sensibilidade e o entendimento, separáveis e inseparáveis, em seus campos delimitados (separáveis), atuam juntas (inseparáveis) para constituição do objeto e assim da experiência possível. Não há, portanto, para Kant, experiência sem essa síntese, isto é, não conhecemos intelectualmente nada, pois não podem ser intuídos e nem conhecemos nada dado à sensibilidade que não seja conceituado.

2.4.1 Intuição: faculdade receptiva – receptáculo.

A intuição (*Anschauung*) é uma “peça” fundamental para constituição da experiência e, assim, do conhecimento possível para seres racionais finitos, pois ela é com o entendimento, por assim dizer, um par inseparável, quando se trata da constituição da experiência humana, apesar de ser distinta do entendimento, por ser receptiva, enquanto este é ativo, não pode estar ausente na nossa maneira de conhecer e dizer o mundo, caso contrário, não dizemos e não conhecemos nada válido ou com sentido, pois ou estaremos no diverso da intuição sem ordem e, portanto, desordenado, sem sentido, ou estaremos no “mundo” conceitual, sem conteúdo, vazio³⁵⁶.

Kant em sua ideia de intuição é de certa maneira herdeiro de Aristóteles, pois, para o filósofo grego, a intuição é a fonte criadora do conhecimento científico³⁵⁷, uma vez que as premissas primárias do conhecimento científico são apreendidas pela intuição, isso significa dizer que a intuição apreende de modo imediato e não mediato, como é o caso do conhecimento científico, isto é, discursivo, mediato, representativo, demonstrativo. Mas é claro que isso não é ponto pacífico em Aristóteles, pois o conhecimento intuitivo e demonstrativo é tratado de uma maneira nos *Segundos Analíticos*, como afirmado acima, ao

³⁵⁵ ALLISON, Henri. Faz aqui uma observação quando nos diz que é “necessário traçar uma distinção entre intuições determinadas ou conceituadas e intuições indeterminadas ou não conceituadas”. Tal distinção insiste no mesmo autor, vale tanto para intuições empíricas quanto para intuições puras. Cf. ALLISON, H. **El idealismo transcendental de Kant: una interpretación y defensa**. Tradução: Dulce Maria Castro. México: Antropos, 1992, p. 122. Há ainda mais duas distinções importantes feitas por Lewis White Beck, quando diz que há intuições em relação ao conteúdo mental, o objeto e o ato da intuição sensível. (o intuído, um fenômeno, e o intuir, o ato de representar.).

³⁵⁶ “[...] sensibilidade [...] faculdade receptiva, o entendimento como uma faculdade da espontaneidade”. Cf. KANT, I. **Lógica**, p. 53.

³⁵⁷ Cf. ARISTÓTELES. **Segundos analíticos**. p. (100b).

passo que no *Tratado da Alma*, a explicação se volta para diferença entre percepção inteligível e percepção sensível, o primeiro o *nóêsis*³⁵⁸ e o segundo o *aisthesis*³⁵⁹. No texto, *Da Alma*, o conhecimento se dá pela abstração do *noeta* posto ou contido no *aistheta*, sendo que ambos, os *noetas* e os *aisthetas*, isto é, os elementos inteligíveis e os elementos sensíveis não existem separadamente.

A questão que nos interessa aqui é saber qual solução ou soluções foram dadas para esse litígio aristotélico sobre o *status* da intuição e o que chega disso para a concepção de intuição em Kant. As explicações para uma possível conciliação ou não dessas duas perspectivas teve o seguinte desfecho: 1) “Enfatizar os elementos platônicos em Aristóteles e identificar o conhecimento intuitivo imediato com *noeta*”, ou seja, com o inteligível; 2) “identificar o conhecimento intuitivo com a percepção sensível ou *aistheta*, ou seja, com a sensibilidade” e 3) “postular um grupo de objetos ocupando uma posição intermediária entre *noeta* e *aistheta*³⁶⁰”, ou seja, objetos que contivessem algo de “puro”, de inteligível, e algo de “impuro”, de sensível.

Kant certamente se utiliza dessa terceira opção, apesar de não adotar a ideia de objetos intermediários, pois, para ele, a intuição tem relação com o imediato e não com o mediato, uma vez que este teria relação com o entendimento.

Essa questão da intuição tem importância fundamental para a filosofia crítica kantiana, que tem nas ideias de espaço e tempo fundamento seminal, uma vez que nosso conhecimento começa pela experiência, a intuição, enquanto se vincula com a sensibilidade, é um dos polos para constituição da experiência humana. Dessa forma, ela tem importância

³⁵⁸ *Nóêsis* está ligado à ideia de intelecção, inteligência, entendimento, pensamento, o oposto da sensibilidade/sensação, a *aisthesis*. Cf. SPINELLI, Miguel. **Questões fundamentais da filosofia grega**. São Paulo: Loyola, 2006.

³⁵⁹ Aristóteles na *Metafísica* diz que o conhecimento humano se dá por três vias, a saber, o *aisthéticos*, o empírico e o *noético*. O primeiro ligado a um saber superficial oposto ao racional ou *noético* mais fundamentado e certo. Ademais, a *aisthesis* se vincula à sensação, uma espécie de conhecimento menor ou uma *gnôseis* que não nos diz sobre a causa ou o porquê disso ou daquilo, mas tão somente o que se sente, ou seja, são cognições aparentes, superficiais, não se configurando como ciência ou *epistêmê*. E como sensação não constitui ciência, para Aristóteles, logo, é apenas uma cognição, um conhecimento aparente, não essencial. Nesse sentido, “[...] em Aristóteles [...] o saber relativo à *aisthêsis* (ao sensível, à percepção do que é aparente) tem um valor meramente subjetivo. Pelo seu ponto de vista, a *aisthêsis* não é *epistêmê*, e sim *gnôseis*, um saber superficial, porém, fidedigno, dotado de uma certeza relativa à subjetividade humana; e se é humana, significa que não se trata de uma subjetividade qualquer, restrita ao indivíduo em particular, e sim comum a todos. Daí por que não sendo estritamente subjetiva, mas condizente com a objetividade relativa ao modo humano de ser, é tida, por Aristóteles, como o ponto de partida da ciência, mais precisamente do comum a todos *noético*, e, portanto, do pressuposto de universalidade (ou de objetividade) requerido na Ciência”. O segundo, a empiria, é uma espécie de resultado da relação entre *nóêsis* e *aisthêsis*, que se dá pela relação entre homem-mundo, a experiência. “A empiria, com efeito, é um tipo de conhecimento, fruto do tempo, da prática, da vivência, e não rigorosamente da inteligência”. Cf. SPINELLI, M. *Aisthêsis e Nóêsis: de como a filosofia grega rompeu com as aparências*. **Kriterion**. Belo Horizonte, n. 119, p. 137-158, 2009. Cf. SPINELLI, M. **Questões fundamentais da filosofia grega**. São Paulo: Loyola, 2006.

³⁶⁰ Cf. HOWARD, C. op. cit., p. 200.

singular, nem melhor e nem pior do que o outro polo, o do entendimento, mas apenas circunscrita. Todavia, sem ela, os conceitos seriam vazios e nada seria constituído enquanto passível de se conhecer, pois não faria sentido, já que o múltiplo/diverso da intuição permaneceria sem regra.

Há ainda outra importância nessa ideia de intuição para Kant e para sua filosofia crítica, já que o século XVII, anterior ao de Kant, nas figuras de Descartes (1596-1650), Espinosa (1632-1677), Locke (1632-1704) e Leibniz (1646-1716), por exemplo, tinham, em resumo, o conhecimento intuitivo como conhecimento claro e distinto, em Kant, a intuição sozinha não constitui conhecimento algum.

Descartes (1998) entendia o conhecimento intuitivo como o conhecer que não se refere em nada aos sentidos, sendo, portanto, um conhecimento certo, fundamentado pela luz da razão, sendo, assim um conhecimento imediato do inteligível, não mediado como é o conhecimento demonstrativo, no caso, a dedução³⁶¹.

Espinosa (2015), por sua vez, de certa maneira na mesma esteira, dividia o conhecimento em imaginativo, racional e intuitivo, os chamados “gêneros de conhecimento”. O primeiro advindo a partir de ideias inadequadas, confusas e fruto dos sentidos e da própria imaginação; o segundo baseado em noções comuns, os conceitos, advindo a partir de ideias claras e distintas, que seria um conhecimento necessário, não contingente, como é o do primeiro tipo e, por fim, o terceiro, o conhecimento intuitivo, que é imediato, aquele que permite conhecer as coisas como de fato são, não por imaginação e não por conceitos, mas conhecer a própria substância em sua essência, ou seja, conhecer completamente.

Assim, no primeiro caso, o indivíduo conhece ignorando a causa disso ou daquilo; no segundo faz uma inferência da causa pelo efeito e no terceiro tem de fato o conhecimento da causa, da essência da substância³⁶².

³⁶¹ “[...] vamos aqui passar em revista todos os atos do nosso entendimento que nos permitem chegar ao conhecimento das coisas, sem nenhum receio de engano; admitem-se apenas dois, a saber, a intuição e a dedução. Por *intuição* entendo não a convicção flutuante fornecida pelos sentidos ou o juízo enganador de uma imaginação de composições inadequadas, mas o conceito da mente pura e atenta tão fácil e distinto que nenhuma dúvida nos fica acerca do que compreendemos; ou então [...] o conceito da mente pura e atenta, sem dúvida possível, que nasce apenas da luz da razão e que, por ser mais simples, é ainda mais certo que a dedução”. DESCARTES, R. **Regras para a Direção do Espírito**. Tradução: João Gama. Lisboa: Edições 70, 1998, p. 20. “[...] são poucas as naturezas puras e simples, que se podem ver por intuição imediatamente e por si mesma, independentemente de quaisquer outras, mas nas próprias experiências ou graças há uma certa luz que nos é inata”. DESCARTES, R. *Ibid.*, p. 35.

³⁶² Cf. ESPINOSA, B. **Ética**. Parte II, a partir da Proposição XL. Tradução: grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Edusp, 2015, p. 201. “Chamarei [...] o primeiro gênero, opinião ou imaginação. [...] porque temos noções comuns e ideias adequadas das propriedades das coisas [...] a isto chamarei de razão e conhecimento do segundo gênero. Além destes dois gêneros de conhecimento, é dado, um terceiro, que chamaremos de ciência intuitiva. E este gênero de conhecimento procede da ideia adequada da essência formal de alguns atributos de Deus para o conhecimento adequado da essência das coisas”. Faço aqui uma pequena

Dessa maneira, Descartes e Espinosa vinculam a ideia de intuição, ressaltando as diferenças, ao inteligível, o *noeta* aristotélico. Locke (1999) por seu turno, mesmo entendendo que o conhecimento intuitivo é claro e distinto, volta-se para a sensibilidade³⁶³, o *aistheta*, como não poderia deixar de ser, por razões de sua filiação empirista. Para o filósofo inglês, há conhecimento intuitivo quando a mente percebe imediatamente a relação entre duas ideias, sem auxílio de outras ideias. É desse modo, o conhecimento mais certo e mais claro, cuja mente não duvida. É imediato e dispensa qualquer demonstração, sendo claro e evidente por si mesmo³⁶⁴.

Há ainda nessa questão da intuição e sua relação com o conhecer em filósofos anteriores a Kant, o filósofo Leibniz³⁶⁵ que tenta fazer uma espécie de meio termo entre Descartes e Locke ao propor a ideia de intuição do factual e do racional, quando assevera que o conhecimento advindo da intuição podem ser verdades de razão (necessárias) e as verdades de fato (contingentes)³⁶⁶. Claro que com a ressalva entre o conhecimento necessário (racional) e o contingente (sensível). Este apesar de ser imprescindível para todos os

ressalva, pois apesar de parecer que há uma evolução hierárquica nos gêneros de conhecimento, não há essa evolução ou essa hierarquia entre os gêneros de conhecimento em Espinosa como se fosse estágios estanques. Eles estão convivendo, por assim dizer, ao mesmo tempo, não há como sair de um e ingressar no outro e a partir de então compreender as coisas só a partir desse outro gênero, como, por exemplo, sair da imaginação e adentrar na razão e em seguida na intuição, pois o homem pode perceber as coisas imaginativamente, racionalmente e intuitivamente, ora um, ora o outro, pois sempre estamos entendendo algo por meio de ideias inadequadas, comuns ou pela essência. Para mais detalhes Cf. CHAUI, M. **A Nervura do real II: imanência e liberdade em Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016, p. 242-250.

³⁶³ “Não pode haver nada mais certo do que a ideia que recebemos em nossas mentes de um objeto externo, sendo este o conhecimento intuitivo”. Cf. LOCKE, J, op. cit., p. 221.

³⁶⁴ “Intuitivo. Todo o nosso conhecimento consistindo [...], na visão que a mente tem de suas ideias que é a máxima luz e maior certeza de que nós, com nossas faculdades e nosso meio de conhecer, somos capazes, [...]. às vezes a mente a mente percebe o acordo ou desacordo de duas ideias imediatamente por elas mesmas, sem intervenção de qualquer outra: penso que a isto podemos chamar de conhecimento intuitivo, já que neste a mente não tem que se esforçar para provar ou examinar, [...] este tipo de conhecimento é o mais claro e o mais seguro de que é capaz a fragilidade humana”. Cf. LOCKE, J. Ibid., p. 217. Cf. YOLTON, John. **Dicionário Locke**. Tradução: Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996, p. 139.

³⁶⁵ O conhecimento intuitivo para Leibniz se dá “quando o meu espírito compreende ao mesmo tempo e distintamente todos os elementos primitivos de uma noção, tem dela um conhecimento intuitivo, sempre muito raro, pois a maior parte dos conhecimentos humanos são somente confusos, ou então supositivos”. Cf. LEIBNIZ, Gottfried. **Discurso de metafísica e outros textos**. Tradução: Chaui, M; Bonilha, A. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 53. “O conhecimento é intuitivo quando o espírito percebe a conveniência de duas ideias imediatamente por elas mesmas sem intervenção de qualquer outra. Nesse caso o espírito não precisa se ocupar em provar ou examinar a verdade [...]”. Cf. LEIBNIZ, G., Ibid. Nos *Novos Ensaios*, Leibniz diz que “o conhecimento mais restrito, isto é, como conhecimento da verdade, [...], digo ser verdadeiro que a verdade está sempre fundada na concordância ou discordância das ideias”. Cf. LEIBNIZ, G. **Novos ensaios sobre o entendimento humano**. Tradução: Luiz João Baraúna. São Paulo: Nova Cultural, 2000, p. 354.

³⁶⁶ “as verdades [...] que se conhecem por intuição podem ser de duas espécies [...]. Podem ser verdades de razão ou verdades de fato. As verdades de razão são necessárias, enquanto as de fato são contingentes”. Cf. LEIBNIZ, G., Ibid., p. 359. As verdades de razão são verdades idênticas, afirmativas ou negativas: cada coisa é aquilo que é. As negativas referem-se ao princípio de contradição, isto é, uma coisa não pode ser afirmada e negada ao mesmo tempo em um mesmo aspecto. Há ainda as disparatadas, quando não são nem verdadeiras e nem falsas, uma espécie de meio termo. Já as verdades de fato “são as experiências imediatas internas de uma imediação de sentimento. É aqui que tem lugar a primeira verdade dos cartesianos ou de Santo Agostinho: penso, logo sou, isto é, sou uma coisa que pensa”. Cf. LEIBNIZ, G., Ibid., p. 364.

conhecimentos não é suficiente, pois traz apenas verdades individuais, enquanto aquelas independentem dos sentidos, são suscitados por princípios internos³⁶⁷ e trazem universalidade.

Kant não reconhece essa oposição estabelecida entre os empiristas e racionalistas, isto é, entre o conhecimento direto, sem mediação ou síntese, que se dá, pela intelecção (racionalistas) ou pela sensibilidade (empiristas), mesmo que a intuição kantiana esteja relacionada com a sensibilidade, ela possui também *status* de *a priori* e formalidade. Nesse sentido, Kant garante o imediato da intuição sensível, assim como garante também algo de formal. Isso tem importância, porque possibilita a existência dos juízos sintéticos *a priori*, que é a pergunta inicial que anima a Primeira Crítica, na medida em que faz a síntese entre as intuições sensíveis e os conceitos, garantindo a possibilidade de um *a priori* sintético.

Na Dissertação de 1770, Kant explica que o homem não conhece nada de intelectual pela intuição, isto é, o homem não faz intuição do inteligível, logo não conhece diretamente pelo entendimento, uma vez que só a divindade teria uma intuição intelectual³⁶⁸, ou seja, só a divindade conheceria diretamente as coisas como elas são.

Não há (para o homem) intuição do que é intelectual [*intelectualium*] [...], e a intelecção apenas nos é lícita por conceitos universais *in abstracto*, não por um singular *in concreto*, pois toda a nossa intuição está adstrita a certo princípio de uma forma unicamente sob a qual algo pode ser visto (*cerni*³⁶⁹) pela mente de modo imediato, isto é, como singular, e não apenas concebido discursivamente por conceitos gerais. Ora esse princípio formal de nossa intuição (espaço e tempo) é condição sob a qual algo pode ser objeto de nossos sentidos e, por isso, como condição do conhecimento sensitivo, não é um meio para intuição intelectual³⁷⁰.

Assim, Kant já mostra a distinção entre a faculdade imediata e a faculdade mediata em sua relação com o conhecimento humano, ser racional finito, que só conhece discursivamente, por meio do que é dado na intuição em junção com o entendimento. Isto é, conhece pela sensibilidade “que é a receptividade de um sujeito, pela qual é possível que o

³⁶⁷ “as verdades necessárias [...] independe do testemunho dos sentidos, embora se deva admitir que sem os sentidos jamais teriam vindo à mente pensar neles” [tais verdades] “não pode provir senão de princípios internos que se denominam inatos”. Cf. LEIBNIZ, G. *Ibid.*, p. 23.

³⁶⁸ “A intuição divina [...] é um arquétipo e, por isso, perfeitamente intelectual”. Cf. KANT, I. *Forma e Princípios do Mundo Sensível e do Mundo Inteligível*. In: **Escritos Pré-Críticos**. Tradução Paulo R. Licht dos Santos. São Paulo: Editora UNESP, 2005, p. 244.

³⁶⁹ Verbo latino *cerni*, isto é, distinguir, cerni algo, discernir com os sentidos (olhos).

³⁷⁰ Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. 243-244. Kant nesse momento, diferentemente do que fará nas obras propriamente críticas, concebe a possibilidade de conhecimento intelectual, coisa que será assumido, por assim dizer, nas críticas, pois nestas o único conhecimento que nos é possível é o sensível, ficando o intelectual apenas para o plano do lógico, do pensável sem contradição.

estado representativo dela seja afetado, de certo modo, pela presença de algum objeto³⁷¹”, e pela “inteligência (racionalidade) [...] a faculdade de um sujeito pela qual ele tem o poder de representar o que, em virtude de sua qualidade, não pode cair-lhe nos sentidos³⁷²”, ou seja, intuição e conceito (sensibilidade e entendimento).

Há, portanto, na perspectiva do conhecer em Kant duas faculdades, uma apta a ser afetada, que é capaz de receber dados, e outra que efetiva uma ação, representa, organiza, conceitua, para que assim o objeto que era geral, não específico, seja algo com sentido, conhecido, efetivo, algo determinado.

Se refletirmos sobre os nossos conhecimentos relativamente às faculdades em que têm origem, as duas faculdades fundamentais e essencialmente diversas da sensibilidade e do entendimento, toparemos aqui, então, com a distinção entre intuições e conceitos. Pois, considerado sob esse aspecto, todos os conhecimentos são ou bem intuições, ou bem conceitos. Os primeiros têm sua fonte na sensibilidade – a faculdade das intuições; os últimos, no entendimento, a faculdade dos conceitos³⁷³.

Isso só é possível porque nossa intuição tem algo de formal, um “certo princípio de uma forma”, como diz Kant, ou seja, a intuição possui formas, as quais permitem a apreensão de um objeto qualquer pelo entendimento como algo determinado, singular e não como algo em geral, razão pela qual Kant promove a intuição ao posto de faculdade de conhecimento.

A intuição é a faculdade que atua, digamos assim, recebendo, apreendendo objetos imediatamente por meio de princípios formais, o espaço e o tempo. Assim, a intuição se relaciona imediatamente com os objetos, mas tal relação acontece somente quando os objetos são dados.

Os princípios formais da intuição, o espaço e o tempo, são as condições de possibilidade de algo ser objeto dos sentidos. Portanto, há uma forma ou formas que permitem que os dados cheguem aos sentidos, para que, em seguida, por uma atividade do entendimento sejam organizadas, isto é, conceituadas, e assim, determinadas e conhecidas.

Kant ainda diz que toda matéria de nosso conhecimento é dada pelos sentidos, assumindo a importância dessa faculdade para constituição do conhecimento ou, como diz Ribeiro dos Santos (1994, p. 18), como “condição e ingrediente da objetividade [...] do

³⁷¹ Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. 235.

³⁷² Cf. KANT, I. *Ibid.*

³⁷³ Cf. KANT, I. *Lógica.*, p. 52.

conhecimento humano em geral³⁷⁴”. Nesse caso, a sensibilidade “intervém necessariamente na constituição e no conteúdo do conhecimento³⁷⁵”.

Nessa constituição, cada faculdade tem sua origem e função. A função da sensibilidade consiste em intuir para que o múltiplo da sensibilidade receba ordem inicial da intuição pura, espaço e tempo, caso nada seja intuindo não há como ocorrer a primeira unidade da diversidade, feita entre sensibilidade e intuição, mas essa primeira unidade nada ainda constitui enquanto conhecimento, pois é preciso que a espontaneidade do entendimento entre em ação e em sua diversidade categorial constitua outra unidade, o conceito³⁷⁶.

Assim, a diversidade dos sentidos tem sua unidade na intuição e a diversidade do entendimento tem sua unidade no conceito. Logo, a sensibilidade sozinha não constitui conhecimento algum e nem entendimento sozinho constitui objeto algum passível de ser conhecido efetivamente. É necessário que o entendimento pense (conceitue) o intuído (o diverso dado no espaço e no tempo), caso contrário, não pode ocorrer nenhum conhecimento.

Dessa maneira, é na síntese entre intuição e conceito que se dá o conhecimento, isto é, o conhecimento do que nos aparece, o fenômeno, não da coisa enquanto coisa, mas o aspecto da coisa, a aparição dela, que não é conhecimento aparente, mas real daquilo que nos aparece, pois, segundo Kant, ele “é muito verdadeiro, [...] testemunham a presença de um objeto, o que vai contra o idealismo³⁷⁷”;

Na medida, porém, em que consideramos os juízos acerca do que é sensitivamente conhecido, visto que a verdade no julgar consiste na concordância do predicado com o sujeito dado, mas o conceito do sujeito, na medida em que é fenômeno, não é dado senão por sua relação com a faculdade sensitiva de conhecer, e também os predicados sensitivamente observáveis são dados segundo essa mesma faculdade, então é manifesto que as representações do sujeito e do predicado se produzem segundo leis comuns e, por consequência, dão ocasião a um conhecimento verdadeiro³⁷⁸.

Para tanto, existem princípios formais para que o fenômeno nos seja dado, isto é, se relacione com nossa sensibilidade, são os esquemas, as condições de tudo o que nos é sensitivo. Esses princípios condicionais são o espaço e o tempo.

³⁷⁴ Cf. DOS SANTOS, L. R. **A razão sensível**.

³⁷⁵ Cf. DOS SANTOS, R. L. *Ibid.*

³⁷⁶ Kant chama isso de “perfeição geral, a saber: a multiplicidade e a unidade. No caso do entendimento, a unidade reside no conceito, no caso dos sentidos, ela reside na intuição”. Cf. KANT, I. **Lógica**, p. 55.

³⁷⁷ Cf. KANT, I. **Escritos Pré-Críticos**, p. 244-245.

³⁷⁸ Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. 245.

2.5. Espaço e Tempo na *Dissertação Inaugural* de 1770.

No parágrafo 14 da *Dissertação*, Kant inicia sua argumentação sobre o tempo e elenca sete pontos para que se entenda sua ideia de tempo e afirma que, (i) em primeiro lugar, a ideia de tempo não é produto dos sentidos, mas o seu substrato³⁷⁹. Isso pelo fato de que o que nos é dado nos sentidos de modo simultâneo ou sucessivo só pode ser representado pela ideia de tempo. Além do que não é a sucessão que produz a ideia de tempo, mas aquela insta este. Assim, a experiência não é aquela que permite a existência do tempo, mas é o tempo que possibilita a sucessão e a experiência³⁸⁰.

Nesses termos, para que o um após o outro ocorra, isto é, a sucessão e a experiência desse um após o outro é preciso que haja algo anterior que fundamente e possibilite a aparição e a experiência desse um após o outro que, nesse caso, é o tempo, que se configura como uma forma, um princípio, para que essa experiência de sucessão seja possível.

Em segundo lugar (ii), ele afirma que o tempo tem que ser concebido como algo não conceitual, como algo não geral, mas como algo singular³⁸¹. Não como produto de algo, mas como condição do geral, pois “um tempo qualquer não é pensado senão como parte de um e mesmo tempo imenso³⁸²”.

Em terceiro lugar (iii), essa é a razão pela qual a ideia de tempo em Kant não é conceito, mas intuição, “porque é concebida antes de toda sensação, como condição das relações que se apresentam entre o que é sensível, é intuição, não proveniente dos sentidos [*sensualis*], mas pura³⁸³”.

Em quarto lugar (iv), o autor diz que o tempo é uma grandeza contínua e princípio de toda mudança no universo. Isso porque o tempo permite que relações ocorram tempo, não o contrário, isto é, as relações permitindo a constituição do tempo. Assim, para que haja relações no tempo é preciso que algo antes seja dado no tempo, para que ocorram as relações dos algo entre si. O tempo não é constituído de partes simples, porque ele é grandeza contínua. Por meio do tempo se pensa relações, ainda que nada seja dado, “pois há no tempo, como grandeza, uma composição que, se se concebe como totalmente suprimida, faz com que

³⁷⁹ “A ideia de tempo não se origina dos sentidos, mas é suposta por eles”. Cf. KANT, I. Ibid., p. 247.

³⁸⁰ “A sucessão não engendra o conceito de tempo, mas apela a ele. Por isso a noção de tempo é muito mal definida, como se fosse adquirida por experiência, como a série os atuais que existem uns após os outros”. Cf. KANT, I. Ibid.

³⁸¹ “A ideia de tempo é singular, não geral”. Cf. KANT, I. Ibid., p. 248.

³⁸² Cf. KANT, I. Ibid. Em seguida, Kant diz que se concebe “todos os atuais como postos no tempo, não como contidos sob a noção geral de tempo, como sob uma nota característica comum”.

³⁸³ Cf. KANT, I. Ibid.

não reste mais nada. Mas, se absolutamente nada permanece de um composto quando se suprime toda a composição, então ele não é constituído de partes simples³⁸⁴”.

Nesse caso, o tempo permanece, porque é uma grandeza, “assim qualquer parte do tempo é tempo³⁸⁵”, logo, o que há de simples nele, nada mais é do que os momentos, que não são suas partes, mas apenas limites que estão interrelacionados por um tempo³⁸⁶.

Em quinto lugar (v), Kant assevera que o tempo não tem objetividade, não é algo real, objetivo, substancial, nem accidental, “mas é condição subjetiva, necessária pela natureza da mente humana, para coordenar entre si, segundo uma lei determinada, qualquer sensível, e é *intuição pura*³⁸⁷”.

O tempo é, portanto, o meio pelo qual se coordena, organiza, “substâncias e acidentes”, como diz Kant (Ibid.), quer sejam simultâneas ou sucessivas, sendo o tempo assim, um princípio formal *a priori* tanto para substâncias como para os acidentes³⁸⁸. Quanto

³⁸⁴ Cf. KANT, I. Ibid.

³⁸⁵ Cf. KANT, I. Ibid., p. 248.

³⁸⁶ “sendo dados dois momentos, não é dado um tempo senão na medida em que neles atuais se sucedem uns aos outros; portanto, além de um momento dado, é necessário que seja dado um tempo em cuja última parte haja outro momento”. Cf. KANT, I. Ibid.

³⁸⁷ Cf. KANT, I. Ibid., p. 250.

³⁸⁸ Desde Aristóteles se considerou o par relacional entre substância e acidente. A “Substância na acepção mais fundamental, primeira e principal do termo, diz-se daquilo que nunca se predica de um sujeito, nem em um sujeito”. O acidente, como o que pode ser predicado de um sujeito, que tem sua existência dependente do sujeito; que tem seu ser em outro, assim o acidente depende da substância, enquanto a substância não. Cf. ARISTÓTELES. *Organon*. (livro I **Categorias** e II **Periermenias**) Tradução: Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 1985; Para Descartes o Acidente é o móvel, enquanto a substância o não móvel. Cf. DESCARTES, R. **Meditações Metafísicas**. Leibniz, como Descartes, considerava que a substância era o necessário e o acidente o mutável ou contingente, sem que a sua substância seja aniquilada, portanto, a substância é o que perdura e o acidente é o não durável, que muda com o tempo. Cf. LEIBNIZ, G. **Discurso de metafísica e outros textos**. Locke e Hume, devido sua filiação empirista, via essa suposta relação com desconfiança. Locke entendia mais como uma espécie de criação humana, como algo forçado. Cf. LOCKE, J. **Ensaio Acerca do Entendimento Humano**. Hume diz que essa relação nada mais é do que fruto do hábito, como modo de temporalidade, assim como Leibniz. HUME, D. **Investigações sobre o entendimento humano**. São Paulo: Editora UNESP, 2004. Kant, por sua vez, mostra que o acidente e a substância pertencem à categoria de relação, sendo que o par acidente e substância não tem relação em si propriamente dita, mas muito mais como condicionante de relação. “[...] como condição dessas relações do que contendo em si uma relação”. Cf. KANT, I. **CRP.**, p. B 230. Essa relação é, portanto, como diz Kant, a base da experiência. “Este permanente nos fenômenos é o substrato de toda a determinação de tempo, é, portanto, também a condição da possibilidade de toda a unidade sintética das percepções, isto é, da experiência”. Cf. KANT, I. Ibid., p. B 226. Assim, de acordo com Kant, “Dá-se o nome de acidentes às determinações da substância, que são apenas modos particulares da sua existência”. “São sempre reais, porque se referem à existência da substância”. Cf. KANT, I. Ibid., p. B 229. Mas cabe observar que Kant não considera a substância como coisa em si, ou como sujeito que predica os acidentes, mas que apenas deve se considerar que a ideia que se tira da substância e do acidente, isto é, permanência e mudança/alteração é condição da experiência possível para nós, seres racionais finitos. Logo, a alteração só pode ser experimentada em relação com a permanência. O acidente é tido como determinação da substância. “[...] em todos os fenômenos, há algo de permanente, em relação ao qual o mutável é apenas uma determinação da existência”. Cf. KANT, I. Ibid., p. B 229. Nesse sentido, em Kant só se pensa (o humano) substância e acidente mediante a categoria de relação, dessa maneira, de modo análogo, o entendimento pensa a permanência e a alteração. A dependência entre o que permanece e o que se altera é o que faz a aparência (fenômeno) ser real ou ter existência, ou ainda, substancialidade. “[...] a permanência é uma condição necessária, a única em relação à qual os fenômenos são determináveis como coisas ou objetos, numa experiência possível”. Cf. KANT, I. Ibid., p. B 232.

às relações que se apresentam aos sentidos, elas nada contêm, não são sucessivas e nem simultâneas, a não ser posições que precisam ser estabelecidas no tempo, em um mesmo ponto ou em pontos diferentes do tempo.

Nesse sentido, Kant se posiciona de maneira contrária aos newtonianos e aos leibnizianos. Aos primeiros, porque afirmavam a realidade objetiva do tempo, na medida em que o concebiam como um fluxo contínuo na existência, sem que nenhuma coisa de fato existisse, isto é, sem que nada viesse aos sentidos, sem o fenômeno (sem que algo de real viesse aos sentidos, recepcionado pela forma intuitiva e em seguida recebesse o conceito, logo fenômeno, e assim, conhecível.), Kant nomeia essa ideia de tempo objetivo, nesses termos, como “ficção por demais absurda³⁸⁹”.

Aos segundos, Kant objeta a ideia do tempo ser algo real enquanto produto da sucessão de estados internos. Isso é um problema para Kant, porque

em vez de postular que as leis do movimento sejam determinadas segundo a medida do tempo, postula que o próprio tempo, quanto à sua natureza, seja determinado mediante o que é observado no movimento ou em qualquer série de mudanças internas, com o que se abole completamente toda a certeza das regras³⁹⁰.

Dessa maneira, para Kant, só se estima a quantidade de tempo de modo concreto, isto é, ou por movimento ou por pensamento, “isso se deve a que o conceito de tempo repousa tão somente em uma lei interna da mente e não é alguma intuição inata e, por isso, só com a ajuda dos sentidos é suscitado aquele ato do ânimo pelo qual este coordena o que sente³⁹¹”.

Kant em seguida diz que,

Na verdade, tão longe está que alguém com a ajuda da razão ainda deduza alguma vez o conceito de tempo de outro lugar e o explique, que é antes, o próprio princípio de contradição que o pressupõe [...]. Pois *A* e *não-A* não se contradizem a não ser que sejam pensados simultaneamente (isto é, ao mesmo tempo) de um mesmo, mas um após o outro (em tempos diversos) podem convir-lhe. Por isso a possibilidade, a possibilidade de mudança é pensável somente no tempo, e o tempo não é pensável por meio das mudanças, mas sim o inverso³⁹².

Em sexto lugar (**vi**), o tempo por não ser algo ontológico, enquanto existência real, objetiva, mas sim subjetivo e formal (“ente imaginário”) é “lei imutável do sensível” e,

³⁸⁹ Cf. KANT, I. **Escritos Pré-Críticos**, p. 250-251.

³⁹⁰ Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. 251.

³⁹¹ Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. 251-252.

³⁹² Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. 252.

portanto, “muito verdadeiro e condição que se estende ao infinito a todos os objetos possíveis dos sentidos, da representação intuitiva³⁹³”.

Kant argumenta que isso se segue tendo em vista que a simultaneidade só vem ao encontro dos sentidos com a ajuda do tempo, assim como as mudanças só são compreensíveis e concebíveis por meio do tempo. Por estas razões, o tempo, para Kant, “contém a forma universal dos fenômenos e, conseqüentemente, todos os eventos observáveis no mundo, todos os movimentos [...], já que somente sob essas condições podem ser objetos dos sentidos e ser coordenados³⁹⁴”.

Por fim, em sétimo lugar (vii), Kant chega à conclusão sobre o que possibilita o mundo sensível, isto é, sobre a condição sem a qual nada seria dado a nós, logo conhecível, isto é, o tempo, que é o “princípio formal do mundo sensível absolutamente primeiro³⁹⁵”, a condição de possibilidade do mundo fenomênico.

Pois tudo o que de algum modo é sensível só pode ser pensado se é posto ou como simultaneamente ou como sucessivo e, conseqüentemente, como que envolto no curso de um único tempo e como correlacionado por uma posição determinada nesse tempo, de maneira que, por esse conceito, o primeiro de tudo o que é sensitivo, necessariamente se origina um todo formal que não é parte de outro, isto é, o mundo fenomênico³⁹⁶.

No parágrafo 15 da *Dissertação*, Kant inicia sua argumentação sobre sua ideia de espaço e defende tal posição em cinco argumentos principais. O primeiro (i) refere-se à ideia de que o espaço não é resultado, fruto, ou abstraído de nenhuma sensação externa³⁹⁷. Isso porque, segundo Kant (2005), só posso conceber algo exterior a mim como que representado em um lugar distinto de onde me encontro, do lugar do meu próprio corpo; assim como devo considerar que os objetos ou coisas exteriores umas às outras são postas em lugares diferentes do espaço. “Portanto, a possibilidade de percepções externas, como tais, supõe o conceito de espaço, não o cria; do mesmo modo também, o que está no espaço afeta os sentidos, mas o próprio espaço não pode ser haurido dos sentidos³⁹⁸”.

Em segundo lugar (ii), o espaço não pode ser diverso ou plural, mas singular, o qual contém ou abarca tudo em si, “não é uma noção abstrata e comum que contém tudo sob si”. Não há, portanto, de acordo com isso, diversos espaços, espaços plurais, por assim dizer,

³⁹³ Cf. KANT, I. Ibid., idem.

³⁹⁴ Cf. KANT, I. Ibid., p. 253.

³⁹⁵ Cf. KANT, I. Ibid.

³⁹⁶ Cf. KANT, I. Ibid.

³⁹⁷ “O conceito de espaço não é abstraído de sensações externas”. Cf. KANT, I. Ibid.

³⁹⁸ Cf. KANT, I. Ibid., p. 254.

mas um único espaço, “pois o que chamamos de diversos [*plures*] espaços não são senão partes de um mesmo espaço imenso, as quais se correlacionam por certa posição, e não podemos conceber um pé cúbico senão como delimitado por todos os lados por um espaço circundante³⁹⁹”.

Em terceiro lugar (**iii**), disso se segue que o espaço não pode ser outra coisa senão uma intuição pura⁴⁰⁰, uma vez que não é subtraído, ou constituído a partir de sensações, mas se apresenta, por assim dizer, como uma “forma fundamental de toda sensação externa⁴⁰¹”. É, portanto, singular, e não uma noção universal, onde todas as coisas são vistas nele concretamente. Nesses termos, o diverso, o não igual, o não congruente, segundo Kant, só pode ser percebido por intuição pura e não por meio conceitual, porque se não o espaço não seria singular e sim comum/geral/universal e, assim, seria discursivo isto é, conceitual, advindo do entendimento, como sempre fora pensado, de acordo com o pensamento de Kant.

Kant argumenta que pode esclarecer melhor essa questão pela Geometria (euclidiana), a qual

serve-se de princípios que são não apenas indubitáveis e discursivos, mas que caem sob o olhar da mente, e a evidência nas demonstrações (que é a clareza de um conhecimento certo, na medida em que se assemelha ao conhecimento dos sentidos) [...], porque visto que a geometria contempla relações do espaço, cujo conceito contém em si a própria forma de toda intuição sensível, nada do que é percebido pelo sentido externo pode ser claro e perspicuo senão por intermédio dessa mesma intuição, [...]. De resto, a geometria não demonstra suas proposições universais pensando o objeto por um conceito universal, o que se faz com o que é racional [*in rationalibus*], mas pondo-o sob os olhos por meio de uma intuição singular, o que se faz com o que é sensitivo [*in sensitivis*]⁴⁰².

Em quarto lugar (**iv**), o espaço assim como o tempo não tem existência ontológica, objetiva, real, nem substancial e nem accidental, nem relacional, mas é sim ideal, subjetiva “e como que um esquema proveniente da natureza da mente segundo uma lei estável para coordenar entre si absolutamente tudo o que é sentido externamente [*externe sensa*]⁴⁰³”.

³⁹⁹ Cf. KANT, I. Ibid.

⁴⁰⁰ “[...] espaço é, assim, intuição pura”. Cf. KANT, I. Ibid.

⁴⁰¹ Cf. KANT, I. Ibid.

⁴⁰² Em seguida, em uma nota, Kant escreve que o espaço tem que ser necessariamente concebido como grandeza contínua, “mas daí se segue que o simples no espaço não seja parte, mas limite [*terminus*]. Ora, limite é em geral o que em uma grandeza contínua contém o fundamento das delimitações [*rationem limitum*]. O espaço que não é limite de outro é completo (sólido). O limite do sólido é a superfície, o da superfície a linha, o da linha o ponto. Logo, são três os gêneros de limites no espaço, assim como são três as dimensões. Desses limites, dois (a superfície e a linha) são eles próprios espaços. O conceito de limite não entra em nenhuma outra grandeza que não seja o espaço e o tempo”. Cf. KANT, I. Ibid., p. 256.

⁴⁰³ Cf. KANT, I. Ibid., p. 256.

Kant, dessa maneira, evidentemente, se contrapõe à ideia de espaço absoluto de Newton e seus seguidores; dos empiristas (Locke, Hume, por exemplo) e dos racionalistas, principalmente Leibniz e seus seguidores (Wolf, Baumgarten, por exemplo). Portanto, para Kant,

Os que defendem a realidade do espaço, ou concebem-no como um receptáculo absoluto e imenso das coisas possíveis, opinião que é acolhida, depois dos ingleses, pela maioria dos geômetras, ou então sustentam que ele é a própria relação das coisas existentes, a qual, suprimidas as coisas, se esvairia por completo e seria pensável tão só nos atuais, como afirmam, depois de Leibniz, a maioria dos nossos compatriotas⁴⁰⁴.

Em quinto lugar (v), o espaço por não ter realidade objetiva, não quer dizer que deva ser relegado, minorado ou que não seja verdadeiro, mas pelo contrário, pois em relação “a tudo que é sensível, não só é muito verdadeiro, mas também é o fundamento [*fundamentum*] de toda verdade na sensibilidade externa⁴⁰⁵”. Isso porque, “as coisas não podem aparecer aos sentidos sob configuração alguma, senão por intermédio de uma força do ânimo, a qual coordena todas as sensações segundo uma lei estável e ínsita à sua natureza⁴⁰⁶”.

Kant, nesse sentido, defende que os princípios subjetivos dos sentidos, espaço e tempo, concordam com as leis imutáveis da geometria, seus axiomas, leis necessárias da natureza. Assim,

o princípio daqueles [sentidos], ainda que seja subjetivo, necessariamente concordará com estes [conformidade com os axiomas e consequências do espaço, como a geometria prescreve], porque nessa medida concorda consigo mesmo, e as leis da sensibilidade serão leis da natureza, na medida em que a natureza pode cair nos sentidos⁴⁰⁷.

Kant mostra que a natureza está sujeita às propriedades do espaço, que são intuitivamente dadas e se consubstancia como condição subjetiva de qualquer fenômeno, “por meio dos quais a natureza pode revelar-se alguma vez aos sentidos⁴⁰⁸”. Assim, o espaço é dado pela natureza da mente e se configura, portanto, como

um princípio formal do mundo sensível absolutamente primeiro, não só porque [por ele] os objetos do universo podem ser fenômenos, mas

⁴⁰⁴ Cf. KANT, I. Ibid.

⁴⁰⁵ Cf. KANT, I. Ibid., p. 257.

⁴⁰⁶ Cf. KANT, I. Ibid.

⁴⁰⁷ Cf. KANT, I. Ibid., p. 258.

⁴⁰⁸ Cf. KANT, I. Ibid.

sobretudo pela razão de que por essência é único, abrangendo absolutamente tudo o que é sensível externamente; consiste por isso, o princípio da universalidade [*universitatis*], isto é, de um todo que não pode ser parte de outro⁴⁰⁹.

O espaço e o tempo, portanto, são os princípios formais de todo e qualquer conhecimento via sensibilidade, não sendo, por isso, conceitos gerais, pois estes são discursivos (entendimento-lógicos), mas intuições singulares, puras. (capacidade da mente receber dados). Dessa maneira, espaço e tempo são formas, porque coordenam os fenômenos; são intuições, porque recebem dados de modo imediato e são puros, porque não derivam da externalidade, não é produto, mas pressuposto, condição que possibilita qualquer fenômeno, o que é verdadeiramente passível de conhecimento para nós, de acordo com Kant.

Em suma, temos na realidade, claramente os dois princípios do conhecimento sensível, que não são conceitos gerais, pois não são frutos do entendimento, por assim dizer, mas são intuições singulares puras, que

diferentemente do que prescrevem as leis da razão, as partes, sobretudo as simples, não contém o fundamento da possibilidade do composto, mas, segundo o modelo da intuição sensitiva, o infinito contém o fundamento de cada parte pensável e, por fim, do simples, ou melhor, do limite⁴¹⁰.

O espaço e o tempo, logo, enquanto princípios formais *a priori* puros, da condição de possibilidade do conhecimento sensível são infinitos e, assim, qualquer espaço ou tempo definidos ou postos no espaço e no tempo infinito tem a marca da limitação, do limite, do parcial, razão pela qual, nesse sentido, não podem ser pensados em si mesmos, mas somente em relação ao espaço e ao tempo que os recebe ou que lhes são abrangentes, ao espaço e ao tempo que lhes são anteriores, já dados, isto é, o ilimitado permitindo o limitado.

Apesar de não serem intelectuais, o espaço e o tempo, isto é, não serem frutos do entendimento, de seu logicismo e conceitualismo, Kant diz que, “não obstante, eles são substratos do entendimento, que dos dados intuitivamente primeiros infere as conseqüências segundo leis lógicas, com a maior certeza que se pode alcançar⁴¹¹”.

O tempo é, todavia, para Kant, aquele que abrange em suas relações, tudo, inclusive “o próprio espaço e, além disso, os acidentes que não estão compreendidos nas relações do espaço, como os pensamentos do ânimo⁴¹²”. Ademais, o tempo é também o que

⁴⁰⁹ Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. 258-259.

⁴¹⁰ Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. 259.

⁴¹¹ Cf. KANT, I. *Ibid.*

⁴¹² Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. 260.

permite ou fornece as condições para que a mente compare suas noções de acordo com as leis da razão. Nesse sentido,

se voltamos o entendimento para a experiência, a relação de causa e causado, nos objetos externos ao menos, necessita de relações de espaço, mas em todos os objetos, tanto externos como internos, é somente com a ajuda da relação de tempo que a mente pode instruir-se sobre o que é anterior, o que é posterior, ou seja, o que é causa e o que é causado⁴¹³.

Kant ainda escreve que a própria diversidade contida no espaço, isto é, a quantidade, “só pode tornar-se inteligível se, referido a uma medida tomada como unidade, o expusermos por um número, número esse que não é senão uma multidão que se conhece distintivamente numerando, isto é, adicionando sucessivamente unidade em unidade em um tempo dado⁴¹⁴”.

Por fim, o filósofo assevera que essas intuições não são inatas, uma vez que isso abriria espaço para se fundamentar uma filosofia de “preguiçosos”, o que impossibilitaria qualquer investigação posterior, caso fossem inatas, mas são, na realidade, segundo ele, adquiridas, “não do sentir os objetos (pois a sensação dá a matéria, não a forma do conhecimento humano), mas da própria ação da mente, pela qual esta coordenação segundo leis perpétuas [...]. Pois as sensações suscitam esse ato da mente, não produzem, [...]”⁴¹⁵.

2.6 O Espaço e o Tempo na Crítica da Razão Pura.

Sabe-se que o debate sobre o tempo e o espaço na modernidade imediatamente anterior e na época de Kant estava vinculado de uma maneira ou de outra à tradição grega estabelecida por Platão de um lado e de Aristóteles de outro. No entanto, em Kant, no que se refere especificamente ao debate sobre o tempo, na construção de sua ideia de tempo, ele se aproxima não tanto de um ou de outro dos filósofos gregos citados, mas muito mais de Epicuro e dos epicuristas, como, Diógenes, Lucrecio, Pietro Verri⁴¹⁶, e, assim, sua ideia de

⁴¹³ Cf. KANT, I. Ibid.

⁴¹⁴ Cf. KANT, I. Ibid.

⁴¹⁵ Cf. KANT, I. Ibid., p. 260-261.

⁴¹⁶ Para ver a relação entre Kant e Pietro Verri, Cf. SPINELLI; M. Kant leitor de Epicuro. **Studia Kantiana**, n. 11, p. 96-121, 2011.

tempo está muito mais ligada à filosofia epicurista⁴¹⁷ do que à platônica ou à aristotélica. Os epicuristas entendiam o tempo como uma espécie de sensação imediata (coisa que para Kant será uma intuição), que não é construída a partir das sensações, mas está pressuposto nas/pelas sensações. Todavia, o debate que Kant trava com os modernos anteriores e

⁴¹⁷ O tempo para os epicuristas é uma espécie de abstração ou uma forma da matéria em movimento, assim, não apresenta existência ou realidade material, corporeidade, independente do que aparece aos sentidos, pois ele é, na realidade, por assim dizer, um acidente particular do mutável, do que aparece à sensibilidade, ou seja, constitui-se como um acidente de acidentes. Nesse sentido, na medida em que fazemos relações de dia, noite, aos sentidos, ao movimento, ao repouso, com o tempo, o que emerge dessa relação é outro acidente, o tempo, e não uma substância. Esse acidente do acidente fruto da percepção humana das relações materiais via sensações é o tempo epicurista. Lucrécio disse que o tempo não tinha existência em si mesmo, mas sua existência estava fundamentalmente ligada à matéria. "O tempo não existe em si mesmo, mas ganha o seu sentido a partir das próprias coisas". Para ele, o tempo é limitado, redutível à percepção humana da natureza, do mundo, logo, não é ente enquanto tal, mas sua existência não está além e nem aquém de nós, na medida em que percebemos. Assim, o tempo epicurista não tem existência sem a matéria. Não existe externamente à matéria. Não existe fora de nós, fora das coisas, portanto, fora da materialidade não é nada. Nesse sentido, além da ideia clássica de tempo dos gregos (Platão e Aristóteles), circular; e linear, cristão, principalmente via exposição bíblica e agostiniana, o tempo epicurista nem é cíclico e nem linear, mas é uma espécie de segmento de reta, em busca de seus limites, de termo, de fechamento, de desfecho, de conclusão. "O tempo não é um em si", pois a noção que se tem dele é fundamentalmente ligada à ideia de sucessão dos fenômenos que afetam a nossa sensibilidade ou os nossos sentidos. (*De Rerum Natura* I, 459-463). O tempo para Epicuro deve ser relacionado com as ideias que temos de dia, de noite, com o sentimento de prazer e desprazer, ao movimento e ao repouso "pois o tempo é um acidente peculiar a esses detalhes". Cf. LAËRTIOS, Diógenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Tradução: Mário da Gama Kury. Brasília: EdUNB, 1997, livro X, p. 73; "Por ser apenas acidente de acidentes – *symptoma symptomaton*, o tempo definitivamente não é um ente, e, portanto, não participa da estrutura do mundo [...]. Na medida em que o tempo não é uma realidade inerente ao mundo, então, nesse caso, o tempo nada tem a ver concretamente com o mundo, e, sim, com aquele que pensa o mundo, e assim seria (digamos) apenas um elemento da autoconsciência do sujeito que filosofa (que pensa o mundo). [...] não sendo o tempo ele próprio um fenômeno dado *in concreto* no mundo, decorre, nesse caso, que ele se restringe apenas à forma do mundo enquanto fenômeno racionalmente concebido". Cf. SPINELLI, M. **Epicuro e as bases do epicurismo**. São Paulo: Paulus, 2013, p. 296. O tempo tem a ver, portanto, com a nossa maneira de conceber o mundo e como para os epicuristas, o nosso conceber tem relação direta com a sensibilidade (percepção sensível, do acidental, mutável) que percebe a mudança enquanto mudança, não a mudança em si, mas o fato do mudar. Logo, o tempo tem a ver com o humano que percebe a mudança. "Sendo assim, antes de ser um fenômeno do mundo, o tempo, enfim, é um fenômeno do humano, e enquanto tal vem a redundar em uma forma abstrata da condição humana (sensível) de conceber a possibilidade da ação da mudança enquanto mudança, à qual intelectivamente damos o nome de tempo". Cf. SPINELLI, M. *Ibid.*, p. 297. Cf. também SPINELLI, M. **Epicuro e as bases do epicurismo**. São Paulo: Paulus, 2013, p. 295-296. "[...] em si mesmo carece de uma propriedade, em si própria dotada de uma qualidade física, da qual é inseparável. [...] O tempo não é percebido em si mesmo (feito um algo dotado de existência própria), a não ser em relação a algo, em que ele é percebido". O tempo, portanto, no epicurismo não tem realidade em si mesmo, bem como "também não é propriedade das coisas [...]. por não deter realidade, o tempo então não comporta, isto é, sobre ele não há possibilidade de se efetivar uma demonstração, apenas uma reflexão". [...] pelo menos três modos de conceber o "Epicuro em Kant": um que toma como referência o ponto de vista de Epicuro e observa em Kant como ele foi "manipulado"; outro, o qual toma Kant como referência e confere em Epicuro a veracidade das postulações kantianas dadas como sendo de Epicuro; o terceiro é ainda mais complexo, mas certamente seria o mais completo: ele implica a) em primeiro lugar, em detectar as fontes das quais Kant se serviu como sendo fontes de Epicuro; b) em segundo, investigar como, a partir dessas fontes, Kant postulou uma concepção filosófica atribuída a Epicuro; c) em terceiro, analisar os dois focos, ou seja, Kant e suas fontes, e, em dependência das referências feitas por ele, recorrer a Epicuro, e avaliá-las. Cf. SPINELLI; Miguel. Kant leitor de Epicuro. *Ibid.*; SPINELLI, M. **Os caminhos de Epicuro**. São Paulo: Loyola, 2009.

contemporâneos a ele são herdeiros, em linhas gerais, dos dois troncos da tradição, o platônico e o aristotélico⁴¹⁸.

As concepções de espaço e tempo de Leibniz e de Newton, perspectivas correntes no século XVII e XVIII, com as quais Kant se debruça, mostraram-se para o filósofo alemão, a partir de 1770, problemáticas, primeiro porque, para Leibniz, o espaço e o tempo são considerados como construções conceituais, logo, conceitos, que são elaborados mentalmente, como forma ou maneira de se organizar ou de se sistematizar as relações que são percebidas entre as coisas⁴¹⁹. Em Newton, porque ele considera o espaço e o tempo como entidades reais que existem independentes da nossa razão ou mente, bem como dos objetos materiais que o preenchem.

Ora, de uma maneira ou de outra, tais posições consideram o conhecimento do espaço e do tempo como dependentes da relação com coisas existentes ou com suas propriedades, de modo independente, e que tal relação só se estabelece empiricamente, isto é, desconsiderando que tais relações possam ser *a priori*, coisa que Kant assumirá fortemente no seu período crítico.

Dessa maneira, em Newton, o espaço e o tempo são coisas reais, no entanto, não há como se observar diretamente tais entes, ou seja, mesmo sendo reais não é possível se estabelecer uma relação ou apreensão imediata nem do espaço e nem do tempo. No caso de Leibniz, é preciso pressupor um espaço e um tempo em si mesmos, nem que seja em potência, portanto, a relação da percepção do espaço e do tempo é baseada em uma pressuposição da existência do espaço e do tempo, antes mesmo até das relações propriamente ditas, as que produzirão o espaço enquanto relação entre as coisas⁴²⁰, como Leibniz concebe.

⁴¹⁸ Vale observar que houve e ainda há hoje discussões sobre o caráter absoluto, relativo, objetivo, subjetivo do espaço, bem como suas relações ou associações espaço com o tempo, com a matéria; sua questão ontológica, metafísica, formal, material etc.. “Indicaremos algumas das teses formuladas de um ponto de vista psicológico, geométrico, gnosiológico, ontológico e metafísico. Do ponto de vista **psicológico**, considera-se o espaço como objeto da percepção, e a resposta ao problema deu como resultado várias teorias acerca dos diferentes espaços (táctil, auditivo, visual, etc.), bem como da aquisição da ideia de espaço (empírico, nativista, etc.). Do ponto de vista **geométrico**, considera-se o espaço como “o lugar das dimensões”, como algo contínuo e ilimitado. Do ponto de vista **físico**, o problema do espaço relaciona-se intimamente com as questões que se referem à matéria e ao tempo, e a resposta a estas questões afeta também, como na física recente, a constituição geométrica. Falava-se, assim, em física, por exemplo, de um contínuo espaço-tempo. Do ponto de vista **gnosiológico**, examina-se o espaço enquanto classe especial das categorias. Do ponto de vista **ontológico**, como uma das determinações de certos tipos de objetos. Finalmente, do ponto de vista **metafísico**, o problema do espaço engloba o problema mais amplo da compreensão da estrutura da realidade”. Cf. MORA, Ferrater. *Ibid.*

⁴¹⁹ “Segundo Leibniz, o espaço, que nos aparece como uma extensão divisível e mensurável, em realidade é meramente uma ordem intelectual, conjunto das relações constituídas por Deus entre as mônadas. “O espaço não é nada sem as coisas, senão a possibilidade de pô-las”” Cf. LEBRUN, G. **Sobre Kant.**, p. 25.

⁴²⁰ Vale observar que o espaço e o tempo não consistem “em um sistema de relações intelectualmente representadas (conceitualmente construídas), já que nossas relações originais com eles não são intelectuais (conceituais), mas sim intuitivas. No entanto, Kant segue Leibniz no pensamento de que localizações objetivas de um objeto (no espaço) ou de um evento (no tempo) são determináveis somente em relação a outro objeto e

Assim, nessas perspectivas, de uma forma ou de outra, o espaço e o tempo são coisas reais, ou enquanto propriedades ou enquanto acontecimentos que o indivíduo experimenta na medida em que ele é aquele que o preenche. Para Kant, portanto, nem uma coisa e nem outra, pois seu espaço e seu tempo são, na realidade, segundo ele, formas de intuir, meios sem os quais não se pode estabelecer nenhuma forma de conhecer as coisas. Dessa maneira, em Kant, nem o espaço e nem o tempo, nem suas propriedades ou ainda as propriedades das coisas e dos fatos, eventos, ou fenômenos, têm existência fora da capacidade de intuir objetos⁴²¹.

Assim, o espaço e o tempo não são entes reais, como entendia Newton; não é também nenhuma representação de alguma substância, como pensava Descartes; nem relação entre substância, como concebia Leibniz; não é de igual modo, atributo de alguma ou de uma única substância (Deus), como compreendia Espinosa⁴²² e não é algo subjetivo ideal, como na visão de Berkeley⁴²³. Portanto, não são propriedades das coisas e nem propriedades de objetos, isto é, eles não têm existência fora da experiência humana, ou seja, eles só são quando são dados na experiência⁴²⁴. Nesse sentido, então, ambos têm a ver com a maneira com a qual os objetos da experiência são intuídos imediatamente. Razão pela qual, “a espaço-temporalidade do mundo não é fundamentalmente um aspecto objetivo deste, mas uma função

evento, para ele, não há localizações absolutas no espaço ou no tempo, tal como os newtonianos pensavam”. Cf. WOOD, Allen. **Kant**. Tradução: Delamar Dutra. Porto Alegre: Artmed, 2008, p. 56.

⁴²¹ “[...] os que afirmam a realidade absoluta do espaço e do tempo, quer os considerem substâncias ou acidentes, têm que se colocar em contradição com os próprios princípios da experiência. Se optam pelo primeiro partido (que geralmente tomam os físicos matemáticos) têm de aceitar dois não seres eternos e infinitos, existindo por si mesmo (o espaço e o tempo), que existem (sem serem, contudo algo de real), somente para abranger em si tudo o que é real. Se tomam o segundo partido (a que pertencem alguns físicos metafísicos) e consideram o espaço e o tempo como relações dos fenômenos (relações de justaposição e sucessão) abstraídas da experiência (embora confusamente representadas nessa abstração), têm de contestar a validade das teorias matemáticas *a priori*, relativamente às coisas reais (por exemplo, no espaço), ou, pelo menos, a sua certeza apodítica, pois uma tal certeza apenas se verifica *a posteriori*; os conceitos *a priori* de espaço e de tempo, segundo esta opinião, seriam apenas produto da imaginação e a sua fonte deveria realmente procurar-se na experiência”. Cf. KANT, I. **CRP.**, p. B 56-57.

⁴²² Cf. ESPINOSA, B. **Ética**. Parte I, *De Deus*, p. 45-121.

⁴²³ Kant diz que Berkeley considerava o espaço com seus objetos, por exemplo, como algo meramente imaginativo. Kant chama isso de idealismo dogmático. Cf. KANT, I. op. cit., p. B 274. “[...] o idealismo dogmático de Berkeley, que considera impossível em si o espaço, com todas as coisas de que é condição inseparável, sendo, por conseguinte, simples ficções as coisas no espaço”.

⁴²⁴ Como vimos em Leibniz, o espaço é fruto de uma relação e enquanto tal não é nada sem a matéria, por isso relação, mas isso será problemático para Kant, já que se é relação é preciso pressupor que matéria e espaço sejam dados para que a relação se estabeleça, uma vez que um sem o outro não é nada, sendo, portanto, somente é algo se estiverem juntos. Kant irá recusar isso, pois a matéria sensível, apesar de ser real, pois aparece enquanto fenômeno, não está dada antes que o sujeito a conheça, bem como suas partes só serão partes depois que o sujeito faça a divisão, ou seja, a matéria é simplesmente fenômeno, não constituição substancial, não é nada em si mesma. Nesse caso, mais uma vez se vê Kant desferindo golpe à metafísica dogmática, aquela que legisla onde não tem jurisdição.

do perspectivismo de nossa experiência sobre ele. O que é objetivo sobre o espaço e o tempo depende do que é comum entre todos os sujeitos concernentes àquele perspectivismo⁴²⁵”.

Em Kant, o espaço e o tempo são os meios que permitem que as coisas enquanto fenômenos sejam dadas, apareçam, ou seja, aquilo que se pode conhecer, o fenômeno é, por assim dizer, uma espécie de produto ou efeito das intuições, que sem as quais a natureza não viria aos sentidos dos indivíduos. Assim, a natureza pode ser apresentada ou chegar aos indivíduos, enquanto coisas fenomenais, por meio das formas *a priori* e puras da intuição, o espaço e o tempo.

De modo mais claro, o espaço e o tempo agora, na *Crítica da Razão Pura*, texto A de 1781 e B de 1787, são intuições *a priori* e puras. Sua pureza decorre do fato de que tanto o espaço quanto o tempo não são produtos, efeitos ou fruto das faculdades do conhecimento, ou seja, nem da sensibilidade e nem do entendimento.

São *a priori*, porque elas, no que se referem à percepção de algo sensível, são subjacentes, antecipam, são anteriores, ou ainda são pressupostos de tal percepção. E são intuições, porque são as coordenadoras da multiplicidade, da diversidade (do múltiplo e do diverso), o que chega aos sentidos, sem, todavia, ser conceito, pois caso fosse, teria, de acordo com Kant, relação direta com o entendimento e seria ativa e não receptiva, como são as intuições. O espaço e o tempo nesses moldes são, portanto, *a priori*, sintéticos (sintetizam) e puros, sendo assim representações antes de qualquer experiência externa, ou seja, são representações *a priori*.

O espaço e o tempo são, pois, os coordenadores necessários de todo fenômeno, ou seja, tudo o que está passível de se constituir como objeto da experiência de uma intuição empírica, objeto do conhecimento. O espaço e o tempo são, assim, condições de possibilidade dos fenômenos, seus pressupostos, o que pressupõe aquilo que aparece, sem o qual não teria como aparecer para o indivíduo, ou seja, tudo o que é fenômeno é ordenado simultaneamente no espaço e ordenado sucessivamente no tempo.

As formas da sensibilidade⁴²⁶, ou as intuições *a priori* puras, o espaço e o tempo (enquanto intuições) precisam ser (ou são também) intuídas e, assim, são ao mesmo tempo, objetos intuídos imediatamente. Nesse sentido, “espaço e tempo são como objetos que em qualquer intuição de um objeto é também uma intuição do espaço no qual o objeto é localizado e do tempo no qual a própria existência toma lugar⁴²⁷”.

⁴²⁵ Cf. WOOD, A, op. cit.

⁴²⁶ Cf. KANT, I, op. cit., p. B 33.

⁴²⁷ Cf. WOOD, A. Ibid.

Isso significa que o espaço e o tempo são também intuídos como objetos singulares, em que qualquer conhecimento ou ciência de uma localização no espaço é igualmente uma ciência do espaço como um todo, ao qual este ou aquele espaço pertence como parte do todo espacial. Da mesma maneira, isso também vale para o tempo, uma vez que qualquer ciência ou conhecimento de um instante no tempo, o presente, é uma ciência de todo o tempo em cujo fluxo esse instante ocorre⁴²⁸.

Não obstante, quando se fala, a partir de Kant, que o espaço e o tempo são formas *a priori* da sensibilidade, está-se dizendo que são intuições⁴²⁹, um meio sem o qual não se teria conhecimento de absolutamente nada, uma vez que a intuição é, por assim dizer, o outro lado do complexo modo de conhecer humanamente possível, caso contrário, o entendimento agiria de modo vazio, e caso houvesse só a intuição, tudo seria desordenado.

Assim, espaço e tempo são intuições singulares, e quando se fala de vários espaços e vários tempos, faz-se referência às partes de um único e mesmo espaço, bem como às partes de um único e mesmo tempo. São formas de conhecer e para conhecer qualquer coisa externa e qualquer coisa interna. São formas antes da experiência, mas que só se conhece pela experiência, razão pela qual Kant entende que elas são a sustentação ou aquilo que fundamenta a universalidade e a necessidade da geometria (o espaço) e da aritmética (o tempo).

Assim, o espaço e o tempo não são empíricos, são ideais e transcendentais, mas que se ligam ao externo, à empiria, ou seja, à idealidade transcendental⁴³⁰ do espaço, por exemplo, se liga à sua realidade fenomênica, empírica. As coisas que aparecem ao indivíduo, portanto, aparecem no espaço, pois só se dão de modo extensivo.

Portanto, a realidade empírica do espaço só é real pela maneira como é experimentada, como é intuída sensivelmente. Sem a experiência, o espaço não corresponde nada para o indivíduo enquanto conhecimento. Por outro lado, cabe observar que na medida

⁴²⁸ Cf. WOOD, A. Ibid.

⁴²⁹ Kant diz que é somente a sensibilidade que nos fornece as intuições (espaço e tempo). “Por intermédio, pois, da sensibilidade são nos dados objetos e só ela nos fornece intuições”. Cf. KANT, I. Ibid.

⁴³⁰ Cabe aqui ressaltar que quando Kant trata de **idealidade** em sentido geral, ele está falando de algo que depende ou está na mente. Ao passo que quando ele trata da ideia de **realidade**, no sentido, de oposto ao ideal, está falando de algo que não se refere à mente, que é independente, algo externo à mente. A partir disso, ele distingue o empírico ideal e o empírico transcendental, bem como realidade transcendental. Assim, a idealidade empírica diz respeito a algo pessoal de uma mente individual (qualquer conteúdo mental). A realidade empírica diz respeito aos objetos da experiência do ser racional finito ordenado(s) no espaço (simultaneamente) e no tempo (sucessivamente) acessado(s) de modo intersubjetivo. Isso significa que na empiricidade, a distinção entre idealidade e realidade é fundamentalmente uma distinção entre os aspectos subjetivos e objetivos da experiência humana. Quando Kant diz que é um idealista transcendental (realista empírico) e não um idealista empírico, quer dizer que nossa experiência não se limita ao domínio pessoal, privado, de nossas próprias representações, mas que tais representações vão ao encontro dos objetos espaço-temporais de nossa experiência, logo, reais empiricamente. Para mais informações, Cf. ALLISON, H. Ibid.

em que coisas exteriores são representadas é preciso que haja algo que em última instância as permitam, as quais, nesse caso, é o sentido interno, ou seja, a representação das coisas exteriores (forma espacial) está subordinada ao sentido interno (forma temporal).

Dessa maneira, as coisas que vão aparecer para o indivíduo no espaço e no tempo, objetos empíricos, são, assim como o espaço e o tempo, ideais transcendentais, e não reais transcendentais, já que só são experimentadas ou descritas dentro das condições formais da sensibilidade, isto é, dentro das condições espaço-temporais. Caso não fossem idealidades transcendentais, mas reais transcendentais, não estariam submetidas às condições espaço-temporais enquanto formas da sensibilidade.

Nesse sentido, portanto, algo que independa da mente, isto é, que seja externo à mente, que não corresponda às formas da sensibilidade, ou seja, independente da sensibilidade, não há como se conhecer, pois nesse caso não seria fenômeno, mas *noumeno*. É por isso que Kant diz que o espaço e o tempo são empiricamente reais, mas enquanto idealidade são transcendentais, isto é, são reais aos mesmos moldes do que é dado na sensibilidade, empiricamente, logo, espaço e tempo possuem realidade na medida em que as coisas, fatos e acontecimentos são (somente neles, no espaço e no tempo) empiricamente reais.

Afirmar que o espaço e o tempo são empiricamente reais é afirmar que eles têm validade objetiva ao que se refere a toda experiência sensível. Características espaciais e temporais [...] têm necessariamente de pertencer a todos os objetos da experiência humana, quer quando estes objetos sejam considerados como dados dos sentidos privados, ou como os objetos comuns que tais dados nos revelam. Se a questão for considerada do ponto de vista da experiência ordinária, todos os objetos de nossa experiência estão e têm que estar num tempo e espaço comum⁴³¹.

As formas da sensibilidade, que são *a priori* e puras, o espaço e o tempo, as garantidoras da necessidade e universalidade na matemática, isto é, geometria (espaço) e aritmética (tempo), vão, por assim dizer, à experiência, são aplicadas à experiência, são aplicadas à natureza (física), caso contrário não constitui nenhum conhecimento para o indivíduo, ou seja, há algo subjacente à experiência que a garante, a saber, as formas *a priori* da sensibilidade (espaço-tempo) que fundamentam a matemática que, por sua vez, permitem a física, ciência na natureza (no caso aqui a física newtoniana).

⁴³¹ PATON, Herbert. **Kant's Metaphysic of Experience**. Londres: George Allen & Unwin, 1970, p. 144 (v.1) (tradução nossa).

Assim, a experiência possível precisa de leis necessárias e universais, no caso, as da matemática (geometria e aritmética, espaço e tempo) possibilitam e determinam a experiência possível. Todavia, tais leis sozinhas não nos dizem nada, é preciso que os dados, objetos, coisas, nos afete sensivelmente, no entanto, a sensibilidade tem à sua disposição um diverso caótico, que por sua vez carece de ordenação, de organização, de síntese, feita pelo entendimento, mediante o conceito. Assim, para constituição de uma experiência possível e válida, ligam-se Estética Transcendental (formas da sensibilidade – espaço e tempo) e Lógica Transcendental (analítica transcendental – conceitos e categorias do entendimento⁴³²).

O fenômeno é conhecido, a natureza, portanto, pela aplicação dos conceitos/categorias àquilo que nos afeta sensivelmente, nesse sentido, o conhecimento da natureza se dá pelo *a priori* estético (espaço e tempo) e *a priori* lógico (conceitos e categorias), vislumbrado/experimentado empiricamente, isto é, *a posteriori*. Há, dessa maneira, em todo o conhecimento da natureza, leis, regras, que mostram que o conhecimento do fenômeno, da natureza, é na realidade um conhecimento sintético. Isso significa que a realidade conhecível pelos seres racionais finitos, é necessariamente sintética, uma unidade sintética, uma síntese entre sensibilidade e entendimento.

Tal perspectiva demonstra que na natureza há leis que são *a priori*, que antes que a natureza seja conhecível pelos indivíduos, há leis e regras anteriores e que sem as quais a natureza não se apresentaria aos indivíduos. Não obstante, tais leis nada seriam, ou não significariam nada enquanto conhecimento, se nenhum dado chegasse à intuição, seria, portanto, algo vazio, sem conteúdo. Assim, em Kant, o entendimento, antecipa, por assim dizer, a experiência possível para nós, com os limites bem estabelecidos, a saber, o da sensibilidade, razão pela qual todo conhecimento começa pela sensibilidade, mesmo que sua origem não seja a sensibilidade.

Dessa maneira, fica claro que o uso categorial, isto é, as formas *a priori* do entendimento, em Kant, não pode ser transcendente, mas imanente, restrita, limitada, portanto, precisa ser aplicada aos dados da sensibilidade para se constituir em algo passível de ser conhecido pelos indivíduos, o fenômeno, enquanto objetividade, a natureza se apresenta,

⁴³² Vale observar que as categorias em Kant não são como em Aristóteles, pois neste são como propriedades gerais das coisas, ao passo que em Kant são como funções do entendimento que sintetiza o múltiplo/diverso dado na intuição e assim constitui, por assim dizer, o objeto do conhecer. Isto é, a categoria é aplicada ao diverso da sensibilidade. (ao diverso espaço temporal).

não enquanto coisa em si mesma, *noumênica* (que é apenas pensável e pressuposta)⁴³³, mas apenas fenomênica.

2.6.1 O espaço na estética transcendental.

Acerca do espaço e o tempo na ótica de Kant, cabe observar uma advertência feita por Lebrun em uma passagem do texto sobre *O papel do espaço na elaboração do pensamento kantiano*, a saber,

uma doutrina filosófica digna desse nome não se constrói jamais no nível da especulação tão somente, os conceitos kantianos, por exemplo, são sempre o resultado de uma confrontação entre as noções científicas do seu tempo e a interpretação que se pode dar-lhes; conceitos "estratégicos", destinados a superar as contradições da atualidade e não a edificar um sistema filosófico a mais. [...] e que a doutrina kantiana do espaço, por exemplo, longe de ser uma "opinião" filosófica entre outras, está na intersecção de problemas levantados pela ciência do seu tempo. Se separássemos Kant desse pano de fundo científico, não somente estaríamos traíndo a verdade histórica, mas também nos expõem a ver na filosofia transcendental um monumento genial, mas gratuito e paradoxal⁴³⁴.

Kant denomina a estética transcendental de “ciência de todos os princípios da sensibilidade *a priori*”⁴³⁵, porque, para ele, não só o entendimento tem princípios, mas também a sensibilidade. Assim, enquanto primeira parte da teoria transcendental dos elementos, a estética transcendental precisará se unir à lógica transcendental, que por sua vez

⁴³³ “Se entendemos por *númeno* uma coisa, na medida em que não é objeto da nossa intuição sensível, abstraindo do nosso modo de a intuir, essa coisa é então um *númeno* em sentido negativo. Se, porém, a entendemos como objeto de uma intuição não sensível, admitimos um modo particular de intuição, a intelectual, que, todavia, não é a nossa, de que nem podemos encarar a possibilidade e que seria o *númeno* em sentido positivo”. Cf. KANT, I. **CRP**, p. B 307. Ademais, diz que: “A doutrina da sensibilidade é [...] simultaneamente, a doutrina dos *númenos* em sentido negativo, isto é, de coisas que o entendimento deve pensar, independentemente da relação com o nosso modo de intuir, portanto, não simplesmente como fenômenos, mas como coisas em si, compreendendo, aliás, nesta abstração, que não pode fazer uso das suas categorias neste modo de considerar as coisas, porque essas categorias só têm significado em relação à unidade das intuições no espaço e no tempo e só podem determinar *a priori* precisamente essa unidade pelos conceitos gerais de ligação, em virtude apenas da mera idealidade do espaço e do tempo”. Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. B 307-308. Marília do Espírito Santo (2012, p.75) diz que “é o conceito de *númeno* negativo que, ao contrário do *númeno* positivo, é passível de determinações espaço-temporais, trata-se do inteligível que se deve admitir como aquele algo que deve poder aparecer no fenômeno ou, em outros termos, aquele algo sem o que nada apareceria no fenômeno”. Cf. ESPIRITO SANTO, Marília. **Autonomia da Vontade e Dedução Transcendental na Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. 2012. 150f. Tese (Doutorado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2012, p. 75.

⁴³⁴ Cf. LEBRUN, G. **Sobre Kant**, p. 24.

⁴³⁵ Cf. KANT, I, op. cit., p. B 35.

contém os princípios do pensamento puro e assim, sensibilidade e entendimento em consonância constituirão o objeto do conhecimento.

Para compreensão mais pormenorizada de como a constituição do objeto do conhecimento se dá, Kant procede de modo didático (por exposição⁴³⁶) e separa a sensibilidade do entendimento, tratando inicialmente aqui na *Estética Transcendental*, da sensibilidade.

Na estética transcendental [...] isolaremos primeiramente a sensibilidade, abstraindo de tudo o que o entendimento pensa com os seus conceitos, para que apenas reste a intuição empírica. Em segundo lugar, apartaremos ainda desta intuição tudo o que pertence à sensação para restar somente a intuição pura e simples, forma dos fenômenos, que é a única que a sensibilidade *a priori* pode fornecer. Nesta investigação se apurará que **há duas formas puras da intuição sensível, como princípios do conhecimento *a priori*, a saber, o espaço e o tempo [...]**⁴³⁷.

Essas duas formas da sensibilidade, as intuições do espaço e do tempo, referem-se, uma ao sentido externo e outra ao sentido interno. “Por intermédio do sentido externo [...] temos a representação de objetos como exteriores a nós e situados todos no **espaço**⁴³⁸”. Sendo que é somente no espaço que o objeto, enquanto representação externa a nós tem determinada ou será determinada sua configuração, grandeza e suas relações. Por sua vez, “o sentido interno, mediante o qual o espírito se intui a si mesmo ou intui também o seu estado interno, [...] é uma forma determinada, a única mediante a qual é possível a intuição do seu estado interno, [...] é representado segundo relações do **tempo**⁴³⁹”.

Assim, Kant inicia sua elucidação do que é o espaço por meio de uma exposição conceitual, para que assim, mostre o que pertence a um conceito e desse modo, veja se o espaço pode ser ou não conceito. Em seguida, procede expondo tal noção metafisicamente, apresentando seu conteúdo *a priori*, isto é, sua representação enquanto dado *a priori*.

⁴³⁶ “[...] a minuciosidade da análise do meu conceito é sempre duvidosa e pode apenas, mediante múltiplos exemplos concordantes, tornar-se provável, mas nunca apoditicamente certa. Em vez da palavra definição preferia usar a de exposição, que se mantém sempre prudente [...]”. Cf. KANT, I. Ibid., p. B 756-757. Kant, na *Primeira Crítica*, usa para sua argumentação a maneira expositiva, ele expõe e vai construindo a argumentação acerca do objeto que pretende analisar. Kant não parte de um axioma, de provas axiomáticas, de uma definição, isto é, de uma sentença aparentemente óbvia, que não careça de prova ou de ser demonstrada e aceita como verdade para que a partir dela seja deduzido algo ou feito alguma inferência, mas seu método é expositivo, ou seja, as sentenças, conceitos, noções são construídas pela exposição. “Kant empenha-se em mostrar em detalhes que, [...] não podem existir definições filosóficas. Os conceitos empíricos não podem ser definidos, porque é impossível conhecer os limites precisos e ter certeza de que são originais. Podem ser explicados tornando seus conteúdos explícitos, mas não preenchem os critérios de definição”. Cf. WOOD, A. op. cit., p. 93.

⁴³⁷ Cf. KANT, I. op. cit., p. B 36 (destaque nosso).

⁴³⁸ Cf. KANT, I. Ibid., p. B 37 (destaque nosso).

⁴³⁹ Cf. KANT, I. Ibid. Intuição de nós mesmos, de nosso estado interior, do nosso estado de consciência.

Logo de início, Kant assevera que o espaço não é um conceito empírico, fruto de relações externas, de experiências externas, uma vez que,

para que determinadas sensações sejam relacionadas com algo exterior a mim (isto é, com algo situado num outro lugar do espaço, diferente daquele em que me encontro) e igualmente para que as possa representar como exteriores [e a par] umas das outras, por conseguinte não só distintas, mas em distintos lugares, requerem-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 representação⁴⁴⁰.

Isso significa que o espaço não é resultado de externalidade, de relação, ou de experiência externa, empírica, fenomênica, seja ela qual for, mas sim condição de possibilidade das experiências externas. O espaço, nesse caso, fornece a condição de localização, dá as coordenadas, orienta o indivíduo e o faz localizar isso ou aquilo, bem como diferenciar o local em que se está do que não se está em relação a algo externo representado como externo a si, logo, não é a externalidade que possibilita o espaço, mas este que possibilita a externalidade, portanto, o espaço, é pressuposto, é representado antes de toda e qualquer experiência externa.

Baseado nisso, Kant escreve que o espaço é uma representação necessária e *a priori*, fundamento (*grund*) de toda intuição externa. Razão pela qual, em toda e qualquer representação deve-se pressupor o espaço. Assim, segundo o filósofo, não se pode

nunca ter uma representação de que não haja espaço, embora se possa perfeitamente pensar que não haja objeto algum no espaço. Consideramos, por conseguinte, **o espaço a condição de possibilidade dos fenômenos, não uma determinação que dependa deles**; é uma representação *a priori*, que fundamenta necessariamente todos os fenômenos externos⁴⁴¹.

Nesse sentido, em Kant, toda representação precisa de espaço, a condição de possibilidade dos fenômenos. Logo se vê que o espaço não é resultado da relação entre as

⁴⁴⁰ Cf. KANT, I. Ibid., p. B 38.

⁴⁴¹ Cf. KANT, I. Ibid. Kant está preocupado aqui em demonstrar a necessidade da ciência geométrica, isto é, em demonstrar que ela tem princípios *a priori* e necessários e não *a posteriori* e contingentes. Kant via a geometria como ciência *a priori* de qualquer espaço físico possível. Assim, ele diz: “Sobre esta necessidade *a priori* fundam-se a certeza apodítica de todos os princípios geométricos e a possibilidade da sua construção *a priori*. Efetivamente, se esta representação do espaço fosse um conceito adquirido *a posteriori*, e haurido na experiência externa geral, os princípios de determinação matemática não seriam outra que percepções. Possuiriam, assim, toda a contingência da percepção e não seria necessário que entre dois pontos houvesse apenas uma só linha reta; a experiência é que nos ensinaria que sempre assim acontece. O que deriva da experiência possui apenas uma generalidade relativa [...]”. Cf. KANT, I. Ibid., p. A 25.

coisas, mas sim que todas as relações só são possíveis pelo espaço, por isso, pode se pensar espaço sem coisas, mas não coisas sem espaço.

Em seguida, ele afirma que “o espaço não é um conceito discursivo ou como se diz também um conceito universal das relações das coisas em geral⁴⁴², mas uma intuição pura⁴⁴³”. Dessa forma, em Kant, quem é responsável pelo conceito e pela discursividade no/do conhecimento é o entendimento e não a sensibilidade, o qual gera intuições. “Assim, o conhecimento de todo o entendimento, pelo menos do entendimento humano, é um conhecimento por conceitos, que não é intuitivo, mas discursivo⁴⁴⁴”. As intuições são, portanto, sensíveis, e assim, “assentam em afecções e os conceitos, por sua vez, em funções⁴⁴⁵”.

Nesse sentido, como já dissemos, a sensibilidade apresenta caráter passivo e o entendimento apresenta caráter ativo, razão pela qual Kant afirma que “os conceitos fundam-se, pois, sobre a espontaneidade do pensamento, tal como as intuições sensíveis sobre a receptividade das impressões⁴⁴⁶”. Isso significa que as representações da sensibilidade, as intuições, “se referem imediatamente ao objeto⁴⁴⁷” e não mediamente, como é o caso dos conceitos, que ao serem usados pelo entendimento, formulam juízos, que é o “conhecimento mediato de um objeto, portanto, a representação de uma representação desse objeto⁴⁴⁸”, assim, “um conceito nunca é referido imediatamente a um objeto⁴⁴⁹”, mas sempre mediamente pela atividade do pensamento e como “pensar é conhecer por conceitos⁴⁵⁰”, fica explícito que o entendimento não é imediato, pois ele é vinculado à sensibilidade⁴⁵¹.

⁴⁴² Kant considera que o espaço não é conceito, pois este é fruto da atividade do entendimento e não da sensibilidade como é o espaço. O entendimento, diz Kant, é a “faculdade não sensível do conhecimento”. O entendimento em sua atividade não participa de nenhuma intuição, não sendo, portanto, o entendimento uma faculdade intuitiva. O entendimento só conhece mediante o conceito

⁴⁴³ Cf. KANT, I. Ibid., p. B 39.

⁴⁴⁴ Cf. KANT, I. Ibid., p. B 93.

⁴⁴⁵ Cf. KANT, I. Ibid. Kant entende por função “[...] a unidade da ação que consiste em ordenar diversas representações sob uma representação comum”. Ou seja, o conceito. Cf. KANT, I. Ibid.

⁴⁴⁶ Cf. KANT, I. Ibid.

⁴⁴⁷ Cf. KANT, I. Ibid., p. B 94.

⁴⁴⁸ Cf. KANT, I. Ibid. Para exemplificar isso, Kant dá o exemplo da divisibilidade dos corpos. “[...] todos os corpos são divisíveis, o conceito de divisível refere-se a diversos outros conceitos; entre eles refere-se aqui, particularmente, ao conceito de corpo, e este, por sua vez, a certos fenômenos que se apresentam a nós. Estes objetos são, pois, apresentados mediamente pelo conceito de divisibilidade. Assim, todos os juízos são funções da unidade entre as nossas representações, já que, em vez de uma representação imediata, se carece, para conhecimento do objeto, de uma mais elevada, que inclua em si a primeira e outras mais, e deste modo se reúnem num só muitos conhecimentos possíveis”. Cf. KANT, I. Ibid.

⁴⁴⁹ Cf. KANT, I. Ibid.

⁴⁵⁰ Cf. KANT, I. Ibid. Os juízos em sua formalidade, isto é, sem nenhum conteúdo, na formalidade do entendimento, sua função se reduz a quatro tábuas, isto é, a tábua dos juízos. “[...] a função do pensamento pode reduzir-se a rubricas, cada uma das quais contém três momentos. Podem comodamente apresentar-se na seguinte tábua”: 1) Quantidade dos juízos: Universais, Particulares e Singulares; 2) Qualidade: Afirmativos, Negativos e

Nesse sentido, o espaço não pode ser conceito, pois ele não traz a ideia do estar contido (algo geral que contém algo menos geral etc.), já que ele é dado de forma imediata, ele é único, suas partes são partes de um e mesmo espaço, que é único e uno, tendo suas partes pensadas nele, o que significa que quando o espaço nos é dado, ele vem em conjunto, de modo simultâneo, o todo e suas partes. É, portanto, nesse sentido, que o espaço não é ativo, mas passivo, pois ele nos é dado, suas partes nos são dadas com seu todo⁴⁵², razão pela qual, ele se apresenta a nós com suas partes, de modo contínuo e simultâneo.

O espaço é, não obstante, uma intuição e não um conceito⁴⁵³,

[...] porque [...] 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)⁴⁵⁴.

Nessa linha de raciocínio, o espaço não pode ser outra coisa senão “representado como uma grandeza infinita dada⁴⁵⁵”. É nessa grandeza infinita imediata dada que se

Infinitos; 3) Relação: Categóricos, Hipotéticos e Disjuntivos e 4) Modalidade: Problemáticos, Assertóricos e Apodícticos. Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. B 95.

⁴⁵¹ Vale ainda observar, a título de esclarecimento, que a intuição para Kant é uma representação imediata e singular, isto é, ela se refere ao seu objeto sem nenhuma mediação, é, portanto, singular, pois seu objeto não é múltiplo, composto, mas único. Ao passo que o conceito é representação universal, que se referem a vários, inúmeros, objetos (por exemplo, o conceito de corpo), além de ser mediatizado, pois se refere a uma característica comum desses objetos, logo, o conceito nunca se refere a algo singular, único, quem faz isso é a intuição.

⁴⁵² Mas vale considerar que isso não quer dizer que conhecemos todo o espaço.

⁴⁵³ Apesar de Kant abrir a Estética Transcendental falando de exposição metafísica do conceito de espaço, ele deve ser entendido como representação (*Vorstellung*), conceito em um sentido abrangente, não estrito, já que nesse segundo sentido o conceito é uma representação geral e mediata, uma representação da representação, ao contrário da intuição, que é uma representação única, singular e imediata. Kant, nessa exposição do espaço, quer mostrar que essa representação imediata (intuição) não é uma representação geral mediata (conceito).

⁴⁵⁴ Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. B 39. “Assim, as proposições geométricas, 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 apodíctica”. Cf. KANT, I. *Ibid.* Ou seja, para Kant, isso é evidente por si mesmo.

⁴⁵⁵ Cf. KANT, I. *Ibid.* Michel Fichant (1997) entende que o espaço enquanto grandeza infinita dada é fruto da radicalidade que Kant estabelece entre a primeira e a segunda edição da Crítica da Razão Pura (1781 A e 1787 B), quando faz a diferença entre a exposição metafísica e a exposição transcendental do espaço, a qual, segundo ele, vai gerar a diferença entre espaço estético (metafísico) e espaço geométrico, mostrando que o espaço metafísico (estético, como grandeza infinita dada) não é determinado pelas propriedades do espaço geométrico, mas que ambos são diferentes e que, na realidade, o espaço geométrico pressupõe o espaço infinitamente dado, logo, é fundamento para qualquer construção geométrica, logo, para qualquer conhecimento matemático e desse modo um seria condição (estético) e o outro condicionado (geométrico). Assim, Fichant (*ibid.*) baseado em algumas notas de Kant como resposta aos artigos de Kästner mostra que Kant faz distinção entre espaço estético (intuitivo) e espaço geométrico. Portanto, o espaço metafísico é 1) dado; 2) originário; 3)

estabelece a relação entre o todo e as partes dessa grandeza infinita dada, o espaço, uma vez que “[...] as partes do espaço existem simultaneamente no espaço infinito⁴⁵⁶”. No caso do conceito, não há como pensar que dentro de seus limites, por assim dizer, haja uma infinidade de representações, como se pode pensar no caso do espaço, enquanto intuição, como grandeza infinita dada⁴⁵⁷. “Portanto, a representação originária de espaço é intuição *a priori* e não conceito⁴⁵⁸”.

Kant argumenta que essa intuição *a priori* se encontra no indivíduo, sendo anterior, algo que antecede qualquer percepção de objeto, sendo, nesse sentido, pura e não impura ou empírica. E, portanto, uma intuição externa que é anterior aos objetos, condição de possibilidade de que eles sejam determinados, isto é, conceituados. Nesse sentido, tal intuição pertence ao sujeito, “como uma forma do sentido externo em geral, ou seja, enquanto propriedade formal do sujeito ser afetado por objetos e, assim, obter uma representação imediata dos objetos, ou seja, uma intuição⁴⁵⁹”. A ideia de ser afetado, isto é, as sensações são

um único espaço; 4) dado subjetivamente; 5) Infinito em ato do lado do sujeito e 6) fundamento da construção. Ao passo que o espaço geométrico é 1) factício ou descritivo; 2) derivado; 3) vários espaços; 4) dado objetivamente e 5) infinito potencial. Cf. FICHANT, M. Espaço Estético e Espaço Geométrico em Kant. *Analytica*. Rio de Janeiro, n. 2, p. 11-32, 1999. Cf. KANT, I. *Sur les articles de Kästner*. Tradução: FICHANT, M. *Philosophie*, Paris, n. 56, p. 3-19, 1997.

⁴⁵⁶ Cf. KANT, I. op. cit., p. B 40. Assim, podemos dizer, que o espaço enquanto forma da intuição pura e *a priori*, nos é dado como grandeza infinita dada, ou seja, em sua totalidade, antes mesmo de que se faça qualquer divisão desse espaço, que por sua vez este espaço dividido é o que experienciamos diretamente, logo, ele, esse segundo espaço, por assim dizer, é o espaço parte, que com outras partes formam um agregado de partes da experiência possível.

⁴⁵⁷ Isso porque, para Kant, nada que aparece, isto é, o fenômeno, o empírico, pode ser dado como infinito, logo, o espaço não é conceito, uma vez que o conceito não pode determinar algo que tenha grandeza infinita, assim, o espaço é uma intuição pura e uma grandeza infinita dada, ou seja, é aquele que torna possível que se represente quantidades particulares, uma vez que já está pressuposto. Nesse caso, a totalidade espacial que precede as partes. Para Paton (1970), o espaço sendo intuição pura é o que permite “fundamentar todos os conceitos de espacialidade”. Assim, é anterior a qualquer experiência. Cf. PATON, H. *Kant’s Metaphysic of Experience*, p. 116. (tradução nossa). Em linhas gerais, quando Kant argumenta que tanto o espaço quanto o tempo são formas puras da intuição e consequentemente não são conceitos, ele está se opondo tanto ao empirismo, quanto ao racionalismo.

⁴⁵⁸ Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. B 40. “[...] todos os espaços são possíveis e concebíveis apenas como partes de um único espaço. Agora, quando o geômetra diz que uma linha, tão longe de ser desenhada, ainda pode ser prolongada ainda mais, não equivale ao que é dito do número em aritmética: podemos sempre e sem fim aumentá-lo pela adição de outras unidades ou números (para os números adicionados e as quantidades assim expressas são possíveis em si mesmas, sem ter que pertencer aos precedentes a uma magnitude como partes); que uma linha pode ser desenhada até o infinito significa tanto quanto: o espaço em que eu descrevo a linha é maior do que qualquer linha que eu possa descrever nele, e assim o geômetra baseia a possibilidade de seu problema (que é) aumentar infinitamente um espaço (onde há pluralidade) sobre a representação original de um único espaço infinitamente dado. Isso está perfeitamente de acordo de que o espaço geometricamente e objetivamente dado seja sempre finito; porque é dado apenas porque é produzido. Mas do espaço dado metafisicamente, isto é, dado originalmente de modo subjetivo, que (porque não há pluralidade) não pode ser trazido sob qualquer conceito que seja suscetível de ser uma construção, mas que, no entanto, contém o fundamento da construção de todos os possíveis conceitos geométricos, isto é, deste espaço que é infinito significa apenas: consiste na forma pura do modo sensível de representação do sujeito como intuição *a priori*; Consequentemente, é nele, como uma representação singular, que é dada a possibilidade de todos os espaços, que vai ao infinito”. Cf. KANT, I. *Sur les articles de Kästner*. In: FICHANT, M., p. 10 (tradução nossa).

⁴⁵⁹ Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. B 41.

dadas por essa intuição externa, isto é, pelo espaço, que, por sua vez, enquanto forma do sentido externo é o que permite a matéria, sendo nesse sentido sua condição.

Em outras palavras, há no que aparece para os indivíduos, o fenômeno, uma forma e um conteúdo (matéria), ou seja, a forma dessa intuição sensível é aquela que coordena, unifica a diversidade, a multiplicidade dos fenômenos, logo, o espaço é aquele que coordena e que possibilita que algo apareça nos fenômenos, isto é, a matéria dos fenômenos⁴⁶⁰. Nesse sentido, é possível asseverar que tudo o que vai aparecer empiricamente, vai aparecer no espaço. É no espaço que se percebem as sensações, elas são dadas pelo espaço, pois a forma é o que as possibilitam.

Ora, sendo assim, o espaço “é forma de todos os fenômenos dos sentidos externos⁴⁶¹”, é a condição da sensibilidade do sujeito, isto é, “a condição subjetiva da sensibilidade, única que permite a intuição externa”. Kant diz que essa forma, a de todos os fenômenos, é dada antes mesmo das percepções propriamente ditas, logo, é *a priori* e pura (porque não deriva do empírico), lugar, por assim dizer, onde os objetos são determinados, antes mesmo de toda experiência. Há, portanto, uma receptividade do sujeito (sensibilidade) que garante que ele seja afetado por objetos, que é anterior, isto é, precede toda intuição de objetos.

Se abandonarmos, porém a condição subjetiva, sem a qual não podemos receber intuição exterior, ou seja, a possibilidade de sermos afetados pelos objetos, a representação do espaço nada significa. Este predicado só é atribuído às coisas na medida em que nos aparecem, ou seja, é objeto da sensibilidade. A forma constante dessa receptividade, a que chamamos sensibilidade, é uma condição necessária de todas as relações nas quais os objetos são intuídos como exteriores a nós e, quando abstraímos desses objetos, é uma intuição pura que leva o nome de espaço⁴⁶².

Assim, o espaço, enquanto forma dos fenômenos dos sentidos externos, é a única condição humana/subjetiva da sensibilidade, a forma que possibilita qualquer intuição externa, isto é, a forma do ponto de vista humano, do ser racional finito⁴⁶³, de uma

⁴⁶⁰ “Enquanto forma dos fenômenos, o espaço é o que permite a ordenação da diversidade fenomenal segundo certas relações, a saber, a exterioridade em relação a nós, a justaposição dos fenômenos uns em relação aos outros, sua distinção quanto aos lugares”. Cf. PETIT, Maria da Penha. O Espaço na Crítica da Razão Pura. São Paulo: **Discurso**, v. 4, n. 4, p. 113-131, 1973, p. 126.

⁴⁶¹ Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. B 42.

⁴⁶² Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. B 42-43.

⁴⁶³ É importante asseverar que, segundo Kant, para nós seres humanos, nossas intuições são sempre sensíveis. Isso significa dizer que o objeto precisa afetar a receptividade de nossa sensibilidade, logo, a intuição que nos cabe é resultado, é derivada, e não intuição originária, como a de Deus, por exemplo, que ao intuir o objeto garante a ele sua existência. “Esse modo de intuição, escreve ele na Estética transcendental, é chamado sensível, porque ele não é originário, quer dizer, tal que a existência do objeto da intuição seja dada pela

experiência possível. Dessa forma é possível perceber a importância dada por Kant à experiência como pedra de toque, ou seja, o critério para qualquer discussão metafísica (filosófica) ou científica, humanamente válida.

Com isso, Kant quer mais uma vez atacar a possibilidade humana de conhecer a coisa enquanto coisa, isto é, a coisa em si, noumênica, e nos limitar à experiência humanamente possível, ao fenômeno, razão pela qual o espaço, enquanto intuição pura, só faz sentido em relação com a nossa maneira de intuir, logo o espaço é aquele que abarca todas as coisas que podem aparecer, portanto, o espaço se limita a possibilitar o conhecimento de todas as coisas enquanto fenômenos e não como coisas em si, por isso Kant diz que:

Como não podemos fazer das condições particulares da sensibilidade as condições da possibilidade das coisas, mas somente dos seus fenômenos, **bem podemos dizer que o espaço abrange todas as coisas que nos possam aparecer exteriormente, mas não todas as coisas em si mesmas, sejam ou não intuídas e qualquer que seja o sujeito que as intua.**⁴⁶⁴

Kant afirma que se as coisas forem consideradas enquanto objetos da intuição humana, então todas elas estão justapostas, uma ao lado das outras no espaço. Se se acrescenta essa “condição ao conceito e se diz que todas as coisas, enquanto fenômenos externos estão justapostas no espaço, a regra assume validade universal e sem limitação⁴⁶⁵” e resulta-se disso “a realidade do espaço (isto é, sua validade objetiva⁴⁶⁶) 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 sensibilidade⁴⁶⁷”.

Caso não seja assim, o espaço será algo ideal e transcendental (terá idealidade transcendental) e para o indivíduo, nesse caso, ele nada é, uma vez que se abandonou a condição de possibilidade de toda a experiência para ele, uma vez que o considera como o fundamento das coisas em si. Mas como o contrário é o que Kant assume, então, nesse caso,

intuição, mas depende da existência do objeto e, por conseguinte, só é possível na medida em que a capacidade receptiva do sujeito é afetada pelo objeto”. Cf. LEBRUN, G. **O subsolo da Crítica**.

⁴⁶⁴ Cf. KANT, I, op. cit., p. B 43 (destaque nosso).

⁴⁶⁵ Cf. KANT, I, Ibid., p. B 44.

⁴⁶⁶ Para Kant, as coisas ou objetos podem ser considerados em sua **possibilidade lógica**, isto é, podem ser pensáveis sem contradição; em sua **realidade objetiva**, isto é, podem ser realizáveis, podem corresponder às experiências espaço-temporal; e em sua **validade objetiva** (efetividade), isto é, o realizado, o efetivo, o aparecido, o fenômeno. Isso quer dizer que todo fenômeno é efetivo, realizável e lógico, ao passo que o contrário não se segue necessariamente, pois posso pensar em algo sem contradição (possibilidade lógica), mas nem por isso, significa que isso seja dado na experiência e assim conhecido, como por exemplo, Kant cita a Liberdade, que pode ser pensada sem contradição, que pode ser realizável, mas não realizada empiricamente enquanto objeto do conhecimento, pois não a conheço empiricamente, enquanto fenômeno, a liberdade.

⁴⁶⁷ Cf. KANT, I, Ibid., p. B 44.

ele diz que se afirma “a realidade empírica do espaço (no que se refere a toda a experiência exterior possível⁴⁶⁸)”. No entanto, essa idealidade do espaço, apesar de não conhecida, está pressuposta no espaço empírico, que é o seu fundamento. Todavia,

[...] nada, em suma, do que é intuído no espaço é uma coisa em si, de que o espaço não é uma forma das coisas, forma que lhes seria própria, de certa maneira, em si, mas que nenhum objeto em si mesmo nos é conhecido e que os chamados objetos exteriores são apenas simples representações da nossa sensibilidade, cuja forma é o espaço, mas cujo verdadeiro correlato, isto é, a coisa em si, não é nem pode ser conhecida por seu intermédio; de resto, jamais se pergunta por ela na experiência.

Kant mostra, portanto, o duplo ponto de vista que é necessário se ter das coisas, isto é, como fenômeno e como coisa em si, uma conhecível pelos sujeitos e a outra apenas pensável, portanto, os objetos são conhecidos como fenômenos, que são dados no espaço, a forma de todos os fenômenos dos sentidos externos. Com isso, pode-se dizer que o conhecimento do fenomenal, do mundo, da natureza, pressupõe necessariamente o espaço, assim como, conseqüentemente, qualquer ação ou relação nossa com o mundo exterior, dentro dos limites de possibilidade do conhecimento e da ação do ser racional finito, está também pressuposto o espaço, muito embora nesse segundo caso Kant não deixe isso tão explícito.

Da mesma maneira que Kant procede em relação ao espaço, procede também em relação ao tempo, isto é, faz uma exposição metafísica do conceito de tempo, a fim de explicitar por que o tempo não é conceito e sim uma intuição e uma exposição transcendental, a fim de explicitar que ele possui princípios *a priori*, os quais possibilitam conhecimento.

Nessa perspectiva, assevera que o tempo, assim como o espaço “não é um conceito empírico⁴⁶⁹” que seja fruto, resultado, produto de alguma experiência, porque aquilo que diz respeito ao tempo, segundo Kant, isto é, a sucessão e simultaneidade, não surgem “na percepção se a representação do tempo não fosse o seu fundamento *a priori*⁴⁷⁰”. Assim, Kant diz que é somente pressupondo essa representação que “podemos representar-nos que uma coisa exista num só e mesmo tempo⁴⁷¹”, ou seja, simultaneamente, ou em tempos diferentes, ou seja, sucessivamente. Desde logo, Kant assevera a existência de um único tempo e que os tempos, o um após o outro, só tem razão de ser nesse tempo único, abrangente. “Tempos diferentes são unicamente partes de um mesmo tempo⁴⁷²”.

⁴⁶⁸ Cf. KANT, I. Ibid.

⁴⁶⁹ Cf. KANT, I. Ibid., p. B 46.

⁴⁷⁰ Cf. KANT, I. Ibid.

⁴⁷¹ Cf. KANT, I. Ibid.

⁴⁷² Cf. KANT, I. Ibid., p. B 47.

Dessa maneira, então o tempo tem que ser “uma representação necessária que constitui o fundamento de todas as intuições⁴⁷³”, ou seja, ele não pode ser uma representação contingente, pois ele é uma representação do que ocorre ao mesmo tempo e em tempos diferentes, o que abrangeria, nesse caso, tudo o que pode ser intuído para os seres pensantes e finitos. Isso por que, caso contrário, seria necessário suprimir o tempo dos fenômenos, coisa que, para Kant, não se faz verdadeiro, pois “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 fenômenos⁴⁷⁴”. O tempo, portanto, é a condição geral da possibilidade dos fenômenos e quanto tal não se pode suprimir.

Consequentemente, o filósofo escreve que com isso emergem princípios apodícticos em relação ao tempo, a saber, não como o tempo ter mais de uma dimensão, mas apenas uma, bem como os tempos diferentes não devem ser considerados como simultâneos, mas como sucessivos, isto é, um após o outro, assim como também o espaço, quando considerados como diferentes não são sucessivos, mas simultâneos, logo, o tempo é possuidor de uma única dimensão e suas partes são sucessivas, ao passo que o espaço, em suas partes, deve ser considerado enquanto simultâneo.

Logo, Kant assevera que:

estes princípios não podem ser extraídos da experiência, porque esta não lhes concederia nem rigorosa universalidade nem certeza apodíctica. [...]. Estes princípios valem, por conseguinte, como regras, as únicas que em geral possibilitam as experiências e, como tal, nos instruem antes de tais experiências, não mediante estas⁴⁷⁵.

Diante do exposto, o tempo, portanto, não se consubstancia como um conceito universal (ou discursivo – mediato), mas sim como “uma forma da intuição sensível⁴⁷⁶”. Uma forma que coordena os objetos em uma intuição singular, imediata, logo, é anterior aos objetos sensíveis, alvo de sua coordenação, portanto, é princípio formal do mundo sensível, sem o qual nada seria possível ser conhecido, como já havia afirmado na Dissertação de 1770.

Ademais, o tempo é uma grandeza infinita, isso significa que qualquer grandeza determinada de tempo “é somente possível por limitações de um tempo único, que lhe serve

⁴⁷³ Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. B 46.

⁴⁷⁴ Cf. KANT, I. *Ibid.*

⁴⁷⁵ Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. B 47.

⁴⁷⁶ Cf. KANT, I. *Ibid.* É intuição, pois, “a representação que só pode dar-se através de um único objeto é uma intuição”. Cf. KANT, I. *Ibid.*

de fundamento⁴⁷⁷”. Nesse sentido, o tempo, enquanto infinito e fundamento de determinações de tempo, tem que ser também ilimitado. Assim,

sempre que, porém, as próprias partes e toda a magnitude de um objeto só possam representar-se de uma maneira determinada por limitação, a sua representação integral não tem que ser dada por conceitos, (pois estes só contêm representações parciais); é preciso que haja uma intuição imediata que lhes sirva de fundamento⁴⁷⁸.

Kant, assim como fez com o espaço, faz também com o tempo e tira as consequências da exposição feita, a saber, o tempo, enquanto intuição interna, não é algo que existe por si mesmo, e nem é algo inerente às coisas “como uma determinação objetiva e que [...] subsista, quando se abstrai de todas as condições subjetivas da intuição das coisas⁴⁷⁹”. O tempo, portanto, não é algo em si mesmo independente do intuir coisas, ele só é com as coisas, com os objetos reais. Não obstante, o tempo, como é precedente aos objetos, não é determinação das coisas, mas sua condição, logo, é intuição *a priori*, sendo, portanto, “a condição subjetiva indispensável para que tenham lugar em nós todas as intuições. Pois que, assim, esta forma de intuição interna se pode representar anteriormente aos objetos, portanto *a priori*⁴⁸⁰”.

Disso se segue que o tempo Kantiano é a forma do sentido interno, “da intuição de nós mesmos e do nosso estado interior⁴⁸¹”. O tempo é que “determina a relação das representações no nosso estado interno⁴⁸²” e não determinação de fenômenos externos e não se identifica com uma figura ou com alguma posição, logo não há como ser feita sua representação, a não ser por analogia⁴⁸³ e Kant faz isso por meio da linha reta, contínua, que se prolonga até o infinito, cujas partes constituem uma série de dimensão única. “Por aqui se vê também que a representação do próprio tempo é uma intuição, porque todas as suas relações se podem expressar numa intuição externa”.

⁴⁷⁷ Cf. KANT, I. Ibid., p. B 48.

⁴⁷⁸ Cf. KANT, I. Ibid.

⁴⁷⁹ Cf. KANT, I. Ibid., p. B 49.

⁴⁸⁰ Cf. KANT, I. Ibid.

⁴⁸¹ Cf. KANT, I. Ibid.

⁴⁸² Cf. KANT, I. Ibid., p. B 50.

⁴⁸³ Vale observar que a analogia em Kant não significa uma comparação de distinção de grau, por exemplo, caso se faça uma comparação entre o homem e Deus se está fazendo uma analogia por meio de diferença de grau. Todavia a analogia kantiana se refere à semelhança e à diferença entre os análogos. Como para Kant o diverso temporal é uma série, ou melhor, como uma série. Assim, o tempo e linha reta quando feita a analogia por Kant tem uma semelhança e uma diferença. A primeira (semelhança) é que tanto a linha quanto o tempo tem uma única dimensão; a segunda (diferença) é que o tempo é sucessivo e a linha é simultânea. Kant aqui mostra a diferença e o vínculo entre tempo e espaço. A diferença é que o tempo é sucessivo e o espaço é simultâneo e a semelhança é que ambos possuem única dimensão.

O tempo se configura, assim, na formalidade condicional, que se dá antes de qualquer fenômeno em geral, ao passo que, “o espaço, enquanto forma pura de toda a intuição externa limita-se como condição *a priori*, simplesmente aos fenômenos externos⁴⁸⁴”. O certo é que todas as representações, internas ou externas referem-se em geral ao tempo, isso significa que o tempo é a condição *a priori* de todos os fenômenos em geral. É “a condição imediata dos fenômenos internos [...] e, por isso mesmo também, mediatamente, dos fenômenos exteriores⁴⁸⁵”.

Se posso dizer *a priori*: todos os fenômenos exteriores são determinados *a priori* no espaço e segundo as relações do espaço, posso igualmente dizer com inteira generalidade, a partir do princípio do sentido interno, que todos os fenômenos em geral, isto é, todos os objetos dos sentidos, estão no tempo e necessariamente sujeitos às relações do tempo⁴⁸⁶.

Nesse sentido, o tempo é condição subjetiva da intuição humana e só o é na medida em que são afetados, logo, sem o sujeito ser afetado sensivelmente não é nada⁴⁸⁷. Mas isso não quer dizer que em relação aos fenômenos seja subjetivo, mas é na realidade objetivo, real⁴⁸⁸.

O tempo é, sem dúvida, algo real, a saber, a forma real da intuição interna; tem, pois realidade subjetiva, relativamente à experiência interna, isto é,

⁴⁸⁴ Cf. KANT, I. Ibid.

⁴⁸⁵ Cf. KANT, I. Ibid., p. B 50-51.

⁴⁸⁶ Cf. KANT, I. Ibid., p. B 51.

⁴⁸⁷ “Nisto consiste, pois a idealidade transcendental do tempo, segundo a qual o tempo nada é, se o abstrairmos das condições subjetivas da intuição sensível e não pode ser atribuído aos objetos em si (independentemente da sua relação com a nossa intuição), nem a título de substância nem de acidente”. Cf. KANT, I. Ibid., p. B 52-53.

⁴⁸⁸ “[...] 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”. Cf. KANT, I. Ibid. Dessa forma, Kant faz a distinção entre fenômenos e coisa em si, pois as coisas enquanto fenômenos, todas elas, estão no tempo. “Não podemos dizer que todas as coisas estão no tempo [...]. Mas, se [...] dissermos: todas as coisas, enquanto fenômenos (objetos da intuição sensível) estão no tempo, o princípio adquire a conveniente validade objetiva e universalidade *a priori*”. Cf. KANT, I. Ibid., p. B 51-52. “Quando digo que no espaço e no tempo, tanto a intuição dos objetos exteriores como a intuição que o espírito tem de si próprio representa cada uma o seu objeto tal como ele afeta os nossos sentidos, ou seja, como aparece, isto não significa que esses objetos sejam simples aparência. Efetivamente, no fenômeno, os objetos, e mesmo as propriedades que lhes atribuímos, são sempre considerados algo realmente dado; na medida, porém, em que esta propriedade apenas depende do modo de intuição do sujeito na sua relação ao objeto dado, distingue-se este objeto, enquanto fenômeno, do que é enquanto objeto em si”. Cf. KANT, I. Ibid., p. B 69. Sobre isso Lebrun (ibid.) escreve que “o idealismo transcendental [...] não tem nada a ver com uma doutrina do conhecimento que põe em dúvida ou vai desvalorizando a existência de um objeto percebido. É algo totalmente diferente o que exprime o idealismo transcendental – é uma opção ontológica: os objetos que estão aparecendo no espaço e no tempo não devem ser estudados, tratados e considerados como coisas que poderiam ser dadas previamente à representação humana e que poderiam ser considerados independentemente da representação humana. Esses aparecimentos – se aceitarmos traduzir assim *Erscheinungen* – não são de forma alguma aparências ou fantasmas. Ao contrário, eles têm consistência”. Cf. LEBRUN, G. op. cit., p. 63.

tenho realmente a representação do tempo e das minhas determinações nele. Não deve ser, portanto, encarado realmente como objeto, mas apenas como modo de representação de mim mesmo como objeto⁴⁸⁹.

Para Kant, isso explica que o tempo tem realidade empírica, que ele possui validade objetiva, isto é, ele é efetivo quando se refere à sua relação com os objetos que podem ser apresentados aos nossos sentidos, uma vez que nossa intuição é sempre sensível, logo, “nunca na experiência nos pode ser dado um objeto que não se encontre submetido à condição do tempo⁴⁹⁰”.

Subsiste, pois, a realidade empírica do tempo como condição de todas as nossas experiências. Só a realidade absoluta lhe não pode ser concedida, como acima referimos. E apenas a forma da nossa intuição interna. Se lhe retirarmos a condição particular da nossa sensibilidade, desaparece também o conceito de tempo; o tempo, pois, não é inerente aos I próprios objetos, mas unicamente ao sujeito que os intui⁴⁹¹.

Enquanto forma do sentido interno do indivíduo, o tempo possibilita o movimento de qualquer corpo no tempo e, por sua vez, ordena a sucessividade, bem como possibilita relações causais no tempo e assim se tem o diverso temporal como uma série, logo, todas as coisas como fenômenos estão no tempo. Assim, tudo o que aparece é uma modificação (afecção) em nós no tempo. Isso significa que o que afeta o indivíduo (afecção-modifica), afeta- o no tempo⁴⁹².

Portanto, o tempo é condição dos fenômenos em geral, na medida em que os fenômenos modificam o indivíduo no tempo, assim como faz a mediação dos fenômenos externos, que é a condição imediata dos fenômenos internos. Dessa maneira, tudo o que se apresenta ao indivíduo, modifica-o, logo, o tempo é condição de possibilidade de todos os fenômenos, pois mesmo que um objeto se apresente enquanto exterior ao indivíduo, ele está,

⁴⁸⁹ Cf. KANT, I. Ibid., p. B 54.

⁴⁹⁰ Cf. KANT, I. Ibid., p. B 52. Cabe observar aqui que Kant rechaça a ideia do tempo possuir realidade absoluta, como se o tempo fosse pertencente às coisas como sua condição ou sua propriedade e não à forma de nossa intuição sensível. Caso pertencesse às coisas ou fosse sua propriedade, estaríamos, segundo Kant, nos referindo às coisas em si, coisa não possível para nós.

⁴⁹¹ Cf. KANT, I. Ibid., p. B 54.

⁴⁹² Sobre essa relação entre movimento e mudança, que se dá no espaço e no tempo, Kant explica na estética transcendental não pode “[...] conter mais do que estes dois elementos, o espaço e o tempo, resulta claramente de todos os outros conceitos pertencentes à sensibilidade, mesmo o de **movimento**, que reúne ambos os elementos, pressupõem algo de empírico. Com efeito, este último pressupõe a percepção de algo que se move; ora no espaço, considerado em si próprio, nada é móvel; é, pois necessário que o móvel seja algo que não se encontre no espaço a não ser pela experiência, portanto um dado empírico. Do mesmo modo a estética transcendental não pode contar entre os seus dados *a priori* o conceito de mudança; porque não é o próprio tempo que muda, apenas muda algo que está no tempo. Para isso requer-se a percepção de uma certa existência e da sucessão de suas determinações, por conseguinte a experiência”. Cf. KANT, I. Ibid., p. B 58.

de certa maneira, no seu interior também, razão pela qual ser o tempo a condição dos fenômenos internos e externos.

Em linhas gerais, isso diz respeito à representação que o sujeito faz do tempo, mas o próprio sujeito está também no tempo. Assim, “[...] tal forma deverá ser procurada, não no objeto em si mesmo, mas no sujeito ao qual o objeto aparece, pertencendo, no entanto, real e necessariamente, ao fenômeno desse objeto⁴⁹³”.

Aqui emerge a necessidade da outra fonte do conhecimento, enquanto ordenadora do diverso dado, pois se os objetos que se apresenta ao sujeito modificam-no no tempo (logo, mudança⁴⁹⁴), há, portanto, um diverso e não uma unidade, isso quer dizer que se não uma, ela é fornecida pelo entendimento/pensamento, ou seja, pela autoconsciência do sujeito⁴⁹⁵, que unifica, que dá unidade ao tempo, unidade do objeto, como objeto do conhecimento. É essa autoconsciência que unifica a consciência empírica⁴⁹⁶, assim, é ela quem unifica o diverso dado, e, por sua vez, essa unidade do sujeito é a que permite a unidade do objeto, logo, o conhecimento.

A intuição humana, portanto, para Kant, nada mais é do que a representação do fenômeno e esta enquanto tal não tem existência em si mesma, mas no sujeito, e, nesse sentido, algo independente da receptividade sensível nada é para o sujeito enquanto passível de conhecimento, uma vez que o sujeito só conhece o seu modo de perceber, que tem o espaço e o tempo como formas puras dessa maneira de perceber. Portanto, a sensibilidade está submetida às condições espaço-temporais que, por sua vez, pertencem ao sujeito, enquanto sua constituição subjetiva⁴⁹⁷ e, dessa forma, determina o objeto enquanto fenômeno e assim pronto ao conhecer. Em suma,

⁴⁹³ Cf. KANT, I. Ibid., p. B 55.

⁴⁹⁴ A esse respeito, Kant afirma que: “[...] as mudanças só no tempo são possíveis; por conseguinte, o tempo é algo de real”. Cf. KANT, I. Ibid., p. B 53.

⁴⁹⁵ “A consciência de si mesmo (a apercepção) é a representação simples do eu. [...]. No homem, esta consciência exige uma percepção interna do diverso, que é previamente dado no sujeito, e a maneira como é dado no espírito, sem espontaneidade, deve, em virtude dessa diferença, chamar-se sensibilidade”. Cf. KANT, I. Ibid., p. B 68.

⁴⁹⁶ “Certamente a estética transcendental nos coloca no caminho da afirmação [...] de que a intuição dos objetos no espaço é implicada pela intuição que o sujeito tem de si mesmo e de seus estados de consciência. Em outras palavras, toda representação é dada com seu representado do qual ela é inseparável, isto é, com o objeto visado nela e o espaço sem o qual não poderia ser intuído”. Cf. PETIT, M. op. cit., p. 129.

⁴⁹⁷ Ora, aqui Kant desloca a questão da universalidade do espaço e do tempo de si (do espaço e do tempo em si mesmos), como até então de certa maneira era tratada, e põe tal universalidade para estruturas formais da sensibilidade (apreensão) do sujeito, fazendo uma subjetivação por um lado e uma universalidade por outro. Subjetivação por que espaço e tempo pertencem ao sujeito e universalidade por que mesmo pertencendo ao sujeito, elas não são psicológicas, pois não dependem da individualidade (particularidade, contingente) de cada sujeito, mas são formas *a priori* de qualquer experiência externa do sujeito. É claro que aqui Kant expõe também a condição finita do sujeito que é marcada por passividade de um lado e por ação de outro (isto é, sensibilidade e entendimento) e lhe coloca em direção apenas do fenômeno e não das coisas como elas são. Isso quer dizer que estamos limitados a perceber as coisas somente pelas duas formas *a priori* da sensibilidade, o espaço e o tempo,

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 as suas relações são em si mesmas constituídas como nos aparecem; e que, se fizermos abstração do nosso sujeito ou mesmo apenas da constituição subjetiva dos sentidos em geral, toda a maneira de ser, todas as relações dos objetos no espaço e no tempo e ainda o espaço e o tempo desapareceriam; pois, como fenômenos, não podem existir em si, mas unicamente em nós⁴⁹⁸.

Assim, temos que o espaço e o tempo não pertencem aos objetos, mas ao modo que o sujeito de intui os objetos, isto é, pertencem às suas faculdades de intuição e enquanto tais são as condições de que alguma intuição chegue a ele, sejam dadas a ele, por isso, elas são *a priori*, isto é, não dependem de sensação nenhuma recebida das coisas intuídas espaço-temporalmente. Nesse sentido, espaço e tempo só existem no sujeito, em sua intuição, ou seja, fora de sua intuição não existem, ou seja, em si mesmos o espaço e o tempo nada são. Logo, não podem ser relações entre coisas e nem absolutos em si mesmos. São, portanto, a condição de possibilidade do conhecimento das coisas que vão aparecendo ao sujeito. Isto é, dos fenômenos, do mundo, da natureza.

Dessa maneira, Kant mostra que sua “Revolução Copernicana do Pensar” faz a distinção entre ser e pensar e, assim, agora, não são mais os conceitos do sujeito que se ajustam aos objetos do conhecimento, antes, os objetos do conhecimento devem se ajustar aos conceitos do sujeito. Assim, por consequência da perspectiva crítica empreendida por Kant, o conhecimento da natureza se efetiva pela determinação de fenômenos sensíveis como objetos da experiência dentro de uma totalidade, que apesar de não se poder conhecer, pode-se ao menos, por exigência da razão, ser pensada⁴⁹⁹.

Ademais, Kant faz a distinção entre começo e a origem do conhecimento, o primeiro relacionado à estética transcendental (formas da sensibilidade – intuições puras) e o segundo relacionado à analítica transcendental (formas do entendimento: categorias-

e assim temos acesso apenas ao como as coisas nos aparecem, ao seu fenômeno. Razão pela qual estamos, por assim dizer, reclusos a maneira como nós subjetivamente conhecemos. Isso quer dizer que não há como eu representar nada fora do espaço e do tempo. Logo, as coisas só podem existir para nós dentro dessa limitação, ou seja, elas só existem para nós como fenômenos e, nesse caso, só existem em nós. Assim, só conhecemos aquilo que nós representamos da coisa, ou seja, somente representação.

⁴⁹⁸ Cf. KANT, I. op. cit., p. B 59.

⁴⁹⁹ Kant na **CRP**, p. B 367 escreve que “os conceitos da razão servem para conceber, assim como os do entendimento para entender (as percepções). Se **os primeiros contêm o incondicionado, referem-se a algo em que toda a experiência se integra, mas que, em si mesmo, não é nunca objeto da experiência**; algo a que a razão conduz, a partir das conclusões extraídas da experiência, algo mediante o qual avalia e mede o grau do seu uso empírico, mas que nunca constitui um membro da síntese empírica” (destaque nosso).

conceitos), e dessa maneira afirma que todo o conhecimento do sujeito começa pela experiência, mas sua origem não é via experiência. Essa distinção é fruto do debate que ele trava com o empirismo e com o ceticismo, principalmente com Locke e Hume, para mostrar que há ideias, coisas, objetos que são anteriores à experiência, isto é, que o entendimento e a razão antecipam e são anteriores a qualquer relação com a sensibilidade, pois, segundo ele, há um *a priori* que garante o *a posteriori*. Há condições que estão antes (e possibilitam) da empiricidade propriamente dita.

Nesse sentido, faz-se necessário observar o que é próprio da faculdade de conhecer antes que lhe venham os dados, as impressões sensíveis. Kant faz isso para fazer separação entre o conhecimento recebido via impressões sensíveis, daquilo é originalmente da própria razão, ou seja, Kant distingue a forma e matéria do conhecimento. Há assim componentes formais e componentes materiais no conhecer, por assim dizer. O elemento formal do conhecimento da natureza seria aquilo não vinculado à sensibilidade, ao empírico, ao “impuro”, mas puro, o elemento formal, que não está relacionado com a estrutura do mundo ou a Deus, mas sim unicamente ligado ao ser humano, isto é, ao que o sujeito antecipa quando da vinda dos dados dos sentidos. Isso nada mais é do que aquilo que a razão apresenta de si mesma e que faz com que o sujeito decida *a priori* como vai perceber e como vai pensar as coisas, a saber, como fenômenos ou coisas em si.

Assim, para Kant, a observação que se endereça aos fenômenos, bem como a elaboração de leis que se usa para explicar o mundo, só é possível fundamentalmente pelas “noções” que vêm pelas formas puras da intuição, o espaço e de tempo, e pela atividade ativa do entendimento, que fornece leis, princípios, regras, ao que chega da sensibilidade via intuição.

Portanto, o mundo é conhecido e explicado a partir fundamentalmente das intuições espaço-temporal e das categorias do entendimento. Intuição e entendimento possuem, portanto, elementos formais, os princípios formais, que possibilitam a recepção e a ordenação das impressões ou sensações recebidas. Nesse sentido, pela intuição algo é dado ao sujeito como aparecido, fenômeno; e pelo entendimento, ele o conceitua e assim pensa no objeto como algo em geral.

Nesse caso, se espaço-tempo e as categorias do entendimento são fundamentos, isso quer dizer que elas não estão nas coisas que se conhece, pois não são propriedades das coisas, mas são fundamentos para que se conheça, uma vez que não são conteúdos, mas forma, são antes da experiência propriamente dita, são *a priori*, são na realidade as condições

de possibilidade de conhecer, em suma, são formas da percepção, formas que permitem ao sujeito experimentar a experiência possível.

Desse modo, o fenômeno, aquilo apenas passível de conhecimento ao ser racional finito, possui uma forma e uma matéria. A primeira dada *a priori* e a segunda dada *a posteriori*. A matéria corresponde à sensação e a forma possibilita a ordenação da matéria, que é diversa, isto é, múltipla, o diverso dado. Assim, o diverso dado, a matéria, que é dado pelos sentidos, é organizada pelas formas puras das intuições sensíveis, o espaço e o tempo. A saber, aquilo que se percebe assim como se vê (o fenômeno) é organizado simultaneamente sob a forma da espacialidade e, sucessivamente, sob a forma da temporalidade.

As categorias do entendimento seguem o mesmo curso, elas não são frutos, não são produtos, não advêm dos objetos, elas são *a priori*, são independentes de qualquer experiência sensível, de qualquer *a posteriori*. Elas trazem as condições de possibilidade, as bases para que quando as percepções sensíveis cheguem ao sujeito, ele possa julgar, ou seja, possa formular juízos sobre os dados da experiência sensível, e assim conhecer isso que está aparecendo a ele.

É por essa razão que, de acordo com Kant, quando se conhece, esse conhecimento não significa que o sujeito teve acesso à coisa enquanto coisa, à coisa em si mesma, pois o que ele acaba de “conhecer” foi apenas como ela apareceu para ele, enquanto fenômeno, enquanto aparecido na experiência e isso só é possível pelo subsídio do espaço e do tempo, as formas da intuição sensível, e das categorias do entendimento, que não são propriedades dos objetos passíveis de se conhecer, mas condições que possibilitam todo e qualquer conhecer. Portanto, a filosofia crítica de Kant se volta para o saber sobre as condições de possibilidade da representação das coisas, em oposição a respeito do conhecer as coisas enquanto coisas, (em si mesmas) tarefa humanamente impossível para Kant.

Mas isso não quer dizer que a ontologia deve ser substituída/eliminada em favor de uma mera epistemologia, mas a maneira, o como, se deve proceder sobre o conhecimento do mundo⁵⁰⁰, como se deve analisá-lo, percebê-lo, compreendê-lo, a saber, como ele aparece

⁵⁰⁰ Kant considerava que a Geografia era a responsável pelo conhecimento do mundo, em última instância, geografia é conhecimento do mundo, daquilo que é possível para o ente racional finito. Sobre a Geografia e as relações entre fenômenos no espaço, Berdoulay (1988) diz que: “Kant privilegiando como uma possibilidade do espírito humano a perspectiva espacial, abriu caminho para a ciência de relações espaciais entre fenômenos observáveis na superfície da terra. Esse é o porquê e faz comumente remontar a ele a ideia de que a geografia seria uma ciência do espaço, ou a ciência espacial única. Trata-se de uma definição muito popular na geografia. Hartshorne se faz notadamente o defensor desse argumento. Paradoxalmente, os detratores de suas posições metodológicas não fazem nada mais que acusar a tendência de reduzir a geografia a uma ciência das relações espaciais, procurando ver somente os aspectos geométricos. Esse tipo de discurso especialista, fortemente preso ao neopositivismo, se espalhou com o emprego das teorias quantitativas. Sem ir sempre em direção de posições estreitas, esses métodos relançaram a fascinação dos geógrafos pelas relações espaciais de

ao sujeito. É nesse contexto que se percebe a importância seminal da geografia, chamada por Kant de ciência do conhecimento mundo sensível⁵⁰¹, uma vez que ela pode ser tida enquanto conjunto do aparecível, fenomênico, do experienciável pela sensibilidade.

É evidente que Kant em sua *Analítica Transcendental* não quer investigar o ser do ente, o ser enquanto ser, e demonstrar o(s) seu(s) sentido(s), mas a partir do poder de julgar⁵⁰², de modo sistemático⁵⁰³, como fundamento/base ou princípio de qualquer operação do pensamento, se analisar como o entendimento se processa logicamente e como se dá seu uso empírico, isto é, uso referente aos objetos da experiência possível. O que caracteriza assim, um pensamento imanente e não transcendente, como se fez, em linhas gerais, parte da modernidade (Descartes; Leibniz), no pensamento medieval e da tradição grega (Platão e principalmente Aristóteles). Com efeito, é possível asseverar que “ao tomar por objeto de análise não o ser, mas antes o pensar, Kant se ocupa não dos objetos da razão, mas da própria razão, pressuposta no fundamento do projeto como um dado⁵⁰⁴”.

tipo geométrico, ou topológico. O estreitamento da visão é comumente evitado quando a atenção vai para os processos extraídos de tais arranjos espaciais. Sabe-se, por exemplo, que a ideia de produção do espaço teve ecos na geografia. E é por esse ângulo, por essa ancoragem no social, que o discurso espacialista é renovado de maneira que o espaço apareça cada vez mais como um sistema de relações”. Cf. BERDOULAY, Vincent. **Des mots et des lieux: la dynamique du discours géographique**. Paris: Editions du CNRS, 1988, p. 52 (tradução nossa).

⁵⁰¹ Conferir capítulo – A Geografia em Kant.

⁵⁰² Kant deixa claro que tanto o entendimento como a razão se definem pelo poder de julgar quando afirma que: “podemos, contudo, **reduzir a juízos todas as ações do entendimento, de tal modo que o entendimento em geral pode ser representado como uma faculdade de julgar**. Porque, consoante o que ficou dito, é uma capacidade de pensar. Ora pensar é conhecer por conceitos”. Cf. KANT, I, op. cit., p. B 94. Destaque nosso; com relação à razão, o filósofo explica que ela é “considerada como a faculdade de dar certa forma lógica ao conhecimento, é a faculdade de inferir, isto é, de julgar mediatamente”. Cf. KANT, I. Ibid., p. B 386.

⁵⁰³ “Esta divisão é sistematicamente extraída de um princípio comum, a saber, da faculdade de julgar (que é o mesmo que a faculdade de pensar) e não proveniente, de maneira rapsódica, de uma procura de conceitos puros, empreendida ao acaso e cuja enumeração, sendo concluída por indução”, como segundo Kant é o caso de Aristóteles. Cf. KANT, I. Ibid., p. B 106-107.

⁵⁰⁴ CODATO, Luciano. Kant e o fim da ontologia. **Analytica**. Rio de Janeiro, v. 13, n. 1, p. 39-64, 2009, p. 40. Sobre isso, Kant esclarece que: “**A crítica da razão** acaba, necessariamente, por conduzir à ciência, ao passo que o uso dogmático da razão, **sem crítica**, leva, pelo contrário, a afirmações sem fundamento, a que se podem opor outras por igual verossímil e, conseqüentemente, ao ceticismo. Esta ciência também não poderá ser de uma extensão desencorajante, pois **não se ocupa dos objetos da razão**, cuja variedade é infinita, **mas tão-somente da própria razão**, de problemas todos eles engendrados no seu seio e que lhe são propostos, não pela natureza das coisas, que são distintas dela, mas pela sua própria natureza; portanto, uma vez que tenha aprendido a conhecer a sua capacidade em relação aos objetos que a experiência lhe pode apresentar, ser-lhe-á fácil determinar de maneira completa e segura a extensão e os limites do seu uso, quando se ensaia para além das fronteiras da experiência”.

3 A NATUREZA EM IMMANUEL KANT – Primeira Crítica

3.1. Notas iniciais.

Na filosofia, a ideia/noção ou conceito de natureza está de uma maneira ou de outra vinculada, *en passant*, às ideias de princípio, isto é, àquilo que garante que o mutável se manifeste, ao que permanece de algo na medida em que esse algo muda, sendo assim, o conceito de natureza está vinculado ao imutável do mutável, isto é, sua substância ou essência; relaciona-se também à noção de ordem, de conexão entre causas, dando a entender que natureza se refere a uma espécie de ordem necessária de um todo, composto de partes concatenadas, isto é, que a diversidade de fenômenos ou pressupõe uma ordem, uma interdependência necessária e ordenada entre causas, que em última instância aponta para um todo que no final das contas é ordenado e assim harmônico; há ainda a ideia de natureza como o de fora, como o externo o extensivo, em detrimento do de dentro, do interior, do eu, da consciência, ou seja, o material em detrimento do espiritual ou do pensamento.

Essa é uma das razões para que se estabeleça a diversidade na conceituação de natureza, com efeito, trata-se de algo não unívoco, mas sim bem polissêmico. Os gregos, *in nuce*, entendia a natureza como *Physis* e os latinos como *Natura*, ambos a encaravam como algo relacionado à gestação, à gênese, à geração, ao nascer, a uma força produtora que gesta realidade e existência continuada, uma realidade sendo feita e refeita, em processo.

A noção primária de uma força que gera a própria ideia de nascimento, origem, geração e, por extensão, de fundamento, estrutura, persistência ou lei que regula os fenômenos, inclui a reflexão sobre tudo o que tem ou a que se atribui um nascimento, um ciclo vital e uma morte. Como indivíduos vivos e as espécies, as sociedades humanas, os corpos celestes e o mundo físico no seu conjunto⁵⁰⁵.

Dessa maneira, há uma clara ideia de algo híbrido, de interconexão entre gestação e gestado, entre geração e gerado, entre a força que produz e o resultado da força empreendida exposta em seus produtos, razão pela qual, como diz Casini (Ibid.), há na ideia de natureza uma concatenação entre o anímico e o mecânico, entre o vivo e o não vivo, uma espécie de

⁵⁰⁵ Cf. CASINI, Paolo. **As Filosofias da Natureza**. Tradução: Ana Bastos; Luís Leitão. Lisboa: Editorial Presença, 1987, p. 7.

sincronia e diacronia entre tais ideias, uma vez que, para ele, “a noção de natureza é originalmente uma projeção antropomórfica [...], a ideia de natureza aparece ligada [...] à ideia de divindade, tanto em sentido monoteísta como em sentido politeísta: a natureza é uma força criadora, animada, inventora inexaurível de formas⁵⁰⁶”.

Assim, há um claro apontamento para os três grandes conjuntos interpretativos da ideia de natureza, a saber: uma ideia de natureza antropomorfizada, humana; uma natureza constituída de seus produtos, portanto mecânica, material, fenomênica, estabelecida por relações causais; e uma natureza que tende a um fim, a um *telos*, cuja noção de finalidade fundamenta e dá sentido, caso contrário o não sentido ou o não ser teria primazia em relação ao ser.

Por isso, se diz que “não existe imagem da natureza que não esteja profundamente marcada pela interação entre os sentidos e o intelecto, entre as necessidades sociais e práticas da sobrevivência e o engenho construtivo, destinado a aproveitar as forças naturais e a utilizá-las e dominá-las para seus próprios fins⁵⁰⁷”.

Eis, portanto, a polissemia que o termo natureza carrega.

Natureza, portanto, poderia ser considerada como uma espécie de totalidade complexa, em cuja dinâmica ou composição de todas aquelas partes ou processos costumeiramente tidos como polos excludentes ou em radical oposição estariam contemplados, tais como: ordem e desordem, [...] destruição e construção, orgânico e inorgânico, natural e cultural⁵⁰⁸.

O certo é que a filosofia grega, de um modo geral, principalmente entre os chamados pré-socráticos, bem como também Platão e Aristóteles (com modificações) entendia a natureza a partir da ideia de *physis* que, por sua vez, tem a ver com as noções de ato de nascer, com origem, de onde as coisas são gestadas, com a realidade na qual se estabelece e possibilita a experiência⁵⁰⁹. Assim, realidade e natureza, experiência e natureza,

⁵⁰⁶ Cf. CASINI, P. Ibid., p. 8.

⁵⁰⁷ Cf. CASINI, P. Ibid., p. 10.

⁵⁰⁸ Cf. CARVALHO, Marcos, Bernardino. **O que é natureza**. São Paulo: Brasiliense, 1991, p. 15-16.

⁵⁰⁹ “[...] a *physis*, [...] abrangia tanto a acepção de “fonte originária” [quanto de] “processo de surgimento e de desenvolvimento, [...]”]. Cf. Os Pré-socráticos. Fragmentos, Doxografia e comentários. São Paulo: Nova Cultural, 1996, p. 23. “A *physis*, entre os gregos, como a natureza em Lucrecio ou Espinoza, é o próprio real nele mesmo, considerado em sua independência, na sua espontaneidade, no seu poder de autoprodução ou autodesenvolvimento (*physis* vem de *phyein*, “crescer, desenvolver, nascer”). Em oposição à arte ou técnica (como o que é feito sozinho ao que é feito pelo homem), ao divino (como o que se desenvolve ou muda para o que é imutável) e ao *nomos* (lei ou convenção humana). Pode-se dizer em um sentido geral (a natureza é o conjunto dos seres naturais) ou em um sentido particular (a natureza de um ser, às vezes chamado de essência, sendo então o que existe nele de natural: seu “princípio, como diz Aristóteles, de movimento e repouso”). Opõe em ambos os casos, mas de duas maneiras diferentes, sobrenatural ou cultural. A natureza, em um sentido amplo, é tudo o que existe, ou parece existir, independentemente de Deus – exceto, é claro, se se define Deus como a

existência e natureza, princípio e natureza estão umbilicalmente ligadas na ideia de *physis* e assim de natureza, no entanto,

Embora os Pré-Socráticos sejam indistintamente chamados de filósofos da natureza, não quer dizer que haja entre eles uniformidade ou que a filosofia desse período seja homogênea. É verdade que todos se dedicaram ao estudo do *kósmos* e da natureza (da *physis*), mas não do mesmo modo. Também não alcançaram os mesmos resultados. Eles são louvados por Platão e Aristóteles pela habilidade em aplicar a inteligência em diferentes setores do conhecimento, mas principalmente por terem edificado os fundamentos da civilização grega⁵¹⁰.

Werner Jaeger afirma que a palavra *physis* para os primeiros filósofos gregos tinha a ver com o processo de crescer, de emergir; surgir e desenvolver-se, isto é, tem relação com a origem e desenvolvimento das coisas. Refere-se à fonte originária de onde as coisas crescem e se mantêm em desenvolvimento, sendo a realidade subjacente à experiência⁵¹¹. Assim, assevera que, “no conceito grego de *physis* estavam inseparáveis, [...] duas coisas: o problema da origem – que obrigava o pensamento a ultrapassar os limites do que é dado na experiência sensorial – e a compreensão, por meio da investigação empírica, do que deriva daquela origem e existe atualmente⁵¹²”.

Nesse sentido, *physis* tem vínculo direto com a ideia de primado, de fundamento, daquilo que permanece em detrimento do que é derivado ou do que sobre o substrato se modifica. “Seu significado original parece ser o “material” do qual qualquer coisa é feito, o que significa que facilmente passa para a sua composição, seu caráter geral ou constituição⁵¹³”.

própria natureza. No sentido restrito, é tudo o que existe independentemente dos seres humanos”. Cf. COMTE-SPONVILLE, A, op. cit., 620 (tradução nossa).

⁵¹⁰ Cf. SPINELLI, M. **Filósofos Pré-Socráticos**: primeiros Mestres da Filosofia e da Ciência Grega. Porto Alegre: Edipucrs, 2012, p. 10. Aristóteles considerou os chamados filósofos Pré-socráticos de *physikoi* (físicos). Cf. ARISTÓTELES. **Metafísica I e II**. Tradução: Vincenzo, Cocco. São Paulo: Nova Cultural, 1984, p. 15. Aqui vale uma observação, como nos adverte Bornheim (1998), que a física aqui não deve ser entendida como se concebe modernamente, assim como a palavra *physis* não deve simplesmente ser traduzida e considerada como natureza, apesar de ser também natureza. Cf. BORNHEIM, G. **Os Filósofos Pré-Socráticos**. São Paulo: Cultrix, 1998. “Se chamarmos, com Aristóteles, de física a filosofia pré-socrática devemos entender por esta expressão o saber do ente na sua totalidade” Cf. BORNHEIM, G. *Ibid.*, p. 11.

⁵¹¹ A palavra *φύσις* – *physis* segundo Jaeger (1948) tem a ver com “o processo de crescimento e emergência; a origem e nascimento das coisas. Mas também inclui a sua fonte de origem – a partir da qual elas têm crescimento, e do qual seu crescimento é constantemente renovado – em outras palavras, a realidade subjacente às coisas de nossa experiência”. Cf. JAEGER, Werner. **The theology of the early greek philosophers**. Tradução: Edward Robison. Londres: Oxford University Press, 1948, p. 20 (tradução nossa).

⁵¹² Cf. JAEGER, W. **Paideia: formação do homem grego**. Tradução: Artur Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 196.

⁵¹³ Cf. BURNET John. **Early Greek Philosophy**. Whitefish: Kessinger Publishing, 2003, p. 7 (tradução nossa).

Claramente se vê a densidade e quão caro é o termo *physis* para a filosofia grega inicial, que como reforça Bornheim (Ibid.), ideia bem complexa que aponta para três direções principais,

1) [...] indica aquilo que por si brota, se abre, emerge, o desabrochar que surge de si próprio e se manifesta neste desdobramento, pondo-se no manifesto⁵¹⁴; 2) [...] para os gregos, mesmo depois do período pré-socrático, o psíquico também pertence à *physis* [...] a distinção entre a natureza animada e a inanimada não tem fundamento algum; 3) a *physis* compreende a totalidade de tudo o que é. Ela pode ser apreendida em tudo o que acontece [...] compreendendo em si tudo o que existe [...]. Assim, a *physis* compreende a totalidade daquilo que é [...] a realidade e a totalidade do ente⁵¹⁵.

Para Aristóteles, Tales (623-548 a.C.) é o filósofo que primeiro estabeleceu a ideia de que há um princípio (*archê*) que permanece nas coisas⁵¹⁶, uma substância, uma espécie de lei não contingente, mas necessária, da qual as coisas têm participação e assim concebe a natureza como uma ordem que se rege por leis (princípios imutáveis) universais, ou seja, na mediada em que as coisas são gestadas há algo imutável que permanece nelas, o permanente no que não permanece, o imóvel no móvel, o constante no inconstante.

Portanto, Tales é o primeiro filósofo a estabelecer a filosofia da *physis*⁵¹⁷, uma vez que esta só se expressa porque há algo subjacente que permite tal expressão, a saber, o princípio universal, necessário, imutável, que permite o contingente e o móvel se expresse dentro de um todo regido por leis, uma espécie de “princípio de tudo⁵¹⁸”, logo, um todo

⁵¹⁴ Em complemento assevera que: “trata-se, pois, de um conceito que nada tem de estático, que se caracteriza por uma dinamicidade profunda, genética”. Cf. BORNHEIM, G. **Os Filósofos Pré-Socráticos**. Ibid., idem. Heidegger chamou a *physis* grega de “o próprio ser, graças ao qual o ente se torna e permanece observável” (tradução nossa). Cf. HEIDEGGER, Martin. **Introduction to Metaphysics**. Tradução: Gregory Fried; Richard Polt. New Haven; London: Yale University Press, 2000, p. 15. Ademais, escreve que: “*Physis* significa a influência emergente, o duradouro sobre o qual ele permanece completamente influente. Esta influência emergente e permanente inclui tanto “tornar-se” quanto “Ser” no sentido mais estreito da continuidade fixa. *Physis* é o evento fixo, parado que se manifesta, emerge do oculto e, assim, permitir que o oculto tome sua posição pela primeira vez”. Cf. HEIDEGGER, M. Ibid., p. 16 (tradução nossa).

⁵¹⁵ Cf. BORNHEIM, G. **Os Filósofos Pré-Socráticos**. Ibid., p. 12-14. “*phýsis* é a expressão daquilo [...] a partir do qual todos os existentes são constituídos; em outros termos: *phýsis* é aquilo que faz com que um determinado indivíduo seja ele mesmo, ou ainda, aquilo mediante o qual o indivíduo alcança o que deve ser e não diferentemente. [...] nascer destinado [...] por isso, *phýsis* não é expressão nem do anárquico [...] e nem ocasional [...]”. Cf. SPINELLI, M. op. cit., p. 38.

⁵¹⁶ Cf. ARISTÓTELES, op. cit., p. 15-16.

⁵¹⁷ “Pois filosofou que as coisas que existem tem um princípio constitutivo de sua existência [...] e que esse princípio é a sua natureza (*arquên tês phýseôs*), que no processo da geração se conserva inalterável; mudam as afecções, os modos de ser ou estar, mas essa mesma natureza se conserva sempre”. Cf. SPINELLE, M, op. cit., p. 38.

⁵¹⁸ Cf. ARISTÓTELES, op. cit., p. 16-17. “[...] procede e dele vive (ora, aquilo donde as coisas vêm é, para todas, o seu princípio. [Princípio de tudo])”. Antes havia dito que Tales foi “levado [...] a esta concepção por observação”. CASINI. Ibid., p. 25 entende que a natureza para Tales “é concebida como uma ordem regida

ordenado, o *kósmos*⁵¹⁹. Para Spinelle (Ibid.), Tales é o primeiro filósofo a tentar explicar racionalmente o cosmos, a partir de uma perspectiva unitária⁵²⁰, o que subsidiariam as ideias de princípio, de ordem e de todo, que por sua vez estaria subjacente também a ideia de *physis*, isto é, de uma diversidade a partir de um princípio.

Para os pitagóricos, essa noção de harmonia, de um todo ordenado, é bastante significativa, pois assim entendiam que existia

uma identidade fundamental, de natureza divina, entre todos os seres; essa similitude profunda entre os vários existentes era sentida pelo homem sob a forma de um “acordo com a natureza”, que, sobretudo depois do pitagórico Filolau, será qualificada como uma “harmonia”, garantida pela presença do divino em tudo⁵²¹.

Essa harmonia era concebida a partir da relação entre *holos*, *táxis* e *kósmos*. O “*holos* designa o que é o todo inteiro; *táxis*, o ordenamento ou o arranjo e *kósmos*, a ordem e a beleza⁵²²” e tal ordenamento pressupõe um princípio harmônico, o qual os pitagóricos chamaram de estrutura harmoniosa, que estava presente no Cosmos, a *psychê* (alma), um princípio de harmonia, que seria a conjunção ou união dos múltiplos, dos misturados, uma espécie de concordância dos não concordantes, ou união dos contrários⁵²³.

Assim, Tal ordenamento belo do todo não era fruto ou não advinham da análise, ou das observações das semelhanças como entenderá mais adiante Aristóteles⁵²⁴, mas sim do

por leis universais, tomando forma à ideia de *kósmos*”. Há aqui uma clara relação entre natureza (*physis*) e lei (*nomos*). Cf. SPINELLI, M. **Questões Fundamentais da Filosofia Grega**, p. 17-22.

⁵¹⁹ Nesse caso, a *physis* seria referenciado também àquilo que os gregos chamavam de *arquê*, isto é, “o princípio de tudo aquilo que vem a ser. O pôr-se no manifesto encontra na *physis* a força que leva a ser manifesto”. Cf. BORNHEIM, G. op. cit., p. 12.

⁵²⁰ Cf. SPINELLE, M. Ibid. Kant na *Lógica* se pergunta: “[...] quando e onde primeiro surgiu entre os gregos o espírito filosófico, eis aí uma coisa que não se pode a rigor precisar. **O primeiro a introduzir o uso da razão especulativa e de quem derivamos também os primeiros passos do entendimento humano em direção à cultura filosófica foi Tales**”. Cf. KANT, I. *Lógica*, p. 45 (destaque nosso). Conta-se que Tales por seu grande interesse no cosmos, nas coisas celestes, estava contemplando fenômenos celestes e esquecendo-se das coisas mais concretas, daquilo que estava sob seus pés, das coisas da terra, cai em um buraco e é vítima dos risos de sua escrava Trácia. Cf. JAEGER, W, op. cit., p. 194.

⁵²¹ Cf. BORNHEIM, G. op. cit., p. 27.

⁵²² Cf. SPINELLI, M. op. cit., p. 41.

⁵²³ “Cosmos é ordem, e *psychê* a designação de um princípio ordenador que o mantém. [...]. Ela designa um movimento harmonizador, pelo qual se constitui não só a natureza (*physis*), como a totalidade da *Ordem* (*kósmos*) e tudo o que ela contém”. “[...] *Psychê*, juntamente com *physis*, *archê* e *kósmos* compõem o esquema conceitual do discurso pitagórico sobre a natureza. [...] Os dois primeiros expressam harmonia, ordem, combinação, [...]”, ao passo que a *psychê* e a *physis* tem a ver com “o fundamento da geração, o processo de crescimento e de desenvolvimento”. Cf. SPINELLE, M. **Filósofos Pré-Socráticos**, p. 117-118.

⁵²⁴ Apesar de que Pitágoras entendia que poderíamos perceber essa beleza ordeira e harmônica da natureza pela investigação e pesquisa e para tal as viagens para explorar o mundo era essencial, além de que a exploração mundana era vista como uma forma de aprender e era um meio pedagógico, algo fundamental para o sábio, coisa que Kant, como se vê no capítulo cinco, nos seus Cursos de Geografia pergunta se há como ser sábio sem saber geografia e tal coisa estaria ligada à exploração do mundo, isto é, com viagens exploratórias para

contraste que entrava em acordo, da diferença, do antinômico, portanto, “foi por esse ponto de vista que eles conceberam o *kósmos*, mas não exatamente em contraposição ao *káos*, e sim em concordância com ele. A harmonia, sentenciou o pitagórico Filolau, nasce somente dos contrários; pois ela é a unidade do misturado e a concordâncias dos opostos⁵²⁵”.

Nesse sentido, se poderia observar a harmonia pela pesquisa da diversidade do todo, no entanto, essa ordem, essa harmonia, expressa pela proporção e beleza do todo tinham a ver diretamente ou substancialmente com os números que não tinham função estrita de quantificar⁵²⁶, mas sim de enquadrar ou justapor a natureza e o mundo em uma perfeição que não podia prescindir dos números. Assim, entre o gerar e o perecer tinham por princípios os números, pois, para eles, diferença e identidade tinham relação direta com os números. Os números pares, por exemplo, se referiam a alteridade, ao passo que os números ímpares se referiam ao mesmo, à identidade. Dessa forma,

A partir desses fundamentos matemáticos, os pitagóricos podem então conceber todo o universo, como um campo em que se contrapõem o Mesmo e o Outro. E podem estabelecer, para os diferentes níveis da realidade, a tábua de opostos que manifestam aquela oposição fundamental: 1) finito e infinito; 2) ímpar e par; 3) unidade e multiplicidade; 4) à direita e à esquerda; 5) macho e fêmea; 6) repouso e movimento; 7) reto e curvo; 8) luz e obscuridade; 9) bem e mal; 10) quadrado e retângulo. Assim, categorias biológicas (macho/fêmea), oposições cosmológicas (à direita/à esquerda — relativas ao movimento das "estrelas fixas" e ao dos "astros errantes"), éticas (bem/mal) etc., seriam, na verdade, variações da oposição fundamental, que determinaria a própria existência das unidades numéricas: a oposição do limite (feras) e do ilimitado (*ápeiron*)⁵²⁷.

No limite, o debate na filosofia grega inicial, em sua busca da compreensão do todo, do mundo, da natureza (*physis*) que aparecia e da que lhe era subjacente, era pela busca

conhecimento do mundo natural e cultural. “Viajar era uma pedagogia necessária da recorrência à investigação. O saber, como sólito, era vivo e estava, não nos livros ou nas bibliotecas, mas na mente dos sábios mestres disseminados pelo mundo antigo. Por isso, a viagem apresentava-se como uma prática pedagógica absolutamente necessária de estudo e de pesquisa”. Cf. SPINELLE, M. *Ibid.*, p. 93.

⁵²⁵ Cf. SPINELLI, M. **Questões Fundamentais da Filosofia Grega**, p. 41. Sobre isso Hegel assevera que “o sentido que aqui se afirma é que o número constitui a essência e a substância das coisas [...] se expressa como algo distinto dos sentidos [...] heterogêneo ao sensível. [...] A primeira determinação é a unidade em geral, a segunda a dualidade ou a contraposição”. Cf. HEGEL, G, W, F. **Leçons sur l’Histoire de la Philosophie: La Philosophie grecque de Thalès à Anaxagore**. Tradução: Garniron, Pierre. Paris: Vrin, 1971, p. 192-195 (tradução nossa). Uma das maneiras de exemplificar essa harmonização dos contrários, dessa concordância do diverso, em linhas gerais, é a música, uma vez que para eles (os pitagóricos) ela expressaria a combinação dos contrários de modo harmonioso, uma espécie de união acordada entre os apostos.

⁵²⁶ Aqui vale observar que a concepção pitagórica do número como princípio das coisas está prefigurada na simetria geométrica do cosmos [...]. “A doutrina pitagórica nada tem a ver com a ciência matemática natural, no sentido atual. Os números têm [...] um significado muito mais vasto. Não significam a redução dos fenômenos naturais a relações quantitativas e calculáveis. A diversidade dos números representa a essência qualitativa de coisas heterogêneas [...]”. Cf. JAEGER, W, op. cit., p. 204-205.

⁵²⁷ Cf. BORNHEIM, G. **Os Filósofos Pré-Socráticos**, p. 29.

da conciliação, do nexa (ou não) do que é e o que não é, do que passa e do que permanece, entre ser e devir, isto é, entre o fluxo geracional (a aparência, a contingência), que entrava em processo de mudança/corrupção e o que permanecia imutável, incorruptível, o que era em si mesmo, necessário, independentemente de qualquer externalidade ou do colorido captável⁵²⁸.

Assim, os eleatas, representado por seu principal expoente, Parmênides, (530 a.C – 460 a.C) tentam de alguma maneira superar o conflito entre as ideias de unidade e diversidade, entre o necessário e o contingente, entre ser e não ser, o que segundo ele traria a verdade, isto é, a única forma de entrar na “via da verdade”, que era por meio da racionalidade em detrimento da opinião (*doxa*) e dos sentidos, uma vez que a opinião se baseia no testemunho dos sentidos e assim se observa a empiria, o que gera uma diversidade de opiniões sobre a realidade e assim sobre o verdadeiro.

Assim, quando se atenta para os dados dos sentidos não se chega “ao desvelamento da verdade (*aletheia*)⁵²⁹” e, desse modo, certeza e verdade permanecem na instância da *doxa*, ou seja, da mutabilidade, da instabilidade, da incerteza. Com efeito, “Parmênides diz, logo no início de seu discurso, que só há um único caminho de investigação possível – o ser é [...], e que ele é o caminho de convicção, não está estabelecendo um pressuposto somente para o seu discurso, mas para o discurso (ou ciência) da Natureza como um todo⁵³⁰”.

Dessa forma, é notório que a preocupação fundamental de Parmênides é com a noção de unidade, pois, para ele uma vez estabelecida tal ideia, tudo estaria dentro de algo incapaz de mudança, de instabilidade e de incerteza, saindo, portanto, da aparência dos sentidos e da opinião e entrando na certeza e na verdade da razão, ou seja, na verdade ontológica do ser, que tem que ser e não pode não ser. Ou seja, “[...] “o que é”, sendo “o que é”, terá de ser único: além de que “o que é” apenas poderia existir, diferente dele, “o que não é” – o que seria absurdo, pois significaria atribuir existência ao não ser, impensável e indizível⁵³¹”.

Nesse sentido, o certo é que para Parmênides fora da constituição ontológica da realidade, isto é, do ser, nada é e nada existe. Assim, o real, o verdadeiro em seu desvelamento é (ser) e não pode não ser (outro-diferente do ser) e, enquanto tal, não é passível de variação, de mudança, de corrupção, mas o contrário, imóvel, verdadeiro e idêntico a si

⁵²⁸ “Todos os filósofos da natureza estavam dominados pelo prodigioso espetáculo da geração e corrupção das coisas, cuja imagem colorida os olhos humanos captam”. Cf. JAEGER, W, op. cit., p. 200.

⁵²⁹ Cf. BORNHEIM, G. op. cit., p. 32. Cf. BARNES, Jonathan. **The Presocratic Philosophers**. London/New York: Taylor Francis, 2005, p. 122-158.

⁵³⁰ Cf. SPINELLE, M. op. cit., p. 256.

⁵³¹ Cf. BORNHEIM, G. Ibid.

mesmo, logo, único. Nesse caso, “o ser tem de ser eterno, imóvel, infinito, imutável, pleno, contínuo, homogêneo e indivisível⁵³²”.

[...] decide pela razão [...]. Só falta agora falar do caminho que é. Sobre esse muitos os sinais de que o ser é ingênito e indestrutível, pois é compacto, inabalável e sem fim; não foi e nem será, pois é agora um todo homogêneo, uno, contínuo. [...] o não ser não é dizível e nem pensável, visto que não é. [...] Por isso nem nascer, nem perecer, permite a justiça. [...] Como poderia o ser perecer? Como poderia gerar-se? Pois, se era, não é, nem poderia vir a ser. [...] Nem é divisível, visto ser todo homogêneo, nem num lado é mais, que o impeça de ser contínuo, nem noutro menos, mas é todo cheio de ser. Além disso, é imóvel [...] sem princípio nem fim, pois gênese e destruição foram afastadas para longe, repelidas pela confiança verdadeira. O mesmo em si mesmo permanece e por si mesmo [...]. Portanto não é justo que o ser seja incompleto: pois não é carente⁵³³.

Assim, na sua obra *Sobre o ser ou sobre a natureza*⁵³⁴, a realidade, o mundo, a *physis* pode ser entendida a partir de uma dupla perspectiva, pela via da *doxa* (opinião) ou da *aletheia* (verdade), isto é, pela via da mutabilidade, da mobilidade, da diversidade, dos sentidos, do contingente, da aparência e da ilusão ou pela via do ser, da unidade, do uno, da imutabilidade. Isso significa que nos sentidos há fraqueza, uma vez que se debruça na diversidade e no movimento e a partir disso expõem a natureza e o mundo como verdadeiro, sendo que, na realidade, tal mundo dos sentidos não passa de ilusão, aparência e efemeridade.

Por outro lado, no logicismo da razão se encontra fortaleza e verdade e, portanto, assim é que deve ser entendido o mundo, a natureza, o ser, que se expressa pela unidade, pela imobilidade e necessidade do ser⁵³⁵. Assim, as coisas enquanto coisas não mudam, mas permanecem, ou seja, suas essências são imutáveis. Nesse sentido, “Parmênides sustenta, por exemplo, que tudo está submisso à necessidade (*anáγκη*), ao destino (*moîra*) e à justiça (*díkê*) e, portanto, defende um princípio de ordem própria do mundo⁵³⁶”.

Todavia, o mundo dos sentidos, o mundo experienciável, fenomênico, é móvel, processual e diverso, o que se opõe diametralmente a uma realidade una, imóvel e imutável da

⁵³² Cf. BORNHEIM, G. Ibid., p. 33.

⁵³³ Cf. PARMÊNIDES. *Da natureza*. Tradução: José Trindade Santos. Brasília: Thesaurus, 2000, p. 23-25.

⁵³⁴ Cf. PARMÊNIDES. Ibid.

⁵³⁵ Segundo John Burnet, Parmênides afirma “que o universo é pleno e que não há espaço vazio, dentro ou fora do mundo. A partir disso, segue-se que não pode haver movimento. Em vez de dotar o Uno com um impulso de mudar, como tinha feito Heráclito e assim tornando-o capaz de explicar o mundo [...]”. Cf. BURNET J. op. cit., 32 (tradução nossa).

⁵³⁶ Cf. SPINELLE, M, op. cit., p. 253.

qual Parmênides declarava a partir de um princípio⁵³⁷ que, para ele, era lógico, apodítico, ou seja, que não carecia de prova ou de demonstração. Assim, para Aristóteles, Parmênides concebe que externamente ao ser o não ser não é absolutamente nada e, portanto, assevera, a partir disso que a única coisa que de fato é, é o ser, não abrindo espaço para nenhum outro ser⁵³⁸. Há claramente aqui uma sobreposição, por assim dizer, da ontologia sobre a cosmologia ou ainda uma preferência ontológica em detrimento de uma cosmológica em Parmênides, uma vez que a cosmologia se debruça sobre a origem, multiplicidade e ordem do universo/natureza/*physis*, ao passo que a ontologia não se interessa pela origem, mas pela ordem, pela constatação do é (ser), pela reflexão sobre o é (ser), da ordem do todo, que é somente aceitável e explicável pelo ser. O todo nesse sentido é o ser.

Isso quer dizer que o observador da natureza, de toda sua multiplicidade, em nome da razão professada por Parmênides, deve rejeitar a aparência de uma suposta multiplicidade, de um suposto movimento, de uma suposta corrupção e mudança que se fundamenta nos sentidos, que trazem ilusões e enganos, que têm suas bases na opinião e aponta na direção contrária do que realmente é, do que realmente existe, do ser e da verdade.

Outro importante filósofo que trata sobre o debate da compreensão a respeito da natureza/*physis* é Heráclito, o qual ficou marcado pela ideia de que tudo na realidade, na

⁵³⁷ O princípio, que na realidade são princípios e que, de certa maneira, fornece inicialmente a formalidade clássica do pensar, retrabalhada e melhor definida por Aristóteles, são: o da **identidade**, o da **contradição** e o do **terceiro excluído**; além de também mostrar que o pensar (**razão**) é **suficiente**, pois é a via segura para o saber. Assim, se eu penso o ser enquanto é (ser) ele não pode ser de outro modo, isto é, ele não pode ser outro, diverso/diferente do que é, logo não pode não ser. O logicismo aqui se concentra no que a metafísica tradicional consagrou em relação ao ser, ou seja, sua necessidade, eternidade, imutabilidade e imobilidade, que se fundamenta na relação de identidade entre ser e pensar, da não contradição, do terceiro excluído e da razão como suficiente a si mesma. “[...] Pois o mesmo é pensar e ser. [...] Pois não separarás o ser da sua continuidade com o ser [...] É necessário que o ser, o dizer e o pensar sejam; pois podem ser, enquanto o nada não é”. Cf. PARMÊNIDES, op. cit., p. 21.

⁵³⁸ Cf. ARISTÓTELES. **Metafísica I e II**, p. 23. “Uns negam absolutamente geração e corrupção, pois nenhum dos seres nasce ou perece, a não ser em aparência para nós. Tal é a doutrina da escola de Melisso e de Parmênides, doutrina que, por excelente que seja, não pode ser tida como fundada sobre a natureza das coisas”. Cf. ARISTÓTELES. **Do Céu**. Tradução: Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2014, p. 163. (Esse livro trata em linhas gerais da ideia de cosmologia, isto é, do universo ordenado). “Alguns dos antigos filósofos pensaram que o ser é necessariamente uno e imóvel [Parmênides e Melisso]. [...] Em resultado destes argumentos, ultrapassando e ignorando a sensação a pretexto da obrigação de seguir a razão, afirmam que o todo é uno e imóvel, e alguns acrescentam que é infinito, pois o limite que tivesse fá-lo-ia confinar com o vazio”. Cf. ARISTÓTELES. **Sobre a Geração e a Corrupção**. Tradução: Francisco Chorão. Lisboa: Imprensa nacional Casa da Moeda, 2009, p. 100-101. Na **Física**, Aristóteles assevera que o ser de Parmênides é dito apenas de uma maneira que ele só tem um significado, ele é dito apenas de modo simples (absoluto), não se leva em consideração que o que é pode ser predicado, e, portanto, não sustentável logicamente, uma vez que o ser segundo Aristóteles: “pode ser dito de muitas maneiras” (“*tiene muchos sentidos*”). Isso quer dizer que cada coisa é (cada ente é enquanto algo específico, enquanto nomeável, mas pode ser descrito de várias maneiras) e se é, é um ser, ou seja, cada coisa é enquanto é e o que permanece na realidade é sua substância, sua natureza, que faz cada ser, ser o que é. Claro que o ser nesse sentido deve ser analisado a partir das quatro causas, formal, material, final e eficiente. “[...] o ente se diz de muitos modos”. Cf. ARISTÓTELES. **Física**, p. 92 (tradução nossa); Cf. ARISTÓTELES. **Física I-II**. Tradução: Lucas Angioni. Campinas: Ed.Unicamp, 2009, p. 25-27.

natureza, flui, (ideia do *pánta rêi*), de que nada é móvel, mas tudo está em movimento, tudo está em mutação ininterrupta, explicada pela metáfora do rio⁵³⁹, o que Nietzsche chamou de eterno vir a ser⁵⁴⁰. Todavia, vale observar que Heráclito acreditava que havia algo permanente, uma lei que ordenava essa multiplicidade natural mutável, essa diversidade de coisas, o que ele chamou de guerra/luta (*pólemos*) entre opostos, sendo que essa guerra seria o permanente, bem como dessa mesma luta entre diferentes, o que permanece adviria o vir a ser e ao mesmo tempo seria essa guerra⁵⁴¹.

Isso significa que, para Heráclito, esse fluxo ininterrupto do vir a ser não se estabelece ou se faz de maneira desordenada, isto é, em meio ao caos, mas há sim uma unidade, que é fundamento de todas as coisas, que é “uma unidade como unidade de tensões opostas⁵⁴²”. Ou seja, há, como diz Heráclito, uma “natureza que gosta de se ocultar⁵⁴³” que possibilita a ordem ou a harmonia entre forças contrárias, entre forças opostas que estão presentes em todo o real, em toda a natureza e isso é o que possibilita o vir a ser de ser, isto é, a condição para que essa luta de opostos disposta em toda a realidade se consubstancie como unidade⁵⁴⁴ dessa realidade que se fundamenta e se expressa como luta entre opostos⁵⁴⁵. “Não

⁵³⁹ Nesse sentido, diz Heráclito: “Só vejo o devir. Não vos deixeis enganar! É à vossa vista curta e não à essência das coisas que se deve o fato de julgardes encontrar terra firme no mar do devir e da evanescência. Usais os nomes das coisas como se tivessem uma duração fixa; mas até o próprio rio, no qual entraís pela segunda vez, já não é o mesmo que era da primeira vez”. Platão trata da ideia do tudo flui, do tudo ser devir, no livro *Teeteto*. Cf. PLATÃO. **Teeteto**. Tradução: Adriana Nogueira; Marcelo Boeri. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2010, p. 205-222. Há menção também no livro *Crátilo*. “Heráclito disse em algum lugar que tudo flui e nada permanece e, comparando o que existe com a corrente de um rio, disse que não poderíamos entrar duas vezes no mesmo rio”. Cf. PLATÃO. **Crátilo**. Tradução: Claudia Mársico. Madrid: Gredos, 1988, p. 121 (tradução nossa).

⁵⁴⁰ É claro que vale aqui a observação de Nietzsche e de Hegel, cada um a seu modo, que não consideram tal eterno fluxo do vir a ser como a maioria considera, como se não existisse em Heráclito a ideia de medida e de regularidade, de lei na medida em que a mudança ocorre. Sobre isso, Nietzsche diz: “Heráclito [...] diz [...] nunca alguém contemplou com tanta atenção o fluxo e o ritmo eternos das coisas. E o que é que eu vi? Legalidades, certezas infalíveis, vias imutáveis [...]”. O que permanecia era a luta sempre contínua entre os opostos. Cf. NIETZSCHE, Friedrich. **A filosofia na época trágica dos gregos**. Lisboa: Edições 70, 1995, p. §5.

⁵⁴¹ “Todo o devir nasce do conflito dos contrários; as qualidades definidas que nos parecem duradouras só exprimem a superioridade momentânea de um dos lutadores, mas não põem termo à guerra: a luta persiste pela eternidade a fora. Tudo acontece de acordo com esta luta, e é esta luta que manifesta a justiça eterna”. Cf. NIETZSCHE, F. *Ibid.*

⁵⁴² Cf. BORNHEIM, G. *op. cit.*, p. 45.

⁵⁴³ Cf. HERÁCLITO. *Fragmentos e Doxografia*. In: **Os Pré-socráticos**. São Paulo: abril cultural, 1973. *Fragmentos organizados por Diels-Kranz, (DK, 123)*.

⁵⁴⁴ Assim, Hegel parafraseando Heráclito assevera que: “o contrário é convergente e dos divergentes nasce a mais bela harmonia, e tudo nasce segundo a discórdia”. Cf. HEGEL, G, W, F. **Leçons sur l’Histoire de la Philosophie**, p. 210. Aristóteles na *Ética a Nicômaco* escreve que para Heráclito “o que se opõe é que ajuda, e de notas diferentes nasce a melodia mais bela” [...] e ainda: todas as coisas são geradas pela luta” Cf. ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução: Eudoro de Souza. São Paulo: Nova cultural, 1991, VIII, § 5. Essa passagem corresponde ao fragmento 8 de Heráclito organizado por Diels-Kraft (DK 8) que diz “O que está em oposição é em concerto, e de coisas que diferem vem a mais bela harmonia”. Cf. FREEMAN, Kathleen. **Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers: a complete translation of the Fragments in Diels**. Cambridge: Harvard University Press, 1948, p. 25 (tradução nossa).

se trata, pois, de opor o Um ao Múltiplo, como o [...] eleatismo: o Um penetra o Múltiplo e a multiplicidade é apenas uma forma da unidade, ou melhor, a própria unidade⁵⁴⁶.”

Assim, o múltiplo penetrado pela unidade, pelo Um, seria o que garantiria necessidade à contingência, lei e regra ao conflito, que estabeleceria a harmonia ao conflito e, nesse sentido, temos a realidade formada por uma multiplicidade processada a partir das tensões “em todos os planos da realidade: o físico, o biológico, o psicológico, o político, o moral⁵⁴⁷”, pois como diz Heráclito: “o conflito é o pai de todas as coisas⁵⁴⁸”, o que significa dizer que o todo (o mundo, a natureza), é estabelecido ou determinado como devir⁵⁴⁹, ou seja, tudo é devir, processo que se autodetermina, estabelece-se a si mesmo⁵⁵⁰.

[...] o verdadeiro é o devir, não o ser — a determinação mais exata para este conteúdo universal é o devir. [...]. Tudo é devir; este devir é o princípio. Isto está na expressão: “O ser é tão pouco como o não-ser; o devir é e também não é”. As determinações absolutamente opostas estão ligadas numa unidade; nela temos o ser e também o não-ser. Dela faz parte não apenas o surgir, mas também o desaparecer; ambos não são para si, mas são idênticos. É isso que Heráclito expressou com suas sentenças. O ser não é, por isso é o não-ser, e o não-ser é, por isso é o ser; isto é a verdade da identidade de ambos⁵⁵¹.

⁵⁴⁵ Essa é a realidade inerente ao próprio real, a saber, é a luta que engendra o devir e é ao mesmo tempo a expressão do próprio devir, isto é, a única realidade. Comentando sobre essa ideia de Heráclito, Schopenhauer escreve que “É necessário que a matéria persistente mude incessantemente de forma, porque fenômenos mecânicos, físicos, químicos, orgânicos, guiados pela causalidade, lutam com avidez pelo primeiro plano e dilaceram mutuamente a matéria, já que cada um quer manifestar a sua ideia. Este conflito pode observar-se em toda a natureza, porque também ela só existe mediante este conflito”. Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. **O Mundo como Vontade e Representação**. Tomo I. Tradução: Jair Barbosa. São Paulo: EdUnesp, 2005, p. 172.

⁵⁴⁶ Cf. BORNHEIM, G. op. cit., p. 47.

⁵⁴⁷ Cf. BORNHEIM, G. Ibid., p. 48.

⁵⁴⁸ Cf. HERÁCLITO. **Fragmentos e Doxografia**, p., DK, 53.

⁵⁴⁹ Aristóteles diz que essa relação entre uno e múltiplo, dessa unidade das diferenças, para usar uma linguagem hegeliana, considerada por Heráclito se dá pela relação entre todo e parte e diz: “Heráclito afirma: as conexões são o todo e o não-inteiro (parte), concórdia e discórdia, harmonia e dissonância; do todo e de todas as coisas”. Cf. ARISTÓTELES. **Über die Welt**. Stuttgart: Reclam, 1991, p. 16 (tradução nossa).

⁵⁵⁰ Um dos filósofos modernos que se apropria de modo declarado de tais assertivas de Heráclito é Hegel, uma vez que o filósofo alemão entende que em Heráclito está toda a fonte originária da dialética, e assim diz que “não existe frase de Heráclito que eu não tenha integrado em minha Lógica”. Cf. HEGEL, G, W, F. op. cit., p. 212. Segundo Hegel, “Heráclito concebe o próprio absoluto como processo, como a própria dialética. A dialética é a) dialética exterior, um raciocinar de cá para lá e não a alma da coisa dissolvendo-se a si mesma; b) dialética imanente do objeto, situando-se, porém, na contemplação do sujeito; c) objetividade de Heráclito, isto é, compreender a própria dialética como princípio”. Cf. HEGEL, G, W, F. op. cit., p. 213. Ademais, diz que para Heráclito “o ser é o um, o primeiro; o segundo é o devir [...]. Isto é o primeiro concreto, o absoluto enquanto nele se dá a unidade dos opostos. [...] Este espírito arrojado pronunciou pela primeira vez esta palavra profunda: “O ser não é mais que o não ser”, nem é menos; ou ser e nada são o mesmo, a essência é mudança. O verdadeiro é apenas como a unidade dos opostos; Dizemos, em lugar da expressão de Heráclito: o absoluto é a unidade do ser e do não-ser. Tudo flui (*panta rei*) [...] o que é, ao mesmo tempo já novamente não é”. Cf. HEGEL, G, W, F. Ibid., p. 216-217.

⁵⁵¹ Cf. HEGEL, G, W, F. Ibid., p. 219.

Ele é em si porque há algo nele que permanece, o devir, o tudo fluir, mas é para si, uma vez que enquanto devir não permanece em si, isto é, sai de si, vai ao encontro do oposto, do diferente, do outro, que só se estabelece pelo encontro do outro, portanto por uma unidade de contrários. Por isso, Hegel dizer que para Heráclito o ser (infinito) é unidade dos opostos entre ser e não ser, que é/são um, idênticos, uma unidade dos opostos, um em si que só é na medida em que é para si, isto é, externalidade, multiplicidade, diferença, mas que ao mesmo tempo é em si (permanente), porque que só é na medida em que não permanece.

Hegel assevera que Heráclito é o primeiro filósofo “que primeiro expressou a natureza do infinito e que compreendeu a natureza como sendo em si infinita, isto é, sua essência como processo⁵⁵²”, que se expressa externamente. A natureza, portanto, assume a ideia de externalidade em processo que só é em processo relacional entre o permanente (devir) e sua expressividade (o mutável em ato), conectados numa unidade em devir, portanto, um diverso de um todo e um todo que é diverso, uno em devir.

Em suma, pode-se dizer, portanto, que Heráclito, assim como Pitágoras entendia que o saber, o conhecimento, a instrução vinha a partir de uma experiência variada, do contato com a diversidade do mundo, vinculada à ideia de quantidade (multiplicidade) e ordem (número em sentido pitagórico), que apontaria para uma diversidade de saberes, aquilo que foi chamado pelos gregos de *Polymathesis* (muitos saberes/conhecimento)⁵⁵³, o que será para Kant um dos passos iniciais fundamental para que se aprenda arrazoar com maior propriedade, com maior abrangência, e assim, se passe do conhecimento propedêutico, que serve de passagem, para os conhecimentos práticos e para as ações no mundo da experiência. Nesse sentido, há aqui, o conhecimento do mundo, da natureza, geográfico (kantiano) como princípio educativo, ético e civilizatório, como meio para a construção do cidadão do mundo, cosmopolita e esclarecido.

Na *Física*, Aristóteles⁵⁵⁴ define natureza como o “princípio ou a causa pela qual aquilo em que primeiramente se encontra se move ou repousa em si mesmo e não por

⁵⁵² Cf. HEGEL, G, W, F. *Ibid.*, p. 221.

⁵⁵³ Demócrito (460 – 370 a.C.) também enaltecerá a importância da diversidade de conhecimentos ao dizer que ele era entre os seus contemporâneos aquele que mais viajou por toda terra a fim de se instruir sobre os diversos saberes, bem como de os demonstrar. Cf. SPINELLE, M. **Filósofos Pré-Socráticos**, p. 100.

⁵⁵⁴ Aristóteles trata de sua filosofia da natureza, por assim dizer, em várias de suas obras, apesar de ser verdade que a obra mais conhecida sobre o tema é a **Física**, que trata em linhas gerais, das causas e dos princípios das coisas naturais, bem como das suas propriedades. Mas em outras obras, por exemplo, **Do Céu**, Aristóteles trata sobre o cosmos (universo), de sua estrutura e do que é composto, de suas partes e de seus movimentos; na *Meteorologia*, ele trata sobre aquilo que ele chama de coisas mistas, tais como a neve, granizo, gelo, os cometas, os fenômenos luminosos etc.; em **Geração e Corrupção**, ele mostra como as coisas geradas crescem e entram em dissolução, como elas se alteram e entram em envelhecimento etc.; **Da Alma** que é composta por razão e sensibilidade é complementada pela sensibilidade; em *História dos animais*, ele trata sobre

concomitância⁵⁵⁵”. Dito de outro modo: seria o princípio do movimento e do repouso realizado por si e não por acidente, ou seja, vincula-se ao substancial e não ao acidental, ao necessário e não ao contingente, ao ser e não ao não ser. Isso quer dizer que Aristóteles vincula claramente física⁵⁵⁶, movimento e ontologia, isto é, só se entende a ideia de movimento, de mudança, com a perspectiva ontológica, uma vez que não há movimento que não seja vinculado aos entes e estes só são estendidos enquanto existentes, enquanto são, ou seja, o ente tem que ser e só é em existência, portanto, física e metafísica estão unidas; dito de outro modo, parte e todo (particularidade e totalidade), só se entendem na dependência mútua, uma vez que a metafísica se apoia sobre a realidade, que é objeto da física, mostrando que a física se refere à metafísica e esta não seria entendida, por assim dizer, sem a física.

Há, portanto, uma interdependência entre ambas, enquanto a primeira se debruça sobre ente enquanto ente em seu ponto de vista universal, no geral, a segunda se debruça no ente em seu ponto de vista particular, enquanto parte, isto é, objeto das ciências particulares⁵⁵⁷. Nesse sentido, o particular estaria a cargo das ciências, enquanto ciência que se preocuparia com aspectos, por assim dizer, do ser, do ente enquanto tal, o substancial (aquilo que Aristóteles chamava de *ousía*-substância)⁵⁵⁸. Ora, isso significa que os aspectos

a diversidade e natureza dos seres com vida, os animais em geral etc.. Cf. ARISTÓTELES. **Oevres complètes**. Tradução: Pierre Pellegrin. Paris: Flammarion, 2014.

⁵⁵⁵ Cf. ARISTÓTELES. **Física I-II**, p. 43. Na Metafísica, Aristóteles define natureza da seguinte maneira: “(1) [...] a geração das coisas que crescem; (2) [...] o primeiro a partir do qual começa a crescer o que cresce, sendo esse imanente (neste); (3) aquela de onde se origina primeiramente o movimento que se dá em cada uma das coisas que são por natureza e que corresponde a cada uma delas enquanto são; (4) se chama natureza o primeiro do qual é ou é gerado qualquer uma das coisas que são por natureza, sendo aquele algo não gerado e incapaz de mudar de sua própria potência; (5) a natureza é a essência (*ousía*) das coisas que são por natureza [...] a natureza é a composição primeira das coisas; (6) é a essência (ente) das coisas que possuem o princípio do movimento em si [...] e por si mesmo”. Cf. ARISTÓTELES, **Metafísica**. Tradução: Tomaz Martínez. Madrid: Gredos, 1994, p. 213-215 (Met. livro V) (tradução e destaque nosso). Vale observar que, a partir disso, surge também a ideia de natureza como matéria prima (*prote hylé* – uma matéria primeira).

⁵⁵⁶ Vale dizer que a física em Aristóteles não está em oposição dual com a metafísica, com aquilo que Aristóteles chamou de filosofia primeira (a que estuda o ente enquanto ente, eterno, imóvel, autárquico e não os entes submetidos à geração e à corrupção). São duas coisas distintas, mas não são independentes, uma vez que para Aristóteles, “o físico é o ente mesmo das coisas, com o qual a metafísica já está no físico, embora seja objeto de duas ciências distintas”, a ciência primeira (filosofia) e as ciências. Cf. ECHANDÍA, Guilherme. In: ARISTÓTELES, op. cit., p. 25 (tradução nossa).

⁵⁵⁷ “A filosofia primeira [...] não investiga a cerca das realidades particulares, enquanto que cada uma delas tem alguma propriedade, senão acerca do que é, enquanto cada uma delas é algo que é (ente). [...] a física estuda os acidentes e os princípios das coisas que são, na medida em que são movidas, e não enquanto coisas que são (entes) (considerando que dissemos que a ciência primeira se ocupa delas, na medida em que as coisas estudadas são coisas que são, e não enquanto alguma outra coisa)”. Cf. ARISTÓTELES. *Ibid.*, p. 436, (Met. livro, XI – tradução nossa).

⁵⁵⁸ Esta ideia de substância, ou de essência, seria aquela que de certa maneira garantiria a unidade e a universalidade do dizer sobre o ser (em seus múltiplos sentidos, como compreende Aristóteles – ontologia), isso para evitar qualquer ambiguidade sobre a ideia de ser, assim o ser continuaria podendo ser dito de muitos modos, mas sem contradição e de modo unitário. Por outro lado garante também que quando se falar sobre o ser, em todos os seus sentidos, há sempre que se pressupor seu fundamento, sua essência, sua substância, isto é, sua *ousía*.

do ser, os entes, a natureza que nos aparece em sua materialidade carrega uma ordem interna, uma essência (*ousía*), uma forma (*eidos*), que garante uma espécie de ordem essencial/substancial da realidade, isto é, seu princípio de determinação e de movimento. Nesse sentido, a matéria⁵⁵⁹, os entes naturais devem ser tratados a partir do movimento, da geração, de suas transformações, posições, localizações, mas é a forma ou sua essência que garantem suas determinações.

Assim, a gestação do diverso natural, a natureza em geral, expressa em suas particularidades, aponta para sua destinação, para seu fim, para aquilo que deve ser, que se dá pelo desenvolvimento ou pela expressividade de sua essência, de seu ser, tendo que ser o que foi destinado ou nasceu para ser, o que significa que cada ente natural deve assumir seu posto, por assim dizer, sua *topiká* (seu lugar, sua posição) na ordem do cosmos, na ordem do todo e a partir disso buscar sua realização dentro dessa ordem do todo, tendo como realização última, sua finalidade última, a conquista de seu ser, sob pena, caso contrário, de se alienar.

Ora, tal atividade de realização, que se dá pela sua expressividade ou pelo seu desvelamento seria a *physis*, a natureza, entendida como parte que se expressa assumindo sua posição na totalidade e, dessa forma, há a associação entre o fundamento; a expressão particular a partir do fundamento e que por sua vez apontaria para um todo com regras, leis e assim, harmônico⁵⁶⁰. Isso nos diz que a *physis*, no sentido da natureza que aparece ao indivíduo, que afeta seus sentidos, não aquela pressuposta e implícita em cada ente particular, se manifesta somente pela agregação ou relação entre diferentes elementos, o que traria a clara ideia de uma natureza hibridizada, diversa, complexa, fruto de uma mistura necessária que sem a qual nada seria apresentado sob o fundamento da ordem, da beleza e da harmonia, mas sim do caos.

Assim, na medida em que o princípio (*archê*) se manifesta ou se expressa em sua materialidade, o mutável, portanto, o contingente e imanente, isto é, a natureza (*physis*) tem a passagem da potência ao ato, que só veio pelo fato de que o princípio, o necessário, o imóvel, o transcendente, possibilitou tal expressividade, bem como trouxe para esse processo, ordem e sentido⁵⁶¹. Dessa maneira, tem-se o transcendente fundamentando o imanente; o necessário

⁵⁵⁹ “Certamente, para o nosso filósofo, a matéria não é uma mera circunstância, mas é essencial que os entes naturais a tenham do ponto de vista da geração, das suas mudanças e transformações, da sua localização, etc., mas [...] ele nos diz que *phisei onta* são preponderantemente *eidos*, forma, enquanto princípio determinante de sua entidade. Somente assim, seu programa de redução da física pode ser entendido como uma espécie de ciência aspectual ou regional em frente à ciência do ser como *ousía*”. Cf. ECHANDÍA, G. In: ARISTÓTELES. **Física**, p. 33. (Tradução nossa).

⁵⁶⁰ Estão envolvidas nesse contexto três ideias importantes, a *archê* (princípio/fundamento), a *physis* (geração e expressão a partir do princípio) e o *kósmos* (universo/todo/ordem).

⁵⁶¹ Cf. ARISTÓTELES, **Metafísica**, p. 268-270.

fundamentando o contingente; a essência fundamentando a aparência; o infinito fundamentando o finito, o imóvel fundamentando o móvel, o que traz entendimento, ordem e sentido ao físico, ao natural, ao fenomenal, ao empírico.

Dessa maneira, a expressão, a natureza, a *physis*, nada mais é do que a manifestação do princípio nas múltiplas partes da natureza, isto é, o imutável se expressando no mutável. Tal relação faz referência, em última instância, ao ordenado e harmonioso, ao cosmos, que é “por natureza tão bom como deveria ser”⁵⁶².

Platão, por seu turno, trata da questão cosmológica, da natureza/*physis* de modo mais demorado no seu livro *Timeu*⁵⁶³, assim como de certa maneira já foi analisado nesta pesquisa quando discutiu a questão do espaço e do tempo no capítulo anterior⁵⁶⁴. Nesse sentido, a questão da natureza em Platão não está simplesmente vinculada à materialidade, como em linhas gerais tratavam os filósofos da *physis*, os chamados pré-socráticos, mas ele propõe que haja uma causa para a natureza ou para a matéria que é subjacente ou que está além de uma mera causa material e que, na realidade, haveria uma causa para a matéria que não estava atrelada a uma causa material ou mecânica, mas sim a algo metafísico, não corruptível, uma vez que para a constituição do mundo e da natureza era, segundo ele, preciso distinguir o que sempre é, que não devém, do que nem sempre é, e devém.

Em resumo, é a partir disso que Platão mostrará sua ideia da realidade em seus dois pontos de vista, o suprassensível (ideias)⁵⁶⁵ e o sensível (material), mostrando que o primeiro é fundamento do segundo, uma vez que o fundamento é imutável ao passo que o fundado é mutável, uma cópia da realidade real, que é não em outro, mas em si mesma, e assim, de acordo com esse ordenamento da composição da realidade, é que se subsidia todo o funcionamento da natureza e do cosmo como um todo.

⁵⁶² “Uma vez que tudo aquilo que depende da ação natural é, por natureza, tão bom quanto poderia ser”. Cf. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, p. 59. (Livro 1, 9).

⁵⁶³ Cf. PLATÃO. *Timeu-Crítias*. Tradução: Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.

⁵⁶⁴ Vale observar que Platão não trata tanto de questões cosmológicas ou sobre a natureza/*physis*, de como tratou de questões éticas e políticas, pois, como ele diz, seu estudo sobre a natureza se restringiu ao seu período mais jovem. “Escuta-me, pois, que vou te contar, o fato é que eu quando era jovem, Cebes, estava assombrosamente ansioso para saber isto que agora se chama “investigação da natureza”. Porque me parecia ser algo sublime conhecer as causas das coisas, por que nasce cada coisa e por que perecem e por que é”. Cf. PLATÃO. *Fédon*. Tradução: García Gual; Martínez Hernández; Lledo Iñigo. Madrid: Editorial Gredos, 1988, p. 101-102 (tradução nossa).

⁵⁶⁵ As ideias são conforme já foi analisado, são formas insensíveis, inteligíveis, isto é, estão além do plano sensível. São modelos do que nos aparece, isto é, os fenômenos. São ideais, perfeitas e essenciais e assim têm existências em si e não em outro, são reais por excelência. Elas são como diz Moravcsik “constituem a camada mais fundamental da realidade; elas são responsáveis pela estabilidade e pela ordem na realidade; e, por fim, elas explicam toda a estabilidade e toda a ordem derivadas que encontramos entre as aparências”. Cf. MORAVCSIK, Julius. *Platão e Platonismo*. Tradução: Cecília Bartalotti. São Paulo: Loyola, 2006, p. 145.

Tal ordem ou cosmo teve sua organização efetivada pelo Demiurgo, o organizador do caos, aquele de ordena a matéria que se encontra em desordem. O mundo e a *physis*, portanto, não pertencem à ordem metafísica e assim não apresentam caráter de originalidade, imutabilidade, incorruptibilidade, de existência em si mesmo etc., mas sim está imerso na ordem do devir, todavia é fruto de uma causa imutável operada pelo Demiurgo⁵⁶⁶, sendo o mundo e a natureza uma representação ou um arquétipo das ideias. Portanto, há algo que é sempre, objeto do pensar, da razão e do saber (uma *epistêmê*)⁵⁶⁷ e há algo que só é a partir do que sempre é, objeto da *doxa* (opinião) e dos sentidos⁵⁶⁸.

A natureza em Platão pertence ao ponto de vista da sensibilidade, pois ela pode ser descrita e tal descrição se faz a partir da visão, da tangibilidade, do que aparece aos sentidos. Como se observa, tal mundo descrito via sensibilidade e, portanto, pela *doxa* precisa de discurso (*logos*), de verdade, de inteligibilidade para que se construa um discurso seguro ou que pretenda ser verdadeiro. Assim, Platão para tentar explicar e fundamentar sua explicação cosmológica recorre à ideia de causa e, nesse sentido, diz que toda a natureza (homens, plantas, animais e a matéria em geral passível de geração e corrupção) procede de uma causa⁵⁶⁹ que lhe é anterior, que nesse caso é o demiurgo, que na medida em que

⁵⁶⁶ Há momentos em que Platão equipara o **demiurgo** com o **intelecto**, por isso muitos preferem fazer referência ao intelecto em detrimento do demiurgo. Cf. Platão. **As Leis**. Tradução: Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2010. Aqui, por exemplo, é o intelecto que origina e governa o mundo. Mas esse intelecto é identificado também como a alma do mundo, uma vez que quando a divindade cria o mundo se retira dele. Claro que aqui há uma disputa entre os comentadores de Platão, pois por um lado se acredita na identificação e por outro não, uma vez que enquanto causa de tudo o demiurgo precisaria estar fora da obra originada e o intelecto que está no mundo que conduz a natureza sempre para o melhor não seria equiparado ao demiurgo, mas a um princípio teleológico. Cf. CHERNISS, Harold. A economia filosófica da Teoria das Ideias. Tradução: Yerlei Franco. **O que nos faz pensar**, n. 2, p. 109-118, 1990; BRISSON, Luc; **Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon**: Un commentaire systématique du Timée de Platon; Paris: Vrin, 2015; BURNET, J, op. cit.; MORAVCSIK, J, op. cit.

⁵⁶⁷ Vale observar que a *epistêmê* platônica não está ligada diretamente ao sensível, mas vincula-se ao inteligível, pois não há ciência da sensação, uma vez que não há conhecimento de fato de algo pelo simples fato de ele nos afetar sensivelmente, pelo que se vê ou se sente dele, até porque tais coisas estão na ordem do devir e não trazem segurança e permanência nenhuma, mas se conhece pelo que se é projetado nelas de racional, de permanente, verdadeiro e igual a si mesmo. Ou seja, quando o indivíduo pressupõe que nas coisas há uma natureza imutável e assim, segundo Platão, ele pode conhecer, isto é, dizer: isso é isso e não aquilo, pois há algo imutável que permite que seja conhecido, caso contrário, ele não poderia dizer que isso é isso, pois sua mutabilidade e não identidade não permitiria.

⁵⁶⁸ Na ideia de relação ou contraposição entre ordem e desordem, cosmos e caos, Platão explica que enquanto o primeiro, o ordenado é harmonioso e magnânimo, o segundo é caótico, desordenado e anárquico. O primeiro tem a ver com a *arché* e com a *táxis* e o segundo com a anarquia e a *ataxia*. Assim, em linhas gerais, o cosmos seria uma espécie de totalidade ordenada que vai se ordenando ininterruptamente de muitas maneiras. Assim, é possível dizer que é um diverso uno, que apesar de uma imutabilidade e multiplicidade, no final das contas, por assim dizer, apresenta uma unidade. Cf. Platão. **As Leis**.

⁵⁶⁹ Platão diz que há uma “causalidade no ordenamento das coisas”. Cf. PLATÃO. **Fédon**, p. 106 (tradução nossa); “[...] uma coisa é o que é a causa das coisas e outra, sem a qual a causa nunca poderia ser causa”. Cf. PLATÃO. *Ibid.*, p. 107 (tradução nossa). “Foram gerados também de acordo com o arquétipo da natureza eterna, para que lhe fosse o mais semelhante possível; é que o arquétipo é ser para toda a eternidade, enquanto que a representação foi, é e será continuamente e para todo o sempre devenida. A partir do raciocínio

contemplou o plano das ideias, do arquétipo que é em si mesmo, constituiu por verossimilhança a natureza, razão pela qual seu produto tem que ser belo.

Nesses termos, a natureza é fruto da obra contemplativa dessa divindade, que em última instância é uma representação verossímil e de certa maneira mimética⁵⁷⁰ do arquétipo imutável do plano das ideias, do plano das formas. Portanto, tal fabricação do mundo sensível e assim da natureza não é feita do nada, mas de um material que já existia, mas que era informe, desordenado, caótico que em seguida recebe a modelagem e uma configuração a partir de algo já existente.

O demiurgo, portanto, é uma espécie de agente que organizou o caos e lhe trouxe ordem, ele administrou o caos, por assim dizer, e efetivou ordem, regras, limites, proporções definidas ao que era caótico. Nesse sentido, ele é, como diz Platão, o criador e o pai do mundo⁵⁷¹, do universo, da natureza, pois ele trouxe ordem à desordem e forma ao desforme na medida em que contemplou a ordem imutável e pela mimese fabricou o mundo material, trazendo consigo nessa fabricação o espaço (*chôra*) que, como visto no capítulo anterior, é um híbrido entre ser e devir (entre inteligível e sensível) um receptáculo, um suporte, que participa dos dois planos ou dos dois pontos de vista, o formal e o material.

Assim, forma, matéria, espaço, natureza e mundo estão umbilicalmente ligados. Isso quer dizer que a natureza ao ser recepcionada pelo espaço, que por sua vez participa ao mesmo tempo da inteligibilidade e da sensibilidade, confere à natureza e à criação, de um modo geral, participação também no *ser*, na *forma*, o que lhe traz assim certa ordem, harmonia e beleza, pois mesmo que os produtos sejam apenas representação, verossimilhança e imitação daquilo que é, o espaço que recepciona permite o ponto de contato ou uma espécie

e do desígnio de um deus em relação à geração do tempo, para que ele fosse engendrado, gerou o Sol, a Lua e [...] astros, que têm o nome “planetas”. Cf. PLATÃO. *Timeu*, p. 111; “a geração de cada parte dos corpos [...] o que concerne às causas e à providência dos deuses pelas quais foi gerada”. Cf. PLATÃO. *Ibid.*, p. 123. o fogo, a água, a terra e o ar foram todos gerados como corpos visíveis – e que o amante da inteligência e do saber persegue, por necessidade, as causas primeiras do que na natureza é racional”. Cf. PLATÃO. *Ibid.*, p. 126; “[...] acrescentemos ainda o seguinte: de modo algum o movimento consente existir na uniformidade. É difícil – ou melhor, impossível – haver um movido sem um movente ou um movente sem um movido”. Cf. PLATÃO. *Ibid.*, p. 149; “Uma vez criadas todas estas coisas deste modo e de acordo com a necessidade, o demiurgo do que é mais belo e melhor colocou-as como acessórias naquilo que é gerado, de modo a engendrar o deus autossuficiente e mais perfeito, servindo-se a esse respeito das causas instrumentais; mas foi ele próprio que forjou o bom funcionamento em tudo o que é deveniente”. Cf. PLATÃO. *Ibid.*, p. 168-169.

⁵⁷⁰ Na criação do mundo sensível, o demiurgo contempla o arquétipo formal ideal e como um artífice imita o plano formal e o materializa ordenadamente no espaço e no tempo, dando a esse algo desordenado limites, medidas, proporções, sendo assim caracterizado ou identificado como alguém que fabrica e, portanto, é de certa maneira um poeta (já que o poeta é um mimético) por assim dizer (*poiêtês*).

⁵⁷¹ “Dissemos [...] que o que devém é inevitável que devenida por alguma causa. Porém, descobrir o criador e pai do mundo é uma tarefa difícil e, ao descobri-lo, é impossível falar sobre ele a toda a gente. Mas ainda quanto ao mundo, temos que apurar o seguinte: aquele que o fabricou produziu-o a partir de qual dos dois arquétipos: daquele que é imutável e inalterável ou do que devém. Ora, se o mundo é belo e o demiurgo é bom, é evidente que pôs os olhos no que é eterno”. Cf. PLATÃO. *Ibid.*, p. 95.

de ligação entre aquilo que é e aquilo que só é porque participa do que é, ou seja, uma relação ou ligação entre o arquétipo imutável e as coisas particulares mutáveis da natureza.

Dessa maneira, é perceptível que é somente no espaço que ocorre a participação da natureza particular (cada particular natural) no universal, o que lhe confere sentido⁵⁷². Há, portanto, uma ontologia substancial no espaço, uma substancialidade, uma vez que é ele que permite ou que recebe aquilo que será recepcionado, o mutável, os particulares em geral, os que estão desse ou daquele modo de acordo com o teor circunstancial. Logo, a natureza e o mundo em geral tem estatuto ontológico relacional, são entes circunstanciais, que só são na medida em que são predicados⁵⁷³, adjetivados e estão, por assim dizer, ao sabor do devir.

A noção de natureza, portanto, tendo como suporte ou base a ideia de princípio pode significar que tal princípio pode ser material ou formal. No caso da natureza vinculada à ideia matéria ou *physis* (como era, em linhas gerais, para os pré-socráticos), ela teria em si mesma o princípio que garantiria seu movimento ou sua mudança, isto é, a matéria, a *physis*, a natureza, no caso aqui material, teria em si mesma o princípio de geração, de mudança, de produção, da saída de si para constituição do outro, do diferente e, assim, da diversidade.

Por outro lado, enquanto princípio formal, ou o algo substancial, este seria o que permitiria que o que ainda não é se tornasse o que deveria ser, isto é, o que possibilita que, para usar uma linguagem aristotélica, algo em potência se torne algo em ato⁵⁷⁴. Isso significa que natureza, nesse sentido, seria aquilo que alguma coisa em sua saída da potência para o ato atinge sua forma, ou seja, sua natureza é na realidade sua essência necessária, sua substância. Assim, natureza enquanto forma seria a essência da coisa ou de algo, aquilo que faria a coisa ou o algo ser o que é, na medida em que busca conquistar o seu ser.

⁵⁷² É claro que o que é recepcionado pelo espaço não é em absoluto algo puramente ideal e formal, mas uma imitação, produto de uma contemplação do ideal e a própria natureza em cada um dos seus particulares é também uma imitação.

⁵⁷³ Para Platão, no plano do devir quando se diz que algo é, esse é só é a partir do que é (arquétipo), e só sabemos que é a partir do como é, ou seja, é preciso predicar, qualificar. Logo, a natureza conhecida por nós só é a partir de sua qualificação, de sua predicação.

⁵⁷⁴ Para Aristóteles, as coisas podem ser “por natureza ou por outras causas”, como (por arte (técnica), por azar e por eleição). “Por natureza são os animais e as plantas e os corpos simples como a terra, o fogo, o ar e a água [...]. Todas essas coisas [...] estão constituídas por natureza, porque cada uma delas tem em si mesma um princípio de movimento e de repouso, seja em respeito ao espaço ou ao aumento ou a diminuição ou a alteração”. Cf. ARISTÓTELES. **Física**, p. 128 (tradução nossa). Os produtos da arte “não tem em si mesmos nenhuma tendência natural à mudança; mas acidentalmente, são feitos de pedra ou terra ou uma mistura deles, e somente a este respeito eles o têm. Porque a natureza é um princípio e causa de movimento ou repouso na coisa a que pertence principalmente e por si só, não por acidente”. Cf. ARISTÓTELES. *Ibid.*, p. 129 (tradução nossa). Aqui se encontra a definição de *Physis* como um princípio inerente ao movimento e se refere a todo ente natural, que tem a capacidade de mover e ser movido. Isso aqui é importante, pois, para Aristóteles, o movimento é a mudança ou a saída da potência para o ato. Uma mudança que se produz a partir da *dynamis* (força que promove a passagem da potência ao ato), que é composta por matéria e forma e que pressupõe a dualidade entre o que move e o que é movido, pois tudo o que está em movimento é movido por algo.

No caso específico de Aristóteles, a natureza seria a substância das coisas que têm o princípio do movimento em si próprio (como vimos acima). Nesse sentido, a natureza se estrutura a partir de um princípio de causalidade e outro de finalidade, o que corresponde a dizer que a natureza tem uma causa (eficiente e final) e um fim⁵⁷⁵. Ora, se é assim, então a ideia de natureza traz consigo a noção de produção, criação, nascimento, geração, aquilo que depois foi apropriado pelos medievais, como por exemplo, Agostinho e Tomás de Aquino pela relação entre criador e criado (Deus e Natureza)⁵⁷⁶ e reelaborado na modernidade por Espinosa, no século XVII, que chamou de natureza criativa, autoprodutiva, isto é, natureza naturante, ao passo que o conjunto ou a totalidade dessa autocriação, isto é, da natureza naturante, resulta na natureza naturada⁵⁷⁷, uma vez que o(s) produto(s) da natureza naturante possui internamente, em cada coisa gestada, o princípio da causa, ou seja, o princípio que é inerente a cada um dos produtos da natureza, a essência (imutável) de cada coisa mutável.

Para os filósofos anteriores, os chamados pré-socráticos, em linhas gerais, a *physis*, a natureza, a física, era o real, era o todo, aquilo que em uma linguagem aristotélica se

⁵⁷⁵ Aristóteles diz que se na arte “há um para algo, também há na natureza. Isso se vê com mais clareza no caso do médico que cura a si mesmo; a isso se assemelha à natureza. Assim, pois, é evidente que a natureza é/tem uma causa e que é como causa que opera para um fim”. Cf. ARISTÓTELES. *Ibid.*, p. 167 (tradução nossa).

⁵⁷⁶ Cf. AGOSTINHO, S. **A natureza do bem**. Tradução: Mario de Carvalho. Porto: Fundação Eng. Antônio de Almeida, 1992. Cf. AQUINO, Tomás de. **Seleção de textos**. Tradução: João Baraúna. São Paulo: Nova Cultural, 1988. Tomás de Aquino entendia que a matéria seria natureza, sem levar em consideração a forma. Há que se mencionar pelo menos outro filósofo medieval: João Escoto (SCOTUS, Duns), que entende a natureza como totalidade da realidade existente e não existente, a primeira a que podemos conhecer e a segunda a que não podemos conhecer. Este privilegia a forma em detrimento da matéria, pois a forma é que dá sentido à matéria. Para ele, portanto, natureza e *physis* são conceitos que se identificam. A substância, uma vez que é *physis* é natureza e natureza é substância. Scotus privilegia a forma em detrimento da matéria e assim faz uma identificação entre ser e essência, coisa que Tomás de Aquino não aceitaria, pois, para ele, eram coisas diferentes, uma vez que ser e essência são coisas distintas. Nessa identificação entre ser e essência é inegável sua influência em Descartes e Espinosa. Cf. SCOTO, Eriugena. **Divisione dela natura**. Milano: Bompiani, 2013; Cf. WILLIAMS, Thomas. **Scotus Duns**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003; Cf. GILSON, Etienne. **A Filosofia na Idade Média**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 240-266.

⁵⁷⁷ Cf. Essa ideia de *Naturans* e *Naturata* foi melhor elaborada por Espinosa, por quem também tais conceitos ficaram mais conhecidos e de certa maneira foram melhor esclarecidos. Claro que de certa maneira Espinosa recebe influência de Giordano Bruno que dizia que a natureza ou era Deus mesmo ou sua virtude manifesta em cada coisa. Na *Ética*, Espinosa expõe sua ideia de *Natura naturans* (Natureza naturante) e *Natura naturata* (Natureza naturada). A primeira, segundo Espinosa, se refere à Substância (Natureza-Deus) e seus atributos, o existente em si mesmo e por si mesmo concebido. Assim, os atributos da substância exprimem a sua essência eterna e infinita – a Substância como causa livre. A segunda se refere aos modos e atributos da Substância, que provêm da necessidade da natureza da substância, isto é, os modos e os atributos só existem na substância e sem a substância não podem existir e nem ser concebidos. “Antes de prosseguir, quero explicar [...], o que nos cumpre entender por Natureza naturante e por Natureza naturada. [...]. Por Natureza naturante nos cumpre entender aquilo que é em si e é concebido por si, ou seja, os atributos da substância, que exprimem uma essência eterna e infinita, isto é, [...] Deus enquanto considerado como causa livre. Por Natureza naturada [...] entendo tudo aquilo que se segue da necessidade na natureza de Deus, ou seja, cada um dos atributos de Deus [...], todos os modos dos atributos de Deus, enquanto considerados como coisas que são em Deus, e que sem Deus não podem ser nem ser concebidos”. Cf. ESPINOSA, B. **Ética**, p. 97. (Parte I, Escólio da Proposição XXIX). Em Shelling essa *natura naturans* é tomada como a autoprodutividade da natureza. SCHELLING, F. W. **Ideias para uma filosofia da natureza**. Tradução: Carlos Morujão. Lisboa: Casa da Moeda, 2001. Cf. BRUNO, Giordano. **Mundo, magia, memória**. Tradução: Ignacio Liaño. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007.

chamaria de totalidade no ente/ser. Por isso, foram chamados de físicos, naturalistas, cosmologistas, fiscalistas, etc.. Para Aristóteles, a *physis* dos pré-socráticos trata apenas da materialidade das coisas. Dessa maneira, para ele, na *physis* não há só matéria, mas há também aquilo que ele chamava de *eidos* (forma), assim, a natureza é composta necessariamente por matéria e forma, coisa diferentes, mas em íntima relação⁵⁷⁸.

Em suma, de acordo com Werner Jaeger (op. cit.), os gregos

tiveram o senso inato do que significa “natureza”. O conceito de natureza, elaborado por eles em primeira mão, tem indubitável origem na sua constituição espiritual. Muito antes de o espírito grego ter delineado essa ideia, eles já consideravam as coisas do mundo numa perspectiva tal que nenhuma delas lhes aparecia como parte isolada do resto, mas sempre como um todo ordenado em conexão viva, na e pela qual tudo ganhava posição e sentido. Chamamos orgânica a esta concepção, porque nela todas as partes são consideradas membros de um todo. A tendência do espírito grego para a clara apreensão das leis do real, tendência patente em todas as esferas da vida – pensamento, linguagem, ação e todas as formas de arte –, radica-se nesta concepção do ser como estrutura natural, amadurecida, originária e orgânica⁵⁷⁹.

A ideia do todo e parte, do naturante e do naturado, do não isolado, mas conectado e ordenado engendrou na modernidade a ideia de natureza como o todo (total) das coisas naturais, sua soma ou seu conjunto que se compatibilizaria com o que é naturado, ou seja, como produto do naturante ou do todo, que, por sua vez, tem a ver com a ideia aristotélica de princípio de movimento que resulta em produtos materiais, naturais, que por serem produtos do naturante ou do princípio tem em si uma ordem pressuposta pela ideia de forma, já que o produto é natural ou material, e enquanto tal corresponderá ao conjunto ou à reunião ordenada das partes contingentes no naturante ou no todo (na forma) que pelo deslocamento ou movimento gesta a multiplicidade natural material. Kant abordará isso pela relação entre o que ele chama de *Natura materialiter spectata* e *Natura formaliter spectata*⁵⁸⁰.

A ideia de Natureza, portanto, abarca de um modo ou de outro, tanto na filosofia grega como nas concepções mais modernas⁵⁸¹, a noção de que a natureza é aquela que enquanto causa e na medida em que é causa de produtos (partes), sua causa é bem causada ou

⁵⁷⁸ Isso é decisivo para Aristóteles, porque caso se considere a natureza (ou qualquer ente natural) apenas enquanto matéria não se teria um todo, um inteiro ou algo acabado cujas partes constituiriam sua unidade, mas haveria algo enquanto grandeza no espaço sem acabamento, descontínuo, sem limite (já que a forma é seu limite e o que lhe determina enquanto ente) e descontínuo, logo sem nenhuma determinação espacial e, portanto, não passível de conhecimento.

⁵⁷⁹ Cf. JAEGER, W, op. cit., p. 10-11.

⁵⁸⁰ Cf. KANT, I. **CRP**, p. B 165.

⁵⁸¹ Mesmo que na modernidade haja uma espécie de contraposição entre o homem e a natureza, uma cisão e sobreposição de um em relação ao outro, isto é, do homem sobre a natureza.

eficiente e por ser eficiente denota um fim, sendo, assim uma natureza eficiente e teleológica; além disso, traz também a concepção de que na natureza se pressupõe um formal, uma substância ou ainda uma necessidade que permite as partes (o contingente) e, portanto, estas são subsidiárias da necessidade ou da substancialidade e assim tais contingentes só são enquanto partícipes dessa necessidade, logo, todos os contingentes ou produtos da natureza apresentariam uma regularidade, leis, ordem necessária⁵⁸². Ademais, haveria também a ideia da natureza enquanto soma ou totalidade da realidade que aparece aos indivíduos, realidade das coisas fenomenais ou da natureza enquanto materialidade.

Essa ideia de ordem necessária, de regra, lei natural que é racional e lógica (de fundo matemático – aritmético e geométrico) que se fundamenta, em linhas gerais, em filósofos como Francis Bacon, Descartes e Hobbes⁵⁸³, é a que será abraçada por alguns dos mais célebres cientistas modernos⁵⁸⁴, tais como Da Vinci⁵⁸⁵, Copérnico⁵⁸⁶, Kepler⁵⁸⁷,

⁵⁸² É a partir dessa noção que vai se derivar a ideia de que há uma lei natural que é intrínseca a cada parte natural, quer humano, animal, vegetal, orgânico etc., que por sua vez desemboca em concepções morais e do direito. A partir disso é que se concebe que há uma lei natural que deve ser respeitada pelas partes que compõe o todo: uns exercem respeito mediante o instinto, no caso dos animais e o outros pela racionalidade, no caso os seres humanos.

⁵⁸³ Tais filósofos a seus modos vão de certa maneira se afastando da ideia de causa eficiente e final, da ideia teleológica do cosmo e da natureza, da ideia de que há um melhor a ser buscado e percorrido, de ordem metafísica.

⁵⁸⁴ Claro que vale aqui a ressalva da inclusão de Leonardo Da Vinci e Copérnico, que ainda se encontram no século XV e XVI, apesar de já apontar em diversos pontos para uma matematização da natureza e da ciência, coisas típicas da ciência moderna inicial. “É suficiente, para o nosso propósito [...] caracterizar a atitude mental ou intelectual da ciência moderna por meio de dois traços solidários: 1. a destruição do cosmo, por conseguinte o desaparecimento da ciência de todas as considerações fundadas sobre essa noção; 2. a geometrização do espaço, isto é, a substituição do espaço homogêneo e abstrato da geometria euclidiana pela concepção de um espaço cósmico qualitativamente diferenciado e concreto, a da física pré-galilaica. Podemos resumir e exprimir como segue essas duas características: a matematização (geometrização) da natureza e, por consequência, a matematização (geometrização) da ciência”. Cf. KOYRÉ, Alexandre. **Galileu e Platão: do mundo do mais ou menos ao universo da precisão**. Tradução: Teresa Curado. Lisboa: Gradiva, 1986.

⁵⁸⁵ A natureza em Leonardo Da Vinci é repleta de proporcionalidade, quantificação, lógica e matematicidade e é fundamentada e regulada pela necessidade, que em última instância diz respeito à ideia de unidade da natureza, podendo ser experimentada pelos sentidos por meio da contemplação e razão e assim se tira leis eternas do que se experimenta. Tais leis podem ser demonstradas logicamente por meio da matemática e confirmadas ou verificadas na experiência. Ele chegou a dizer de modo semelhante ao que nos dirá Kant que “*All our knowledge has its origin in our perceptions*” (todo o nosso conhecimento tem sua origem em nossas percepções). A diferença é que Kant faz distinção entre origem e começo. Cf. DA VINCI, Leonardo. **The notebooks of Leonardo Da Vinci**. New York: Oxford University Press, 2008, p. 6. O tradutor e organizador da obra de Da Vinci para o Inglês diz que “Alexander von Humboldt asseverou que Da Vinci “[...] foi o primeiro a começar na estrada para o ponto em que todas as impressões dos nossos sentidos convergem para a ideia da Unidade da Natureza”. “Não, ainda mais pode ser dito. As próprias palavras que estão inscritas no monumento dele. Alexander von Humboldt, em Berlim, é talvez o mais apropriado em que podemos resumir nossa estimativa do gênio Leonardo: *Majestati naturae par ingenium*. “a majestade natural (a grandiosidade natural) combina/corresponde com o gênio”. Cf. RICHTER, Jean. In: DA VINCI, Leonardo. **The notebooks of Leonardo Da Vinci**. Tradução: Jean Richter. New York. CreateSpace Independent Publishing, 2017, prefácio (tradução nossa); Cf. DA VINCI, L. **The notebooks of Leonardo Da Vinci**. New York: Oxford University Press, 2008. Por exemplo: “as obras da natureza adornam o mundo”. Cf. DA VINCI, L. *Ibid.*, p. § 23; “a natureza nos ensina que [...]”. *Ibid.*, p. § 25. “Todos os corpos juntos, e cada um por si só, emite ao ar circundante um número infinito de imagens que são todas permeáveis e cada uma completa, cada uma transmitindo a natureza, cor e forma do corpo que a produz”. *Ibid.*, p. § 61; “A natureza colocou [...] e assim

Galileu⁵⁸⁸, Newton⁵⁸⁹ etc., o que significa dizer que se é racional, regrado, lógico e matemático é passível de quantificação, experimentação e descrição.

sucessivamente, se a regra não for interferida [...]”. Ibid., p. § 415; “Assim, a natureza prevê [...]”. Ibid., p. § 473; “Os jovens devem aprender [...] da natureza, [...] confirmar pela prática as regras que ele aprendeu”. Ibid., p. § 483; “A natureza forneceu beneficentemente em todo o mundo que você pode encontrar algo para imitar”. Ibid., p. § 504; “[...] a natureza, o seu guia supremo”. Ibid., p. § 568. “A necessidade é a mestra/professora e guia da natureza [...]. É o tema e o inventor, o freio eterno e a lei da natureza”. Ibid., p. § 1135.

⁵⁸⁶ Cf. COPÉRNICO, Nicola. **As revoluções dos orbes celestes**. Tradução: A. Dias Gomes; Gabriel Domingues. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1984.

⁵⁸⁷ Kepler de certa maneira traz de volta a ideia de mundo harmônico dos gregos, mas com outras variantes. Tal noção não teve grande impacto entre os de sua época, uma vez que a maior parte deles já não se fixava em conjecturas não experimentadas, mas sim em uma ciência de perspectiva mais experimental, uma natureza mecânica e experienciável, coisa que já era, de certa maneira, vivenciada em sua época. Claro que mais atualmente pela teoria da ressonância planetária dinâmica tem mais uma vez a ideia de harmonia planetária, a partir da ideia de ressonância dinâmica indica a ideia de simetria tanto de planetas como da natureza em geral, e não mais pela harmonia musical como concebiam os pitagóricos e Kepler, por exemplo. A harmonia do mundo em Kepler tinha a ver com a ideia de plano da criação estabelecido e criado por Deus *a priori* quando criara um mundo perfeito que refletia a imagem da perfeição divina, passível de ser compreendida pelo homem e confirmada pela experiência, pela observação. Tal harmonia poderia ser observada pelas proporções geométricas que eram as bases da harmonia do mundo, que por sua vez se estendiam para a natureza em suas particularidades. Ademais, Kepler irá diferenciar harmonia pura de harmonia sensível. Esta se refere a coisas físicas que podem ser comparadas, ordenadas e quantificadas, trabalho feito pela alma humana. Essa harmonia está fundamentada e só é entendida pela harmonia pura ou arquetípica, que é matemática e inata. Na verdade, Kepler ficou mais conhecido pelas suas descobertas dos movimentos planetários, que são conhecidas como leis de Kepler, que diz que 1) os planetas se movem em órbitas elípticas; 2) o movimento dos planetas em relação ao sol podem ser acelerados (periélio – mais perto do sol) ou retardados (afélio – mais distantes do sol) e 3) há uma relação entre translação, distância e tempo, pois quanto mais distante está o planeta do sol maior será o seu período de translação ao redor do sol. Claro que isso depois desembocou na conhecida lei da Gravitação Universal de Newton. Tais descobertas também foram fundamentais para outorgarem a teoria heliocêntrica de Copérnico. Cf. KEPLER, Johannes. **The Harmony of the World**. Philadelphia: American Philosophical Society, 1997.

⁵⁸⁸ Ele entendia que a linguagem da natureza era expressa pela matemática e que se aplicava não somente aos astros ou à cosmologia em geral, mas também a fenômenos ou objetos mais vinculados à superfície da terra. Experimento, observação, proporção, movimento, eram coisas às quais Galileu se dedicava. Dizia que os objetos apresentavam uma dupla perspectiva, uma fundamental e outra mais circunstancial ou accidental. A primeira se refere à forma, ao movimento, ao tamanho, à posição, isto é, às coisas vinculadas à geometria; a segunda se refere à cor, ao cheiro, ao sabor, logo diz respeito à subjetividade contingencial. Ou seja, Galileu foi um exímio racionalista, um cientista que de certa maneira aos moldes do iluminismo, mesmo ainda no século XVI e XVII preferia a razão em detrimento de explicações místicas e obscuras, razão pela qual dizia ele que os filósofos eram meros comparadores de textos, o que dentre outros motivos fez com que a maioria dos filósofos não compactuasse com suas ideias filosóficas e científicas (com exceção de Campanella e Gassendi). Cf. KOYRÉ, A. op. cit. Cf. ROSEN, Edward. Galileo and the philosophers. **Journal of the History of Ideas**, University of Pennsylvania Press, v. 39, n. 1, 1978. Galileu disse que o livro da natureza era expresso em linguagem matemática. Bem como dizia que era no conhecimento matemático que o homem alcançava o mais alto grau perfeição que se equipara ao divino. Por esse tipo de linguagem matemática é por onde a natureza criada por Deus nos fala. É a partir disso que se deve buscar os fundamentos da ciência do mundo real, cujos aspectos da verdade não estejam atrelados meramente ao formal. Cf. GALILEI, G. **O ensaiador**. Tradução: Helda Barraco. São Paulo: Nova Cultural, 1996. Cf. GALILEI, G. **Diálogo sobre os dois máximos sistemas do mundo ptolomaico e copernicano**. Tradução: Pablo Mariconda. São Paulo: Editora 34, 2011. “Grandes coisas [...] são as que proponho para que sejam examinadas e contempladas por cada um dos que estudam a natureza. Coisas grandes [...] pela sua novidade absolutamente inaudita e ainda por causa do instrumento com o auxílio do qual elas se tornaram manifestas aos nossos sentidos”. Cf. GALILEI, G. **Sidereus Nuncius: o mensageiro das estrelas**. Tradução: Henrique Leitão. Lisboa: Calouste, Gulbenkian, 2010, p. 151.

⁵⁸⁹ Cf. Para Newton, a natureza se relaciona, concorda e tem consonância consigo mesma. “Pois a Natureza é constante conforme si mesma”. Cf. NEWTON, I. **Óptica**, p. 43. É Newton quem faz uma sistematização da física moderna, na qual agrega em um único sistema, a mecânica (Galileu) e a astronomia (Kepler) de até então e trazendo, a partir disso, os princípios e a metodologia de se pesquisar cientificamente a natureza. Tais princípios são as leis fundamentais da mecânica que são 1) um corpo permanece em seu estado de

Nessa nova perspectiva, o mundo e a natureza saem de uma ideia de ordem e harmonia finita e assim passam de algo limitado e “fechado”, como diz Koyré (2006)⁵⁹⁰, para um mundo e uma natureza abertos não tão definidos e com ares de infinitude fundamentado e governado por leis universais. Assim, a natureza não mais elucida uma perfeição e uma harmonia que a rigor estaria ligada a um *telos*, mas sim indica algo mais tateável, por assim dizer, que tem na matemática (geometria), no cálculo, na quantificação, na mensuração, na ordenação, na observação e na experimentação sua recepção, uma vez que agora ela se apresenta como um sistema de regras.

A ideia da natureza como algo regrado, que se expressa por leis universais e, portanto, como um conjunto concatenado subsidiado por um sistema de regras é o que Kant acolherá e desenvolverá com a ressalva da distinção entre o que ele chamava de natureza em seu sentido formal e empírico. Neste último sentido, Kant dizia que era a concatenação ou a conexão fenomênica segundo leis ou regras necessárias⁵⁹¹, posto que, de acordo com ele, haveria leis *a priori* que tornavam possível uma natureza, isto é, natureza empírica já pressupõe leis *a priori* que, por sua vez, permitiriam leis empíricas e estas só se dão na experiência⁵⁹² que só é possível, porque já trazem em si regras e leis universais.

Assim, há uma natureza material e uma formal, isto é, o conjunto da soma de todos os fenômenos e aparição ou regularidade destes no espaço e no tempo, condição *sine qua non* da experiência da natureza possível para o indivíduo. Portanto, nesse caso, há algo formal aplicado a algo material e assim a natureza é concebida pela relação entre matéria e forma, entre o conjunto de fenômenos e as regras e leis que lhe dão consistência e possibilidade de ser conhecida. Há nesse sentido uma espécie de unidade da natureza na medida em que ela é entendida como encadeamento de fenômenos sob leis⁵⁹³. Uma

repouso, ou de movimento uniforme em linha reta, a menos que seja obrigado a mudar de seu estado por forças aplicadas sobre ele; 2) o movimento de um corpo muda na medida da força que se exerce sobre ele 3) toda ação de um corpo sobre outro tem uma reação oposta igual. Há, portanto, um mecanicismo em toda a natureza e, assim, ele submete os fenômenos da natureza às leis da matemática, bem como diz que providência e causas finais não passam de destino e natureza. Assim, as transformações da natureza seguem o seu próprio curso. A natureza, assim, possui princípio “[...] eu os considero, não como qualidades ocultas, supostas resultarem das formas específicas das coisas, mas como leis gerais da Natureza, pelas quais as próprias coisas são formadas; sua verdade, aparecendo-nos através dos fenômenos, apesar de que suas causas não estejam ainda descobertas”. Cf. NEWTON, I. *Ibid.*, p. 55. Cf. NEWTON, I. **Princípios matemáticos da filosofia natural**. Cf. NEWTON, I. **Peso e o equilíbrio dos fluidos**.

⁵⁹⁰ Cf. KOYRÉ, A. **Do mundo fechado ao universo infinito**. Tradução: Donaldson Garschagen. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

⁵⁹¹ Cf. KANT, I. **CRP**, p. B 263.

⁵⁹² Cf. KANT, I. *Ibid.*

⁵⁹³ Essa noção aqui aparece mais recentemente pelo filósofo e cientista Alfred Whitehead para quem a “natureza é o que observamos na percepção por meio dos sentidos. Nessa percepção sensorial, somos conscientes de algo que não é pensamento e que se autocontém para o pensamento. Esta propriedade de estar autocontida para o pensamento encontra-se na base da ciência natural. Significa que se pode pensar a natureza

unidade da natureza no encadeamento dos fenômenos sob certos expoentes, que não exprimem outra coisa que não seja a relação do tempo (na medida em que inclui em si toda a existência) com a unidade da apercepção, unidade que só pode verificar-se na síntese segundo regras. [...], que todos os fenômenos residem numa natureza e nela têm de residir, porque sem esta unidade *a priori* não seria possível qualquer unidade da experiência nem, por conseguinte, qualquer determinação dos objetos na experiência⁵⁹⁴.

Como asseverado acima, há também a ideia de natureza como algo exterior em detrimento do eu, do interior, da consciência, do espírito, que, portanto, se configuraria como algo menor, imperfeito, uma espécie de manifestação exterior e mecânica do espírito, algo não original, mas algo degenerado, cujos aspectos verdadeiros ou essenciais já não há, mas sim enquanto acidente. Tal perspectiva, apesar de não ser o foco desta pesquisa, pode ser encontrada no romantismo e no idealismo alemão. Autores como Goethe, Fichte, Schelling, Schlegel, Herder, Novalis, Hegel etc.

Hegel e Fichte, por exemplo, conceberam a natureza de modo depreciativo e menos importante do que o Espírito e do que o Eu, respectivamente. Para Fichte a natureza é uma espécie de puro nada um não Eu, algo meramente mecânico e que está a serviço e para servir ao Eu e ao homem, portanto, é algo estritamente utilitarista, um meio para expressividade do Eu Absoluto, um mecanismo ou ainda um instrumento que o Eu usa para se realizar⁵⁹⁵.

como um sistema fechado cujas relações mútuas não requerem a expressão do fato que se pensa a cerca delas”. Cf. WHITEHEAD, Alfred. **El concepto de Naturaleza**. Tradução: Jesús Díaz. Madrid, Editorial Gredos, 1968, p. 13 (tradução nossa). “Natureza se revela [...] como um complexo de entidades [...] em conexão”. A partir de leis. Cf. WHITEHEAD, A. Ibid., p. 16 (tradução nossa). “As leis na natureza são o resultado dos caracteres das entidades que encontramos na natureza. Sendo as entidades o que são, as leis hão de ser o que são; e, inversamente, as entidades se seguem das leis”. WHITEHEAD, A. Ibid., p. 159 (tradução nossa). “a natureza é um processo”. WHITEHEAD, A. Ibid., p. 66 (tradução nossa). “O passado e o futuro se encontram e se mesclam no presente mal definido. A passagem (ritmo) da natureza, que não é mais do que um nome diferente para designar a força criadora da existência, não tem uma borda estreita do presente instantâneo e definitivo, para operar”. WHITEHEAD, A. Ibid., p. 87 (tradução nossa). Essa ideia aqui se contrapõe ao passado, presente e futuro medieval que se expressavam por um presente instantâneo, um passado desaparecido e de um futuro ainda não existente.

⁵⁹⁴ Cf. KANT, I. op. cit.

⁵⁹⁵ Cf. FICHTE, Johann, Gottlieb. **Sämtliche Werke** (obras completas). Berlin: Walter de Gruyter, 1971, p. 94. Fichte entende que o mundo em sua origem e em sua multiplicidade natural e humana não pode ser objeto da afirmação nem de filósofo nem de historiador, pois ninguém nada pode dizer, uma vez que não há nenhuma origem, pois só há o ser uno que é necessário e intemporal. O Ser é por ele entendido a partir de três perspectivas, a saber, 1) o ser como vida oculta, o absoluto; 2) o ser como vida aberta, o saber e 3) o ser como vida limitada, o mundo/natureza. O absoluto seria a vida pura, aquele que contém tudo, a origem; o segundo seria a imagem do primeiro, isto é, sua manifestação, sua existência e o terceiro, o natural, o mundo. Pelo saber não há de se ter uma compreensão do ser absoluto, mas apenas uma captação de sua imagem na consciência que nela se transforma em alguma coisa fixa, que é o mundo (*welt*). O mundo captável, portanto, é criado pelo conceito na consciência na medida em que ocorre a transformação do absoluto, puro e vivo em fixo e impuro, que é o mundo/natureza. Nesse sentido, o saber é imagem do absoluto e o saber do mundo sensível, natural, é

uma imagem da imagem (*Bildes des bildes*). Assim, o Eu absoluto tem identidade consigo mesmo e é uma unidade entre o real e o ideal, o que significa que só o Eu tem realidade e o não real, o não eu, é uma espécie de opositor do real. Ora, para ele é o conceito que caracteriza algo como algo para nós e faz com que seja distinto de outras coisas e assim temos o mundo que conhecemos (a realidade empírica) que é, na realidade, uma transformação do absoluto. Tal realidade empírica, que é mero fenômeno apreendido por nós por categorias do entendimento que é o que nos faz conhecer o que nós conhecemos, isto é, a imagem da imagem, que só é possível pelo espaço e tempo. Assim, como em Kant o entendimento tem caráter discursivo, trabalha por meio de conceitos, e recorre aos fenômenos que se dão na série temporal. Assim, a multiplicidade fenomênica se dá no tempo captável pelo entendimento que é eternamente uno e aquele que fundamenta toda multiplicidade fenomenal natural. Logo, existir nada mais é do que *ser* para a consciência. E no final das contas, Fichte entende que a finalidade da filosofia seria a redução dessa multiplicidade a uma unidade. O mundo e a natureza são em última instância uma exteriorização do ser, sua existência exterior, que é o mundo. Este em sua objetividade e materialidade é a natureza e enquanto tal não tem vida em si, cujo seu desenvolvimento é definido e, portanto, não é capaz de se autoproduzir, precisa de vida, o que significa dizer que “é morta e tem uma vida que é limitada e circunscrita em si mesma. Mantém-se a distância e reprime a vida dentro dos limites; é sujeito à lei do tempo, o que, sem ele, apareceria de repente como uma vida total e perfeita. É, além disso, submetido em seu próprio desenvolvimento à vida racional; para isso é o objeto e a esfera de atividade e das manifestações da vida humana em seu desenvolvimento infinito”. Cf. FICHTE, J.G. *Ibid.*, p. 363. Fichte é contra a filosofia da natureza de Schelling, pois, segundo ele, Schelling tenta mostrar que ela é idêntica ao absoluto e assim promove uma natureza como algo divino, uma vez que para Schelling o verdadeiro absoluto reside na natureza em uma perspectiva mais realista, em uma imbricação entre matéria e espírito, entre sujeito e objeto. Cf. FICHTE, J.G. **Doctrina de la Ciencia Exposicion de 1804**. Tradução: Juan Cruz. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2005; Cf. FICHTE, J.G. **Doutrina da ciência de 1794 e outros escritos**. Tradução: Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1988. Schelling, por sua vez, entende a natureza a partir da relação entre eu e não-eu, que é dinâmica, produtiva, ativa, livre, o que resulta em produtos que se dão em uma relação entre produtividade e produtos. O que significa dizer que há uma simbiose entre o incondicionado e o condicionado, ou seja, há uma organicidade que indica a ideia de que o condicionado, aquilo que nos aparece na experiência, é resultado de um princípio de produtividade, de constituição da própria natureza. Ou seja, a natureza é uma unidade concreta, objetiva, configurada pela relação entre forma e matéria. Assim, natureza é matéria e forma (espírito), é sujeito e é objeto. Dessa maneira, a natureza em Shelling assume a ideia de sistema de objetos, uma totalidade que é a expressão e possibilidade do Eu e, portanto, ela é produtiva, dinâmica, viva, livre, uma vez que sua produção ou atividade não está à mercê de nada fora de si, isto é, não há nada externo que lhe determine ou lhe possibilite, posto que ela é incondicionada e se é assim é também infinita, consubstanciando-se em uma unidade entre idealidade e realidade, entre visível e invisível, uma unidade absoluta. Pois “[...] liberdade mesmo é natureza, e a natureza, liberdade”. Cf. SCHELLING, F. W. J. **Do eu com princípio da filosofia ou sobre o incondicionado no saber humano**, p. 120. Nesse sentido, enquanto Fichte sobrevaloriza o Eu em sua perspectiva subjetiva e desvaloriza a perspectiva objetiva (material) da natureza, Shelling, por outro lado entende que a perspectiva objetiva (fenomenal) da natureza é sumariamente importante, pois a natureza tem regência por si só, a partir de suas leis e, assim, ela própria se organiza e se ordena por meio de uma atividade inconsciente e livre que é perene, constante e em processo, em devir, assim tudo o que há só tem sentido como produto da produtividade da natureza, uma relação entre *natura naturans* e *natura naturata*, posto que tal atividade é absoluta e sem constrangimento, isto é, livre, não há nada externo que a limite. Cf. SCHELLING, F.W.J. **Ideias para uma filosofia da natureza**. Tradução: Carlos Morujão. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001. Assim, afirma que a filosofia da natureza por meio de princípios deduz “a possibilidade da natureza [...], da totalidade do mundo da experiência”. Cf. SCHELLING, F. W. J. *Ibid.*, p. 35; Cf. SCHELLING, F.W.J. **Obras escolhidas**. Tradução: Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo, Nova Cultural, 1991; Cf. SCHELLING, F.W.J. **Escritos sobre filosofia de la naturaleza**. Tradução: Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 1996. Portanto, a natureza em Fichte não tem vida em si, é algo negativo, algo morto, uma espécie de limite posto pela liberdade, só tem realidade dependente é o meio por meio do qual a liberdade é realizada. Sua atividade só é em outro, não em si mesma, sua produção não se dá por si, mas por outro. Ela é algo meramente físico, mecânico. Em Shelling, a natureza não é assim, pois sob influência da terceira crítica kantiana também, ele diz: “o mecanicismo não é [...] somente aquilo que constitui a natureza. Pois, mal nos transportamos para o domínio da natureza orgânica, cessa, para nós, toda a conexão mecânica entre causa e efeito. Cada produto orgânico subsiste por si mesmo, a sua existência, não depende de nenhuma outra existência”. Cf. SCHELLING, F. W. J. **Ideias para uma filosofia da natureza**, p. 87. Assim, há uma finalidade na natureza, que é a própria constituição de seus produtos, isto é, a produção da natureza pressupõe sua finalidade, seu produto, que é organizado. Isso quer dizer que, nesse caso, a finalidade da natureza aponta para a gestação produtiva da natureza, isto é, seus produtos naturais. Logo, tal finalidade não se encontra fora dos limites da natureza, mas sim é algo interior à própria

Para o Hegel, a natureza se expressa pela necessidade e acidentalidade. Ela é exterioridade, é a ideia na forma de ser outro/diferente (*anderssein*)⁵⁹⁶. Se a natureza é necessidade e acidente não apresenta nenhuma liberdade, o que significa dizer que ela não é em si, pois não é livre⁵⁹⁷, não tem forma alguma e se manifesta pela dependência, pelo acidente, pelo desregramento. Logo, ele entende a natureza de maneira pejorativa, como algo ruim e até pior do que o mal, apesar de conceber que ela está submetida a leis eternas⁵⁹⁸. Caso o mal ou a ação da natureza (necessidade ou contingência) se compare ao mal humano (contingência espiritual), o mal ou a ação da natureza é ainda pior, pois é algo expresso não pela escolha, mas pela inocência, pela contingência e necessidade⁵⁹⁹.

3.2. A Construção da Noção de Natureza em Kant

Kant, na constituição de sua Filosofia Crítica, faz questão de mostrar a diferença que deve ser feita entre ser e parecer, entre fenômeno e *númeno*, entre a possibilidade lógica de algo e sua possibilidade real, ou seja, é necessário considerar as coisas em sua dupla perspectiva, sensível (teórica) e suprassensível (prática), isto é, conhecível e pensável. Dessa maneira, por um lado, as coisas são consideradas enquanto objeto da subjetividade humana (sensibilidade e entendimento) e por outro, são consideradas fora desse enquadramento, isto é, abstraídas dessa circunscrição subjetiva, enquanto coisas em si mesmas⁶⁰⁰.

natureza, portanto, não é meramente mecânica, mas orgânica, viva, uma atividade, cuja causa e o efeito estão em si.

⁵⁹⁶ Cf. HEGEL, F. W. G. **Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas**. Tradução: Ramón Valls Plana. Madrid: Alianza, 1997, p. 305 (tradução nossa).

⁵⁹⁷ “Na exterioridade, as determinações conceituais têm aparência, umas frente às outras, de um subsistir indiferente e do isolamento [mútuo]; por isso, o conceito é como [algo] interior. Por conseguinte, a natureza não mostra em sua existência liberdade alguma, senão necessidade e contingência”. Cf. HEGEL, F. W. G. *Ibid.*, p. 306 (tradução nossa).

⁵⁹⁸ Por causa de sua exterioridade, “a natureza segundo sua existência determinada, em virtude da qual é natureza, não deve ser divinizada, nem devemos contemplar ou aduzir o sol, a lua, os animais, as plantas, etc., como obras de Deus com preferência sobre os feitos e acontecimentos humanos. - A natureza é divina em si mesma, na ideia, mas, como está/é, seu ser não corresponde ao seu conceito; É antes a contradição não resolvida”. Cf. HEGEL, F. W. G. *Ibid.*, p. 306 (tradução nossa).

⁵⁹⁹ Para Hegel, o espírito (a forma espiritual) é infinitamente superior à natureza (forma natural/material) uma vez que se “[...] a contingência espiritual, a vontade, atinge o mal, também nesse caso, é algo infinitamente superior ao curso regular das estrelas ou à inocência da planta, porque o que erra dessa maneira ainda é espírito”. Cf. HEGEL, F. W. G. *Ibid.*, p. 308 (tradução nossa).

⁶⁰⁰ Para detalhes mais elaborados dessa dupla perspectiva ou desse duplo ponto de vista, conferir: ALLISON, H. op. cit.; TORRES FILHO, R. R. op. cit.; HULSHOF, Monique. **A coisa em si entre teoria e prática: uma exigência crítica**. 2011. 188 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

Nesse sentido, do ponto do suprassensível, do uso prático da razão (tudo o que se refere às ideias da razão, ao metafísico, ao não imanente), há um uso logicamente possível, ao passo que do ponto de vista da razão teórica, isto é, do que se refere ao passível de ser conhecido pela razão, o sensível, a razão está limitada a fixar residência entre as fronteiras ou ao delimitado e seguro território da experiência possível. Isso significa que do ponto de vista do conhecimento humanamente válido, o entendimento com suas categorias, isto é, seus conceitos puros, devem ser aplicados estritamente (sob pena “de se perder em quimeras e ilusões⁶⁰¹”, caso contrário) aos objetos da experiência possível⁶⁰².

Na tentativa de esclarecer isso, no final da Analítica Transcendental, depois de ter passado pela estética (sensibilidade) e agora, no fim, pela analítica (entendimento), Kant utiliza uma metáfora geográfica para mostrar a limitação fronteiriça em que se encontra a razão humana frente ao conhecimento para, em seguida, mostrar a distinção entre fenômenos e *númenos*⁶⁰³, uma espécie de preparação para entrar na abordagem sobre a dialética⁶⁰⁴, pois:

Percorremos até agora o país do entendimento puro, examinando cuidadosamente não só as partes de que se compõe, mas também medindo-o e fixando a cada coisa o seu lugar próprio. Mas este país é uma ilha, a que a própria natureza impõe leis imutáveis. É a terra da verdade (um nome aliciante), rodeada de um largo e proceloso oceano, verdadeiro domínio da aparência, onde muitos bancos de neblina e muitos gelos a ponto de

⁶⁰¹ Cf. KANT, I. **CRP**, p. B 297.

⁶⁰² “Vimos [...] que tudo o que o entendimento extrai de si próprio, sem o recurso da experiência, não serve para qualquer outra finalidade que não seja o uso da experiência”. Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. B 296.

⁶⁰³ É claro que como se observa na composição da Primeira Crítica, Kant antes ainda trata sobre sua compreensão do conceito de reflexão.

⁶⁰⁴ LEBRUN, G. **Kant e o fim da metafísica**, p. 67, mostra que Kant usa a palavra dialética em três significações, as duas primeiras em sentido estritamente tradicional e um terceiro sentido especificamente Kantiano, a saber, “a) Produção de um conhecimento falso sob a aparência de verdade [...]. b) Assim como em Aristóteles, a dialética designa igualmente a crítica de uma tal sofística [...]. c) Enfim, segundo sentido pejorativo da palavra, mas desta vez especificamente kantiano: uso abusivo e não mais imitação fraudulenta do procedimento lógico”. “a dialética entre eles [antigos] era apenas a **lógica da aparência**, uma arte **sofística** de dar um verniz de verdade à **ignorância**, e até às suas próprias **ilusões** voluntárias, imitando o método de profundidade que a lógica em geral prescreve e utilizando os seus tópicos para embelezar todas as suas **alegações vazias**”. KANT, I, *op. cit.*, p. B 86 (destaque nosso) “As ideias da razão pura não podem nunca ser em si mesmas dialéticas, só ao seu **abuso** se deverá atribuir a aparência enganosa que possam apresentar [...]”. Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. B 697. (destaque nosso). Cabe observar que Hegel na *Ciência da Lógica* elogia Kant por ter mostrado que a dialética promove um conflito/contradição inevitável da razão consigo mesma. “*Kant elevó mucho más la dialéctica — y esto constituye uno de sus méritos más grandes — al quitarle toda la apariencia de acto arbitrario, que tenía según la representación ordinaria, y la presentó como una operación necesaria de la razón. Mientras se entendía la dialéctica sólo como un arte de crear espejismos y suscitar ilusiones, se había supuesto sencillamente que ella jugaba un juego falso y que toda su fuerza se fundaba sólo en el ocultamiento del fraude; que sus resultados eran subrepticios y de apariencia subjetiva. Evidentemente las exposiciones dialécticas de Kant, en las antinomias de la razón pura, no merecen muchas alabanzas, cuando se las examina cuidadosamente, como lo haremos con más amplitud en la continuación de este trabajo; pero la idea general, que él puso como fundamento y valorizó, es la objetividad de la apariencia, y la necesidad de la contradicción, que pertenece a la naturaleza de las determinaciones del pensamiento*”. Cf. HEGEL, G. W. F. **Ciência de la Lógica**. Tradução: Rodolfo Mondolfo. Bogotá, 1982, p. 73.

derreterem, dão a ilusão de novas terras e constantemente ludibriam, com falazes esperanças, o navegante que sonha com descobertas, enredando-o em aventuras, de que nunca consegue desistir nem jamais levar a cabo. Antes, porém, de nos aventurarmos a esse mar para explorá-lo em todas as latitudes e averiguar se há algo a esperar dele, será conveniente dar um prévio relance de olhos ao mapa da terra que vamos abandonar, para indagarmos, em primeiro lugar, se acaso não poderíamos contentar-nos, ou não teríamos, forçosamente, que o fazer, com o que ela contém, se em nenhuma parte houvesse terra firme onde assentar arraiais [...] ⁶⁰⁵.

Esse seria o chamado aspecto negativo da *Crítica*, a saber, o limitar o campo do conhecimento humano ao da experiência possível, possibilitado pela síntese entre sensibilidade e entendimento. Em outras palavras, isso quer dizer que Kant está se contrapondo à perspectiva do que ele chama de realismo transcendental, assim como do idealismo cético e do idealismo dogmático e, por sua vez, estabelece, o que ele chama de idealismo transcendental, o qual concebe a matéria como fenômeno, uma realidade ⁶⁰⁶.

O idealismo transcendental kantiano, portanto, rebela-se, por assim dizer, contra a ideia de que se pode conhecer as coisas nelas mesmas, fora da representação do indivíduo, bem como da ideia de que o espaço e o tempo tenham realidades em si e não concebidos apenas como forma de intuir objetos da experiência, isto é, formas da sensibilidade humana, interna (alma-tempo) e externa (mundo, natureza-espaço) ⁶⁰⁷.

Kant, portanto, se contrapõe à ideia de que o ser só é possível no espaço-tempo e o pensável só é pensável enquanto objeto de uma intuição sensível. Nessa perspectiva, algo enquanto possível lógico não seria possível. Contrapõe-se também à ideia de que o possível lógico seja possível na realidade, isto é, conhecível. Não concorda também que o ser (coisa) seja fenômeno, que o ser seja uma mera representação, isto é, que o espaço e o tempo sejam condições de possibilidade das coisas em si mesmas, caso fosse, o ser seria aquilo que aparece

⁶⁰⁵ Cf. KANT, I, op. cit., p. B 294-295.

⁶⁰⁶ Cf. KANT, I, Ibid., p. A 371-372. A matéria enquanto fenômeno tem a ver não tanto com as coisas, mas muito mais com o modo de conhecer e esse modo de conhecer só se dá porque os dados são recepcionados pela sensibilidade e aparecem, são reais, são empíricos e tal empiricidade é outorgada pela consciência que o indivíduo tem do seu corpo, isto é, de si mesmo como ser empírico determinado no tempo e no espaço, logo existe. “Tenho a consciência da minha existência como determinada no tempo. Toda a determinação de tempo pressupõe algo de permanente na percepção. Este permanente, porém, não pode ser algo em mim, porque precisamente a minha existência no tempo só pode ser determinada, antes de mais, por esse permanente. Por conseguinte, a percepção desse permanente só é possível através de uma coisa exterior a mim, e não pela simples representação de uma coisa exterior a mim. Consequentemente, a determinação da minha existência no tempo só é possível pela existência de coisas reais, que percebo fora de mim”. Cf. KANT, I, Ibid., p. B 275-276.

⁶⁰⁷ Aqui vale uma observação, pois como o espaço para Kant não é algo dado em si, logo não se deve considerar que ele contenha as coisas enquanto coisas, isto é, em si mesmas, “seja com a conversão das coisas em representações, seja com a conversão das representações em coisas, de sorte a almejar a aquisição do conhecimento e a constituição de uma ciência das coisas enquanto tais”. Cf. LOUSADA, Gerson. Realismo transcendental e idealismo transcendental: da distinção entre funções lógicas de unidade e categorias. *Ipseitas*, São Carlos, v. 1, n. 2, p. 104-116, 2015.

e assim haveria acesso à coisa em si, bem como se faria um uso abusivo das categorias, para além daquilo que elas podem, isto é, a de serem aplicadas apenas à experiência possível para o indivíduo, à experiência fenomênica, mas ainda admitindo algo para além do mecânico, do fenômeno, enquanto possível lógico, mesmo não sendo possível de determinação⁶⁰⁸.

Kant está, de acordo com o exposto, tentando deixar explícita a dupla perspectiva que o indivíduo tem de ver as coisas, pois, segundo ele, se deve considerar as coisas em sua dupla perspectiva, em seu duplo ponto de vista, como fenômenos e como coisa em si, uma conhecível e a outra pelo menos pensável, incapaz de estabelecimento ontológico, de determinação fora das condições relacionais entre espaço-tempo-categorias/conceitos⁶⁰⁹.

Dentro dessa perspectiva, a natureza deve ser entendida pelas lentes do idealismo transcendental, chamado também por Kant, como dito antes, de realismo empírico, isto é, a compreensão do conceito/ideia de natureza, deve ser obtida pela via da filosofia crítica, que em um primeiro momento, encontra-se em oposição abismal com a causalidade engendrada pela liberdade, ou seja, oposição entre natureza e liberdade (Natureza x Homem).

Assim, por um lado há o necessitarismo mecânico/causal natural (do qual trata a filosofia teórica) e por outro, há a possibilidade de uma causalidade pela liberdade, sem determinismo natural (do qual trata a filosofia prática), ou seja, uma causalidade diametralmente oposta à causalidade da natureza, logo, têm-se dois polos, dois domínios, duas legislações e, assim, Kant tentará fazer a mediação (ou como diz Ricardo Terra a “passagem⁶¹⁰”) entre ambas as legislações na Crítica da Faculdade de Julgar⁶¹¹.

⁶⁰⁸ Cf. KANT, I, op. cit., p. A 369-373; Cf. KANT, I. **Prolegômenos a toda metafísica futura**, p. 63-64 (§13).

⁶⁰⁹ Isso significa que as categorias do entendimento só se aplicam na determinação de objetos que são dados ao indivíduo sob as condições espaço-temporal, nunca determinando algo para além da experiência possível, nunca objetivando ou trazendo validade objetiva a algo meramente pensável, as coisas *numênicas* ou coisas em si, como, as ideias de Deus, Alma, Liberdade, Mundo. (Muito embora eles possam ser objetos do entendimento, mas permanecem indeterminados para o indivíduo). LEBRUN, G. op. cit., p. 72-73, escreve que “Quando Kant declara, na geração das categorias, quis mostrar em primeiro lugar que elas são apenas funções lógicas e que, a esse título, não esboçam ainda o menor conceito de um objeto em si, [...]. Ora, essa perspectiva, a ontologia clássica ignorava. [...] os conceitos puros, por si mesmos, são sempre vazios, quer dizer, completamente indeterminados [...]”. Ou seja, na relação entre intuição e entendimento está impossibilitado qualquer conhecimento ontológico.

⁶¹⁰ “[...] o problema da unidade da razão aparece no kantismo, do nosso ponto de vista, como a questão da passagem. [...]. Passagem da razão teórica para a prática, da estética para a prática, e daí por diante. Com a unidade da razão, ao lado da especificidade de cada esfera, coloca-se a questão de suas relações. [...]. O esforço de Kant vai no sentido de estabelecer autonomia do âmbito teórico-cognitivo e depois estabelecer também a autonomia da razão prática. Os princípios da ação não são submetidos à racionalidade cognitivo-instrumental, para usar uma expressão de Habermas. [...]. Mas Kant não se detém aí. Uma terceira esfera, fundamental na caracterização da modernidade, também adquire sua autonomia, qual seja, o plano da estética, que passa a ser independente do conhecimento e também da moral”. Cf. TERRA, R. **Passagens**, p. 47.

⁶¹¹ “[...] essas cisões devem ser compreendidas sob dois pontos de vista: 1. o sistema teórico e o sistema prático (como também a dimensão estética) constituem-se como jurisdições que possuem uma legislação própria,

Nesses termos, o conceito de natureza está diretamente ligado ao sistema filosófico crítico de Kant, isto é, vincula-se às condições de possibilidade do conhecimento objetivo; com a perspectiva ética, isto é, agir ou começar uma série causal sem ser por uma imposição do necessitarismo natural, e com a estética⁶¹², isto é, a faculdade de julgar, mediante o prazer e o desprazer que faz a mediação/passagem entre os abismos teórico e prático, tendo claramente para tal, como elemento fundamental, o sujeito racional e suas representações. Dessa maneira, como já salientado, há campos distintos de uma mesma razão una, que dentro de uma perspectiva sistemática se distingue em seus usos⁶¹³.

Diante disso, a natureza aparece inicialmente no sistema crítico constituída entre materialidade e formalidade, sendo, portanto, material e formal ao mesmo tempo, entendida dentro da ideia de mundo natural (objeto das ciências particulares), bem como dentro da estrutura da razão, que possui princípios, os quais são objetos da metafísica, assim como são esses mesmos princípios que garantem fundamento seguro às ciências em geral. Ou seja, garantem que sejam conhecimentos válidos e bem fundados.

Sendo assim, a natureza, dentro da perspectiva forma-matéria é constituída pela relação ou interconexão fenomênica, segundo regras, segundo leis necessárias. Vale lembrar que como advertido antes e de acordo com Kant, não é a coisa, o objeto, o fenômeno, a natureza, que possibilita ou promove as leis e as regras, mas o contrário, as regras e leis são o que possibilita a natureza para quem possui um entendimento não intelectual, mas discursivo, uma vez que

Por natureza (em sentido empírico), entendemos o encadeamento (*Zusammenhang*)⁶¹⁴ dos fenômenos, quanto à sua existência, segundo regras necessárias, isto é, segundo leis. Há, pois certas leis e, precisamente, leis *a priori*, que, antes de mais, tornam possível uma natureza⁶¹⁵; as leis empíricas só podem acontecer e encontrar-se mediante a experiência, e como em consequência dessas leis originárias, segundo as quais apenas se torna possível a própria experiência⁶¹⁶.

autônoma; 2. ao mesmo tempo a diferenciação dos campos cria problemas (aporias) para o sistema entendido em sua totalidade”. Cf. KEINERT, M. **Crítica e Autonomia**, p. 26.

⁶¹² Estética aqui não em sentido de sensibilidade, da Estética Transcendental da Primeira Crítica, mas em sentido da crítica do gosto, da filosofia da arte, da Terceira Crítica, como se verá a seguir.

⁶¹³ “Apesar da cisão efetiva das esferas, a razão, para Kant, não perde por isso sua unidade. Ao contrário, é o conceito mesmo de unidade da razão que se altera. Daí a grandeza e a força de Kant: procurar os campos de legislação próprios do âmbito teórico, prático e estético, mantendo a unidade da razão”. Cf. TERRA, R, op. cit., p. 22-23.

⁶¹⁴ Interconexão; concatenação.

⁶¹⁵ “[...] as leis que *a priori* fundamentam a natureza, tomada como conjunto de objetos da experiência”. Cf. KANT, I. **CRP**, p. B XIX.

⁶¹⁶ Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. B 263.

A natureza, assim, enquanto conjunto real natural fenomênico é constituído pela relação entre o que aparece ao indivíduo nas formas da intuição sensível (espaço e tempo), isto é, o diverso desordenado espaço-temporal, que se efetiva, se objetiva para ele, mediante a aplicação das categorias (leis/regras) a isso que está aparecendo, os fenômenos. O que significa dizer que no fundamento de todo o saber da natureza jaz, subjacentemente, regras que efetivamente, segundo Kant, mostram que o conhecimento da realidade possível para o indivíduo é sempre um conhecimento sintético, isto é, que o que o aparece (natureza enquanto interconexão de fenômenos, segundo leis) e por ele é conhecido, só é, na medida em que se subordina às “condições necessárias da unidade sintética do diverso da intuição numa experiência possível⁶¹⁷”.

Natureza, portanto, diz respeito a tudo, que em conjunto é conhecido pelo sujeito cognoscente, pelo eu penso, logo é compêndio, conjunto de fenômenos, de uma experiência possível, fruto da síntese entre intuição (espaço-tempo) e entendimento (categorias e conceitos), do que aparece e do que será objetivado pelo entendimento. Logo, natureza, nesse sentido, é todo o objeto do conhecer, que é material e formal, sendo que é nessa mesma natureza na qual o sujeito age, isto é, exerce sua racionalidade prática.

Assim, o ser racional finito, a partir de sua constituição estrutural cognitiva, recepciona os dados que lhe chegam à intuição sensível (sensibilidade), tais dados recebidos são organizados e, em seguida, são objetivados, determinados, (essa é a realidade possível para o indivíduo, de acordo com Kant), fruto de sua consciência, que em seu todo, em seu conjunto, constitui ou configura a natureza enquanto conjunto fenomenal.

Dessa forma, portanto, há algo na natureza que se mostra para além do material, isto é, há juntamente com o material um elemento formal, pois na medida em que a razão entra em ação, que se dá de modo espontâneo, mediante a relação entre sensibilidade e entendimento para determinação do conhecível, portanto, da natureza, a razão percebe que o que se conhece revela ao mesmo tempo a estrutura própria da razão na própria constituição da realidade, como também toma consciência do que ela própria acabara de receber e objetivar mediante leis do entendimento.

Assim, a natureza enquanto conjunto (*inbegriff*) dos objetos dos sentidos, a única conhecível, e que só se conhece porque, mediante uma atividade espontânea da razão, é sistematizada por uma formalidade (leis) do entendimento (conceitos sobre o dado recebido).

⁶¹⁷ Cf. KANT, I. Ibid., p. B 197.

Nesse sentido, a natureza é matéria e forma, dados dos sentidos com as categorias. Existindo, dessa maneira, uma materialidade e uma formalidade na natureza.

Isso mostra que o conceito ou a maneira de conceber a natureza está circunscrita dentro da perspectiva de sua filosofia crítica, que vê a metafísica como crítica da razão, a fim de que se construa um saber válido, com fundamento seguro para toda e qualquer ciência fática, a qual não se constitua como mero associativismo empírico, subjetivo, sem universalidade e necessidade, o que não é possível pelo empirismo e nem pelo racionalismo, segundo Kant. O primeiro, porque se ficaria na simples instância da experiência (teste) empírica, carecendo de sempre fazer o teste para toda e qualquer afirmação, ou seja, faltariam princípios que garantissem necessidade e universalidade ao conhecimento; o segundo, porque se ultrapassaria a instância da fronteira territorial do conhecimento possível, isto é, a experiência, a partir da sensibilidade, e, assim, ingressar-se-ia em territórios não seguros, cujas afirmações não teriam nenhuma validade objetiva, já que estariam fora dos limites da experiência possível.

Nesse sentido, o espaço e o tempo são as condições que possibilitam a natureza fenomênica em seu sentido crítico⁶¹⁸ e, ao mesmo tempo, mostra que a razão humana não pode fugir ou se livrar do seu caráter dialético, antinômico, pois sempre, naturalmente, quer ir além do território seguro do mundo sensível em busca do suprassensível.

Já na *Dissertação Inaugural* de 1770, Kant mostra sua preocupação em conceber a natureza de maneira crítica, na medida em que distingue o mundo sensível do inteligível, tendo o primeiro como um todo de representações fenomênicas⁶¹⁹, das coisas como aparecem ao sujeito, subsidiadas por leis que conectam, ligam e coordenam os dados recebidos pelas formas espaço-temporal. Essa relação entre o espaço-tempo (matéria) e leis (forma) engendra a síntese do diverso dado na intuição num todo⁶²⁰.

Assim, a natureza, enquanto aquilo que aparece ao indivíduo, sua realidade e a objetividade, o experienciável, o único conhecível, não pode ir além disso e se apresentar

⁶¹⁸ Vale observar, como já mencionado no capítulo anterior, que o espaço e o tempo não são algo em si mesmo, não têm realidade ontológica, mas são ideais, são maneiras de se ver as coisas, sem as quais nada seria dado ao sujeito, são, portanto, as condições necessárias de recepcionar todo fenômeno, logo, a natureza enquanto conjunto do que aparece (fenômeno) sob leis. Assim, a idealidade crítica do espaço e do tempo integra e ao mesmo tempo condiciona a possibilidade de todo conhecer válido e assim de maior elucidação do que seja a realidade e a objetividade para nós, seres racionais finitos.

⁶¹⁹ Cf. KANT, I. **Forma e Princípios do Mundo Sensível e do Mundo Inteligível**, p. 231. “um todo de representação, mas não [...] a representação de um todo”.

⁶²⁰ Tal “Princípio da forma do universo é o que contém o fundamento da conexão universal pela qual todas as substâncias e seus estados são pertinentes ao mesmo todo, que se chama mundo. Princípio da forma do mundo sensível é o que contém o fundamento da conexão universal de todas as coisas na medida em que são fenômenos. A forma do mundo inteligível reconhece um princípio objetivo, isto é, alguma causa pela qual há a ligação (colligatio) dos existentes em si”. Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. 246-247.

como em si mesma, pois esse em si mesmo não é realmente efetivo para o indivíduo, pois ele não o pode alcançar, pode apenas pressupô-lo como algo não determinado, o que Kant chama de X do juízo (objeto = X) do que aparece ao sujeito, o real para mim. Ao passo que o real enquanto tal não aparece ao indivíduo, pois ele não o conhece, uma vez que só conhece o que pra ele aparece empiricamente, isto é, sua fenomenalidade⁶²¹.

Assim, quando os sentidos são afecionados quer dizer que a sensibilidade recebeu algo que a afetou, algo de empírico, e, portanto, não é mera ideia, mas algo real, que existe, mesmo sem ser a coisa enquanto tal, mas o efeito dela sobre o sujeito, o que ele pode perceber, isto é, ele tem consciência desse processo sobre si, porque tem as condições de constatar tal processo objetivo de sua forma de conhecer, a saber, o fenômeno, aquele que se relaciona sensivelmente com o indivíduo. Ou seja, o existir, o objetivo, o fenômeno, a natureza não se refere a uma relação intelectual entre pensamento e coisa, mas relação, interconexão entre fenômenos, os quais têm por fundamento necessário não a própria relação entre os fenômenos, pois se assim fosse seria meramente associativo, empírico, contingente, mas sim na estrutura necessária e não contingencial da mente humana. Nesse sentido, a natureza é o conjunto passível de conhecimento, logo, passível de realidade, de objetividade, que aponta para o material fenomênico, o qual, por sua vez, coaduna-se às leis estruturais necessárias do sujeito cognoscente.

Na Crítica da Razão Pura, Kant faz uma distinção, apesar de sutil, entre os conceitos de mundo⁶²² e de natureza, o primeiro enquanto soma total dos fenômenos e a

⁶²¹ Isso significa dizer que não se trata de uma idealidade, de uma simples ideia, de mera aparência, pois elas têm realidade objetiva, coisa que sob fundamento berkeleyano ou metódico cartesiano não se faz, de acordo com Kant.

⁶²² A ideia de mundo, em linhas gerais, foi concebida como objeto da Cosmologia (*κόσμος* – universo – da ordem do mundo, de sua gênese e seu desenvolvimento). Kant, em sua definição de mundo, sofre influência de Christian Wolff (1679-1754), e Alexander Baumgarten (1714-1762). Para o primeiro, a cosmologia era a ciência do universo ou do mundo em geral, uma espécie de composto mutável. “a ciência do universo em geral, na medida em que, com certeza é um ser composto e modificável”. Christian Wolff, § 1. (*cosmologia generalis* – tradução nossa); “O mundo é uma série de seres finitos que são simultâneos, bem como sucessivos e conectados entre si, é chamado de mundo, ou também um universo”. Christian Wolff § 48 (tradução nossa). Para Baumgarten, na Metafísica, a cosmologia “é a ciência dos nexos/predicados que compõem o mundo; ela é derivada ou da experiência (*cosmologia empírica*) ou dos conceitos abstratos do mundo (*cosmologia rationalis*). A cosmologia contém os primeiros princípios da psicologia, da teologia, da física, da teleologia e da sabedoria prática do mundo; e, portanto, é corretamente atribuída à metafísica”. Cf. BAUMGARTEN, Alexander. **Metafísica**, p. 166, § 351-352 (tradução nossa). O mundo é para ele algo “inteiro [...] uma série (multidão, totalidade) das coisas finitas, factuais e que não são parte de nenhuma outra série”. Cf. BAUMGARTEN, A. Ibid., p. 166 (§354). A natureza “[...] é a suma das naturezas de todas as partes singulares e compostas do mundo”. Cf. Cf. BAUMGARTEN, A. Ibid., p. 189 § 466. Cf. BAUMGARTEN, A. **Metaphysics**. Translated: Courtney Fugate; John Hymers. London: Bloombury, 2013. Oliver Tolle (2007) falando sobre o mundo em Baumgarten diz que “O homem não deve pensar o mundo como uma máquina, senão como uma exigência da harmonia cosmológica”. Cf. TOLLE, Oliver. **Luz estética: a ciência do sensível de Baumgarten entre a arte e a iluminação**. 2007. 140f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007, p. 54. “A pretensão maior da racionalidade do sensível é conferir harmonia ao

síntese dessa soma e o segundo enquanto um conjunto de fenômenos em sua dinamicidade, um todo dinâmico.

Temos dois termos: **mundo** e **natureza**, os quais, por vezes, se confundem. **O primeiro significa o conjunto matemático de todos os fenômenos e a totalidade da sua síntese**, tanto no grande como no pequeno, isto é, no desenvolvimento progressivo dessa síntese, quer por composição quer por divisão. Mas esse mesmo mundo também se chama **natureza**, na medida em que é **considerado como um todo dinâmico** e se atende, não à agregação no espaço ou no tempo para o realizar como uma grandeza, mas à unidade na existência dos fenômenos⁶²³.

Vale observar que o Mundo na *Dissertação* de 1770 aparece em sua dupla perspectiva, mundo sensível e inteligível, o primeiro, fundamentado por uma causalidade natural e; o segundo, moral, fundamentado por uma causalidade livre, isto é, pela liberdade. Assim, por um lado, o mundo sensível é objeto das ciências particulares, caracterizando-se

mundo”. Cf. TOLLE, O. *Ibid.*, p. 103. Para ser sábio é preciso “pensar belamente os fenômenos que compõem o mundo”. Cf. TOLLE, O. *Ibid.*, p. 104. Deus escolheu “a melhor combinação dentre todas as combinações”, sendo, portanto, ao molde de Leibniz, o melhor dos mundos possíveis. “uma totalidade perfeita com máximo de complexidade e diversidade” Cf. TOLLE, O. *Ibid.*, p. 106. Kant, de modo semelhante, entende o mundo como totalidade das coisas que existe (“o conjunto de todos os fenômenos (o mundo) é objeto da cosmologia”. Cf. KANT, I. *CRP*, p. B 391). Como visto, a ideia de mundo aparece inicialmente com os gregos quando promovem a passagem da explicação do mundo explicada pelo senso comum, pelos preconceitos e mitos, para uma concepção natural explicada a partir da racionalidade (em linhas gerais os pré-socráticos), aquilo que passou a ser conhecido como o início do filosofar que em seu desenvolvimento vai gestar a ideia de um mundo cuja terra é o centro que expressa uma harmonia entre o todo e suas partes, um mundo que é ordenado, fechado e finito, para lembrar Koyré (Platão, Aristóteles, Ptolomeu, idade média etc.). Cf. CHAUI, M. **Convite à Filosofia**. São Paulo: Ática, 2000; em seguida, gesta-se a ideia mais moderna de um mundo cuja terra é um planeta dentro do universo, composto por inumeráveis outros planetas, aberto e infinito, tal ideia tem seu marco inicial com a ideia heliocêntrica (Copérnico, Kepler, Galileu, Newton etc.). Cf. KOYRÉ, A. **Do mundo fechado ao universo infinito**. Kant, por exemplo, falou em **A teoria do céu**, um de seus textos pré-críticos, fundamenta na física newtoniana, da possibilidade do universo ter sido formado ou se originado de uma nebulosa. Cf. KANT, I. **Histoire Générale de la Nature et Théorie du Ciel**. Traduction: Pierre Kerszberg; Anne-Marie Roviello; Jean Seidengart. Paris: Vrin, 1984. Fato que depois, Laplace (1749-1827), em sua exposição do sistema mundo, dizia ser fruto de uma nebulosa o sistema solar e que o mundo era uma máquina (mecanicismo) regida por leis matemáticas. Cf. LAPLACE, Pierre-Simon. **Exposition du système du monde**. New York: Cambridge University Press, 2009. Mais recentemente, com Einstein tem-se a ideia a partir da relatividade de um universo mais uma vez finito (estático), curvo, elíptico que se fecha em si mesmo, no entanto ilimitado, noção que trouxe uma mudança também na ideia de espaço, determinado agora pela matéria e sua densidade, pois quanto mais densa a matéria, mais curvado será o espaço. As ideias mais recentes asseveram um universo em expansão, de um espaço em expansão, de um universo dinâmico. Cf. EDDINGTON, Arthur. **The Expanding Universe**. New York. The Macmillan Company, 1933; EDDINGTON, A. **New Pathways in Science**. London: Cambridge University Press, 1935. Com Georges Lemaitre, surgiu a ideia da degradação da energia atômica dentro do quadro da teoria quântica, já trazendo a noção de expansão do universo. Cf. LEMAITRE, Georges. **The primeval atom: an essay on cosmogony**. New York: Van Nostrand, 1950. Ainda veio a ideia da formação constante de novas galáxias, e assim criação de matéria nova, para suprir a dispersão (o afastamento e o envelhecimento) trazendo a noção de universo quase estacionário. Cf. Herman Bondi; Thomas Gold; Fred Hoyle. **Theories of Cosmology**, e em **The Advancement of Science**. Cf. HOYLE, Fred. **The Nature of the Universe**. New York: Harper Collins, 1960. Nos anos 2000 estabeleceu-se a ideia de expansão acelerada do universo, o que rendeu o Nobel de física a Saul Perlmutter, Brian Schmidt e Adam Riess em 2011.

⁶²³ Cf. KANT, I. *CRP*, p. B 446-447 (destaque nosso). “[...] o conjunto (*Inbegriff*) de todos os fenômenos (*Erscheinungen*) (o mundo) é objeto da cosmologia”. Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. B 391.

por sua fenomenalidade. Tal mundo, o sensível, já aqui nesse texto, denota a ideia de mundo em geral, caracterizado por uma espécie de harmonia, por uma organicidade interna que, por sua vez, faz suscitar uma ideia teleológica do mundo, de uma natureza, que enquanto teleológica só será esclarecida com mais pormenores na Crítica da Faculdade de Julgar, tendo já um primeiro passo elucidativo no Apêndice à Dialética Transcendental da Primeira Crítica.

Mas há razões para se dizer que na *Dissertação*, Kant já procura, não ainda com todos os elementos, mostrar que a realidade conclama ou evidencia uma harmonia, uma espécie de sistematicidade, que ganhará maiores contornos com aquilo que ele chamará, nas Críticas, de ideias reguladoras da razão, as que possibilitam a sistematização do conhecimento da realidade possível, um todo, uma totalidade, isto é, de todos os conhecimentos possíveis ao ser racional finito.

Assim, na *Dissertação*, Kant diz que o mundo sensível possui matéria e forma e refere-se ao fenômeno, portanto, ao dado na experiência, ao passo que o mundo inteligível é objeto da metafísica e, portanto, refere-se ao *númeno*. Dessa maneira, diferente das obras críticas, parece ser possível que esse modo de representar intelectual seja dado no plano teórico, isto é, seja possível de se conhecer⁶²⁴, fato não possível nas Críticas, pois o inteligível nesse caso, não se consubstancia como objeto de conhecimento, mas é redutível ao prático, isto é, se restringe à moral, à liberdade, portanto, não passível de conhecimento, mas apenas, primeiramente, pensável e depois realizável, mas não conhecido.

Dessa maneira, o mundo, é definido pelas partes que o integra, ou seja, sua matéria⁶²⁵; tais partes são constituintes do todo, são elementos desse todo, coordenadamente, isto é, sua forma⁶²⁶ e pela totalidade absoluta aquilo que Kant chama de *universitas* –

⁶²⁴ A maioria dos comentadores interpreta que Kant na *Dissertação* concebe a possibilidade do conhecimento do mundo inteligível, o que seria um Kant ainda vinculado à metafísica dogmática. Cf. FALKENBURG, Brigitte. **Kants Kosmologie: die wissenschaftliche Revolution der Naturphilosophie im 18. Jahrhundert**. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2000; PHILONENKO, Alexis. **L'oeuvre de Kant**, vol. 1. Paris: Vrin, 1975; MALZKORN, Wolfgang. Kant über die Teilbarkeit der Materie. **Kant-Studien**, n. 89, p. 385-409, 1998. GUEROULT, Martial. La dissertation kantienne de 1770. Paris: **Archives de Philosophie**, v. 41, n. 1, p. 3-25, 1978. GUYER, Paul. **Kant and the claims of knowledge**. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1987; Cf. ALLISON, H. **El idealismo transcendental de Kant: una interpretación y defensa**. México: Antropos, 1992; Cf. LEBRUN, Gerard. **Sobre Kant**. São Paulo: Iluminuras, 2010. (Para Lebrun, o conhecimento do noumênico se dá aqui na *Dissertação* apenas pela via racional). Para ver uma defesa contrária disso, conferir: DOS SANTOS, Paulo, Licht. Conceito de mundo e conceito da *Dissertação* de 1770. Rio de Janeiro: **Analytica**, v. 11, n. 2, p. 61-120, 2007 (parte I e II), que se inspira em PATT, Walter. **Transzendentaler Idealismus**. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1987.

⁶²⁵ “[...] as partes, que são aqui tomadas como substâncias”. Cf. KANT, I. **Princípios do Mundo Sensível e do Mundo Inteligível**, p. 230.

⁶²⁶ “Que consiste na coordenação de substâncias, não em sua subordinação. Pois as substâncias coordenadas relacionam-se umas com as outras como complemento para um todo, as subordinadas relacionam-se umas com as outras como causado e causa [...]”. Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. 231. Vale dizer que a forma do mundo sensível não tem realidade efetiva, objetiva, realidade em si mesma, mas é sim subjetiva, isto é, pertence ao

completudo omnimoda. Isso significa dizer que o mundo em sua formalidade é um todo coordenado, que é real, que se expressa por um todo de representação e não da representação de um todo. O mundo, portanto, enquanto objeto dos sentidos é um todo que aparece aos sentidos, isto é, um todo fenomênico, um todo espaço-temporal, que emerge à medida que o múltiplo/diverso que afeciona os sentidos é sistematizado, coordenado a partir de leis da estrutura mental do sujeito⁶²⁷, que por sua vez resultará na experiência.

O mundo fenomênico, sensível, é um mundo interconectado por sua forma, que promove a relação de interdependência das substâncias materiais que compõem suas partes, logo há uma interdependência entre todas elas dentro de algo mais abrangente, isto é, o todo. Isso significa dizer que o Mundo na *Dissertação* é totalidade absoluta. É Composto, composição do todo. Um todo que não pode ser parte de outro⁶²⁸. “Isso significa que os fenômenos, em sua pluralidade, não são senão recortes ou delimitações de um todo (mundo) que os torna possível como partes⁶²⁹”.

De acordo com o exposto, há uma clara relação ou identidade entre o mundo sensível (natureza material) e o espaço, a forma de recepção do mundo sensível, a forma englobante de tudo, uma vez que o espaço possibilita sensações coordenadas universalmente, em geral, que é o mundo, e o espaço, nesse caso, seria o resultado da “relação mesma de todas as substâncias [...] consideradas intuitivamente⁶³⁰”. Mundo aqui é algo geral e não algo singular, o mundo enquanto formalidade é o que possibilita que as “diversas substâncias estejam em comércio mútuo⁶³¹” e, ao mesmo tempo, no que é pertinente ao mesmo todo, ou seja, ao mundo. Isso quer dizer que a ideia de um mundo em geral é o que permite a promoção da “conexão entre diversas substâncias e uma totalidade entre todas⁶³²”.

Nesse sentido, dentro da relação entre formas da intuição sensível, espaço-tempo e mundo

sujeito que conhece. Podemos dizer que ela pertence ao mundo enquanto conjunto de todos os fenômenos ao mesmo tempo em que é sua condição de possibilidade.

⁶²⁷ Há, portanto, uma espécie de lógica no mundo, uma vez que o particular se subsume ao geral, isto é, o que aparece, o múltiplo, o particular, se subordina ao coordenativo da lei mental (da mente, do ânimo do sujeito).

⁶²⁸ Na Primeira Crítica, Kant faz a distinção entre *totum* e *compositum*, ou seja, o todo que torna possível as partes e o todo que é possível pelas partes. “Quando falo de um todo, constituído necessariamente por partes simples, refiro-me somente a um todo substancial, como autêntico composto, isto é, a unidade accidental do diverso cujos elementos, dados separadamente (pelo menos em pensamento), são postos em ligação recíproca e assim constituem qualquer coisa de uno. Ao espaço não se deveria propriamente chamar composto, mas um todo, porque as suas partes só são possíveis no todo e não o todo mediante as partes. Poderia denominar-se *compositum ideale* e não *compositum reale*”. Cf. KANT, I. **CRP**, p. B 466.

⁶²⁹ Cf. DOS SANTOS, P, L. op. cit.

⁶³⁰ Cf. KANT, I. **Princípios do Mundo Sensível e do Mundo Inteligível**, p. 262.

⁶³¹ Cf. KANT, I. Ibid.

⁶³² Cf. KANT, I. Ibid.

[...] o espaço é um princípio formal do mundo sensível absolutamente primeiro, não só porque pelo conceito dele os objetos do universo podem ser fenômenos, mas sobretudo pela razão de que por essência não é senão único, abrangente de absolutamente tudo o que é sensível externamente, e, por consequência, constitui o princípio da universalidade, isto é, de um todo que não pode ser parte de outro⁶³³.

Nesse sentido, do ponto de vista da sensibilidade, isso tem a ver com a coordenação espaço-temporal das sensações, interna e externa, logo, tal coordenação é possibilitada pela forma intuitiva que recebe e possibilita o concreto, ou seja, o que vai sendo dado. Ou seja, a forma coordena e organiza o que aparece, o fenômeno, sendo fundamental para o conhecimento do mundo enquanto materialidade, assim como da natureza, objeto das ciências de uma maneira geral.

Ou seja, se o espaço (assim como o tempo) é princípio formal de um todo que não pode ser parte de outro, então é claro que é princípio formal de uma totalidade absoluta. [...]. Com efeito, no espaço e no tempo, o todo é condição de possibilidade das partes, ao passo que, no conceito de todo, as partes são condições de possibilidade dele⁶³⁴.

Isso mostra que Kant não se refere ao mundo como algo dado, mas algo é dado ao indivíduo e então ele chega ao mundo, isto é, o mundo é inferido do algo dado, ou seja, o mundo não é algo imediatamente dado, mas sim um conceito inferido, factício⁶³⁵, coisa que, por exemplo, Gueroult (1978) não concorda, pois compreende que o conceito de mundo na *Dissertação* é algo dogmaticamente dado, à maneira de Espinosa, Descartes, Malebranche e Leibniz⁶³⁶. Mas para Dos Santos (Ibid.) ao contrário, o conceito de mundo kantiano já na *Dissertação* se inscreve

[...] num processo de formação, é originário e exclui, portanto, a própria noção de um modelo previamente dado. Na verdade, é tese expressa da *Dissertação*, acerca da ideia de [...] ideal, que o modelo não está no ponto de

⁶³³ Cf. KANT, I. Ibid., p. 259.

⁶³⁴ Cf. DOS SANTOS, P, L. op. cit., p. 66.

⁶³⁵ É importante observar que na *Lógica*, Kant faz a distinção entre conceitos dados e conceitos produzidos. “Todos os conceitos são, quanto à matéria ou bem dados (*conceptus dati*) ou bem factícios (*conceptus factitii*). Os primeiros são *a priori* ou *a posteriori*. Todos os conceitos dados empiricamente ou *a posteriori* se denominam conceitos da experiência; os que são dados *a priori*, noções. [...]. A forma de um conceito, enquanto representação discursiva é sempre factícia”. Cf. KANT, I. *Lógica*, p. 111.

⁶³⁶ “Mais dans le § 1 de la *Dissertatio*, Kant, comme Leibniz, Malebranche, Spinoza, Descartes et la métaphysique traditionnelle, considère le monde comme quelque chose de donné, à savoir comme un composé substantiel, lequel est un tout composé de parties”. Cf. GUEROULT, Martial. La dissertation kantienne de 1770. Paris: *Archives de Philosophie*, v. 41, n. 1, p. 3-25, 1978.

partida, como um dado exterior a ser seguido ou imitado, mas é termo final de um processo⁶³⁷.

Assim, já na Dissertação, Kant quer mostrar que há um mundo *noumênico* e um mundo fenomênico, ou seja, que é plenamente lógico (possível de existir) que exista um princípio que unifique a totalidade das partes em conjunto, um princípio de unidade, não apenas no sentido de causa e efeito, de causado e causa, de unidade serial, isto é, espaço-temporal, contingente⁶³⁸. No entanto, o princípio que coordena tal conjunto de substâncias contingentes, na medida em que coordena possibilita também a conexão entre os contingentes e assim fornece a forma de um todo.

Essa é a razão pela qual Kant diz que a totalidade é dada em conjunto, uma vez que é coordenada por uma única causa, a saber, pela estrutura mental do sujeito⁶³⁹. Dessa maneira, Kant já mostra que o real e sua harmonia são possíveis, pois há um princípio necessário que ao mesmo tempo coordena e possibilita as diversas partes (subordinadas-serial) componentes desse todo em geral (universal, harmônico, coordenado e não subordinado) que é inferido a partir do ordenamento espaço-temporal dos fenômenos, apreendidos pelas formas da intuição (espaço-tempo), de modo simultâneo e sucessivo.

[...] segundo a lei do entendimento de encontrar um repouso na parte *a posteriori* ou um termo último da série o mundo é totalidade acabada; segundo a lei da sensibilidade, esse mesmo mundo é série de sucessivos que não tem um limite último (pois o tempo é uma grandeza contínua). Assim, em face da duplicidade de leis da representação, somos levados a pensar uma totalidade absoluta composta de partes absolutamente simples, sem que possamos, por outro lado, representá-la in concreto na intuição⁶⁴⁰.

Ora, isso denota o conhecimento das coisas da natureza, isto é, da natureza sensível, do mundo sensível, o que desencadeia a ideia de que o todo é lógico, que há uma

⁶³⁷ Cf. DOS SANTOS, P. L. op. cit., p. 77. Para o mesmo autor, Kant parte da ideia de composto substancial e “não importa a natureza mesma da substância, se é sensível ou inteligível, se é *res cogitans* ou *res extensa*, se é material ou espiritual (na cosmologia da Dissertação, essa generalidade ou neutralidade ontológica chama-se matéria em sentido transcendental). Por isso, **a inferência que parte de um composto substancial alcança não o conceito de mundo inteligível nem mesmo o conceito de mundo sensível, mas tão somente o conceito de mundo em geral** (conforme, aliás, o título do parágrafo: de *notione mundi generatim*) – a unidade de todas as substâncias consideradas como partes do todo, não importando qual a natureza delas”. Cf. DOS SANTOS, P. L. Ibid., p. 78 (destaque nosso).

⁶³⁸ “Um todo de substâncias é [...] um todo de contingente, o mundo, por sua essência, é constituído de meros contingentes”. Cf. KANT, I. **Princípios do Mundo Sensível e do Mundo Inteligível**, p. 263.

⁶³⁹ Cf. Cf. KANT, I. Ibid., p. 264.

⁶⁴⁰ Cf. DOS SANTOS, P. L. op. cit., p. 82. Na **Reflexão 4525**, Kant diz que, “*Wir können uns ein absolutes Weltganze ganz wohl denken, nur nicht im Raum und Zeit. Das absolutganze in der Erscheinung ist ein Widerspruch*”. KANT, **AK XVII**. “Podemos pensar em uma causa absoluta do mundo, mas não no espaço e no tempo”. O absolutamente tudo na aparência (no fenômeno) é uma contradição”. Cf. KANT, I. **Reflexões. AK, XVII**, p. 582.

intelecção lógica sobre esse conjunto, que essa totalidade acabada é lógica, mesmo que não seja intelectivamente real, isto é, dada na experiência, conhecível, todavia esse mundo sensível, conhecível, é um mundo lógico, composto por fatos, dados e conceitos, o que significa que o que aparece ao indivíduo (o particular), o fenômeno, tem leis e regularidades que se subordina ao mais geral, ao mais abrangente.

O modo de entender humano submete, assim, os fenômenos – dados coordenados esteticamente no espaço e no tempo – a uma organização ulterior. Esta impõe um nexa [...] intelectual, mas não real [...] que não expressa o puro conceito das coisas e suas relações, mas que apenas aspira a extrair conclusões, que subordina numa *cognitio reflexa*, portanto, indireta, e que por muito alto que seja o grau de abstração conseguido, sempre permanecerá sensível⁶⁴¹.

Há, portanto, um mundo que expressa diretamente sua relação espaço-temporal, condição que possibilita o mundo sem o qual nada é para o sujeito, e um mundo que é pressuposto como requisito de acabamento, fechamento do todo, um enquanto soma total (mundo) e outro como conjunto dinâmico (natureza).

Daí decorre a distinção entre, por um lado, o conceito de mundo como um todo absoluto de partes substanciais simples (um *totum reale*), isto é, o conceito de mundo inteligível, e, por outro lado, a representação do espaço e do tempo como totalidades ideais que tornam possíveis as partes como limites (*tota idealia*), isto é, espaço e tempo como princípios formais do mundo sensível⁶⁴².

O mundo sensível, assim, o objeto das ciências, portanto, do conhecimento humano possível, isto é, das “coisas da natureza”,

[...] consiste, pois, num conjunto estruturado de séries lógicas, que expressam em linguagem [...] conceitual, a infinita sucessividade da multiplicidade empírica que o entendimento ordena e gradua em diferentes leis empíricas, que dão uma certa necessidade aparente à relação fática entre os fenômenos. Mas a unidade conseguida é sempre [...] incompleta, marcada [...] pela dependência dos fatos veiculados na sua dupla forma espaço-temporal⁶⁴³.

⁶⁴¹ Cf. DUARTE, Irene, Borges. **A natureza das coisas e as coisas da natureza**. Tradução: Ana Falcato. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006, p. 36.

⁶⁴² Cf. DOS SANTOS, P, L. op. cit.

⁶⁴³ Cf. DUARTE, I, B. op. cit., p. 40-41. Mesmo na Primeira Crítica a unidade do mundo sensível não é completa, plena, para ainda uma espécie de incompletude. Isso significa que o mundo enquanto ideia de um todo harmônico e uno não é alcançado, coisa conseguida, segundo Kant, somente na Terceira Crítica, com a descoberta do chamado termo mediador, a faculdade de julgar. Na primeira Crítica Kant diz: “[...] a razão, por sua vez, reúne por intermédio das ideias o diverso dos conceitos, propondo uma certa unidade coletiva, como

A partir do exposto, é possível observar que Kant, já na *Dissertação*, inicia o que se concretizará mais claramente nas obras críticas, a saber, o ataque frontal a metafísica tradicional pela via da filosofia crítica (transcendental) que, segundo ele, se refere “a todo o conhecimento que em geral se ocupa menos dos objetos, que do nosso modo de conhecê-los, [...]”⁶⁴⁴.

Dessa forma, Kant mostra que a realidade, o mundo, a natureza para o indivíduo é sintética, uma vez que o real diz respeito à maneira com a qual relacionamos matéria e forma das nossas representações, sem a qual nada se constituiria e nada seria possível para ele, ou seja, a existência, a experiência, não se dá pela relação entre substância e acidentes, entre sujeito e predicado, ou como algo complementar da essência, uma vez que a realidade para o indivíduo se refere ao modo como nós conhecemos o mundo enquanto conjunto fenomênico, logo há uma realidade para o indivíduo e uma realidade possível lógica, não conhecida por ele, ou seja: há a *realität* (realidade – o fenômeno) e a *wirklichkeit* (realidade – a coisa em si, o real ontológico, lógico).

A experiência humana do mundo e da natureza, portanto, é constituída por uma unidade sintética engendrada pela razão, na medida em que sintetiza o diverso empírico, possibilitando e constituindo a realidade para os sujeitos, ou seja, da nossa experiência do mundo e da natureza, a única possível, a que o sujeito representa para ele mesmo. Kant, com a *Crítica*, não quer tratar tanto dos objetos, das coisas, do mundo, da natureza em si, mas do modo relacional, sintético, da realidade, de como o indivíduo conhece algo a partir dos diversos usos de uma razão una⁶⁴⁵.

fim, aos atos do entendimento, o qual, de outra forma, apenas teria de se ocupar da unidade distributiva. Por isso, afirmo que as ideias transcendentais não são nunca de uso constitutivo [...]. Em contrapartida, têm um uso regulador excelente e necessariamente imprescindível, o de dirigir o entendimento para um certo fim, onde convergem num ponto as linhas diretivas de todas as suas regras e que, embora seja apenas uma ideia (*focus imaginarius*), isto é, um ponto de onde não partem na realidade os conceitos do entendimento, porquanto fica totalmente fora dos limites da experiência possível, **serve todavia para lhes conferir a maior unidade e, simultaneamente, a maior extensão.** Cf. KANT, I. CRP, p. B 672.

⁶⁴⁴ Cf. KANT, I. Ibid., p. B 25.

⁶⁴⁵ Mais uma vez, vale destacar que o foco para onde a filosofia Crítica aponta não é para a ontologia (para o ser enquanto tal), mas para o modo de conhecer. “Para Kant, o ser significa apenas posição absoluta de uma coisa, quer dizer, a sua realidade empírica, identificada categorialmente como existência”. Cf. DUARTE, I, B. op. cit., p. 60. Heidegger na sua interpretação da filosofia crítica copernicana entende que o ser finito em sua transcendência é na realidade o lugar da manifestação da verdade do ser, ou seja, sua verdade essencial, ontológica, (que segundo ele é assim para Kant) precede a verdade factual/empírica, aquilo que ele chama de realidade ôntica (imane/ente), posterior à realidade ontológica (ser/essência). “Se a verdade pertence à essência do conhecimento, o problema transcendental da possibilidade *a priori* do conhecimento sintético *a priori* torna-se a questão da essência da verdade da transcendência ontológica. Trata-se de determinar a essência da “verdade transcendental que precede toda a verdade empírica e a torna possível, pois nenhum conhecimento pode contradizê-lo sem perder ao mesmo tempo todo o conteúdo, isto é, toda relação com qualquer objeto e, portanto, com toda a verdade”. A verdade ôntica, portanto, deve necessariamente estar em conformidade com a

Assim, no conhecimento do mundo natural, enquanto soma total e conjunto fenomênico dinâmico, há o que é determinável e o que é determinado, o material e o formal, o geral e o particular, o contingente e o necessário, que na síntese, isto é, no nexos de ambos desemboca-se na experiência, resultado da unidade do diverso processado pelo modo relacional de ser da razão humana. Assim, Kant mostra que há uma relação direta entre razão e realidade, a experiência, pois, para o indivíduo a única possível é a realidade/experiência empírica. Porém, vale observar que a razão mesmo se deparando com uma multiplicidade inimaginável de dados, de fenômenos, (a diversidade da natureza), sempre quer ir além do factual, do fenomênico, na medida em que vislumbra a sistematização de todos esses conhecimentos, que transborda, por assim dizer, para além do empírico, isto é, a razão procura uma sistematicidade de tudo o que é possível de ser conhecido e, assim, busca conceitos que constitua e ideias que regulem e dê sentido a esse interesse sistemático exigido pela razão.

3.3. Natureza no Período Crítico.

O modo no qual o indivíduo conhece o mundo, a natureza ou tudo o que lhe é possível, é fundamental em toda a filosofia crítica de Kant, isto é, em seu idealismo transcendental ou ainda em seu realismo empírico. Isso quer dizer que ele conhece algo, porque as estruturas do sujeito racional finito permite que o conhecimento seja de fato estabelecido, ou seja, ele é capaz de recepcionar dados pela sensibilidade e em seguida é capaz de entender, isto é, conceituar e assim experimentar.

Nesse sentido, o que o sujeito experimenta é o conjunto dos objetos da experiência, isto é, na junção entre aquilo que pode a sensibilidade, tanto do ponto de vista interno, quanto externo e aquilo que pode pelo entendimento, gesta-se a experiência, ou seja, o conjunto de tudo o que é conhecido a partir desse nexos, dessa síntese entre forma e matéria. Ou seja, esse conjunto (*inbegriff* de objetos) de tudo que é dado no espaço e no tempo, isto é, tudo o que é *res extensa* (coisa extensa-espaço) e *res cogitans* (coisa psicológica-tempo) é na

verdade ontológica. Essa é a interpretação correta do significado da “revolução copernicana”. Cf. HEIDEGGER, M. **Kant and the Problem of Metaphysics**. Blomington: Indiana University Press, 1965, p. 22 (tradução nossa).

realidade, a natureza que é constituída em sua dupla perspectiva, a saber, “*natura materialiter spectata*”⁶⁴⁶ e “*natura formaliter spectata*”⁶⁴⁷.

A natureza, tomada adjetivamente (*formaliter*), significa o encadeamento (*Zusammenhang*) das determinações de uma coisa, segundo, um princípio interno da causalidade. Pelo contrário, entende-se por natureza, substancialmente (*materialiter*), o conjunto dos fenômenos, na medida em que estes, graças a um princípio interno da causalidade, se encadeiam universalmente. Na primeira acepção, fala-se da natureza da matéria fluida, do fogo, etc., e utiliza-se esta palavra adjetivamente; pelo contrário, quando se fala das coisas da natureza, tem-se no pensamento um todo subsistente⁶⁴⁸.

A natureza em sentido *formaliter* diz respeito à determinação de uma coisa, isto é, à sua existência, à sua objetividade, as quais fundamentadas por regras/leis universais⁶⁴⁹ contém a forma, ou seja, o princípio interno para que a coisa seja coisa para o sujeito⁶⁵⁰, não enquanto tal, mas como nos aparece, como fenômeno, e são ordenados/organizados no espaço e no tempo mediante leis⁶⁵¹. Ao passo que a natureza em sentido *materialiter*, diz respeito ao conjunto de todos os objetos experienciáveis, isto é, o *Inbegriff* (conjunto/compêndio) de todos os fenômenos⁶⁵².

Há assim na constituição ou na consideração do que seja natureza para nós, uma parte que é material e uma parte que é formal. A consideração de sua parte material ou formal é meramente para efeito de compreensão, pois não há como conceber a natureza sem o nexó formal-material, pois não constituiria nada com sentido para o indivíduo, ou seja, caso não fosse assim, o indivíduo não teria condição de dizer ou compreender a natureza.

Assim, portanto, há uma diversidade, um conjunto, uma totalidade de objetos da sensibilidade que se dão extensivamente, que é a parte material (que depois da junção com a forma constituirá a natureza), ao passo que a parte formal se refere ao trabalho de síntese,

⁶⁴⁶ Cf. KANT, I. op. cit., p. B 163.

⁶⁴⁷ Cf. KANT, I. Ibid., p. B 165.

⁶⁴⁸ Pela palavra *Zusammenhang* o tradutor(a) poderia ter optado pela palavra conexão, concatenação, relação, ligação ao invés de encadeamento. Cf. KANT, I. **Kritik der Reinen Vernunft**. Hamburg: Felix Meiner, 1956, p. B 447.

⁶⁴⁹ “A natureza é a existência das coisas enquanto ela é determinada segundo leis universais”. Cf. KANT, I. **Prolegômenos a toda metafísica futura**, p. 65 (§14).

⁶⁵⁰ Natureza em sentido formal, diz respeito ao “[...] primeiro princípio interno de tudo o que é inerente à existência de uma coisa (a essência é o primeiro princípio interno de tudo o que pertence à possibilidade de uma coisa)”. Cf. KANT, Immanuel. **Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza**. Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1990, p. 13.

⁶⁵¹ Os fenômenos se conformam às leis no espaço e no tempo. “[...] conformidade dos fenômenos às leis no espaço e no tempo”. Cf. KANT, I. **CRP**, p. B 165.

⁶⁵² Natureza em sentido material, diz respeito ao “complexo, encadeamento, de todas as coisas enquanto podem ser objetos dos nossos sentidos e, por conseguinte, também objetos da experiência; entende-se, pois, por essa palavra a totalidade de todos os fenômenos [...]”. Cf. KANT, I. **Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza**, p. 13. Cf. KANT, I. **CRP**, p. B 163.

ligação desse diverso, que fornece sentido a esse conjunto, a essa totalidade sensível, possibilitando, assim, a experiência ao sujeito, circunscrita em limites territoriais bem delimitados, o sensível, a natureza. Ou seja, esse conjunto dos objetos da experiência, isto é, a natureza e o mundo, cujas realidades são sensíveis (do ponto de vista qualitativo e quantitativo – natureza e mundo) é meramente fenomenal, nunca além, só é possível pela recepção espaço-temporal e pela atividade conceitual do entendimento, portanto, pela síntese entre matéria e forma.

Para Kant, esses dois termos geralmente se confundem, isto é, o mundo e a natureza, o primeiro significando “o conjunto matemático de todos os fenômenos e a totalidade da sua síntese⁶⁵³” e o segundo, o mesmo mundo enquanto natureza, “considerado como um todo dinâmico⁶⁵⁴”, uma “unidade na existência dos fenômenos⁶⁵⁵”.

Isso significa que o ser racional finito está diante de uma realidade que é única, mas que é observada ou compreendida a partir de um todo quantitativo (mundo), nunca conhecido, apenas pressuposto como exigência da razão por completude⁶⁵⁶, pois não há como representar o conjunto matemático de todos os fenômenos e a totalidade de sua síntese; e, por outro lado, de um todo qualitativo (dinâmico-natureza), pois, nesse contexto, faz-se referência às coisas fenomenais, realmente existentes para o sujeito, que vão aparecendo no espaço e no tempo, simultaneamente e sucessivamente e vão sendo determinadas pelo entendimento e experimentadas⁶⁵⁷, ou seja, refere-se a um conjunto, uma diversidade empírica que vai se dando, constituindo-se e sendo experienciados pelo sujeito, portanto, dinâmica.

O experienciado, isto é, a experiência humanamente válida é constituída por/pelas princípios/leis aplicados aos dados recebidos pela sensibilidade, que resultará na natureza

⁶⁵³ Cf. KANT, I. Ibid., p. B 446.

⁶⁵⁴ Cf. KANT, I. Ibid.

⁶⁵⁵ Cf. KANT, I. Ibid.

⁶⁵⁶ “A totalidade absoluta é exigida pela razão, não só na medida em que diz respeito à série ascendente das condições de um dado condicionado e não, por conseguinte, quando se trata da linha descendente das consequências, nem do agregado de condições coordenadas, em ordem a essas consequências. Na verdade, quando um condicionado é dado, as condições já estão pressupostas e devem ser consideradas dadas com ele, [...]”. Cf. KANT, I. Ibid., p. B 436-437. Em seguida, escreve que “há [...] quatro ideias cosmológicas, correspondentes aos quatro títulos das categorias, se tomarmos as que, necessariamente, implicam uma série na síntese do diverso. 1. A integridade (*Vollständigkeit* – completude; totalidade) absoluta da divisão de um todo dado no fenômeno. 3. A integridade absoluta da divisão gênese de um fenômeno em geral. 4. A integridade absoluta da dependência da existência do mutável no fenômeno”. Cf. KANT, I. Ibid., p. B 442-443. Os quatro títulos das categorias são: **Quantidade** (unidade, pluralidade e totalidade); **Qualidade** (realidade, negação e limitação); **Relação** (inerência e substância, causalidade e dependência, comunidade) e **Modalidade** (possibilidade-impossibilidade; existência-não-existência; necessidade-contingência). Cf. KANT, I. Ibid., p. B 106.

⁶⁵⁷ “[...] a ordem do tempo e a unidade da natureza são elementos fundamentais da constituição da experiência”. Cf. PEREZ, André, Rodrigues. **Intencionalidade e causalidade na Analítica Transcendental: estudo sobre a ordem do tempo e a unidade da natureza**. São Paulo: Grupo de Filosofia Crítica, Autonomia e esclarecimento – USP, 2017, p. 2.

passível de ser conhecida. Assim, a forma da natureza diz respeito às leis que constitui e possibilita a experiência, ou seja, a natureza constituída por sua forma e sua matéria, sua dupla perspectiva, formal e material.

Ou seja, aplicamos as leis do entendimento ao diverso recebido via sensibilidade, os fenômenos, e assim, tais leis trazem formalidade ao conjunto do diverso, a natureza, bem como a possibilidade de ser conhecida. Há, portanto, uma síntese entre elementos formais e materiais, isto é, entre sensibilidade e entendimento, o qual se expressa por aquilo que é dado na intuição. Isso significa dizer que só é possível falar sobre o mundo e sobre a natureza, a totalidade de todas as coisas, pela relação entre o dado e o pensado, entre o intuído e o entendido.

Nesse sentido, “as coisas na sua realidade empírica – ou existência – por um lado, e a experiência que delas temos, em todos os seus aspectos ou categorias, por outro, constituem as duas caras indissolivelmente unidas de uma mesma moeda⁶⁵⁸”. Há, assim, uma conformidade entre objetos da experiência e a lei, ou seja, a natureza enquanto conjunto dos objetos da experiência se conforma ao entendimento, às categorias, pois só assim serão conhecidos.

Natureza material, portanto, (*natura materialiter spectata*) é diversa, múltipla, constituída por inúmeras partes distintas, independentes, e inúmeras coisas, que só constitui um todo quanto recebe sua natureza formal, um princípio interno, (*natura formaliter spectata*), ou seja, a natureza enquanto diversidade carece de algo que lhe dê unidade e assim constitua um todo de partes amalgamadas, conectadas, interdependentes, e um todo de coisas, sem o qual nada é. Portanto, o princípio fornece unidade às inúmeras partes independentes, constituindo algo, uma coisa, assim como concatena a multiplicidade/diversidade de coisas num todo uno, abrangente.

Essa formalidade que a diversidade (*materialiter*) insta não é dada ao conhecer, ou seja, o sujeito não conhece a natureza das coisas, mas a coisa enquanto existente para ele, isto é, enquanto fenômeno, dada aos sentidos. Portanto, ele conhece a coisa no seu existir apenas, na sua empiricidade, sua natureza material, enquanto conjunto existente dos objetos da experiência, ao passo que sua formalidade é apenas um princípio interno que possibilita o existente (fenômeno) existir.

O conjunto dos objetos entendidos, trabalhados, pensados pelo entendimento, isto é, a totalidade dos objetos dados, capazes de receber a atividade do entendimento e assim

⁶⁵⁸ Cf. DUARTE, I. B. op. cit., p. 81.

serem organizados e unificados pelo princípio é o que permite que o existente, a natureza, exista e seja conhecida, uma vez que “a natureza é a existência das coisas enquanto esta é determinada segundo leis universais⁶⁵⁹”, bem como é “a totalidade de todos os objetos da experiência⁶⁶⁰”.

A natureza é, portanto, organizada por um princípio interno, formal, segundo leis universais, aquilo que Kant chama de natureza da coisa, é o que possibilita determinar o objeto do conhecimento, isto é, as coisas da natureza (a natureza fenomenal), a que existe para o sujeito, e tal princípio não é outro senão o da causalidade⁶⁶¹. Kant diz que o princípio de causa se refere à “condição do que acontece/sucede/ocorre (*geschieht*)⁶⁶²”. Isso quer dizer que a organização, a unificação, a conexão que tal princípio possibilita, na realidade, se dá em processo, uma vez que é princípio do que ocorre, existe, sucede, acontece, sem o qual não existiria, e isso vai sendo dado simultaneamente e sucessivamente no espaço e no tempo (sensibilidade-intuição), assim como vai recebendo a atividade conceitual do entendimento e se constituindo enquanto existente para o sujeito, mas sem a relação direta entre causa e determinação, entre causa e predição necessariamente, pois o princípio da causalidade em Kant é condição para o que se sucede suceda, mas sua determinação empírica só se dará de fato por um trabalho *a posteriori* do entendimento e da intuição que opera pelo princípio da causalidade, pois é ele que os liga, e, assim, determina isso ou aquilo como conhecimento para o sujeito⁶⁶³.

⁶⁵⁹ Cf. KANT, I. **Prolegômenos a toda metafísica futura**, p. 65 (§14).

⁶⁶⁰ Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. 67 (§16).

⁶⁶¹ A causalidade kantiana não se vincula à causalidade tradicional, como à maneira aristotélica, segundo a qual, como já observado, é concebida como ordem entre as quatro causas, a material, formal, eficiente e final (para ver sobre as quatro causas aristotélicas conferir capítulo 2), nem a causalidade de David Hume, o qual a concebia como fruto do hábito, da experiência (a partir da empiria), mas sim que a causalidade é fruto da atividade judicativa do entendimento, que liga intuição e categoria, ela é uma forma que faz a conexão e a unidade da experiência, logo é condição da experiência e não derivada dela, portanto, é anterior e condição sem a qual a experiência nada seria para nós. É o princípio de causalidade que possibilita a sucessão do diverso. Cf. KANT, I. **CRP**, p. B 183. É esse mesmo princípio que permite a experiência, uma vez que esta se submete à lei da sucessão que se submete a relação de causa e efeito na ordenação dos fenômenos no espaço (simultaneamente) e no tempo (sucessivamente).

⁶⁶² “[...] a condição do que acontece chama-se a causa e a causalidade incondicionada da causa no fenômeno denomina-se liberdade; a causalidade condicionada recebe o nome de causa natural no sentido mais estrito. O condicionado na existência em geral designa-se por contingente e o incondicionado por necessário. À necessidade incondicionada dos fenômenos pode chamar-se necessidade natural”. Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. B 447. “Todas as mudanças acontecem de acordo com o princípio da ligação de causa e efeito. Princípio de produção. Tudo o que acontece (começa a ser) supõe alguma coisa a que sucede, segundo uma regra”. Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. B 232-233. Assim, ele diz que “os fenômenos se seguem uns após os outros, isto é, que há um estado de coisas em certo tempo, enquanto havia o seu contrário no estado precedente”. Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. B 233.

⁶⁶³ Isso é importante, pois a física pós-newtoniana, a partir de Einstein (1879-1955) pela relatividade (“Embora a teoria da relatividade faça as maiores exigências sobre a capacidade do pensamento abstrato, ainda cumpre os requisitos tradicionais da ciência, à medida que permite uma divisão do mundo em um objeto (observador e observado) e, portanto, uma formulação clara da lei da causalidade”). Cf. HEISENBERG, Werner. **The Physical Principles of the Quantum Theory**. Tradução: Carl Eckart; Frank. Hoyt. New York: Dover

Publications, 1949, p. 2 – (tradução nossa.) e depois pelos teóricos da física quântica colocaram em xeque a ideia de causalidade. Einstein, por exemplo, se manifestou contra o princípio da incerteza quando disse que Deus não jogava dados com o universo. “A teoria diz muito, mas na verdade não nos aproxima do segredo do “velho” (nome carinhoso de Einstein para Deus). Eu, pelo menos, estou convencido de que Ele não está jogando dados com o universo”. Cf. BERNSTEIN, Jeremy. **Albert Einstein: and the Frontiers of Physics**. New York. Oxford University Press, 1996, p. 140 (tradução nossa). No entanto, pelo princípio da incerteza de Heisenberg (1901-1976), os alicerces da física moderna de certa maneira ruíram, pois nem mesmo a noção de medida que trazia certeza para a física moderna, pela física quântica isso não se dá, uma vez que não há como se ter certeza total de algo. Dito em outras palavras, de acordo com Heisenberg, um experimento pode medir o instante ou o momento de uma partícula subatômica, mas não pode, ao mesmo tempo, medir sua posição. Caso sua posição seja medida, não se pode medir simultaneamente seu momento. A partir disso, Heisenberg estabeleceu seu famoso princípio da incerteza e, portanto, há, nesse caso, o campo da probabilidade e não da certeza como até então se tinha com a física moderna, uma vez que por esta, caso as condições iniciais de um evento fossem conhecidas, seria possível determinar o movimento e sua posição ao mesmo tempo. E mais, com a física quântica na observação no nível subatômico não há como se estabelecer com certeza se o que se observa é uma partícula ou uma onda, pois há momentos em que parece ser partícula e em outros se comporta como onda ou o contrário. Não há, assim, determinação efetiva do movimento, ele está no nível da incerteza, da probabilidade e, desse modo, não é possível determinar ao mesmo tempo a velocidade e a posição de uma partícula. Cf. GILMORE, Robert. **Alice no país do quantum**. Tradução: André Penido. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. Cf. STRATHERN, Paul. **Borh e a teoria quântica em 90 minutos**. Tradução: Maria Helena Geordane. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999. Na tentativa de explicar a incerteza entre movimento e posição que trazia incerteza, BOHR, Niels (1885-1962) elaborou seu famoso princípio da complementaridade. “Segundo a teoria de Bohr, “as provas obtidas em condições experimentais distintas não podem ser contidas em um esquema único, mas devem ser consideradas complementares no sentido de que apenas a totalidade dos fenômenos exaure a informação possível sobre o objeto””. Cf. STRATHERN, P. Ibid., p. 51. Em linhas gerais, a teoria quântica afirma que, no nível quântico, a certeza, a precisão e o rigor não são possíveis, razão pela qual se diz que na teoria quântica se trabalha com probabilidade e as previsões estão no nível probabilístico, oposta à suposta certeza da física moderna baseada na testabilidade e na previsibilidade. O que de certa maneira nega a validade ao princípio de causalidade, passando a conceber tal princípio de maneira bem restrita, tratando como Bohr, por um “caráter complementar, mutuamente excludente, entre a descrição espaço-temporal dos eventos observáveis e a lei de causalidade expressa pelo formalismo quântico”. Cf. LEITE, Patrícia Kauark. Causalidade e teoria quântica. **Scientiæ Zúdia**. São Paulo, v. 10, n. 1, p. 165-177, 2012. “[...] a partir do que foi dito, a resolução dos paradoxos da física atômica só pode ser realizada por renúncia de ideias antigas [...]. O mais importante é a ideia de que os fenômenos naturais obedecem a leis exatas – o princípio da causalidade”. Cf. HEISENBERG, W, op. cit., p. 62 (Tradução nossa). Uma vez que para ele “[...] os requisitos tradicionalmente impostos sobre uma teoria física é que deve explicar todos os fenômenos como relações entre objetos existentes no espaço e no tempo”. Cf. HEISENBERG, W. Ibid., p. 63 (tradução nossa). Porém na perspectiva quântica, isso não se faz, pois os “processos atômicos necessariamente impede a validade exata da lei da causalidade”. Cf. HEISENBERG, W. Ibid. (tradução nossa). Assim, se deve levar em consideração as “limitações colocadas em todas as descrições do espaço-tempo pelo princípio da incerteza”. Cf. HEISENBERG, W. Ibid., p. 64 (tradução nossa). Nesse sentido, para ele “é só depois de ajustar esta complementaridade fundamental da descrição espaço-tempo e causalidade no esquema conceitual de alguém que está em posição de julgar o grau de consistência dos métodos da teoria quântica [...]”. Cf. HEISENBERG, W. Ibid., p. 65 (tradução nossa). Para minorar “a dificuldade de separar os aspectos subjetivos e objetivos do mundo”. Cf. HEISENBERG, W. Ibid. (tradução nossa). Isso significa dizer que, pela teoria quântica, a ideia de determinação, de determinismo, que se dá mediante a previsão por meio da quantificação e do cálculo deve ser rejeitada, pois não há mais como prever determinadamente, uma vez que a previsão como o efeito a partir de uma causa não se dá pura e simplesmente como pela física moderna. Todavia, para filósofa HERMANN, Grete. **Les fondements philosophiques de la mécanique quantique**. Paris: Vrin, 1996, o princípio de causalidade não pode ser confundido com o determinismo, ele seria muito mais abrangente, asseverando apenas que entre dois eventos 1 e 2 há uma espécie de dependência causal, mas não sua predição de um pelo conhecimento do outro (fundamentado pelo mecanicismo Laplaciano e depois desenvolvido pelo positivismo). Assim, ela defende que a ideia da previsão pelo encadeamento de eventos aponta apenas para a aplicação da causalidade e não que a causalidade determine a previsão, portanto, é apenas um critério de aplicação e, nesse sentido, causalidade e sua aplicabilidade são coisas diferentes, portanto, mesmo na mecânica quântica a causalidade teria validade. Para CASSIRER, Ernst. **Determinismo e Indeterminismo nella Fisica Moderna**. Tradução: Antonio de Toni. Florença: Edizioni Firenze, 1970. O princípio de causalidade é apenas algo regulador, geral, heurístico, universal, logo, não tem a ver com a ideia de saber e assim prever, isto é, de algo pragmático, que a partir do conhecimento exato de fatos atuais/presentes se pode prever o futuro, como entende o positivismo, o que significa dizer que a determinação ou a predição não se liga diretamente à ideia de

Nesse sentido, para Kant,

a natureza, tomada nesta acepção da palavra, e segundo a diferença fundamental dos nossos sentidos tem duas partes principais: uma contém os objetos dos sentidos exteriores, a outra o objeto do sentido interno; por consequência, é possível uma dupla teoria da natureza – a doutrina dos corpos e a doutrina da alma: a primeira considerada a natureza extensa, e a segunda, a natureza pensante⁶⁶⁴.

Ora, a ideia de uma unidade da natureza tem a ver diretamente com a determinação realizada pelas relações temporais segundo regras categoriais, fundamentalmente pelas regras que são manifestas pelos juízos relacionais, uma vez que a definição de natureza diz que ela é: “o encadeamento dos fenômenos, quanto à sua existência, segundo regras necessárias” e enquanto tais se dão no espaço e no tempo. Portanto, a natureza deve ser entendida dentro dessa unidade, sem a qual não se teria experiência, já que a natureza a partir dessa unidade é condição de possibilidade da experiência que se dá por essa unidade.

Assim, nessa unidade da natureza, *formaliter* e *materialiter*, estão imbricados os seus produtos e a condição de seus produtos, isto é, sua singularidade e sua universalidade, mostrando que esses dois sentidos, na realidade, devem ser entendidos como imbricados, sem os quais não há nenhuma natureza. Ou seja, o singular (produtos) só é singular por causa da regra (universal) que lhe dá sentido e a regra por sua vez é pressuposta pelo singular (produto⁶⁶⁵).

Nessa unidade há algo que se refere ao formal, o que possibilita e constitui os objetos individuais, na medida em que os determina por meio de leis universais, e assim, tais

causalidade. Nessa linha de entendimento, segundo ele, Kant defenderia a causalidade necessária não vinculada à natureza material, mas que ela seria apenas uma condição de possibilidade do conhecimento da natureza. Se a causalidade é um princípio regulador entendido transcendentemente isso quer dizer, de acordo com Cassirer, que ele ainda tem validade mesmo para a física quântica, já que como algo regulador não se refere à relação de identidade da descrição causal com a descrição do que se observa no espaço-tempo, uma vez que para Bohr (pelo princípio da complementariedade) tais descrições devem ser tomadas separadamente, apesar de serem complementares, e não como algo identitário ou visto a partir de um único ponto de vista. Assim, Heisenberg, pelo princípio da incerteza, não teria considerado a causalidade como algo regulador, mas sim que como o conhecimento exato não é possível não há mais como predizer nada, a não ser probabilisticamente, o que anularia o princípio de causalidade para qualquer consideração de nível quântico. Ou seja, para os neokantianos o princípio da causalidade não se identifica diretamente com o determinismo, como é para os positivistas. “[...] do ponto de vista de uma teoria “crítica” da causalidade, tal libertação é possível, é indubitável: de fato, o princípio crítico da causalidade não contém nenhuma declaração sobre a conjunção de “coisas” e “eventos”, mas sim uma declaração sobre a conexão sistemática do conhecimento”. Cf. CASSIRER, E. *Ibid.*, p. 239 (tradução nossa).

⁶⁶⁴ Cf. KANT, I. **Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza**, p. 13-14.

⁶⁶⁵ Por isso, Kant diz que “efetivamente, com a ajuda desta modificação do modo de pensar, pode-se muito bem explicar a possibilidade de um conhecimento *a priori* e, o que é ainda mais, dotar de provas suficientes às leis que *a priori* fundamentam a natureza, tomada como conjunto de objetos da experiência”. Cf. KANT, I. **CRP**, p. B XIX

objetos são os objetos da experiência em geral, sendo, portanto, a condição de que esses objetos seja objeto para o indivíduo. E por outro lado há algo que se refere ao material que se refere ao todo em suas diversas partes, que se dá por conexão causal dessas diversas partes (fenômenos). Isso significa dizer que há

[...] um só conceito de natureza que, entretanto, pode ser compreendido tanto extensionalmente (*formaliter*) quanto intensionalmente (*materialiter*). A unidade destes dois aspectos constituintes da unidade *a priori* da natureza, desse modo, seria condição de possibilidade da unidade da experiência, uma vez que o conjunto dos objetos desta é a natureza: extensionalmente, a natureza seria a própria constituição dos objetos singulares, na medida em que ela é o conjunto das regras segundo as quais algo pode ser objeto para nós; intensionalmente, a natureza seria a própria constituição dos objetos empíricos em sua co-posição, como um conjunto dinâmico ordenado segundo regras⁶⁶⁶.

Dessa maneira, há uma unidade do todo constituído de uma multiplicidade diversa, heterogênea, de objetos que aparecem empiricamente ao sujeito que vão se dando um após o outro no espaço e no tempo, constituindo-se na natureza enquanto unidade, forma e material. Natureza, portanto, em sua perspectiva de conhecimento para o sujeito, em seu sentido empírico, sensível “[...] nada mais é do que uma cadeia de fenômenos ligados segundo leis gerais⁶⁶⁷”, cuja consistência não está em si, mas nessa relação. Razão pela qual Kant diz que o mundo enquanto conjunto de todos os fenômenos em sua dinamicidade ou não (mundo e natureza) não é um todo que existe por si mesmo, mas o mundo e a natureza só são a partir de representações do sujeito. Caso não fosse assim, seria possível conhecer o mundo e a natureza em si, o mundo e a natureza enquanto tais, enquanto ser, mas como só se conhece como ele aparece ao sujeito e o que o aparece só é e tem sentido a partir da relação entre intuição e entendimento, formalidade e materialidade, ele só está diante de um mundo e de uma natureza representacional, assim, diante de uma natureza e de um mundo como fenomênicos, o da experiência possível.

A natureza, portanto, enquanto concatenação dos fenômenos, na medida em que existem a partir de leis *a priori*, isto é, a natureza empírica, só foi e é possível por causa dessas leis que a possibilitaram, assim como as leis empíricas que ocorrem e são encontradas na experiência. Tal experiência é possível pelo encadeamento dos fenômenos que estão em

⁶⁶⁶ Cf. PEREZ, A. R. *Ibid.*, p. 5.

⁶⁶⁷ Cf. KANT, I. **Prolegômenos a toda metafísica futura**, p. 148 (§17).

relação direta com o espaço-tempo e com a unidade da percepção⁶⁶⁸ que se dá em síntese por meio de regras. Nesse sentido, Kant diz que

a unidade da natureza no encadeamento dos fenômenos sob certos expoentes, que não exprimem outra coisa que não seja a relação do tempo (na medida em que inclui em si toda a existência) com a unidade da percepção, unidade que só pode verificar-se na síntese segundo regras. Concordam em dizer [...] que todos os fenômenos residem em uma natureza e nela têm de residir, porque sem esta unidade *a priori* não seria possível qualquer unidade da experiência nem, por conseguinte, qualquer determinação dos objetos na experiência⁶⁶⁹.

Essa é a razão pela qual Kant acredita que a natureza fenomenal concorda necessariamente com o entendimento e com sua forma *a priori*, que diz respeito à sua capacidade de concatenar ou ligar⁶⁷⁰ o diverso em geral⁶⁷¹, a natureza em geral, considerada como conformidade dos fenômenos às leis no espaço e no tempo⁶⁷². Essa ligação, portanto, se refere à síntese empírica (síntese da apreensão), que depende de outra síntese, a transcendental, e das categorias⁶⁷³. Nesse sentido, “todos os fenômenos da natureza, quanto à sua ligação, estão sob a alçada das categorias, as quais dependem da natureza (considerada simplesmente como natureza em geral), porque constituem o fundamento originário da sua necessária conformidade à lei (como *natura formaliter spectata*)⁶⁷⁴”. E a natureza *materialiter*

⁶⁶⁸ A apercepção vincula-se à ideia de autoconsciência do que o indivíduo pensa, que acompanha todas as suas representações, isto é, possibilita que o indivíduo faça suas representações objetos de seu pensamento. “O que 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 o mesmo é dizer, que a representação ou seria impossível ou pelo menos nada seria para mim. A representação que pode ser dada antes de qualquer pensamento chama-se intuição. Portanto, todo o diverso da intuição possui uma relação necessária ao eu penso, no mesmo sujeito em que esse diverso se encontra. Esta representação, porém, é um ato da espontaneidade, isto é, não pode considerar-se pertencente à sensibilidade”. Cf. KANT, I. **CRP**, p. B 132. A apercepção pode ser empírica, que é a consciência de si mesmo no tempo, logo mutável. Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. A 107, e pode ser também apercepção transcendental que se dá antes da unidade do conceito. Ou seja, a ligação entre intuição e conceito pressupõe uma unidade anterior, que é em última instância que garante o conhecimento, uma vez que ela é *a priori*. Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. B 130; Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. B 135. Esse eu penso não se vincula a sensibilidade, ele é ato espontâneo, ele é fruto da apercepção pura e imutável, ou seja, é a autoconsciência que gera a representação eu penso e esse eu penso é o que possibilita que as intuições sejam objetos do conhecimento e a condição para sua síntese pelo entendimento, logo do conhecimento, da experiência para o indivíduo.

⁶⁶⁹ Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. B 263.

⁶⁷⁰ “[...] o conceito de ligação inclui também, além do conceito do diverso e da sua síntese, o da unidade desse diverso. **Ligação é a representação da unidade sintética do diverso**”. Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. B 130-131. (destaque nosso).

⁶⁷¹ Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. B 164.

⁶⁷² Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. B 165.

⁶⁷³ Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. B 164.

⁶⁷⁴ Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. B 165.

spectata que é o conjunto de todos os fenômenos teve sua constituição pela atividade legislativa das categorias, que são responsáveis por prescreverem leis aos fenômenos⁶⁷⁵.

A partir dessa ideia, Kant acredita nos sujeitos enquanto seres legisladores, enquanto seres de entendimento, que colocam regularidade e ordem aos fenômenos *a priori* trazendo possibilidade da unidade da natureza empírica, *a posteriori*.

Somos nós próprios que introduzimos, portanto, a ordem e a regularidade nos fenômenos, que chamamos natureza, e que não se poderiam encontrar, se nós, ou a natureza do nosso espírito, não as introduzíssemos originariamente. Com efeito, esta unidade da natureza deve ser uma unidade necessária, isto é, certa a priori, da ligação dos fenômenos⁶⁷⁶.

Isso quer dizer que o entendimento não se limita apenas (apesar de se fazer isso também) em engendrar regras por meio da comparação entre os fenômenos, mas

ele próprio é a legislação para a natureza, isto é, sem entendimento não haveria em geral natureza alguma, ou seja, unidade sintética do diverso dos fenômenos segundo regras; na verdade, os fenômenos, como tais, não podem encontrar-se fora de nós, mas existem apenas na nossa sensibilidade. A natureza, porém, como objeto do conhecimento numa experiência, com tudo o que pode conter, é apenas possível na unidade da apercepção⁶⁷⁷.

Natureza é para o sujeito, como objeto de sua sensibilidade, dada no espaço e no tempo, uma unidade do eu que acompanha todas as suas representações, de um eu consciente, que se reconhece no espaço e no tempo, como unidade da apercepção, razão pela qual

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. O tempo, em que toda a mudança dos fenômenos deverá ser pensada, permanece e não muda, porque só nele a sucessão ou a simultaneidade podem ser representadas como determinações do tempo⁶⁷⁸.

⁶⁷⁵ “As categorias são conceitos que prescrevem leis *a priori* aos fenômenos e, portanto, à natureza como conjunto de todos os fenômenos (*natura materialiter spectata*)” Cf. KANT, I. Ibid., p. B 163. O sujeito julga o mundo, diz o mundo, através de maneiras, de modos e estes são as categorias e estas, por sua vez, quando proferem juízo ou julgam está unido o diverso/múltiplo, que possibilita a experiência. São elas, as categorias, que estruturam e ordenam os dados da experiência. Assim, quando o entendimento trabalha (os atos do entendimento) ele está julgando e julgar é unir, sintetizar o múltiplo e quando o juízo é executado vem junto a ele as categorias, assim o indivíduo julga sintetizando as categorias. Desse modo, Kant estabelece uma tábua dos juízos e uma tábua das categorias.

⁶⁷⁶ Cf. KANT, I. Ibid., p. A 125.

⁶⁷⁷ Cf. KANT, I. Ibid., p. A 127. “[...] o entendimento é a própria fonte das leis da natureza e, consequentemente, da unidade formal da natureza”. Cf. KANT, I. Ibid.

⁶⁷⁸ Cf. KANT, I. Ibid., p. B 224-225.

Assim, a natureza enquanto fenômeno é possível para o sujeito, porque há algo permanente que permite a diversidade, a multiplicidade e que as relações entre esse diverso sejam determinadas, que são as intuições espaço-temporal, que traz consigo também os espaços e os tempos (relativos), assim,

o permanente, em relação ao qual somente todas as relações de tempo dos fenômenos podem ser determinadas, é a substância do fenômeno, isto é, o seu real, real que permanece sempre o mesmo como substrato de toda a mudança; e assim como esta substância não pode mudar na existência, assim também o seu quantum na natureza não pode ser aumentado nem diminuído⁶⁷⁹.

Isso significa dizer que a relação do indivíduo com a natureza é empírica, ou seja, sua apreensão do diverso fenomenal se dá sempre no espaço e no tempo e é sempre simultânea e sucessiva, logo é sempre mutável e só é possível determinar tal mutabilidade como objeto da experiência, porque há um fundamento que é sempre, permitindo que “toda a mudança e toda a simultaneidade sejam apenas outras tantas maneiras (modos do tempo) de existir o permanente⁶⁸⁰”.

Assim, natureza enquanto conjunto fenomênico tem por pressuposto algo universal que os liga “segundo leis necessárias e, por conseguinte, há uma afinidade transcendental⁶⁸¹ da qual a afinidade empírica é [...] consequência⁶⁸²”. Ora, isso implica asseverar que o princípio que está no sujeito⁶⁸³, isto é, um princípio subjetivo, subsidia toda

⁶⁷⁹ Cf. KANT, I. Ibid., p. B 225.

⁶⁸⁰ Cf. KANT, I. Ibid., p. B 225-226.

⁶⁸¹ Como já exposto ao longo das explicações no texto, o transcendental em Kant tem a ver com a maneira como o sujeito relaciona ou como faz a síntese entre a matéria e a forma de suas representações, sendo que nessa relação ele tem a possibilidade e a constituição dessas representações, o que possibilita e traz a experiência possível. Portanto, tem a ver com a diferença que Kant faz entre a realidade empírica (fenômeno – *Realität*) e a realidade ontológica (coisa em si – *Wirklichkeit*). Assim, é a maneira da razão trazer unidade sintética à diversidade empírica.

⁶⁸² Cf. KANT, I. Ibid., p. A 114. Vale observar que essa afinidade transcendental que aponta para uma ideia de sistemática da natureza ainda não se resolve, ou é possível na primeira crítica, é apenas de modo parcial, há ainda duas realidades, uma sensível e uma suprassensível, uma possível de ser conhecida e a outra apenas pensável. Na primeira crítica, a razão teórica (conhecimento) fica restrita ao território da sensibilidade, da natureza, como conjunto de todos os fenômenos. A unificação sistemática da filosofia crítica kantiana só será possível na terceira crítica com a ideia de técnica da natureza que possibilita a coordenação entre os dados empíricos e os singulares como pertencentes a um todo universal, coisa que veremos mais adiante.

⁶⁸³ Para Kant, os princípios são transcendentais que podem ser aplicados ao empírico ou ao que transcende o empírico. “Daremos o nome de imanentes aos princípios cuja aplicação se mantém inteiramente dentro dos limites da experiência possível e o de transcendentais àqueles que transpõem essas fronteiras. Mas por estes não entendo o uso ou o abuso transcendental das categorias, que é um mero erro da faculdade de julgar, quando esta é insuficientemente refreada pela crítica e não bastante atenta aos limites do único terreno em que se pode exercitar o entendimento puro; refiro-me a princípios efetivos, que nos convidam a derrubar todas essas barreiras e passar a um terreno novo, que não conhece, em parte alguma, qualquer demarcação. Eis porque transcendental e transcendente não são idênticos. Os princípios do entendimento puro, que anteriormente apresentamos, deverão ter apenas uso empírico, e não transcendental, isto é, não devem transpor a fronteira da

apreensão da realidade, pois lhes fornece leis, uma vez que só é (a natureza, o fenômeno) como aparece ao sujeito, como um conjunto não de coisas em si, mas de fenômenos, ou seja, de coisas que o próprio sujeito representa, portanto,

se pensarmos que essa natureza nada é em si senão um conjunto de fenômenos, por conseguinte, nenhuma coisa em si, mas simplesmente uma multidão de representações do espírito, não nos admiraremos de a ver, simplesmente, na faculdade radical de todo o nosso conhecimento, a saber, na apercepção transcendental, naquela unidade, devido à qual unicamente pode ser chamada objeto de toda a experiência possível, isto é, uma natureza⁶⁸⁴.

Nesse sentido, a maneira como o indivíduo conhece, ou seja, o modo como a razão humana relaciona e sintetiza a realidade para ele, mostra que a razão determina a natureza das coisas, enquanto coisas que ele conhece, isto é, fenômenos em seu conjunto, e assim a natureza enquanto fenômeno não tem sua determinação em si mesma, isto é, os objetos da natureza, as coisas naturais não são as que determinam sua própria natureza, caso fosse, ele as conheceria como elas eram e não como aparecem para ele⁶⁸⁵.

A razão humana, portanto, a partir desse modo relacional de ser, faz a cópula entre forma e matéria, logo, possibilita e constitui a realidade, fruto de seu interesse de organizar sistematicamente tudo o que é possível de se conhecer, uma vez que sempre busca a unidade do diverso por meio da relação, que é seu modo de ser, transcendental, que se manifesta sempre em ato, em atividade⁶⁸⁶.

Nesses termos, na experiência, estão imbricados o pensar e o sentir. Por meio do conceito, o indivíduo pensa um objeto em geral e pela intuição o objeto lhe é dado. Nessa

experiência. Mas um princípio, que suprima estes limites ou até nos imponha a sua ultrapassagem, denomina-se transcendente. Se a nossa crítica conseguir desmascarar a aparência destes ambiciosos princípios, poderão os princípios de uso simplesmente empírico denominar-se, em oposição a estes, princípios imanentes do entendimento puro”. Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. B 352-353.

⁶⁸⁴ Cf. KANT, I. *Ibid.*

⁶⁸⁵ Nos *Prolegômenos*, ao fazer diferença entre o idealismo e sua filosofia crítica, Kant afirma que: “o idealismo consiste na afirmação de que não existem outros seres exceto os seres pensantes; as restantes coisas, que julgamos perceber na intuição, seriam apenas representações nos seres pensantes a que não corresponderia, na realidade, nenhum objeto exterior. Eu, pelo contrário, afirmo: são nos dadas coisas como objetos dos nossos sentidos exteriores a nós, mas nada sabemos do que elas possam ser em si mesmas; conhecemos unicamente os seus fenômenos, isto é, as representações que em nós produzem, ao afetarem os nossos sentidos. Por conseguinte, admito que fora de nós há corpos, isto é, coisas que, embora nos sejam totalmente desconhecidas quanto ao que possam ser em si mesmas, conhecemos mediante as representações que o seu efeito sobre a nossa sensibilidade nos procura, coisas a que damos o nome de um corpo, palavra essa que indica apenas o fenômeno deste objeto que nos é desconhecido, mas, nem por isso, menos real”. Cf. KANT, I. **Prolegômenos a toda metafísica futura**, p. 58. (§13).

⁶⁸⁶ “A natureza transcendental da nossa razão institui, assim, no seu transcender-se teórico, a natureza das coisas, a sua dimensão de objeto possível [...] a natureza natural e a transcendental aparecem, assim, unidas e ao mesmo tempo contrapostas”. Cf. DUARTE, I. B. *op. cit.*, p. 61.

relação, ele reflete (reflexão⁶⁸⁷) e toma consciência dessa relação (apercepção). Isso significa que a reflexão e a tomada de consciência sobre essa relação andam juntas, tanto em possibilitar quanto em constituir a natureza enquanto conjunto experienciável. Pela reflexão, o indivíduo descobre as condições subjetivas que lhe permite chegar a conceitos e pela consciência disso, ele determina as relações entre aquilo que lhe é dado e as suas fontes do conhecimento.

Assim, pela apercepção o sujeito toma consciência da relação e une representações; pela reflexão, ele distingue a relação conceitual de identidade e diversidade, de concordância e oposição, de interioridade e exterioridade e de matéria e forma (determinável e determinação). Kant chama essa relação de tomada de consciência reflexiva de ato de julgar. Assim, o sujeito pelo uso categorial identifica o objeto e o reconhece como objeto de um sujeito que pensa (objeto de um eu penso) que fundamenta todo julgar. Nesse ato de julgar (comparar e unir representações) do sujeito, comparam-se as várias representações entre si e qual é a fonte cognitiva dessas representações, se é da sensibilidade ou do entendimento.

Nesse sentido, o juízo determinante e o reflexionante são juízos distintos, mas interdependentes, ligados entre si. “O juízo determinante indica a via da apercepção; o reflexionante, o da reflexão enquanto apreciação. As categorias são princípios constitutivos do objeto: o princípio da mera reflexão, ao invés, não está destinado a avaliar a objetividade, mas a adequação daqueles às faculdades de conhecimento⁶⁸⁸”.

Natureza, assim, enquanto o que é real para o indivíduo é a totalidade de objetos que é dado ao entendimento e entendido pelo princípio ordenador que faz o real ser real e entendido pelo indivíduo, logo natureza (material e formal). Nesse sentido, as coisas da natureza em sua diversidade, as que aparecem ao indivíduo, existem em conformidade com leis e assim são objetos do entendimento, ordenados e sistematizados, trazendo-lhes uma unidade. Dessa maneira, as coisas naturais ou da natureza (material) são ordenadas pela natureza (formal) da natureza (material) e nesta em sua diversidade, as categorias, são sistematizadas e ordenadas pelo princípio da causalidade. Nesses termos, a natureza da

⁶⁸⁷ “A reflexão (*reflexio*) não tem que ver com os próprios objetos, para deles receber diretamente conceitos; é o estado de espírito/ânimo (*gemüt*) em que, antes de mais, nos dispomos a descobrir as condições subjetivas pelas quais podemos chegar a conceitos. É a consciência da relação das representações dadas às nossas diferentes fontes do conhecimento, unicamente pela qual pode ser determinada corretamente a relação entre elas. [...]. O ato pelo qual confronto a comparação das representações em geral com a faculdade do conhecimento, onde aquela se realiza, e pelo qual distingo se são comparadas entre si como pertença do entendimento puro ou da intuição sensível, é o que denomino reflexão transcendental. Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. B 316-317.

⁶⁸⁸ Cf. DUARTE, I. B. *Ibid.*, p. 66-67.

natureza é a natureza de qualquer parte da totalidade⁶⁸⁹ passível de ser experienciada pelo indivíduo e ela é aquela que permite que esse possível seja vislumbrado, manifeste-se, isto é, nos apareça fenomenalmente⁶⁹⁰.

Kant diz que há uma causalidade condicionada e uma incondicionada. A primeira é a causalidade mecânica, condicionada na série fenomenal no espaço e no tempo, dada na experiência, portanto, uma causalidade natural, causalidade que se vincula aos fenômenos. A segunda é a causalidade livre transcendente, suprassensível, que se vincula ao prático, ao moral, sendo assim livre e enquanto tal não passível de se dá na experiência e assim não é possível de se conhecer, apenas seus efeitos são dados na experiência⁶⁹¹.

Nesse sentido, há uma natureza mecânica, natural, submetida ao mecanicismo natural, a uma causalidade fenomenal dada no espaço e no tempo e, portanto, conhecida por nós, mediante uma afinidade entre leis naturais e leis do entendimento. Por outro lado, a partir da ideia de uma causa livre, uma causalidade pela liberdade, é possível pressupor uma natureza coordenada em função de uma vontade livre, de um fim, de um interesse finalista⁶⁹², que coordena finalisticamente a diversidade de seres e formas naturais, coisa não tão claramente explicada pelas formas do entendimento, apenas parcial (pela primeira crítica), ganhando melhores esclarecimentos pela ideia teleológica de técnica e finalidade da natureza na Terceira Crítica.

⁶⁸⁹ Kant diz que “a **totalidade** não é mais do que a pluralidade considerada como unidade, a limitação é apenas a realidade ligada à negação, a comunidade é a causalidade de uma substância em determinação recíproca com outra substância e, por fim, a necessidade não é mais do que a existência dada pela própria possibilidade”. Cf. KANT, I, op. cit., p. B 111.

⁶⁹⁰ “Assim, pois, porque submetemos à lei da causalidade a sucessão dos fenômenos e, por conseguinte, toda a mudança, é que é possível à própria experiência, ou seja, o conhecimento empírico dos fenômenos; por consequência, não são eles próprios possíveis, como objetos da experiência, a não ser segundo essa lei”. Cf. KANT, I, Ibid., p. B 234.

⁶⁹¹ Há, portanto, uma causalidade da natureza e uma da liberdade. Ambas não podem ser derivadas da experiência, visto que são princípios e, portanto, são anteriores a qualquer fato. A causalidade natural se vincula à filosofia teórica (conhecimento) e a da liberdade à filosofia prática. Kant diz que há uma causalidade livre em nós, a que nos permite começar uma atividade e sermos nós mesmos sua causa. Somente o ser humano enquanto ser racional finito é capaz disso, uma vez que apesar de ser fenômeno, isto é, está submetido à causalidade natural, à lei natural, ao mesmo tempo também participa enquanto ente de razão de um mundo, por assim dizer, suprassensível e assim capaz de começar uma série de eventos no espaço e no tempo por si mesmo, ou seja, o sujeito é capaz de autonomamente dar uma lei a si mesmo. Kant diz: “só é possível conceberem-se duas espécies de causalidade em relação ao que acontece: a causalidade segundo a natureza ou a causalidade pela liberdade. A primeira é, no mundo sensível, a ligação de um estado com o precedente, em que um se segue ao outro segundo uma regra. Em contrapartida, entendo por liberdade, em sentido cosmológico, a faculdade de iniciar por si um estado, cuja causalidade não esteja, por sua vez, subordinada, segundo a lei natural, a outra causa que a determine quanto ao tempo. A liberdade é, neste sentido, uma ideia transcendental pura que, em primeiro lugar, nada contém extraído da experiência e cujo objeto, em segundo lugar, não pode ser dado de maneira determinada em nenhuma experiência, porque é uma lei geral, até da própria possibilidade de toda a experiência [...]” Cf. KANT, I, Ibid., p. B 560-561.

⁶⁹² Cf. KANT, I, Ibid., p. B 472. (Terceira antinomia da razão – a da liberdade); Cf. KANT, I, Ibid., p. B 671 (Apêndice à dialética transcendental – do uso regulativo das ideias da razão pura.).

Inicialmente, Kant traz a possibilidade de uma natureza ordenada, não caótica e com sentido. Mostra que a natureza não pode ser encarada como “um conglomerado sincrético e alógico de dados casualmente recebidos, mas pelo contrário, um mundo que se comporta como se falasse a linguagem do entendimento humano para responder às perguntas que este lhe faz⁶⁹³”.

Natureza recebida, ordenada e com sentido, a da experiência, é assim porque o natural que o indivíduo experimenta, que é menos geral, se submete ao mais geral do entendimento e, portanto, possibilita que esse menos geral seja especificado em conceitos empíricos, mais comuns, razão pela qual a natureza fenomenal tem sentido para o sujeito, uma vez que enquanto conceitos comuns já estão subsumidos em conceitos ou leis mais gerais.

Assim, o entendimento julga, inquire a natureza e faz com que ela se molde às suas leis gerais. Portanto, o entendimento na Crítica da Razão Pura “não é um leitor inteligente da natureza, mas seu juiz e inquisidor, a estrutura a priori a que aquela tem necessariamente que moldar-se⁶⁹⁴”.

Isso significa dizer que a natureza experimentada para o sujeito é uma unidade sintética, um produto do entendimento, que funda, possibilita e constitui a experiência, cuja realização só se dá a partir dos dados recebidos pela sensibilidade, isto é, dos fenômenos sob conceitos puros. Assim, fenômeno e experiência não são as mesmas coisas. O fenômeno é o que aparece ao sujeito, a manifestação de algo. A experiência é essa manifestação subsumida sob um conceito, logo, ao aparecer, o sujeito ainda não tem a experiência, a natureza

⁶⁹³ DUARTE, I, B. op. cit., p. 86. O que significa dizer “que a razão obriga a considerar todo o encadeamento no mundo segundo princípios de uma unidade sistemática, [...]. De onde resulta, claramente, que a razão não pode ter aqui outra finalidade senão a da sua própria regra formal na extensão do seu uso empírico, nunca, porém, para exceder os limites desse uso; e que, por conseguinte, não se esconde sob esta ideia qualquer princípio constitutivo do seu uso dirigido à experiência possível. Esta unidade formal suprema, fundada unicamente em conceitos racionais, é a unidade das coisas conforme a um fim, e o interesse especulativo da razão impõe a necessidade de considerar a ordenação do mundo como se brotasse da intenção de uma razão suprema”. Cf. KANT, I, op. cit., p. B 714-715.

⁶⁹⁴ Cf. DUARTE, I, B. op. cit., p. 88. Kant diz que na primeira crítica efetuou duas investigações importantes “a primeira mostrou que os sentidos não fornecem os conceitos puros do entendimento *in concreto*, mas apenas o esquema para o uso destes conceitos, e que o objeto a ele conforme se encontra unicamente na experiência (como produto que o entendimento tira dos materiais da sensibilidade). Na segunda investigação, mostra-se que, apesar da independência dos nossos conceitos puros do entendimento e dos nossos princípios puros relativamente à experiência, mais, não obstante o âmbito aparentemente maior do uso, nada se pode pensar através deles fora do campo da experiência, porque eles nada mais podem fazer do que determinar simplesmente a forma lógica do juízo, em relação a intuições dadas; visto que, porém, fora do campo da sensibilidade, não há nenhuma intuição, esses conceitos puros são desprovidos de significação ao não ser possível por nenhum meio representá-los *in concreto*; por conseguinte, todos os *noumena*, bem como o seu conjunto, o mundo inteligível, nada mais são do que representações de um problema, cujo objeto é em si certamente possível, mas cuja solução, segundo a natureza do nosso entendimento, é completamente impossível, visto que o nosso entendimento não é uma faculdade de intuição, mas simplesmente uma faculdade da conexão das intuições dadas numa experiência, e que esta deve, portanto, conter todos os objetos dos nossos conceitos; fora dela, porém, todos os conceitos serão sem significação, porque nenhuma intuição lhes pode servir de base”. Cf. KANT, I. **Prolegômenos a toda metafísica futura**, p. 93-94 (§ 34).

experienciável, mas somente quando pensa o que é isso que lhe está aparecendo, portanto, somente quando ele toma consciência da relação entre a forma e o conteúdo, ou seja, quando faz uma reflexão, quando o eu pensa a relação, isto é, quando julga sobre e assim é que tem a objetividade, que a experiência não é meramente válida subjetivamente, mas objetivamente.

Dessa maneira, há uma síntese, uma conexão entre elementos distintos, heterogêneos, um que lhe é dado (empírico, material) e outro que não depende da empiricidade, logo, *a priori*. Isso quer dizer que tal relação é sintética e *a priori*, pois há uma ligação entre sensibilidade e entendimento que o sujeito faz por meio do julgar, isto é, do unir representações e assim ele tem a experiência⁶⁹⁵.

Nesse sentido, tais juízos não são analíticos, mas sim sintéticos *a priori*. Caso fossem analíticos, seriam juízos subjetivos e, portanto, precisaria de experimento, de testabilidade, cada vez que se afirmasse algo sobre ele. Todavia, por serem sintéticos *a priori*, eles são objetivos, pois se vinculam necessariamente à consciência, ao entendimento, e assim são necessários e universais, logo, válidos para todos os seres racionais finitos. São juízos que determinam (determinantes).

Experiência não significa diversidade de fatos ou eventos, um conjunto de dados pura e simplesmente, isolados, ou ainda de múltiplas afecções corporais, apesar de que se possa ter uma multiplicidade de percepções, mas se trata de uma unidade absoluta da consciência da realidade dos objetos que afetam os sentidos⁶⁹⁶. Tem a ver, portanto, com

⁶⁹⁵ Em linhas gerais, a ideia de experiência (*Erfahrung*) em Kant se diferencia da ideia que a tradição e a modernidade deram a essa ideia. Em Aristóteles, a experiência tem a ver com percepção sensorial, que a partir dela pode avançar de uma percepção localizada para uma mais abrangente, ou ainda de uma particular para uma universal. Experiência assim tem ainda a ver com a memória que o indivíduo tem de mesmas (repetidas) percepções dos sentidos, é a fonte que lhe faz chegar ao universal. Experiência, portanto, se refere ao meio ou ao intermediário entre o particular que vem pela sensação (externa) e o universal que vem pelo saber. Cf. ARISTÓTELES. **Segundos analíticos**. Descartes, por exemplo, seguindo Aristóteles, entende que a experiência tem a ver com a externalidade que se experimenta e assim é o que se percebe pelos sentidos e chega ao nosso entendimento, quer seja pela contemplação externa ou interna. Cf. DESCARTES, R. **Regras para a Direção do Espírito**. John Locke e David Hume entendiam que pela experiência se encontrava a base de todo o conhecimento do sujeito, bem como de onde se derivava, vindo por meio da sensação e reflexão. Cf. LOCKE, J. **Ensaio Acerca do Entendimento Humano**. Cf. HUME, D. **Investigações sobre o entendimento humano**. Leibniz fez uma diferença entre experiência interna e externa, dando importância maior àquela em detrimento desta, pois entendia que as experiências internas eram inatas, anteriores aos dados da experiência externas, assim como as internas eram condições para as externas. Cf. LEIBNIZ, G. **Novos ensaios sobre o entendimento humano**. Como visto, em Kant, a experiência é a conexão sintética das aparências por uma consciência em uma conexão necessária. Cf. KANT, I. **Prolegômenos a toda metafísica futura**, p. 72-79 (§20-22). É, portanto, uma síntese entre sensibilidade e entendimento, isto é, uma percepção que se liga a um conceito e não mera comparação entre percepções por um sujeito, como era para os empiristas no entendimento de Kant. Cf. KANT, I. **CRP**, p. B 161. Portanto, na experiência kantiana há a sensibilidade exterior, a receptividade da sensibilidade, ligado à espontaneidade do entendimento. Noutras palavras, pela conexão entre intuição espaço-temporal com as categorias do entendimento (conceitos puros) engendra-se dessa unidade sintética a experiência para o sujeito.

⁶⁹⁶ “A experiência real, que se compõe da apreensão, da associação (da reprodução) e, por fim, da reconhecimento dos fenômenos, contém neste momento último e supremo (reconhecimento dos elementos simplesmente empíricos da experiência) conceitos, que tornam possível a unidade formal da experiência, e com ela toda a

conexão do que aparece, uma conexão sintética das percepções das quais o sujeito tem consciência, ou seja, do que ele reflete, do que ele pensa. Isso significa dizer que a síntese empírica, (apreensão) se compatibiliza ou se conforma com a síntese intelectual (apercepção)⁶⁹⁷. Há uma realidade que ele percebe que se liga com a espontaneidade categorial pura de sua mente, mas o que traz a experiência e o conhecimento do fenômeno em sua totalidade é a natureza.

O aparato empírico da natureza, isto é, seu conteúdo, é sintético *a posteriori*, sintetizado pelos juízos de experiência, mas antes desse *a posteriori* já ocorrera sua integração na consciência de maneira *a priori* pelo Eu penso na espontaneidade do entendimento e de acordo com as categorias. Ou seja, a regularidade fática em suas leis empíricas se submete ou tem por fundamento às leis puras do entendimento.

Assim, a natureza fenomênica possui uma afinidade objetiva entre suas partes fenomênicas, que por sua vez, se identificam com as categorias, que por sua vez “serve [...] de fundamento à sua associação empírica ou psicológica e, portanto, a toda lei particular⁶⁹⁸”. Ademais, “as coisas da natureza são entre si afins porque está na sua natureza sê-lo. Caso contrário, não chegaríamos sequer a ser objetos para mim, pois eu não poderia pensa-los⁶⁹⁹”. Assim, os fenômenos, a natureza em suas coisas particulares tem afinidade com outras coisas particulares, isto é, com outros fenômenos e só existem em relação entre si. Ou seja, a particularidade da natureza (suas partes) aponta para uma natureza sistemática que se expressa na empiricidade.

validade objetiva (verdade) do conhecimento empírico. [...]. Embora pela experiência conheçamos muitas leis, estas são, porém, apenas determinações particulares de leis ainda mais gerais, das quais as supremas (a que estão subordinadas todas as outras) derivam *a priori* do próprio entendimento e não são extraídas da experiência, antes proporcionam aos fenômenos a sua conformidade às leis e por este meio devem tornar possível a experiência. [...] Ora, a unidade da apercepção é o princípio transcendental da conformidade necessária de todos os fenômenos às leis numa experiência”. Cf. KANT, I. Ibid., p. A 125-127. Na versão B, Kant fala que o Eu penso é aquele que acompanha todas as representações do sujeito. “**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 o mesmo é dizer, que a representação ou seria impossível ou pelo menos nada seria para mim. A representação que pode ser dada antes de qualquer pensamento chama-se **intuição**. Portanto, todo o diverso da intuição possui uma relação necessária ao eu penso, no mesmo sujeito em que esse diverso se encontra. Esta representação, porém, é um ato da **espontaneidade**, isto é, não pode considerar-se pertencente à sensibilidade”. Cf. KANT, I. Ibid., p. B 132 (destaque nosso).

⁶⁹⁷ “[...] a síntese da apreensão, que é empírica, tem que ser necessariamente conforme a síntese da apercepção, que é intelectual e está inteiramente contida *a priori* na categoria”. Cf. KANT, I. Ibid., p. B 163.

⁶⁹⁸ Cf. DUARTE, I. B. op. cit., p. 97

⁶⁹⁹ Cf. DUARTE, I. B. Ibid., p. 98. Sobre essa afinidade Kant diz que “[...] há dois troncos do conhecimento humano, porventura **oriundos de uma raiz comum**, mas para nós desconhecida, que são a sensibilidade e o entendimento [...]”. Cf. KANT, I, op. cit., p. B 29 (destaque nosso). “[...] a razão supõe a unidade sistemática de forças diversas, porquanto as leis particulares da natureza se subordinam às mais gerais e a economia dos princípios não é só um princípio econômico da razão, mas uma lei interna da natureza”. Cf. KANT, I. Ibid., p. B 679.

Pode-se dizer que, para Kant, a natureza em seus produtos (sua materialidade) possui uma natureza que lhe é subjacente (sua formalidade) e lhe possibilita, ou seja, tal materialidade, as partes da natureza, os dados que chegam à sensibilidade está sob a tutela da espontaneidade do entendimento e tal sensibilidade, nessas condições, configura-se em receptividade espontânea, que se identifica com a espontaneidade do entendimento. Assim, as coisas, os fenômenos, têm existência determinada por leis universais. Isto é, a natureza⁷⁰⁰.

Na experiência, portanto, ocorre a síntese entre sensibilidade e entendimento e assim o objeto do conhecimento é determinado. Há, assim, pela espontaneidade do entendimento uma produção de uma diversidade de produtos, mas o entendimento não promove sua sistematização, sua totalidade, sua organização sistemática e nem promove uma reflexão sobre sua atividade e nem sobre o conhecimento de seus produtos determinados por sua espontaneidade em sintetizar. Isso quer dizer que o conhecimento no nível do entendimento é parcial, não sistemático, é apenas por partes não conectadas e assim carece de sistematicidade e de unidade sistemática, de organização sistemática. Nesse caso, quem procura fazer tal tarefa é a razão, que busca sistematizar o conhecimento de modo totalizador, unitário, cujas partes são concatenadas em uma totalidade por meio de um princípio que lhe garanta unidade.

Nessa perspectiva, é válido dizer que o entendimento em seus múltiplos conceitos, em seu diverso, apresenta-se por meio de uma pluralidade de princípios e assim carece de uma unidade que se fundamenta em um ideal da razão⁷⁰¹, uma vez que:

O entendimento pode ser definido como a faculdade de unificar os fenômenos mediante regras, a razão é a faculdade de unificar as regras do entendimento mediante princípios. Nunca se dirige, portanto, imediatamente

⁷⁰⁰ Cf. KANT, I. **Prolegômenos a toda metafísica futura**, p. 65.

⁷⁰¹ **“A razão nunca se reporta diretamente a um objeto, mas simplesmente ao entendimento** e, por intermédio deste, ao seu próprio uso empírico; não cria, pois, conceitos (de objetos), **apenas os ordena e lhes comunica aquela unidade que podem ter na sua maior extensão possível, isto é, em relação à totalidade das séries, à qual não visa o entendimento, que se ocupa unicamente do encadeamento pelo qual se constituem, segundo conceitos, as séries de condições.** A razão tem, pois, propriamente por objeto, apenas o entendimento e o seu emprego conforme **a um fim** e, tal como o entendimento reúne por conceitos o que há de diverso no objeto, assim também **a razão, por sua vez, reúne por intermédio das ideias o diverso dos conceitos**, propondo uma certa unidade coletiva, como fim, aos atos do entendimento [...]. Por isso, afirmo que as ideias transcendentais não são nunca de uso constitutivo [...] têm um uso regulador excelente e necessariamente imprescindível, o de dirigir o entendimento para um certo fim, onde convergem num ponto as linhas diretivas de todas as suas regras e que, embora seja apenas uma ideia (*focus imaginarius*) [...]. Se considerarmos em todo o seu âmbito os conhecimentos do nosso entendimento, encontramos que a parte de que a razão propriamente dispõe e procura realizar é a sistemática do conhecimento, isto é, o seu encadeamento a partir de um princípio. Esta unidade da razão pressupõe sempre uma ideia, a da forma de um todo do conhecimento que precede o conhecimento determinado das partes e contém as condições para determinar *a priori* o lugar de cada parte e sua relação com as outras”. Cf. KANT, I. **CRP.**, p. B 672-673 (destaque nosso).

à experiência, nem a nenhum objeto, mas tão só ao entendimento, para conferir ao diverso dos conhecimentos desta faculdade uma unidade *a priori*, graças a conceitos; unidade que pode chamar-se unidade de razão e é de espécie totalmente diferente da que pode ser realizada pelo entendimento⁷⁰².

A razão assim procura juntar esse diverso de conhecimento do entendimento e concentrar, reduzir, até algo universal, trazendo para isso a máxima unidade possível⁷⁰³. Sua busca é na realidade por algo em que no conhecimento condicionado do entendimento não tenha nenhuma condição, ou seja, a razão busca a condição da condição até chegar numa condição que não tenha condição, isto é, no incondicionado para trazer ao conjunto dos conhecimentos uma unidade mais completa⁷⁰⁴.

Kant explica que a razão em sua busca de maior completude, de maior unidade e sistematização faz isso a partir de três ideias da razão. Uma que se refere à completude do sujeito, a Alma (objeto da psicologia); outra que se refere à completude dos objetos, o Mundo/Natureza (objeto da cosmologia) e a que se refere aos dois em grau absoluto, Deus⁷⁰⁵ (objeto da teologia). Vale observar que o movimento promovido por Kant para tentar explicar essa máxima completude de conhecimento que a razão exige parte do dado, do empírico, do objeto da sensibilidade e do entendimento, da espécie ao gênero e avança até sua condição mais geral e até o universal⁷⁰⁶, pois

⁷⁰² Cf. KANT, I. Ibid., p. B 359.

⁷⁰³ “[...] a razão, [...] procura reduzir a grande diversidade dos conhecimentos do entendimento ao número mínimo de princípios (de condições gerais) e assim alcançar a unidade suprema dos mesmos”. Cf. KANT, I. Ibid., p. B 361.

⁷⁰⁴ “a razão [...] procura a condição geral do seu juízo (da conclusão) e o raciocínio não é também mais que um juízo obtido, subsumindo a sua condição numa regra geral (a premissa maior). Ora, como essa regra, por sua vez, está sujeita à mesma tentativa da razão e assim (mediante um prosilogismo) **se tem de procurar a condição da condição, até onde for possível, bem se vê que o princípio próprio da razão em geral (no uso lógico) é encontrar, para o conhecimento condicionado do entendimento, o incondicionado pelo qual se lhe completa a unidade**”. Cf. KANT, I. Ibid., p. B 364. (destaque nosso).

⁷⁰⁵ A Alma é Ideia que unifica todos os fenômenos do sentido interno. É a representação pura de um sujeito substancial; o Mundo é a Ideia da totalidade incondicionada da unidade absoluta da série de condições objetivas da experiência; Deus (ideal transcendental) refere-se à unidade absoluta em geral. “[...] todos os conceitos puros em geral têm que ver com a unidade sintética das representações, mas os conceitos da razão pura (as ideias transcendentais) referem-se à unidade sintética incondicionada de todas as condições em geral. Por conseguinte, todas as ideias transcendentais podem reduzir-se a três classes das quais **a primeira** contém a unidade absoluta (incondicionada) do sujeito pensante, **a segunda**, a unidade absoluta da série das condições do fenômeno e **a terceira**, a unidade absoluta da condição de todos os objetos do pensamento em geral”. Cf. KANT, I. Ibid., p. B 391 (destaque nosso).

⁷⁰⁶ “[...] que todas as diversidades das coisas individuais não excluam a identidade da espécie, que as diversas espécies se devam apenas considerar como determinações diversas de um pequeno número de gêneros, e estes, por sua vez, derivados de classes mais elevadas, etc., e que se deva, portanto, procurar uma certa unidade sistemática de todos os conceitos empíricos possíveis, na medida em que podem ser derivados de outros mais altos e mais gerais, é uma regra clássica ou princípio lógico, sem o qual não haveria nenhum uso da razão, porque só podemos inferir do geral para o particular, na medida em que tomamos por fundamento as propriedades gerais das coisas, às quais se encontram subordinadas as propriedades particulares”. Cf. KANT, I. Ibid., p. B 679-680.

Se considerarmos em todo o seu âmbito os conhecimentos do nosso entendimento, encontramos que a parte de que a razão propriamente dispõe e procura realizar é a sistemática do conhecimento, isto é, o seu encadeamento a partir de um princípio. Esta unidade da razão pressupõe sempre uma ideia, a da forma de um todo do conhecimento que precede o conhecimento determinado das partes e contém as condições para determinar *a priori* o lugar de cada parte e sua relação com as outras. Esta ideia postula, por conseguinte, uma unidade perfeita do conhecimento do entendimento, mercê da qual, este não é apenas um agregado acidental, mas um sistema encadeado segundo leis necessárias. Não se pode propriamente dizer que esta ideia seja o conceito de um objeto, mas sim o da unidade completa destes conceitos, na medida em que esta unidade serve de regra ao entendimento⁷⁰⁷.

Esses princípios da razão que busca o máximo de sistematização possível, as Ideias da razão, são o que Kant chama de princípios reguladores, ideias que regulam, são princípios heurísticos⁷⁰⁸ que nada constituem, mas se refere apenas ao entendimento e para regular sua atividade, impor-lhe ordem e unidade, assim, as ideias da razão,

são apenas conceitos sofisticos (dialéticos). Em contrapartida, têm um uso regulador excelente e necessariamente imprescindível, o de dirigir o entendimento para um certo fim, [...] embora seja apenas uma ideia (*focus imaginarius*), isto é, um ponto de onde não partem na realidade os conceitos do entendimento, porquanto fica totalmente fora dos limites da experiência possível, serve todavia para lhes conferir a maior unidade e, simultaneamente, a maior extensão⁷⁰⁹.

A razão, portanto, a partir das ideias reguladoras, parte da ideia de uma totalidade da natureza que não pode ser objeto do conhecimento, mas que contempla a razão em seu interesse de totalidade do conhecível. Assim, a razão trata a natureza como um dever ser, ela projeta uma unidade que não é de fato, pois não se dá na experiência, mas como um *como se*, um *focus imaginarium*, uma projeção, como um critério para conceber a unidade do heterogêneo, da unidade na diversidade, ou do homogêneo no heterogêneo⁷¹⁰.

⁷⁰⁷ Cf. KANT, I. Ibid., p. B 673.

⁷⁰⁸ Cf. KANT, I. Ibid., p. B 644.

⁷⁰⁹ Cf. KANT, I. Ibid., p. B 672. A ideia do foco imaginário tirado da óptica newtoniana e refere-se mais ou menos a diversidade do entendimento que converge para um único foco, (e assim se sistematiza) que é a ideia da razão, mas como não é efetivo, pois não constitui nada, mas apenas regula, é imaginário.

⁷¹⁰ Ao fazer a diferença entre os conceitos do entendimento e os da razão (as ideias, que serão reflexivas na terceira crítica) Kant diz que: “[...] os conceitos do entendimento são também pensados *a priori*, anteriormente à experiência e com vista a ela; mas nada mais contém que a unidade da reflexão sobre os fenômenos, na medida em que estes devem necessariamente pertencer a uma consciência empírica possível. Só por seu intermédio são possíveis o conhecimento e a determinação de um objeto. [...] visto constituírem a forma intelectual de toda a experiência, a sua realidade objetiva tem, por único fundamento, que a sua aplicação possa sempre ser mostrada na experiência. Porém, a denominação de conceito da razão, já previamente indica que este conceito não se deverá confinar nos limites da experiência, porque se refere a um conhecimento do qual todo o conhecimento empírico é apenas uma parte (talvez a totalidade da experiência possível ou da sua síntese

Dessa maneira, enquanto o entendimento trata do como é, do entender, da natureza mecânica, da causalidade natural, de uma concatenação de partes fenomenais inscritas na experiência, a razão trata do compreender, do como deve ser, de uma natureza sistematizada, de uma completude como regulação requerida por um interesse da própria razão que busca uma unidade, não conhecida, mas projetada como requisito de maior fechamento do sistema. Assim, a cargo do entendimento estão às partes e a razão pela ideia reguladora com o todo e enquanto tal que regula determinaria o lugar das partes.

É a partir disso que Kant diferencia a ideia e o conceito de natureza. Um enquanto conjunto das partes de um todo, um conjunto de fenômenos dados na experiência e o outro como um *focus imaginarium*, como projeção do todo desse conjunto de partes, de objetos diversos, múltiplos. Uma forma de um todo sistemático, como princípio regulador. Kant trata essa diferença, como já mencionado, pela distinção entre conceito e ideia de mundo e natureza, mostrando que, caso contrário, “seu suposto arquétipo daquilo que a natureza, objeto do conhecimento, deve ser, a atividade intelectual perder-se-ia no conhecimento de objetos plurais, sem chegar nunca à ideia de conjunto, “foco imaginário”, em que convergem os eventos categoriais e o princípio de unificação suprema⁷¹¹”.

Assim, enquanto o mundo se vincula às categorias matemáticas⁷¹² e refere-se ao real, ao diverso espaço temporal, uma vez que ele é “o conjunto matemático de todos os fenômenos e a totalidade de sua síntese⁷¹³”; a natureza tem a ver com essa mesma coisa em seu aspecto dinâmico, isto é, vincula-se à conexão relacional entre as partes e o todo, não de modo distributivo, matemático, serial, como é o mundo, mas da própria constituição da relação entre parte com o todo das partes, já que é o encadeamento das determinações de uma coisa (*formaliter*) e o conjunto dos fenômenos que se encadeiam universalmente (*materialiter*)⁷¹⁴.

A natureza enquanto conjunto dos objetos da síntese entre sentidos e entendimento, a da experiência possível, é um conjunto de partes, portanto, separadas, não

empírica) e embora a experiência efetiva nunca atinja por completo esse conhecimento, sempre todavia pertence a ele. Os conceitos da razão servem para conceber (*Begreifen*), assim como os do entendimento para entender (*Vestehen*) (as percepções). Se os primeiros contêm o incondicionado, referem-se a algo em que toda a experiência se integra, mas que, em si mesmo, não é nunca objeto da experiência [...]”. Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. B 367. Para a razão Kant usa a palavra *Begreifen* (compreender/conceber) e para o entendimento usa *Vestehen* (entender/perceber). Cf. KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*, p. B 367.

⁷¹¹ Cf. DUARTE, I. B. op. cit., p. 150.

⁷¹² As categorias **matemáticas** são as da **Quantidade** (unidade; pluralidade; totalidade) e da **Qualidade** (relação; negação; limitação). As categorias **dinâmicas** são as da **Relação** (inerência e substância; causalidade e dependência; comunidade – ação recíproca entre agente e paciente) e da **Modalidade** (possibilidade-impossibilidade; existência-não existência; necessidade-contingência). Cf. KANT, I. op. cit., p. B 106.

⁷¹³ Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. B 445 (nota)

⁷¹⁴ Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. B 446 (nota).

integradas, não sistematizadas, que somente com o dever ser, isto é, com o *como se*, com a Ideia da razão que regula e assim se postula uma unidade de todo o conhecimento possível, a totalidade da experiência possível e assim efetiva-se um sentido para esse conjunto que até então era desintegrado e agora é um todo com sentido, dentro de um sistema que não se reduz ao mecanicismo natural, à necessidade natural, que é serial causal, de fundamento da física newtoniana.

Natureza, portanto, a partir desse uso hipotético da razão por meio de ideias reguladoras, de “[...] um uso regulador, isto é, serve, na medida do possível, para conferir unidade aos conhecimentos particulares e aproximar assim a regra da universalidade⁷¹⁵”, assim,

O uso hipotético da razão tem, pois, por objeto a unidade sistemática dos conhecimentos do entendimento e esta unidade é a pedra de toque da verdade das regras. Reciprocamente, a unidade sistemática (como simples ideia) é apenas uma unidade projetada, que não se pode considerar dada em si, tão só como problema, mas que serve para encontrar um princípio para o diverso e para o uso particular do entendimento e desse modo guiar esse uso e colocá-lo em conexão também com os casos que não são dados⁷¹⁶.

A partir dessa ideia, “a experiência torna-se sistema; o conhecimento ciência. O contínuo espaço-temporal, definido pela lei do necessitarismo, coincide na sua arquitetura com a mecânica pura, com a física elevada pelo gênio de Newton ao grau supremo de ciência por excelência da natureza⁷¹⁷”.

Kant, na Primeira Crítica, trata fundamentalmente da natureza possibilitada e entendida pela síntese entre intuição e entendimento, a natureza enquanto síntese entre matéria da sensibilidade e a forma do entendimento, enquanto objeto da experiência, uma natureza regida pelo mecanicismo natural causal, que pelas ideias da razão se projeta uma unidade de todos os objetos e de suas leis empíricas e puras dessa experiência. O que significa que ele ainda na primeira crítica Kant já aponta, de modo ainda inicial, para uma natureza fundamentada sob uma concepção finalista, cuja explicação ainda incipiente recai sobre as ideias da razão, ganhando melhor e mais abrangente desenvolvimento na terceira crítica a partir do trabalho realizado pela faculdade de julgar, o juízo.

A grande questão para Kant, apontada já na primeira crítica, era como legitimar uma concepção teleológica da natureza sem se contrapor ou contradizer a causalidade natural,

⁷¹⁵ Cf. KANT, I. Ibid., p. B 675

⁷¹⁶ Cf. KANT, I. Ibid.

⁷¹⁷ Cf. DUARTE, I, B. op. cit., p. 154.

que na primeira crítica aparece apenas como algo possível, pensável, mas ainda não possível de ser legitimado, o que Kant faz somente com a Crítica da Faculdade de Julgar. Todavia, já no apêndice à dialética transcendental, Kant já mostra uma possível natureza para além do mecanicismo natural, uma natureza concebida pela noção de finalidade, servindo para trazer sentido para ciências particulares da natureza, tanto orgânica quanto inorgânica.

Isso porque, já no apêndice à dialética transcendental, a natureza escapa, por assim dizer, da concepção apreendida e estabelecida pelo entendimento, a da perspectiva unitária e sistemática sob fundamento do mecanicismo natural, e pela perspectiva do

ideal transcendental torna-se, assim, esquema de um conceito de natureza, enquanto comunidade de fenômenos em mútua e recíproca interação, constituindo um todo harmônico e coordenado, à margem do necessitarismo mecanicista, anteriormente elevado a princípio de toda ciência física na ideia de natureza em que se espelha a concepção newtoniana⁷¹⁸.

Como visto, a natureza na Crítica da Razão Pura se expressa em acordo com necessitarismo causal, cujas diversas leis e fenômenos a razão projeta uma unidade e a concebe como sistema, mas o que se tem, na realidade, é um diverso de materiais e objetos em interação que podem ser numerados, isto é, objetos que podem ser quantificados, logo trata-se de um conjunto (mecânico) e não de coisas singulares e o que se tem é apenas uma possível explicação do universal no particular, mas não uma legitimação do geral pelo singular. Ou seja, não há ainda como justificar casos particulares por uma mesma lei. Ainda não se pode pelas ideias da razão (elas são somente regulativas e não constitutivas) fazer uma identificação de que no caso particular se estabeleça a mesma lei⁷¹⁹.

As ideias da razão, isto é, o foco imaginário, como não constitui nada não pode estabelecer uma legalidade para essa sistematicidade da diversidade fenomênica e de suas leis, já que enquanto apenas ideia não pode ser dada na experiência e, portanto, serem conhecidas, mas apenas permite a unificação sistemática projetada e não de fato. No caso da Terceira

⁷¹⁸ Cf. DUARTE, I, B. *Ibid.*, p. 160.

⁷¹⁹ Isso tem a ver com a explicação que Kant faz entre ciência pura da natureza estabelecida pelas leis do entendimento e uma ciência constituída por um sistema da diversidade singular dos fenômenos e de leis empíricas. “[...] o entendimento é a própria fonte das leis da natureza e, conseqüentemente, da unidade formal da natureza, uma tal afirmação é contudo verdadeira e conforme ao objeto, isto é, a experiência. É certo que leis empíricas, como tais, não podem derivar a sua origem, de modo algum, tanto do conhecimento puro, como também a diversidade incomensurável dos fenômenos não pode ser suficientemente compreendida a partir da forma pura da intuição sensível. Mas todas as leis empíricas são apenas determinações particulares das leis puras do entendimento; é em subordinação a essas leis e segundo a norma delas que as primeiras são, antes de mais, possíveis e que os fenômenos recebem uma forma de lei, da mesma maneira que, todos os fenômenos, apesar da diversidade das suas formas empíricas, devem no entanto estar sempre conformes às condições da forma pura da sensibilidade [...]”. Cf. KANT, I, *op. cit.*, p. A 128.

Crítica a faculdade de julgar em sua distinção entre juízo que se determina e se reflexiona é que vai fazer a ordenação da natureza e fazer a mediação entre uma natureza mecânica e uma teleológica.

Kant diz que a razão no seu vislumbre, por assim dizer, do universal deriva o particular e faz isso em dois sentidos, um de modo apodítico, isto é, certo, necessário e outro de modo projetado, isto é, hipotético⁷²⁰. O segundo caso é hipotético ou problemático, como diz Kant, pois se busca a regularidade da diversidade dos fenômenos, de sua regularidade empírica, mas para tal não há nenhum esquema, não há nenhum modelo *a priori* puro, portanto, sua legitimidade nesse caso é apenas uma hipótese, pois não há justificação, logo essa ideia de sistema da natureza é problemática, pois não há como provar, logo é um sistema apenas hipotético. Mas se observa, de acordo com Kant, que há entre a diversidade de fenômenos e da diversidade de leis empíricas uma associação, um encadeamento que se estabelece por uma afinidade entre fenômenos e leis empíricas⁷²¹.

O certo é que, na primeira crítica, essa associação representativa que se estabelece por meio da afinidade associativa dos fenômenos se dá pela projeção hipotética que a ideia reguladora estabelece e assim ocorre uma unificação dos conhecimentos, fenômenos e leis particulares projetando isso à universalidade, fruto na realidade de um interesse que a razão tem necessariamente de unificação sistemática de todo o conhecimento. Por esse interesse

⁷²⁰ “Se a razão é a faculdade de derivar o particular do geral, então o geral ou já é dado e certo em si, pelo que só exige a faculdade de julgar para operar a subsunção e o particular é desse modo determinado necessariamente, e é o que eu denomino o uso apodítico da razão; ou o geral só é considerado de uma maneira problemática e é uma simples ideia; o particular é certo, mas a generalidade da regra relativa a esta consequência é ainda um problema; então aferem-se pela regra diversos casos particulares, todos eles certos, para saber se se deduzem dela e, se parecer que dela derivam todos os casos particulares que se possam indicar, conclui-se a universalidade da regra e, a partir desta, todos os casos que não forem dados em si mesmos. É o que eu denomino o uso hipotético da razão”. Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. B 674-675.

⁷²¹ [...] esta apreensão do diverso não produziria, por si só, nem uma imagem nem um encadeamento de impressões, se não houvesse aí um princípio subjetivo capaz de evocar uma percepção, da qual o espírito passa para uma outra, depois para a seguinte e, assim, é capaz de representar séries inteiras dessas percepções, isto é, uma faculdade reprodutiva da imaginação, faculdade que é também apenas empírica. Todavia, porque se as representações se reproduzisse indistintamente umas das outras, longe de formar um encadeamento determinado, não seriam mais do que um amontoado sem regra alguma e da qual, portanto, não poderia resultar qualquer conhecimento, é preciso que a sua reprodução tenha uma regra, segundo a qual uma representação se une de preferência com esta do que a uma outra na imaginação. Este princípio subjetivo e empírico da reprodução segundo regras chama-se **associação das representações**. Se esta unidade da associação, contudo, não tivesse também um princípio objetivo, de tal modo que fosse impossível serem apreendidos os fenômenos pela imaginação, de outra maneira que não fossem subordinados à condição de uma unidade sintética possível dessa apreensão, seria também algo de completamente acidental que os fenômenos se acomodassem num encadeamento de conhecimentos humanos. Deve, portanto, haver um princípio objetivo, isto é, captável a priori, anteriormente a todas as leis empíricas da imaginação, sobre o qual repousam a possibilidade e mesmo a necessidade de uma lei extensiva a todos os fenômenos, que consiste em tê-los a todos como dados dos sentidos, susceptíveis de se associarem entre si e sujeitos a regras universais de uma ligação completa na reprodução. A este princípio objetivo de toda a associação dos fenômenos chamo **afinidade** dos mesmos. Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. A 121-122. (destaque nosso). Para os empiristas, como Hume, por exemplo, essa afinidade era estabelecida *a posteriori* por meio do hábito, por uma espécie de associação psicológica.

projetado da razão não como se fazer uma dedução (justificação) disso como Kant fez com as categorias do entendimento. Assim, podemos asseverar que a partir do apêndice à dialética transcendental da primeira crítica, Kant traz à causalidade natural já a ideia de finalidade.

Nesse sentido, a razão, diante da diversidade natural fenomenal e sua diversidade de leis concebe que isso que existe dado à experiência não é ou está por acaso ou ainda razão de ser, mesmo que não haja como legitimar ou constatar tal fato, mas ainda assim ela (a razão) se interessa e projeta que assim seja. É como se esse todo diverso natural fosse organizado, com ordem. Ou seja, a razão infere que a diversidade das coisas da natureza, em sua diversidade fenomenal em sua materialidade e de leis empíricas tem uma organização, uma afinidade entre as suas diversas partes componentes. É a partir disso que, de certa maneira, Kant fará a relação entre gênero e espécie, isto é, o comum e o diferente. Há uma diversidade (espécie) que é comum (gênero). É também por meio disso que se estabelece a relação entre razão e entendimento, ou seja, a razão promove a unidade de uma diversidade em algo comum, isto é, no conceito. O empírico, assim, resulta da relação entre diversidade da sensibilidade e diversidade do entendimento e, portanto, a diversidade da experiência hipoteticamente é sistematizada a partir das ideias, princípios da unidade sistemática da razão⁷²², que diante da diversidade percebe uma afinidade e projeta interessadamente⁷²³ uma unidade. Assim, nessa relação, razão e entendimento, pois

a razão pressupõe os conhecimentos do entendimento, que imediatamente se aplicam à experiência e procura a sua unidade mediante ideias, que vão muito para além da experiência [...] a despeito da sua diversidade, a afinidade do diverso sob um princípio de unidade. [...] O entendimento constitui um objeto para a razão, do mesmo modo que a sensibilidade para o entendimento. Tornar sistemática a unidade de todos os atos empíricos possíveis do entendimento é a tarefa da razão, assim como a do

⁷²² Aqui vale observar que Kant com a ideia de princípio da unidade sistemática da razão quer fazer distinção entre os princípios lógicos e os princípios transcendentais da razão. Tais princípios formam a unidade sistemática regulativa da razão que se aplicará na regulação do entendimento. **Unidade** – que sistematiza o diverso e assim tem a ver com a relação da diversidade das espécies congregadas no gênero; outro princípio é o de **especificação**, o da espécie que insta ao entendimento o observar a diversidade em sua relação com o gênero, isto é, que o gênero é composto por uma diversidade que pertencem ao mesmo gênero. Assim, o gênero faria uma espécie de extensão e esta teria uma diversidade de conteúdo (espécie-especificação), logo uma intensidade. Assim, temos uma extensão intensa. Há ainda o princípio da **afinidade**, que mesmo diante da gradação contínua das espécies, há uma origem comum entre elas e entre seus conceitos. Assim, há um contínuo com afinidade e uma afinidade contínua, o que resulta em uma natureza de gradação contínua com afinidade e de uma afinidade gradual da/na natureza. Kant diz que “os princípios da unidade sistemática bem poderiam situar-se assim: **diversidade**, **afinidade** e **unidade**, cada um deles, porém, tomado como ideia no grau mais elevado da sua perfeição”. (destaque nosso). Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. B 690.

⁷²³ “Dou o nome de máximas da razão a todos os princípios subjetivos, que não derivam da natureza do objeto, mas do interesse da razão por uma certa perfeição possível do conhecimento desse objeto”. Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. B 694.

entendimento é ligar por conceitos o diverso dos fenômenos e submetê-lo a leis empíricas⁷²⁴.

Há, portanto, um interesse da razão em uma unidade sistemática projetada, que postula uma ordem com a qual é possível que o entendimento entenda a diversidade fenomenal. A razão assim afirma a existência de uma afinidade entre as partes da diversidade da natureza e assim promove sua unidade, permitindo o conhecimento material da natureza como algo conectado, encadeado e com ordem para além do mero mecanicismo da sensibilidade e do entendimento, apontando para uma natureza sob fundamento teleológico, uma vez que se ficássemos na receptividade dos dados dos sentidos e na espontaneidade do entendimento, haveria somente a mera causalidade natural, mecânica, mas por esse postular da razão encontra-se uma natureza material que se fundamenta a partir de um princípio teleológico.

O entendimento está para a razão assim como a sensibilidade para o entendimento, mas um sem o outro é indeterminado e

[...] de igual modo a unidade da razão é indeterminada em si mesma, com respeito às condições, relativamente às quais o entendimento deverá ligar sistematicamente os seus conceitos e quanto ao grau até onde deverá fazê-lo. No entanto, embora se não possa encontrar na intuição nenhum esquema para a unidade sistemática completa de todos os conceitos do entendimento, pode e deve encontrar-se um análogo desse esquema, que é a ideia do máximo da divisão e da ligação do conhecimento do entendimento num único princípio⁷²⁵. [A máxima da razão, o *focus imaginarium*].

Kant, portanto, no apêndice à dialética transcendental diz que “tudo o que se funda sobre a natureza das nossas faculdades tem de ser adequado a um fim e conforme com o seu uso legítimo”, portanto, nos coloca frente a um conceito de natureza que está ou vai além do mecanicismo natural causal. Estamos agora diante, de acordo com Kant, dos fundamentos legitimadores do contingente, da diversidade da natureza empírica e assim de fundamentação das ciências que se debruçam sobre essa diversidade empírica contingencial. Há assim uma legislação para o empírico, que a razão em sua perspectiva teórica, isto é, de conhecimento do fático, estabelece por seu próprio interesse uma unidade sistemática desse diverso. Ou seja, a natureza concebida pela razão é a natureza da diversidade material fenomenal indefinida que entra em afinidade ou se adequa à nossa maneira de conhecer, que por um princípio (ideia, máxima) se estende ao máximo de divisibilidade e de unificação sistemática do conhecer.

⁷²⁴ Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. B 690-692.

⁷²⁵ Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. B 693.

A partir dessa abertura que o apêndice traz, de um para além do mecânico já se postula a fundamentação de uma investigação empírica da natureza, uma descrição fática da natureza de acordo com suas leis vislumbradas na contingência. A razão em seu interesse por meio de princípios subjetivos regula esse processo da divisibilidade e da unificação. É aqui que se dá a sistematização do diverso sob gêneros e a variedade sob espécies. Há, portanto, uma espécie de orientação feita pela razão sobre o entendimento para que este voltar-se, por assim dizer para empiricidade e reconhecer nele o substrato a que deve efetivar suas leis. É a partir dessa relação que é possível, para Kant, distinguir, ou seja, separar/dividir, e integrar, isto é, juntar, partes da natureza em um mesmo sistema natural.

Kant compreende que isso permite entender e fundamentar a lei da escalada continuada das criaturas posta em circulação por Leibniz, de acordo com Kant e seguida por Charles Bonnet (1720-1793), uma vez que essa

[...] tão famosa lei da escala contínua das criaturas, que Leibniz pôs em circulação e Bonnet apoiou tão excelentemente e que é apenas uma aplicação do princípio da afinidade que assenta no interesse da razão, pois da observação e da compreensão das disposições da natureza não se poderia extrair como afirmação objetiva. Em contrapartida, o método que consiste em procurar a ordem na natureza de acordo com um tal princípio e a máxima que considera essa ordem fundada numa natureza em geral, embora sem determinar onde e até que ponto reina essa ordem, constituem, sem dúvida, um legítimo e excelente princípio regulativo da razão; como tal, vai longe de mais para que a experiência ou a observação lhe possam ser adequadas; mas, sem que nada determine, aponta somente o caminho da unidade sistemática⁷²⁶.

⁷²⁶ Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. B 696. A ideia da “Grande Cadeia do Ser”, como ficou mais conhecida, fundamentava os conhecimentos a respeito do mundo natural nos Setecentos. Considerava que havia uma contínua escala dos seres em progressão linear e ascendente. Essa ideia da “grande cadeia do ser” amplamente concebida e abordada entre os séculos XVII e XVIII por autores diversos, entre eles Espinosa, Locke, Pascal, Leibniz, mas “entre os grandes sistemas filosóficos do século XVII, é em Leibniz que a concepção da “Cadeia do Ser” é mais conspícua, mais determinante e mais penetrante”. Cf. LOVEJOY, Arthur. **The great chain of being**. Cambridge. Massachusetts. Harvard University Press, 2001, p. 144 (tradução nossa). Vale aqui observar que essa ideia tem origem em Platão e Aristóteles. O primeiro entendia que o universo/mundo estava ordenado do menos complexo ao mais complexo, do menos perfeito ao mais perfeito, mas todo o existente era fruto de uma degeneração progressiva estabelecida no mundo a partir de um vislumbre do plano das ideias, do imutável e perfeito (apesar de que mesmo assim o mundo é bom, pois é fruto de algo bom). O segundo falava em uma série de seres sem clara demarcação, e assim há uma continuidade entre tipos graduais, quando organizados hierarquicamente. Razão pela qual entendia que a natureza passa gradualmente do inanimado para o animado sem estabelecer uma clara distinção e assim haveria um meio termo entre ambos, cuja transição é contínua. Ele dava o exemplo das zoófitas (animais-planta). Aristóteles, para sustentar a ideia de continuidade, estabeleceu outros critérios de diferenciação, tais como pelo *habitat* (terra, ar, água) cujo limite não era tão claro, pois um entrava no outro. Isso fez Aristóteles acreditar que era possível elaborar uma diversidade de classificação natural, mas foi ele, todavia que sugeriu a ideia inicial de organizar os animais em uma única escala natural em gradação até o topo, o mais perfeito, que era o homem. Nos oitocentos muitos autores trataram da questão da “grande cadeia do ser”, que teve nesse século grande desenvolvimento, que ao lado da palavra “Natureza”, “a Grande Cadeia do Ser” foi a frase sagrada do século XVIII, fazendo parte de um modo bastante análogo ao da palavra “evolução” no final do século XIX. Cf. LOVEJOY, A. *Ibid.*, p. 183-184. Assim, nesse período “[...] escritores de todos os tipos – homens de ciência e filósofos, poetas e ensaístas populares, deístas e teólogos ortodoxos –

falaram tanto sobre a Cadeia do Ser, ou aceitaram mais implicitamente o esquema geral de ideias relacionadas a ele”. Autores como Georges Louis Leclerc, Denis Diderot, Carl von Linnæus, Charles Bonnet, Abraham Trembley, Jean-Jacques Rousseau, James Thomson, Alexander Pope, Henry Saint John, Albrecht von Haller, Mark Akenside, Immanuel Kant, Johann Gottfried von Herder, William King, Joseph Addison, Oliver Goldsmith e Johann Heinrich Lambert. Cf. LOVEJOY, A. *Ibid.*, 183-227 (tradução nossa). Autores renomados e influentes que transmitiram parte de suas ideias pela concepção de Cadeia do Ser. Tal noção posta em circulação por Leibniz, como diz Kant, consistia em dizer que toda a natureza, desde a matéria caótica, não organizada e inorgânica até às criaturas mais organizadas, constituía uma série física, inanimada/animada que em seu contínuo aportaria no metafísico. O século XVIII não recebe a ideia diretamente de Platão e Aristóteles, mas principalmente de Locke e mais ainda de Leibniz. Locke diz: “Há provavelmente inúmeras espécies dos espíritos finitos, em séries contínuas de gradação. [...] Em todo o mundo corpóreo visível, não vemos brechas ou intervalos. Tudo que se encontra abaixo de nós descende por pequenos passos, formando uma série contínua de coisas que, em cada afastamento diferem muito pouco entre si. Os reinos animal e vegetal estão de tal modo aproximado que, se apanharmos o grau mais inferior de um e mais superior do outro, haverá insuficiente percepção de qualquer grande diferença entre eles; procedendo assim, até chegarmos a mais baixa e às partes mais inorgânicas da matéria, descobriremos que em toda parte as várias espécie estão ligadas e diferem apenas por graus quase insensíveis”. Cf. LOCKE, J. **Ensaio Acerca do Entendimento Humano**, p. 176. E conclui dizendo “[...] temos motivos para pensar, que é apropriado para a magnífica harmonia do universo [...]”. Cf. LOCKE, J. *Ibid.* Para Pascal (1623-1662) “[...] as partes do mundo têm todas uma tal relação e um tal encadeamento uma com a outra, que julgo impossível conhecer uma sem a outra e sem o todo. [...]. Portanto, todas as coisas, sendo causadas e causantes, ajudadas e ajudantes, mediata e imediatamente, e todas entretendo-se por um laço natural e insensível que liga as mais afastadas e as mais diferentes, considero impossível conhecer as partes sem conhecer o todo, não mais que conhecer o todo sem conhecer particularmente as partes”. Cf. PASCAL, Blaise. **Pensamentos**. Tradução: Sérgio Milliet. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 71. Leibniz acreditava que a grande cadeia do ser consistia na totalidade das substâncias simples (as mônadas), variando hierarquicamente de Deus para o grau mais baixo da vida sensível, levando em consideração o princípio dos indiscerníveis (sem dois semelhantes), mas cada um diferente do outro, um abaixo e outro acima abaixo, mesmo que a diferença seja a menor possível. É também a partir disso que Leibniz concebe a ideia de que a natureza não dá saltos (o que contemporaneamente não se concorda mais), uma vez que há uma ordenação linear da natureza, contínua, progressiva, que parte dos mais simples aos mais complexos, e assim “na natureza tudo é pleno” e tudo está ligado pelas substâncias que por suas junções se tornam complexas e desse modo tudo está ligado dentro de um mundo pleno, cujos corpos atuam uns sobre os outros em maior ou menor grau. Cf. LEIBNIZ, Gottfried. **Discurso de metafísica e outros textos**, p. 154. “Todas as diferentes classes de seres que compõem juntos o universo são [...] tão unida que seria impossível colocar outras entre duas delas, uma vez que isso implicaria desordem e imperfeição. Assim, os homens estão ligados com os animais, estes com as plantas e estes com os fósseis, que por sua vez se fundem com aqueles corpos que nossos sentidos e nossa imaginação nos representam como absolutamente inanimados. E, uma vez que a lei da continuidade exige que, quando os atributos essenciais de um ser aproximados dos outros, todas as propriedades do mesmo também se aproximem gradualmente das outras, é necessário que todas as ordens dos seres naturais se formem, mas uma única cadeia, em que as várias classes, como tantos anéis, estão tão intimamente ligadas uma à outra que é impossível para os sentidos ou a imaginação determinar exatamente o ponto em que se acaba e o próximo começa [...]. Assim, não há nada de monstruoso na existência de zoófitas, ou animais-planta, como Budaeus os chama; pelo contrário, está totalmente de acordo com a ordem da natureza que eles deveriam existir. E tão grande é a força do princípio da continuidade [...]”. Cf. LEIBNIZ, G. In: LOVEJOY, A. *Ibid.*, p. 144-145 (tradução nossa). Cf. LEIBNIZ, G. **Princípios da natureza e da graça**. In: **Discurso de metafísica e outros textos**. São Paulo: Martins Fontes, 2004. Para Leibniz, autores que assim não consideram erram, pois, encaram as coisas do mundo isoladamente e não o mundo como um todo, ou seja, sua harmonia geral e asseveram que esse mundo não é o melhor possível; e assim não concebem um grau supremo de perfeição e confundem o máximo com o ótimo; imaginam que se Deus é livre não pode criar necessariamente o melhor, mas o princípio da razão suficiente também se aplica a Deus, pois criar o melhor segue esse princípio, pois o fim e a razão de sua vontade são o melhor. Cf. LEIBNIZ, G. *Ibid.*, p. 84. “Deus cria o mundo para sua glória e não para nós, por isso cria um mundo harmônico, isto é, uma variedade de seres unidos em uma ordem (um mundo composto apenas por espíritos seria um mundo pobre)”. Cf. LEIBNIZ, G. *Ibid.*, p. 101. Assim, “da perfeição suprema de Deus segue-se que, ao produzir o universo, Ele elegeu o melhor Plano possível, no qual existisse a maior variedade possível associada à maior ordem possível; o terreno, o lugar, o tempo mais bem dispostos, o máximo efeito produzido pelas vias mais simples”. Cf. LEIBNIZ, G. *Ibid.*, p. 159. Leibniz tinha assim o desejo pela diversidade, pela complexidade “para variedade, para mudança em sua forma temporal, que anteriormente tinha sido comumente concebido como uma idiossincrasia não racional e patológica. [...] Mas Leibniz não só lhe deu uma espécie de dignidade cósmica, atribuindo-a ao próprio Deus, mas também a representou como o ápice da racionalidade”. Cf. LOVEJOY, A.

Há, assim, uma natureza estabelecida pela razão de modo apodítico, determinado, que está para constituição do objeto da experiência e uma natureza que precisa ser projetada para que a experiência da diversidade natural em seus diversos objetos de conhecimento esteja em uma unidade sistemática como requisito de um interesse da razão por um máximo de concatenação do conhecimento possível, coisa que o entendimento em sua relação com a sensibilidade não é capaz de fazer, logo a razão com suas ideias estabelece uma experiência, por assim dizer, mais completa.

A ideia da grande cadeia do ser de fundo grego, posta em circulação e ampliada por Leibniz e por autores dos oitocentos, possibilitava desenvolver a passagem entre a natureza material inorgânica (mecanicismo causal) e a natureza orgânica (teleológica), não explicada satisfatoriamente pelo tipo de explicação estritamente mecânica. Isso porque já de acordo com a terceira antinomia da razão na primeira crítica, Kant mostra que o ser humano por sua dupla perspectiva, ao mesmo tempo, entre fenômeno (sensível) e *noumeno* (inteligível), por ser sujeito fenomenal e noumenal, por assim dizer, de causalidade natural e de causalidade livre, ele pode iniciar por si mesmo uma série causal, logo não à mercê do necessitarismo natural e, assim, nessas condições, ele tem capacidade de gestar, de propor, de criar, uma vez que é livre. Há aqui um interesse voluntário no ser humano de assim agir, logo de realização tendo em vista fins.

A razão tem interesse teleológico, que é a completa unidade no compreender a natureza. Tal intenção final tem nas ideias da razão (psicológica, cosmológica e teológica) uma regulação, ou seja, uma espécie de orientação à sua unidade absoluta. No caso da ideia cosmológica (mundo/natureza) há um princípio que sistematiza e explica a natureza de modo imanente. Dessa maneira, a razão teórica busca em si mesma uma maneira de autorrealização, isto é, de realizar seus interesses, seus fins, de maneira sistemática, ou seja, uma maneira de agregar, conjugar tudo o que existe de natural, toda realidade da experiência natural, tanto do ponto de vista transcendental foral quanto natural, material, empírico.

Esse modelo [...] mais do que uma Ideia é um ideal: a Ideia não apenas *in* concreto, mas *in* indivíduo, a mera Ideia ou *prototypon* transcendental de uma ideia singular, capaz de reunir em si a unidade e a multiplicidade, o todo e as partes e conjugá-las na protagonização de uma *omnitudo* coordenada e harmônica. [...]. Tal ideia pode servir de *leifaden*

[guia/orientação] para uma compreensão global e perfeitamente integrada da natureza em todos os seus aspectos. Assim, a Ideia de um ideal singular⁷²⁷ permite que se englobe ao mesmo tempo o todo e as partes, isto é, unidade e divisibilidade de um todo orgânico cujos elementos se coordenam, e mantém entre si uma interdependência, ao mesmo tempo que constituem o todo pela sua ação recíproca⁷²⁸.

Isso significa dizer que a natureza enquanto totalidade, isto é, enquanto conjunto quantificável ao infinito, o mundo, reúne em si, agregadamente, a partir do ideal transcendental, o conjunto das séries causais, isto é, o conjunto de causas naturais (matéria, o físico), com sua formalidade da intuição e do entendimento que possibilita e constitui a experiência, portanto da junção do espaço e do tempo (estado externo e interno) e das categorias do entendimento em uma unidade sistemática composta de partes em um todo harmônico, em que tal noção, estabelece-se como se fosse anterior às próprias partes, trazendo-lhes assim unidade e sentido, isto é, trazendo, para essa relação de afinidade entre forma e matéria, fins. Dessa maneira, a razão projeta fins, projeta causalidade teleológica para essa relação, que em sua necessidade subjetiva (ideia da razão) unifica sistematicamente a realidade⁷²⁹. Assim, Kant afirma que

[...] tal princípio abre à nossa razão, aplicada ao campo das experiências, perspectivas totalmente novas de ligar as coisas do mundo segundo leis teleológicas e, deste modo, alcançar a máxima unidade sistemática. O pressuposto de uma inteligência suprema, como causa absolutamente única do universo, embora simplesmente na ideia, pode sempre ser benéfico à razão e nunca lhe seria prejudicial. Pois se relativamente à configuração da terra (redonda embora um tanto achatada) e a das montanhas e dos mares, pressupomos sábias finalidades de um criador supremo, podemos fazer uma

⁷²⁷ “[...] em relação à teologia, devemos considerar tudo o que possa alguma vez pertencer ao conjunto da experiência possível, como se esta constituísse uma unidade absoluta, embora totalmente dependente e sempre condicionada aos limites do mundo sensível, mas também, simultaneamente, como se o conjunto de todos os fenômenos (o próprio mundo sensível) tivesse, fora da sua esfera, um fundamento supremo único e *omnissuficiente*, ou seja, uma razão originária, criadora e autônoma, relativamente à qual dirigimos todo o uso empírico da nossa razão, na sua máxima extensão, como se os próprios objetos proviessem desse protótipo de toda a razão. [...] não derivamos a ordem do mundo e a sua unidade sistemática de uma inteligência suprema, mas da ideia de uma causa supremamente sábia extraímos a regra pela qual a razão deve proceder, para sua maior satisfação, à ligação de causas e efeitos no mundo”. Cf. KANT, I, op. cit., p. B 700-701. Trata-se, portanto, de um *como se*, de uma suposição, de uma analogia que traz satisfação à razão.

⁷²⁸ Cf. DUARTE, I, B. op. cit. p. 174-175.

⁷²⁹ Aqui se mostra, claramente, que [...] todas as ideias especulativas, significam somente que a razão obriga a considerar todo o encadeamento no mundo segundo princípios de uma unidade sistemática, ou seja, como se fossem todas elas oriundas de um único ser, que tudo abrange como causa suprema e *omnissuficiente*. De onde resulta, claramente, que a razão não pode ter aqui outra finalidade senão a da sua própria regra formal na extensão do seu uso empírico, nunca, porém, para exceder os limites desse uso; e que, por conseguinte, não se esconde sob esta ideia qualquer princípio constitutivo do seu uso dirigido à experiência possível. Esta unidade formal suprema, fundada unicamente em conceitos racionais, é a unidade das coisas conforme a um fim, e o interesse especulativo da razão impõe a necessidade de considerar a ordenação do mundo como se brotasse da intuição de uma razão suprema. Cf. KANT, I, op. cit., p. B 714-715.

série de descobertas segundo essa via. Se conservarmos este pressuposto como princípio regulador, nem sequer o erro nos pode ser nocivo porque, de qualquer modo, só pode suceder que, onde esperávamos um nexu teleológico (*nexus finalis*), se nos depare um nexu simplesmente mecânico ou físico (*nexus effectivus*), o que, em tal caso, só nos priva de uma unidade, mas não nos faz perder a unidade da razão no seu uso empírico⁷³⁰.

Isso quer dizer que a natureza é sensível e inteligível, ou seja, essas modalidades estão separadas e unidas ao mesmo tempo, podendo serem consideradas enquanto determinantes e/ou reflexivas separadas e unidas ao mesmo tempo, estão em unidade teleológica absoluta por um requisito racional. Portanto, o abismo estabelecido entre o teórico da natureza e o prático, entre a filosofia teórica e a prática. Assim, Kant já indica uma possível conexão entre elas, o que significa que por um interesse da razão, ela busca na natureza o ponto de contato, de nexu entre ação teórica (conhecer) e ação prática (agir-ética) e para tal exige uma organização sistemática e harmônica entre as cisões que a própria razão estabelece no conhecimento, tendo por fundamento, para tal sistematicidade, uma ideia transcendental que projeta uma realidade plena e harmônica, assim como da razão enquanto unidade.

Nesse sentido, há algo nessa relação que é de realidade objetiva e algo que é de realidade subjetiva, uma vinculada à materialidade natural, cujo mecanicismo causal é seu princípio e outra subjetiva, cujo princípio é uma ideia da razão, fruto de nossa subjetividade. Uma constatada faticamente e a outra apenas como um *como se*, um princípio de unidade teleológica da natureza, que na Terceira Crítica ganha novos contornos pela ideia de juízo que se determina e se reflexiona; de juízo estético e teleológico.

Em suma, na Primeira Crítica, Kant toma a natureza em sua perspectiva mecânica, uma natureza físico-matemática e a razão pura (metafísica para Kant – ciência dos primeiros princípios do entendimento/mente humana) projeta na diversidade dada empiricamente, dada faticamente, o fundamento de toda a experiência possível. Assim, a ciência das ciências, a metafísica, como Kant entende, estabelece-se como o fundamento de todas as ciências fenomênicas, isto é, de toda e qualquer ciência particular. Isso porque a razão em seus vários usos é finitizada, mas por sua busca por completude sempre busca transcender-se e, nesse sentido, dentro de seu próprio sistema ela responde, por assim dizer, o problema do empirismo/ceticismo e do idealismo, já que a resposta para as aporias da realidade não está na mera facticidade e nem no mero idealismo. Há, portanto, um ponto de ligação entre ambos que se encontra na própria razão.

⁷³⁰ Cf. KANT, I. Ibid., p. B 715-716.

Dessa maneira, a razão em seu exercício de projetar sua imagem de pureza ao mundo teleologicamente, projeta uma finalidade à natureza e, a partir disso, é que é possível compreender com sentido a matéria das sensações, que em sua diversidade aparece ao sujeito de maneira caótica, e pela ligação entre sensibilidade e entendimento constitui a experiência para ele. Esse projetar é preciso, pois tal experiência ainda não está unificada sistematicamente em uma totalidade, uma vez que sua finalidade encontrada na razão foi seccionada e, assim, perdida, por assim dizer, já que o entendimento que é o que entende a realidade fenomenal só a compreende por meio do mecanicismo natural, logo, o caráter teleológico da razão é preciso ser recuperado e a razão assim o faz quando projeta sua imagem ao mundo dando-lhe uma finalidade que se encerra na própria razão. Logo, é possível dizer, com Kant, que é na razão que converge o material e o formal, o objetivo e o subjetivo, os meios e os fins.

4. A NATUREZA NA CRÍTICA DA FACULDADE DE JULGAR.

4.1. Notas Iniciais.

Com os textos da Primeira e da Segunda Crítica, Kant mostra que o ser racional finito está com os pés em dois mundos, por assim dizer. Com um pé se estabelece no material/natural, fundamentado por uma causalidade mecânica, sendo um mero fenômeno; com o outro se estabelece no suprassensível, no reino dos fins, da liberdade, e assim pensado como *númeno*, logo, ele entende (entendimento – razão teórica – natureza) e ele age (razão – razão prática – liberdade).

Mostrou-se, no capítulo primeiro, que Kant trata a filosofia a partir da ideia arquitetônica da razão humana, cujo trabalho é unifica todos os conhecimentos do sujeito em uma unidade sistemática. Para isso, faz uma cisão entre filosofia teórica e filosofia prática dizendo que essas partes são aquelas que conteriam ou seriam responsáveis pelos dois grandes objetos da razão humana, a saber, a natureza e a liberdade, o conhecer e o agir, o ser e o dever ser.

A legislação da razão humana (filosofia) tem dois objetos, a natureza e a liberdade e abrange assim, tanto a lei natural como também a lei moral, ao princípio em dois sistemas particulares, finalmente num único sistema filosófico. A filosofia da natureza dirige-se a tudo o que é; a dos costumes somente ao que deve ser. Toda a filosofia é, ou conhecimento pela razão pura ou conhecimento racional extraído de princípios empíricos. O primeiro chama-se filosofia pura, o segundo, filosofia empírica⁷³¹.

Kant, ainda na Primeira Crítica, começa a fornecer indícios de que a cisão entre razão teórica (causalidade natural) e razão prática (causalidade livre) deve ser superada e a razão precisa ser unificada, logo, deve ser unida em um sistema⁷³², em um todo⁷³³. Assim,

⁷³¹ Cf. KANT, I. Ibid., p. B 868.

⁷³² “[...] por sistema, entendo a unidade de conhecimentos diversos [...]”. Cf. KANT, I. Ibid., p. B 860.

⁷³³ “O todo é, portanto, um sistema organizado (articulado) e não um conjunto desordenado (*coacervatio*); pode crescer internamente (*per intussusceptionem*), mas não externamente (*per oppositionem*), tal como o corpo de um animal, cujo crescimento não acrescenta nenhum membro, mas, sem alterar a proporção, torna cada um deles mais forte e mais apropriado aos seus fins”. [Cuja] “unidade do fim a que se reportam todas as partes, ao mesmo tempo em que se reportam umas às outras na ideia desse fim, faz com que cada parte não possa faltar no conhecimento das restantes e que não possa ter lugar nenhuma adição acidental, ou nenhuma grandeza indeterminada da perfeição, que não tenha os seus limites determinados *a priori*”. Cf. KANT, I. Ibid., p. B 860-861.

entre essas duas legislações opostas, uma teórica (sensibilidade) e uma prática (suprassensível) há um termo de ligação, um meio termo, uma “passagem” (como diz Terra⁷³⁴), que é a Faculdade de Julgar (*Urteilkraft*), “que proporciona a ambas as faculdades a sua interconexão⁷³⁵”. “A faculdade de julgar [...] constitui um meio-termo entre o entendimento e a razão⁷³⁶”.

Assim, a partir da Crítica da Faculdade de Julgar, Kant indica que o conhecimento e a liberdade, natureza e homem, ou ainda a metafísica (razão pura) e a moral (razão prática) permanecem dicotômicas, opostas, polarizadas, e nesse sentido, sem passagem⁷³⁷ de uma à outra e, portanto, com lacunas e incompletude, uma vez que ainda não se agregou a elas a perspectiva estética, do gosto, da finalidade, apontada pela faculdade de julgar, como fechamento do sistema.

Em uma Carta a Leonhard Reinhold datada de 28-31 de dezembro de 1787, Kant diz que:

[...] Estou agora trabalhando na crítica do gosto, e **descobri um novo tipo de princípios *a priori*, diferentes dos observados até agora**. Pois existem três faculdades da mente: a faculdade de conhecimento, **a faculdade de prazer e desprazer**, e a faculdade de desejar. [...] a análise das faculdades [...] da mente humana me permitiu descobrir uma sistemática [...]. Esta sistemática colocou-me no caminho do reconhecimento das três partes da filosofia, cada uma das quais tem seus princípios *a priori*, que podem ser enumerados e para os quais se pode delimitar precisamente o conhecimento que pode basear-se neles: filosofia teórica, teleologia e filosofia prática, [...]. Espero ter um manuscrito sobre este concluído, [...] será intitulado “The Critique of Taste”. (*der Kritik des Geschmacks – A Crítica do Gosto*)⁷³⁸.

Kant propõe, na Terceira Crítica, esse termo de ligação e de fechamento das lacunas e estabelece a perspectiva de compreender a natureza em sua empiricidade em conformidade com os fins da razão em sua perspectiva prática (enquanto causalidade livre) e esta, por sua vez, em adequação ou em adaptação ao conhecimento do sujeito acerca da natureza em sua diversidade empírica. Em outras palavras, a empiricidade, a natureza, em sua

⁷³⁴ Cf. TERRA, R. **Passagens**.

⁷³⁵ Cf. KANT, I. **CFJ**, p. 21.

⁷³⁶ Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. 67.

⁷³⁷ “Ainda que haja um abismo intransponível entre o domínio do conceito da natureza, como domínio sensível, e aquele do conceito da liberdade, como domínio do suprassensível, de tal modo que do primeiro ao último [...] não há passagem possível, como se fossem dois mundos tão distintos que o primeiro não pode ter qualquer influência sobre o último, este deve, no entanto, ter influência sobre o primeiro, ou seja, o conceito da liberdade deve tornar efetivo, no mundo sensível, o fim fornecido por suas leis; e a natureza, por conseguinte, também tem de poder ser pensada de tal modo que a legalidade de sua forma concorde ao menos com a possibilidade dos fins que devem nela operar segundo leis da liberdade”. Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. 76.

⁷³⁸ Cf. KANT, I. **Correspondence**, p. 271-271 (tradução nossa).

diversidade de produtos e seres, conforma-se, vincula-se, à liberdade e esta se conforma à natureza em sua diversidade empírica.

Kant mostra ao longo das exposições das duas primeiras críticas que na medida em que conhece, o sujeito vai se descobrindo, por assim dizer, como indivíduo que quer mais, pois tem apetição, deseja, como um ser desejanse, como um sujeito de ação, prático, assim como na medida em que deseja, enquanto livre e autônomo, percebe-se como ser que sente, como ser de sentimento, que tem prazer e/ou desprazer quando está diante de objetos, de fenômenos, de particularidades da natureza.

Esse sentimento de prazer e desprazer será aquele que fará a mediação ou ligação entre o conhecer e o agir, pois na medida em que conhece percebe-se como afetado, logo, receptáculo próprio do conhecimento, com uma certa passividade, pois se está nesse momento na recepção, por assim dizer, ao passo que enquanto desejanse, enquanto prático, enquanto livre, sujeito de ação, se é ativo. Por fim, quando se tem prazer, esse sentimento de prazer promove a percepção de que não se é cindido, mas sim ao mesmo tempo um diverso uno.

Esse sentimento que faz o elo entre a natureza e a liberdade, a ligação de domínios distintos que estão separados, a partir do conceito de finalidade pelo prazer que se tem frente ao objeto da reflexão estética, o faz por um interesse que agora não é mais de conhecer e nem de agir, mas do prazer e desprazer estético⁷³⁹. Ocorre aqui uma reflexão sobre uma representação dada. Assim, é possível dizer que sem essa reflexão não haveria como associar ou conectar o teórico e o prático da razão, e o sujeito permaneceria sem um sistema da razão, logo, com uma razão cindida entre seu uso teórico e prático.

A razão em seu uso teórico estabelece a necessidade mecânico-causal da natureza como experiência para o indivíduo, para o conhecimento, ao passo que a razão em seu uso prático estabelece fins para sua vontade. Todavia, na Terceira Crítica, Kant estabelece a ideia de reflexão (de um julgar que se reflexiona) e a partir dela uma ligação entre liberdade e conhecimento se estabelece, na medida em que se pensa uma natureza que se articula

⁷³⁹ O sentimento de prazer e desprazer refere-se, em linhas gerais, ao sentimento que o sujeito tem de si mesmo e da maneira como é afetado pela representação, logo, faz um vínculo entre o teórico e o prático (natureza e liberdade – ser e dever ser). Prático, porque quando se realiza algo, isso vem acompanhado do sentimento de prazer; teórico, porque quando o sujeito conhece, ele tem experiência e experimenta o mundo que lhe é dado espaço-temporalmente, e isso lhe vem acompanhado também do sentimento de prazer. O prazer e o desprazer vinculam-se, portanto, ao ser humano enquanto ser que conhece, age e deslumbra-se, contempla. Assim, ele age, porque conhece e conhece, porque age e ambos lhe trazem prazer. Ou seja, conhece deslumbrando-se e deslumbra-se, porque conheceu e agiu, logo, enquanto ser que vive, cujo conhecimento, a ação e o prazer encontram-se dentro de seus limites de suas próprias possibilidades, isto é, dentro dos limites do humano.

mediante fins⁷⁴⁰. Portanto, é nessa terceira perspectiva que a Crítica da Faculdade de Julgar se debruça.

Kant divide o texto da Terceira Crítica em duas partes principais. Na primeira parte, trata da faculdade do julgar em sua perspectiva subjetiva, isto é, de uma estética⁷⁴¹ da natureza e explica que esse viés estético é subjetivo, ou ainda, que é uma experiência subjetiva da natureza e aponta para a faculdade de julgar estética, que é subjetiva, ou seja, tem a ver com a finalidade ou com a intencionalidade subjetiva (formas da natureza). Na segunda parte, Kant trata da finalidade do ponto de vista não mais subjetivo, mas objetivo, um julgar estético objetivo da natureza, um julgar teleológico, isto é, de uma finalidade da natureza.

Na Terceira Crítica, portanto, Kant se propõe a estabelecer o princípio da finalidade da natureza para a faculdade de julgar. Esta julga sobre os particulares, sobre partes particulares do todo da natureza, sobre seus detalhes e não sobre sua generalidade (conceitos), mas para os detalhes dessa generalidade, para os detalhes dos gêneros, isto é, as espécies.

Isso quer dizer que diante do geral/universal de algo não determinado especificamente, é preciso vislumbrar seus detalhes e tais especificidades não estão aquém ou além desse universal, mas neles, estão juntos, unidos, concatenados a eles e nesse caso há um julgar que se determina, logo, é um juízo determinante. Aqui nada mais é do que pensar o particular inserido no universal, o particular subsumido no geral.

Por outro lado, se há um diverso de especificidades, um diverso natural particular/singular ou ainda diversos produtos da natureza e há a busca de seus gêneros, isto é,

⁷⁴⁰ Claro isso tem a ver com a ideia de esclarecimento, uma vez que, segundo Kant, ser esclarecido não corresponde meramente à ideia de progresso, de acúmulo de conhecimento, das ciências e das artes, mas é, antes de qualquer coisa, saber como conhecer e assim ir adiante, o que traz ao ser racional finito um estado da mente em que vai se constituindo uma autonomia no uso de suas faculdades. Nesse caso, se a representação que se faz da natureza está submetida e ela se conforma as regras do entendimento, repele-se a superstição tanto religiosa quanto filosófica que observam na natureza as raízes ou fontes do entendimento, o que para Kant deve ser o oposto, remetendo assim a um modo de pensar autônomo, por si mesmo, que não significa ser individualista, mas consequente, que pensa no lugar do outro, e de todos, logo com os outros em si mesmo.

⁷⁴¹ Na primeira crítica, estética tem a ver com a noção de sensibilidade, da *aisthesis* grega, ao conhecimento sobre o sensível, portanto, refere-se à sensibilidade/sensação/intuição. Kant a define como “ciência de todos os princípios da sensibilidade *a priori*”. Cf. KANT, I. **CRP**, p. B 35 (ver também a nota de B 35); “a ciência das regras da sensibilidade em geral”. Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. B 76. A Estética na Terceira Crítica tem a ver com o gosto, com a arte, com o belo. Ela pode ser considerada agora como crítica do gosto e não tem mais os contornos de estética da primeira crítica em sua referência direta às formas da intuição (espaço-tempo) que recebem os dados que chegam à sensibilidade e, por sua vez, ligam-se aos conceitos do entendimento para assim engendrar/determinar a experiência válida para os seres racionais finitos, mas sim com o julgar que se reflexiona, uma vez que o que se determina não é capaz de tal feito, frente à infinidade fenomênica espaço-temporal contingente, isto é, da diversidade natural dada no espaço e no tempo. Assim, o juízo reflexionante em meio a essa infinidade natural espaço-temporal busca uma ordem para essa diversidade pelo conceito de finalidade da natureza.

do universal, da regra, então há o âmbito da reflexão e o julgar aqui é reflexionante. Aqui nada mais é do que estar diante do particular e ir atrás da regra, do universal⁷⁴².

A faculdade de julgar reflexionante, assim, é o maior alvo das investigações de Kant nessa obra, uma vez que ele quer a partir dela, frente à diversidade empírica da natureza, de seus produtos e de suas leis, ir atrás, por assim dizer, de ordenar e colocar tal diversidade em algo mais geral, ou seja, buscar para tal diverso (as espécies) algo que o conjugue (gênero), já que, caso contrário, tal diversidade ficaria desordenada e se adentraria no caos e não em uma unidade sistemática. Isso se dá principalmente no caso do julgar a natureza orgânica, uma vez que o entendimento não consegue sua determinação e para ele (entendimento) ela (natureza) nada mais é do que algo contingencial e desordenado⁷⁴³.

É claro que não há como atestar empiricamente essa unidade sistemática da natureza, uma vez que, para isso seria necessário fazer o teste em todos os produtos e leis específicas da natureza e assim após o teste dizer se tal ordem seria ou não de fato. Tal unidade sistemática da natureza é a razão em sua unidade (teórica – conhecimento; prática – liberdade; e estética – julgar) que concebe, pelo menos em princípio, que a natureza seja assim, o que possibilita uma estrutura e um ordenamento compreensível de sua diversidade. Essa é a razão pela qual a faculdade de julgar busca ordenar o diverso particular, bem como é assim que se organiza e toma direção.

A essa unidade sistemática dos particulares naturais, que confere algo para além de uma natureza mecânica, Kant chama de princípio *a priori* da finalidade da natureza, em

⁷⁴² A faculdade de julgar se serve de duas máximas, uma que se determina e outra que se reflexiona, que nada mais é do que uma mesma atividade de julgar, que se distingue em momentos, um que se determina e outro que se reflexiona, isto é, uma que desconsidera, por assim dizer, o particular no universal e outra que considera o particular e busca seu universal. “O poder de julgar é duplo: o determinante e o reflexionante. O primeiro vai do universal ao particular, o segundo do particular ao universal. O último só tem validade subjetiva, pois o universal em direção ao qual ele progride a partir do particular é tão somente uma universalidade empírica – um mero análogo da universalidade lógica. As inferências do poder de julgar em certos modos de inferir servindo para passar de conceitos particulares a conceitos universais. Não são, pois funções do poder de julgar determinante, mas do poder de julgar reflexionante; por conseguinte, também não determinam o objeto, mas apenas a maneira de refletir sobre ele, a fim de se chegar ao seu conhecimento”. Cf. KANT, I. **Lógica**, p. 150 (§82-83).

⁷⁴³ Anteriormente dissemos que que a natureza, na primeira crítica, é pensada, em geral, como um sistema de leis gerais, estabelecido por uma causalidade mecânica, mas quando se quer determinar o particular e não o geral, o orgânico e não o mero inorgânico, isso não é alcançado pelo entendimento (pelo juízo determinante). A causalidade desse segundo caso não se dá por uma causalidade mecânica, cuja natureza é pensada por uma ideia da razão como um sistema cuja sistematicidade é determinada espaço-temporalmente, pois a determinação estabelecida pela relação entre entendimento e razão não consegue ir até as últimas consequências a uma totalidade que lide com o orgânico e suas leis empíricas particulares. Portanto, é preciso um juízo reflexionante, que forneça uma finalidade à diversidade particular da natureza e assim a sistematize, pois a diversidade de leis empíricas em sua contingencialidade não é abarcada e assim a natureza em suas especificidades estaria fora do sistema, como mero contingente desordenado, carecendo de uma faculdade que lhe ordene, que no caso é a faculdade de julgar reflexionante, mediante o conceito de fim natural, que não é determinação, mas apenas reflexão, como exigência da razão de organicidade e de sistematicidade.

sua diversidade, para a faculdade de julgar reflexionante. Portanto, não se trata de um fato, mas de um ponto de vista, de um vislumbre de uma expectativa *a priori*, logo, necessária, sem a qual o ser racional finito entraria em “parafuso”, por assim dizer, e ficaria alheio em meio à diversidade dos produtos e leis da natureza.

Assim, há, na realidade, uma hipótese de que o todo (o mundo e a natureza em totalidade) em sua fenomenalidade (em sua concretude para o indivíduo) seja assim. Se for assim não há como determinar, pois não há um conceito que corresponda a tal perspectiva, que abarque, por assim dizer, a diversidade natural, bem como não há como, segundo Kant, testar todas as especificidades naturais, logo é apenas um meio que a razão utiliza na busca de completude, sua e da natureza.

No desenrolar da explicação, Kant, divide a faculdade de julgar em estética e teleológica. A faculdade de julgar estética apresenta uma finalidade subjetiva. Nada mais é do que uma finalidade que é resultado de uma atividade da faculdade de julgar quando está apreciando a natureza ou ainda alguma obra de arte. Quando nessa apreciação tal objeto é constatado como belo, a faculdade de julgar agiu por meio de um sentimento, nesse caso, o de prazer. Portanto, não é fruto de conceitos e nem de princípios da razão, mas somente pelo julgar o objeto sem qualquer interesse, sem qualquer inclinação que não seja a própria apreciação em si.

Na realidade, o julgar estético é aquele que se dá conta da relação harmônica e livre entre as faculdades da mente e na medida em que isso acontece, traz um prazer. Em suma, tal sentimento se dá quando o indivíduo diz, por exemplo, que essa serra e a vegetação que lhe se circunscreve, tanto de seu sopé, platô e reverso, é bela e na medida em que assim o faz, não faz por inclinação sensível e nem de qualquer outra natureza, é como se ele elevasse essa empiricidade que vislumbra, como objeto de sua apreciação para um interesse que é livre e assim toma tal paisagem natural como livre.

Nota-se que a natureza, nesse caso, recebe uma finalidade que vai além da mera utilidade de um meio para um fim útil, de mero usufruto, mas uma finalidade livre. É como se o julgador que assim faz pusesse a natureza em um patamar prático (da liberdade). É, portanto, aqui que está o princípio de uma natureza não simplesmente mecânica, mas com finalidade, o que pode conferir a ela (caso assim se proceda, já que não é determinante, mas um dever ser, uma reflexão) uma dignidade semelhante a que se deve conceder ao ser racional, que não deve ser encarado como meio, mas como fim.

Com a faculdade de julgar teleológica, que julga a natureza orgânica, ocorre algo semelhante. Quando o que julga, julga mediante a faculdade reflexionante o orgânico,

observa-se que a composição de suas partes não pode ser explicada meramente pelo mecanicismo causal e a reflexão procura um conceito que explique com mais propriedade, por assim dizer, a produção de produtos naturais desse tipo, e tal conceito é o de finalidade natural. É como se para explicar o organismo, o sujeito precisasse pressupor um todo como fundamento das partes. Ou seja, é como se as partes em suas funções e em suas relações mútuas pressupusessem um todo⁷⁴⁴ e que a realidade que ele experimenta fosse assim, isto é, uma totalidade como fundamento de sua diversidade de partes.

Em suma, a finalidade de que trata a Terceira Crítica aponta para duas direções, uma direção estética e outra teleológica. O que significa dizer que se o julgamento é subjetivo isso aponta para uma finalidade formal, que é o caso do julgar estético. Ao passo que se o julgamento é feito por meio de um conceito, a finalidade nesse caso, é objetiva e assim o julgar é teleológico. É nessa dupla acepção da faculdade de julgar em sua perspectiva reflexionante que Kant faz a ligação ou o vínculo entre natureza e liberdade, assim como apresenta sua perspectiva do belo, do sublime, do organismo e da finalidade da natureza.

Kant diz que a faculdade de julgar não fornece nem conceitos, como o entendimento e nem ideia de algum objeto como a razão (ideias transcendentais da razão), já que só faz subsumir o particular sob o universal por outra via, que é a do julgar o particular como contido sob o universal e assim subsumindo tal relação sob o conceito de uma natureza.

Essa natureza aqui diz respeito à “experiência como sistema segundo leis empíricas⁷⁴⁵”, diz respeito a uma “infinita diversidade de leis empíricas, e uma tão grande heterogeneidade de formas da natureza⁷⁴⁶” pertencente à experiência particular em um todo, cujo sistema de tais leis empíricas em sua infinidade e heterogeneidade é estranho ao entendimento, pois

a experiência inteiramente concatenada por princípios constantes, também necessita dessa interconexão sistemática de leis empíricas para que a faculdade de julgar possa subsumir o particular sob o universal, embora sempre ainda empírico, e assim por diante, até leis empíricas mais elevadas e as formas da natureza a elas conformes, e, portanto, possa considerar o agregado das experiências particulares como um sistema; pois sem essa pressuposição não pode haver qualquer interconexão completamente conforme a leis, isto é, uma unidade empírica das mesmas⁷⁴⁷.

⁷⁴⁴ Vale observar que a pressuposição desse todo não é nenhuma externalidade ao que se está julgando, o fato, o dado, quer ele seja mecânico ou orgânico, como Deus, a coisa em si, ou algum ser para quem todas as coisas no final das contas apontariam, logo, ente transcendente, mas sim é um todo pressuposto imanentemente. O que significa dizer que a finalidade natural se encerra na natureza por uma pressuposição da razão.

⁷⁴⁵ Cf. KANT, I. **CFJ**.

⁷⁴⁶ Cf. KANT, I. *Ibid.*

⁷⁴⁷ Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. 21-22.

Isso tem a ver com o que Kant chama de legalidade do contingente, que a faculdade de julgar presume e pressupõe na natureza, portanto, uma finalidade formal da natureza que assume-se ter nela quando se julga o contingente da natureza, logo não se funda nenhum conhecimento teórico e nem algum princípio prático, mas apenas para julgamento e investigação da natureza, de experiências particulares na busca de leis universais que organiza tal experiência e assim produz uma sistematização de uma experiência concatenada, na qual, segundo Kant, têm-se razões para admitir que seja *a priori*⁷⁴⁸.

Assim, a faculdade de julgar diferentemente da faculdade do entendimento e da razão, relaciona-se ou é responsável, por assim dizer, com a experiência particular, com leis particulares que torna possível a investigação da natureza. Tendo em vista que “[...] os princípios em que baseamos nossos experimentos têm de ser sempre tirados do conhecimento da natureza, portanto da teoria⁷⁴⁹”.

Como já exposto ao longo dos capítulos anteriores, Kant diz que as faculdades de pensar se divide em três: 1 – o **entendimento**, que é faculdade de conhecer o universal (as regras); 2 – a **faculdade de julgar**, que é a faculdade de subsumir o particular sob o universal; 3 – a **razão**, que é a faculdade de determinar o particular por meio do universal (derivação a partir de princípios)⁷⁵⁰. Com a faculdade do entendimento, o indivíduo conhece, com a da razão, deseja e com a de julgar, tem prazer ou desprazer.

No caso da faculdade do conhecer, o entendimento submete os fenômenos (dados espaço-temporalmente) às suas regras (leis) de determinação e as aplica, trazendo uma natureza (formal e material) passível de conhecimento. A razão, por sua vez, em meio à natureza, por assim dizer, é a faculdade que persegue (deseja) uma finalidade última pela liberdade, não conhecível, somente pensável, uma vez que é transcendente e está fora das condições de possibilidade de determinação, logo não passível de ser conhecida.

Portanto, por um lado, há a natureza e, por outro, há a liberdade e assim se estabelece um duplo domínio, um do empírico (fenômeno) e o outro do transcendente (suprassensível – livre). Todavia, a Faculdade de Julgar por meio do princípio da finalidade, toma a natureza como arte, enquanto técnica⁷⁵¹, como técnica da natureza.

⁷⁴⁸ Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. 22.

⁷⁴⁹ Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. 18.

⁷⁵⁰ Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. 20. “Podemos reduzir todas as faculdades da mente humana, sem exceção, às três seguintes: **a faculdade de conhecimento, o sentimento de prazer e desprazer e a faculdade de desejar**”. Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. 23 (destaque nosso).

⁷⁵¹

A ideia de arte (*Kunst*) em Kant tem a ver inicialmente com propensão, aptidão, capacidade para fazer, para realizar, para produzir artefatos, coisas. Nesse sentido, não foge muito da ideia clássica de arte aristotélica. No Livro VI da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles diz que a arte é uma “capacidade raciocinada de produzir”, portanto, a “arte é uma disposição que se ocupa de produzir”, tem relação com a produção, uma *techné* (arte) de construir (*poiésis*) objetos, logo, tem a ver com saber os meios, a partir da experiência, e aplicá-los para realização de algum objetivo ou fim⁷⁵².

Na *Crítica da Faculdade de Julgar* entre os parágrafos 43 e 53, Kant diz que natureza e arte são distintas assim como o fazer se diferencia do agir, uma vez que o produto da arte (feito-fazer) é a obra e da natureza (agir) é o efeito. “Do ponto de vista do direito, somente se deveria chamar de arte a produção de algo por meio da liberdade, isto é, por meio de um arbítrio que toma a razão por fundamento de suas ações⁷⁵³”.

A “arte” que se encontra na natureza só é arte como um análogo da arte do arbítrio, que produz o algo com um fim devido a sua forma. Arte aqui não é o que se pode por meio do que se sabe tendo em vista um fim útil, porque se sabe o efeito do produto a ser produzido. Logo, Kant diz que arte não é artesanato, pois este não é arte livre que é apenas conforme a fins, como agradável em si, como prazer, ao passo que a segunda é atraente pelo seu efeito. Se a arte for fruto de um prazer imediato, sem uma finalidade advinda de um meio para isso ou para aquilo, mas apenas tendo como propósito um prazer imediato, isso é o que Kant chama de estética.

Assim, a arte pode ser meramente agradável por isso ou por aquilo, ou simplesmente bela. “as belas artes são um modo de representação que é por si mesmo conforme a fins e, embora sem fim, fomentam o cultivo das forças da mente para a comunicação em sociedade⁷⁵⁴”, traz consigo uma ideia de um prazer universal, logo é um prazer reflexivo e assim é arte estética, uma vez que não se fundamenta na sensação dos sentidos (intuição) e nem em conceitos (entendimento).

Kant distingue juízos teóricos (que tem a ver com o **conhecimento**), práticos (que tem a ver com a **liberdade**) e técnicos que tem a ver com a **arte**, isto é, a realização de uma coisa desejada. “[...] instituir aquilo que se quer que exista [...]”⁷⁵⁵. O juízo técnico tem relação com a faculdade de julgar quando esta julga fenômenos/dados/objetos/ naturais como uma arte, ou seja, de acordo com isso não se pode encarar a natureza como meramente

⁷⁵² Cf. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, p. 143-144.

⁷⁵³ Cf. KANT, I. **CFJ**, p. 201.

⁷⁵⁴ Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. 203.

⁷⁵⁵ Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. 19.

mecânica (apesar de também ser), mas também de modo teleológico. Isso que dizer que a natureza na exibição da diversidade de seus produtos pode ser concebida ou considerada como fins e a causalidade aqui não seria mecânica, mas técnica, artística. Que consiste, em linhas gerais, em uma atividade da faculdade de julgar quando em primeiro lugar unifica o diverso da intuição em um conceito ou ainda quando faz a ligação da diversidade das leis do entendimento em princípios comuns. Assim,

O conceito próprio à faculdade de julgar, que nela surge originalmente, é, portanto, o da natureza como arte, ou em outras palavras, da técnica da natureza em vista de suas leis particulares, cujo conceito não funda nenhuma teoria e contém tão pouco conhecimento dos objetos e se sua constituição como na lógica, mas fornece apenas um princípio para o progresso segundo leis da experiência através do qual a investigação da natureza se torna possível. O conhecimento da natureza não é enriquecido aqui com nenhuma lei objetiva particular, mas é fundada tão somente uma máxima para a faculdade de julgar pela qual ela pode observar a natureza e interconectar as suas formas⁷⁵⁶.

Kant diz que a filosofia em seus dois domínios, o teórico (conhecimento da natureza) e o prático (liberdade) carecem de ligação, que é feita, como mencionado anteriormente, pela faculdade de julgar na representação da natureza como arte, como uma técnica da natureza⁷⁵⁷ e enquanto tal não traz nada de novo, já que é

uma mera ideia que serve de princípio para a nossa investigação dela, portanto, apenas para o sujeito – para produzir, tanto quanto seja possível, uma concatenação, como em um sistema, no agregado das leis empíricas atribuindo assim à natureza uma relação a essa nossa necessidade⁷⁵⁸.

Kant deixa claro que a faculdade de julgar em sua relação com a natureza, mediante o sentimento de prazer e desprazer não constitui qualquer conhecimento, mas apenas pressupõe algum conhecimento (geral) como seu fundamento de determinação. Assim, para que o sentimento de prazer e desprazer se manifeste é preciso está diante de algum objeto determinado pelo entendimento e preliminarmente da projeção da razão (desejo) na constituição de seu entendimento. O que significa dizer que nessa ligação entre entendimento e razão, por não ser *a priori*, não se constitui um sistema propriamente dito, mas apenas um agregado.

⁷⁵⁶ Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. 22.

⁷⁵⁷ Teórico (conhecimento) prático (liberdade) técnico (arte-estética).

⁷⁵⁸ Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. 22-23.

Todavia, Kant assevera que com a faculdade de julgar, mediante o sentimento de prazer pode-se

certamente estabelecer uma conexão *a priori* entre o sentimento de prazer e as outras duas faculdades e, se conectamos um conhecimento *a priori*, qual seja, o conceito racional da liberdade, com a faculdade de desejar, aquele como fundamento de determinação desta última, podemos encontrar ao mesmo tempo, nessa determinação objetiva, um sentimento subjetivo de prazer contido na determinação da vontade⁷⁵⁹.

Logo, *a priori* e não *a posteriori*. E se é assim, então, tal faculdade de julgar, da mesma maneira que as outras faculdades “[...] requer também, para a ideia da filosofia como um sistema [...] uma crítica do sentimento de prazer e desprazer enquanto não fundado empiricamente⁷⁶⁰”. Se ela é independente das outras duas, assim como se realizou uma crítica para cada uma, assim também é preciso uma crítica para o sentimento de prazer e desprazer (para Faculdade de Julgar – Terceira Crítica).

Tal sentimento se estabelece pela relação que se dá entre entendimento e razão, se dá na determinação dessa relação, na análise dessa atividade, do funcionamento da mente humana e enquanto tal exige “a conexão com as outras duas faculdades em um sistema, cujo sentimento de prazer, a exemplo das outras duas, não esteja baseado apenas em fundamentos empíricos, mas também em princípios *a priori* [...]”⁷⁶¹.

Nesse sentido, é necessário entender que se a faculdade de conhecer mediante conceitos, o entendimento, e a razão, têm em suas representações a referência a objetos para assim conceituar, por outro lado,

a faculdade de julgar se refere simplesmente ao sujeito e não produz por si só quaisquer conceitos de objetos. Do mesmo modo, se na divisão geral das forças tanto a faculdade de conhecimento como a faculdade de desejar contém uma referência objetiva das representações, o sentimento de prazer e desprazer é, [...] tão somente a receptividade de uma determinação do sujeito, [...] que se a faculdade de julgar deve, em toda parte, determinar algo por si só, isto não poderia ser outra coisa senão o sentimento de prazer [cujo princípio *a priori* se encontra na faculdade de julgar]⁷⁶².

⁷⁵⁹ Cf. KANT, I. Ibid., p. 24.

⁷⁶⁰ Cf. KANT, I. Ibid.

⁷⁶¹ Cf. KANT, I. Ibid. Kant quer a partir disso justificar que como a faculdade de conhecer tem princípios *a priori* que garantem a natureza, assim como a faculdade de desejar que garante a liberdade, logo, precisam de crítica para não ultrapassarem seus limites territoriais, assim também é com a faculdade de julgar, uma vez que também têm princípios *a priori*.

⁷⁶² Cf. KANT, I. Ibid., p. 25.

Se esse sentimento refere-se apenas ao sujeito, isso significa dizer que o sentimento aqui, enquanto estético, é uma espécie de experiência que o sujeito faz de si mesmo, enquanto particular, não vinculada ao geral (primeira crítica), logo enquanto conhecimento de si, e nem como ação livre/autônoma sobre si estabelecida pelo dever (segunda crítica). Trata-se, portanto, de um sentimento desvinculado do conhecer e do agir, igualmente *a priori*, de uma sensibilidade apreendida no prazer sentido frente à natureza particular.

Aquilo que é meramente subjetivo na representação de um objeto, isto é, que estabelece a sua relação ao sujeito, e não ao objeto, é a sua constituição estética; aquilo, porém, que nela serve para a determinação do objeto (para o conhecimento) [...], é a sua validade lógica. No conhecimento de um objeto dos sentidos aparecem ambas as relações⁷⁶³.

Kant retoma mais uma vez a sua explicação da constituição do conhecimento determinado da primeira crítica para mostrar que esse conhecimento difere da sensação/sentimento de prazer e desprazer daqui da terceira crítica, uma vez que no conhecimento é preciso uma representação sensível das coisas externas ao sujeito. Sua intuição e determinação só foi possível pelo espaço, que nesse caso é o elemento subjetivo da representação, que faz com que as coisas apareçam enquanto fenômenos e sejam fenômenos e não coisa em si. Todavia, “a sensação (a externa) exprime igualmente bem o elemento meramente subjetivo de nossas representações das coisas fora de nós, mas o elemento propriamente material (real) das mesmas [...], assim como o espaço, exprimem a mera forma *a priori* da possibilidade de sua intuição⁷⁶⁴”.

Observa-se que o subjetivo representado acima faz parte do conhecimento, ao passo que “o elemento subjetivo em uma representação que não pode fazer parte do conhecimento é o prazer ou desprazer a ela ligado⁷⁶⁵”, que ainda que seja resultado do conhecimento do objeto por esse sentimento não se conhece nada do objeto representado. Portanto, a finalidade do objeto não está no próprio objeto, apesar de poder ser deduzido do conhecer dele, mas é precedente, ela é anterior, que “é o elemento subjetivo da representação⁷⁶⁶”, que por sua vez “está imediatamente ligada ao sentimento de prazer; e esta representação é ela própria uma representação estética da finalidade⁷⁶⁷”.

⁷⁶³ Cf. KANT, I. Ibid., p. 89.

⁷⁶⁴ Cf. KANT, I. Ibid., p. 90.

⁷⁶⁵ Cf. KANT, I. Ibid.

⁷⁶⁶ Cf. KANT, I. Ibid.

⁷⁶⁷ Cf. KANT, I. Ibid.

O prazer enquanto sentimento da faculdade de julgar, portanto, não está ligado à conceituação do objeto para determinação, mas apenas com a apreensão da forma do objeto da intuição, logo, tal representação não tem a ver com o objeto, mas com o sujeito, que nesse momento sente prazer pela adequação que se estabelece entre as “faculdades de conhecimento que estão em jogo na faculdade de julgar reflexionante [...], bem como, portanto, uma finalidade formal e subjetiva do objeto⁷⁶⁸”.

Há, portanto, uma clara amostra de que o sentimento de prazer estético não se vincula ao objeto para o conhecimento e nem à ação, mas apenas à relação das faculdades entre si, como uma espécie de reflexão sobre si mesmo. É como se ela se conhecesse na medida em que entra em atividade e percebe tal atividade quando sente prazer na medida em que contempla, já que, como diz Kant, “o juízo de gosto [...] é meramente contemplativo, isto é [...], apenas vincula a natureza deste ao sentimento de prazer e desprazer⁷⁶⁹”.

Portanto, diferente da relação entre entendimento, razão e juízo, observa-se nesse contexto, a natureza enquanto o conjunto dos objetos da experiência (fenômenos) que é fruto da relação entre intuição e entendimento, sendo que este fornece as leis de determinação do que aparece, na medida em que são ligados em uma consciência e assim figura-se como experiência; a razão pega, por assim dizer, esse conjunto de determinações do entendimento e agrega em algo maior mediante uma de suas ideias, isso ocorre porque a razão deseja/exige que o entendimento tome a natureza como sistema, isto é, tome em projeção o conjunto de determinações e submeta ao universal (ideias da razão) e a faculdade de julgar faz a mediação dessa relação.

[...] Por isso [...] a experiência, segundo leis tanto universais como particulares, e na medida em que, considerada objetivamente, é possível em geral, tem de constituir na ideia⁷⁷⁰ um sistema de conhecimentos empíricos possíveis. Pois é requerido pela unidade da natureza segundo um princípio da ligação completa de tudo aquilo que está contido nesse conjunto de todos os fenômenos⁷⁷¹.

Isso não significa que a natureza segundo leis empíricas seja um sistema que se possa aprender pela faculdade de conhecer ou que sua interconexão sistemática completa de leis dos fenômenos da experiência seja possível para os seres racionais finitos, uma vez que não há como determinar conceitualmente isso.

⁷⁶⁸ Cf. KANT, I. Ibid.

⁷⁶⁹ Cf. KANT, I. Ibid., p. 105-106.

⁷⁷⁰ Nesse caso aqui da faculdade de julgar.

⁷⁷¹ Cf. KANT, I. Ibid.

Pois a diversidade e a heterogeneidade das leis empíricas poderiam ser tão grandes que nos fosse possível conectar percepções em uma experiência, segundo leis particulares descobertas ao acaso, sem que jamais pudéssemos, contudo, colocar essas leis empíricas mesmas em uma unidade de parentesco sob um princípio comum; poderia ocorrer [...] que a diversidade e a heterogeneidade dessas leis [...] como as formas da natureza que lhes são conformes, fossem infinitamente grandes e nos dessem nesta um agregado caótico bruto, sem o menor sinal de um sistema [...]⁷⁷².

Para dissipar essa ideia de caos e infinita diversidade e heterogeneidade da natureza empírica e assim não ter como estabelecer um sistema, é preciso pressupor subjetivamente (já que objetivamente não há como, devido sua infinidade, a não ser em sua relação com a faculdade de julgar reflexionante do sujeito, como finalidade da natureza), um sistema segundo leis e produtos empíricos da natureza, uma vez que

a unidade da natureza no tempo e no espaço e a unidade da experiência possível para nós são uma e única coisa, já que aquela é o conjunto completo de meros fenômenos [...] que só pode ter realidade objetiva na experiência, a qual, por seu turno, tem de ser possível como sistema segundo leis empíricas caso se pense aquela [...] como um sistema [...]. Através da afinidade das leis particulares sob outras mais gerais, para uma experiência como um sistema empírico⁷⁷³.

Portanto, o princípio que garante o *a priori* da faculdade de julgar, isto é, essa pressuposição, “pois esta não é somente uma faculdade de subsumir o particular sob o universal (cujo conceito esteja dado), mas também, inversamente, de encontrar o universal para o particular⁷⁷⁴”. Isso é assim porque o entendimento faz uma abstração da multiplicidade de leis e produtos empíricos e só considera a experiência da natureza em geral e assim a afinidade entre leis e produtos da natureza, do particular ao universal e do universal ao particular não é possível de se estabelecer. “somente a faculdade de julgar, que é obrigada a colocar leis particulares sob leis superiores⁷⁷⁵”. Estabelecendo assim “um princípio para a experiência como um sistema e assim, para sua própria necessidade⁷⁷⁶”.

Kant lança mão da faculdade de julgar como essa que diante da diversidade e heterogeneidade das leis e produtos empíricos funda uma lei natural *a priori*. Uma vez que nem o entendimento e nem a razão conseguem tal feito. Todavia, como a faculdade de julgar

⁷⁷² Cf. KANT, I. Ibid., p. 26.

⁷⁷³ Cf. KANT, I. Ibid.

⁷⁷⁴ Cf. KANT, I. Ibid.

⁷⁷⁵ Cf. KANT, I. Ibid.

⁷⁷⁶ Cf. KANT, I. Ibid., p. 27.

“é livre de todas as limitações de nossa faculdade de conhecer legisladora⁷⁷⁷”; assim para seu próprio uso, a faculdade de julgar pressupõe uma afinidade empírica entre os produtos e leis da natureza e, desse modo, encara o empírico particular dentro de algo mais geral, mas ainda empírico, tendo em vista sua unificação. Kant diz que não há como constatar todas as afinidades entre leis e produtos da natureza na experiência, logo, é preciso pressupor que a experiência está também organizada de modo sistemático e quem faz tal tarefa é a faculdade de julgar.

Diante desse exposto inicial sobre a natureza sistematizada pela faculdade de julgar e de mostrar inicialmente o porquê de sua necessidade, como aquela que interconecta a razão e o entendimento e sistematiza assim a diversidade da natureza empírica, Kant diz que a faculdade de julgar pode ser considerada como uma faculdade de determinação e de reflexão, ou seja, ela pode ser determinante ou reflexionante. No primeiro caso, a faculdade de julgar subsume o particular sob o universal, sob uma lei geral; no segundo caso, a faculdade de julgar parte do dado empírico particular e busca a regra para subsumi-lo, ou seja, busca-se uma unidade da diversidade natural empírica, fato que o entendimento não alcança.

Kant chama também esse segundo caso de faculdade de julgamento (*facultas dijudicandi*)⁷⁷⁸, uma faculdade que reflete tendo por base um princípio de uma dada representação tornada possível por um conceito “como uma faculdade de determinar, através de uma dada representação empírica, um conceito que serve de fundamento⁷⁷⁹”. Assim, ela é reflexiva na medida em que reflete, isto é, quando compara, interconecta representações dadas em vista de um conceito, ou com outras representações ou ainda com a sua faculdade de conhecer⁷⁸⁰.

⁷⁷⁷ Cf. KANT, I. Ibid.

⁷⁷⁸ Kant apresenta a faculdade de julgar, o juízo, (*Urteilkraft*) em sua perspectiva geral, como a faculdade que pensa o particular como contido no universal. Todavia quando no julgar se parte do universal que já é dado e este subsume o particular, ele é determinante; ao passo que se o particular é dado e se busca o universal a partir do particular então ele é reflexivo.

⁷⁷⁹ Cf. KANT, I. Ibid., p. 28.

⁷⁸⁰ Na primeira crítica, Kant diz que a reflexão (*reflexio - Überlegung*) tem a ver com a tomada de consciência da relação das representações dadas às fontes do conhecimento, se ao entendimento ou à intuição. Esse ato de comparar as representações como sendo do entendimento ou da intuição e assim distinguir de qual fonte elas são, Kant chama de **reflexão transcendental**. Ou seja, se tais representações são iguais (identidade) ou distintas (diferença); se concordam (concordância) ou se opõem (oposição); se são interiores (interioridade) ou exteriores (exterioridade) ou ainda se são determinável (matéria) ou determinada (forma). Ainda a esse respeito, Kant assevera que a questão é saber em que faculdade de conhecimento tais representações se ligam subjetivamente umas às outras. Nesse sentido, quando se compara o conteúdo dos conceitos (para saber se são idênticos ou diferentes, se concordam ou se opõem etc.) e não sua forma, Kant chama isso de conceitos de comparação. Todavia, ainda é preciso saber a que modo de conhecer pertence, logo, de uma reflexão transcendental. Ao passo que a **reflexão lógica** é apenas comparação sem se importar com sua fonte. Esta, no entanto, é possibilitada pela reflexão transcendental. Cf. KANT, I. **CRP**, p. B 316-319.

Portanto, se no determinar se exige um princípio, no reflexionar também, cujo conceito do objeto, “que está no fundamento, prescreve a regra à faculdade de julgar e, assim, desempenha o papel do princípio⁷⁸¹”. Esse princípio da faculdade de julgar reflexionante “sobre objetos dados da natureza é: que para todas as coisas da natureza podem ser encontrados conceitos empiricamente determinados⁷⁸²”. Kant explica que a partir disso se pode pressupor para a diversidade de produtos da natureza uma forma, caso contrário qualquer reflexão sobre a empiricidade da diversidade natural seria, “instaurado fortuita e cegamente, sem que se pudesse [...] esperar de maneira bem fundada o seu acordo com a natureza⁷⁸³”.

Kant diz que a condição de possibilidade de aplicação da reflexão

à natureza é antes um princípio da representação da natureza que como um sistema para nossa faculdade de julgar no qual o diverso, dividido em gêneros e espécies, torna possível reduzir, através da comparação, todas as formas da natureza que nos apareçam a conceitos (de maior ou menor generalidade) [...] a faculdade de julgar, que (a reflexionante) [...] busca conceitos para representações empíricas, tem de assumir além disso, para esse fim, que a natureza, em sua ilimitada diversidade, teria encontrado uma tal divisão desta última em gêneros e espécies que seria possível ao nosso entendimento encontrar harmonia na comparação das formas naturais e, subindo, chegar a conceitos empíricos cada vez mais gerais para outros conceitos empíricos e sua interconexão; isto é, a faculdade de julgar pressupõe um sistema da natureza também segundo leis empíricas, e isto *a priori*, portanto através de um princípio transcendental⁷⁸⁴.

A faculdade de julgar, diferente das outras faculdades, entendimento e razão, lida com fatos, dados, com fenômenos e os põem sob conceitos de coisas determinadas da natureza de modo técnico, não meramente causal, por meio do mecanicismo natural,

como um instrumento sob a condução do entendimento e dos sentidos, mas artisticamente, segundo o princípio universal – mas ao mesmo tempo indeterminado – de uma ordenação finalística da natureza em um sistema, como que em benefício de nossa faculdade de julgar, na adequação de suas leis particulares [...] à possibilidade da experiência como um sistema [...]. A própria faculdade de julgar, portanto, toma *a priori* a técnica da natureza como um princípio de sua reflexão [...] ⁷⁸⁵.

⁷⁸¹ Cf. KANT, I, op. cit.

⁷⁸² Cf. KANT, I, Ibid.

⁷⁸³ Cf. KANT, I, Ibid., p. 28-29.

⁷⁸⁴ Cf. KANT, I, Ibid., p. 28 – nota.

⁷⁸⁵ Cf. KANT, I, Ibid., p. 30.

Essa é a razão pela qual, segundo Kant, o indivíduo pode pensar, a partir do julgar reflexionante, uma natureza como sistema segundo leis empíricas, o que significa dizer que a natureza é assim entendida *a priori* como qualificada para um sistema lógico de sua diversidade sob leis empíricas. Essa perspectiva propõe um sistema da natureza dividido a partir de uma forma lógica de uma natureza em geral que possibilite pensar o particular em sua diversidade como contido sob o universal.

Caso se proceda empiricamente e se suba do particular para o universal, uma classificação do diverso, isto é, uma comparação de várias classes entre si, dentre as quais cada uma está sob um conceito determinado e, se aquelas são completas segundo a característica comum, a sua subsunção sob classes superiores (gêneros), até que se chegue ao conceito que contém em si a classificação inteira (e que constitui o gênero mais elevado). Caso pelo contrário, se comece pelo conceito universal para descer até o particular através da divisão completa, a ação se denomina especificação do diverso sob um dado conceito, já que se progride do gênero mais elevado para os inferiores (subgêneros ou espécies) e das espécies para as subespécies⁷⁸⁶.

Kant quer mostrar que a natureza se especifica a si mesma a partir da ideia de sistema (de um princípio), coisa que a faculdade de julgar reflexionante pressupõe que a natureza faz tal feito por algum princípio. Princípio que consiste na

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 natureza⁷⁸⁷.

Claro que tal sistema empírico da natureza, como já mencionado, não é possível de se conhecer experiencialmente, uma vez que é apenas um conhecimento artificial, um artifício de assim pensar a natureza, isto é, uma natureza que se especifica por um princípio e, nesse caso, é que se pode tratar a natureza como arte e assim é que também se pode dizer que a faculdade de julgar traz consigo *a priori* um princípio da técnica da natureza, “o qual se distingue da sua nomotética segundo leis transcendentais do entendimento, na medida em que o princípio desta última pode valer como lei ao passo que aquele só pode valer como pressuposição necessária⁷⁸⁸”.

⁷⁸⁶ Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. 30-31.

⁷⁸⁷ Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. 31.

⁷⁸⁸ Cf. KANT, I. *Ibid.*

Isso que dizer que não há determinação de conhecimento por parte da faculdade de julgar reflexionante. O que ela faz é na realidade pressupor que a diversidade dos produtos da natureza e de suas leis têm afinidades entre si e assim constitui um sistema também do empírico. Portanto, o juízo aqui produz uma regra que só tem validade subjetiva e não objetiva, ou seja, só tem validade para o julgar reflexionante.

Nesse princípio, a natureza especifica suas leis universais em leis empíricas, em conformidade com a forma de um sistema lógico, ou seja, é um princípio que a faculdade de julgar dá a si. Kant diz que é a partir disso que se “origina o conceito de uma finalidade da natureza como um conceito que é próprio da faculdade de julgar reflexionante, [...]; afinal, o fim não é colocado de modo algum no objeto, mas apenas no sujeito⁷⁸⁹”. Assim, “a faculdade de julgar concebe por meio do seu princípio, portanto, uma finalidade da natureza na especificação de suas formas através de leis empíricas⁷⁹⁰”.

A faculdade de julgar encara a natureza a partir de um princípio autoimposto, que é o da finalidade da natureza, o que significa dizer que todas as coisas se dão como se tudo na natureza concordasse com a faculdade de conhecer, “no que diz respeito à interconexão dos conceitos empíricos no todo de uma experiência⁷⁹¹”.

O princípio de finalidade traz legalidade ao contingente natural, isso se dá para que não se considere o contingente como um agregado de produtos, caso fosse a natureza proceder por mera mecanicidade, “mas em relação aos mesmos produtos como sistemas [...] ela procede tecnicamente, isto é, ao mesmo tempo como arte⁷⁹²”. Assim, se o julgamento dos produtos da natureza é feito a partir de princípio objetivo determinante, há uma natureza mecânica, ao passo que se o julgamento é feito de acordo com princípios subjetivos da reflexão, há uma natureza enquanto técnica, enquanto arte.

Por essa segunda forma de julgar, a partir de uma finalidade da natureza pressuposta, Kant entende que é possível a unidade sistemática da classificação completa das formas particulares de acordo com leis empíricas da natureza. Claro que aqui vale observar que nada se constitui determinadamente, uma vez que tal princípio é apenas subjetivo da divisão e especificação da natureza, logo, nada determina em relação aos produtos da natureza. Portanto, diz respeito a uma máxima da unidade da natureza de acordo com suas leis empíricas e enquanto tal estaria no fundamento do uso da faculdade de julgar sobre a

⁷⁸⁹ Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. 32.

⁷⁹⁰ Cf. KANT, I. *Ibid.*

⁷⁹¹ Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. 33.

⁷⁹² Cf. KANT, I. **CFJ**. *Ibid.*, *idem*.

experiência. “Tendo em vista, pois, a forma de seus produtos como fins, eu chamaria a causalidade da natureza de técnica da natureza⁷⁹³”.

O conceito de finalidade que não é constitutivo da natureza enquanto experiência e nem enquanto conceito de um dos seus produtos, mas permite que o indivíduo veja, na medida em que reflete sobre um objeto dado, uma natureza como técnica, como arte, isto é, se produzindo com finalidade.

No refletir é que se percebe uma finalidade na natureza, quer a reflexão seja sobre um objeto dado à intuição empírica e na medida em que refletimos o elevamos a um conceito ou ainda sobre o conceito propriamente empírico para buscar suas leis e elevá-los a princípios comuns. Por isso, “a faculdade de julgar é, portanto, propriamente técnica; a natureza só é representada como técnica na medida em que concorda com esse procedimento e o torna necessário⁷⁹⁴”.

Kant aqui se pergunta como é que a natureza enquanto técnica/arte deixa de ser assim percebida em seus produtos. Tal tarefa é realizada pela faculdade de julgar reflexionante que possibilita uma finalidade das representações e é também aplicada à representação do objeto como se a finalidade estivesse contida nele.

Quando se está diante de um conceito empírico, algumas atividades da faculdade de conhecer já foram efetivadas, ou seja, já houve a apreensão do diverso dado à sensibilidade (intuição-imaginação⁷⁹⁵); houve uma compreensão, isto é, a unidade sintética desse diverso da

⁷⁹³ Cf. KANT, I. **CFJ**. Ibid., p. 35

⁷⁹⁴ Cf. KANT, I. **CFJ**. Ibid., idem.

⁷⁹⁵ *Einbildungskraft* (**Imaginação**) palavra formada por *Ein* (um/uma) mais *Bildung* (forma, formação) mais *Kraft* (força, poder, potência, capacidade). Na Terceira Crítica a imaginação terá um papel de maior liberdade, tão importante ou mais do que na Primeira Crítica. Inicialmente Kant trata a imaginação como uma espécie de intermediária entre intuição e entendimento, ela faz a mediação, por assim dizer, entre duas faculdades heterogêneas (entendimento-categorias e intuição-espaço-tempo) que por meio da produção de esquemas permite a aplicação das categorias aos fenômenos. Tais esquemas são produtos da imaginação que assim intermedia a sensibilidade e o entendimento. É na realidade um método de construção de imagem que vai se conformar com um conceito do entendimento, possibilitando assim a experiência possível. Assim, o esquema promove a determinação espaço-temporal de acordo com as categorias. Apesar de sua importância fundamental para síntese da experiência em geral ela é uma função cega, que precisa ser guiada pelo entendimento para percorrer, receber e ligar os dados da intuição, isto é, ela une os elementos sensíveis espaço-temporal, portanto, sintetiza e em seguida recebe as regras do entendimento (conceitos). “[...] A imaginação deve, com efeito, reduzir a uma imagem o conceito, embora pressuponha uma síntese que não pertence aos sentidos, mas mediante a qual se tornam possíveis todos os conceitos de espaço e de tempo”. Cf. KANT, I. **CRP**, p. A 120. Kant diz que a imaginação pode ser **produtiva** (*a priori*, síntese da apercepção) e **reprodutiva** (encadeamento de impressões, uma após a outra, serial, por associação – empírica – síntese da apreensão) as duas sínteses concordam entre si (há uma afinidade entre elas), isto é a síntese empírica (apreensão) se conforma à síntese da apercepção (*a priori*). “Com efeito, em si mesma, a síntese da imaginação, embora exercida a priori, é, contudo, sempre sensível, porque apenas liga o diverso tal como aparece na intuição”. Cf. KANT, I. Ibid., p. A 124. No esquematismo ocorre a relação entre a forma do entendimento e imaginação. Há assim tipos de imagens que precisam receber a forma do entendimento, a saber, 1) **O esquema puro da quantidade** (*quantitatis*), cuja imagem pura para todas as quantidades para o sentido externo é o espaço e a de todos os objetos dos sentidos em geral é o tempo. 2) **O esquema da substância** é a permanência do real no tempo [...] substrato que persiste

intuição no entendimento, isto é, no conceito de um objeto (relação entre entendimento e intuição) e ocorre uma exposição/exibição do objeto correspondente a esse conceito na intuição. Ocorre assim, segundo Kant, um jogo relacional entre as faculdades de conhecer, a saber, intuição (pela imaginação, na apreensão), entendimento (na aplicação do conceito ao diverso) e faculdade de julgar (na exposição do conceito empírico específico – nesse caso, a faculdade de julgar que determina, já que se trata de um conceito empírico).

Todavia, no caso da faculdade de julgar reflexionante, ela não determina conceito algum, pois apenas propõe a regra (forma) para que se possa refletir sobre uma percepção dada para ajudar o entendimento em face da infinidade da diversidade empírica, trazendo um fim e, conseqüentemente, uma ordem. Nesse sentido, o entendimento e a intuição entram em acordo sem determinar o conceito desse ou daquele produto da natureza (são apenas formas da natureza). É uma mera reflexão e, nesse caso, favorece sua atividade, uma vez que o objeto fruto dessa relação recíproca de concordância entre intuição e entendimento é percebido agora como um fim pela faculdade de julgar, logo, a finalidade não é determinante, mas reflexionante, portanto, subjetiva, porque ela é fruto de uma reflexão e não de uma determinação. “Tal juízo se denomina um **juízo estético de reflexão**”⁷⁹⁶.

Para um fim objetivo é preciso outro tipo de comparação, não mais a comparação e concordância entre intuição (imaginação) e entendimento na faculdade de julgar em geral, entre formas da natureza não determinadas, mas sim de uma comparação entre conceitos e leis empíricas dadas em conformidade com a causalidade natural (mecanicismo natural) já determinada e a faculdade de julgar compara tal conceito determinado (dado pelo entendimento) “com a razão e seu princípio da possibilidade de um sistema, então, caso essa forma seja encontrada no objeto, a finalidade é julgada objetivamente e a coisa se denomina um **fim da natureza**”⁷⁹⁷, pois

O juízo sobre a finalidade da natureza se denomina teleológico. Ele é um juízo de conhecimento, mas pertence apenas a faculdade de julgar

enquanto tudo o mais muda”. Há um imutável na existência (espaço-tempo) que permanece no mutável possibilitando ser determinada a sucessão e a simultaneidade fenomênicas. 3) “**O esquema da causa e da causalidade** de uma coisa em geral é o real, [...] consiste, pois, na sucessão do diverso, na medida em que esta submetido a uma regra”. 4) “**O esquema da comunidade** (reciprocidade), [...] é a simultaneidade das determinações de uma com as da outra, segundo uma regra geral”. 5) “**O esquema da possibilidade** [...], a determinação da representação de uma coisa em tempo qualquer. 6) “**O esquema da realidade** é a existência num tempo determinado”. 7) **O esquema da necessidade** é a existência de um objeto em todo o tempo”. Tudo isso se liga à representação de cada categoria, espaço-temporalmente, a da **quantidade** (série – sucessão), a da **qualidade** (conteúdo – percepção), a da **relação** (ordem – percepções entre si) e da **modalidade** (conjunto – diverso no todo). Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. B 182-185.

⁷⁹⁶ Cf. KANT, I. *CFJ*, p. 36 (destaque nosso).

⁷⁹⁷ Cf. KANT, I. *Ibid.* (destaque nosso).

reflexionante, não à determinante. **Pois em geral a técnica da natureza, seja ela meramente formal ou real,** é somente uma relação das coisas com nossa faculdade de julgar, a única em que a ideia de uma finalidade da natureza pode ser encontrada; e esta só é atribuída à natureza em referência àquela⁷⁹⁸.

Portanto, o objetivo/real (o real para o sujeito, os produtos da natureza enquanto fenômenos) da natureza, enquanto conjunto fenomênico de uma diversidade de inumeráveis produtos e leis particulares da natureza ganha uma finalidade pela relação com a faculdade de julgar do sujeito. Dessa maneira a mera mecanicidade da natureza que se encerraria em si mesma a partir desse princípio da faculdade de julgar, encontra, por assim dizer, em sua causalidade natural uma finalidade entre seus diversos produtos e leis que aponta para uma unidade sistemática também do empírico em sua especificidade.

4.2. O Julgar Estético

Como já referido acima, o estético aqui não tem vinculação direta com a intuição espaço-temporal e nem muito menos com o entendimento no que se refere à determinação de objetos do conhecimento, isto é, como fenômenos, mas tem a ver com o sentimento de prazer e desprazer na representação de objetos, logo do que o sujeito sente frente ao objeto que o está afetando sentimentalmente e enquanto tal é simplesmente subjetivo, uma vez que a determinação do sentimento não é objetiva, mas subjetiva e, portanto, tal estética aqui não tem relação com intuição sensível espaço-temporal como meio de conhecer objetos fenomênicos, isto é, como fruto da síntese entre sensibilidade e entendimento, mas sobre o juízo (julgar) sobre um dado objeto.

Juízo estético aqui se alia à faculdade de julgar, ao passo que o juízo objetivo, por exemplo, vincula-se ao juízo de conhecimento que se dá pela aplicação do entendimento (categorias) à intuição sensível (espaço-tempo) para determinação do objeto do conhecimento, logo, não pode ser um juízo estético. “Com a denominação “um juízo estético sobre um objeto” já se indica, portanto, que uma dada representação é relacionada a um objeto, mas por “juízo” não se entende aí a determinação do objeto, e sim do sujeito e de seu sentimento⁷⁹⁹”.

⁷⁹⁸ Cf. KANT, I. Ibid., p. 37 (destaque nosso).

⁷⁹⁹ Cf. KANT, I. Ibid., p. 38.

A esse respeito, Kant afirma que a relação entre o julgar, a intuição e o entendimento pode ser tomada como objetiva, como se pertencesse ao conhecimento, bem como pode também ser considerada subjetivamente.

[...] essa relação entre duas faculdades de conhecimento também pode ser considerada de maneira meramente subjetiva, na medida em que, na mesma representação, uma favoreça ou dificulte a outra e afete com isso o estado mental; considerada, portanto, como uma relação que é sentida [...]. E, ainda que essa sensação não seja a representação sensível de um objeto, no entanto, uma vez que é ligada subjetivamente à sensificação (*Versinnlichung*) dos conceitos do entendimento pela faculdade de julgar, ela pode, por um ato daquela faculdade, ser atribuída à sensibilidade; e um juízo pode ser denominado estético, isto é, sensível (quanto ao efeito, não ao fundamento de determinação) [...] ⁸⁰⁰.

O juízo em relação aos objetos dados, produtos da natureza, pode ser determinante ou reflexionante. O primeiro é lógico e o segundo pode ser estético. Lógico, pois seu predicado é um conceito objetivo dado. Ao passo que ele pode ser estético quando se reflexiona sobre um objeto singular dado e este não tenha um conceito para a intuição do objeto dado espaço-temporalmente, mas apenas “perceba uma relação entre ambas as faculdades de conhecimento que constitui em geral a condição subjetiva, de mera sensação ⁸⁰¹, do uso objetivo da faculdade de julgar ⁸⁰²”. Pode ainda ser

um juízo estético de sentidos [...], quando o predicado do juízo não pode ser o conceito de um objeto na medida em que não pertence de modo algum à faculdade de conhecimento; o vinho, por exemplo, é agradável, pois neste caso o predicado exprime a relação imediata de uma representação ao sentimento de prazer, e não à faculdade de conhecimento ⁸⁰³.

Assim, a partir do juízo estético não há como conhecer o predicado, pois seu fundamento de determinação é a sensação, a única “que jamais pode tornar-se conceito de um objeto, e ela é o sentimento de prazer e desprazer. Ela é meramente subjetiva, [...] ⁸⁰⁴”.

Um juízo estético é, portanto, aquele cujo fundamento de determinação repousa em uma sensação imediatamente ligada ao sentimento de prazer e desprazer. No juízo estético de sentidos, ela é a sensação produzida

⁸⁰⁰ Cf. KANT, I. Ibid., p. 38-39.

⁸⁰¹ Tal sensação se refere à sensação/sentimento de prazer e desprazer, uma vez que ela “jamais pode se tornar conceito de um objeto, [...]. Ela é meramente subjetiva ao passo que todas as demais sensações podem ser usadas para o conhecimento”. Cf. KANT, I. Ibid., p. 39.

⁸⁰² Cf. KANT, I. Ibid.

⁸⁰³ Cf. KANT, I. Ibid.

⁸⁰⁴ Cf. KANT, I. Ibid.

imediatamente pela intuição empírica do objeto, ao passo que no juízo estético de reflexão é a sensação produzida no sujeito pelo jogo harmônico das duas faculdades cognitivas da faculdade de julgar, [...] na medida em que, na representação dada, a faculdade de apreensão de uma e a faculdade de exposição da outra se favorecem reciprocamente, constituindo uma relação que, [...] produz através dessa mera forma, uma sensação que é o fundamento de determinação de um juízo; o qual [...] denomina-se estético e está ligado, como finalidade subjetiva (sem conceito), ao sentimento de prazer e desprazer⁸⁰⁵.

Kant quer mostrar que a faculdade de julgar em sua reflexão é autônoma assim como é também a do entendimento (objetiva – leis teóricas da natureza – conceitos de coisas) e da razão (leis práticas da liberdade – ações possíveis), mas é “apenas subjetivamente para o juízo por sentimento que se pode levantar a pretensão à validade universal, pois demonstra que a sua origem é fundada em princípios a priori⁸⁰⁶”. Aqui a faculdade de julgar enquanto autônoma fornece lei a si própria. “A esta legislação se deveria [...] denominar de *heautonomia*⁸⁰⁷”.

Essa faculdade, portanto, enquanto heautônoma é dada a partir de uma atividade/ação sobre si mesma, por meio da mera reflexão. Ela não se refere, quando reflexiona, à uma representação dada (fenômeno) para uma regra sua (conceito) e tem consciência disso, mas refere-se à “reflexão imediatamente apenas à sensação [...] esta que [...] é sempre acompanhada de prazer ou desprazer; pois a própria regra, com efeito, é somente subjetiva e a concordância com ela só pode ser conhecida naquilo que exprime igualmente a mera relação com o sujeito [...]”⁸⁰⁸.

Como para Kant o prazer e o desprazer não podem ser definidos por si mesmos, pois não se referem à faculdade de conhecer (logo, não podem ser conceitos) eles precisam do sentimento, isto é, precisam serem sentidos e não compreendidos, tal sentimento, o prazer, “é um estado da mente em que uma representação entra em acordo consigo mesma, como fundamento⁸⁰⁹” ou para constituir seu objeto ou (reflexivo como é aqui o caso) “[...] para

⁸⁰⁵ KANT, I. Ibid., p. 39-40. No juízo estético de sentido, a finalidade é material ao passo que no juízo estético de reflexão, a finalidade é formal.

⁸⁰⁶ Cf. KANT, I. Ibid., p. 41.

⁸⁰⁷ Cf. KANT, I. Ibid. A ideia de **heautonomia** em Kant tem a ver com o julgamento reflexionante, que de modo autônomo fornece a si mesmo uma lei, não à natureza como faz o entendimento, por exemplo. Isso ocorre como mecanismo de tentar compreender as especificidades da natureza, uma vez que tal lei dada a si mesmo nada mais é do que uma espécie de guia para investigar reflexivamente à natureza. Assim, tal lei dada a si mesmo é aplicada à natureza em sua busca por encontrar o universal para o particular dado à percepção, o que permite, por assim dizer, a relação entre leis do entendimento (universais) com as leis empíricas (específicas).

⁸⁰⁸ Cf. KANT, I. Ibid. “A faculdade estética de reflexão julga apenas [...] sobre a finalidade subjetiva do objeto [...]”. Cf. KANT, I. Ibid., p. 44. Portanto, baseado em um princípio *a priori* da finalidade, formal subjetiva.

⁸⁰⁹ Cf. KANT, I. Ibid., p. 45-46.

conservar esse estado mesmo (pois o estado de forças da mente favorecendo-se reciprocamente em uma representação se conserva a si mesmo)⁸¹⁰.

A questão da reflexão estética, do belo, do gosto, é para Kant uma questão estritamente ligada ao ser racional, no sentido de que só o ser racional é capaz de beleza, isto é, somente ele é capaz da experiência do belo, o que traria nesse caso uma sensível diferença entre o ser humano e os demais produtos ou seres da natureza.

Para Kant, é a partir da experiência da natureza em sua perspectiva estética que o sujeito tem a noção ou a compreensão relacional de suas faculdades com o que lhe aparece, com a natureza, com o mundo e, a partir disso, é possível saber do que pode e do que não pode. O sujeito Sabe, assim, demarcar seus limites e porque o demarca, sabe que ultrapassa ou não os seus limites, e se o ultrapassa ou não, sabe por que foi ou não além.

Nesse sentido, a experiência estética se reveste de importância fundamental para o sistema kantiano, tendo em vista que é por essa experiência que ocorre a sugestão de que a perspectiva do indivíduo sobre a natureza, sobre a beleza, é simplesmente sua perspectiva, meramente subjetiva, e, portanto, não é ele o criador da natureza nem sequer da perspectiva de onde se observa a natureza enquanto bela e de onde se atua sobre ela. Assim, ele está e não vez que se coloca em suspenso, entre parênteses, como diz Husserl (1859-1938)⁸¹¹, logo, fora de sua perspectiva, não para ingressarmos na coisa em si transcendente, fora dos limites da experiência possível, mas sim para vislumbrar ou simplesmente perceber a relação harmoniosa entre a natureza e suas faculdades da mente e delas com a natureza.

Todavia, a beleza, o belo, para Kant, aparece em meio a uma antinomia, para usar uma linguagem mais kantiana. Assim, quando o sujeito diz que algo da natureza é belo, ele o faz a partir de um julgar que é particular, que é seu, isto é, a partir de uma experiência estética subjetiva, mas ao mesmo tempo ele sente a necessidade de ultrapassar a referência a si mesmo

⁸¹⁰ Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. 46.

⁸¹¹ A ideia Husserliana do colocar-se entre parênteses tem a ver com ideia da *Epoché* cética grega de Sexto Empírico (séc. II-III d.C) da suspensão do julgar, do não afirmar ou negar (pois o mundo em seu espetáculo é inconstante), reformulada como *Epoché* fenomenológica, que em linhas gerais trata-se da abstenção do mundo material para que se ascenda ao conhecimento do mundo em sua real realidade. Isso porque a consciência já naturalizada não mais se identifica como partícipe da constituição do mundo e assim se finca ingenuamente no mundo material existente. Nesse sentido, é preciso uma abstenção da naturalidade material para que assim se reestabelece tal consciência e se desfaça da ignorância e dos preconceitos do mero natural. É uma espécie de suspensão sem negação da existência do mundo que nos aparece. Assim, diante do espetáculo apresentando pelo mundo, é preciso uma *Epoché*, uma abstenção do pensar sobre o mero natural. Portanto, esse mundo objetivo da experiência carece ser posto entre parênteses, devido sua multiplicidade contingencial e inconstância, logo sem universalidade. Isso quer dizer que o fenômeno, o ôntico, o que é imanente, o natural, deve ser posto entre parênteses e, assim, estamos nos abstenendo de qualquer julgamento espaço-temporal. Cf. HUSSERL, Edmund. **A crise da humanidade europeia e a filosofia**. Tradução: Urbano Zilles. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002; HUSSERL, E. **Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia**. Tradução: Maria Gorete Lopes. Porto: RÉS, 1983; HUSSERL, E. **A Ideia da Fenomenologia**. Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1989.

e universalizar tal experiência, sociabilizá-la, comunicá-la, pois se ele acaba de julgar isso ou aquilo como belo e sabe que assim como ele os demais seres humanos também são racionais, e, portanto, julgadores, ele entende que tal julgar é belo para ele, bem como para todos os demais.

Em outras palavras, quando sente prazer em algum objeto sem, todavia atentar para sua conceituação, portanto, sem mediação, sem a busca de qualquer causa ou fim do objeto (utilidade), mas sim um prazer imediato, como se o objeto belo tivesse qualidade de belo nele mesmo, nesse caso, o prazer que o sujeito tem do objeto, de modo imediato, não seria meramente subjetivo, mas objetivo.

Dessa maneira, o julgar estético do sujeito sempre se direciona aos dados da experiência, isto é, à natureza enquanto conjunto dos fenômenos e enquanto partes específicas desse conjunto, logo, seus juízos estéticos não apontam para algo que não esteja passível de ser experienciado e assim socializado. Isso significa dizer que ele não pode ajuizar sobre algo ser ou não belo se não tem a experiência desse algo. Não há necessidade de prova lógica que isso ou aquilo é belo, como se faz com juízos científicos (conhecimento) e com os morais (liberdade), pois o prazer recebido pela percepção do objeto deve ser imediato, ou seja, não há necessidade de convencimento de que o objeto é belo⁸¹². Essa é a razão de Kant dizer que o ajuizamento prescinde de conceitos, e do próprio prazer, assim como a beleza enquanto tal, pura, livre, não é conceituável⁸¹³.

Por outro lado, quando o sujeito concebe que o julgar estético é um tipo de juízo, assim como são os juízos teóricos (primeira crítica – que tem a ver com o que é) e os juízos práticos (segunda crítica – que tem a ver com o que deve ser)⁸¹⁴ o ato de julgar carece ou pressupõe alguma forma, logo, quando o sujeito diz que essa ou aquela paisagem é bela, por exemplo, ele está emitindo um juízo que inicialmente lhe trouxe prazer, mas também está

⁸¹² Como diz Lebrun (1993), o juízo de gosto “permanece surdo a qualquer razão”. Cf. LEBRUN, G. **Kant e o fim da metafísica**, p. 483. Caso precisasse de alguma justificação ele só seria em relação a outro posicionamento diferente, logo só tem razão de ser em relação a outro, o que se consubstanciaria como um paradoxo, pois quando o sujeito afirma sua posição a outra vem junto e ambas são afirmadas. Isso porque quando tenta mostrar as razões de dizer que isso é belo, ele o faz opondo-se a uma razão que diz que ela não é bela, logo, precisa do outro para afirmar a sua posição.

⁸¹³ Cf. KANT, I. **CFJ**, p. 235 (§56).

⁸¹⁴ O julgar é uma atividade que só se dá na medida em que é acionada, isto é, só é conhecida em sua atividade, que nada mais consiste em formular juízos, os quais podem ser teóricos, práticos e estético-teleológicos. Kant diz que o Juízo é uma função que unifica representações. Cf. KANT, I. **CRP**, p. B 93. Assim, na primeira crítica, ocorre a sintetização dos conceitos do entendimento com a diversidade de dados da intuição; na segunda, ocorre uma subsunção do particular no universal (há o universal e o particular unido ou contido nele, sem especificação), o que a terceira crítica chamará de juízo determinante, todavia o foco principal da última crítica é direcionado para pensar o particular específico como contido no universal (há o particular e o juízo busca o universal), o que a terceira crítica chama de juízo reflexionante.

dizendo alguma coisa sobre isso que disse ser belo e então busca a razão de ter achado isso belo.

Ao tentar buscar explicações disso ou daquilo ser belo, de buscar suas razões, o sujeito está diante de algo com fundamento determinante objetivo, válido universalmente, já que está atrás da razão de isso ser assim, belo, isto é, de sua forma. Se é assim, então os outros que também julgam porque são racionais, também farão como ele fez no nível subjetivo, bem como farão os demais, e assim por diante, logo, tal juízo é válido para todos.

Assim, portanto, há uma antinomia do juízo de gosto, pois

1) tese: o juízo de gosto não se funda em conceitos; pois do contrário se poderia disputar sobre ele (decidir por meio de provas). 2) antítese: o juízo de gosto se funda em conceitos; pois do contrário não se poderia, apesar de sua variedade, sequer discutir sobre ele (ter pretensão à concordância necessária de outrem com esse juízo)⁸¹⁵.

Como Kant faz com o conhecimento da natureza, na primeira crítica, no seu debate contra o racionalismo e o empirismo, ele faz do mesmo modo aqui com o gosto ou sobre o julgar estético sobre a natureza e como fez lá, propõe um fundamento sintético *a priori* também para o gosto, ou seja, tal julgar não é meramente fruto de um empirismo (mera sensibilidade) e nem fruto de um conceitualismo (mero intelectualismo)⁸¹⁶.

Kant quer mostrar com isso que o julgar estético se fundamenta no sentimento de prazer e tem validade para todos. Todavia, ele não pode se basear em conceitos (racionalismo) e nem na sensibilidade (empirismo). Se esse tipo de juízo é universal e necessário, ele tem que ter, segundo Kant, uma fundamentação *a priori*, e se é assim, é como se o que o sujeito sentisse quando julga um objeto e diz que ele é belo é como se não só ele pudesse afirmar isso, mas todos os que também experimentam a experiência desse objeto. É semelhante ao dever da moralidade da segunda crítica, isto é, todos devem agir pelo imperativo do dever moral, pelo respeito à lei moral de modo livre e autônomo⁸¹⁷. Se não for assim, a ação executada não é moralmente correta, logo, não universalizável.

⁸¹⁵ Cf. KANT, I. op. cit., p. 236.

⁸¹⁶ KANT, I. Ibid., p. 236-248.

⁸¹⁷ Aqui nada mais é do que o sujeito se relacionando consigo mesmo, pois ele afeciona a si mesmo na medida em que há a experiência de um sentimento que lhe chama atenção, que lhe desperta, por assim dizer, o que lhe traz um estarcimento, uma passividade frente a essa afetação, todavia, tal afetação nada mais é do que uma representação feita por ele mesmo de uma lei da qual ele mesmo é autor (lei moral, universal). A partir disso, descobre-se que o ser humano não é meramente sensível, meramente mecânico, de uma razão teórica, mas também de uma razão prática, de algo que transcende o mero empírico. Nesse sentido, o sujeito não é meramente materialidade no sentido do empirismo (passivo frente às impressões e ideias) e não é também uma idealidade inatista. O sujeito aqui não é meramente psicológico e nem muito menos se reduz ao cogito, isto é, a mera

No caso do sentimento de prazer e desprazer que acompanha o julgar estético, há também um dever, pois todos devem julgar como o sujeito julgou, caso contrário, alguém nessa equação está equivocado, razão pela qual se procuram as razões de se ter julgado desse ou daquele modo. Portanto, “Os juízos estéticos de reflexão ([...] juízos de gosto) [...] têm pretensão à necessidade e não dizem que todos julgam assim – caso que teriam de ser esclarecidos pela psicologia empírica⁸¹⁸ –, mas sim que se deve julgar assim, o que equivale a dizer que eles têm um princípio a priori para si⁸¹⁹”.

Ora, se tais juízos são necessários e universais, eles precisam de princípios que garantam isso e assim eles não podem ser *a posteriori*, mas *a priori*, para garantir sua pureza, por assim dizer. Se eles fossem *a posteriori*, seriam juízos de experiência, empíricos e não poderiam ser universalizados e nem dizer-se necessários. Se eles fossem fruto da análise, seriam apenas feitos uma decomposição, um desatar, que parte dos efeitos para as causas, e assim seriam juízos analíticos, coisa que também, para Kant, não garantiria sua universalidade e necessidade, pois tudo o que se descobre nada mais é do que o que já está contido no sujeito. De modo bem caricatural, pode-se dizer que no primeiro caso haveria conteúdo sem forma e no segundo forma sem conteúdo.

Para Kant, os juízos estéticos precisam ser sintéticos e *a priori*, isto é, as alegações do sujeito sobre isso ser ou não ser belo partem da experiência, mas há princípios formais que garantem a experiência e tal assertiva. Ou seja, não é a formalidade conceitual

consciência de si, ao mero eu. Portanto, há uma subjetividade teórica, que possibilita o conhecer e uma subjetividade prática livre e autônoma. Na primeira, há um universal do entendimento e na segunda um universal da razão. Isso significa que é ainda preciso se pensar o particular, a singularidade.

⁸¹⁸ Kant aqui se posiciona, por exemplo, contra Edmund Burke (1729-1797) em sua obra *Sobre o Belo e o Sublime*. Kant diz que Burke nada mais faz do que uma psicologia empírica, que gera, segundo Kant, um paralogismo (uma espécie de sofisma). Kant utiliza e amplia a ideia de paralogismo aristotélico. No caso de Aristóteles, o paralogismo se refere à relação entre antecedente e consequente. Em resumo diz-se que a verdade do antecedente se dá pela verdade do consequente, o que é para ele uma inferência falsa, porque apenas tem aparência de verdade. Se uma coisa X é ou acontece, uma coisa Y é ou acontece também, isso quer dizer que o consequente estabelece que o antecedente seja ou aconteça, o que não é verdade, para Kant. Kant faz tal relação para mostrar o paralogismo lógico, em que ocorre um falseamento sobre a forma; e um transcendental, que é a do Eu Penso ao molde de Descartes, a saber, Eu penso, eu sou, logo, sou uma substância que pensa. Ou seja, há uma passagem do eu penso à substância e isso é para Kant um paralogismo da psicologia racional, o que desemboca em uma ilusão (dialética), pois o eu que acompanha o pensamento se transmuta em substância e não seria apenas um eu lógico como Kant concebe. Na primeira Crítica Kant diz que a psicologia racional trabalha com quatro tipos de paralogismos, 1) da personalidade; 2) da substancialidade; 3) da simplicidade e 4) da identidade. Em linhas gerais aqui a questão é a de que o sujeito que pensa é simples, o que faz com a apercepção se transmute em sujeito que pensa. A unidade absoluta do eu que pensa não passa de lógica, não há como conhecer para dizer que sou um sujeito simples. O pensamento tem de permanecer com sua condição formal e não ser transformado em substancialidade. Há ainda a ideia de que a alma se relaciona direta e necessariamente com os objetos no espaço e nesse caso mais uma vez o eu seria uma alma substancial. Esse último é segundo Kant o caso de Burke que entendia, porque temos sensações, a alma existe. “Homero ensinou os outros poetas a dizer falsidades de maneira certa. É isto o paralogismo. Os homens fazem este raciocínio: se isto existe, logo também existe aquilo; ou, se isto acontece, logo também acontece aquilo, ou seja, se o segundo existe, também existe ou acontece o primeiro. Mas isto é falso”. Cf. KANT, I. **CRP**, p. B 399-400.

⁸¹⁹ Cf. KANT, I. **CFJ**, p. 53.

(forma sem conteúdo) que lhe diz o que é belo e nem a experiência sozinhas (conteúdo sem forma), pois quando ele diz que algo é belo, tal juízo já trouxe consigo, de modo sintético, a partir de uma atividade da mente, *a priori*, a forma e a matéria do belo. Nada aqui está além do meu ponto de vista sobre o objeto da beleza, mas como no julgar ele agrega elementos materiais e formais, aponta-se para sua necessidade e universalidade.

Assim, Kant quer responder à seguinte indagação:

[...] Como é possível um juízo que, partindo apenas do próprio sentimento de prazer com um objeto, independentemente do seu conceito, julga esse prazer, enquanto dependente da representação do mesmo em todos os outros sujeitos, *a priori*, isto é, sem precisar esperar por uma determinação alheia? [...], e assim, esse problema da crítica da faculdade de julgar pertence ao problema geral da filosofia transcendental: como são possíveis juízos sintéticos *a priori*?⁸²⁰

O prazer no juízo de gosto deve ser ligado imediatamente ao ato de julgar, antes de qualquer princípio (razão) ou de qualquer conceito (entendimento). Razão pela qual eles são para Kant também juízos singulares, “já que não ligam o seu predicado da satisfação a um conceito, mas sim a uma representação empírica singular dada⁸²¹”.

Não é o prazer, portanto, mas a validade universal desse prazer, que percebida como ligada ao mero julgamento de um objeto na mente, é representada *a priori* em um juízo de gosto como regra universal para a faculdade de julgar, válida para todos. [No] [...] juízo empírico: [...] percebo e julgo um objeto com prazer. Mas este é um juízo *a priori*: que acho belo, isto é, que posso esperar de todos, como necessária, aquela satisfação⁸²².

Aqui não se trata de representar a natureza espaço temporal pelo entendimento e nem de constatar os princípios racionais práticos por meio de uma vontade racional como regra aos demais, mas estamos diz respeito ao objeto representado espaço-temporalmente e simplesmente o objetivo é mostrar a possibilidade da validade universal do pensamento dele ser belo, ou seja, “uma necessidade do assentimento de todos [...] como exemplo de uma regra

⁸²⁰ KANT, I. *Ibid.*, p. 186 (§ 36). Tal juízo para Kant não é meramente conceitual, pois vai além do conceito, uma vez que não é apenas uma depuração do predicado contido no sujeito; e não é também mera intuição empírica, fruto do mero hábito; mas há um algo a mais que agrega ao predicado do objeto, a saber, um sentimento de prazer. “Que eles [juízos de gosto], no entanto, apesar de o predicado ser empírico (o prazer próprio que é ligado à representação), sejam ainda assim, no que diz respeito ao sentimento exigido de todos, juízos *a priori*, ou devam ser assim considerados, é algo que já está igualmente contido nas expressões de sua pretensão”. Cf. KANT, I. *Ibid.*

⁸²¹ Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. 187 (§ 37).

⁸²² Cf. KANT, I. *Ibid.*

universal que não pode ser fornecida. [...]. O juízo de gosto visa o assentimento⁸²³ de todos; e quem declara algo belo pretende que todos devem aprovar o objeto em questão e igualmente declará-lo belo⁸²⁴.

Isso não significa que sua validade seja atestada empiricamente, mas que o prazer sentido pelo sujeito por estar diante de uma paisagem ou de qualquer outra coisa que ele acha bela deve ser pensada como validada pelo objeto que trouxe prazer para ele, ou seja, pela representação harmônica do objeto em concordância com suas faculdades.

Assim, a crítica da faculdade de julgar estética está dividida em analítica e dialética. Há aqui uma analítica do belo que segue o mesmo itinerário da primeira crítica, que é onde Kant trata do juízo do belo e do sublime e analisa o juízo “isto é belo”, a partir da **quantidade** (juízo é universalmente válido, sem referência à soma de sentimentos individuais, o gosto, nem a um bem específico, o estético), **qualidade** (juízo que agrada por si mesmo, sem outros interesses), **relação** (tem a ver com a forma de finalidade em um objeto) e **modalidade** (refere-se a dizer que alguma coisa bela será assim necessariamente) até chegar à sua dedução (justificação/validade).

Na dialética, Kant trata da antinomia de saber se os juízos estéticos são ou não são baseados em conceitos.

4.3. O belo (*Schön*)/beleza (*Schönheit*).

André Comte-Sponville (2001) Define o belo como

Tudo o que é agradável de ver, ouvir ou entender, não por causa de alguma coisa que alguém deseja ou espera, [...] mas em si mesmo, e independentemente de qualquer utilidade ou interesse. A beleza é reconhecível pelo prazer que suscita (ser belo é ser agradável – *plaire*), mas difere da maioria dos outros prazeres pelo fato de que não supõe cobiça nem possessão: é objeto de um prazer contemplativo e desinteressado⁸²⁵.

⁸²³ Assentimento refere-se a consentir, a aprovação, e tem a ver com a validade do julgar, ou seja, avaliar se ele é objetivo suficiente ou subjetivo suficiente. O assentimento ou a consciência de validade de um juízo pode ser necessária, assertória ou problemática. A primeira refere-se à certeza do juízo (que é universal e objetivo); a segunda é incerta, mas subjetivamente suficiente; e a terceira é incerta, objetiva e insuficiente. O primeiro é apodítico o segundo é a crença e o terceiro é a opinião.

⁸²⁴ Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. 133 (§18-19).

⁸²⁵ Cf. COMTE-SPONVILLE, A. *op. cit.*, p. 119 (tradução nossa).

Kant dirá que o belo refere-se a um prazer universal sentido sem conceito, o que remete a algo experimentado sem interesse de qualquer natureza, apesar de passar pela mediação ou pela constatação de que o sujeito assim pensa e assim sente, sem, todavia, poder ser constatado de fato. Isso significa que o belo não é fruto de uma obrigação, de um dever que se impõe, como se o que se sente no âmbito privado (subjetivo) fosse obrigatoriamente estendido ao âmbito público (objetivo).

Nesse sentido, não se pode asseverar que a beleza é algo em si mesma, (caso ela seja não temos acesso), mas a beleza só é pela mediação do sujeito, isto é, só é algo em relação ao sentimento que o sujeito sente a partir daquilo que lhe vem aos sentidos, logo, “não há beleza objetiva ou absoluta, mas somente o prazer de perceber e a alegria de admirar”⁸²⁶.

Ninguém é obrigado a achar belo o que agrada a seus vizinhos, nem feio o que os desagrade, nem a admirar o que ele não entende. O prazer estético é solitário, de fato, assim como parece universal de direito. Ninguém pode amar, admirar, entender ou apreciar no meu lugar. É porque nenhuma verdade aqui reina. “As coisas consideradas em si mesmas ou em seu relacionamento com Deus não são belas nem feias”, escreve Spinoza (carta 54, para Hugo Boxel), e é o que Kant, a seu modo, confirmará [que] sem relação para o sentimento do sujeito, a beleza não é nada em si [...]”⁸²⁷.

Uma das grandes questões na qual a estética kantiana se debruça é igualmente naquilo que a razão teórica e prática no conhecer e no agir, respectivamente, se deparam, a saber, que o ser humano enquanto aquele que conhece e delibera, determinado e livre, inserido no espaço e no tempo enquanto ser concreto fenomênico, mas cindido entre ser (fenômeno) e dever ser (*númeno*), sensível e inteligível, está em meio a uma infinidade de produtos e partes naturais, inorgânica e orgânica, e precisa decidir sobre o que sente diante de tudo isso, carece de avaliar sobre o sentimento que sente frente ao diverso dado na intuição sensível em sua perspectiva específica dada empiricamente aos seus sentidos, isto é, o prazer e desprazer disso suscitado, a beleza e a sublimidade, em uma relação que se estabelece entre objetivo e subjetivo, necessário e contingente, *a priori* e *a posteriori*, ou ainda entre racionalismo (conceito) e empirismo (sensibilidade)⁸²⁸.

⁸²⁶ Cf. COMTE-SPONVILLE, A. Ibid., p. 120 (tradução nossa).

⁸²⁷ Cf. COMTE-SPONVILLE, A. Ibid.

⁸²⁸ Para Ferry, Luc (op. cit.), no final século XVIII existiam três propostas para as questões estéticas, uma racionalista, de fundamento cartesiano e depois atrelado à física newtoniana (com Charles Batteux – 1713-1780 – discípulo de Boileau, pela observação da experiência concreta, imitação direta, não dedutiva, como em Descartes), outra empírica de fundamento humeano e outra kantiana. A primeira tinha o belo como o verdadeiro, representado pelo classicismo francês de Nicolas Boileau (1636-1711) cujo belo era definido como “a ilustração de uma ideia verdadeira, como a encarnação de uma verdade de razão num material sensível”, cuja ideia era imitar a natureza, aquela que era desvelada pela razão, portanto, o gosto tinha a ver com uma relação com a

A fundamental questão sobre a beleza ou o belo é, na realidade, como fazer a relação entre a noção de objetividade da beleza com o prazer (que é subjetivo) advindo da contemplação de coisas consideradas belas, isto é, se a beleza é uma decomposição do conceito de perfeição e do bom ou se corresponde ao prazer advindo da contemplação sensitiva e não passa de um belo subjetivo sem alcance algum objetivo. Assim, a questão do belo indica, em linhas gerais, a ideia de bem, verdadeiro, ordem, simetria e perfeição da aparência (sensível).

Para Aristóteles, a beleza está relacionada às suas formas, que são ordem, simetria (proporção) e clareza (delimitação)⁸²⁹. Na *Poética*, Aristóteles diz que a beleza tem relação à ordem, à simetria e ao o olhar⁸³⁰. Isso chega à Idade Média ainda com os mesmos moldes, a saber, como perfeição, harmonia e clareza. A perfeição se vinculava ao uno; à harmonia ao bom e a clareza à verdade⁸³¹.

Na modernidade, século XVII e XVIII, a beleza ganha a ideia de perfeição sensível e mais precisamente no século XVIII, ela já se especifica na perspectiva estética, isto é, como um ramo específico de análises e estudos filosóficos. Portanto, essa perspectiva tem a ver com cópia, imitação, representação perfeita de algo visível, referindo-se a uma espécie de representação sensível perfeita ou a um prazer que se sente pela atividade sensível.

Nesse sentido, por um lado, fundamenta-se uma estética racionalista e por outro uma empirista. Ambas, na realidade estabelecem os critérios para afirmar se há beleza ou não,

objetividade, com o mundo objetivo, logo tem a ver com o desvelar, com o descobrir, com o deduzir e não com o inventar, razão pela qual a arte, a estética, o belo, era identificado com a verdade, esta como a expressão visível daquele. A outra perspectiva, a do empirismo, que relaciona o belo ao agradável, com o deleite que certos objetos materiais trazem aos nossos sentidos, aqui tal objetividade não tem a ver com uma razão universal cartesiana, mas na ideia de que todos os seres humanos são sensíveis, com os mesmos órgãos sensoriais, com uma composição biológica comum. Cf. FERRY, L. *Ibid.*, p. 138-139.

⁸²⁹ “[...] as formas supremas da beleza são ordem, proporção e delimitação [...]”. Cf. ARISTÓTELES. **Metafísica**, p. 514 - 1078a-1078b (tradução nossa). Para Platão, por exemplo, no diálogo *Baquete*, a beleza tem a ver com o prazer (amor-*Eros*) que a experiência suscita, uma vez que quanto mais prazer maior é o vislumbre do belo em si, já que a beleza corpórea é menor do que a beleza das ciências e das normas e leis, pois todas as belezas estão na beleza em si mesma, que advém do amor (prazer – *Eros*), que permite a contemplação das coisas ordenadas e em correta sucessão, que traz o belo por natureza, em si mesmo. “Começando com as coisas lindas daqui e usando-as como pedras, iremos subir continuamente, com base nessa beleza, de um para dois e dois para todos os corpos bonitos e corpos bonitos para as belas regras de conduta e das normas de conduta ao conhecimento bonito, e a partir destes para o conhecimento que é conhecimento da beleza absoluta, que é a beleza em si”. Cf. PLATÃO. **Baquete**. Tradução: García Gual; Martínez Hernández; Lledó Iñigo. Madrid: Editorial Gredos, 1988, p. 262-263 (210b-211c) (tradução nossa).

⁸³⁰ “[...] a beleza reside na dimensão e na ordem”. [...] “Os limites da extensão, de acordo com os concursos e a faculdade de percepção [...] o limite mais amplo, desde que se seja perfeitamente claro, é sempre o mais belo”. Cf. ARISTÓTELES. **Poética**, p. 51-52 (1450b-1451a).

⁸³¹ Na *Suma Teológica* Tomás de Aquino afirma que: “[...] três condições exige a beleza. Primeiro, a integridade ou perfeição; [...]. Segundo, a proporção devida ou consonância. E, por fim, o esplendor, que nos leva a chamarmos belas às coisas de colorido brilhante”. Cf. AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. Tradução: Alexandre Correia. Niterói-RJ: Permanência, 2016, p. 399.

isto é: dizer se isso é belo ou não e as razões disso ser ou não belo. A do primeiro lado é representado de uma maneira ou de outra por Wolff e Baumgarten e a do segundo por Hume e Burke.

Para Alexander Baumgarten (1714-1762) a beleza tem a ver com perfeição, isto é, que em meio a uma diversidade há uma unidade, uma perfeição, uma espécie de uma unidade do diverso. Baumgarten é o filósofo que usa pela primeira vez a palavra estética em sua vinculação com o belo. Isso significava dentre outras coisas que se engendrava nominalmente uma nova linha de pesquisa filosófica. Não apenas pelo uso da palavra estética, mas também por começar a desenvolver a ideia de que havia uma ciência, segundo ele, do conhecimento inferior, isto é, uma ciência da sensibilidade de algo que nos dado, de um objeto. Assim ele concebe que é preciso fazer uma investigação sobre aquilo que os gregos chamavam de *aisthesis* (coisas sensíveis, da sensação e da imaginação), que era diferente do estudo das coisas inteligíveis (*noeta*), em que estas esclareceriam as primeiras. Assim ele estabelece a ideia de *episteme* estética ou ciência da estética, responsável pela elucidação das coisas que nos afetam sensivelmente⁸³².

David Hume, nos *Ensaio Moraes, políticos e literários*, entende que a fonte do estético, isto é, do gosto, é o sentimento de prazer e desprazer. Assim, sente-se prazer ou dor pelo experimentar o que certo evento pode causar no expectador, fato que lhe traz paixões serenas ou turbulentas. Defende ele que há em nós um senso de beleza que pode ser melhorado e assim nos conduzir pela observação ao prazer pela obra contemplada⁸³³.

Há uma forte relação entre Burke e Hume. Assim como Hume, Burke considerava a ideia de natureza humana fundamentada em leis imutáveis, assim como também estão às paixões humanas. Era adaptado, assim como Hume, do método experimental, de fundamento da física de Newton. Em Hume, a ideia de natureza humana se vincula também a individualidade, isto é, as especificidades particulares, o que de certa maneira traz relativismo à ideia do gosto. Para Burke, todavia existe a possibilidade de uma regra ou um padrão para o belo, já que o belo está nas propriedades das coisas. Para ele há uma clara diferença entre o prazer e a dor, podendo ser consideradas como dor e prazer positivos e dor e prazer negativos. O belo vincula-se a um prazer positivo e o sublime a uma dor negativa. Há, portanto uma clara diferença entre o belo e o sublime. O belo não se vincula, portanto, à razão, mas ao

⁸³² Cf. BAUMGARTEN, Alexander. **Estética**: a lógica da arte e do poema. Tradução: Mirian Sutter Medeiros. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993. Cf. BROUSSOIS, Lisa. Francis Hutcheson, da beleza à perspectiva do desígnio. Tradução: Leonardo Müller. São Paulo. Revista **Discurso**, n. 44, p. 97-126, 2014.

⁸³³ HUME, David. **Ensayos morales, políticos y literarios**. Tradução: Carlos Martín Ramírez. Madrid: Trotta, 2011, p. 226. (*Da norma do gosto*).

sentimento, à emoção. O que significa dizer que o estético não se vincula à proporção, à utilidade e nem à perfeição, mas sim com as paixões frente às qualidades dos objetos experimentados⁸³⁴.

Anthony Ashley Cooper – Shaftesbury (1671-1713) julgava o universo de um modo bem otimista, o entendia como ordenado, harmonioso. Trazia tal ideia também para sociabilidade humana, que se fundamentada pelos sentimentos, pela harmonização de uma experiência ética e estética, com ênfase na liberdade e na tolerância, assim como no compromisso do papel da filosofia na educação da humanidade. Acreditava que o desenvolvimento da sensibilidade moral estava intimamente ligado ao da sensibilidade estética. Assim propôs apontamentos para o cultivo intelectual, estético e ético do ser humano. Tinha uma visão da inseparabilidade da verdade ética e da beleza estética. Coisa que o fez desenvolver uma visão cósmica de base teísta de ordem estética e de uma ética harmoniosa. “[...] acima de tudo, que o que é lindo é harmonioso e proporcional, o que é harmonioso e proporcional é verdadeiro, e o que é ao mesmo tempo bonito e verdadeiro é consequentemente agradável e bom⁸³⁵”.

Diante disso dizia que “nada pode ser mais melancólico do que o pensamento de viver em um universo caótico/confuso, onde não há nada de bom ou adorável que se apresente; nada que possa satisfazer em contemplação ou aumentar qualquer paixão, além de desprezo, ódio ou antipatia⁸³⁶”.

Ele atacou com veemência a ideia de “Entusiasmo”, que em linhas gerais tinha a ver com as extravagâncias religiosas, principalmente as ligadas à ideia de falsas inspirações, o que forjaria uma independência da escritura e da igreja, mas se referia também a extravagâncias humanas de criação, de heroísmo, de romantismo etc. Todavia, “o entusiasmo natural [...] é o mais alto em sua performance⁸³⁷”. Tal entusiasmo em sua forma natural é saudável e boa, e nesse caso tem a ver com o amor ao belo. Tal amor é experimentado pelo entusiasmo e em deslumbramento do belo. É uma espécie de perplexidade racional. O belo é encontrado na natureza, bem como no ser humano por meio dos sentimentos e de suas ações, daquilo que vem do coração que se fundamenta no desejo instigado pela capacidade da mente. Assim, tudo que estar submetido ao bem comum, à beleza, ao saber, a filosofia, as leis, as constituições, as artes, as ciência etc.. Todavia, a beleza mais natural no mundo é a honradez,

⁸³⁴ Cf. BURKE, Edmund. **Uma investigação filosófica sobre a origem de nossas ideias do sublime e do belo**. Tradução: Enid Abreu Dobránszky. Campinas: Papirus/Unicamp, 1993.

⁸³⁵ Cf. COOPER, Anthony Ashley. (SHAFTESBURY). **Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times**. New York. Cambridge University Press, 2000, p. 415 (tradução nossa).

⁸³⁶ Cf. SHAFTESBURY. *Ibid.*, p. 89 (tradução nossa).

⁸³⁷ Cf. SHAFTESBURY. *Ibid.*, p. 148 (tradução nossa).

a virtude, e a sinceridade moral. O belo desse modo lastreia-se na ordem, na coerência da composição do conjunto. O que é belo integra um sistema como um todo coerente, como num organismo e enquanto tal possui uma finalidade, fruto de uma intenção simples e substancial. Portanto, o universo e todas as suas partes componentes são estruturadas a partir de um fim, teleologicamente, logo há um espírito universal que é a causa da ordem e da beleza desse todo.

Tal estrutura teleológica em última instância se reporta à sua causa. Temos em nós a consciência clara da ideia de ordem e simetria. Para ele a natureza produz seus produtos de modo ordenado, da melhor forma possível, de modo parcimonioso e adequado. Distribui força de modo generoso a todas as criaturas sem excesso, de modo suficiente. Isso nada mais é do que algo belo, ou seja, tal organização natural teleológica é vislumbrada como bela. O princípio, a origem e a fonte de qualquer beleza é a divindade. Toda verdadeira beleza é divina e provem da maior e mais maravilhosa das belezas, da divindade, que é a fonte inesgotável da beleza.

Para Shaftesbury é por meio da beleza que se entra em contato com a divindade, uma vez que toda a beleza tem origem em Deus e como este é belo e bom, ambos (belo e bom) se identificam. Assim, a contemplação do belo traz uma repercussão ética, pois na medida em que se percebe o belo espiritual e se amplia tal percepção, forma, no que percebe, caráter, podendo se tornar mais ou menos perfeito. Nesse caso, é possível se tornar produtor de sua própria vida e felicidade, pois na medida em que se ocupa com o belo e o bom, pode ser estabelecido os fundamentos da ordem, da concórdia e da paz⁸³⁸. Assim, o ser humano virtuoso, moralmente bom é aquele que concretiza em seu caráter e em suas práticas o belo que provém da divindade e não por interesse pessoal, mas pelo bom e belo em si⁸³⁹.

Francis Hutcheson (1694-1746) inicialmente faz a diferenciação entre beleza e gosto. A beleza refere-se às qualidades de um objeto ao passo que gosto refere-se à capacidade que o indivíduo possui para perceber essas qualidades. A partir disso desenvolve uma teoria da beleza. Tal teoria se estabelece a partir dessa relação entre o visível de um objeto (beleza-qualidades) e as capacidades da mente humana de perceber tal objeto (mente-gosto). Há assim para ele a ideia de que há no ser humano um sentido natural do belo/beleza, (sentidos que reage a qualidades objetivas e forja em nós a ideia de belo e de feio, com o belo temos prazer e com o feio desprazer), assim como há um senso moral natural (desperta em

⁸³⁸ Cf. SHAFTESBURY. *Ibid.*, p. 417.

⁸³⁹ Cf. SHAFTESBURY. *Filosofia da harmonia e do belo na natureza*, In: SPRUTE, Jürgen. **Filósofos do século XVIII**. Tradução: Dankwart Bersmüller. Vale do Rio dos Sinos: Unisinos, 2007, p. 48-64.

nós a ideia de virtude e de vício. Se estamos no virtuoso temos prazer e se estamos no vicioso temos desprazer), que não estão vinculados aos cinco sentidos externos, mas sim sentidos internos, o que faria o homem ser composto por sete sentidos. Se diante do sentimento natural da beleza ou da moralidade temos prazer é porque tais sentimentos foram frutos de um desinteresse, logo se o interesse pessoal, o cálculo, tiver em cena tais sentimentos não estarão plenos, por assim dizer.

Nessa perspectiva de Hutcheson há uma clara preocupação moral em primeiro lugar e oposição à ideia de moralidade de Bernard Mandeville (1670-1733) autor que ficou conhecido pela obra **A Fábula das Abelhas** para quem as virtudes não passam de hipocrisias. Assim, defendia que os vícios particulares/privados nada mais eram do que fundamentais para a benesse pública, uma vez que o conjunto da sociedade não pode prescindir dos vícios, da dissimulação e em um jogo utilitário se devem observar quais os melhores usos das paixões para que os vícios privados transformem-se em benefícios públicos.

Segundo ele, o vício fomenta o engenho e propicia as comodidades, os prazeres, os confortos e a felicidade. Os vícios pessoais contribuem em alguma medida para o desenvolvimento da coletividade, ao passo que os que protestam contra os viciosos, os próprios vícios toleram, mas os dos outros, jamais aceitam. De acordo com ele, os que projetam uma sociedade sem vícios apontam para estagnação social⁸⁴⁰.

Ao passo que para Hutcheson, nosso senso de beleza é fruto de uma experiência particular, mas se estende universalmente, isto é, é assim em todos os outros seres humanos. “São as mesmas qualidades que provocam a mesma ideia de beleza em todos os seres humanos⁸⁴¹”. Ou seja, todos os seres humanos respondem diante certas qualidades e formam a ideia de beleza. Há aqui um objetivismo em detrimento de um subjetivismo da beleza, pois o que é belo para um é para todos. A beleza pode ser absoluta ou relativa. A primeira é a beleza sem comparação com qualquer externalidade. Apresenta um equilíbrio entre o diverso e o uno de um objeto (é um diverso-uno). A segunda é comparativa, são imitações ou semelhanças a coisas externas. “A beleza é uma ideia que está associada a três tipos de objetos: a natureza, os objetos de arte e os objetos intelectuais. Hutcheson privilegia a beleza da natureza. [...] toda beleza da natureza pode ser tomada como beleza absoluta⁸⁴²”.

O mundo é para ele uma mistura entre diversidade e unidade e nosso sentimento de beleza faz com que sintamos sua unidade e que concordemos com ele, logo em harmonia

⁸⁴⁰ Cf. MANDEVILLE, Bernard. **La fable des abeilles**: Paris, Vrin, 1974.

⁸⁴¹ Cf. BROUSSOIS, L. op. cit., p. 105.

⁸⁴² Cf. BROUSSOIS, L. Ibid., p. 110.

com o mundo criado e isso advém pela bondade de Deus a nosso favor, trazendo-nos prazer. “A unidade do conjunto, a uniformidade na variedade, presente tanto nas partes quando no todo, oferece-nos um espetáculo único: um espetáculo que remete à ideia de um criador porque demonstra a que ponto as coisas são bem feitas⁸⁴³”.

É por esse motivo que a natureza pode ser vista como uma obra de arte, como obra intencional de um artífice. Vale observar que Hutcheson é um opositor da ideia de beleza de Berkeley, que entendia que o senso do belo se vincula à utilidade atrelada ao objeto quer seja ao olho, ao ouvido etc⁸⁴⁴, coisa não necessária para Hutcheson, uma vez que pode existir objeto útil sem ser belo, logo, a utilidade não é necessariamente bela. Assim, o senso de beleza não pode se vincular ao cálculo e ao interesse⁸⁴⁵.

A questão, portanto, no final das contas, aponta para o debate com, dentre outros, Baumgarten, Hume, Burke, Shaftesbury, Hutcheson, que entendem a beleza numa perspectiva objetiva (racionalismo) ou numa perspectiva subjetiva (empirismo).

Kant, na *Terceira Crítica*, não se posiciona nem pelo lado objetivista e nem pelo subjetivista. Na realidade, Kant assimila essas duas posições e põe entre ambas, a noção do desinteresse. Assim, afirma ser importante julgar o belo sem interesse, quer conceitual, quer sensível, uma vez que, para ele, o belo deve ser “objeto da satisfação sem qualquer interesse” [e é] “representado sem conceitos como um objeto de uma satisfação universal⁸⁴⁶”, ou seja, é o aprazível universal sem conceito. Assim, ele tenta fazer uma espécie de ligação entre a satisfação (subjetivo) e o universal (objetivo), sem que para isso se ponha um conceito.

Como indicado anteriormente, Kant relaciona o julgar sobre o belo com as categorias de qualidade, quantidade, relação e modalidade. Na relação com a **quantidade**, ele diz que, nesse caso, o juízo do belo tem a ver com o que apraz universalmente ao sujeito, mas sem conceito⁸⁴⁷; na **qualidade**, refere-se ao que lhe apraz sem nenhuma inclinação, sem nenhum interesse⁸⁴⁸; na **relação**, refere-se à forma de finalidade num objeto percebida nele independente da representação de um fim⁸⁴⁹; e na **modalidade**, refere-se ao belo que sem conceito é objeto de uma satisfação necessária subjetiva, mas representada como objetiva⁸⁵⁰.

⁸⁴³ Cf. BROUSSOIS, L. *Ibid.*, p. 114.

⁸⁴⁴ Cf. BERKELEY, G. *Alciphron*. London: Routledge, 1993.

⁸⁴⁵ Cf. HUTCHESON, Francis. *An inquiry concerning beauty, order, harmony, design*. Martinus Nijhoff; The Hague, 1973.

⁸⁴⁶ Cf. KANT, I. *CFJ*, p. 107.

⁸⁴⁷ “Belo é aquilo que apraz universalmente sem conceito”. Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. 116.

⁸⁴⁸ “Gosto é a faculdade de julgamento de um objeto ou modo de representação através de uma satisfação ou insatisfação, sem qualquer interesse. O objeto de tal satisfação se denomina belo”. Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. 107.

⁸⁴⁹ “[...] um objeto, ou um estado mental, ou mesmo uma ação, são ditos conforme a fins, mesmo que a sua possibilidade não pressuponha necessariamente a representação de um fim, pelo simples fato de que a sua possibilidade só pode ser explicada e compreendida pelo sujeito de ele assumi-lo como seu fundamento uma

Em nenhuma dessas explicações Kant se volta para a explicação objetiva ou subjetiva da beleza, isto é, aquelas vinculadas à perfeição (racionalismo) ou ao sentimento (empirismo), uma vez que sua beleza é uma negativa tanto da sensibilidade ou do conceito como fundamento, mas ela, a beleza, conforma-se a um fim sem fim, o que Kant chama de finalidade sem fim (uma finalidade não determinada, pois não é conceitual).

Isso significa dizer que a beleza kantiana não possui nenhum conteúdo, quer seja racional, quer seja da sensibilidade, uma vez que se o conceito estiver inserido na ideia de beleza, o que se tem é algo de cunho racional, conceitual, uma beleza de cunho racionalista; ao passo que se for de cunho sensível, o algo não será dito belo, mas apenas agradável ou desagradável⁸⁵¹. Em ambos os casos, a beleza não seria beleza pura, pois não seria livre, mas dependente ou do conceito, por um lado, ou da sensibilidade por outro, o que segundo Kant inviabilizaria sua perspectiva prática, isto é, livre.

Kant faz diferença entre beleza pura e beleza aderente. A Beleza livre (pura) é a que se refere ao belo da natureza por sua forma e uma beleza aderente a que se liga a conformidade de sua espécie, ao conceito de sua espécie, e a sua utilidade.

Há dois tipos de beleza: a beleza livre [...] e a beleza meramente aderente [...]. a primeira não pressupõe um conceito do que o objeto deve ser; a segunda pressupõe tal conceito, bem como a perfeição do objeto segundo esse conceito. A primeira designa a beleza (por si subsistente) desta ou daquela coisa; a outra, enquanto dependente de um conceito (beleza limitada), é atribuída a objetos que estão sob o conceito de um fim particular⁸⁵².

Assim, a questão da pureza (livre) vale para o juízo estético em geral (belo ou sublime), que é “um juízo de gosto sobre o qual atrativos e emoções não tem qualquer influência [...], e que, portanto, só tem a finalidade da forma como fundamento de

causalidade segundo fins [...]. Assim, pode-se ao menos observar uma finalidade quanto à forma, mesmo sem por-lhe um fim como fundamento [...], e notá-la nos objetos, ainda que somente por meio da reflexão”. Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. 116-117. Assim, “Beleza é a forma da finalidade de um objeto, na medida em que é percebida nele sem a representação de um fim”. Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. 132.

⁸⁵⁰ Não se trata de uma satisfação necessária do tipo objetiva, mas particular, pois não dá para “conhecer a priori que todos sentirão essa satisfação com o objeto que denominei belo; também não é necessidade prática, em que, por meio de conceitos de uma vontade racional, que serve de regra a seres que agem livremente, [...]. Como necessidade que é pensada em um juízo estético, ela só pode [...] ser [...] uma necessidade do assentimento de todos a um juízo que é considerado como exemplo de uma regra universal que não pode ser fornecida”. Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. 133. Por isso que “belo é aquilo que se conhece, sem conceitos, como efeito de uma satisfação necessária”. Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. 136.

⁸⁵¹ “Agradável é aquilo que apraz aos sentidos na sensação”. Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. 101.

⁸⁵² Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. 119-120.

determinação, [...]. Um juízo de gosto só é puro [...] na medida em que nenhuma satisfação meramente empírica esteja misturada ao seu fundamento de determinação⁸⁵³,”

Portanto, o belo kantiano tem a ver com a mesma constituição do ser racional finito que está no mundo concreto e não está, ou seja, é fenômeno e *númeno*, sensível e suprassensível ao mesmo tempo. Assim, o que ele tenta fazer com sua ideia de beleza, bem como com a de finalidade da natureza, é unir a natureza e a liberdade⁸⁵⁴, o que influenciou sobremaneira autores como Schelling⁸⁵⁵, Schiller⁸⁵⁶, Alexander von Humboldt⁸⁵⁷, Hegel⁸⁵⁸, Heidegger⁸⁵⁹, Cassirer⁸⁶⁰, Lyotard⁸⁶¹, etc..

4.4 O sublime (*Erhaben*)

A ideia de sublime desde Longino (1996), pelo que consta ser o primeiro a tratar do sublime especificamente, em seu texto *Do Sublime*, refere-se a uma experiência além da normalidade, elevada, superior, violenta, que desequilibra, que choca e surpreende, fazendo

⁸⁵³ Cf. KANT, I. Ibid.

⁸⁵⁴ Cf. KANT, I. Ibid., p. 249-252.

⁸⁵⁵ Cf. SCHELLING, F. W. J. **Ideias para uma filosofia da natureza.**

⁸⁵⁶ Cf. SÜSSEKIND, Pedro (org.) **SCHILLER, Friedrich: do sublime ao trágico.** Belo Horizonte: Autêntica, 2011. **SCHILLER, F. A educação estética do homem numa série de cartas.** Tradução: Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1990. **SCHILLER, F. Ueber das Erhabene.** Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger, 1963.

⁸⁵⁷ Cf. HUMBOLDT, A. **Cosmos: ensayo de una descripción física del mundo, v.1 e v.2.** Tradução: Bernardo Giner; Jose de Fuentes. Madrid: Gaspar e Roig Editores, 1874; Cf. HUMBOLDT, A. **Quadros da natureza, v.1.** São Paulo: Walter Montgomery Jackson Inc., 1952; **Quadros da Natureza, v.2.** São Paulo: W. M, Jackson Inc., 1953.

⁸⁵⁸ Para Hegel, em linhas gerais, o belo é a aparição sensível da Ideia. Como para Hegel a Ideia é a verdade, logo, ambos estão identificados, diferindo-se somente pelo fato de que a Ideia é a manifestação objetiva e universal, o belo é sua manifestação sensível. “O belo é a Ideia enquanto unidade imediata do conceito e de sua realidade, isto é, ela é a Ideia na medida em que esta sua unidade está presente de modo imediato no aparecer (*Scheinen*) sensível e real. A existência inicial da Ideia é, pois, a natureza e a primeira beleza é a beleza natural”. Cf. HEGEL, G.W.F. **Curso de Estética I.** Tradução: Marco Aurélio Werle. São Paulo: Edusp, 2001, p. 131.

⁸⁵⁹ Cf. HEIDEGGER, M. **Kant et le problème de la métaphysique.** Tradução: A. de Waelhens; W. Biemel, Paris: Gallimard, 1981; HEIDEGGER, M. **Remarques sur art –sculpture – espace.** Tradução: Didier Franck. Paris: Rivages, 2009; HEIDEGGER, M. **Construir, habitar, pensar.**

⁸⁶⁰ Cf. CASSIRER, E. **Linguagem e mito.** Tradução: J. Guinsburg; Míriam Schnaider-man. São Paulo: Perspectiva, 1992; CASSIRER, E. **Antropologia filosófica: ensaio sobre o homem.** Tradução: Vicente de Queiroz. São Paulo: Mestre Jou, 1977.

⁸⁶¹ Cf. LYOTARD, Jean-François. **Leçons sur l’Analytique du sublime.** Paris: Galilée, 1991; LYOTARD, J-F. **A condição pós-moderna.** Tradução: Ricardo Corrêa Barbosa. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.

com que o que se experimenta saia de si e adentre em estágio fora da normalidade, por assim dizer, em um êxtase, trazendo uma emoção arrebatadora e de perder o fôlego⁸⁶².

Sublime é assim o elevado, o que ascende, logo tem a ver com o extraordinário, com o grande, com o misterioso, com o surpreendente, com o aterrador, como que causa pavor, com o trágico, com o padecimento, etc.. Para Comte-Sponville (Ibid.), o sublime é “o que é maior, mais impressionante, mais admirável”. Em sua perspectiva estética

é uma beleza que impera/predomina/prevalece (*emporte*) ou esmaga, como se um pouco de medo se misturasse com prazer. Nós nos sentimos muito pequenos, diante de tanta grandeza. Não entendemos que tal coisa é possível, ou como é. A admiração perturba o jogo comum de nossas faculdades ou categorias. É porque tanta altura nos levanta, pelo menos em parte, para nos fazer sentir dolorosamente o que permanece baixo ou medíocre⁸⁶³.

Kant identifica o sublime com o absolutamente excelente, grande, o sem comparação e aos fenômenos poderosos. Para Comte-Sponville (Ibid.), “o sublime é o sentimento na mente humana do que o excede, a natureza ou o gênio, e o exalta. É sublime o que parece absolutamente grande: em comparação com o que não sou nada, ou quase nada. [...] A mesma admiração, que me esmaga, me faz feliz⁸⁶⁴”.

Aristóteles trata do sublime na *Poética* e o vincula ao trágico ao dizer que é um sentimento que advém da contemplação de algo que traz dor, e na medida em que se contempla tal trágico suscita no que contempla a ideia de terror, que por sua vez, gera a ideia de piedade. Diz ainda que tal ideia remete assim ao sentimento de prazer ou dor advindo pela imitação de algo trágico.

Aristóteles diz que o poeta trágico promove ou deve promover um sentimento de compaixão/piedade e de terror em seus espectadores por meio de uma imitação, a tragédia⁸⁶⁵.

⁸⁶² Esse texto ganha destaque no século XVII com sua tradução feita por Boileau para o francês, texto que de certa maneira serve de base para o próprio Boileau, para Burke, para Kant entre outros. Longino diz existir cinco fontes do sublime, a saber, 1) “a primeira e a mais importante é a faculdade de lançar-se aos pensamentos elevados”; 2) “a paixão violenta e criadora de entusiasmos”; as duas primeiras vinculadas à natureza e as outras três vinculadas às artes, à técnica. (fabricação de figuras de pensamentos e de palavras). A terceira refere-se à criação de momentos sublimes pelas figuras (esquemas); a quarta, a nobreza de expressão que se refere ao pensar e o exprimir esse pensar, o que pressupõe a boa escolha das palavras para melhor expressar o pensamento; e a quinta uma espécie de composição (síntese) “digna e elevada”, observando o arranjo das palavras a fim de compor uma harmonia da síntese. Cf. LONGINO. **Do sublime**. Tradução: Filomena Hirata. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 52. “Pois, por natureza de certa forma, sob o efeito do verdadeiro sublime, nossa alma se eleva e, atingindo soberbos cumes, enche-se de alegria e exaltação, como se ela mesma tivesse gerado o que ouviu”. Cf. LONGINO. Ibid., p. 51. “o sublime e o eco da grandeza de alma”. Cf. LONGINO. Ibid., p. 54. “O sublime reside na elevação [...]” Cf. LONGINO. Ibid., p. 63.

⁸⁶³ Cf. COMTE-SPONVILLE, A. Ibid., p. 881 (tradução nossa).

⁸⁶⁴ Cf. COMTE-SPONVILLE, A. Ibid., p. 882 (tradução nossa).

⁸⁶⁵ Que é definida como “[...] a imitação de uma ação elevada e completa, dotada de extensão, numa linguagem embelezada (*hedysmenos* – qualidade que traz prazer) por formas diferentes em cada uma das suas

“O temor e a compaixão podem, realmente, ser despertados pelo espetáculo e também pela própria estruturação dos acontecimentos, o que é preferível e próprio de um poeta superior⁸⁶⁶”, pois [...] “o poeta deve suscitar, através da imitação (*mimesis*)⁸⁶⁷, o prazer inerente à compaixão e ao temor, é evidente que isso deve ser gerado pelos acontecimentos⁸⁶⁸”.

Toda essa ideia de sentimento de compaixão, piedade, temor, do inexplicável, de um sentimento de prazer sem explicação que o espectador tem frente a uma tragédia ou ao cosmos (no caso dos gregos), e à natureza (no caso dos modernos) chega a Hume e este diz que tal sentimento traz dor, terror, angústia, pena e desagrado⁸⁶⁹.

Como já referenciado, o universo dos gregos é aquele que faz com que a amizade pelo saber ascenda mediante o impulso inicial do espanto, do admirar-se, do estarecimento, da contemplação, mas ainda assim se trata-se de um cosmo finito que se encerra em si mesmo, onde cada coisa ou ser deve encontrar seu lugar na ordem do todo, a fim de se realizar, de conquistar ser e não se alienar. No caso do cosmo da modernidade, agora não mais fechado, mas “aberto”, o espanto se dirige aos “espaços infinitos⁸⁷⁰”, de um mundo igualmente infinito, de uma natureza grande, medonha, inatingível, cuja totalidade escapa, o

partes, que se serve da ação e não da narração e que, por meio da compaixão (*eleos*) e do temor (*phobos*), provoca a purificação (*katharsis*) de tais paixões. Cf. ARISTÓTELES. **Poética**, p. 46-47 (1449b 24-28). Composta por seis partes “[...] história/enredo (*mythos*), caracteres, elocução/estilo, pensamento (*dianoia*), espetáculo (*opsis*) e música (*melopoiia*)”. Cf. ARISTÓTELES. *Ibid.*, p. 48 (1450a 10). A tragédia tem a ver com a promoção de um sentimento de aflição ou perturbação que é fruto de se imaginar no lugar da desgraça dolorosa e destrutiva do outro, cujos acontecimentos não sejam vistos como distantes, mas como iminentes, uma vez que se trata de algo trágico que atinge aos que não merecem, motivo pela qual gera compaixão e o temor.

⁸⁶⁶ Cf. ARISTÓTELES. *Ibid.*, p. 63 (1453b 5). Em seguida diz: “É necessário que o enredo seja estruturado de tal maneira que quem ouvir a sequência dos acontecimentos, mesmo sem os ver, se arrepie de temor e sinta compaixão pelo que aconteceu”. Cf. ARISTÓTELES. *Ibid.*

⁸⁶⁷ Em Linhas gerais, Platão, na *República*, quando trata da cidade ideal, toma a imitação de tudo o que não é perfeito de modo pejorativo, logo, não serve para educação na cidade, pois a imitação (*mimesis*) está afastada da natureza, e, portanto, afastada da verdade, o que terminará por minorar a poesia ou até desconsiderá-la por completo já que seu fundamento não é a verdade. Como diz Benedito Nunes “a *polis* é a *mimesis* da alma; a prática da virtude é a *mimesis* da perfeição contemplada”. NUNES, Benedito. Introdução, In: PLATÃO: **A República**. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2000, p. 37. Numa palavra, a tragédia não é compatível com uma boa cidade, pois não traz nenhuma melhoria. Cf. PLATÃO. **A República**. *Ibid.*, livros II, III e X.

⁸⁶⁸ Cf. ARISTÓTELES, op. cit., p. 63-64 (1453b 10).

⁸⁶⁹ “Parece um prazer inexplicável, que os espectadores de uma tragédia bem escrita acometam-se de tristeza, terror, ansiedade e outras paixões, que são em si desagradáveis e desconfortáveis. Quanto mais são tocados e afetados, mais eles ficam encantados com o espetáculo; [...]. Todo o coração do poeta é empregado, roubando e apoiando a compaixão e a indignação, a ansiedade e o ressentimento de seu público. Eles são satisfeitos na proporção em que estão aflitos, e nunca são tão felizes como quando empregam lágrimas, soluços e gritos para dar vazão à sua tristeza, e aliviar seu coração, cheio com a mais terna simpatia e compaixão”. Cf. HUME, D. **Ensayos morales, políticos y literarios**. (*Da tragédia*), p. 211 (tradução nossa).

⁸⁷⁰ Aqui faço menção a Pascal e sua reação frente à nova ideia de universo/natureza, que agora se constituía de espaços infinitos, o que lhe trazia espanto e pavor. “[...] e mesmo que me vejo abismado na infinita imensidade dos espaços que ignoro [...] Vejo-me encerrado nestes medonhos espaços do universo e me sinto ligado a um canto da vasta extensão [...]”. PASCAL, Blaise. **Pensamentos**, p. 12.

que traz ao homem a clareza de seu conhecimento dentro de certas regras, o que Kant chamará de limites do conhecimento humano.

Assim, a imagem que a modernidade fará da natureza já não é mais de algo finito fechado em si mesmo, mas sim de um mundo aberto, infinito, acerca do qual se pode afirmar que se trata de um sublime diferente, já que agora é um mundo de infinitas possibilidades, aberto, frente a um ser humano finito, que sabe de suas possibilidades. Portanto, passa-se de um sublime finito, por assim dizer, para um infinito, de um universo.

Burke, por sua vez, como já indicado, assim como Kant, distinguirá o sublime do belo⁸⁷¹, enquanto o sublime se fundamenta no sentimento de dor, a beleza⁸⁷² se fundamentará no de prazer⁸⁷³. O sublime tem a ver com “tudo que seja de algum modo capaz de incitar as ideias de dor e de perigo, isto é, tudo que seja de alguma maneira terrível ou relacionado a objetos terríveis ou atua de um modo análogo ao terror constitui uma fonte do sublime, isto é, produz a mais forte emoção de que o espírito é capaz⁸⁷⁴”.

Isso significa dizer que a ideia de terror, de dor, de perigo, do medo são os fundamentos do sublime. Todavia, o prazer que o sublime proporciona se relaciona à distância

⁸⁷¹ “É meu intuito considerar a beleza como uma qualidade distinta do sublime e examinar, no curso desta investigação, até que ponto aquela é compatível com este”. Cf. BURKE, E, op. cit., p. 99. “Existe uma grande diferença entre a admiração e o amor. O sublime, que é a causa do primeiro desses sentimentos, está sempre relacionado aos objetos grandes e terríveis; o segundo, aos pequenos e agradáveis; submetemo-nos àquilo que admiramos, mas amamos o que se nos submete; no primeiro caso, somos coagidos, no segundo, estimulados à complacência. Em suma, as ideias do sublime e do belo fundam-se sobre bases tão diferentes que é difícil, diria mesmo quase impossível, pensar em conciliá-las em um único objeto, sem diminuir consideravelmente o efeito de uma ou de outra sobre as paixões. Assim, com relação a sua quantidade, os objetos belos são comparativamente pequenos”. Cf. BURKE, E. Ibid., p. 119.

⁸⁷² “Por beleza entendo aquela qualidade, ou aquelas qualidades dos corpos em virtude das quais eles despertam amor ou alguma paixão semelhante. Limite essa definição às qualidades puramente sensíveis das coisas [...]”. Cf. BURKE, E. Ibid., idem. “A beleza causa uma impressão profunda demais para não depender de algumas qualidades positivas. Dado que não é produto de nossa razão, uma vez que se trata de uma impressão sem nenhuma conotação utilitária e devemos concluir que a beleza consiste, na maioria das vezes, em alguma qualidade dos corpos que age mecanicamente sobre o espírito humano, mediante a intervenção dos sentidos”. Cf. BURKE, E. Ibid., p. 118.

⁸⁷³ “[...] os objetos sublimes possuem dimensões muito grandes, ao passo que os belos são comparativamente pequenos; a beleza deve ser lisa e polida; o grandioso, áspero e rústico; a obscuridade é inimiga da beleza; as trevas e as sombras são essenciais ao grandioso; a beleza deve ser leve e delicada; o grandioso requer a solidez e até mesmo as grandes massas compactas. Essas ideias são, com efeito, de naturezas muito diferentes, uma fundada na dor, a outra no prazer”. Cf. BURKE, E. Ibid., p. 130.

⁸⁷⁴ Cf. BURKE, Edmund. Ibid., p. 48. “[...] O assombro [...] é o efeito do sublime em seu mais alto grau; os efeitos secundários são a admiração, a reverência e o respeito”. Cf. BURKE, E. Ibid., p. 65. “Nenhuma paixão despoja tão completamente o espírito de todas as suas faculdades de agir e de raciocinar quanto o medo. Pois este, sendo um pressentimento de dor ou de morte, atua de maneira semelhante à dor real. Portanto, tudo que é terrível à visão é igualmente sublime [...]”. Cf. BURKE, E. Ibid., p. 65-66. Privações vinculam-se ao sublime e “são todas terríveis: vazio, trevas, solidão e silêncio”. Cf. BURKE, E. Ibid., p. 76. “A grandiosidade de dimensões é urna fonte poderosa do sublime”. Cf. BURKE, E. Ibid., p. 77. “Uma outra fonte do sublime é a infinitude [...] tem uma tendência a encher o espírito daquela espécie de horror deleitoso, que é o efeito mais natural e o teste mais infalível do sublime”. Cf. BURKE, E. Ibid., p. 78.

do perigo do que traz ao sujeito a possibilidade da morte, da destruição, o que traz ao sujeito ideia de que permaneceremos na existência, ou seja, de ele será preservado, conservado⁸⁷⁵.

Nas *Observações sobre o belo e o sublime*, texto de 1764, Kant diz que vai tratar de um sentimento fino que lida com emoções sensíveis, que tanto as almas mais elevadas como as mais comuns, segundo ele, são capazes. Tais sentimentos são de dois tipos, o belo e o sublime⁸⁷⁶.

Em ambos a emoção/sentimento é agradável, mas de uma maneira muito diferente. A visão de uma montanha cujos picos nevados se elevam acima das nuvens, a descrição de uma tempestade furiosa ou a pintura do inferno por Milton, produzem sensação agradável, mas ligados ao terror; ao passo que, a contemplação do campo florido, vales com córregos sinuosos, cobertos com rebanhos pastando; A descrição dos Campos Elísios ou a pintura do cinturão de Vênus em Homero, também proporcionam uma sensação agradável, mas alegre e sorridente. Para que essa impressão ocorra em nós com força apropriada, devemos ter um sentimento do sublime; Para aproveitar o segundo bem, é necessário o sentimento do belo/beleza. Carvalhos altos e sombrias solidões na floresta sagrada são sublimes; canteiros de flores, sebes baixas e árvores cortadas em figuras são belos⁸⁷⁷.

Além disso, ele afirma que o sublime refere-se ao escuro, ao tenebroso, e o belo à luz e, assim, segundo ele, o sublime comove; o belo encanta. A expressão do homem, dominada pelo sentimento do sublime, é séria; às vezes fixa e espantada. “[...] acompanha certo terror ou melancolia⁸⁷⁸”.

Todavia, o sublime agora, aqui na Terceira Crítica, tem a ver em primeiro lugar com o desproporcional, o que Kant chama de sublime matemático; e em segundo lugar com um poder terrível, o que Kant chama de sublime dinâmico. Assim, tem a ver com o sentimento de reconhecimento que o sujeito tem frente algo sem proporção, ao desproporcional, descomunal, isto é, do homem para com a natureza em seus grandes

⁸⁷⁵ “[...] a ideia de sublime pertence à autopreservação; que é, conseqüentemente, uma das nossas ideias mais impressionantes; que sua afecção mais forte é o sofrimento e que nenhum prazer provindo de uma causa positiva dela faz parte”. Cf. BURKE, E. *Ibid.*, p. 94.

⁸⁷⁶ “Este sentimento delicado que agora vamos considerar é principalmente de duas classes: o sentimento do sublime e o do belo”. Cf. KANT. I. **Lo bello y lo sublime**. Tradução: Sánchez Rivero. Madrid/Barcelona: Alicante, 2004, p. 6 (tradução nossa).

⁸⁷⁷ Cf. KANT. I. **Lo bello y lo sublime**. *Ibid.*, p. 7 (tradução nossa).

⁸⁷⁸ Cf. KANT. I. **Lo bello y lo sublime**. *Ibid.*, *idem*. Observa-se que nesse texto ambos os sentimentos, o sublime e o belo são apazíveis, enquanto o sublime comove o belo encanta o ânimo/espírito (*Gemüt*). O sublime é o não composto, é o simples, e o belo o complexo, o adornado. “O sublime sempre deve ser grande; O belo também pode ser pequeno. O sublime deve ser simples; o belo pode ser adornado. Uma grande altura é tão sublime como uma profundidade; mas para isso acompanha uma sensação de terror/estremecimento, e de espanto/assombro [...]”. Cf. KANT. I. **Lo bello y lo sublime**. *Ibid.*, p. 8. “A representação matemática da imensurável magnitude do universo, as considerações da metafísica sobre a eternidade, a providência, a imortalidade da nossa alma, possuem um caráter sublime e majestoso”. Cf. KANT. I. **Lo bello y lo sublime**. *Ibid.*, p. 10 (tradução nossa).

fenômenos; assim como do reconhecimento de algo poderoso e ameaçador. Razão pela qual vem ao que experimenta o sublime um desprazer, pois essa desproporcionalidade é representada como conforme a fins e isso traz um sentimento de pequenez, de insignificância, de impotência e assim vem o desprazer.

Todavia, pela faculdade de julgar estética tem-se a consciência dessa grandeza ou poder e assim ocorre uma espécie de advertência da grandeza e do poder frente ao corpo, ao sensível, o que mostra, segundo Kant, que o homem não é meramente mecânico, sensível, corpo, (que será destruído por essa grandeza ou por esse poder), mas também livre, podendo se afastar de tal grandeza ou poder, como maneira de preservação da vida.

Friedrich Schiller influenciado por Kant seguirá essa mesma linha de raciocínio. Em linhas gerais, ele entende que há um sublime teórico e um prático, este último subdivido em contemplativo e patético. Sua diferença entre o sublime teórico e o prático corresponde ao sublime matemático e o dinâmico em Kant. Assim, a diferença entre um e outro tem a ver com a intensidade da experiência do sublime. O teórico se refere aos objetos grandes que superam a capacidade do sujeito de apreendê-los e assim de representá-los. Ao passo que os práticos causam a ele pavor devido sua força descomunal que vai muito além de sua capacidade, de sua resistência enquanto ser sensível e assim de sua conservação, pois, põe em xeque sua permanência no cenário de sua existência.

O sublime, portanto, refere-se à representação de algum objeto que frente ao corpo do sujeito faz ele se perceber como imponente, revelando a fraqueza de sua natureza física, mas também em relação à sua racionalidade (liberdade) ele é ao mesmo tempo superior pela sua infinidade advinda das ideias. O sublime teórico se vincula à sensibilidade e o prático à liberdade em sua forma contemplativa e patética⁸⁷⁹.

O sublime hegeliano tem a ver com uma relação conflituosa, uma oposição, entre o finito e o infinito, na medida em que o homem, finito circunscrito espaço-temporalmente quer representar ou exprimir o infinito, (Ideia – Espírito absoluto não aprisionado no finito) ele se vê, em meio à diversidade fenomenal, perdido, por assim dizer, pois não encontra

⁸⁷⁹ A partir do sublime prático, Schiller fará a diferença entre sublime contemplativo e sublime patético. O primeiro se refere à contemplação de fenômenos naturais pelo ser humano enquanto ser sensível, o que para ele isso não traz nenhum prazer, pois nesse caso ele é obrigado a relacionar isso ao impulso de conservação e não de modo livre, nessa experiência não há como ser solidário com o sofrimento do outro, por exemplo, pois aqui tal sentimento só é despertado no que experimenta dor e não prazer, pois não há passagem para o estético/belo. No segundo caso, é preciso uma representação do sofrimento do outro, de modo livre, de modo solidário, que se vincula com nossa consciência de que somos livres e assim é preciso que o que experimenta tal sublime (patético) não esteja na iminência de ser exterminado e assim livremente se põe no lugar do outro e assim sente prazer pela representação do prazer, pois está segurança. Cf. SÜSSEKIND, Pedro (org.) **SCHILLER, Friedrich: do sublime ao trágico**. Ibid. Cf. **SCHILLER, F. A educação estética do homem numa série de cartas**; Cf. **SCHILLER, F. Ueber das Erhabene**.

absolutamente nada que seja suficiente para tal, coisa que no caso do belo (da arte clássica, diferentemente da arte simbólica, que é a do sublime) ele consegue fazer a articulação entre espírito e matéria. Assim, o sublime hegeliano aponta para o não harmônico, para o imperfeito, desequilibrado, para o abstrato e não para o concreto harmônico entre espírito absoluto que é infinito e a matéria que contém o espírito manifestamente aprisionado em sua forma finita. Portanto, o sublime é o oposto da beleza. Pode-se dizer ainda que o sublime é um patamar inferior que vislumbra o superior, belo, até lá chegar, já que este é perfeito e aquele é imperfeito⁸⁸⁰.

Kant mostrará que o sentimento do sublime além de ser aquele com o qual o sujeito caracteriza os produtos da natureza e os homens, como ele fez nas *Observações sobre o belo e o sublime*, também aponta para um sentimento que emerge de um fracasso, de uma frustração do entendimento (imaginação) para entender o grande, o imenso, tanto do ponto de vista teórico, quanto prático, isto é, matemático (extensão-medida) e dinâmico (força-poder), que ao mesmo tempo revela-se como efetivação da extensão e do poder das ideias da razão em relação nossa sensibilidade, o que promove o sentimento de respeito pela natureza a partir dessa sublimidade como um reflexo de nossa razão pelo respeito à humanidade.

4.4.1 A natureza grandiosa: o sublime matemático.

O sublime matemático é aquele que se refere ao absolutamente grande e como diz Kant, o sem comparação, o além de qualquer comparação (“*absolute non comparative Magnum*”)⁸⁸¹. Tal noção não é fruto da intuição e nem da razão, mas da Faculdade de Julgar, já que não determina nenhum conhecimento, mas é apenas um conceito que como fundamento coloca finalidade subjetiva na representação em relação à faculdade de julgar. Todavia, “ainda que o padrão de medida seja meramente subjetivo, nem por isso o juízo deixa de ter pretensão a uma determinação universal; os juízos “o homem é belo” e “o homem é grande” não se limitam apenas ao sujeito que julga, mas, como juízos teóricos, exigem o assentimento de todos⁸⁸²”.

⁸⁸⁰ Cf. HEGEL. G.W.F. *Curso de Estética I*, p. 107-120.

⁸⁸¹ Cf. KANT, I. *CFJ*, p. 144.

⁸⁸² Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. 145.

O grande aqui não se trata de um grande matemático no sentido lógico determinante, possível de ser identificado como idêntico por todos, mas é um grande estético⁸⁸³, uma vez que é um padrão de medida subjetivo pertencente ao juízo reflexionante na representação do objeto. O que significa dizer que, diante do objeto, o sujeito não tem qualquer interesse a não ser por sua grandeza, na estimação da grandeza, que mesmo sem forma traga “uma satisfação universal comunicável, contendo [...] a consciência de uma finalidade subjetiva no uso de nossa faculdade de conhecimento [...] uma satisfação com a ampliação da imaginação em si mesma⁸⁸⁴”, trazendo ao sujeito o respeito frente ao grande.

Assim, o sublime enquanto o absolutamente grande não haverá nele padrão algum de grandeza, já que ele é grande em todos os sentidos, sem comparação, logo sua grandeza é em si mesmo, portanto, “é sublime aquilo em relação ao qual todo o resto é comparativamente pequeno⁸⁸⁵”. Kant diz que nesse sentido nada que seja dado como objeto dos sentidos pode ser sublime, uma vez que ele é sem comparação e os sentidos trabalham com comparações.

Vê-se aqui que [...] nada poderia ser dado na natureza que não pudesse por maior que o julgássemos, ser reduzido a algo infinitamente pequeno quando considerado em uma outra relação comparativa; e que, inversamente, nada seria tão pequeno que não pudesse, em comparação com medidas menores, estender-se através da imaginação até à grandeza de um mundo⁸⁸⁶.

Logo se vê que o sublime não se trata do objeto, mas de um sentimento que mediante a imaginação vai, por assim dizer, ao infinito e mediante a razão vai à *totalidade* absoluta, como se fosse algo determinado. Assim, não são os objetos dos sentidos que são absolutamente grandes, mas o uso que a faculdade de julgar faz de certos objetos em favor desse sentimento de absoluta grandeza (sublime), logo, o sentimento do sublime que é do

⁸⁸³ “segundo a medida dos olhos” e não por meio de conceitos numéricos. Cf. KANT, I. Ibid., p. 147.

⁸⁸⁴ Cf. KANT, I. Ibid., p. 145-146. Tanto na Primeira Crítica quanto na Terceira, a imaginação está entre o entendimento e a sensibilidade. Aqui na Terceira Crítica, a imaginação relaciona-se com a faculdade de julgar que não mais faz a síntese entre entendimento e sensibilidade como ocorria no conhecimento da natureza na Primeira Crítica. Agora seu trabalho não tem o lado reprodutivo e imitativo de simplesmente de aplicação de leis do entendimento aos fenômenos, mas de produção criativa de leis, por assim dizer, bem como de aplicar essas leis, uma vez que ela (imaginação) serve ao julgar como aquela que produz de maneira singular, de maneira original. Portanto, ocorre uma relação de concordância ou de unidade entre imaginação e juízo e assim engendra-se um prazer, pela faculdade de julgar estética (juízo de gosto) na medida em que há uma concordância com a lei (criada) sem ter na realidade lei alguma (por que não é do entendimento, que é determinante), ocorrendo uma espécie de harmonia entre imaginação e entendimento sem que isso seja algo objetivo, já que não se dá pela determinação do objeto, mas subjetivo, pelo acordo entre as faculdades. Isso significa dentre outras coisas a abertura de espaço para ideia de criação, de produção, de singularidade no criar, de originalidade, de emoção e prazer, coisa que em princípio o formalismo da Primeira Crítica não possibilitava.

⁸⁸⁵ Cf. KANT, I. Ibid., p. 146.

⁸⁸⁶ Cf. KANT, I. Ibid.

sujeito e não do objeto, “é a disposição espiritual (*Geistesstimmung*⁸⁸⁷) a partir de uma certa representação que ocupa a faculdade de julgar reflexionante, e não o objeto”. Agregando-se com a definição anterior, “é sublime aquilo que, pelo simples fato de podermos pensá-lo, prova uma faculdade da mente que ultrapassa qualquer medida dos sentidos⁸⁸⁸”.

Portanto, é o sujeito quem estima a grandeza dos objetos da natureza, que em última instância tem perspectiva estética “(isto é, determinada subjetivamente, e não objetivamente⁸⁸⁹)”. Caso a estimação fosse matemática, a grandeza não teria um máximo, por os números se estendem ao infinito, mas no caso da estimação da grandeza estética há sim um máximo, uma vez que se diz (se julga) ser uma medida absoluta não pode existir outra subjetivamente maior,

então ele traz consigo a ideia do sublime e suscita aquela emoção que não pode ser produzida por nenhuma estimação matemática de grandeza [...]; pois esta [...] expõe somente a grandeza relativa através da comparação com outras da mesma espécie, ao passo que [a estética] expõe a grandeza pura e simples, tal como a mente é capaz de captá-la em uma intuição⁸⁹⁰.

Assim, esta última por meio da imaginação quando capta uma grandeza na intuição enquanto quantidade e emprega como medida ou como unidade, faz uma apreensão (*apprehensio*) e uma compreensão (*comprehensio aethetica*), a primeira se refere à uma grandeza matemática que pode avançar ao infinito e a segunda à uma estima de grandeza que atinge o máximo pelo julgar do sujeito e que nada pode ser maior.

Para que tanto a apreensão quanto a compreensão estejam vinculadas é preciso que o observador esteja em uma distância que lhe permita, quando apreende, não realizar uma representação obscura; da mesma forma vale para a compreensão, para que seja completa (total), a fim de que se possa sentir toda a emoção/satisfação do vislumbre da grandeza, em que “a imaginação atinge seu máximo [...] sendo lançada ao mesmo tempo em uma emocionante satisfação⁸⁹¹”.

A imaginação para representar uma grandeza, precisa processar sua composição, o múltiplo/diverso numa intuição, em uma unidade, em uma totalidade, e na medida em que

⁸⁸⁷ Aqui pode ser traduzido também por estado de ânimo; estado da mente; disposição intelectual, da mente, do ânimo. No original está assim: “*Mithin ist die Geistesstimmung durch eine gewisse die reflektierende Urteilskraft beschäftigende Vorstellung, nicht aber das Objekt erhaben zu nennen*”. Cf. KANT, I. **Kritik der Urteilskraft**. Leipzig: Reclam, 1986, p. 172 (destaque nosso).

⁸⁸⁸ Cf. KANT, I. op. cit., p. 147.

⁸⁸⁹ Cf. KANT, I. Ibid., p. 148.

⁸⁹⁰ Cf. KANT, I. Ibid.

⁸⁹¹ Cf. KANT, I. Ibid., p. 149.

assim faz avançar sem problemas ao infinito, coisa que o entendimento faz pela mediação dos números. No caso considerado de grandeza em uma intuição da imaginação (compreensão estética), como uma grandeza dada, apesar de que algumas

jamais possam inteiramente apreendidas, ainda que possam ser (na representação sensível) julgadas como dadas – requer totalidade, portanto, a compreensão em uma intuição, e exige uma exposição para todos os membros de uma série numérica progressivamente ascendente, não excluindo desta exigência o infinito (o espaço e o tempo transcorrido), mas sim tornando inevitável pensá-lo (no juízo da razão comum) como inteiramente (no que diz respeito à sua totalidade) dado⁸⁹².

Isso significa dizer que pensar uma grandeza infinita dada, como um todo “indica uma faculdade da mente que ultrapassa todo o padrão de medida dos sentidos⁸⁹³”. Portanto, poder pensar essa grandeza infinita dada, mostra uma faculdade livre, não presa à necessidade natural, ao determinismo mecânico causal da natureza que é dado ao sujeito pela relação determinante entre intuição e entendimento na experiência, mas tal grandeza, que não há como intuir e assim determinar, funciona, por assim dizer, como substrato ou aquele sem o que nenhuma intuição do mundo e da natureza em suas especificidades ou em seu conjunto seria possível.

O espaço nesse contexto, como uma grandeza infinita dada, é sumariamente importante para compreensão do sublime. O que quer dizer que essa perspectiva do infinito do mundo que possibilita as partes ou a natureza e seus produtos enquanto números, isto é, quantidade de coisas, objetos, produtos, espaços relativos, de um diverso quantitativo ou de uma quantidade diversa, é uma grandeza completa, pura, total, portanto, grande para além de qualquer comparação, o que ultrapassa o sensível saindo de sua necessidade física e adentrando no prático, isto é, na liberdade.

A sublimidade da natureza se aplica aos seus fenômenos na medida em que são observados trazem consigo a ideia de infinitude. Isso acontece quando no vislumbre, a imaginação se esforça ao máximo e se vê em meio a uma inadequação quando da estimação da grandeza do objeto observado, que não é o da estimação de uma grandeza matemática, pois aqui a imaginação é capaz de dar medida a qualquer objeto de uma grandeza dada pela quantidade (pelos conceitos do entendimento – no caso os números) “É na estimação estética

⁸⁹² Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. 151.

⁸⁹³ Cf. KANT, I. *Ibid.*

de grandeza [...] que se sente o esforço de compreensão que ultrapassa a faculdade da imaginação de conceber a apreensão progressiva em um todo da intuição [...] ⁸⁹⁴”.

A única medida que pode se compatibilizar com essa estimacão esttica de grandeza tem que ser imutvel e prpria à natureza “que é o seu todo absoluto, que nela, como fenmeno, é a infinitude compreendida ⁸⁹⁵”, mas como tal conceito é uma contradicão, pois não há como se ter uma totalidade absoluta de um progresso sem fim, assim a imaginação na compreensão dessa grandeza em um objeto natural, que não há como compreender, conduz “o conceito da natureza a um substrato suprassensível [...], o qual é grande para além de qualquer padrão de medida dos sentidos e, portanto, permite julgar sublime não tanto o objeto, mas a disposição mental na estimacão do mesmo ⁸⁹⁶”.

Isso significa dizer, assim como acontece no julgamento sobre o belo em que a faculdade de julgar relaciona a imaginação e o entendimento em um jogo livre, entrando em um acordo mútuo e harmônico, mas sem determinar objeto algum, aqui a faculdade de julgar relaciona a imaginação e a razão quando julga sobre o sublime e entra em acordo subjetivo com as Ideias, que também não determina nada, mas apenas produz “uma disposição mental conforme e compatível com aquela que a influência de determinadas ideias exercia (de modo prático) sobre o sentimento ⁸⁹⁷”.

O sublime matemático, portanto, refere-se à nossa capacidade de encurtar a série que seria progressiva e paulatina para um objeto de grande unidade, por exemplo, (seguindo os exemplos de Kant) uma pessoa em relação a uma árvore, desta para com uma montanha, desta para com o planeta Terra, deste para com o sistema solar, deste para com Via Láctea e assim por diante, o que quer dizer que a série continua sem qualquer limite, consubstanciando-se como um todo imensurável.

No julgamento esttico de um tão imensurável todo, o sublime reside menos na grandeza do número do que no fato de atingirmos unidades cada vez maiores à medida que avançamos; algo para que contribui a divisão sistemática do mundo, representando tudo o que é grande na natureza como sempre e novamente pequeno, mas na verdade representando a nossa imaginação em toda a sua ilimitação, e com ela a natureza, como desaparecendo face às ideias da razão quando a imaginação tem de produzir uma apresentação que lhes fosse adequada ⁸⁹⁸.

⁸⁹⁴ Cf. KANT, I. Ibid., p. 152.

⁸⁹⁵ Cf. KANT, I. Ibid.

⁸⁹⁶ Cf. KANT, I. Ibid.

⁸⁹⁷ Cf. KANT, I. Ibid., p. 153. Isso significa que a sublimidade de fato deve ser encontrada nas capacidades judicativas do sujeito e não no objeto que apenas suscita tal atividade da mente e que assim se julgue.

⁸⁹⁸ Cf. KANT, I. Ibid.

Ora, diante disso, da inadequação que o sentimento do sublime carrega na busca de alcançar uma ideia, gera no sujeito o respeito, que é para ele uma lei, válida para todos, como fundamento que a razão impõe para que ele compreenda na intuição um todo, na medida em que ela (razão) não conhece outra medida senão o todo absoluto.

Assim, o sentimento do sublime na natureza é o respeito pela nossa própria destinação, que testemunhamos a um objeto da natureza através de uma certa sub-repção (a confusão de um respeito pelo objeto com o respeito pela ideia de humanidade em nosso sujeito), o que torna como que intuível a superioridade da destinação racional de nossa faculdade de conhecimento relativamente à maior faculdade da sensibilidade⁸⁹⁹.

Nessa relação de inadequação e de superestimação é onde se encontra o sentimento de desprazer e prazer no sublime, mediante o respeito. O desprazer advém da inadequação pela qual a imaginação passa, pela estimação estética da grandeza quando compara com a estimação feita pela razão. O prazer é advindo pela concordância dessas distintas maneiras de julgar (imaginação e razão), na medida em que o todo, o imenso, o grande, na sensibilidade é em comparação à ideia da razão (o grande absoluto), logo, pequeno, o que mostrando o duplo ponto de vista do ser humano, isto é, sensível e inteligível; no sensível se dá conta da sublimidade que lhe causa desprazer por sua inadequação pela grandeza, pelo abismo frente a si, mas, ao mesmo tempo, tal sublimidade desperta uma ideia de destinação suprassensível, que lhe traz grandeza mesmo diante do mais assustador ou grande fenômeno natural, logo, o respeito aponta tanto para o que gera o sentimento do desprazer sublime, bem como o prazer sublime, ou seja, sensibilidade e razão (natureza e ser humano).

Nessa relação, o espaço e o tempo ganham papéis importantes. Isso porque na apreensão do espaço, o que está sobre sua intuição formal (forma da intuição–espaço, este enquanto grandeza infinita dada), portanto, de sua objetividade, medição e descrição, que na imaginação vai se estendendo em progressão, vai trazer para nós, na sucessão contínua da progressão, o grande e seu fundamento, o grande absoluto.

Ao passo que, quando o indivíduo compreende a diversidade/multiplicidade desse espaço em uma unidade (multiplicidade na unidade), isto é, de sua sucessividade em um momento/instante, ocorre uma regressão, pois não progride, mas sai do diverso para o uno, e assim, compreende a simultaneidade, isto é, o ao mesmo tempo. Ocorre aqui o que Kant

⁸⁹⁹ Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. 154.

chama de “movimento subjetivo da imaginação pelo qual ela faz uma violência ao sentido interno que será tão mais perceptível quanto maior for o *quantum* que a imaginação compreende em uma intuição⁹⁰⁰”.

Dessa maneira, as intuições sensíveis levam o sujeito a despertar para outra grandeza, isto é, para totalidade absoluta, que não pode se dá efetivamente espaço-temporalmente, uma vez que não há objeto e conceito que se aplique ao dado e determine o que seja esse infinito dado, pois, pelo espaço e pelo tempo procedo logicamente, ou seja, através da sucessão, isto é, na mensuração das coisas espaço-temporais, que são objetivas, determinadas, não há como se ter ou pensar o infinito como dado. Todavia, essa relação espaço-temporal de mensuração-descrição, adição de parte das coisas enquanto quantificação insta a emergência da subjetividade que faz uma estimação estética de grandeza, trazendo-lhes uma unidade e consubstanciando-se como conforme a fins (subjetivamente e não objetivamente).

Verifica-se assim a necessidade de adequação entre imaginação e razão, ou seja, entre o limitado e o ilimitado

[...] em vista da necessária extensão da imaginação para a sua adequação àquilo que é ilimitado em nossa faculdade da razão, a saber, a ideia do todo absoluto, o desprazer e, portanto, a infinalidade da imaginação quanto às ideias da razão, são representadas conforme a fins. [...]. [e] o próprio juízo estético se torna subjetivamente conforme a fins para a razão enquanto fonte das ideias, isto é, uma compreensão intelectual para o qual todo estético é pequeno [...] e o objeto é assumido como sublime com um prazer que só é possível por meio de um desprazer⁹⁰¹.

4.4.2 A natureza poderosa: o Sublime dinâmico.

O sublime dinâmico se vincula ao poder (*Marcht*), à potência, enquanto capacidade/faculdade (*Vermögen*), que tem ou não condição de diante de grandes obstáculos capacidade/poder de superá-los. “o poder se chama violência (*Gewalt*)⁹⁰² quando também é superior às resistências daquilo que possui poder⁹⁰³”. Nesse caso, quando se julga a natureza pela perspectiva do julgar estético e nesse julgar a natureza é tomada como um poder/potência

⁹⁰⁰ Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. 155-156.

⁹⁰¹ Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. 156-157.

⁹⁰² A palavra *Gewalt* pode ser traduzida também por força.

⁹⁰³ Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. 157.

que não exerce violência sobre o que julga, a natureza é considerada sublimemente dinâmica ou dinamicamente sublime.

Kant diz que se a natureza julgada pelo indivíduo como sublime dinâmica e em sua representação não trazer consigo a ideia de poder que suscita temor/medo (*Furcht*), que é assustadora, atemorizante ela não tem sublimidade dinâmica, “pois no julgamento estético (sem conceito) a superioridade sobre os obstáculos só pode ser julgada segundo a grandeza da resistência⁹⁰⁴”.

Kant, portanto, elucida que esse obstáculo é imposto ao sujeito ou que veio ao seu encontro e que se impõe sobre ele, fazendo com que empreenda resistência, não é um bem, mas um mal, e na medida em que verifica que sua resistência frente ao obstáculo é inferior, tal obstáculo ou objeto suscita em nele temor. O que significa dizer que “[...] a natureza só pode valer como poder para a faculdade de julgar estética⁹⁰⁵”, isto é, como um sublime dinâmico por ela considerado (faculdade de julgar estética) como uma natureza que nos causa assombro, da qual temos que resistir.

A natureza julgada, dessa maneira, tem relação direta com a capacidade de resistência do sujeito, pois quanto mais ele resiste, há mais poder mostrado, equiparando-o fazendo com que ele supere a natureza que o causa pavor, pelo seu grande poder, mais sublime ela será, pois tal natureza fez com que ele fosse elevado e assim nos comparado a tão grande natureza.

Rochedos, audaciosamente suspensos sobre nós e como que ameaçadores, nuvens carregadas acumulando-se no céu e avançando com relâmpagos e trovões, vulcões em sua violência inteiramente destrutiva, furacões com a devastação que deixam atrás de si, o oceano ilimitado tomado de fúria [...] etc. reduzem a nossa capacidade de resistir, comparada ao seu poder, a uma insignificante pequenez. Mas a visão que temos deles será tão mais atrativa, quanto mais temíveis eles forem, somente se nos encontrarmos em segurança; e com prazer nós denominamos esses objetos sublimes, pois eles elevam a força da alma acima de sua média habitual e permitem descobrir uma capacidade de resistir de um tipo inteiramente diverso, a qual nos dá coragem para comparar-nos à natureza *toda poderosa* (*Allgewalt* – onipotente)⁹⁰⁶.

Aqui, mais uma vez, a natureza espaço-temporal manifesta em sua grandeza poderosa, de acordo com os exemplos acima, revela no sujeito ao mesmo tempo, pela

⁹⁰⁴ Cf. KANT, I. Ibid.

⁹⁰⁵ Cf. KANT, I. Ibid.

⁹⁰⁶ Cf. KANT, I. Ibid., p. 158.

comparação de sua pequenez em poder físico (sensível) frente a um grande poder, isto é, do de uma natureza onipotente, diante da qual não ele condição de resistência, cuja

irresistibilidade de seu poder nos dá a conhecer, enquanto seres da natureza, a nossa impotência física, revelando ao mesmo tempo [...] uma faculdade de julgar-nos como independentes dela e uma superioridade sobre a natureza na qual se funda uma autoconservação [...], e no qual a humanidade permanece não rebaixada em nossa pessoa, ainda que o ser humano tivesse de sucumbir àquela violência⁹⁰⁷.

Dessa maneira, o sublime nesse caso tem menos a ver com o medo do que com a força de resistência, fruto do medo suscitado que faz com que, do sujeito, emergja uma força/poder tal que faz a com que o que julga considere pequeno o objeto da preocupação e do medo perante o qual inicialmente seu poder nada podia, a não ser aceitar sua pequenez e sua submissão, mas pela sublimidade da natureza que possibilitou a imaginação se elevar ao ponto de equiparação ou superação frente ao natural como causa do medo, trazendo satisfação a ele.

“Essa autoestima nada perde por termos de nos ver em segurança para sentir essa inspiradora satisfação⁹⁰⁸”. O que não implica dizer que desconsideramos o sublime (o medo por esse grande poder adverso a nós), “pois a satisfação somente diz respeito [...] à destinação de nossa faculdade que nesse caso se revela [...] em nossa natureza; ao passo que [...] o exercício da mesma ficam a nosso cargo⁹⁰⁹”.

Sublime, assim não são as coisas da natureza, mas o sentimento que é despertado em no sujeito, o qual mostra de maneira consciente que ele equipara-se e supera a natureza nele e fora dele quando ocorre um embate, por assim dizer, quando ocorre uma disputa de poder. “Tudo o que desperta em nós esse sentimento, ao qual pertence o poder da natureza que desafia nossas forças, chama-se então [...] sublime⁹¹⁰”.

Assim, a sublimidade da natureza tem a ver com a relação entre medo e superação, entre assombro e prazer/satisfação. Isso tem a ver com a relação entre sensibilidade e razão, entre algo teórico (necessário) e algo prático (livre), a saber, sua sensibilidade não alcança as ideias da razão, pois estas estão além de qualquer possibilidade

⁹⁰⁷ Cf. KANT, I. Ibid., p. 158-159.

⁹⁰⁸ Cf. KANT, I. Ibid., p. 159.

⁹⁰⁹ Cf. KANT, I. Ibid. Aqui vale a nota de como Kant caracteriza o ser humano sublime (motivo de admiração). “Um ser humano que não se apavora, que não sente medo, que, portanto, não foge do perigo, mas que, ao mesmo, se põe a trabalhar com grande reflexão. [...]; que mostra ao mesmo tempo todas as virtudes da paz, da doçura, da compaixão, e mesmo do cuidado decente consigo próprio – pois é justamente nisso que se reconhece o quanto o seu ânimo é imbatível pelo perigo”. Cf. KANT, I. Ibid.

⁹¹⁰ Cf. KANT, I. Ibid., p. 161.

frente ao campo teórico (da ciência – do teórico – do empírico), uma vez que ultrapassa os limites de possibilidades do conhecimento, da experiência, gestada pela relação entre intuição (espaço-tempo) e sua determinação conceitual, todavia a imaginação do sujeito diante da natureza que assusta se esforça para adequar essa natureza assustadora com a sua, o que não ocorre, trazendo assim terror, mas a imaginação entra em acordo com a razão e assim essa natureza que assusta é tomada como um esquema às ideias da razão e assim traz admiração, prazer, pois agora a sensibilidade se arvora e estende seus limites e assim são ultrapassados e se adentra no prático, no livre, além dos limites da necessidade natural, e, portanto, a razão faz com que a sensibilidade enxergue para além do limite, isto é, o ilimitado, o infinito, caso contrário seríamos vencidos pelo medo, pelo apavorante e assustador da natureza⁹¹¹.

Há aqui uma oposição agregadora entre prazer e dor, entre prazer e medo, entre positivo e negativo, entre fins sensíveis e suprassensíveis, entre vida e morte. Isso porque a distorção ou discordância mina o equilíbrio entre as faculdades pelo excesso, tanto quantitativo (absolutamente grande), quanto dinâmico (absolutamente poderoso), trazendo inicialmente um desprazer (algo negativo) pelo estarecimento, paralisação e o medo aterrador frente à natureza grande ou poderosa, todavia ao mesmo tempo emerge a consciência de que nossas faculdades mentais podem fazer frente a esse grande e a esse poderoso natural e superá-los, trazendo prazer por tal experiência.

No primeiro caso, o sujeito está preso ao sensível, razão pela qual em comparação com a natureza grandiosa e poderosa ele se vê perdido, com medo, na iminência da morte; no segundo caso ao mesmo tempo o sentimento do sublime o eleva e o faz ter consciência que suas ideias ultrapassam em grandeza e em poder a natureza mecânica, que elas são livres e nada pode superá-las, suscitando um prazer inominável, estabelecido por uma finalidade subjetiva, diferente da finalidade da natureza, enquanto esta se restringe aos limites da sensibilidade aquela é irrestrita, livre, não conhecedora de territórios delimitados, mas de ilimitados, razão pela qual o ânimo e o prazer da/pela vida se interpõem frente ao medo e da morte. Isso significa dizer que o sublime não se contenta, por assim dizer, com a natureza meramente sensível, ela é seu ponto de partida sem o qual o belo e o sublime não se manifestariam ao sujeito; o sublime quer algo além do finito, algo infinito, totalizador, uma totalidade que foge aos padrões da sensibilidade, cuja grandeza e poder não podem ser

⁹¹¹ Aqui Kant faz menção à importância dos relatos de viagem para suscitar o sentimento do sublime no ser humano e cita Horace de *Saussure* (1709-1790) e seu sentimento de prazer por sua contemplação da imponência das geleiras. Isso segundo Kant ensina aos homens em geral, a partir de tais relatos que o prazer sentido frente ao grande e ao poderoso da natureza podem ensinar aos homens que existem sensações que elevam a alma.

determinados ou abarcados, exigindo, assim, uma legislação para além dos muros da sensibilidade, isto é, uma legislação livre, que paira em ares infinitos e suprassensíveis, mas que pode se manifestar em ares finitos e sensíveis. Por isso que tal legislação é universal, pois todos os seres finitos enquanto seres racionais que julgam, participam de tal instância livre, além das cercanias da causalidade mecânica.

Há, portanto, duas espécies de julgamento estético no sujeito, um sobre a beleza e outro sobre o sublime. O belo aponta para “aquilo que apraz no simples julgamento (e não, portanto, através da sensação do sentido a partir de um conceito do entendimento)⁹¹²”. O prazer aqui tem que ser gestado não como resultado de algum interesse⁹¹³. Por outro lado, o “sublime é aquilo que apraz imediatamente por meio de sua resistência ao interesse dos sentidos⁹¹⁴”.

Da passagem ou da relação entre o belo e o sublime, pois são sentimentos que surgem no mesmo sujeito por sua atividade judicativa, pela atividade de suas faculdades frente ao mundo, percebe-se, portanto, que o sublime, assim como do belo, são para Kant sentimentos que estão vinculadas ao jogo relacional das faculdades humanas, entre entendimento ou a razão e a imaginação, a faculdade de exposição, que em uma intuição dada entra ou não em acordo com o conceito do entendimento ou da razão, consubstanciando-se, assim, assim como algo de prazer ou desprazer, razão pela qual tais juízos são singulares/subjetivos, apesar de se apresentarem como universais sem conhecimento de objeto algum.

O sentimento do belo e do sublime está conectado à liberdade (razão) e à sensibilidade (entendimento – conceito – espaço-tempo) e traz um sentimento de liberdade ao sujeito, mostrando que ele não é meramente preso à necessidade natural. Tal sentimento na medida em que faz a mediação entre as faculdades do sujeito, o juízo percebe, por assim dizer, em um primeiro momento uma harmonia formal entre intuição (imaginação) e entendimento, trazendo um prazer que se circunscreve nessa relação. Ocorre um livre jogo

⁹¹² Cf. KANT, I. Ibid., p. 164.

⁹¹³ Isso tem importância, pois na consideração sobre o prazer, Kant diz que ele pode ser fruto de um objeto 1) **que agrada**; 2) **que seja belo**; 3) **sublime**; e 4) **bom**. No primeiro caso, o **agradável** é o móbil (*triebfeder* – mola propulsora) dos desejos. Aqui o prazer é maior de acordo com o *quantum* de estímulos simultâneos ou sucessivos; o segundo, o **belo**, insta uma representação do objeto qualitativa (não somente quantitativa como no primeiro caso) que exige que se observe a finalidade no sentimento de prazer; o terceiro, o **sublime**, refere-se à relação entre sensibilidade e razão, isto é, a representação sensível da natureza é considerada também em seu uso livre (suprassensível); e quarto, o **bom**, é o sentimento que serve de exemplo, que inspira a determinação de uma lei necessária, a priori e universalizável por meio do assentimento de todos que não é reflexivo, mas determinante atribuído não à necessidade natural, mas da liberdade.

⁹¹⁴ Cf. KANT, I. Ibid.

harmônico entre essas faculdades⁹¹⁵. Assim, qualquer julgamento que seja feito de uma representação dada, quer seja para determinação (aplicar um conceito ao dado) ou para reflexão (buscar um conceito para o dado), que se mostre uma relação harmoniosa pressupõe e se expressa, por assim dizer, na forma de prazer, o belo estético, a beleza estética. Por outro lado, se a relação de harmonia ou de concordata for entre a imaginação e a razão, há assim o sentimento da sublimidade.

Dessa maneira, tal juízo/julgamento de gosto/estético não pode ser objetivo, mas subjetivo, pois se trata de uma relação entre as faculdades do sujeito, logo formal, e se a relação é formal isso significa dizer então que seu alcance é de validade não meramente para um sujeito, mas para todos, já que se trata de uma formalidade relacional das faculdades do sujeito em geral.

[...] como definições de um julgamento estético de validade universal, referem-se a fundamentos subjetivos, quais sejam, num caso fundamentos que são conforme a fins do entendimento contemplativo, no outro como fundamento que, contrariamente à sensibilidade, são conforme a fins da razão prática – mas ambos unidos em um mesmo sujeito, na relação ao sentimento moral [liberdade]. **O belo nos prepara para amar algo, mesmo a natureza, sem interesse; o sublime, para nutrir uma alta estima por algo, mesmo contra nosso interesse (sensível)**⁹¹⁶.

Assim, se o sujeito está diante de um jogo de relação livre entre as faculdades da mente que é experimentado pela consciência dessa relação, o que traz prazer sem qualquer auxílio de conceito, então, o prazer aqui não é advindo do conceito, logo, não é objetivo, mas subjetivo, pois não se trata de qualquer predicado conceitual. Todavia, como é formal, jogo relacional das faculdades de sua mente, isso pode ocorrer em todos os seres humanos sem exceção que experimentem esse prazer pela consciência dessa harmônica relação, o que traz para o julgar estético um prazer que aponta para todos, para uma universalidade.

Quando se julga um objeto tão somente segundo conceitos, perde-se toda representação da beleza. Assim, também não pode haver qualquer regra coagindo alguém a reconhecer algo como belo. Se um vestido, uma casa, uma flor são belos, quanto a isso ninguém aceita submeter seu juízo a razões ou princípios. Queremos ter o objeto diante de nossos próprios olhos, como se a satisfação com ele dependesse da sensação; e, no entanto, **quando então**

⁹¹⁵ “As faculdades cognitivas que são colocadas em jogo por essa representação estão aqui em jogo livre, pois nenhum conceito determinado as limita a uma regra particular do conhecimento. Portanto, o estado mental nessa representação tem o sentimento do jogo livre das faculdades de representação, em uma representação dada com vista a um conhecimento em geral”. Cf. KANT, I. Ibid., p. 113. É a imaginação que concatena o diverso da intuição e o entendimento que traz unidade ao conceito e que unifica as representações.

⁹¹⁶ Cf. KANT, I. Ibid., p. 164-165.

denominamos belo o objeto, acreditamos veicular uma voz universal e temos a pretensão ao assentimento de todos, sendo que, na verdade, cada sensação privada só permite decidir sobre si próprio e sua satisfação. **Vê-se aqui, pois que nada é postulado no juízo de gosto, a não ser essa voz universal em relação à satisfação sem a mediação dos conceitos; portanto, a possibilidade de um juízo estético que possa ao mesmo tempo ser válido para todos**⁹¹⁷.

A noção de sublimidade diz respeito a algo da natureza (um objeto da natureza) que expressa, na medida em que é representado, leva a mente a pensar a não possibilidade ou sua não alcançabilidade da natureza exposta em ideia. Ou seja, não há como se fazer uma exposição das ideias, é teoricamente impossível, não é possível logicamente, pois não há como determinar efetivamente uma ideia da razão. Já que esta faculdade, a da razão, refere-se à totalidade absoluta, o que mostra que pelo seu acordo com a imaginação, que tal finalidade do acordo nada mais é do que subjetiva “da nossa mente no uso da imaginação para a sua determinação suprassensível, e nos forçam a pensar a própria natureza, em sua totalidade, como exposição de algo suprassensível – sem poder estabelecer essa exposição objetivamente⁹¹⁸”.

Aqui Kant ensina que não há como espaço-temporalmente considerar faticamente, empiricamente, determinadamente, o incondicionado ou a grandeza absoluta, apesar de que eles sejam exigidos como fundamento ou como fechamento do sistema da natureza enquanto possível para o sujeito, isto é, uma natureza geográfica, fenomênica, dada no espaço e no tempo.

Pois logo nos tornamos conscientes de que o incondicionado, [...] também a grandeza absoluta, não pertencem de modo algum à natureza no espaço e no tempo – e, no entanto são exigidos pela mais comum razão. [...] só lidamos com a natureza como fenômeno e que mesmo esta teria de ser considerada apenas como exposição de uma natureza em si (que a razão tem na ideia). Esta ideia do suprassensível [...] que de fato não determinamos [...] tampouco conhecendo a natureza como sua exposição – podemos apenas pensa-la –, é despertada em nós por um objeto cujo estético estimula a imaginação a ir até os seus limites, seja na extensão [...] seja no seu poder sobre a mente [...], na medida em que se funda no sentimento de uma destinação da mente que ultrapassa por completo o seu domínio [...] –

⁹¹⁷ Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. 112 (destaque nosso). Ainda nesse sentido, Kant escreve que “esse estado do livre jogo das faculdades de conhecimento, em uma representação pela qual um objeto é dado, tem de poder ser universalmente comunicado; pois o conhecimento, como determinação do objeto com a qual representações dadas (em qualquer sujeito) devem concordar, é o único modo de representação que vale para todos”. Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. 114. Kant aqui aponta para uma ideia de sociabilidade humana, uma comunicabilidade, subsidiado pelo julgar que sente prazer estético. Que é experimentada por si e pelos outros, um prazer intersubjetivo, por assim dizer, compartilhável.

⁹¹⁸ Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. 165.

sentimento face ao qual a representação do objeto é julgada como subjetivamente conforme a fins⁹¹⁹.

No caso da beleza, se tem uma satisfação livre de qualquer coação, o prazer é imediato e se dá pela consciência da liberdade harmônica e do jogo livre entre as faculdades que diante do objeto considerado belo ocorre uma aplicação livre da liberdade humana frente ao objeto, razão pela qual traz prazer ao que assim julga, pois se faz uso da liberdade na sensibilidade (liberdade sobre a natureza). Por outro lado, no caso do sublime, a imaginação é que ultrapassa seus limites/território e representa a natureza como se fosse a própria razão, que diante de um fenômeno natural poderoso ou de uma grandeza imponente dada espaço-temporalmente, o sujeito coloca-se acima de sua própria natureza sensível e assim acima de si mesmo bem como da natureza dada geograficamente, isto é, espacialmente,

[...] na natureza fora de nós, na medida em que ela pode ter influência sobre o sentimento de nosso bem-estar. Pois a imaginação torna o nosso estado de satisfação, segundo as leis da associação, dependente de fatores físicos; [...], mas ela é também um instrumento da razão e de suas ideias e, enquanto tal, um poder de afirmar a nossa independência frente às influências da natureza [...]⁹²⁰.

Nesse sentido, quando se diz que isso ao aquilo é belo ou sublime, tal juízo é meramente subjetivo, mas antinomicamente ele é tratado como se fosse objetivo, isto é, como se todos pudessem considera-lo da mesma maneira. Como se o objeto desse juízo fosse objetivo, como se ele tivesse propriedades objetivas e não meramente subjetivas, bem como o prazer sentido por sua presença e, assim, essa realidade é tratada como se fosse uma legalidade, uma norma, algo válido para todos. É como se essa maneira em que o sujeito acaba de ver e de sentir prazer fosse a maneira correta de encará-lo ao passo que caso contrário seria a maneira incorreta de encará-lo.

Baumgarten, por exemplo, identifica a beleza em sua relação com a perfeição ou com o bom⁹²¹, identificada pelos sentidos, pelo prazer que se tem nos sentidos frente ao objeto, o que põe o sujeito em ação de julgar. Isso não pode ser, porque, nesse caso, é imprescindível que se considere para ser belo ou não, o conceito, coisa que para Kant não pode ser, pois a beleza kantiana prescinde de conceitos.

⁹¹⁹ Cf. KANT, I. Ibid.

⁹²⁰ Cf. KANT, I. Ibid., p. 166.

⁹²¹ O bom para Kant se relaciona com a razão, que se relaciona com um fim, ou útil (existência de um objeto) ou em si mesmo (querer – ação). “Bom é aquilo que, por meio da razão, apraz pelo mero conceito. Nós denominamos bom para algo (útil) aquilo que só apraz como meio; e bom em si mesmo que apraz por si mesmo. Em ambos, está sempre contido o conceito de um fim [...], isto é, algum interesse”. Cf. KANT, I. Ibid., p. 103.

Hutcheson, Burke⁹²² e Hume⁹²³ (empiristas) tratam o belo e o sublime vinculados ao agradável e isso é para Kant algo meramente empírico. Assim, em questão de gosto não podem estar envolvidos nem o mero conceito e nem o mero sentimento, mas sim uma subjetividade que aponte para uma universalidade advinda pelo sentimento de prazer e desprazer e não pelas propriedades do objeto.

É como se Kant tivesse dizendo que há algo a se retirar do racionalismo e há algo a se tirar do empirismo, uma vez que ambos não dão conta de uma beleza pura e nem da sublimidade, mas apenas de uma beleza e de um sublime a partir do conceito (racionalismo) ou a partir da sensibilidade pelo agrado (empirismo).

No primeiro caso, a beleza está vinculada à perfeição da coisa que é apreendida pela sensibilidade, isto é, por sua correspondência. Isso aqui seria o que Kant chamou de uma finalidade objetiva “que só pode ser conhecida através da relação do diverso a um fim determinado, portanto, através de um conceito⁹²⁴”. Ao passo que sua finalidade é meramente formal, uma finalidade em que não há um fim (determinado). Caso seja uma finalidade objetiva, ela apontaria para duas direções, uma de finalidade externa e outra interna. A externa não tem a ver com um prazer imediato com o objeto, mas mediato. A interna refere-se à perfeição, isto é, da análise, da depuração, do conceito de perfeição se desdobra o belo, isto é, seu predicado, portanto, o conceito de perfeição lhe é anterior, e as partes ou a diversidade da coisa deve concordar com o conceito, que é o que fornece a regra de julgar se é belo ou não. Tal concordância é sua perfeição⁹²⁵.

No segundo caso, o problema é que não se trata apenas de algo que apraz sensivelmente, isto é, pela afetação do objeto sobre a sensibilidade, apesar de que o belo seja o que traz prazer subjetivo, mas não somente, pois aí jaz apenas uma contingencialidade ou uma relatividade do juízo de gosto, o que não se estabeleceria nada com validade para além do egoísmo ou individualismo⁹²⁶, mas deve apontar para algo universal que no caso aqui vem

⁹²² Burke e, posteriormente, Kant defendem que tanto a beleza quanto o sublime possuem valores estéticos, para o primeiro *a posteriori* e para o segundo *a priori*. O sublime seria um sentimento fruto da vontade humana de exprimir o inexprimível.

⁹²³ Para Hume, a beleza está relacionada em última instância à sua funcionalidade, à atração sensível, à emoção, seu efeito, à utilidade que ela traz.

⁹²⁴ Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. 122.

⁹²⁵ Kant chama isso de perfeição qualitativa e difere da perfeição quantitativa, que é a “completude de cada coisa em sua espécie, como um mero conceito de grandeza (da totalidade) em que aquilo que a coisa deve ser já é concebido como determinado de antemão [...]”. Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. 123.

⁹²⁶ Isso significa que o juízo estético sobre a beleza, por exemplo, se vincularia à coisa, às suas qualidades, aos seus predicados e o belo seria apreendido na medida do vislumbre da coisa, o que afetaria aquele que vislumbra, isto é, sua sensibilidade, e a partir disso emergiria um julgamento sobre a coisa, logo, isso seria o que determinaria o que se dirá sobre a coisa. Aqui nada mais é do que a submissão do julgar pelo dado, pelo fato, e assim dependente do empírico, cujo princípio não é dado *a priori* e com validade universal, mas sim depois da

pelo prazer sentido pela consciência da livre relação e de sua concordância entre as faculdades, que pode ser experienciado por todos, logo, tem validade universal.

O certo é que o belo e o sublime na filosofia kantiana se circunscrevem no território da crítica, agora não mais do conhecimento ou da ação, mas do prazer estético, cuja representação subjetiva da natureza bela ou sublime relaciona-se mais com o sujeito do que com o objeto, uma vez que o fundamental aqui é o sentimento de prazer e desprazer (subjetivo) que vem agregado com a faculdade de julgar quando se representa o objeto e o julga enquanto belo ou sublime sem nenhuma determinação, isto é, sem nenhum conceito, observando a forma que se agrega ao objeto do julgar. O que significa que o prazer que sentido é subjetivo, só vale para o que julga, mas a possibilidade do julgar se espalha em todos, conferindo universalidade a essa faculdade.

Assim, a beleza não aponta para um prazer com intermediários, com mediação, com inclinação de qualquer tipo, mas para um prazer puro, expresso pela harmonia entre o jogo de concordância e conciliação entre as faculdades em sua plena atividade, por assim dizer. Pois agora não mais se trata da finalidade de uma síntese intuitiva ou conceitual que possibilita a experiência em geral, em que se agrega o julgar determinante, mas sim de uma relação livre, reflexionante, espontânea, cuja percepção traz prazer, uma vez que se percebe a atividade das faculdades e de que elas são capazes de conhecer, de agir e de sentir prazer na representação da natureza enquanto bela, sublime e em sua finalidade.

Aqui não há uma finalidade real da natureza, conhecível determinadamente por todos, mas ideal, subjetiva, pois o padrão de dizer se isso é belo ou não, está no indivíduo e não na natureza. Trata-se não da relação natureza-homem, mas da relação homem-natureza, isto é, de um idealismo crítico da finalidade da natureza. Assim, quando se julga esteticamente a beleza e a sublimidade são os reflexos da natureza representada pelo sujeito.

[...] o que prova diretamente o princípio da idealidade da finalidade no belo da natureza, [...] e que não nos permite empregar o realismo de um fim da natureza como fundamento explicativo para a nossa faculdade de representação, é que no julgamento da beleza em geral buscamos o seu padrão de medida em nós mesmos, e a faculdade de julgar estética é ela própria legisladora em relação ao juízo sobre se algo é belo ou não – o que não poderia ocorrer se admitíssemos o realismo da finalidade da natureza; pois [...] teríamos de aprender com a natureza o que devemos considerar belo, e o juízo de gosto estaria submetido a princípios empíricos⁹²⁷.

afetação do objeto sobre a sensibilidade, isto é, *a posteriori* e meramente subjetivo, já que pode afetar aos que experimenta de modos diferentes.

⁹²⁷ Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. 247-248.

Observa-se, portanto, diante de uma universalidade subjetiva, visto que se trata de um prazer singular, o que não passa de um julgar do Eu, em que o estado de ânimo é passível de ser comunicado universalmente, que é a parte objetiva do julgamento, já que se relaciona com o entendimento, logo se estabelece uma relação entre faculdade de julgar e entendimento (imaginação), de modo livre, já que a imaginação não está presa às categorias do entendimento e nem o entendimento (enquanto faculdade de julgar reflexionante) subsume a diversidade em um conceito determinado, mas ocorre um fluir das faculdades uma em relação à outra, uma relação entre livres, pura, subjetiva, em que tal concordância harmônica entre livres traz um prazer estético fazendo com que julguemos a natureza que representamos como bela e como sublime. Com efeito, isso significa que a beleza, assim como o sublime, não é proveniente da coisa propriamente dita, mas de algo subjetivo engendrado pela concordância entre faculdades livres em que não reconhecem nenhuma fronteira territorial de limitação, em que se estabelece uma finalidade subjetiva, dada pelo sujeito, isto é, uma finalidade sem fim, ou seja, sua finalidade não é externa, uma vez que a beleza e a sublimidade têm suas finalidades em si mesmas, no mundo, como maneiras de efetivar a liberdade em meio à diversidade natural espaço-temporal fenomênica.

Aqui mais uma vez é possível destacar a importância da ciência geográfica e histórica, como Kant entendia, como base inicial para expressividade da liberdade, para efetivação dos fins da liberdade em meios aos dados da sensibilidade, em meio à diversidade dos fenômenos, dos espaços, da natureza, dos homens, da cultura, que se organizam e se produzem e se espalham geograficamente (espaço) ao longo da história (tempo). Portanto, a natureza em suas espetaculares imagens, formas, montanhas, mares, forças, poderes, planetas, sons, cores, aromas, espaços, construções, artes, gêneros, espécies, modos de vida, beleza e sublimidade etc., é o espaço onde pode ser despertada e manifesta uma finalidade superior à da mera facticidade, da mera mecanicidade, a saber, uma finalidade livre, o que nos indica que a relação homem natureza é uma relação de por fins mais elevados ao natural causal e tomar a natureza como se fosse uma natureza bela e sublime, portanto, livre, digna do sentimento de respeito, que deve ser realizado faticamente, isto é, na natureza fenomenal espaço-temporal, no mundo como conjunto fenomenal em geral (inorgânico), bem como no mundo das especificidades (particular-orgânico), dado espacialmente. Efetivando-se o que Kant chama de harmonia entre fins da razão e fins da natureza, isto é, da concórdia entre teoria e prática (natureza e liberdade).

Nesse sentido, portanto, o espectador da natureza, aquele que a vislumbra, não é passivo, mas ativo, emancipado (para lembrar Rancière⁹²⁸), pois seu pensar/julgar não é meramente individual, mas consequente, há um deslocamento de si, de seu subjetivismo em direção ao outro, do diferente de si, um alargamento dos limites ou das fronteiras do indivíduo em sua experiência individual para o mais abrangente, para o mais coletivo ou social ou para, como diz Kant, o senso de comunidade⁹²⁹. É como se a relação entre o objeto do sublime (natureza grande ou poderosa) e o sujeito do sublime (o que experimenta tal sentimento) não se firmassem em marcos fronteirços definidos, é como se o sujeito da experiência fosse subsumido por essa experiência que lhe traz prazer e sua subjetividade se alargasse para uma universalidade, cujo limite é não ter limite.

Aqui não se trata do espaço ou do tempo do indivíduo enquanto subjetividade, mas de outros espaços e de outros tempos que momentaneamente não é o dele, mas que ao mesmo tempo é. Uma espécie de libertação dos grilhões da subjetividade (no sentido do mero individual, privado) que lhe faz experimentar e ir ao encontro do diverso e considerá-lo como digno de respeito, por ser livre assim como ele o é, razão pela qual se coloca no lugar do outro, isto é, imagina-se em seu lugar. É como se pela imaginação ele contemplasse a diversidade que difere dele e na medida em que imagina, objetiva isso no espaço, consubstanciado enquanto uma diversidade que é una, como uma espécie de relação espaço-temporal entre ele (interno) e a experiência (externa).

Portanto, diante do grande e do poderoso, o sujeito sente desprazer e prazer ao mesmo tempo. Desprazer pela capacidade de incompreensão de tal grandeza e poder; e prazer

⁹²⁸ A expressão cunhada por Rancière, o espectador emancipado, em linhas gerais, parte da ideia de emancipação considerada não como algo dicotômico tais como aparência e realidade, olhar e agir, atividade e passividade, pois ele entende que são oposições meramente lógicas e que ao partir da ideia de emancipação que parte do princípio de igualdade, o vislumbre será outro, pois a dominação e sujeição faz parte da própria distribuição do visível, segundo ele, o que quer dizer que, para ele, o olhar é também ação que pode ratificar ou modificar tal distribuição do visível e que interpretar o mundo é também em alguma medida uma maneira de mudá-lo, isto é, de uma nova configuração. Nesse caso, trata-se de um espectador ativo, que na medida em que observa, ele seleciona, compara, interpreta e assim ocorre uma conexão com muitas outras coisas já observadas anteriormente em outros espaços e nesse caso ele é também participante do espetáculo na medida em que agora ele pode contar a sua própria história a partir da/na história vislumbrada. Cf. RANCIÈRE, Jacques. **O espectador emancipado**. Tradução: Ivone Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

⁹²⁹ É uma espécie daquilo que Rancière chamou de partilha do sensível. “**A partilha do sensível é onde política e estética se encontram** [...]”. Quero dizer, uma forma de mapeamento do visível, uma cartografia do visível, do inteligível e também do possível. A estética foi uma espécie de redistribuição de experiência, a ideia de que havia uma esfera da experiência que não alimentava a distribuição tradicional, porque a distribuição tradicional acrescenta que as pessoas têm diferentes sentidos em acordo com sua posição na sociedade. Aqueles que foram destinados a criar regras e aqueles que foram destinados a serem regidos por regras, não têm o mesmo equipamento sensorial, nem os mesmos olhos, nem os mesmos ouvidos, e nem a mesma inteligência. **A estética significa precisamente a ruptura com aquela forma tradicional de incorporar desigualdade na própria constituição do mundo sensível**”. Cf. RANCIÈRE, J. Nossa ordem policial: o que pode ser dito, visto e feito. Tradução: Giselly Brasil. **Revista Urdimento**: Santa Catarina, v.1, n.15, p. 81-90, 2010 (destaque nosso).

pela descoberta de uma faculdade livre, não presa aos marcos espaços-temporais, mas ilimitada, não fora de si, mas em si mesmo, por isso, julga o limitado pelo ilimitado, o que lhe faz sentir prazer.

4.1.4. O julgar teleológico – a finalidade na natureza.

Por outro lado, na ideia de teleologia da natureza há uma conexão entre razão prática (razão) e razão teórica (entendimento) operada pela faculdade de julgar na medida em que esta pensa a natureza como finalidade, como fim, como uma natureza livre, que se adequa, por assim dizer, com a liberdade humana.

As faculdades (*Vermögen*) da mente, para Kant, referem-se à capacidade/poder (*facultas/dynamis*) para realizar algum fim. Elas são divididas em inferiores (as da sensibilidade) e superiores (as da razão). Estas são divididas em três, a saber, 1) Faculdade de Conhecer; 2) de Sentir prazer e desprazer e 3) de Desejar. A primeira vincula-se ao Entendimento; a segunda, ao Julgar e a terceira, à Razão. O Entendimento aponta para o conhecimento, seus princípios *a priori* é a **legalidade** e sua aplicação se dá na **natureza**; a Faculdade de Julgar aponta para o sentimento de prazer e desprazer, seu princípio *a priori* é a **finalidade** e sua aplicação é a **arte**; a Razão aponta para o desejo, seu princípio *a priori* é o **fim último** e sua aplicação é à **liberdade**⁹³⁰.

A faculdade de julgar em sua perspectiva teleológica refere-se à capacidade para realizar um fim⁹³¹, o de colocar fins às coisas da natureza. Para explicar isso, Kant assevera que há uma técnica formal e uma técnica real da natureza. A primeira é estabelecida pela finalidade na intuição e a segunda, pela finalidade dos conceitos. A primeira, a formal, se dá pela relação entre intuição que recebe os dados da sensibilidade no espaço-tempo e fornece

⁹³⁰ Cf. KANT, I. op. cit., p. 60; 98.

⁹³¹ O julgar teleológico auxilia o juízo determinante como uma espécie de princípio heurístico/regulativo a favor do juízo de reflexão. Nesse sentido, este juízo de reflexão, possibilita a ampliação do conhecimento/entendimento das ciências, ciências físicas por meio de outro princípio, o das causas finais, sem, todavia, macular, por assim dizer, com o princípio da causalidade físico-mecânica. Cf. KANT, I. Ibid., p. 273-274. Pelos juízos teleológicos aplicamos uma finalidade à natureza em suas particularidades, o que traz aos produtos da natureza e na natureza dos produtos um fim, assim como também possibilita a completude de modo sistemático do conhecer humano. Os juízos teleológicos apontam para um fim. No caso dos juízos teleológicos práticos (julgar moral) a autodeterminação da vontade é um fim. Eles não atribuem fim a algo dado, efetivado, realizado, mas apenas que tais fins são as razões para determinarmos nossa vontade.

isso ao juízo conforme a fins, isto é, a forma, em que pela concordância entre intuição e entendimento possibilita o conceito.

A técnica real da natureza “significa o conceito das coisas como fins da natureza, isto é, como fins cuja possibilidade interna pressupõe um fim [...]”⁹³². Em outras palavras, a experiência que recebe o conceito e assim se expressa como experiência para o indivíduo, que é a condição, o fundamento da causalidade conforme a um fim. Portanto, a faculdade de julgar põe um fim na intuição e põe um fim no entendimento. Assim, antes que a faculdade de julgar se ocupe do diverso da intuição, ela pressupõe um fim, como fim da natureza. Esta, por sua vez, “consideradas como se fossem produtos de uma causa que só pode ser determinada por uma representação do objeto”⁹³³.

Kant diz que “o juízo sobre a finalidade em coisas da natureza, que é considerada como um fundamento da possibilidade destas últimas (como fins da natureza) denomina-se juízo teleológico”⁹³⁴. Que é diferente do julgar estético que é formal, de uma finalidade formal da natureza e assim, “a natureza concorda necessariamente não apenas com o entendimento, no que diz respeito às suas leis transcendentais, mas também, em suas leis empíricas, com a faculdade de julgar e sua capacidade de expô-las em uma apreensão empírica [...]”⁹³⁵.

Por outro lado ainda, a natureza em sua perspectiva causal deve ser pensada como objeto de um julgar teleológico, “como concordante com a razão segundo o conceito que esta última tem de um fim [...]”⁹³⁶. Isso quer dizer que a faculdade de julgar sozinha, apesar de possuir princípios *a priori* para a forma da intuição, por um conceito de um fim real à natureza, diz respeito à “finalidade teleológica das coisas como fins da natureza, que só pode ser representada por meio de conceitos, **ela terá de colocar o entendimento em relação com a razão** [...] para tornar representáveis as coisas como fins da natureza”⁹³⁷.

No caso do julgar estético da natureza, enquanto forma, conforme a fins para representar na apreensão empírica da intuição, de modo meramente subjetivo, pelo subjetivo da faculdade de julgar, e não como um julgar objetivo como fins da natureza, que é o caso do juízo teleológico que, em contrapartida “pressupõe um conceito do objeto e julga sobre a

⁹³² Cf. KANT, I. Ibid., p. 46-47.

⁹³³ Cf. KANT, I. Ibid., p. 47.

⁹³⁴ Cf. KANT, I. Ibid.

⁹³⁵ Cf. KANT, I. Ibid.

⁹³⁶ Cf. KANT, I. Ibid. “Partindo de princípios transcendentais, há boas razões para assumir uma finalidade subjetiva da natureza em suas leis particulares – quanto à sua compreensibilidade pela faculdade de julgar humana, e quanto à possibilidade de conexão das experiências particulares em um sistema dessas leis”. Cf. KANT, I. Ibid., p. 255.

⁹³⁷ Cf. KANT, I. Ibid., p. 48 (destaque nosso).

possibilidade do mesmo segundo uma lei da conexão das causas e efeitos⁹³⁸”, o que Kant chamará de “**técnica orgânica da natureza**, [...] que designa o conceito de finalidade não apenas para o modo de representação, mas para a possibilidade das próprias coisas⁹³⁹”. Esse conceito de fim da natureza, de causas finais da natureza pertence somente ao julgar e não ao entendimento ou à razão, o que permite o uso do conceito de fins da natureza em sentido objetivo de uma finalidade ou propósito natural, que é somente para a faculdade de julgar na medida em que ela faz tal legislação para si mesma como faculdade reflexionante.

Assim, a faculdade de julgar em sua reflexividade sobre os objetos na medida em que reflete, representa à finalidade da natureza e/ou o conceito de coisas como fins naturais e nesse caso põe a razão como a causadora dessa relação, coisa que não se pode atestar na realidade, já que não se dá na experiência, pois não é um conceito do entendimento e nem uma natureza enquanto arte, enquanto técnica, pois só aqui temos consciência da causalidade da razão, que é conforme a fins. Todavia,

Representar-se a natureza como técnica, contudo, como se fosse uma razão (e, assim, atribuir à natureza finalidade, e mesmo fins), é um conceito particular que não podemos encontrar na experiência, e que somente a faculdade de julgar, em sua reflexão sobre objetos, estabelece para, seguindo sua instrução, organizar a natureza segundo leis particulares, quais sejam, aquelas da possibilidade de um sistema⁹⁴⁰.

De acordo com isso, Kant diz que há dois tipos de consideração que se deve endereçar à finalidade da natureza, uma como finalidade natural (*forma finalis naturae spontanea*) e outra como proposital (*intencionalis*). A do primeiro caso relaciona-se à experiência, que é a que possibilita tal modo de representação; e do segundo caso é apenas uma projeção, uma maneira hipotética de explicar, que se une ao conceito das coisas como fins naturais⁹⁴¹.

Para a ciência empírica, física, em geral, da qual faz parte a geografia, isso se reveste de fundamental importância, pois, de acordo com Kant, é disso que o sujeito precisa para ir à experiência, ao dado, ao fato, à investigação da natureza, tanto do ponto de vista geral, quanto específico, pois,

⁹³⁸ Cf. KANT, I. Ibid.

⁹³⁹ Cf. KANT, I. Ibid.

⁹⁴⁰ Cf. KANT, I. Ibid., p. 49.

⁹⁴¹ “O primeiro conceito, das coisas como fins naturais, pertence originalmente à faculdade de julgar reflexionante [...]; o segundo, à faculdade de julgar determinante”. O primeiro requer a razão em prol da experiência organizada em princípios em um uso imanente; o segundo é requerido à razão, mas esta se perde na transcendência. Cf. KANT, I. Ibid., p. 49-50

Podemos e devemos, tanto quanto esteja em nossa capacidade, esforçar-nos para investigar a natureza em sua ligação causal segundo leis meramente mecânicas na experiência, pois nestas residem os verdadeiros fundamentos físicos de explicação, cuja concatenação constitui o conhecimento científico da natureza através da razão⁹⁴².

Aqui o efeito não pode ser tomando como fundamento de possibilidade de suas causas, mas pelo contrário, as causas como fundamento de possibilidade de seus efeitos. Mas há também entre os produtos da natureza

gêneros particulares e muito extensos que contém em si mesmos tal ligação das causas eficientes, a qual nós temos de fundar em um fim mesmo se queremos simplesmente organizar a experiência [...], já que as partes dessas máquinas são a causa do efeito nelas visível, não porque têm um fundamento de possibilidade para cada uma, isoladamente, mas antes porque têm um fundamento comum a todas juntas⁹⁴³.

A questão aqui é mostrar mais uma vez que o conceito de finalidade objetiva da natureza não corresponde a nada determinado, mas apenas o é para a faculdade de julgar, para favorecer sua reflexão sobre o objeto. Tal julgamento pelo juízo teleológico é simplesmente reflexionante e não determinante, já que o conceito de um fim aqui nada determina.

O conceito de fins da natureza é simplesmente [...] um conceito da faculdade de julgar reflexionante para seu próprio uso, permitindo-lhe buscar uma ligação causal nos objetos da experiência. Com um princípio teleológico da explicação da possibilidade interna de certas formas naturais, fica indeterminado se a finalidade destas é intencional ou não intencional⁹⁴⁴.

Da mesma maneira que Kant faz com o juízo de gosto, faz também com o juízo teleológico, ou seja, ele precisa ser fundamentado por um princípio *a priori*, mesmo que tal juízo, o fim da natureza, seja dado por meio da experiência, uma vez que só pela experiência é possível conceber coisas da natureza nesse sentido. Isso quer dizer que quando se julga, o

⁹⁴² Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. 50.

⁹⁴³ Cf. KANT, I. *Ibid.*

⁹⁴⁴ Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. 51. Isso é importante, pois caso seja um ou outro, intencional ou não, tal juízo seria determinante e não meramente reflexionante, bem como o conceito de finalidade da natureza já não seria um conceito da faculdade de julgar para um uso empírico, mas estaria vinculado à uma ideia de causa eficiente da razão que estaria fora do campo natural, isto é, acima da natureza, logo de uso transcendente e não imanente como deve ser, segundo Kant. “Quanto a assumir que as coisas da natureza sirvam umas às outras como meios para fins, e que a sua possibilidade mesma só seja suficientemente compreensível por esse modo de causalidade, não encontramos qualquer razão para isso na ideia universal da natureza como conjunto completo dos objetos dos sentidos [...] não podemos presumir *a priori*, com base em fundamento algum, que fins que não são nossos, e que também não pertencem à natureza [...]”. Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. 255.

conceito determinado de um fim é colocado como fundamento de possibilidade de certos produtos da natureza, logo, o juízo teleológico é também um juízo de reflexão.

Ele não pretende afirmar que, nessa finalidade objetiva, a natureza (ou outro ser através dela) proceda intencionalmente de fato, isto é, que nela, ou em sua causa o pensamento de um fim determine a causalidade, mas sim que é somente segundo essa analogia (relações das causas e dos efeitos) que devemos utilizar as leis mecânicas da natureza para conhecer a possibilidade de tais objetos e obter um conceito deles que possa proporcionar-lhes uma interconexão em uma experiência a ser sistematicamente ordenada⁹⁴⁵.

O julgar teleológico, portanto, procede por meio de uma comparação, isto é, se pega um conceito de um produto da natureza, enquanto ele é, e o compara como deveria ser. Ou seja, um é como um dever ser. Assim, pensar que um produto da natureza “deveria ser algo e julgar, a partir disso, se ele é realmente assim, já contém a pressuposição de um princípio que não pode ser extraído da experiência [...]”⁹⁴⁶.

Em suma, sejam quais forem os princípios de uma finalidade da natureza, quer estéticos (vinculados ao sentido interno-tempo e ao mero julgar), quer teleológicos (vinculados ao sentido externo-espaco), dado pela ligação entre razão e conceitos empíricos, estão ou devem estar, para Kant, sob princípios *a priori*, logo, válidos para todos, por não serem meramente empíricos.

Nesse sentido, Kant insere a Faculdade de Julgar em seu sistema crítico tendo em vista que a natureza na especificação de suas leis transcendentais (categorias do entendimento – legalidade de uma natureza em geral), e na diversidade de suas leis empíricas, tem interesse de um sistema de divisão dessas leis a fim de que seja possível à experiência como sistema empírico.

Portanto, a questão é agora para Kant a de como sistematizar a infinidade de leis e dos produtos da natureza que se dão espaço-temporalmente de maneira específica, não geral. Na Primeira Crítica, quando se avançava no conhecimento e as especificidades se avolumavam, por assim dizer, era preciso lançar mão de uma ideia que conseguisse abarcar tal volume e assim fornecer para tal uma sistematicidade, uma unidade, conseguida de maneira problemática, de acordo com Kant por aquilo que ele chamou de Ideias transcendentais da Razão⁹⁴⁷, os três ramos fundamentais da metafísica especial, o Mundo

⁹⁴⁵ Cf. KANT, I. Ibid., p. 54.

⁹⁴⁶ Cf. KANT, I. Ibid.

⁹⁴⁷ “[...] todas as ideias transcendentais podem reduzir-se a três classes das quais a primeira contém a **unidade absoluta (incondicionada) do sujeito pensante**, a segunda, a **unidade absoluta da série das**

(cosmologia) – ideia da série completa de condições, a Alma (psicologia – ideia do sujeito absoluto) e Deus (teologia) – ideia de uma diversidade completa de tudo o que é possível.

A ideia de mundo respondia ou sedimentaria a razão na ideia de que a infinidade ou multiplicidade das partes fenomênicas do mundo, de que o conjunto dos fenômenos em sua diversidade e especificidade poderia ser abarcado e assim sistematizado, caso contrário haveria uma infinidade de partes desconexas e sem sistematização, o que traria para aquele que pesquisasse a empiricidade e quisesse por adição e mais adição de suas pesquisas fazer uma unidade ou um sistema algo totalmente impossível, pois teria que dar conta de todos os casos empíricos, logo uma tarefa infinita.

A ideia da Alma (Eu penso⁹⁴⁸) respondia ou satisfazia a razão na ideia de que a infinidade ou multiplicidades de pensamentos, das faculdades humanas, podem assim ser concatenadas e unificadas, caso contrário haveria uma infinidade de pensamentos desconexos, sem sistematicidade ou unicidade.

A ideia teológica, como diz Kant, “apenas na ideia e não na realidade⁹⁴⁹”, assim como as demais, respondia ou satisfaria a ideia de ordem do mundo em sua totalidade, com seu encadeamento segundo leis necessárias, assim como a ordem do pensar, em uma unidade sistemática da ordem e da finalidade da constituição do mundo, em que a razão faz enquanto princípio de regulação para que seja possível a investigação da natureza⁹⁵⁰, isto é, que os fins particulares sejam sistematizados em uma unidade dos fins.

Essa é a razão de Kant dizer que o conhecimento humano em sua ideia de totalidade precisa começar pelas noções espaço-temporais, na medida em que objetos lhes são dados (intuição), avançar para seus entendimentos (entendimento) e em seguida para sua sistematização (razão). Esta última apenas pressuposta, na ideia, pois não há conceito na experiência que forneça elementos para tal determinação, pois,

condições do fenômeno e a terceira, a unidade absoluta da condição de todos os objetos do pensamento em geral”. Cf. KANT, I. *CRP*, p. B 391 (estaque nosso).

⁹⁴⁸ “[...] **o veículo de todos os conceitos em geral** e, por conseguinte, também dos transcendentais, em que sempre se inclui, sendo, portanto, transcendental como eles; mas não poderia ter um título particular, porque apenas **serve para apresentar todo o pensamento como pertencente à consciência**. No entanto, embora isento de elementos empíricos (da impressão dos sentidos), serve para distinguir duas espécies de objetos a partir da natureza da nossa faculdade de representação. Eu sou, enquanto pensante, objeto do sentido interno e chamo-me alma. O que é objeto dos sentidos externos chama-se corpo”. Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. B 399-400 (destaque nosso).

⁹⁴⁹ Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. B 725.

⁹⁵⁰ Tal ideia é, “na verdade, a lei reguladora da unidade sistemática quer que estudemos a natureza como se por toda a parte, até ao infinito, se encontrasse uma unidade sistemática e finalista na maior variedade possível”. Pois, embora descubramos ou alcancemos apenas pouco dessa perfeição do mundo, é próprio da legislação da nossa razão procurá-la e supô-la por toda a parte e deve-nos ser sempre vantajoso, sem que alguma vez nos possa ser nocivo, orientar, de acordo com este princípio, a consideração da natureza. Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. B 728-729.

os limites de toda a experiência [...] convence-nos, [...] de que toda a razão, no uso especulativo, nunca pode ultrapassar, com esses elementos, o campo da experiência possível e de que o verdadeiro destino dessa faculdade suprema do conhecer é o de se servir de todos os métodos, [...] segundo todos os princípios possíveis da unidade, entre os quais o da unidade dos fins é o mais elevado, mas nunca para ultrapassar os seus limites, fora dos quais só há, para nós, o espaço vazio⁹⁵¹.

Isso significa dizer que os espaços são espaços de um espaço, que só é algo para o sujeito na medida em que possui conteúdo, isto é, é algo por ele experienciado, algo que o afeciona e que o faz perceber que é um ser de concretude e de pensamento, formal e material, que enquanto ser material os espaços em sua diversidade no espaço o afeta e que enquanto se de pensamento busca sua unificação que, levada às últimas consequências, extrapolam os limites espaço-temporais não podendo ser conhecida, mas apenas pensada na ideia como a instância que dá sentido ao todo do conhecimento em sua infinita diversidade.

Essa é a razão pela qual o mundo e a natureza podem ser pensados como algo teleológico, cuja diversidade de fins da natureza aponta, em última instância, para uma finalidade sem fim⁹⁵². Uma finalidade sem nada mais é do que afirmar uma natureza fundamentada no dever ser (no como se) na natureza que é, portanto, se trata não do que a natureza é, mas do como se, mas isso não significa que seja algo fora de propósito, pois postula-se uma natureza assim para que se resguarde o espaço do humano na natureza, pois nela o sujeito conhece, age e sente.

Na Terceira Crítica, o julgamento que se reflexiona aponta para um sujeito não cindido entre natureza e liberdade, não apenas um sujeito do conhecimento e da ação, mas um sujeito que é ao mesmo tempo formalidade e materialidade, corpo e pensamento, *res cogitans* e *res extensa*, limitado espaço-temporalmente e ao mesmo tempo partícipe de um espaço e um tempo que extrapola a circunscrição da experiência fenomenal, não fora da fenomenalidade, mas no espaço e no tempo, portanto, prático e teórico, espectador passivo e emancipado, na medida em que reflete sobre o mundo que lhe é dado geograficamente.

Isso nos diz que um sujeito assim não somente interpreta a diversidade empírica e a coloca sob regras universais, isto é, sob conceitos do entendimento (razão teórica); nem muito menos se submete a uma autoimposição dado a si autonomamente como fundamento de

⁹⁵¹ Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. B 730.

⁹⁵² Portanto, a perspectiva científica da natureza para Kant, de uma natureza causal mecânica não pode ser desconsiderada, pelo contrário, ela é de suma importância, todavia para além dela se põe um adicional, outro ponto de vista sobre a natureza que nos aparece, que não é outra natureza, mas essa mesma, considerada sob outro ponto de vista que só se dá a partir desse.

sua ação (razão prática). Ele é, na realidade, partícipe dessas duas realidades, por assim dizer, ao mesmo tempo, logo, é sensível e inteligível.

Para tal sujeito não há como emitir qualquer juízo que não seja um juízo executado no espaço e no tempo, ou seja, não há emissão de qualquer juízo que não seja localizado em um dado espaço e em um dado tempo e é a partir desse julgar espaço-temporal que se faz a mediação entre o sujeito que conhece e o sujeito que age.

Essa mediação é feita não a partir do geral, mas pelo particular, não por aquilo que o sujeito meramente recebe intuitivamente e determina objetivamente pelo conceito, o que todos concordam, segundo Kant, já que é objetivo, mas o mundo e a natureza se especificam, isto é, estão repletos de fatos, acontecimentos, dados, espetáculos, produtos, espaços, partes, coisas singulares, em que não há consenso sobre suas determinações, ou seja, não há um sentido *a priori* para tais especificidades, pois não se trata apenas de aplicar um conceito em geral ao dado recebido, mas se trata de produtos que é preciso buscar e criar suas regras, suas leis, já que tais leis não estão dadas.

Ora, se é assim, então não se trata de conhecimento, isto é, de julgar determinadamente (subordinar o particular ao universal), mas de julgar reflexivamente, pois, estamos diante de uma diversidade de particulares que está em constante produção, do qual é preciso julgar, já que sobre esse novo produzido ainda não há consenso, digamos assim, e, portanto, é preciso criar leis para que haja ordenamento, direcionamento, orientação frente a esse universo diverso de produtos e leis especificamente dadas espacialmente.

No caso do juízo que se reflexiona, não há uma dedução/justificação, ou seja, não se regride para descobrir suas condições de possibilidade e assim deduzir/justificar o seu uso, mas traz-se a dedução, por assim dizer, isto é, sua condição de possibilidade, uma antecipação de suas leis, traz-se o dever ser para a realidade e não como no juízo determinante em que se determina o ser, isto é, o fenômeno, mas o *como se* para justificar aquilo que é.

O percurso aqui feito por Kant difere das duas críticas anteriores, uma vez que na Primeira e na Segunda Crítica a ideia é determinar ou tornar possível faticamente a possibilidade dos juízos teóricos e práticos por meio de suas deduções, isto é, se parte de um fato objetivo dado em seguida busca-se regressivamente suas condições de possibilidade e assim justifica-se sua legitimidade. O julgar reflexionante ao contrário não há como se fazer uma dedução, pois ele não tem nenhuma pretensão de determinação, até porque não há como determinar faticamente um juízo reflexivo, pois seu domínio é do plano do *como se*.

Aqui se liga mais uma vez a dupla perspectiva do ser racional finito enquanto determinante e reflexionante, ou seja, o homem enquanto ser que emite juízos não passa de

um ser situado, determinado, particular, em um espaço e em um dado tempo, mas quando esse julgar é reflexivo, ele transcende os limites do espaço e do tempo dado, ele se projeta, estabelece, mesmo que não se conheça e mesmo que nunca se determine, um para além de si mecânico causal, portanto, de um finito e sensível que aponta para um infinito e suprassensível em que não há garantia que seja assim ou que será assim, pois não há como determinar, já que está além dos limites da experiência.

É por isso que a crítica kantiana se debruça sobre essas duas perspectivas, a de uma espacialidade e temporalidade fáticas e de uma espacialidade e temporalidade reflexiva, que apesar de ser despertada e iniciada pelo fático não se limita às condições espaço-temporais dadas. O que significa dizer, de acordo com a Terceira Crítica, que frente aos dados, isto é, dos eventos, fatos, espetáculos da natureza, desenvolve-se naquele que julga um sentimento estético, um prazer que, apesar de ser subjetivo, aponta para algo universal, assim como também é preciso refletir, fazer com o julgamento se reflexione, frente ao organismo, ao ser vivo, que diferente dos demais seres por serem marcados, por assim dizer, pela liberdade, pela autonomia, por não estarem em estado de repouso, mas em movimento, assim como também representam a natureza fenomenal, o que foge do que se encontra na natureza meramente mecânica, pois o organismo é constituído de tal maneira que sua totalidade, composta por suas partes, só são possíveis pela perspectiva do todo, isto é, as partes em função do todo/conjunto⁹⁵³.

⁹⁵³ Uma autoprodução tendo em vista um fim, sua permanência na existência, uma autoprodutividade, cuja finalidade é a autopreservação. Essa ideia Kantiana desemboca em Schelling que vai se opor à Fichte. Schelling entende a natureza a partir de uma relação entre Eu e não-Eu, que é dinâmica, produtiva, ativa, livre, que resulta em produtos que se dá numa relação entre produtividade e produtos. Há uma simbiose entre o incondicionado e o condicionado; há uma organicidade que aponta para ideia de que o condicionado, aquilo que nos aparece na experiência, é resultado de um princípio de produtividade, de constituição da própria natureza. Numa palavra, a natureza é uma unidade concreta configurada pela relação entre forma e matéria. Assim, natureza é matéria e forma (espírito); é sujeito e é objeto. Natureza aqui parte da ideia de sistema de objetos, uma totalidade que é a expressão e possibilidade do Eu e, portanto, produtiva, dinâmica, viva, livre, uma vez que sua produção ou atividade não está à mercê de nada fora de si, isto é, não há nada externo que lhe determine ou lhe possibilite, posto que é incondicionada e se é assim é também infinita, consubstanciando-se numa unidade entre idealidade e realidade, entre visível e invisível, uma unidade absoluta. Pois “[...] liberdade mesma é natureza, e a natureza, liberdade”. Cf. SCHELLING, F. W. J. **Do eu com princípio da filosofia ou sobre o incondicionado no saber humano**, p. 120. Por outro lado, Fichte sobrevaloriza o Eu em sua perspectiva subjetiva e desvaloriza perspectiva objetiva (material) da natureza. Schelling, assim como fez Kant, entende que a perspectiva objetiva (fenomenal) da natureza é sumariamente importante, pois a natureza tem regência por si só, a partir de suas leis ela própria se organiza e se ordena por meio de uma atividade inconsciente e livre e perene em processo. Assim, tudo o que há, só tem sentido como produto da produtividade da natureza, uma relação entre *natura naturans* e *natura naturata*, posto que tal atividade é absoluta e livre, não havendo nada externo que a limite. Cf. SCHELLING, F.W.J. **Ideias para uma filosofia da natureza**. Cf. SCHELLING, F. W. J. **Ideias para uma filosofia da natureza**, p. 35; Cf. SCHELLING, F.W.J. **Obras escolhidas**; Cf. SCHELLING, F.W.J. **Escritos sobre filosofia de la naturaleza**. Tradução: Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 1996. Para Fichte a natureza não tem vida em si, é algo negativo, algo morto, uma espécie de limite posto pela liberdade, só tem realidade dependente, é o meio por meio do qual a liberdade é realizada. Sua atividade só é em outro, não em si mesma, sua produção não se dá por si, mas por outro. Ela é algo meramente físico, mecânico. Schelling diz: “o

É nessa segunda perspectiva que se pode compreender a finalidade da natureza da qual Kant fala na segunda parte da Crítica da Faculdade de Julgar. De julgar uma natureza particular, de suas formas particulares, vivas, a partir de fins que o sujeito enquanto ser racional estabelece. Trata-se de compreender a diversidade de fins da natureza, de seus produtos, de suas organicidades entre si, suas relações, das redes de finalidade, da interconexão de suas finalidades, em uma unidade sob fundamento *a priori*. Coisa que não se encontram no conceito da natureza, mas “é somente fora do conceito da natureza, não nele, que podemos esperar encontrar algum fundamento *a priori* para essa unidade⁹⁵⁴”.

Apesar disso, o julgamento teleológico é, com razão, empregado ao menos problematicamente na investigação da natureza; mas apenas para submetê-la a princípios da observação e da pesquisa por analogia com a causalidade segundo fins, sem a pretensão de explicá-la desse modo. Esse julgamento pertence, portanto, à faculdade de julgar reflexionante, não à determinante⁹⁵⁵.

Tal fundamento teleológico é atribuído à natureza como se fosse encontrado nela (natureza) e não em no indivíduo (sujeito), como se fosse uma produção da natureza, como uma técnica da natureza, o que permite ao sujeito pensar a natureza como técnica, para assim julgar os seus fenômenos dados empiricamente, logo não se trata de uma finalidade determinante, mas reflexionante.

Assim, para a unidade da diversidade empírica é necessário que o objeto seja dado ao sujeito no espaço e no tempo, ou seja, dado à experiência para que assim possa ser conhecida enquanto uma diversidade concatenada sistematicamente em uma unidade, o que segundo Kant, se trata de uma finalidade empírica (real) que “depende do conceito de um fim⁹⁵⁶”. Logo, não se trata de um fim que ele encontra na diversidade das coisas da natureza, mas na maneira com que representa tudo o que lhe é dado fora de si, o que quer dizer que seu fim não é externo ao sujeito, uma vez que o objeto não é um fim ou uma intencionalidade suprassensível externa ao sujeito.

mecanicismo não é [...] somente aquilo que constitui a natureza. Pois, mal nos transportamos para o domínio da natureza orgânica, cessa, para nós, toda a conexão mecânica entre causa e efeito. Cada produto orgânico subsiste por si mesmo, a sua existência, não depende de nenhuma outra existência”. Cf. SCHELLING, F. W. J. **Ideias para uma filosofia da natureza**, p. 87. Assim temos uma finalidade na natureza, que é a própria constituição de seus produtos, isto é, a produção da natureza pressupõe sua finalidade, seu produto, que é organizado.

⁹⁵⁴ Cf. KANT, I. op. cit., p. 256.

⁹⁵⁵ Cf. KANT, I. Ibid. “[...] o conceito de conexões e formas da natureza segundo fins é ao menos um princípio a mais para submeter os seus fenômenos a regras ali onde as leis da causalidade segundo o seu mero mecanismo não são suficientes”. Cf. KANT, I. Ibid.

⁹⁵⁶ Cf. KANT, I. Ibid., p. 260.

Não se refere, portanto, a algo que se dá a partir de uma análise das qualidades da coisa ou do objeto da natureza, mas sim da “união das regras heterogêneas (inclusive no que diz respeito ao que elas têm de diferente entre si) em um princípio, o qual sem exigir para tal um fundamento particular a priori fora de meus conceitos e, em geral, de minha representação, é reconhecido por mim a priori como verdadeiro⁹⁵⁷”.

A perspectiva de uma finalidade da natureza é engendrada pela representação experiencial, logo se trata de uma experiência que aponta para o conceito de uma finalidade objetiva e material, “isto é, ao conceito de um fim da natureza⁹⁵⁸”, que se dá “quando temos que julgar uma relação entre a causa e o efeito que só nos sentimos capazes de considerar conforme a leis se colocamos no fundamento da causalidade da causa a ideia do seu efeito como condição de sua possibilidade⁹⁵⁹”.

Kant diz que essa ideia do efeito como condição de possibilidade pode ser efetivada ou considerada de duas maneiras ou como uma finalidade interna dos seres naturais ou como uma finalidade de tipo utilitarista, externa. A primeira se dá quando o efeito é considerado como produto artístico, como produto/produção da natureza imediatamente, como fim sem qualquer outro fim. A segunda, o fim é considerado “como meio para a arte de outros possíveis seres da natureza⁹⁶⁰”. Assim, ou o fim é fim (interno) ou o fim é meio para outras causas (externo), que se vincularia à utilidade (para seres humanos ou para outros seres) e assim, nesse caso, haveria uma finalidade relativa.

Kant entende que o fim utilitário/relativo só é assim na medida em que é fim de um fim interno, sem o qual não seria relativo a nada. Ademais, tal fim relativo não pode ser estabelecido pela mera observação da natureza, o que quer dizer que essa utilidade, “mesmo dando sinais hipotéticos de fins da natureza, não autoriza um juízo teleológico absoluto⁹⁶¹”. Kant dá como exemplo disso, o rio que carrega sedimentos que serão depositados nas margens ou nas desembocaduras, que servirão às plantas e aos animais; a neve que protege sementes; o solo que serve às vegetações; as vegetações que servem aos animais; animais que servem a outros animais (como presa e predador); e diversos produtos naturais que sevem aos seres humanos, como um fim “aos seus frequentemente insensatos propósitos⁹⁶²” ou como aqueles que favorecem a sociabilidade⁹⁶³.

⁹⁵⁷ Cf. KANT, I. Ibid.

⁹⁵⁸ Cf. KANT, I. Ibid., p. 262.

⁹⁵⁹ Cf. KANT, I. Ibid.

⁹⁶⁰ Cf. KANT, I. Ibid.

⁹⁶¹ Cf. KANT, I. Ibid., p. 264

⁹⁶² Cf. KANT, I. Ibid., p. 262-264.

⁹⁶³ Cf. KANT, I. Ibid., p. 264.

O filósofo quer mostrar que para se compreender algo da natureza como fim, sua causalidade não deve ser buscada somente no mecanicismo natural, apesar de que a natureza parece indicar isso (coisa que não podemos afirmar com certeza), mas que sua forma seja algo recebida por meio de conceitos, não fruto do entendimento aplicados aos objetos dos sentidos meramente, mas conceitos da razão, o que faria com que a razão, que é a faculdade de agir conforme fins, reconhecesse cada forma de um produto natural a sua necessidade. Todavia, tal fim ou necessidade não estaria contido na forma dada, como se a contingencialidade dos produtos da natureza, bem como a diversidade de leis empíricas fossem por si conforme a fins, mas é como se sua causalidade fosse conforme a fins por meio da razão, que é a faculdade dos fins, logo o objeto representado por essa faculdade só é possível enquanto fim.

Assim, a possibilidade da natureza enquanto fim, em seus produtos e leis não se encontra na natureza e nem nas leis, mas na faculdade de por fim, a razão, como um produto da arte, a partir da ideia do como se a natureza fosse à causa de sua produção. Para tanto, julgar um produto da natureza como fim é preciso que se julgue que essa coisa enquanto existente na natureza como fim, seja causa e efeito por si mesma. O que quer dizer que deve ser reconhecido como produto da natureza e enquanto fim da natureza, que se manifesta reciprocamente como causa e efeito por si mesmo.

Kant trata isso fazendo a diferença entre causa eficiente (conexão causal serial, que parte do dado, o efeito, para causa, em escala descendente⁹⁶⁴) e causa final, esta pensada a partir de um conceito da razão, o de fins, que ora segue a via descendente e ora a via ascendente de modo dependente, recíproco, “na qual a coisa que é em um momento caracterizada como efeito também merece, na ascendente, o nome de uma causa daquela coisa de que é o efeito⁹⁶⁵”, que é o que Kant chama de conexão das causas finais (*nexus finalis*). A partir disso, Kant estabelece a diferença entre conexão causal real e conexão causal ideal ou ainda uma conexão fenomenal e uma que se especifica e vai além da mera conjunção fenomenal mecânica.

⁹⁶⁴ A conexão entre causa e efeito na Primeira Crítica, que aponta para uma natureza enquanto conjunto do todo das somas dos fenômenos, unicamente pensada pelo entendimento, nada mais é do que uma conexão serial, que sempre busca a causa a partir do efeito, isto é, da coisa dada, o efeito para sua causa, logo, trata-se de algo que parte do fenômeno para seu fundamento, por assim dizer, do *a posteriori* ao *a priori*, o que significa dizer que não há reciprocidade entre causa e efeito, pois “[...] as próprias coisas, que, como efeitos, pressupõem outras coisas como causas, não podem ser ao mesmo tempo, reciprocamente, causas destas. Esta conexão causal é denominada conexão das causas eficientes (*nexus effectivus*)”. Cf. KANT, I. Ibid., p. 268.

⁹⁶⁵ Cf. KANT, I. Ibid. Kant aqui lança mão do seguinte exemplo: “a casa é por certo a causa do dinheiro recebido pelo aluguel, mas, em sentido inverso, a representação dessa possível renda foi a causa da construção da casa”. Cf. KANT, I. Ibid.

Se for assim, então, um produto ou uma coisa da natureza como fim carece de uma articulação entre parte e todo, entre este produto, enquanto parte composta por sua existência e sua forma, e o todo, caso contrário, tal parte nada é, pois só é em relação ao todo.

Pois a própria coisa é um fim e, por conseguinte, está compreendida sob um conceito ou ideia que tem de determinar a priori tudo o que deve estar contido nela. Se uma coisa, porém, só é pensada como possível desse modo, ela é apenas uma obra de arte, isto é, o produto de uma causa racional distinta da sua matéria (as partes) cuja causalidade (na produção e ligação das partes) é determinada pela ideia de um todo assim possível (e não, portanto, através da natureza fora dele)⁹⁶⁶.

Isso quer dizer que nesse caso a causa e o fim não estão além do próprio produto da natureza, sua possibilidade está em si mesmo, como fim da natureza, portanto, internamente, o que significa dizer que suas partes estão ligadas umas às outras formando uma unidade, um todo, na medida em que são relacionalmente causas e efeitos de suas partes num todo.

Pois somente desse modo é possível que, inversamente (reciprocamente), a ideia do todo determine, por seu turno, a forma e ligação de todas as partes – não como causa (pois neste caso a coisa seria um produto da arte), mas como fundamento cognitivo, para aquele que a julga, da unidade sistemática da forma e ligação de todo o diverso contido na matéria dada⁹⁶⁷.

Assim, para se julgar um produto da natureza considerado a partir de sua possibilidade interna e como fim da natureza, é preciso que antes disso, se entenda que as partes desse produto foram produzidas pelas próprias partes umas em relação às outras de modo recíproco, em sua forma e em sua concatenação entre si, engendrando dessa maneira seu próprio todo, mediante sua própria relação causal interna. Nesse caso, o conceito desse todo para aquele que julga se adequa com esse que julga, uma vez que esse que julga se compatibiliza com o produto da natureza enquanto objeto do julgar. Logo, a causalidade segundo conceitos, “poderia inversamente, ser considerado a causa desse todo segundo um princípio; e, por conseguinte, a conexão das causas eficientes poderia ser considerada ao mesmo tempo o efeito de causas finais⁹⁶⁸”.

⁹⁶⁶ Cf. KANT, I. Ibid.

⁹⁶⁷ Cf. KANT, I. Ibid., p. 269.

⁹⁶⁸ Cf. KANT, I. Ibid.

Especificamente, um produto da natureza nesses termos permite asseverar que cada uma de suas partes tem existência pela demais. Existe, portanto, em uma relação funcional das partes com as demais e com o todos. Nesses termos deve ser considerado

[...] como um órgão produtor de todas as outras partes (cada parte, portanto, produzindo as demais reciprocamente), do tipo em que não pode ser um instrumento da arte, mas apenas da natureza, que fornece todo o material para os instrumentos (mesmo os da arte); e é somente desse modo, e por essa razão, que tal produto pode, como ser organizado e que se organiza a si mesmo, ser denominado um fim da natureza⁹⁶⁹.

Kant lança mão de dois exemplos, a do relógio e a do ser natural organizado (vegetal, animal e ser humano) e assevera que, enquanto o primeiro é baseado e explicado pelo mecanicismo, o segundo não pode ser explicado meramente por uma causalidade mecânica, pois, “um ser organizado não é, portanto, uma máquina, já que esta tem apenas força movente, ao passo que ele tem força formativa – e uma força tal que ele pode comunicar às matérias que não a possuem (organizando-as); uma força, portanto, que se forma e se propaga, e que não pode ser explicada somente pela faculdade motora (mecanismo)⁹⁷⁰”.

A natureza organizada, desse modo, não é um mero análogo da natureza como arte, já que enquanto arte ela carece de algum agente externo para sua criação e organização, mas é ela enquanto organizada que faz sua própria organicidade, “e em cada espécie dos seus produtos organizados, de acordo com um único modelo no todo, mas também com hábeis modificações exigidas pelas circunstâncias para a autopreservação⁹⁷¹”, o que significa dizer que,

[...] a organização da natureza não tem nada de análogo a nenhuma causalidade que conhecemos. A beleza da natureza, sendo atribuída aos objetos apenas em referência à reflexão sobre a intuição externa deles, portanto apenas em função da forma da superfície, pode, com razão, ser denominada um análogo da arte. Mas a perfeição interna da natureza, tal como a possuem as coisas que somente são possíveis como fins da natureza, e que por isso se chamam seres organizados, não pode ser nem concebida e nem esclarecida por uma analogia com alguma faculdade física, [...] tampouco [...] por uma analogia com a arte humana que fosse a mais precisa possível⁹⁷².

⁹⁶⁹ Cf. KANT, I. Ibid.

⁹⁷⁰ Cf. KANT, I. Ibid., p. 270.

⁹⁷¹ Cf. KANT, I. Ibid.

⁹⁷² Cf. KANT, I. Ibid., p. 270-271.

Dessa maneira, o julgamento reflexivo teleológico para os seres organizados não segue a mesma lógica de um julgamento do entendimento, determinante, ou de um julgamento de uma natureza meramente mecânica, mas de uma natureza que aponta para o vivo, para o orgânico, cuja causalidade se relaciona ao todo cujas partes são possíveis apenas em função do todo, tendo em vista sua autoprodução e perseverança na existência, isto é, sua autopreservação, sua finalidade não é meramente externa, mas fundamentalmente interna. Portanto,

seres organizados são os únicos na natureza [...], que, mesmo quando considerados por si mesmos e sem relação com outras coisas, têm de ser pensados como possíveis apenas enquanto fins da natureza; e são os primeiros [...] a dar realidade objetiva ao conceito de um fim que não é prático, mas um fim da própria natureza, fornecendo assim à ciência da natureza o fundamento de uma teleologia, isto é, um modo de julgar os seus objetos segundo um princípio peculiar [...] ⁹⁷³.

Kant chama tal princípio de produto organizado da natureza em que tudo nele é meio e fim ao mesmo tempo. Nesse tipo de natureza, a orgânica/viva, não há nenhuma de suas partes e partes das partes que seja sem fim, sem função ⁹⁷⁴, ou que tenha vínculo ao mero mecanicismo da natureza. Kant diz ainda que a causa de tais produtos pode ser derivada da experiência, da observação, mas sua universalidade e necessidade não podem ter por base apenas fundamentos empíricos, mas também um fundamento a priori, mesmo que ele não seja objetivo, mas apenas subjetivo, isto é, regulativo, cujos fins estão apenas na ideia daquele que julga, logo, não se trata de uma causa eficiente, mas de uma “máxima do julgamento da finalidade interna de seres organizados ⁹⁷⁵”. Portanto, é essa ideia de regulação que direciona e dá sentido à reflexão sobre a finalidade da natureza, logo, aponta para além (apesar de partir dela) da instância meramente sensível, sendo a que fornece o sentido para a natureza como conjunto fenomênico, bem como para a natureza orgânica, viva, enquanto finalidade.

Para a experiência e para a observação da natureza orgânica é imprescindível que se conjugue o princípio teleológico e o princípio da natureza mecânico-causal, uma vez que caso ocorra o desprezo da natureza que é dada geograficamente, não ocorrerá nenhuma experiência, nenhuma observação, uma vez que nada com sentido será experimentado, ao passo que caso se despreze o princípio teleológico não se terá “nenhum fio condutor para a

⁹⁷³ Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. 271.

⁹⁷⁴ O que indica que na natureza viva, orgânica, nada acontece em vão, por acaso, uma vez que as partes e a composição de partes indica que cada parte tem sua função no todo, que só é pelas partes.

⁹⁷⁵ Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. 272.

observação de um tipo de coisa natural que o sujeito concebe teleologicamente sob o conceito de fim da natureza⁹⁷⁶, o que resultaria em desordem e nada faria sentido, pois se estaria diante de algo sem se saber do que se trata.

O princípio teleológico, assim, reveste-se de fundamental importância para o julgamento da natureza orgânica, pois tal princípio é aquele que está no fundamento do julgar a diversidade de leis empírica, de produtos naturais, do ser organizado,

uma vez, porém, que essa ideia é uma unidade absoluta da representação, ao passo que a matéria é uma multiplicidade de coisas que não pode fornecer por si mesma uma unidade determinada da composição, então, se aquela unidade da ideia deve servir até como fundamento de determinação a priori de uma lei natural da causalidade dessa forma do composto, o fim da natureza tem de ser estendido a tudo que existe em seu produto⁹⁷⁷.

A natureza, portanto, enquanto natureza fenomenal mecânica, cuja finalidade é externa, não tem em si mesma fundamento suficiente para que se possa dizer que ela seja considerada como fins da natureza, isto é, que seus efeitos contingentes sejam conformes a fins e sua existência seja conforme ao princípio das causas finais. Isso quer dizer que apesar de tudo indicar que a natureza inanimada, por assim dizer, material, mecânica, por exemplo, um rio, uma montanha, a forma da superfície da terra e até a vegetação⁹⁷⁸, seja fim para outros fins, ela deva ser tomada como fins da natureza objetivamente, mas relativo, apenas hipotético.

De acordo com Kant, para se asseverar que algo da natureza, enquanto existente para o ser racional, isto é, fenômeno, seja fim, é preciso considerar o conceito de um fim possível e, além disso, o de um fim final, um propósito final, o que nesse caso ultrapassaria os limites do conhecimento contingente dos diversos fins, isto é, o conhecimento teleológico da natureza. Com efeito, nesse caso, a própria natureza enquanto totalidade deve ser julgada por uma finalidade que transcende os fins contingentes. O que em última instância significa que

todas essas relações conforme a fins se baseiam em uma condição que tem de ser situada cada vez mais longe, e que, como incondicionada (a existência de uma coisa como propósito final), reside inteiramente fora da apreciação físico-teleológica do mundo. Mas, nesse caso, tal coisa também não seria um fim da natureza; pois ela (ou sua espécie inteira) não pode ser considerada um produto da natureza⁹⁷⁹.

⁹⁷⁶ Cf. KANT, I. Ibid.

⁹⁷⁷ Cf. KANT, I. Ibid.

⁹⁷⁸ Cf. KANT, I. Ibid., p. 273.

⁹⁷⁹ Cf. KANT, I. Ibid., p. 274.

Kant aqui mais uma vez relewa sua preocupação de não se ultrapassar os limites geográficos e históricos (espaço-tempo) do conhecimento, da ação e do julgar, uma vez que, caso isso ocorra, postula-se uma finalidade da natureza categórica, objetiva, externa, para além dos limites da própria natureza, o que não seria possível de se investigar. Tal princípio da razão não é objetivo, determinante, constitutivo, mas reflexivo, subjetivo, regulativo, um como se⁹⁸⁰.

É somente a matéria, portanto, na medida em que é organizada, que traz necessariamente consigo o conceito de si própria como um fim da natureza, visto que esta sua forma específica é ao mesmo tempo um produto da natureza. Mas esse conceito conduz então, necessariamente, à ideia da natureza inteira como um sistema segundo regras dos fins; ideia à qual, por seu turno, tem de estar subordinado todo o mecanismo da natureza segundo princípios da razão (ao menos para assim investigar os fenômenos da natureza)⁹⁸¹.

A consideração reflexiva da natureza aparece como aquela que permite ao ser que julga, diante da diversidade do inanimado (matéria) e do animado (vida) que lhe aparece no espaço e no tempo, conceber assim, “um fio condutor para considerar as coisas da natureza, em relação a um fundamento de determinação que já está dado, segundo uma nova ordem de leis, e para ampliar o conhecimento da natureza de acordo com um outro princípio, a saber, o das causas finais, sem contudo interferir no princípio do mecanismo de sua causalidade⁹⁸²”.

Assim, o julgamento teleológico da natureza põe o sujeito diante de uma natureza considerada como um grande sistema dos fins da natureza, não só para certos produtos ou espécies, mas para o todo da natureza, como um sistema, o que se pode mediante a isso

considerar como um favor que a natureza nos concedeu a circunstância de ela distribuir tão ricamente, além da utilidade, também a beleza⁹⁸³ e os atrativos, **e por isso tanto amá-la como – devido à sua imensurabilidade – respeitá-la**, e nos sentirmos nós mesmos enobrecidos nesse modo de considerá-la – exatamente como se a natureza houvesse instalado e decorado o seu palco majestoso com essa precisa intenção⁹⁸⁴.

⁹⁸⁰ “O princípio da razão só pertence a ela subjetivamente, isto é, como máxima que diz que tudo no mundo é bom para algo, que nada é nele em vão; e estamos autorizados, ou mesmo convocados, pelo exemplo que a natureza dá em seus produtos orgânicos, a nada esperar dela, ou de suas leis senão aquilo que é inteiramente conforme a fins”. Cf. KANT, I. Ibid., p. 274-275.

⁹⁸¹ Cf. KANT, I. Ibid., p. 274.

⁹⁸² Cf. KANT, I. Ibid., p. 275.

⁹⁸³ “[...] a beleza da natureza, isto é, sua concordância com o livre jogo de nossas faculdades cognitivas na apreensão e julgamento de seus fenômenos, pode, [...] ser considerada uma finalidade objetiva da natureza em seu todo, como um sistema de que o ser humano é um membro”. Cf. KANT, I. Ibid., p. 276.

⁹⁸⁴ Cf. KANT, I. Ibid. (destaque nosso).

Isso se reveste de importância para Kant, pois o filósofo entende que na investigação da natureza feita, segundo ele, pelas ciências da natureza, precisa de princípios e tais princípios ou lhes são próprios (internos) ou não, isto é, de fora (externos), portanto, ou são ou se fundam em conceitos internos a si e assim tomam tais princípios como fundamentos de organização, ou externos a si, tomam seus conceitos emprestados de outra ciência e assim se organizam e formam um sistema.

Toda ciência é por si mesma um sistema; e não é suficiente construir algo nela segundo princípios, procedendo tecnicamente; é preciso trabalhar também arquetonicamente com ela, tomando-a como um edifício por si mesmo subsistente, e tratá-la não como um anexo ou parte de outro edifício, mas sim como um todo por si, ainda que depois se possa estabelecer uma passagem à outra ou vice-versa⁹⁸⁵.

Isso significa que a natureza que é dada ao sujeito no espaço e no tempo, em sua perspectiva geral e específica, natural material e natural orgânica não deve ser julgada como fins fora de seus limites, isto é, como se os fins fossem intencionais ou não, pois se adentraria em um julgamento metafísico. Para que isso não corra,

Basta que existam objetos que só podem ser explicados segundo leis naturais – as quais somente podemos pensar sob a ideia dos fins como princípio – e que apenas desse modo são também, no que diz respeito à sua forma, objetos cognoscíveis internamente. De modo [...] a não levantar a mínima suspeita de pretender-se misturar aos fundamentos de nosso conhecimento algo que não pertence à física, [...] fala-se da natureza, na teleologia, como se a finalidade fosse nela intencional, mas de tal modo que essa intenção é atribuída à natureza, isto é, à matéria; [...] isso [...] somente significa, aqui, um princípio da faculdade de julgar reflexionante, não dá determinante, e, portanto, não deve introduzir nenhum fundamento peculiar da causalidade, mas sim um outro modo de investigação, de uso exclusivo da razão, que diferente daquele que se pauta pelas leis mecânicas, servindo para compensar a insuficiência deste último, inclusive na investigação empírica de todas as leis particulares da natureza⁹⁸⁶.

⁹⁸⁵ Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. 277. Kant quer evitar com isso que se considere, na investigação da natureza, conceitos metafísicos, que, portanto, estão fora dos limites da experiência. “Pois, antes que nos perguntemos pela causa da própria natureza, encontramos nela e no curso de seu engendramento os mesmos produtos que são nela engendrados de acordo com conhecidas leis da natureza – leis segundo as quais a ciência da natureza tem de julgar seus objetos e, portanto, **procurar nela própria também pela causalidade desses objetos segundo a regra dos fins**. Por isso **ela não deve ultrapassar seus limites e introduzir em si própria, como um princípio doméstico, aquilo cujo conceito não pode ser adequado a experiência alguma** [...] “Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. 278 (Destaque nosso).

⁹⁸⁶ Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. 278-279.

O que fica claro é que, para Kant, há dois tipos de causalidades na natureza, uma causalidade mecânica e uma orgânica. A partir desse segundo tipo se usa a teleologia como um análogo da causalidade da razão humana como meio de investigar esse segundo tipo de natureza, o que se pode assim falar “em sabedoria, economia, providência, benevolência da natureza sem com isso fazer dela um ser inteligível⁹⁸⁷”, mas apenas como se ela (a natureza) fosse intencional e até como se fosse fruto de um arquiteto inteligível.

Kant assevera que isso deve ser assim para evitar que algo externo, tal como o teológico se instale na compreensão da natureza, uma vez que, caso assim se considerasse, extrapolaria os limites do possível para os seres racionais finitos.

Isto acontece para manter o estudo da natureza segundo seu próprio mecanismo atrelado àquilo que podemos submeter à nossa observação ou experimentos, de tal modo que possamos produzi-lo por nós mesmos como a natureza, ou ao menos à semelhança das suas leis, pois só compreendemos inteiramente aquilo que podemos produzir nós mesmos segundo conceitos⁹⁸⁸.

Considerar a faculdade de julgar a partir dessa dupla perspectiva, isto é, como faculdade determinante e reflexionante gera, segundo Kant, uma antinomia, pois a faculdade determinante não tem por si mesma princípios que fundem conceitos de objetos, ela não tem autonomia⁹⁸⁹ para tal, por assim dizer, uma vez que ela simplesmente subsume sob conceitos como princípios.

Por outro lado, a faculdade reflexionante faz a subsunção mediante uma lei ainda não dada, o que significa dizer que é apenas um princípio para se refletir sobre aqueles objetos que são dados ao sujeito e que ainda não se tem sua determinação, isto é, ainda não se tem lei ou um conceito que torne esses objetos claros suficientemente pelo fato de a maneira como eles aparecem ao sujeito, ser, portanto, indeterminada, o que quer dizer que carece de princípios e, nesse caso, a faculdade de julgar reflexionante é o próprio princípio para o julgamento de tais casos. Isso se deve ao fato de o princípio aqui não ser determinante, mas apenas reflexionante, logo não objetivo, mas apenas subjetivo, mostrando que tal princípio é apenas para o uso da faculdade reflexionante, para seus fins de conhecimento, ou seja, para refletir diante de objetos específicos.

⁹⁸⁷ Cf. KANT, I. Ibid., p. 279.

⁹⁸⁸ Cf. KANT, I. Ibid.

⁹⁸⁹ “Assim, a faculdade de julgar transcendental, que continha as condições para subsumir sob categorias, não era por si mesma nomotética, mas apenas indicava as condições da intuição sensível sob as quais pode ser dada realidade (aplicação) a um dado conceito como lei do entendimento”. Cf. KANT, I. Ibid., p. 280.

Em relação a tais casos, portanto, a faculdade de julgar reflexionante tem as suas máximas, e aliás necessárias em vista do conhecimento das leis naturais na experiência, para chegar por meio delas a conceitos, mesmo que estes sejam conceitos da razão, caso estes sejam absolutamente necessários para simplesmente conhecer a natureza segundo suas leis empíricas⁹⁹⁰.

Assim, por um lado, a faculdade de julgar determinante trata da natureza tomada como conjunto fenomênico, objeto dos sentidos (objetos geográficos em geral), baseados em leis *a priori* do entendimento aplicadas à natureza, que pode ser percorrida sucessivamente até o infinito por meio de determinações empíricas dadas na experiência, que “para a aplicação [...] de leis, a saber, as leis universais da natureza em geral, a faculdade de julgar não precisa de nenhum princípio particular da reflexão; pois ela é aí determinante, já que um objetivo lhe é dado pelo entendimento⁹⁹¹”. Por outro lado, quando se está diante de leis particulares (não mais universais), tomadas enquanto tais pela experiência (objetos geográficos específicos), pode-se estar diante de uma diversidade de especificidades, ou como diz Kant, “pode haver entre elas uma tão grande diversidade e heterogeneidade que a faculdade de julgar⁹⁹²” pode se perder e ficar sem nenhuma orientação, razão pela qual essa faculdade serve-se de princípio a si mesma, “mesmo que para procurar também nos fenômenos da natureza por uma lei e descobri-la – na medida em que precisa dessa lei como fio condutor, se quiser ao menos esperar por um conhecimento concatenado da experiência segundo uma legalidade da natureza, ou seja, sua unidade segundo leis empíricas⁹⁹³”. O que significa que nesse segundo caso, diante da diversidade empírica, da diversidade de experiências particulares um outro tipo de causalidade entre em cena.

Vale observar que com esse outro tipo de maneira de julgar a natureza, reflexionante, não significa que a causalidade mecânica deva ser negada ou deixada de lado, mas apenas que para algumas coisas da natureza a causalidade mecânica não é suficiente. Por exemplo, ao se considerar a questão do julgamento da natureza quanto a sua possibilidade sob a perspectiva de que

todos os acontecimentos na natureza material, portanto também **todas** as formas como seus produtos, segundo leis meramente mecânicas, não estou

⁹⁹⁰ Cf. KANT, I. Ibid., p. 281.

⁹⁹¹ Cf. KANT, I. Ibid. Julgamento segundo leis mecânicas. Fundamentada na seguinte máxima: “toda geração de coisas materiais e de suas formas tem de ser julgada sendo possível segundo leis meramente mecânicas”. Cf. KANT, I. Ibid., p. 282.

⁹⁹² Cf. KANT, I. Ibid.

⁹⁹³ Cf. KANT, I. Ibid., p. 281-282. Julgamento segundo a lei das causas finais, fundamentado na seguinte máxima: “alguns produtos da natureza material não podem ser julgados como possíveis segundo leis meramente mecânicas”. Cf. KANT, I. Ibid., p. 282.

dizendo com isso que eles somente são possíveis desse modo [...]; isso pretende indicar apenas que devo sempre refletir sobre eles segundo o princípio do mero mecanismo da natureza, e, portanto, **explorar este último tanto quanto eu possa, pois sem colocá-lo no fundamento da investigação não pode haver qualquer conhecimento verdadeiro da natureza**. E isso não impede que [...] quando for o caso de investigar **algumas** formas da natureza (e mesmo, em função destas, a natureza como um todo) segundo um princípio [...] das causas finais – e refletir sobre elas, o que inteiramente diferente da explicação segundo o mecanismo da natureza⁹⁹⁴.

Isso significa, dentre outras coisas, que no julgamento a partir de causas finais não se está excluindo o da causalidade mecânica, até por que a razão vai até onde pode pela causalidade mecânica, mas que diante de alguns produtos da natureza, caso não se proceda pela causalidade teleológica,

jamais descobrirá o mínimo fundamento daquilo que constitui a especificidade de um fim natural, ainda que possa [...] descobrir outros conhecimentos sobre as leis naturais; ficando assim indeterminado se no próprio fundamento íntimo da natureza, por nós desconhecido, a ligação físico-mecânica e a ligação final não poderiam interconectar-se nas mesmas coisas segundo um único princípio; [...] e a faculdade de julgar [...] como reflexionante, [...] é forçada a pensar, para certas formas da natureza, um outro princípio [...] como fundamento de sua possibilidade⁹⁹⁵.

Esse segundo caso, trata-se, portanto, de uma natureza cujos produtos são organizados, em que sua compreensão não se dá pela causalidade mecânica, uma vez que se trata de uma infinita diversidade de produtos e leis naturais particulares, que para o sujeito, pela via do entendimento não passam de contingencialidades, já que são conhecidas somente pela via empírica, logo, refere-se a uma diversidade de seres organizados não captável pelo entendimento que se determina, mas pelo entendimento que se reflexiona, cujo princípio de pensar segundo causas finais é essa tão inumerável conexão das coisas por uma causa da natureza que age segundo fins.

Assim, não se deve confundir o princípio da faculdade de julgar reflexionante com o da determinante, pois enquanto a reflexionante aponta para uma validade apenas subjetiva, isto é, apenas para o uso da razão quando se está diante das leis particulares da experiência, ao passo que a determinante é objetiva no sentido de que sua validade é dada de acordo com as leis do entendimento (categorias).

⁹⁹⁴ Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. 283.

⁹⁹⁵ Cf. KANT, I. *Ibid.*

Dessa maneira, é possível estudar a natureza fenomênica, geral, mecânica, até onde as forças humanas podem ir, isto é, dentro dos limites da experiência espaço-temporal, mas pelo “conceito de causas finais nós poderíamos lançar-nos para além da natureza, e conectá-la ela mesma no ponto mais alto na série das causas [para tentar] descobrir aonde nos conduz esse elemento estranho na ciência da natureza [...] o conceito de fins da natureza⁹⁹⁶”.

A partir disso, Kant discute sobre a ideia de sistemas em relação à finalidade da natureza e diz que pela semelhança com os fins dados à arte, procede-se por meio de uma analogia desta com a natureza, como se a natureza também procedesse por uma causalidade segundo ideias, como é o caso da arte⁹⁹⁷. De acordo com isso, Kant levanta o debate da possibilidade de uma técnica intencional e de uma técnica não intencional (natural). A intencional refere-se à faculdade produtiva da natureza segundo causas finais, cuja causalidade deve ser considerada uma espécie particular. A não intencional é semelhante ao mecanismo da natureza.

A perspectiva da técnica da natureza, isto é, de uma natureza produtiva de acordo com a regra dos fins, aponta para duas linhas de compreensão dessa produção, uma enquanto **idealismo** dos fins da natureza (finalidade da natureza é inintencional) e outra enquanto **realismo** dos fins da natureza (certa finalidade da natureza, nos seres organizados, é intencional). O que significa dizer que nesse segundo caso, o todo dos produtos da natureza é, segundo Kant, intencional, um fim.

Kant diz que o idealismo da finalidade pode ser de dois tipos, um da causalidade e outro da “fatalidade da determinação da natureza na forma conforme a fins de seus produtos⁹⁹⁸”. Diz que o do primeiro caso tem como representantes Epicuro e Demócrito. O do segundo caso, Espinosa. Enquanto o primeiro faz a relação da matéria com o fundamento físico de sua forma, isto é, as leis do movimento; “o segundo, o fundamento hiperfísico da matéria e da natureza como um todo⁹⁹⁹”, o que para Kant apelaria para algo suprassensível, pois o conceito desse todo, isto é, a Substância ou Deus (espinosano) não pode ser compreendido, pois o sujeito só tem dele(a) acesso a dois de seus atributos, a extensão e o pensamento, e a ligação final do mundo é nesse caso inintencional, pois não deriva de seu entendimento ou de sua intenção, mas da necessidade de sua natureza e da unidade do mundo

⁹⁹⁶ Cf. KANT, I. Ibid., p. 285.

⁹⁹⁷ Kant denomina de técnica o procedimento (causalidade) da natureza, devido à semelhança a fins que se encontra em seus produtos.

⁹⁹⁸ Cf. KANT, I. Ibid., p. 287.

⁹⁹⁹ Cf. KANT, I. Ibid.

dele originado, “de modo que o fatalismo da finalidade é ao mesmo tempo um idealismo da finalidade¹⁰⁰⁰”.

O realismo da finalidade da natureza, segundo Kant, pode ser de dois tipos também, isto é, físico e hiperfísico. “o primeiro funda os fins da natureza no *analogon* de uma faculdade que age segundo intenções, ou seja, a vida da matéria (nela própria, ou mesmo por meio de um princípio animador, uma alma do mundo), e se denomina *hilozoísmo*¹⁰⁰¹”. O outro seria fundamentado na noção de que há um “fundamento originário do todo do mundo, como um ser inteligente produtor (originalmente vivo), e se denomina *teísmo*¹⁰⁰²”.

Para Kant, essas são tentativas de explicar os juízos teleológicos do ser humano sobre a natureza, mas nenhuma delas realiza o que pretende, pois enquanto o idealismo nega que esses juízos sejam verdadeiros, uma vez que as causas finais da natureza aqui têm as leis do movimento como estando no princípio da natureza, mas sem intencionalidade, isto é, nada pode dizer que isso seja destinado à produção da natureza conforme a fins, logo, o fim das coisas da natureza não é sua causa. Nessa linha de pensamento, encontra-se, segundo Kant, Epicuro, para quem não há diferença entre técnica da natureza e mecânica da natureza, o que promove o pensamento do “cego acaso [...] como fundamento de explicação não apenas para a concordância dos produtos gerados com os nossos conceitos de fins, portanto, para a técnica, mas mesmo para a determinação das causas dessa geração segundo leis do movimento, portanto para sua mecânica [...]”¹⁰⁰³.

No caso espinosano, segundo Kant, não há por que se perguntar sobre o fundamento da possibilidade dos fins da natureza e disso tirar toda realidade dessa ideia, pois não são produtos dos fins, mas são, na realidade, acidentes da substância necessária, que só existem nela enquanto acidentes a ela vinculados, o que significa dizer que a unidade do fundamento das formas naturais que é requerida para toda finalidade, não apresenta qualquer contingência, “sem a qual nenhuma unidade de fins pode ser pensada, eliminando com isso todo o elemento intencional, do mesmo modo que elimina todo o entendimento do fundamento originário das coisas naturais¹⁰⁰⁴”.

¹⁰⁰⁰ Cf. KANT, I. Ibid. Cf. ESPINOSA, B. *Ética* (Parte I – *De Deus*).

¹⁰⁰¹ Cf. KANT, I. Ibid. A ideia de hilozoísmo tem a ver com a *hyle* (matéria) e com o *zoe* (vida), portanto, que a matéria tem vida, é animada, e, assim, o mundo em seu todo, quer vivo ou não vivo, como que tendo algo interno que o anima, ou seja, que tanto a matéria animada como a inanimada possui vida, pois há uma alma que lhe é subjacente, logo possui vida em si mesma, movimento em si mesma, com certo grau de sensibilidade e de consciência em si mesma. Numa palavra, a matéria aqui é o único existente, a única realidade.

¹⁰⁰² Cf. KANT, I. Ibid., idem.

¹⁰⁰³ Cf. KANT, I. Ibid., p. 288.

¹⁰⁰⁴ Cf. KANT, I. Ibid. “[...] o espinosismo não realiza o que pretende. Ele pretende fornecer um fundamento de explicação da conexão de fins (que ele não nega) das coisas da natureza, e indica somente a unidade do sujeito a que elas são inerentes. Mas mesmo que se lhe conceda esse modo de existir para os seres do

Isso não se segue, pois para Kant,

a unidade de fins é uma espécie inteiramente particular de unidade, que não se segue de modo algum da conexão das coisas (seres do mundo) em um sujeito (o ser originário), mas antes traz sempre consigo a relação a uma causa originária dotada de entendimento e, mesmo que todas essas coisas fossem unidas em um sujeito simples, não se apresentaria jamais uma relação a um fim – a menos que elas fossem concebidas primeiramente como efeitos internos da substância como uma causa por meio do seu entendimento. Sem essas condições formais, toda unidade é mera necessidade natural, e, se é ainda assim atribuída a coisas que representamos como externas umas às outras, uma necessidade natural cega¹⁰⁰⁵.

Por outro lado, no caso dos que defendem o realismo dos fins, assumem sua verdade e fazem a promessa de estabelecer a possibilidade de uma natureza de acordo com a ideia das causas finais, na medida em que é possível uma causalidade de causas eficientes intencionais, podendo ser por duas vias. Uma pela ideia de matéria viva, o hilozoísmo, ou de uma matéria animada, que seria atestada não por um apriorismo, mas apenas pela experiência da natureza organizada numa pequena escala, não enquanto sua possibilidade, o que significa dizer que se a derivação da finalidade dos seres organizados da vida pela via da matéria e esta vida só é conhecida nos seres organizados, logo o conceito de sua possibilidade só se dá pela experiência, o que inviabiliza o hilozoísmo, pois sua promessa de vida da matéria não é atestada sem a experiência.

Outra maneira é pela via do teísmo, que por meio de um entendimento atribuído a Deus, o ser originário, introduz para finalidade da natureza uma causa intencional de sua geração, coisa que pela faculdade de julgar reflexionante seria possível, ao passo que para determinante não, pois para que fosse julgada determinadamente, isso teria que ser dado na experiência, isto é, a unidade de fins da matéria pelo mero mecanicismo natural, logo, não possível, o que não restaria outro modo de julgar senão pela faculdade reflexionante, cuja consideração da produção natural de seus produtos deve ser julgada “enquanto fins naturais, por meio de um entendimento supremo como causa do mundo¹⁰⁰⁶”.

mundo, essa unidade ontológica ainda não é por isso uma unidade de fins, nem permite compreender esta última”. Cf. KANT, I. Ibid.

¹⁰⁰⁵ Cf. KANT, I. Ibid., p. 289. Vale observar que, para Kant, a finalidade da natureza não se trata também da noção da perfeição das coisas, que teria “[...] em si tudo o que é necessário para ser esta coisa e não outra, isso é um jogo infantil com palavras em lugar de conceitos, pois se todas as coisas tem de ser pensadas como fins, de modo que ser uma coisa e ser um fim se equivalem, então não há nada, no fundo, que mereça ser representado particularmente como fim”. Cf. KANT, I. Ibid.

¹⁰⁰⁶ Cf. KANT, I. Ibid., p. 291.

Portanto, um produto da natureza que tem como causa um conceito de fim tem nesse conceito a subsunção da natureza sob a causalidade pensável pela razão, que tem por finalidade julgar segundo esse princípio aquilo que nos é dado na experiência, o que significa dizer que ele não é fruto da experiência, mas sim “um conceito que só é possível segundo um princípio da razão no julgamento do objeto¹⁰⁰⁷”, logo não pode ser dogmático, determinante, “pois o conceito de um fim da natureza não pode ser demonstrado pela razão no que diz respeito à sua realidade objetiva [...] não é constitutivo para a faculdade de julgar determinante, mas [...] para a reflexionante¹⁰⁰⁸”.

Assim, nesse sentido, na investigação sobre a natureza, diz Kant, quando se quer fazer estudos e observações continuadas sobre seus produtos organizados, é necessário trazer à natureza o conceito de uma intenção e tal conceito é uma máxima para o uso empírico da razão.

É evidente que, uma vez assumindo [...] esse fio condutor para o estudo da natureza, temos de ao menos tentar usar a referida máxima [...] também para o todo da natureza [...], pois a natureza não nos é dada, em seu todo, como organizada [...], seus produtos [...] só podem ser julgados como tendo sido formados intencionalmente desse modo [...], pois é impossível sequer pensá-los como seres organizados sem vincular a isso o pensamento de uma geração intencional¹⁰⁰⁹.

Isso não atesta, para Kant, que essa intenção inteligente existe, mas apenas que é assim pela constituição das faculdades cognitivas do sujeito, “portanto, na conexão da experiência com os princípios supremos da razão, não podemos [...] formar um conceito da possibilidade de tal mundo a não ser concebendo uma causa suprema dele, atuando intencionalmente¹⁰¹⁰”. O que não significa que há como provar demonstrativamente isso, mas apenas subjetivamente para o uso da faculdade de julgar reflexionante, como algo inerente ao ser racional finito, no trato sobre os fins na natureza.

Assim, é possível aceitar, enquanto possibilidade, que não haja qualquer distinção entre o mecanicismo natural e a técnica da natureza, no que se refere à conexão de fins na natureza, “se o nosso entendimento não fosse do tipo que tem de ir do universal ao particular, impedindo assim a faculdade de julgar encontrar uma finalidade no que diz respeito ao

¹⁰⁰⁷ Cf. KANT, I. Ibid.

¹⁰⁰⁸ Cf. KANT, I. Ibid., p. 292.

¹⁰⁰⁹ Cf. KANT, I. Ibid., p. 294.

¹⁰¹⁰ Cf. KANT, I. Ibid.

particular¹⁰¹¹”, logo não haveria como emitir um juízo constitutivo, determinante, se não tivesse uma lei universal sob a qual tal juízo fosse subsumido.

Por outro lado, no caso do particular, como ele apresenta contingencialidade frente ao universal, e como a razão exige sistematicidade, unidade, precisa-se, portanto, nesse caso, de uma legalidade, uma regra, uma universalidade, sem a qual não há unidade, na conexão de produtos e leis particulares da natureza. Tal legalidade do particular (quer sejam de produtos, quer sejam de leis), Kant chamará de finalidade ou conformidade a fins. Nesse caso,

[...] como a derivação (*Ableitung*¹⁰¹²) das leis particulares a partir das universais, no que diz respeito ao que elas contêm em si de contingente, não pode ser feita a priori por determinação do conceito do objeto, então o conceito da finalidade da natureza em seus produtos será um conceito necessário para a faculdade humana de julgar no que diz respeito à natureza, embora não seja adequado para a determinação do próprio objeto; será, portanto, um princípio subjetivo da razão para a faculdade de julgar que, como um princípio regulativo (não constitutivo) para a nossa faculdade de julgar, vale tão necessariamente como se fosse um princípio objetivo¹⁰¹³.

Ora, com base nisso, para Kant, há certos objetos que são dados ao sujeito na experiência que extrapolam a maneira de julgá-los determinadamente, ou seja, não há como subsumir tal objeto sob um conceito, mas apenas refletir sobre ele, isto é, “[...] quando o objeto é dado na experiência, mas não pode, de modo algum, julgá-lo com a ideia de maneira determinante [...], mas apenas refletir sobre ele¹⁰¹⁴”. Trata-se, portanto, em última instância da maneira como o entendimento, a razão, do ser racional finito trabalha¹⁰¹⁵.

Portanto, diante do particular em que não há lei, o contingente, apresenta-se ao entendimento como algo caótico, precisa que a faculdade de julgar subsuma sob o universal dos conceitos, uma vez que o universal do ser racional finito não abarca o particular e, assim, não há como determiná-lo, pois é contingente e variado na maneira em que as diferentes coisas aparecem à percepção humana, ainda que tenham características comuns.

¹⁰¹¹ Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. 300.

¹⁰¹² *Ableitung* (pode ser traduzido por dedução). Cf. KANT, I. *Kritik der Urteilskraft.*, p. 357.

¹⁰¹³ Cf. KANT, I. *op. cit.*

¹⁰¹⁴ Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. 301.

¹⁰¹⁵ “trata-se aqui, portanto, do comportamento do nosso entendimento face à faculdade de julgar, ou seja, buscamos aí uma certa contingência na constituição de nosso entendimento para sublinha-la como sua propriedade, distinguindo-o de outros entendimentos possíveis”. Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. 302. Aqui mais uma vez é importante o destaque da noção de ser racional finito, uma vez que como visto nos capítulos anteriores, tal ser tem um entendimento discursivo, para quem as coisas só valem como fenômenos, e como os fenômenos estão circunscritos dentro dos limites da experiência, certos produtos precisam ser gerados enquanto possíveis, como fins e assim ser possível conceber o fundamento de possibilidade de tais produtos da natureza também no mecanicismo natural, cuja causa não seja apenas o entendimento.

Assim, como a intuição entra em acordo com o entendimento para determinação do objeto, assim também o entendimento entra em acordo com a faculdade de julgar,

que no conhecimento através dele o particular não é determinado pelo universal [...]; ainda assim, porém esse particular deve, na diversidade da natureza, concordar com o universal [...], de modo a poder ser subsumido sob este – uma concordância que tem de ser muito contingente nessas circunstâncias, e não poder ter um princípio determinado para a faculdade de julgar¹⁰¹⁶.

A partir disso, para pensar a concordância da natureza com a faculdade de julgar, cujos produtos são representados como contingentes, é necessário pensar um entendimento que represente a concordância das leis da natureza com a faculdade de julgar como necessária, isto é não contingente, coisa que para o entendimento do sujeito só é possível pela noção de conexão de fins, o que aponta para ideia da conexão das partes, que apontaria para um todo.

Para Kant, para se descobrir a causa de um produto, é necessário partir do analiticamente universal (conceito) para o particular dado na intuição empírica, o que quer dizer que nada foi determinado em relação à multiplicidade do que foi dado empiricamente, mas tal determinação vem pela faculdade de julgar, quando subsume o dado empírico no espaço-tempo sob o conceito. Todavia, é possível conceber um entendimento não discursivo, que vai do universal ao particular, ou seja, do todo às partes sem a contingência da conexão das partes, como é para o sujeito, a sua única forma de determinar o todo.

Nesse sentido, “devido à constituição do nosso entendimento, um todo real da natureza [...] só pode ser considerado o efeito das forças motoras concorrentes das partes¹⁰¹⁷”. Isso nos informa que nesse caso o todo depende das partes, que é como nosso entendimento discursivo concebe a natureza. Caso queiramos representar as partes como dependentes do todo é preciso que este “contenha o fundamento de possibilidade da conexão das partes, [que é possível] [...] somente de tal modo que a representação de um todo contenha o fundamento de possibilidade de sua forma e a conexão das partes a ele pertencentes¹⁰¹⁸”.

Nota-se aqui que o todo é, na realidade, um produto da representação que é a causa de sua possibilidade, “mas o produto de uma causa cujo fundamento de determinação é tão somente a representação de seu efeito se chama um fim¹⁰¹⁹”, o que significa dizer que, para Kant, isso nada mais é do que algo próprio da constituição do entendimento do sujeito

¹⁰¹⁶ Cf. KANT, I. Ibid., p. 301.

¹⁰¹⁷ Cf. KANT, I. Ibid., p. 304.

¹⁰¹⁸ Cf. KANT, I. Ibid.

¹⁰¹⁹ Cf. KANT, I. Ibid.

que representa produtos da natureza que ultrapassam ou somente são possíveis por uma causalidade não meramente material mecânica, de uma causalidade mecanicista da natureza, mas sim uma causalidade dos fins e das causas finais, que não quer dizer que esse princípio se refira às coisas enquanto coisas, às coisas mesmas e mesmo como fenômenos, uma vez que não constitui nada, de acordo com esse tipo de produção, mas apenas serve de julgamento possível de tais coisas para o entendimento do ser racional¹⁰²⁰.

Kant está, na realidade, incomodado, por assim dizer, com o corpo organizado, uma vez que, segundo ele, quando se considera o todo da matéria como produto de suas partes, de suas forças e do modo que elas têm de conectar-se por elas mesmas, isso nada mais é do que uma representação de uma natureza mecânica que gera as suas partes e daqui não surge o conceito de um fim, “cuja possibilidade interna pressupõe necessariamente a ideia de um todo do qual dependem a própria constituição e modo de agir das partes – que é, todavia, como temos de representar um corpo organizado¹⁰²¹”.

Isso não diz, todavia, que pelo mecanicismo natural tal corpo organizado seja impossível, pois caso fosse, o sujeito teria que defender a ideia de apenas um tipo de entendimento, ou em outras palavras, que se é impossível, este impossível seria para qualquer entendimento, pois nesse caso, nenhum entendimento poderia conceber a unidade do todo como causa geradora de suas partes, isto é, não seria possível a unidade na conexão da diversidade sem que essa unidade (todo) fosse ao mesmo tempo sua causa de gestação.

Isso se daria se o entendimento do indivíduo fosse *archetypus*, pois, nesse caso, ele não perceberia a diferença entre fenômenos e coisas em si mesmas, e toda materialidade, toda matéria, seria para ele não como mero fenômeno, mas como em si mesma.

Pois nesse caso a unidade que constitui o fundamento de possibilidade das formações naturais seria simplesmente a unidade do espaço, o que não é, contudo, um fundamento real das gerações, mas apenas sua condição formal; muito embora ele tenha alguma semelhança com o fundamento real que buscamos, já que nenhuma parte pode ser nele determinada sem a relação com o todo (cuja representação, portanto, serve de fundamento à possibilidade das partes)¹⁰²².

¹⁰²⁰ Kant aqui vai fazer a distinção entre o entendimento discursivo (*Ectypus*) e o entendimento não discursivo (*Archetypus*). O entendimento discursivo ele chama de *intellectus ectypus*, que necessita que algo lhe seja dado, de imagens, que pela sua grande diversidade, particularidade, contingência, apresenta-se como não sistematizado e como uma não unidade, isto é, como caótico, o que faz com que se postule como possível sem contradição um *intellectus archetypus*.

¹⁰²¹ Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. 305.

¹⁰²² Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. 305. Vale observar que, mais uma vez, Kant mostra a importância do espaço e da geografia enquanto aquela responsável, por assim dizer, pela empiricidade do mundo, pelos espaços, pelos produtos da natureza, pelas construções concretas humanas, que só são o que são para o sujeito, a partir de seu entendimento discursivo, forjado pela diferença entre *a priori* e *a posteriori*, entre forma e matéria, entre

Assim, o mundo geográfico, por assim dizer, das partes num todo, da diversidade numa unidade, dos espaços num espaço, dos tempos num tempo, enquanto possível sem contradição, é, como diz Kant, o que permite que ao menos o sujeito considere como possível,

o mundo material como mero fenômeno, e pensar, como substrato, algo como coisa em si mesma (a qual não é fenômeno) [...] haveria então, ainda que para nós incognoscível, um fundamento real suprassensível para a natureza, à qual nós pertencemos e na qual, portanto, considerariamos aquilo que é nela necessário como objeto dos sentidos segundo leis mecânicas, mas, ao mesmo tempo, considerariamos segundo leis teleológicas, na natureza como objeto da razão (o todo da natureza como sistema), a concordância e a unidade das leis particulares e das formas a elas correspondentes (que temos que julgar contingentes segundo as leis mecânicas), e as julgaríamos segundo dois tipos de princípios, sem que o modo de explicação mecânico seja excluído pelo teleológico, como se eles contradissem um ao outro¹⁰²³.

Kant mostra a indispensabilidade de se conceber a natureza em sua perspectiva mecânica, em sua produção de produtos nessa perspectiva. Não interessa ao filósofo suplantar as explicações da natureza pela via do mecanicismo natural, “pois sem ele não se pode alcançar qualquer discernimento da natureza das coisas¹⁰²⁴”. Dessa maneira, para os seres racionais finitos não podem lançar mão do discernimento da natureza, de um ser transcendente com o qual ele teria as melhores explicações e elucidações da natureza, mas pelo contrário, já que dele nada se conhece a explicação não se pode dar de cima para baixo. Nem muito menos de modo simplório de baixo para cima, como se diante de certos objetos se pudesse acreditar ter neles uma finalidade e assim asseverar que tais objetos apontam para uma causa que atua segundo fins, o que para Kant, nesse caso, “nossa explicação seria inteiramente tautológica¹⁰²⁵”, cuja razão transcendeu seus limites espaço-temporais e assentou-se, para explicar à natureza, em um território não passível de se conhecer, isto é,

realidade em si mesma e aquilo que lhe aparece e como lhe aparece. O que significa dizer que a composição das partes em conexão umas com as outras aponta em última instância para um todo como condição de possibilidade das partes.

¹⁰²³ Cf. KANT, I. **CFJ**. Ibid., p. 305-306.

¹⁰²⁴ Cf. KANT, I. **CFJ**. Ibid., p. 307.

¹⁰²⁵ Cf. KANT, I. **CFJ**. Ibid., p. 307. Kant assevera isso, porque se a explicação sobre a natureza for de cima para baixo, o indivíduo estaria recorrendo a algo *a priori* fora de si, isto é, uma causa real como construtora ou formadora dos princípios de possibilidade da natureza, coisa que para o filósofo não há como atestar, apesar de ser possível pensar. Por outro lado, se ele partir do *a posteriori*, isto é, de baixo para cima e avançarmos até quebrarmos as barreiras seguras da experiência estaríamos aportando no suprassensível ou numa causa que atua segundo fins, coisa que também não haveria como atestar, logo, estaríamos diante de um argumento tautológico, quer de cima para baixo (começando com Deus), quer de baixo para cima (começando pela matéria e chegando à Deus).

uma explicação, “onde o conhecimento da natureza não pode seguir-nos¹⁰²⁶”, pois, dessa maneira, o ser racional finito estaria para além dos muros da natureza, em local desconhecido.

Por outro lado, isso não quer dizer que o ser racional finito deva rejeitar “o princípio dos fins nos produtos da natureza”, Kant dirá que isso é uma máxima necessária da razão, pois mesmo que isso não

torne mais compreensível o modo de surgimento desses produtos, ele é um princípio heurístico para investigar as leis particulares da natureza, mesmo em se supondo que não se queira utilizá-lo para explicar segundo ele a própria natureza, já que, embora esta apresente de maneira evidente uma unidade intencional de fins, continuamos a denominá-los simplesmente de fins da natureza, isto é, não buscamos o seu fundamento de possibilidade para além da natureza¹⁰²⁷.

Há, portanto, segundo Kant, dois princípios da natureza, um mecânico e um teleológico, enquanto o primeiro tem a ver com a faculdade de julgar determinante, o segundo tem a ver com a faculdade de julgar reflexionante. Kant diz que para uma mesma e única coisa da natureza não se pode usar os dois princípios em conexão para explicar a natureza para ambas as faculdades de julgar, determinante e reflexionante. Pois enquanto a primeira não apresenta espontaneidade da causa, logo, meramente é mecânica, a segunda apresenta-se como uma causalidade de agir segundo fins. Todavia, tem que se considerar que há um princípio que torne possível a unificação de ambos no julgar à natureza, que encontra fora deles, cujo fundamento se encontra no suprassensível.

Agora, como não podemos ter deste nada além do conceito indeterminado de um fundamento que torna possível o julgamento da natureza segundo leis empíricas, e, de resto, não podemos determina-lo mais de perto através de predicado algum, segue-se que a união de ambos os princípios não pode basear-se em um fundamento de explicação (*Explikation*) da possibilidade de um produto segundo leis dadas para a faculdade de julgar determinante, mas apenas em um fundamento da exposição (*exposition*) dessa possibilidade para a faculdade de julgar reflexionante. – pois explicar significa derivar de um princípio que, nessa medida, tem de ser claramente conhecido e pode ser fornecido¹⁰²⁸.

Se, portanto, não existir a possibilidade de um princípio que una mecanismo causal da natureza com a causalidade da natureza segundo fins, então ou se teria um ou outro, não ambos, mas por causa desse princípio objetivo comum, ambas as causalidades se unem no

¹⁰²⁶ Cf. KANT, I. Ibid.

¹⁰²⁷ Cf. KANT, I. Ibid.

¹⁰²⁸ Cf. KANT, I. Ibid., p. 308-309.

juízo da natureza, bem como são decorrentes desse princípio. Assim, “o princípio de comum de derivação mecânica, de um lado, e da teleológica, de outro, é o suprassensível, que temos que colocar na base da natureza enquanto fenômeno¹⁰²⁹”.

Nesse sentido, Kant diz que é inexplicável “como a natureza (segundo suas leis particulares) pode constituir para nós, de acordo com esse suprassensível como princípio, um sistema que pode ser conhecido como possível tanto segundo o princípio da geração física quanto segundo o das causas finais¹⁰³⁰”; significando que podemos “com segurança, pesquisar as leis da natureza em conformidade com ambos os princípios (desde que a possibilidade do produto da natureza seja cognoscível pelo nosso entendimento a partir de um ou e outro princípio)”. Significando, nesse caso, que pelo menos a possibilidade de que ambos os princípios serem objetivamente unificáveis em um princípio seja ratificada, uma vez que se trata do juízo dos fenômenos e estes enquanto tais pressupõem um fundamento suprassensível.

Vale observar que tal princípio é simplesmente uma máxima da faculdade de julgar reflexionate, e assim válida apenas subjetivamente, pois como ele (princípio) é transcendente e como o entendimento do sujeito não o alcança, ele não é determinante, e nesse caso, não há como unir os dois princípios (mecanicismo e teleologia) na explicação de uma mesma geração natural, logo, não há nenhuma causa mecânica, por exemplo, que explique a possibilidade dos seres organizados, a não ser por uma causa espontânea cujo mecanicismo da natureza não alcança suficientemente a explicação de seus produtos.

[...] a máxima acima traz então consigo, ao mesmo tempo, a necessidade de uma união de ambos os princípios no juízo das coisas como fins da natureza, mas não para colocar um no lugar do outro, seja inteira ou parcial. Pois no lugar daquilo que só pode ser pensado [...] como possível não se pode admitir um mecanismo, e no lugar daquilo que só é conhecido como necessário por meio deste não pode admitir uma contingência que precisasse de um fim como fundamento de determinação; só o que se pode é subordinar um (o mecanismo) ao outro (o tecnicismo intencional), o que pode perfeitamente acontecer segundo o princípio transcendental da finalidade da natureza¹⁰³¹.

Mesmo sendo de princípios diferentes, o mecânico e o da finalidade (da natureza), Kant mostra que podem ser unidos quando se tratar de seres organizados, como possíveis, como fins da natureza, uma vez que ao pensar um fim como fundamento de algum produto da

¹⁰²⁹ Cf. KANT, I. Ibid., p. 309.

¹⁰³⁰ Cf. KANT, I. Ibid.

¹⁰³¹ Cf. KANT, I. Ibid., p. 310.

natureza, significa também que se deve admitir a existência de uma lei mecânica que não exija um fim e assim ao mesmo tempo seja causa subordinada de produtos intencionais.

É por essa razão que, mesmo em produtos orgânicos da natureza, e mais ainda se, estimulamos pela infinita quantidade de tais produtos, assumimos (ao menos por hipótese [...]) o elemento intencional na conexão das causas naturais segundo leis particulares também como princípio universal da faculdade de julgar reflexionante para o todo da natureza (o mundo) pode ser pensada uma grande – e mesmo universal – conexão das leis mecânicas com as teleológicas nas produções da natureza [...]¹⁰³².

Ora, se é assim, então, não há uma negação à natureza entendida do ponto de vista do mecanicismo natural, apesar de se entender que em certos casos ele deve ser subordinado à causalidade dos fins, coisa que não trará prejuízo à explicação mecânica, uma vez que é inteiramente possível que os dois tipos de causalidade concordem quando se entenda a natureza como um todo. É claro que para as coisas que se reconhece como fins naturais, a explicação meramente mecânica não chega a uma explicação suficiente, mas mesmo assim se deve avançar na explicação mecânica até onde seja possível, subordinando assim um fundamento dos fins, bem como ambos a um princípio teleológico.

Aqui se fundam, pois, a autorização e, devido à importância que o estudo da natureza segundo o princípio do mecanismo tem para o uso teórico de nossa razão, também a obrigação de explicar mecanicamente todos os produtos e acontecimentos da natureza, mesmo os mais conformes a fins, até onde seja possível à nossa faculdade [...]; sem jamais perder de vista, contudo, que, ao fim e ao cabo, aqueles que só podemos submeter à investigação sob o conceito de um fim da razão nós devemos, em conformidade com a constituição essencial de nossa razão, e independentemente daquelas causas mecânicas, submeter à causalidade segundo fins.

A questão que emerge disso é saber onde se encaixa melhor a ideia de teleologia, se na ciência da natureza ou na teologia, Kant dirá que em nenhuma das duas, uma vez que para o caso da teologia ela apenas orienta o julgamento da natureza e do mundo, pois estando fora da natureza e do mundo não pode ser determinante, (mas apenas como princípio regulativo), mas somente para a faculdade de julgar reflexionante quando se debruça sobre a natureza. Por outro lado, a teleologia não pode estar vinculada à ciência da natureza, pois esta requer princípios que sejam determinantes, e não reflexionantes, pois estes não fornecem

¹⁰³² Cf. KANT, I. Ibid., p. 311.

fundamentos objetivos aos produtos da natureza, isto é, seus efeitos¹⁰³³. O que significa que a teleologia não pertence a nenhuma doutrina, mas ao sistema crítico e nesse caso específico a uma crítica da faculdade de julgar, logo, contém princípios a priori e assim “pode e deve indicar os métodos pelos quais é preciso julgar a natureza segundo o princípio das causas finais¹⁰³⁴”.

A natureza, portanto, pode e deve ser julgada pelo mecanicismo natural e por um princípio teleológico, sendo que “o pesquisador da natureza (*Naturforscher*)¹⁰³⁵” deve prosseguir pela explicação mecânica da natureza para qualquer tipo de produto da natureza (seres organizados¹⁰³⁶ ou não) até onde seja possível, e porque não será factível encontrar a finalidade da natureza por essa via que se deve desistir, pois não é que seja impossível para todos, mas apenas para os seres racionais finitos, posto que sua intuição é sensível e ele não tem assim um conhecimento determinado do suprassensível da natureza, isto é, de seu fundamento inteligível para que assim pudéssemos fornecer um fundamento particular (não meramente geral) determinante ao mecanicismo fenomênico da natureza.

No caso do julgamento de produtos da natureza em que o mecanicismo não explica, como os seres organizados, cujo conceito é para Kant claramente fundado como fins da natureza, o “investigador da natureza (*Naturforscher*)”, para não trabalhar em vão precisar julgar tais produtos organizados e colocá-los sob o fundamento de uma organização original, “a qual utiliza aquele mesmo mecanismo para produzir outras formas organizadas, ou transformar as suas em novas figuras (que, no entanto, sempre se seguem daquele fim e em conformidade com ele¹⁰³⁷)”.

Kant Sugere, a partir disso, a ideia de um sistema da natureza que apresenta um encadeamento subordinativo, daquele, que segundo ele, o humano, em que o princípio dos fins é mais claro, até a matéria crua, na medida em que ocorre a

concordância de tantas espécies animais em um certo esquema comum, que parece estar na base não apenas de seu esqueleto, mas também na disposição

¹⁰³³ No caso da explicação mecânica dos fenômenos da natureza por meio de suas causas eficientes “nada ganha quando se a considera segundo as relações dos fins entre si. [...] a atribuição de fins da natureza aos seus produtos, na medida em que eles constituem um sistema, pertencem apenas à descrição da natureza”, que é bastante instrutivo e até conforme a fins, mas ainda não é capaz de esclarecer sua possibilidade interna dessas formas. Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. 314.

¹⁰³⁴ Cf. KANT, I. *Ibid.*

¹⁰³⁵ Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. 315.

¹⁰³⁶ Caso se queira julgar os seres organizados pela via mecânica, Kant indica que se deve proceder pela comparação de suas anatomias, para ver se se encontra aí um sistema, pois, segundo ele, há uma concordância em certo esquema comum em várias espécies animais, o que sugere que pelo menos em esperança. De acordo com ele, que se poderia chegar a uma resposta pelo princípio do mecanicismo natural. Cf. KANT, I. *Ibid.*

¹⁰³⁷ Cf. KANT, I. *Ibid.*

das demais partes – em que uma simplicidade admirável do plano pôde, pelo encurtamento de uma e alongamento da outra, pela evolução de uma e involução da outra, produzir uma tão grande diversidade de espécies – [...]. Essa analogia das formas [...], apesar de toda de toda a sua diversidade, parecem ser geradas segundo um arquétipo comum originário, fortalece a suspeita de um parentesco efetivo na geração por uma mãe comum originária, pela aproximação em graus de uma espécie animal à outra¹⁰³⁸.

Portanto, uma escalada que vai do mais claro grau do princípio dos fins ao menos, isto é, do

ser humano até o pólipó, e deste até os musgos e os líquens, chegando finalmente até o grau mais inferior que podemos observar na natureza, a matéria crua; sendo que é desta, e de suas forças, que parece brotar segundo leis mecânicas [...] toda a técnica da natureza – a qual nos parece tão incompreensível nos seres organizados que nos sentimos forçados a acreditar em um outro princípio para explicá-la¹⁰³⁹.

Há uma clara sugestão aqui que na consideração dos fins da natureza, há uma maneira de julgar, que é por meio de um princípio teleológico, fundado em um entendimento arquetônico, que aquele que julgar/investiga a natureza deve julgar a natureza como uma escalada, como uma família parental, que agrega o que Kant chama de reino mecânico causal e reino causal final, que, portanto, vai do mecânico da natureza à grande família de criaturas que “a todas conecta integralmente [...], criaturas cuja forma é pouco conforme a fins, e destas fazer brotar outras que se teriam formado de maneira mais adequada a seu lugar de criação e suas relações recíprocas [...] como [...] operação de sua força formadora¹⁰⁴⁰”. O que significa que tal organização deve ser conforme a fins, caso contrário à natureza organizada (organismo) em sua forma final não poderia ser pensada enquanto possível.

Kant mostra que o mecanismo natural sozinho quando da explicação do ser organizado deve ser entendido como subordinado a uma causalidade intencional, pois não consegue explicar a produção orgânica¹⁰⁴¹, uma vez que o específico, enquanto contingente do pensamento, pela via do entendimento, permanece caótico. Por outro lado, “o fundamento meramente teleológico de tal ser é igualmente insuficiente para considerá-lo e julgá-lo como sendo ao mesmo tempo um produto da natureza, a menos que o mecanismo desta última seja a

¹⁰³⁸ Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. 316.

¹⁰³⁹ Cf. KANT, I. *Ibid.*

¹⁰⁴⁰ Cf. Cf. KANT, I. *Ibid.* Essa força formadora é a natureza, Kant nesse caso aqui lhe chama de “fértil força formadora”, de “mãe geradora”, “mãe universal”.

¹⁰⁴¹ “[...] a autocracia da matéria nas produções que só podem ser compreendidas pelo nosso entendimento como fins é uma palavra sem significado”. Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. 318. Kant aqui assevera que o entendimento diante de produtos específicos, contingentes, como o orgânico, não acha significado, uma vez que ele trabalha pela via do mecanicismo causal, e não pela causalidade dos fins.

ele associado como o instrumento de uma causa intencionalmente atuante a cujos fins a natureza está [...] subordinada em suas leis mecânicas¹⁰⁴²”.

A questão que se levanta a partir da incompletude tanto da causalidade mecânica, quanto da causalidade intencional, assim como da subordinação do mecanicismo ao teleológico é saber qual tipo de princípio teleológico Kant está albergando, pois é preciso mostrar que não se pode na pesquisa/investigação sobre a natureza considerar qualquer tipo de princípio teleológico, mas sim um que, como dito anteriormente, seja instrumento e se associe com o mecanicismo pela subordinação de leis mecânicas.

Nesse sentido, Kant vai dizer que a razão do sujeito não pode compreender a possibilidade de unificar duas causalidades distintas, uma da natureza em sua legalidade universal, como uma da forma particular (cujo fundamento reside no suprassensível) e para o sujeito nada é enquanto determinação, já que deste suprassensível não se afirma determinadamente, uma vez que dele só se conhece o fenômeno. “Mas o princípio de que o que assumimos como pertencente a essa natureza (*phaenomenon*) e como seu produto tem de ser pensado também como vinculado a ela segundo leis mecânicas conserva toda a sua força; pois sem esse tipo de causalidade, seres organizados, enquanto fins da natureza, não seriam produtos naturais¹⁰⁴³”.

No final das contas, o que está em jogo é o debate sobre três orientações de investigação e de entendimento sobre a natureza à época de Kant, a saber, a do mecanicismo, a da pré-formação e a da epigênese¹⁰⁴⁴. Kant dirá inicialmente que caso se admita um princípio teleológico para a produção dos seres organizados, isso desembocará em duas linhas de explicação para sua forma final, a do ocasionalismo, ou a da harmonia preestabelecida. A primeira diz que a cada nova forma orgânica, Deus foi aquele que interviu diretamente para sua formação. A segunda é a de que um ser orgânico produz outro ser orgânico, isto é, seu

¹⁰⁴² Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. 319.

¹⁰⁴³ Cf. KANT, I. *Ibid.* *Naturprodukt*, nada mais é do que a existência de algo como fim natural, que é causa e efeito de si mesmo.

¹⁰⁴⁴ A Epigênese parte da ideia de que os organismos não estão pré-formados embrionariamente, mas são causados por seus genitores e o embrião se forma de maneira progressiva a partir de uma matéria não preestabelecida, mas indiferenciada. (Desde já se observa que Kant está se opondo à ideia de harmonia preestabelecida de Leibniz). A grande questão de Kant se posicionar a favor dessa perspectiva em detrimento do ocasionalismo e do preestabilismo é pelo fato de que ela confere à natureza um poder gestador, gerador, uma ação que não é apenas um mero desenvolvimento. Estão aqui incluídos na explicação do orgânico, que inicialmente se está diante de algo não organizado (de antemão), quer seja o óvulo feminino ou o espermatozoide masculino, mas desorganizado, que no encontro de ambos o organismo humano se desenvolve e assim seu crescimento se mostrará que ele é efeito dos genitores e que não serão iguais aos genitores, mas um ser novo, que em última instância será fruto de causas gênicas e de natureza ambiental (mecânica). Kant aqui está dialogando com Charles Bonnet (1720-1793), George Leclerc Buffon (1707-1788), Kaspar Wolff (1734-1793), Johann Blumenbach (1752-1840). Cf. MARQUES, Ubirajara (org.). **Kant e a Biologia**. São Paulo: Bacarolla, 2012.

semelhante. Nesse segundo, a explicação se bifurca ou para teoria da pré-formação, que é aquela que a geração se dá por simples desenvolvimento de algo já preexistente; ou da teoria da epigênese que é a que considera a geração como produção¹⁰⁴⁵. Kant, sem dúvidas, tenderá para esta última, já que esta se dá empiricamente e assim passível de uma maior testabilidade, coisa que as anteriores não, já que seus fundamentos são mais de ordens sobrenatural.

Kant, na realidade, faz uma argumentação com o fim de conciliar as três doutrinas¹⁰⁴⁶ a partir de um princípio teleológico que não seja do tipo transcendente, como o ocasionalismo de Malebranche¹⁰⁴⁷ e nem Pré-formismo¹⁰⁴⁸ individual de Charles Bonnet, pois estes evocam Deus como causa e fim de todas as coisas¹⁰⁴⁹, coisa não passível de ser atestada cientificamente, ou seja, vai além dos limites da experiência possível para seres racionais finitos.

Assim, se a questão é manter-se nos limites da experiência possível, portanto, de uma natureza mecânica e juntamente com isso se pensar uma finalidade da natureza na medida em que o organismo entra no conjunto da relação, então é preciso que se estabeleça uma conciliação entre a natureza natural e a natureza teleológica, entre o mecânico e o

¹⁰⁴⁵ O problema da consideração da epigênese se dá na desconsideração da causa primeira, coisa que ela não assume, já que tem a ver com algo suprassensível, no mais sua explicação é de base natural. Nesse sentido, Kant diz que a razão “teria uma forte simpatia pelo seu modo de explicação, já que ele considera que a natureza [...] gera por si mesma, e não apenas desenvolve as coisas que originalmente representamos como possíveis apenas através da causalidade dos fins; e com isso, ele transfere à natureza, com o menor apelo possível ao sobrenatural, tudo o que se segue do primeiro começo (sem todavia determinar nada sobre esse primeiro começo [...])”. KANT, I. **CFJ**. *Ibid.*, p. 321 (§81).

¹⁰⁴⁶ “Immanuel Kant concebeu uma ideia de organismo que conciliou as três principais doutrinas da Idade Moderna, a saber, mecanicismo, pré-formação e epigênese. A conciliação [...] no §81 [...] Kant dá continuidade à solução da antinomia entre mecanicismo e finalismo, a partir do déficit recíproco das duas doutrinas e do princípio que se deve subordinar o mecanicismo ao princípio teleológico. Kant então põe a questão: Qual espécie de teleologia? Uma que possa instrumentalizar e se misturar com o mecanicismo sob a regra da subordinação” Cf. SOUZA, Sérgio Izidoro de. **Organismo como finalidade segundo Kant**. 2017. 120 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017, p. 10.

¹⁰⁴⁷ O ocasionalismo defende que para todas as coisas que existe só há uma causa, Deus. E as causas enquanto derivadas ou finitas são causas ou ocasião que Deus se utiliza para efetivar seus desígnios. Significando, em linhas gerais, que o ser humano e a natureza não têm nenhum poder de criação, de efetividade frente ao mundo, mas somente Deus. Portanto, defende Malebranche, em resumo, que o mundo e os seres humanos não podem ser causados pelo que não é causa, ou seja, não são causa das coisas e nem de si mesmos e até o conhecimento humano só é algo por uma visão das coisas a partir de Deus. Cf. MALEBRANCHE, Nicolas. **A busca da verdade**. Tradução: Plínio Junqueira Smith. São Paulo: Discurso Editorial, 2004.

¹⁰⁴⁸ O pré-formismo defende a ideia de que há um ser no espermatozoide que ao ser posto em contato com o óvulo, cresce. É uma teoria que de certa maneira aponta para o determinismo, já que o ser gerado nada mais do que o efeito da hereditariedade paterna e assim um mero desenvolvimento de estruturas preexistentes, da potência se fazendo ato. Nesse caso, o desenvolvimento do novo ser se dá apenas por causa genética, pois o organismo já está pré-formado no ovo. Antes de tal doutrina ser aceita por Charles Bonnet no século XVIII, ela já era defendida antes por Leibniz, já que para este os novos organismo já haviam sido pré-formados por Deus e apenas são desenvolvidos mecanicamente de um organismo anterior. Cf. LEIBNIZ. **Ensaio de Teodiceia**. Tradução. Juliana Cecci Silva; William de Siqueira Piauí. São Paulo: Estação Liberdade, 2013.

¹⁰⁴⁹ “Kant descarta o ocasionalismo e o preformacionismo individual, pois estes têm a pretensão de explicar a propagação dos organismos de modo sobrenatural, ou seja, o parentesco e a afinidade entre os organismos produzidos exclusivamente pelas mãos de deus sem qualquer participação da natureza”. Cf. SOUZA, S. I. *op. cit.*

teleológico. A questão de fundo é saber se a análise se dará a partir de uma teleologia que parte das partes para o todo¹⁰⁵⁰ ou se do todo para as partes¹⁰⁵¹. Para o primeiro caso, a epigênese é a recomendada, para o segundo caso a da pré-formação. Vale observar que ambas estão em oposição e Kant irá juntá-las¹⁰⁵² a partir da ideia de finalidade sem fim. Isto é, o produto da natureza é existente como fim da natureza caso seja causa e efeito de si mesma, a causa, portanto, não está aquém e nem além, mas na natureza mesmo, logo aponta para algo não repetitivo ou reprodutivo, mas para uma autoprodução.

Kant dirá que no caso da consideração da natureza orgânica pela via da epigênese, que a parte (partes) se estabelece como a causa do todo, bem como de sua conservação ou preservação, na medida em que as partes são autoproduzidas e assim, o todo não é sua causa, mas o efeito de sua autoprodução epigênica. Ou seja, para os seres racionais finitos, a epigênese possibilita o escrutínio científico, a pesquisa, a comparação, o teste, a experimentação e assim o sujeito fica dentro dos limites da experiência possível sem buscar explicações além não verificáveis, já que não se interessa pela origem da vida, mas pela gestação, pela produção, autoprodução, cuja finalidade se encerra nas fronteiras do possível, da própria natureza.

Assim, diante de uma natureza mecânica, a aparição do orgânico impõe um outro tipo de compreensão que ultrapassa o conhecimento determinado, meramente sensível, já que o orgânico possui duas formas simultâneas, a mecânica e a final, em que seu desenvolvimento não é fruto de outra coisa senão da própria natureza. Há aqui a clara ideia de que para explicar a natureza enquanto viva, a razão suscita um princípio final sem que se exclua a causalidade natural.

Essa relação entre causalidades distintas se dá pelo fato de que o sujeito não tem um entendimento intuitivo, uma intuição espontânea, e assim, não pode intuir do todo para as partes, mas somente, das partes para o todo, o que significa dizer que para ele cujo

¹⁰⁵⁰ A questão lógica aqui parte da ideia que o todo tem as mesmas propriedades que suas partes têm. Exemplificando logicamente: A (todo) é composto de B (as partes); as partes (B) têm características outras (X), então, A (todo) tem também características outras de X. Exemplo: a instituição político-partidária brasileira possui muitos membros corruptos, então, toda a instituição política brasileira é corrupta. O exemplo do cérebro e das células que o compõe, diz: se as células que compõe o cérebro não tem consciência, então o cérebro também não tem consciência, o que é uma falácia.

¹⁰⁵¹ A questão da lógica que parte do todo para parte tem a ver com a divisão lógica que se dá da seguinte maneira. Primeiro que as partes são distintas em propriedades do todo. Logicamente falando temos: se A (todo) é composto de partes outras B e A (todo) tem características outras X, então B (as partes) tem característica de X. Isso se comprova como uma falácia do conjunto e do indivíduo, o que significa dizer que afirmação feita ao todo não quer dizer que corresponda à parte do todo. Por exemplo: o time de futebol C jogou de modo exemplar ontem, o José é atacante do time C, logo, José jogou de modo exemplar ontem. O que significa dizer que assertivas ao todo podem não se aplicarem as partes individuais, o que constitui uma falácia.

¹⁰⁵² “A teoria kantiana do organismo articula epigênese e pré-formação pelos conceitos de finalidade, técnica, sistema, espontaneidade e comunidade”. Cf. SOUZA, S. I. *Ibid.*, p. 12.

entendimento é discursivo e a intuição é espaço-temporal sensível, o mundo, a natureza, é representado e conhecido causalmente, isto é, por uma causalidade mecânica, por meio de causa e efeito. Se for assim, então, a diversidade empírica do mundo geográfico traz indeterminação, contingência, por conta do entendimento discursivo racional humano, uma vez que não há como intuir o todo empírico geográfico dos particulares, a sua totalidade, no entanto apta a receber uma legalidade pela faculdade de julgar reflexionante¹⁰⁵³, que é a finalidade, a legalidade do contingente, que servirá, quer seja uma finalidade formal ou real, para sistematizar o diverso contingencial do entendimento, quer sejam leis ou produtos naturais.

Tudo isso mostra que na relação do sujeito com o que lhe é externo, o objeto, essa relação só é possível na medida em que o objeto possibilita que a relação de adequação entre ele (objeto) e as estruturas cognitivas do sujeito se estabeleçam ou a relação de assimilação do objeto pelo sujeito se dá na medida em que o objeto se coaduna com a subjetividade do sujeito, portanto, uma relação entre objeto (natureza) e subjetividade (sujeito), significando que o sujeito só é o que é, “só tem sentido pelo objeto que ele torna cognoscível, assim como o ser vivo só subsiste em relação com o seu meio¹⁰⁵⁴”.

As críticas kantianas, em última instância, referem-se a um sujeito que conhece o mundo/natureza no mundo na medida em que age, mas na medida em que conhece e age carece de conhecer a si mesmo, que é feito na medida em que conhece (primeira crítica), age (segunda crítica), contempla e tem um prazer comunicável (terceira crítica), trazendo a clareza de sua finitude e ao mesmo tempo de sua infinitude, o que significa que não há uma externalidade, um além que não seja o de sua própria reflexão, cuja finalidade não é objetiva (não é um *é*), mas subjetiva, um *como se*, portanto, humana, mundana que deve ser aplicada geo-historicamente (no espaço e no tempo), pois a faculdade de julgar reflexionante não trata do universal, cujo particular não se encontra, a não ser escondido, nem de uma submissão autoimposta ao imperativo categórico, mas do ser humano enquanto ser singular dado no espaço e no tempo, do ser humano geográfico, histórico, biológico, político etc..

Portanto, refere-se a um pensamento/julgamento realizado de acordo com aquilo com o que o sujeito se depara, de sua experiência singular, isto é, diante do dado particular procura-se o seu universal, o seu sentido, logo, seu vínculo é com a experiência, com uma realidade posta, o que não coaduna com a ideia de um criticismo kantiano que em última

¹⁰⁵³ A Faculdade de Julgar Reflexionante legisla por meio da comparação e assim engendra uma sistematização empírica dessa comparação. O que significa dizer que o procedimento aqui é técnico de unificação de partes com partes objetivando um fim.

¹⁰⁵⁴ Cf. CASNABET, M. **Kant une révolution philosophique**, p. 94 (tradução nossa)

instância apontaria para um formalismo vazio, como asseverava Hegel, por exemplo. Nesse caso aqui, não se trata de algo determinado de antemão, de um pensar fora do mundo, mas se vincula à experiência e como esta é móvel, as assertivas sobre ela são também móveis, uma vez que o sujeito está inserido em um espaço e um tempo em movimento, logo, está diante do particular e está sempre julgando.

Dessa maneira, o fenômeno, enquanto aquilo que é possível ao sujeito conhecer, a partir de sua subjetividade, pela relação entre intuição e entendimento, carece de ser explicado, portanto, o que sente enquanto é afetando no espaço e no tempo, isto é, o fenômeno, precisa de determinação, tal determinação carece de reflexão/julgamento e na medida em que é feito, agrega-se sensibilidade e reflexão, para que se tenha consciência do que se disse sobre aquilo que veio à intuição e ao entendimento, logo é preciso dar conta do que se acaba de julgar, tenho que se responsabilizar pelo seu discurso, o que significa dizer que a ideia de responsabilidade deve pairar em seu discurso do conhecer, do agir e do prazer.

Só tenho consciência disso na medida em que se depara singularmente com os dados, com o particular, dado geograficamente, não se trata mais de deduzir as condições de possibilidade do conhecimento e da ação por meio de leis universais da razão, mas sim do julgar sobre as particularidades, sobre o espaço no qual se está inserido, a história na qual se está vivendo, a cultura na qual se está inserido, a política a estética, etc..

O certo é que Kant não abandona o universal e nem muito menos o encara como aquilo que solapa o individual em sua existência particular¹⁰⁵⁵, como de certa maneira propõe Heidegger com a perspectiva do ser aí (*Dasein*), do vivido etc., e nem outros que têm maior estima pelo individual em detrimento do universal, por exemplo, Nietzsche. Não há um privilégio ao absoluto como faz, por exemplo, Fichte, Schelling e Hegel (Idealismo Alemão) e nem do particular como fazem Nietzsche e Heidegger, por exemplo, mas há uma tentativa, muita das vezes não explícita e até difícil de concatenar, de conciliar a universalidade e a singularidade da razão humana.

Aprender o belo e o sublime e postular uma finalidade à natureza orgânica não se trata de um julgar determinante, universal, categórico, mas de um juízo de sentimento, particular, subjetivo, que ao mesmo tempo aponta para algo comum, como se todos assim também julgassem, portanto, aponta para algo universal, para a comunidade daqueles que julgam, isto é, seres racionais finitos.

¹⁰⁵⁵ Uma das razões para afirmar isso tem a ver com a importância dada por Kant para duas disciplinas específicas, a Geografia e a Antropologia de um ponto de vista pragmático, ensinado até o final de sua vida docente. A primeira trata do homem em sua perspectiva física a segunda trata do homem em sua perspectiva pragmática, isto é, do homem que age geograficamente/espacialmente.

A partir das máximas do juízo comum, Kant mostra como se articular o normativo com o empírico, aquilo que depois a Geografia científica chamou por um lado de nomotético e por outro de ideográfico, o universal (normativo) e o particular (contingente). É como se o Eu (exigência lógica que acompanha todas as suas representações), o sujeito do conhecimento (teórico), da ética (prático) e do prazer (juízo reflexivo) fosse ao longo do desenrolar da consciência de si se materializando e assim concatenando o sujeito transcendental (universal) e o sujeito empírico (particular).

Essa, portanto, é uma das importâncias dada por Kant à Geografia e à Antropologia, ciências que tratam em conjunto do homem concreto, do homem fático, do homem empírico, imerso em uma diversidade de particulares naturais e humanos que carece de organização e de julgamento como modo de conquista de si próprio, portanto, é preciso uma crítica da crítica e a Terceira Crítica se embrenha nisso, a saber, na contingencialidade do empírico, que é fundamentalmente geo-antropológica.

Assim, a empresa crítica kantiana que tenta explicitar a razão humana na medida em que conhece, age e sente, não é uma razão presa em si mesma, mas que se exterioriza, portanto, precisa de uma relação com aquilo que aparece, logo, auxiliada pela natureza física, psicológica, pela economia, política, geografia etc., o que significa dizer que o ser humano é razão que se sensibiliza. Há, assim, uma espécie de simbiose, um acordo, por assim dizer, entre o racional e o fático, entre o transcendental e o antropogeográfico.

Se for assim, então, há uma espécie de complementariedade entre o *a priori* (transcendental) e o *a posteriori* (fático), o que denota que a filosofia crítica não é uma filosofia alheia ao mundo, mas sim aberta ao conhecimento do mundo, à ação no mundo e ao sentimento no mundo. Portanto, Kant propõe uma filosofia com clara inserção no mundo, uma vez que por essa abertura e ida ao mundo se abre a possibilidade dos espaços (geografia), dos tempos (história), das manifestações identitárias (cultura), das crenças (religiões) das organizações coletivas (sociopolítica) etc., o que significa dizer que é uma filosofia mundana, que vai ao mundo (geográfica) e se refere não a um grupo seletivo, mas a todos os seres racionais finitos, que julgam sentindo e sentem julgando, portanto, ao cidadão do mundo, da terra, do cosmos, um cidadão cosmopolita, estabelecido na medida em que se pensa como indivíduo em uma relação geo-antropológica legislada pela razão.

5. A GEOGRAFIA EM IMMANUEL KANT.

5.1. Notas iniciais

Immanuel Kant, apesar de nunca ter saído de sua cidade natal, Königsberg¹⁰⁵⁶, entendia a importância de se conhecer o mundo *in loco*, através de viagens, para que se ampliasse o conhecimento acerca do mundo. Kant, todavia não fez o que considerava importante, isto é, viajou para explorar o mundo, para conhecê-lo, quer em sua dinâmica natural e/ou cultural. Ainda assim, lecionou 49 vezes um curso de Geografia, criado e organizado por ele nos semestres de verão na Universidade de Albertina em Königsberg entre os anos de 1755/56 a 1796¹⁰⁵⁷, ou seja, mais de 40 anos de prática docente acerca daquilo que ele chamou de “propedêutica do conhecimento do mundo”, (conhecer que relacionava ser humano e natureza, o espaço e o tempo) mesmo sem nunca ter feito uma investigação empírica fora dos “muros” de Königsberg. A não ser em sua própria cidade, desde que se considere aula de campo como a observação e/ou análise do “aparato” natural e humano; a natureza e as relações, organizações, produções, que os homens fazem sobre a natureza, ou seja, as intervenções que os homens estabelecem sobre o seu meio natural e social.

Kant em sua *Antropologia de um ponto de vista Pragmático*, traz uma possível argumentação para sua não saída de Königsberg, quando diz que

viajar, ainda que seja apenas pela leitura de relatos de viagens, é um dos meios de ampliar o âmbito da antropologia. Mas para ampliá-la numa dimensão maior **é preciso ter adquirido conhecimento do ser humano em sua própria terra**, por meio das **relações** com os conterrâneos da cidade ou do campo, se se quer saber o que se deve buscar fora [...] Uma grande cidade, centro de um reino no qual se encontram os órgãos estatais do governo, que tem uma universidade (para o cultivo das ciências) e uma situação propícia ao comércio marítimo, que por meio dos rios favorece tanto trânsito do interior do país quanto para países vizinhos e distantes de diversas línguas e costumes – uma tal cidade, como é Königsberg, às margens do rio Pregel, já pode ser considerada um lugar

¹⁰⁵⁶ A época de Kant, Königsberg pertencia à Prússia, depois ao império alemão em 1871, mas ainda como Prússia, com o fim da Prússia em 1940, Königsberg é anexado ao “território” da União Soviética, passando a se chamar Kaliningrado, e por fim, com a desagregação da URSS, Kaliningrado passou a pertencer à Rússia.

¹⁰⁵⁷ A partir de 1772 até 1796, no semestre do inverno, como ampliação dos seus cursos sobre metafísica, ele leciona Antropologia como a outra parte do conhecimento do mundo, ou seja, aquilo que é útil, assim como a geografia, a todo homem. Cf. KANT, Immanuel. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. Tradução: Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006, p. 11.

adequado para ampliação, tanto do conhecimento do ser humano, quanto do conhecimento do mundo, onde este pode ser adquirido mesmo sem se viajar¹⁰⁵⁸.

O certo é que nunca saiu de sua cidade, nunca teve ou realizou aquilo que mais recentemente se passou a chamar na geografia de “trabalho” ou “aula de campo” da “ciência” que ensinava¹⁰⁵⁹. Em Königsberg, no ano 1755, Kant recebe os títulos de mestre e doutor-livre docente em filosofia e é nomeado *privatdozent*¹⁰⁶⁰ da universidade, mas, apesar disso, não tinha salário fixo, uma vez que só recebia salário regular quem detinha uma cátedra de alguma disciplina. Essa é uma das razões pela qual Kant lecionou sobre muitas coisas, cursos livres, que os alunos pagavam para ele ensinar e a partir disso, de certa maneira, tirava seu sustento.

Assim, além dos 49 cursos de Geografia, ministrou aulas sobre Lógica (56 cursos), Metafísica (53 cursos) Filosofia moral (28 cursos), Física (21 cursos), Antropologia (24 cursos), Matemática (15 cursos), Direito natural (12 cursos), filosofia geral-enciclopédica (10 cursos), Teologia natural (04 cursos), Pedagogia (04 cursos), Mecânica (02 cursos) e Mineralogia (01 curso)¹⁰⁶¹.

Sobre a ideia de que Kant lecionava muitos conhecimentos para sustento, Wood (op. cit.) escreve que:

[...] sua subsistência/sustento dependia daquilo que os alunos queriam aprender, ele se viu meio que obrigado a ensinar não somente lógica,

¹⁰⁵⁸ Cf. KANT, I. Ibid., p. 22.

¹⁰⁵⁹ No *Discurso sobre a origem das desigualdades entre os homens*, de 1755, Rousseau faz uma acusação que de certa maneira respingará em Kant, quando um ano depois Kant torna oficial o curso de geografia (1755-1756) e depois de antropologia (1772) na universidade de Königsberg. Assim, Rousseau diz: “Depois de trezentos ou quatrocentos anos que os habitantes da Europa inundam as partes do mundo e publicam incessantemente novas narrativas de viagens e relatos, estou persuadido de que os únicos homens que conhecemos são os europeus; até parece, pelos ridículos preconceitos que não estão extintos, mesmo entre os mais letrados, que cada qual, sob o pomposo nome de estudo do homem, faz apenas o dos homens de seu país. Por mais que os particulares vão e venham, parece que a filosofia não viaja, por isso, a de cada povo é tão pouco apropriada para outro. [...]. Não abrimos um livro de viagens em que não encontremos descrições dos temperamentos e dos costumes, mas ficamos admirados de ver que essas pessoas, que descreveram tantas coisas, só disseram o que todos já sabiam, só souberam perceber, no outro extremo do mundo, o que nada teria impedido de observar sem sair de sua rua, e que os verdadeiros traços que distinguem as nações e atraem os olhos feitos para ver quase sempre escaparam aos seus”. Cf. ROUSSEAU, Jean Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Tradução: Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 314-315.

¹⁰⁶⁰ Isso significava que ele tinha acesso, a uma espécie de licença para lecionar na Universidade, todavia sem o recebimento de salário fixo, o que indica ser uma das Razões pela qual Kant oferecia cursos de verão e inverno na universidade, a fim de obter alguma remuneração, que era obtida pela quantidade de alunos que angariasse para seus cursos. Sobre isso, WOOD (op. cit., p. 6). Escreve que: “Kant retornou à vida universitária em 1755, recebendo os graus de Mestre e Doutor em Filosofia, e obtendo uma posição como *Privatdozent*. Isso significa que ele foi licenciado para ensinar na Universidade, mas não recebia nenhum salário, de modo que ele tinha que ganhar a vida a partir de taxas pagas pelos alunos por seus cursos/ palestras”. (tradução nossa). Cf. WOOD, A. **Kant**. Malden: Blackwell, 2005.

¹⁰⁶¹ Cf. Disponível em: www.manchester.edu/kant. Acesso em 21/10/2017.

metafísica, ética, teologia natural e ciências da natureza, incluindo física, química e geografia física, mas também questões práticas relacionadas a elas, como fortificação militar e pirotecnia. Por um tempo considerável, Kant devotou a maior parte de seu labor intelectual a questões das ciências da natureza: física matemática, química, astronomia e a disciplina de geografia física¹⁰⁶².

Mesmo após se tornar responsável pela cátedra de lógica e metafísica da universidade, em 1770, Kant continuará a lecionar o curso de Geografia até o final de sua carreira de docente, exatamente até 1796¹⁰⁶³. Ademais, pelo escrito de Allen Wood a cima, a geografia fazia parte de seu programa de ensino, como que fazendo parte dos conhecimentos “oficiais”, por assim dizer, a serem lecionados, não fazendo parte dos ensinamentos esporádicos. Na realidade, a geografia foi depois de lógica e metafísica o curso que mais fez parte da carreira docente de Kant, sendo até mais representativo, pelo menos do ponto de vista quantitativo, do que filosofia moral, ministrado por 28 vezes, enquanto aquela por 49 vezes.

Lecionar sobre o “conhecimento do mundo” (*weltkenntnis*), todavia apresentava certa dificuldade à Kant, pois, primeiro: não havia um manual propriamente dito para se lecionar geografia, Kant estava sendo uma espécie de pioneiro na docência dessa “ciência” na universidade¹⁰⁶⁴. Ele introduz o ensino de geografia como disciplina regular na universidade, antes mesmo da criação “oficial”, por assim dizer, da disciplina, uma vez que se tornava oficial quando era criada a cátedra da disciplina, coisa acontecida apenas em 1820 quando o geógrafo e filósofo Karl Ritter funda a cátedra de geografia na universidade de Berlim.

Segundo, ele nunca viajou para conhecer o mundo e assim transmitir suas experiências do conhecimento do mundo a seus alunos¹⁰⁶⁵, assim ficou restrito aos relatos de

¹⁰⁶² Cf. WOOD, A. Ibid (tradução nossa.)

¹⁰⁶³ “O jovem filósofo que acabara de obter o título de *Privatdozent* na sua universidade, no final de setembro de 1755, devia estar já a preparar, desde os últimos meses desse ano o Curso de Geografia Física, que, por sua iniciativa, viria a criar e a lecionar no semestre de Verão (Primavera de 1756) desse seu primeiro ano de docência acadêmica”. Cf. DOS SANTOS, L. R. Pensar a catástrofe, pensar a atualidade: os ensaios de Kant sobre o terremoto de Lisboa. **Revista Studia Kantiana**, n. 20, p. 21-49, 2016.

¹⁰⁶⁴ Como filósofo, Kant, certamente é pioneiro, mas vale mencionar que em 1755, Johann Michael Franz (1700-1761), que fundou em 1746 a sociedade cosmográfica de Nuremberg (*Cosmographische Gesellschaft*) lecionou geografia na universidade de Göttingen. WITHERS, C. (2011, p. 54) diz que seu ensino estava vinculado à ideia de orientação sob um viés matemático. Uma espécie de cosmografia matemática. A geografia também foi ensinada em Göttingen por Anton Friedrich Büsching, (1724-1793) professor de filosofia lá entre 1754 e 1761, e autor da *Erdbeschreibung* (“Descrição da Terra”), que apareceu em onze volumes entre 1754 e 1792. Em 1762, já havia na Inglaterra uma tradução disponível em seis volumes. Büsching acreditava que a geografia era a disciplina responsável por apresentar um relato do estado natural e civil da superfície da terra. Parte da “geografia de Büsching, ao contrário da de Kant, foi baseada em suas próprias viagens”. Cf. WITHERS, C. Kant’s Geography in Comparative Perspective. In: ELDEN, Stuart; MENDIETA, Eduardo. **Reading Kant’s Geography**. E. Albany: State University of New York, 2011, p. 54.

¹⁰⁶⁵ Kant “não pratica nenhuma pesquisa empírica própria, mas, antes, dedica-se quase que exclusivamente à elaboração de temas globais – aqui como plenamente filósofo num uso [...] moderno do termo”. Cf. STARK, Werner. Einleitung. In: KANT, I. **Vorlesungen über physische Geographie**, AK XXVI.

viagens, enciclopédias, revistas e livros que chegaram ao seu conhecimento sobre o que se descrevia e narrava sobre a terra em seus pontos de vista natural e cultural. Nesse caso, suas aulas, em linhas gerais, não eram fruto de pesquisa direta, de dados primários, mas de dados secundários, indiretos, organizados e sistematizados, com exceção, evidentemente, daquilo que Kant observava em sua própria cidade, coisa que fazia com frequência.

Terceiro, na segunda metade dos anos de 1770 instaura-se uma censura imposta pelo governo prussiano que fazia exigência que os manuais, os livros e as bases textuais para se lecionar qualquer disciplina nas universidades deveriam passar pelo crivo do ministro da educação, que nessa época era o senhor, Karl Abraham von Zedlitz. Ele, portanto, era o responsável por verificar se os textos tinham alguma conotação religiosa ou política diferente das permitidas. Nesse caso, foi preciso que Kant enviasse uma cópia escrita do curso para que fosse analisada pelo então responsável¹⁰⁶⁶.

Após a análise de seu material, Kant recebe o aval para continuar ensinando geografia a partir de suas próprias anotações, os chamados “*Diktattext*”, já que para essa disciplina em específico não existia manual disponível.

Os *Diktattext* foram os textos preparados por Kant entre 1756 e 1759 para suas aulas e consistia em transcrições e notas de livros e publicações que existiam ao alcance de Kant até aquela época sobre geografia, relatos de viagens, ciências naturais e coisas do gênero. O certo é que quase todo texto, cerca de dois terços, não eram do próprio Kant, mas apenas selecionados, organizados para suas aulas, apesar de que Kant fazia comentários e notas no que ele selecionava, bem como o restante do texto ser de seu próprio punho. Stark (2014.) diz que o texto continha 59.200 palavras que não eram de Kant e 1.100 palavras e comentários de Kant¹⁰⁶⁷.

Isso é relevante pelo fato de que muitos outros professores não receberam autorização para que a partir de suas próprias anotações e escritos ensinassem suas respectivas disciplinas. Dentre eles, o professor de Filosofia prática geral, Christiani, Karl Andreas (1707-

¹⁰⁶⁶ Richard Hartshorne (1958, p. 99), fala das possíveis cópias e circulação dos cursos de geografia de Kant, antes da publicação de 1802, diz que várias cópias circulavam entre os estudantes e **pelo menos uma Kant envia ao governo em Berlim.** (negrito nosso) “Kant himself never published these lectures, but numerous handwritten copies were circulated among students and at least one had been sent by Kant to a government official in Berlin”. Cf. HARTSHORNE, R. The Concept of Geography as a Science of Space, from Kant and Humboldt to Hettner. Washington. **Annals of the American Association of Geographers**, v. 48, n. 2, p. 97-108, 1958; Cf. ADICKES, E. **Untersuchungen zu Kants physische Geographie**. Saarbrücken: Verlag, 2009.

¹⁰⁶⁷ Cf. STARK, Werner. Naturforschung in Königsberg, – ein kritischer Rückblick Aus den Präliminarien einer Untersuchung über die Entstehungsbedingungen von Kant’s Vorlesung über Physische Geographie. Revista de Estudos Kantianos. Marília-SP, v. 2, n. 2, p. 29-60, 2014.

1780); o professor de matemática e física experimental e teórica, Buck, Friedrich Johann (1722-1786); o professor de teologia e latim, Pisanski, Georg Christoph (1725-1790).

No mais em seu parecer (16 de outubro de 1778), Zedlitz diz que se a disciplina tem algum livro já estabelecido não se era permitido fazer notas e acréscimos sobre o livro. Em seguida escreve:

O pior livro é certamente melhor do que nenhum, e os professores podem, se possuírem sabedoria, melhorar os textos dos autores na medida em que puderem, mas a leitura de notas deve simplesmente ser interrompida. Disto, porém, fazemos exceção ao Professor Kant e seu curso sobre Geografia Física, para o qual ainda não há um livro apropriado¹⁰⁶⁸.

Vale mencionar também que o ministro Zedlitz, alguns meses antes, havia se correspondido com Kant e na oportunidade o ministro mostra grande admiração por Kant e pelos cursos de geografia, lamenta por estar mais de 500 km de distância e mesmo estando de posse de apenas algumas anotações, de um dos alunos de Kant que fez o curso em 1771, das quais eram bem obscuras e mal escritas, mas o que ele podia decifrar o enchia de desejo de conhecer o restante dos cursos. No final, ele pede que Kant publique os cursos e que não negue o seu pedido, já que ele estava muito interessado¹⁰⁶⁹.

5.2. Os Cursos de Geografia de Kant: um grande desafio.

Sobre os cursos de geografia de Kant, pode-se dizer, de acordo com aqueles que os estudaram de modo mais detalhado, tais como Erich Adickes¹⁰⁷⁰ no começo do século XX e Werner Stark agora mais recente, nessas quase duas décadas do século XXI, que é um grande desafio, com base em pelo menos dois pontos: um pela questão da autenticidade dos textos que se atribui a Kant e outro pela questão da quantidade de textos e de notas sobre esses cursos. Há mais de trinta escritos, textos, notas etc., feitos por alunos que frequentaram as aulas de geografia de Kant, parte desses textos já foram publicados e outros apenas se sabe de suas existências. Conforme Stark (2009) há vinte e sete manuscritos conhecidos,

¹⁰⁶⁸ Cf. users.manchester.edu/facstaff/ssnaron/kant, acesso em 07/11/2016 (tradução nossa).

¹⁰⁶⁹ Cf. KANT, I. **AK**, X, p. 222-223. Carta do dia 21 de fevereiro de 1778.

¹⁰⁷⁰ Cf. ADICKES, E. **Untersuchungen zu Kant's physischer Geographie**. Tübingen: Mohr, 1911a; ADICKES, E. **Kants Ansichten über Geschichte und Bau der Erde**. Tübingen: Mohr, 1911b; ADICKES, E. **Kant als Naturforscher**, 2vols. Berlin: Walter de Gruyter, 1924-25.

classificados por ele em treze grupos distintos. Adickes (1911; 1925) classificou os textos por ele conhecidos e de que teve acesso por letras do alfabeto.

Stark (2009) separou os textos, escritos e notas em cinco grupos, A, B, C, D e X. Os do grupo A foram subdivididos A0, A1, A2, cuja formação ou origem (*Entstehung*) são datadas dos anos de 1757 a 1770. Os do grupo A0 formados entre os anos de 1757-59 são os chamados *Diktattext*, são eles: Karmann, Reicke 4, Königsberg 2, Königsberg 4¹⁰⁷¹. O do grupo A1 datado dos anos de 1763-64: Herder 1. O do grupo A2 formado em 1770: Hesse.

Johann Gottfried von Herder (1744-1803), por exemplo, se matriculou na Universidade de Königsberg em agosto de 1762. Sabe-se que ele, entre o segundo semestre de 1762 até 1764, participou de todos os cursos lecionados por Kant. Herder fez várias anotações sobre metafísica, filosofia moral, física, lógica, matemática e geografia. Suas anotações sobre geografia são juntamente com as de metafísicas as mais claras e a segunda mais extensa, perdendo em quantidade e clareza apenas para as de metafísica. Em 1780 escreve *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (Ideias para a filosofia da história humana). Baseado em grande medida nos cursos de geografia de Kant¹⁰⁷².

Os do grupo B foram divididos em B0 e B1. São datados de 1774/75 a 1779. Os do grupo B0 datados de 1774/75 são: Kaehler J. S, Werner e Rink 2. Os do grupo B1, formados entre 1776 a 1779 são: Messina, Fehlhauer, Prussia, Busolt 2 e Wolter.

Os do grupo C foram divididos em C0, C1, C2, cuja formação é referida aos anos de 1780 a 1787. Os do grupo C0 datados de 1780 a 1785 temos: Dönhoff, Puttlich 2. Do grupo C1, formado em 1785: Volckmann 1. Da seleção C2, de 1787: Reicke 3.

A seleção D foi dividida em D1, D2, D3. Esses textos são datados de 1790 a 1793. O grupo D1 de 1790/91 é representado por: Starke 4. O D2, do ano de 1792, por: Dohna, Wundlacken 2 e Königsberg 3. Do grupo D3, do ano de 1793 temos o *Vigilantius* 1.

No escrito nomeado como Starke, curso de 1791, encontra-se a seguinte assertiva sobre a geografia: “A descrição da terra (geografia) é um conhecimento do que é agora no presente encontrado na terra e pode ser considerado como uma descrição natural ou como uma descrição política¹⁰⁷³”.

Por fim, a seleção X são textos e notas de datações variadas, formados entre os anos de 1772 a 1785. O conjunto X1 é composto por: Rink 1 (1772), Philippi 2 (1772-73),

¹⁰⁷¹ Vale observar que tanto Stark, quanto Adickes não têm, para alguns casos, certeza da datação.

¹⁰⁷² Cf. ADICKES *Untersuchungen zu Kant's physischer Geographie* (1911a).

¹⁰⁷³ Cf. Disponível: http://kant.bbaw.de/base.htm/texte.htm/frg_vig.htm. Acesso 25/05/2018 (tradução nossa).

Friedländer 2 (1772) Powalski (1777), Barth (1784). Os do grupo X2, cuja origem é do ano de 1784-1785, são: Pillau 3 e Crueger¹⁰⁷⁴.

A lista organizada por Adickes (Ibid.) em trabalhos feitos entre os anos de 1911 a 1925 está disposta da seguinte maneira: A (Herder 1); B (Holstein-Beck); C (Karmann); D (Friedländer 2); E (Königsberg 2); F (Powalski); G (Königsberg 4); H (Barth); I (Pillau 3); K (Reicke 4); L (Crueger); M (Fehlauer); N (Prussia); O (Busolt 2); P (Volckmann 1); Q (Puttlich 2); R (Reicke 3); S (Königsberg 3); T (Vigilantius 1); U (Rink 2); W (Werner); Z (Wolter).

Dessa maneira, pelo que já se sabe sobre os cursos de geografia de Kant, os escritos, notas e publicações já feitas, que até hoje, há trinta e seis conjuntos de anotações de estudantes desses cursos sobre geografia. Desses trinta e seis, dezessete destes conjuntos são existentes, publicados ou não. Há ainda quinze desses textos que já foram publicados parcial ou totalmente, que são: dois manuscritos de Rink, três de Vollmer; fragmentos de: Karmann, Königsberg 2, Königsberg 3, Königsberg 4, Prússia, Reicke 3, Starke 4, Crueger, Puttlich 2 e Vigilantius 1¹⁰⁷⁵. Do total de textos, vinte e oito foram publicados, totalmente ou parcialmente. Nessas publicações estão incluídas a publicação Vollmer (os três manuscritos publicados entre 1801 e 1805) e as de Adickes entre 1911 a 1925 (estão incluídas aqui as notas, os fragmentos e pequenos escritos)¹⁰⁷⁶.

Diante desse emaranhado de escritos, notas, fragmentos sobre a geografia, pode-se dizer que há além dos complicadores já citados, também o de compreensão, o de clareza dos textos, já que parte deles está rasurada, faltando partes, faltando páginas etc., além de que o próprio Kant até queria publicar sobre a geografia não o fez ou não autorizou logo de imediato devido a sua idade avançada e por achar que seria um trabalho dispendioso não teve tempo de revisar os textos, de fazer a seleção do que ainda considerava válido, apto para fazer

¹⁰⁷⁴ Para mais detalhes sobre os grupos e seleções de textos, escritos e notas geográficas, conferir: disponível: http://kant.bbaw.de/base.htm/texte.htm/frg_vig.htm. Acesso em 25/05/2018.

¹⁰⁷⁵ De acordo com esse escrito, as características gerais da geografia são: “Trata-se do conhecimento do mundo, das coisas na medida em que estão em relação comuns e mútuas, na medida em que são consideradas em relação ao espaço e o tempo. [...] a geografia leva em consideração o espaço em que as coisas se encontram. A geografia, portanto, trata: 1) Conhecimento das coisas da natureza de acordo com a diferença de espaço, lugares e locais em que as coisas estão na Terra; 2) Para todas as geografias a geografia física é o fundamento; 3) a geografia físico/matemática lida com o tamanho, a forma da terra e sua divisão por diferentes linhas, que devem ser pensadas em virtude de seu movimento em torno do sol e em torno de seu eixo”. Cf. Carta de Iohann Friedrich Vigilantius a Kant em 18 de setembro de 1793. KANT, I. **Briefwechsel (correspondências) AK XI**, p. 450. Estudou geografia com Kant entre 1793-1794.

¹⁰⁷⁶ Para mais detalhes, conferir o livro 26 da Kant's Gesammelte Schriften (obras completas de Kant da academia de Berlim). Textos coletados a partir das palestras, notas e escritos, por Werner Stark, sobre os cursos de geografia de Kant. Cf. STARK, W. **Vorlesungen über Physische Geographie**. (Cursos de Geografia Física) Berlim: Walter de Gruyter, 2009.

parte do livro, já que ele estava sempre suprimindo textos, dados, relatos, bem como ampliando com novos, fazendo notas, comentários etc..

Mesmo diante dessas considerações, é possível asseverar que os cursos de geografia lecionados por Kant ao longo de quatro décadas, tiveram um “papel especial” em sua vida¹⁰⁷⁷, não apenas do ponto de vista quantitativo, dos quarenta anos de ensino e por ter sido o terceiro curso mais lecionado em sua carreira docente, mas também por ter sido fundamental no desenvolvimento de suas reflexões filosóficas, ao ponto de Stark (2001) dizer que Kant tinha uma “fraqueza/queda pela Geografia (*ein Faible für Geographie*)¹⁰⁷⁸”.

Todos os outros cursos dados por Kant foram realizados a partir de manuais já estabelecidos, o que ele fazia era apenas comentários críticos sobre o texto utilizado¹⁰⁷⁹. No caso do ensino de geografia, ele diz que não havia manual próprio à altura, e, portanto, o que se tinha escrito sobre a geografia era alvo de seleção, recortes, supressões, ampliações, ajustes, notas, comentários etc., e no final das contas os cursos de geografia eram ministrados não por um manual propriamente dito, mas por essas coletâneas de textos, relatos de viagens e acréscimos críticos feitos por Kant a partir de sua filosofia e das análises feitas empiricamente em Königsberg, conforme Kant diz ter feito. Assim, o material utilizado por Kant era de certa maneira autoral. Isso é corroborado em fins dos anos 1770 quando o ministro da educação, Zedlitz, conforme dito anteriormente, autoriza a Kant, exclusivamente, a utilizar seu material próprio, razão pela qual Stark (Ibid.) dizer que “Kant formulou o *Physicam Geographiam*¹⁰⁸⁰”.

5.3. O Conteúdo dos Cursos de Geografia

Sobre o conteúdo de seu manual, sua preocupação inicial para lecionar geografia, as fontes, suas bases, como organizou e produziu o material, Kant escreve que:

¹⁰⁷⁷ “Esta palestra teve um papel especial na vida do palestrante/professor Kant”. Cf. STARK, W. Palestra em Marburg 2001 (tradução nossa).

¹⁰⁷⁸ “Kant evidentemente desenvolveu e manteve uma fraqueza pela geografia. (*Kant offensichtlich ein Faible für Geographie entwickelt und beibehalten hat*)”. Cf. STARK, W. Ibid. (tradução nossa).

¹⁰⁷⁹ Ele sempre usou os livros didáticos de outros autores contemporâneos para lógica, metafísica, filosofia moral, religião natural, filosofia jurídica, antropologia e enciclopédia, ou mesmo para física e matemática. Cf. STARK, W. Ibid.

¹⁰⁸⁰ Cf. STARK, W. Ibid.

[...] estão espalhados ao longo de várias e grandes obras e falta ainda um manual por meio do qual esta **ciência** possa se tornar mais adequada para o uso acadêmico. Por isso, resolvi, no início da minha docência, ministrar aulas sobre esta **ciência** em cursos especiais segundo a orientação de um esboço sumário. Fiz isso em um curso semestral para satisfação de meus ouvintes. Desde então, ampliei consideravelmente meu plano. Extraí de toda sorte de fontes, busquei em todo tipo de acervo e, além do que está contido nas obras de Varenius, Buffon e Lulof em relação aos fundamentos gerais da Geografia Física, percorri as mais completas descrições de terras específicas por hábeis viajantes na *Allgemeine Historie aller Reisen*, no *Göttingische Sammlung Neuer Reisen*, no *Hamburgische* e no *Leipziger Magazin*, em artigos das Academias de Ciências de Paris e de Estocolmo, entre outras e, de tudo isso tomei o que é relevante a este propósito e fiz um sistema¹⁰⁸¹.

Para Stark,¹⁰⁸² esse material estava organizado com conteúdos de física da terra, características de países, história natural e etnografia, portanto, um curso que de certa maneira era bem abrangente, o que naquele momento apesar de já se ter material para estabelecer a geografia como ciência ainda não se tinha um limite preciso do que de fato essa ciência poderia tratar especificamente, além do que, em linhas gerais, as pesquisas empíricas tinham em seus arcabouços explicativos um viés teológico¹⁰⁸³.

No anúncio do curso de geografia, em 1757, Kant escreve:

Os relatórios/notícias (*Die Nachrichten*) que servem ao propósito de desenvolver uma geografia física estão espalhados por muitas e extensas obras, e não há ainda um livro de texto por meio do qual esta ciência possa ser mais adequada para o uso acadêmico. Portanto, eu resolvi, no início da minha carreira de professor falar sobre esta ciência em palestras especiais seguindo instruções de um resumo. Isso eu fiz em um curso semestral longo para a satisfação de meus alunos. Desde então, tenho expandido consideravelmente a minha exposição. Recorri a todas as fontes [...] e para além do que está contido nas obras de Varenius, Buffon e Lulof em relação aos fundamentos gerais da geografia física, tenho ido atrás das descrições mais completas e específicas da terra feitas por viajantes qualificados/experientes, a partir da história geral de todas as viagens, da coleção *Göttingische* de novas viagens, da revista *Hamburgische* e da revista *Leipzig*, dos escritos da academia de ciências de Paris e Estocolmo, entre outros materiais e de tudo isso eu tomei o que é relevante para esse propósito e fiz um sistema. Ofereço aqui um esboço dele. Não seria possível julgar-se sábio/erudito (*Gelehrten*), sendo ignorante nesse assunto¹⁰⁸⁴.

¹⁰⁸¹ Cf. KANT, I. *Vorkritische Schriften*, p. 4. **AK II**, p. 4 (destaque nosso) – anúncio do curso de geografia de 1757 (tradução nossa).

¹⁰⁸² Cf. STARK, W. *Vorlesungen über physische Geographie*, **AK XXVI**, p. VI.

¹⁰⁸³ “Até o aparecimento da preleção kantiana sobre geografia física em 1756, as pesquisas geográficas de cunho empírico seguiam o seu curso de desenvolvimento, muito embora a *interpretação* dos seus achados precisasse pagar tributo à Teologia”. Cf. SANTOS, Leonardo, Rennó Ribeiro. **O cultivo das faculdades humanas nas preleções de Kant sobre antropologia**. 2016. 204 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016, p. 18-19.

¹⁰⁸⁴ Cf. KANT, I. op. cit., **AK II**, p. 4 (tradução nossa).

Ademais ele diz que:

a consideração da terra é basicamente tripla. A visão matemática da Terra como um corpo/organismo-mundo (*Weltkörper*) quase circular e vazio de criatura, cujo tamanho, figura e círculo devem ser pensados, considerados. A política que ensina aos povos, sobre a comunidade, as pessoas [...] através da forma de governo, ação e interesse mútuo, religião, costumes, etc.. A geografia física que considera [...] o estado natural do globo e o que está nele: os mares, o continente, as montanhas, os rios, o círculo de ar, o homem, os animais, as plantas e os minerais. Tudo isso não em toda a sua completude e precisão filosófica das partes, que tem a ver com a física e com a história natural, mas com o desejo racional do pesquisador que em toda parte procura o estranho e belo, compara suas observações e faz pensar sobre seu plano de pesquisa¹⁰⁸⁵.

No anúncio do curso de geografia de 1758, ele escreve que: “No semestre passado, realizei palestras sobre geografia física de minha própria composição e pretendo continuar ministrando sobre essa ciência útil e agradável, de novo, e com várias ampliações¹⁰⁸⁶”.

Inicialmente, Kant via a geografia a partir do que expusera nos anúncios oficiais dos cursos de geografia, como um conhecimento útil e agradável que fazia com que o conhecimento geral dos alunos fosse ampliado, pela via do inusitado, do curioso, do excêntrico, todavia, no ano de 1765, Kant amplia sua noção e diz que além de ampliar um conhecimento em geral, a geografia era a base que preparava para a filosofia em geral, já que aquela tratava de conhecimento concreto do mundo, e assim permitia que seus alunos não ficassem apenas em conceitos e abstrações vagas.

[...] Geografia física. Reconheci desde o início das minhas funções acadêmicas que existia uma grande negligência dos jovens estudantes, que consiste, principalmente, no que eles aprendem logo a racionalizar sem possuir conhecimento histórico suficiente que poderia representar o lugar da experiência: assim, concebi a ideia de fazer uma história da condição atual da terra, ou da geografia no sentido mais amplo, um resumo agradável e fácil, o que poderia prepará-los à razão prática e servir para estimular o desejo alargar o conhecimento que aqui foi iniciado. Chamei essa disciplina de parte do que na época era minha principal preocupação: a geografia física. Desde então, tenho gradualmente ampliado essa proposta, e agora estou pensando, aproximando a seção que vai para as peculiaridades físicas da Terra, ganhando tempo para estender a palestra sobre as outras partes dela, que são ainda mais benéficas/úteis (*gemeinnützig*). Então essa disciplina se tornará uma geografia física, moral e política¹⁰⁸⁷.

¹⁰⁸⁵ Cf. KANT, I. Ibid., **AK** II, p. 3.

¹⁰⁸⁶ Cf. KANT, I. Ibid., p. 25

¹⁰⁸⁷ Cf. KANT, I. Ibid., p. 312

Dez anos depois, em 1775, Kant faz um novo anúncio, mas agora desde 1772, já havia separado a Geografia da Antropologia, lecionadas em semestres diferentes, apesar de vê-las como ciências complementares, disciplinas responsáveis por fazer a ponte, a passagem, a ser o fio condutor, entre a escola e o mundo, entre a escola e a vida.

A geografia física anunciada aqui pertence a uma ideia, que eu asseguro ser, de uma instrução acadêmica útil e que eu chamo de um exercício preliminar/propedêutico no conhecimento do mundo. Este conhecimento do mundo serve para fornecer o que é pragmático a todas as outras ciências, assim como outras competências, de modo que eles são úteis não apenas para a escola, mas para vida, e é onde o aprendiz realizado é apresentado e introduzido à cena de sua determinação, ou seja, no/do mundo (*nämlich in die Welt*). Aqui jaz um campo duplo à sua frente, do qual ele tem um esboço preliminar para poder organizar todas as experiências futuras de acordo com as regras: a saber, a natureza e o homem. Suas partes devem, no entanto, ser cosmologicamente consideradas, não de acordo com o que seus objetos contêm no singularmente peculiar (física e psicologia empírica), mas qual a relação delas com o todo, em que estão e cada uma em seu lugar, fornece. Eu chamo a primeira de ensino de geografia [...], a segunda de antropologia [...] ¹⁰⁸⁸.

Cabe ressaltar que quando se diz ser algo preliminar/propedêutico ¹⁰⁸⁹, não se quer dizer, pelo menos quando se faz um bom uso do termo, que esse algo seja demeritório, não fundamental, significativo, relevante, mas significa dizer, que é a introdução para uma gama de conhecimentos sem a qual não se conhece outros conhecimentos de maneira ordenada e sistemática.

Em um primeiro momento, parece que esses outros conhecimentos são mais elevados, superiores, mais importantes, todavia são conhecimentos distintos em graus, por assim dizer ¹⁰⁹⁰, e que sem a tal propedêutica não se concatena a diversidade de conhecimentos passíveis de conhecimento. Assim, a propedêutica é aquela parte do ensino, do conhecimento, com o qual se avança para um diverso maior e sem o qual as diversas “peças” do

¹⁰⁸⁸ Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. 443

¹⁰⁸⁹ Termo de origem grega (*Προπαιδευτική*) tem ligação direta com a ideia de ensino, de preparação, de introdução. É uma espécie de conhecimento basilar. Para Platão, as ciências propedêuticas, ou especiais, a saber, Geometria, Astronomia, Aritmética e Música, eram aquelas que se destinavam ao ensino de preparação para um pensamento mais elevado (que era diferente desse pensamento responsável pelas ciências especiais), isto é, o pensamento intuitivo, intelectual, filosófico, dialético, que é aquele pensamento que descobre a relação entre as ciências e por que estão interligadas, ou relacionadas. Cf. Platão. **A República**, p. 319-357 (livro VII), páginas 514-541 da paginação das obras de Platão.

¹⁰⁹⁰ Entendemos que são conhecimentos de instâncias diferentes, intermediados, forjados e organizados por uma única e mesma razão, que do ponto de vista da compreensão separa-se, mas que na realidade trata-se de uma e mesma coisa que tem diferentes usos. Cf. HENRICH, Dieter. **The unity of reason**: essas on Kant's philosophy. London: Harvard University Press, 1994.

conhecimento humano do mundo ficarão desconectadas, desfiguradas, como “um tatear às cegas¹⁰⁹¹”, isto é, sem uma conexão que faça sentido e que no final das contas nada mais será do que um “conhecimento” sem base, e, por sua vez, passível de não sustentação e segurança.

Nesse sentido, Kant diz que a Geografia é a propedêutica do conhecimento do mundo, um conhecimento útil em qualquer circunstância da vida. Nesses termos, isso demonstra a importância que o filósofo de Königsberg deu ao conhecimento geográfico, mas tal importância nunca foi consenso e nunca será entre os “especialistas” nos estudos kantianos, pois parte dessas aulas faz parte dos chamados textos pré-críticos¹⁰⁹², isto é, de seus textos não maduros, por assim dizer, já que o chamado período crítico, em linhas gerais, é o das três críticas, da Razão Pura; da Razão Prática e da Faculdade de Julgar.

Na realidade, a Geografia em Kant é um estudo que sempre foi negligenciado e tratado como secundário e que além de negligenciado é também um desafio¹⁰⁹³ no temário kantiano. Desafio pela dificuldade de autenticação dos textos, que ficará a critério de Friedrich Theodor Rink, um ex-aluno de Kant, que reuniu cadernos de épocas diferentes das aulas que Kant ministrara, inclusive com assuntos que provavelmente Kant já tinha abandonado e outros que o próprio Rink fez rearranjos (“correções”) e assim, acabou sendo publicado, em 1802¹⁰⁹⁴.

Sobre a Geografia de Kant, Stark (2014) indaga: “um desafio? [...] Embora eu tenha trabalhado na geografia física do filósofo de Königsberg por cerca de quatro anos, cheguei claramente à conclusão de que essas palestras, que soa tão pouco filosófica e até agora negligenciada na pesquisa, é de fato um desafio¹⁰⁹⁵”.

¹⁰⁹¹ Claro que Kant quando fala desse “tatear às cegas”, está se referindo à metafísica clássica, naquilo em que ela pretendia enquanto procedimento dos nossos conhecimentos, na medida em que promete ir além daquilo que os seres humanos podem conhecer. Cf. KANT, I. **CRP**.

¹⁰⁹² Dos anos iniciais de docência 1756 a 1780 (período pré-crítico) e de 1781 a 1796 (início do período crítico e fim da docência).

¹⁰⁹³ Cf. STARK, Werner. *Naturforschung in Königsberg, – ein kritischer Rückblick Aus den Präliminarien einer Untersuchung über die Entstehungsbedingungen von Kant’s Vorlesung über Physische Geographie*. In: **Revista de Estudos Kantianos**. Marília-SP, v. 2, n. 2, p. 29-60, 2014, p. 29 (tradução nossa).

¹⁰⁹⁴ Antes da publicação dos cursos de geografia de Kant em 1802, Feita por Theodor Rink, houve uma publicada entre os anos 1801-1805 (4volumes) por Johann Jacob Wilhelm Vollmer (1765-1816). Este foi aluno de Kant entre os anos de 1787-88. Kant, em 29 de maio de 1801 se manifesta publicamente sobre a publicação feita por Vollmer de seus cursos de geografia. Sobre isso Kant diz: “Mensagem ao público sobre a edição ilegítima da Geografia Física de Immanuel Kant, publicada por Vollmer. [...] Vollmer publicou em meu nome um de meus cursos de geografia, que ele mesmo diz serem frutos de suas anotações, que eu não reconheço nem por matéria nem por forma. A publicação legal da minha geografia confiei ao doutor e professor Rink. [...] Não posso reconhecer tal publicação do imaginário de Vollmer [...]”. Cf. KANT, I. **Correspondências**. **AK XII**, p. 372.

¹⁰⁹⁵ Cf. STARK, W. *Kant’s Vorlesung über Physische Geographie*, p. 30 (tradução nossa).

Por essas e pelas demais críticas que Erich Adickes mostrou quando da publicação de *Untersuchungen zu Kants physischer Geographie*¹⁰⁹⁶. Além do fato de que Kant já estava em idade avançada e com a saúde debilitada, não pôde fazer ele próprio a seleção dos textos, bem como a revisão de conteúdo, como fez com a *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, publicado em 1798, cerca de seis anos antes de sua morte em 1804.

O fato é que a geografia percorre todas as fases de pensamento e de docência de Kant. Por que então a geografia é considerada por boa parte dos leitores de Kant como de baixa significância e negligência? Por que Kant a considera como útil para toda e qualquer circunstância da vida? Será essa a razão de ter lecionado por quase 40 anos um curso sobre geografia? Será que propedêutica nesse caso seria tão superficial assim, que faria o filósofo durante todo seu processo histórico de docência, do período pré-crítico ao crítico lecioná-la sem interrupção? Por que repetir tal curso e ampliá-lo ao longo de 40 anos?

Para Stark (Ibid.), a Geografia desempenhou um papel especial na vida de Kant, e mais, ele desenvolveu uma paixão por ela. “Tais palestras desempenharam um papel especial na vida do Kant professor, por familiarizar um saber mais objetivo, [...] por isso Kant desenvolveu e manteve uma paixão pela geografia¹⁰⁹⁷”.

O certo é que Kant estava atualizando constantemente o curso de geografia, revendo, suprimindo, ampliando e deixando o curso cada vez mais atraente ao público que iniciava os estudos universitários, uma vez que era importante para seu sistema filosófico, já que toda sua concepção de natureza, de mundo, não se exime do físico, dos limites da experiência possível; pela concretude dessa ciência, bem como por trazer base educacional aos estudantes que começavam suas carreiras estudantis, assim como era fundamental para prepará-los ao ingresso à razão prática e assim para tornar o cidadão do mundo cômico de sua responsabilidade frente ao mundo natural e humano, como um cidadão do mundo no mundo, que conhece e age no mundo, um cosmopolita.

É a partir do ensino da geografia que Kant começa uma explicação natural do mundo, excluindo a explicação teológica do sistema natural do mundo, uma vez que até seu primeiro curso de geografia a explicação dos estudos geográficos ficava por conta dos filósofos e teólogo de linhagem Wolffiana e tais explicativas giravam em torno de ideias

¹⁰⁹⁶ Cf. ADICKES, E. *Untersuchungen zu Kants physischer Geographie*. Tübingen: Verlag Von J. C. B. Mohr, 1911. “Estudos/exames sobre a Geografia Física de Kant” (tradução nossa). Adickes diz que Rink edita e altera partes dos cadernos antes da publicação, pelo menos até o parágrafo 52 do que foi publicado está alterado.

¹⁰⁹⁷ Cf. STARK, W. op. cit., p. 32.

físico-teológicas, cujo princípio mecânico de explicação causal da natureza não era suficiente para explicar a ordem natural.

Este arranjo wolffiano não tinha a intenção de impedir o desenvolvimento do próprio campo científico. De acordo com Büttner, “os processos isolados da natureza eram de fato considerados em termos mecânico-causais (como ocorrendo a partir de si mesmos)”. No entanto, o pensamento geográfico de Wolff também assumia, em termos gerais, dois postulados, de que (i) “o mundo não é necessário [*notwendig*]” e de que (ii) “Deus escolheu a melhor dentre muitas possibilidades”, levando a que “a tendência geral (a saber, a escolha da série causal 'adequada') fosse observada a partir de um espírito dirigente [*steuernden Geist*]¹⁰⁹⁸”.

Kant, apesar de não ter feito trabalhos de ordem empírica para o ensino da geografia, o fez mediante a compilação de pesquisas e relatos de viagens um sistema geográfico, por assim dizer, e mais ainda, teve a preocupação de na explicação desse conteúdo se restringir a uma explicativa natural, mecânica, física, dentro daquilo que depois do advento da Primeira Crítica passou a ser chamado de explicação dentro dos limites do conhecimento humano possível, restrito aos fenômenos, ao território da experiência possível.

Dessa maneira, Kant apesar de estar atento aos relatos e investigações empíricas, bem como às descrições que se fazia no campo da geografia, não estava interessado, por assim dizer, nas explicações que relacionavam natureza e Deus, bem como na perspectiva teleológica que ultrapassasse os limites da sensibilidade, “rejeitando não só a aplicação do princípio físico-teológico, como também a perspectiva teleológica proposta pelos newtonianos¹⁰⁹⁹”.

A falha de Newton foi, de certo modo, o oposto da falha dos metafísicos. Os pietistas, Wolff e os físico-teólogos estabeleceram uma relação entre Deus e natureza que sustentava as afirmações da metafísica, mas os meios e os fins que defendiam não eram aceitáveis para ciência. Newton construiu meios finais que termina em apoio à sua ciência, mas a relação resultante Deus-natureza (com um Deus rebaixado e uma natureza deficiente) não era aceitável para os princípios da metafísica. Confrontado com as dificuldades que atrapalharam as teleologias de seus de seus antecessores, Kant teve que recomeçar completamente¹¹⁰⁰.

¹⁰⁹⁸ Cf. SANTOS, L. R. R. op. cit., p. 19. Isso de certa maneira tem a ver, no fundo, com a perspectiva leibniziana de acreditar que o mundo enquanto necessário é fruto de Deus, criador todo poderoso, onisciente e bom, que por tais atributos escolhe necessariamente a melhor opção dentre todas as possíveis para sua efetivação, que por sua vez faz desse mundo criado, o nosso, o melhor de todos os mundos possíveis.

¹⁰⁹⁹ Cf. SANTOS, L. R. R. Ibid., p. 19-20.

¹¹⁰⁰ Cf. SCHÖNFELD, Martin. **The Philosophy of the Young Kant: The Precritical Project**. Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 106 (tradução nossa).

Assim, os fenômenos naturais, os dados, os fatos, a natureza, seus eventos, os acontecimentos que se estabeleciam na superfície da terra, em sua ordem natural, saíam da explicativa físico-metafísica¹¹⁰¹, assim como de uma teleologia que no final das contas não apontasse para imanência, o que significa dizer que desde o primeiro curso de geografia, a explicação sobre o componente físico e humano da terra deveria se restringir a uma explicativa científica cuja base se expressava por uma causalidade natural, mecânica, cuja finalidade deveria apontar para própria natureza, dentro dos limites válidos do humano¹¹⁰².

Essa explicação da natureza física que exclui da equação o componente divino e seus desígnios se revestem de importância, uma vez que não haverá assertiva sobre a terra e seus componentes que não esteja dentro dos limites da experiência, dentro dos limites da sensibilidade humana e aqui emerge a importância da inseparabilidade da geografia com a história, pois agora a ordem dos acontecimentos é fruto de acontecimentos naturais mecânicos dados no tempo e na relação do ser humano com a natureza na medida em que este percebe que em certos casos naturais, a mera explicativa mecânica causal não responde satisfatoriamente à diversidade da natureza em seu conjunto, isto é, em sua sistematicidade ao longo da história, não como um mero agregado, mas uma totalidade, um todo cujas partes ou sua diversidade é derivada e está em relação.

Portanto, há uma clara vinculação entre o sentido externo (espaço) e o sentido interno (tempo) na explicativa dos eventos da e na natureza, na medida em que agora a apresentação geográfica que observa (*Beobachtung*) e descreve (*Beschreibung*) precisa levar em consideração não apenas a parte física sem nenhuma relação, mas também a explicação (*Erklärung*), isto é, a experiência da natureza no tempo, o que significa dizer que o componente espaço-temporal deve estar indissociável, mostrando que a experiência se dá no tempo e que qualquer assertiva sobre o mundo, sobre a natureza, sobre qualquer coisa que apareça à sensibilidade deve necessariamente levar em consideração o aparato da experiência espaço-temporal, isto é, geográfica.

Por essa razão, o conhecimento do mundo, geográfico-antropológico, útil para todas as vicissitudes da vida, deve ser ensinado aos jovens como conhecimento propedêutico fundamental, de fim utilitário, tendo em vista a educação para a cidadania mundana, cosmopolita, para serem usados no mundo, na natureza, e principalmente no próprio ser

¹¹⁰¹ “O curso sobre a geografia é terminantemente esvaziada de intenções físico-teológica”. Cf. STARK, W. *Einleitung*. AK XXVI, p. XXIX.

¹¹⁰² Vale observar que no ano de 1755, Kant já havia feito uma explicação de cunho físico para História da natureza e teoria do céu. Cf. CASSIRER, E. *Kant's Life and Thought*. New Haven and London: Yale University Press, 1981.

humano que é fim em si mesmo, pois, “todos os progressos na civilização/cultura (*kultur*), pelos quais o homem se educa, tem como fim que os conhecimentos e habilidades adquiridos sirvam para o uso no mundo, [...] o objeto mais importante ao qual o homem pode aplicá-los é o ser humano, porque ele é seu próprio fim último¹¹⁰³”.

Kant, nesse sentido, entendia que no ensino haveria uma espécie de percurso natural pelo qual se deveria ensinar, caso contrário se formaria alunos cujo saber estaria estruturalmente desarticulado, com uma mistura de conhecimentos esparsos, desconectados, cuja “sabedoria” advinda por essa via, nada mais era do que uma suposta sabedoria, um conhecimento sem organicidade, sem sistematicidade.

Nesses termos, Kant asseverava que os conhecimentos acidentais, supérfluos, o que ele chamou de “adornos/atavios¹¹⁰⁴” da vida, poderiam ser agregados ao sistema do conhecimento, mas não como aqueles de necessidade primeira, pois, se assim fosse, minaria o que ele chamava de “progresso/avanço natural do conhecimento humano¹¹⁰⁵” que apontava na direção de uma ordem sistemática, caso contrário o desenvolvimento mental dos alunos ficaria comprometido e até tão superficial e estéril quanto antes desses conhecimentos, uma vez que tal superficialidade se transformava em ilusão de sabedoria e de certo modo até pior do que o estado anterior.

O professor de geografia entendia que esse progresso natural do conhecimento humano tinha a ver com o começo do conhecimento, isto é, com seu início, que como visto no primeiro capítulo, começa com a experiência, que se dá pela relação da intuição com o entendimento, que tem a ver com os juízos de experiência, que são sintéticos¹¹⁰⁶, formados por intuições empíricas que se submete a conceitos, que por sua vez se submete à razão e assim são conhecidos dentro de um sistema, de um todo organizado. Tal sistema do

¹¹⁰³ Cf. KANT, I. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**, p. 21. Em uma nota de um curso de geografia de 1791, Kant diz que a geografia deve ser ensinada, pois, “o homem não é benigno por natureza, mas tem uma tendência ao mal; Ele o faz sem ter qualquer vantagem na forma de guerra perpétua, tanto os mais instruídos quanto os menos. [...]. Cada estado empreende esforço, desde que tenha outro com ele, a quem possa esperar conquistar, a fim de que seja ampliado, subjugando-o a fim de efetivar uma monarquia universal, não deixando vestígios de liberdade. [...] Mas não é assim que deve ser, pois liberdade e justiça devem ser elevadas ao trono do mundo, e todo despotismo acaba com isso; esse é o objetivo da razão e o destino do homem, que tem três partes para ser treinado. Essas três áreas são: 1) para o animal como um ser vivo; 2) para a humanidade como viva e ao mesmo tempo razoável e 3) para a personalidade como racional e ao mesmo tempo capaz de atribuição e deliberação. Todos esses dispositivos são primordiais e promovem a observância do bem e sua educação assegura ao mundo a regra da justiça, liberdade e verdade”. Cf. Starke, curso de 1791. Disponível: http://kant.bbaw.de/base.htm/texte.htm/frg_berg.htm. Acesso em 26/05/2018.

¹¹⁰⁴ Cf. KANT, I. **Anúncio dos cursos de inverso de 1765-1766**. AK II, p. 305. “*ausgeschmückten*”.

¹¹⁰⁵ Cf. KANT, I. Ibid. “*der natürliche Fortschritt der menschlichen Erkenntnis*” (tradução nossa).

¹¹⁰⁶ “Os juízos de experiência, como tais, são todos sintéticos, pois seria absurdo fundar sobre a experiência um juízo analítico, uma vez que não preciso de sair do meu conceito para formular o juízo e, por conseguinte, não careço do testemunho da experiência. [...] como partes de um todo, a saber, o da experiência, que é, ela própria, uma ligação sintética das intuições.” Cf. KANT, I. **CRP**, p. B 11-12.

conhecimento deve ser progressivo e culminar com o sistema, isto é, da experiência, das partes, da contingência para o todo, cujo fundamento é o próprio todo. Portanto, é preciso se manter nos limites do conhecimento da experiência até que se possa avançar para além-fronteiras e não começar por além-fronteiras e vir à experiência, logo, há, para Kant, uma ordem natural em que os conhecimentos devem ser ensinados, isto é, há uma maneira estruturada de aquisição dos conhecimentos.

A esse respeito, Kant assevera que: “[...] homem em todas as coisas é menor de idade. Em relação à cultura, ele é uma criança da casa paterna. A respeito da moralidade e religião, ele é uma criança no confessionário¹¹⁰⁷”. É essa menoridade da ignorância ou advindos da escola, que se consubstancia como de um suposto saber, que a geografia, juntamente com a filosofia crítica, pelo método do limite, do conhecimento dentro das fronteiras do conhecimento possível, que Rousseau chamou de método negativo¹¹⁰⁸, que o conhecimento do mundo (geografia) pela crítica objetiva mudar.

Na *Primeira Crítica*, na parte da Doutrina Transcendental do Método, Kant afirma que:

Os juízos negativos, que não o são tão somente do ponto de vista da forma lógica, mas também do ponto de vista do conteúdo, não gozam de nenhum apreço especial da parte do desejo de saber que têm os homens; são considerados mesmo inimigos invejosos da nossa tendência incessante para alargar os conhecimentos [...]. Têm as proposições negativas a função própria de impedir simplesmente o erro. Assim, as proposições negativas, que devem prevenir um falso conhecimento [...] mas onde os limites do nosso conhecimento possível são muito estreitos, grande a inclinação para julgar, a aparência que se oferece muito enganadora, e considerável o dano proveniente do erro, o carácter negativo de uma instrução, que unicamente serve para nos preservar do erro, tem ainda mais importância que muito ensinamento positivo pelo qual o nosso conhecimento poderia aumentar. [...], mas a cultura e a doutrina contribuirão positivamente¹¹⁰⁹.

¹¹⁰⁷ Cf. KANT, I. **Preleção Menschenkunde (Antropologia) AK XXV**, p. 1198 (tradução nossa).

¹¹⁰⁸ Rousseau, no *Emílio*, traz a ideia de que há conhecimentos negativos que se opõem a certos conhecimentos que na realidade não são conhecimentos, mas apenas conhecimentos aparentes, supostos conhecimentos. Assim Kant entenderá que juízos negativos, quer do ponto de vista da forma lógica ou do conteúdo, se fundamentam no desejo que os homens tem em saber, o que fará Kant dizer que: “os homens escolhem muito mais se entregar a um erro do que se estabelecer voluntariamente na ignorância; razão pela qual emitem juízos tão apressadamente, não levando em consideração a suspensão do juízo”. Cf. KANT, I. **Preleção Parow, AK XXV**, p. 254 (tradução nossa). Cf. ROUSSEAU, J. J. **Emílio ou da Educação**. Tradução: Roberto Leal Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 2014. Vale observar que apesar da influência rousseauísta, Kant dirá que “Ter gosto é um peso/fardo para o entendimento. Eu preciso ler Rousseau a fio até que a beleza das expressões não mais me atrapalhem, só então poderei finalmente analisá-lo com a razão” Cf. KANT, I. **Bemerkungen, AK, XX**, p. 30. Diz também que: “[...] e não há autor clássico de filosofia” (*und es giebt keinen klassischen Autor der Philosophie*) que deva ser tomado sem crítica. Cf. KANT, I. **Über eine Entdeckung, AK, VIII**, p. 218 (tradução nossa).

¹¹⁰⁹ Cf. KANT, I. **CRP**, p. B 737-738.

Kant estava cômico que os alunos não poderiam começar com abstrações, com ideias ou com supostos conhecimentos que estavam além dos limites da experiência, pois se assim fosse, a ordem do conhecimento seria inversa, da razão para intuição e não desta para a razão, o que faria, segundo Kant, a construção de um “conhecimento/ciência de emprstimo¹¹¹⁰”, que vai contra o empírico da experiência, que se segue da relação dessa experiência, do fundamento dessa experiência, do produto/consequência dessa experiência até serem entendidos/discernidos.

Dessa maneira fica claro que o conhecimento  uma construção e a ciência que conhece o mundo espaço-temporalmente, útil para todas as circunstâncias da vida, a geografia, emerge como imprescindível para que o aluno conheça ordenadamente e seja o autor de seu próprio conhecimento e não parta de um conhecimento já dogmatizado, pronto, mas construa paulatinamente o seu próprio conhecimento, o que nesse caso teve a participação do professor como aquele que encaminha, direciona, guia, e não mostra o sistema pronto para que disso se depure o conhecimento, mas ao contrário parte da experiência para que assim efetive-se a construção do seu próprio conhecimento, o que o levará a ser o autor de seu próprio saber e assim capaz de cidadania mundana esclarecida, de caminhar por si mesmo, que nada mais  do que aquele que pensa por si mesmo, que não é mero receptáculo de pensamentos prontos.

Kant entende que é preciso amadurecer o entendimento, seu crescimento se efetiva na medida em que ele é exercitado nos juízos da experiência, despertando assim a atenção para aquilo que as sensações comparadas ensinam. Assim, partindo destes juízos ou conceitos, ele não deve empreender avanço para territórios além da experiência num primeiro momento, mas deve chegar até l de maneira natural, pela via dos juízos de experiência e que aos poucos o faz alçar maiores voos. É nesse sentido que o professor não ensina pensamentos, mas ensina a pensar; não leva o aluno, mas guia-o, fazendo com que ele no futuro caminhe por conta própria.

Assim, a geografia enquanto ciência do conhecimento no mundo e para o mundo, para o cosmopolitismo, para o esclarecimento, para a emancipação da razão é aquela que sem a qual não há progresso, não se avança no criticismo, que por sua vez passa necessariamente pela educação e ensino dessa ciência útil para o conhecimento do mundo e para ação no mundo.

¹¹¹⁰ Cf. KANT, I. **Anúncio de 1765-1766**, p. 306. **AK II**, p. 306. “[...] *erborgte Wissenschaft*”.

Então posso dizer que há um abuso da confiança no que é dado como comum, em vez de ampliar a capacidade intelectual da juventude [...] e de formá-la para que no futuro tenha um discernimento próprio e maduro, eles os enganam com uma sabedoria mundana acabada/pronta (*fertigen*), [...] forjada por outros, resultando numa ilusão de ciência, que tem valor apenas em certo lugar e entre certas pessoas, mas que em qualquer outra parte é desacreditada¹¹¹¹.

O conhecimento do mundo no mundo indica claramente que Kant dava importância ao estudo geográfico e além do que aponta que tal estudo se insere no contexto mais amplo do esclarecimento, uma vez que tal conhecimento era essencial para vida em todas as circunstâncias da vida, que além de agradável é também útil. Ou seja, a geografia nesse sentido, se inscreveria dentro dos conhecimentos capazes de fazer com que os experimentados em tais conhecimentos tivessem a capacidade de pensar por si mesmos.

A geografia é, para Kant, um meio de desenvolver a capacidade dos estudantes de pensar por eles mesmos, na medida em que por meio do exercício da comparação de juízos sobre a experiência, o estudante é levado a julgar por si mesmo, o que aponta para uma proposta de livre descoberta, de estímulo ao investigar, à pesquisa, a fim de que ocorra uma ampliação do modo de pensar e assim de agir. Aqui, portanto, fica claro ser a geografia a ciência da condição de possibilidade de expansão do conhecimento do aluno por meio das experiências com o mundo, evidenciando a relação entre fenômenos naturais e humanos, cuja relação deve ser instigada e para tal a geografia se consubstancia como fundamental.

A geografia, dessa maneira, permite que os alunos sejam esclarecidos sobre aquilo que a geografia moderna e mais contemporânea passou a chamar de relação entre sociedade e natureza, isto é, sejam esclarecidos sobre a diversidade natural e cultural e com isso entendam suas múltiplas relações e acepções, assim como ser a terra a morada não somente do homem mais das mais variadas espécies que nela habitam.

Para Kant, há uma indissociável relação entre geografia e esclarecimento, uma utilidade em que o conhecimento geográfico aponta para várias direções, dentre elas, as que fornecem (i) um conhecimento mais concreto que complementa e amplia uma experiência superficial; (ii) condição que permite ajuizar ou arrazoar mais efetivamente e assim mais corretamente, uma vez que o pensar não se dá na mera abstração, no nada, mas na experiência concreta, factual fenomênica dada espaço-temporalmente. Tal perspectiva faz com que se progrida, avance da ignorância, da mera reprodução para um saber reflexivo, sábio, de cunho filosófico crítico, o que outorga à geografia *status* de ciência de base, uma propedêutica do

¹¹¹¹ Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. 307. **AK II** (tradução nossa).

conhecimento do mundo, aquele conhecimento que implica aos experimentados uma ascensão à condição de cidadão cosmopolita, do mundo, logo, a ciência geográfica ajuda a formar o cidadão do mundo, esclarecido, prudente e crítico.

A vinculação entre geografia, esclarecimento e o sábio já está anunciada por Kant desde o anúncio do curso de geografia de 1757, quando ele indaga se é possível alguém ser considerado(a) sábio(a), sendo ignorante no conhecimento geográfico, o que significa dizer que ao cidadão esclarecido e sábio cabe irrenunciavelmente passar pelo estudo da geografia, conhecimento natural isento, desde o primeiro curso, de misticismo e dogmatismo metafísico.

Holly Wilson (2011)¹¹¹² escreve que Kant a partir dos cursos de geografia procura estabelecer a ideia de que é possível uma explicativa exclusivamente natural/mecânica para o universo, deixando de lado explicações que trazem o teológico como fundamento, inclusive de fatos ou eventos particulares, que parecem não ser possível pela via mecânica.

Isso foi o que Büttner (1979)¹¹¹³ chamou de neutralidade teológica da geografia, isto é, nem afirmava e nem negava a perspectiva da existência do teológico, apenas se ausentava de fazer assertiva nessa linha, coisa que de acordo com isso nem sequer cabia à geografia. Esse autor fala da ideia de emancipação da geografia em relação à teologia, que tinha a necessidade de atrelar fatos naturais, espaço-temporais, a uma explicativa teológica. Kant assim retirava da explicação de fatos naturais, fenômenos dados no espaço e no tempo, geográficos, a relação entre teologia e geografia, o que significa dizer que agora o ensino geográfico, da natureza espaço-temporal, deve ser observado, descrito e explicados pela via natural, experimental.

Como o sábio é aquele que arrazoar não dogmaticamente e nem misticamente, a geografia se consubstancia como conhecimento necessário ao sábio, uma vez que este explica a realidade, o mundo, à natureza a partir da via experiencial, a partir de leis causais, empíricas, de fundamento da física newtoniana e da dinamicidade da matéria, conforme escreve Kant nos *Princípios metafísicos da ciência da natureza*.

Ora, se a geografia tem a ver com um conhecimento reflexivo, crítico, necessário ao sábio e ao cidadão do mundo que pode conhecer e deliberar por si mesmo no mundo, significa dizer que a geografia além de um conhecimento descritivo (*Beschreibung*) precisa também de uma perspectiva anterior observacional (*Beobachtung*) como também de uma

¹¹¹² Cf. WILSON, Holly. The Pragmatic Use of Kant's Physical Geography Lectures. In: Elden, S; Mendieta, E. **Reading Kant's Geography**. Albany: University of New York, 2011

¹¹¹³ Cf. BÜTTNER, Manfred. Christian Woffs Bedeutung für die zu Beginn des 18. Jahrhunderts einsetzende Wandlung im geographischen Denken. In: BÜTTNER, M. (Org.) **Wandlungen im geographischen Denken von Aristoteles bis Kant**: Dargestellt an ausgewählten Beispielen. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1979. (transformações/mudanças no pensamento geográfico de Aristóteles a Kant).

posterior explicativa (*Erklärung*), pois como se trata de um saber que conhece o mundo e ensina para o mundo, tal mundo tem que ser exposto e explicado pela via da causalidade natural, não pela via da metafísica dogmática já estabelecida e pronta ou da teologia providencial, asseverando que na medida em que se expõe qualquer fenômeno dado no espaço e no tempo, é preciso inicialmente uma observação, uma descrição e uma explicação natural desse fenômeno geográfico, que ratifique a mecânica causal e vá além numa explicativa que se mostra em processo, já que se trata de fatos concretos, que vão dando no espaço e no tempo e essa matéria não responde apenas a uma ordem mecânica fixa, mas também dinâmica. Para, além disso, há também na geografia uma perspectiva educativa e ética, pois é fundamento impulsionador do agir por si mesmo, podendo ser expresso de maneira prudente e autônomo.

Dessa maneira, Para que seja um conhecimento que instiga o pensamento crítico, o pensar reflexivo por si só, autônomo, prudencial, faz-se necessário que tal ensino seja uma construção espaço-temporal, não dogmática, pronta ou mística, mas uma que tenha fundo natural, cuja conexão causal e teleológica é observada, descrita e explicada a partir de uma experiência espaço-temporal, que pode resultar em confirmação ou em contestação, que somente pode ser assim, caso tais relações sejam pensadas autonomamente, dentro dos limites da experiência possível.

Há, portanto, nessa linha de entendimento, uma clara vinculação kantiana entre geografia, educação e ética, o que apontaria para uma cidadania mundana, cosmopolita, esclarecida, já que a partir da geografia agrega-se conhecimento do mundo no mundo e ação no mundo. Nesse caso, a geografia seria, enquanto propedêutica do conhecimento mundo, aquele conhecimento que instigaria um conhecimento livre, por assim dizer, bem como possibilitaria de igual modo uma prática livre (autônoma), que é tanto um conhecimento, como uma ação do cidadão cosmopolita, que tem condição de possibilidade de agir, compreendendo a natureza e o ser humano de maneira teleológica, que só é possível inicialmente pela via do conhecimento do mundo dado no espaço e no tempo, isto é, da geografia.

Nesse sentido, Kant vincula geografia a conhecimento (epistemologia – razão teórica) e ao agir (liberdade – razão prática) e assim atrela o conhecer de seus conteúdos com a perspectiva cosmopolita que, para Kant, era subdividida em dois troncos¹¹¹⁴, um teórico e

¹¹¹⁴ Há em Kant dois troncos de sua concepção de cosmopolitismo, um epistemológico, teórico, que tem a ver com a faculdade de conhecer e assim relaciona-se com a razão teórica (Primeira Crítica) e assim refere-se ao nosso conhecer o mundo espaço-temporal; dois, o cosmopolitismo moral e jurídico que tem a ver com a faculdade de desejar, com o querer, com a vontade, logo, com a ação, portanto, com a razão prática, subdividido em disposição interior e exterior, um enquanto doutrina da virtude (preocupada com nossa disposição moral

outro prático, razão pela qual subdividia em cosmopolitismo epistêmico, comercial/econômico, moral, político e cultural que, no final das contas, tem a ver com um pensar conseqüente, isto é, com a saída de uma razão meramente individualista, egoísta, para uma razão que julga com os demais, ou seja, uma razão que não se prende em si mesma, mas que se expande e assim age em conexão com outras razões.

Aqui cabe uma observação importante, Kant, nos §§ 4º e 5º do curso de geografia, diz que a geografia se refere aos fenômenos que se dão simultaneamente no espaço, que por sua vez se referem a variados objetos e desse modo tal saber pode ser dividido em áreas, do ponto de vista didático (diferentes objetos/fenômenos dados no espaço), tais como geografia física, geografia matemática, geografia moral, geografia política, geografia literária, geografia econômica¹¹¹⁵.

Para Kant, a formação tem a ver com educação, com o educar. Aqui é interessante, porque essa ideia remete ao *educare* latino e a *paideia* grega. No caso do *educare*, palavra formada pela ideia do sair de si para fora, do guiar para fora, isto é, sair de certo lugar para outro, o deslocar, portanto, tem a ver com sair, com o viajar, com o apresentar e colocar alguém no mundo, ou seja, é tirar alguém do mero individualismo, de si mesmo, e externalizar esse em si, que possibilita a ampliação do conhecimento (natural e humano), fundamental no processo de formação.

No caso da *Paideia* (formação do homem grego), a educação, o educar não tem somente a ver com o abstrato, com o formal, mas também com a comunidade, com estruturas históricas objetivas, portanto, com um processo relacional entre estrutura material e espiritual, que promove a descoberta de si e do outro, ou seja, do interno e do externo, do mundo interior e do mundo exterior, que pode engendrar maneiras melhores de sociabilidade. Assim, o educar enquanto construção e desenvolvimento ascendente deve levar em consideração o aspecto físico e abstrato, material e formal, subjetivo e objetivo, isto é, o homem e a natureza.

Dessa maneira, educar é educar para (individual que não se aparta da comunidade), que se dá historicamente, que tem a ver com o explorar mundos diferentes, específicos, estranhos, que gerará a ideia de comunidade. A ideia aqui é que a natureza, as coisas, os homens, o interno e o externo, o em si e o para si, não está isolado, mas faz parte de um todo ordenado, concatenado, em conexão orgânica, ativa, viva (partes-todo), de onde o sentido se expressa. Ora, aqui tem já a ideia de que educação tem a ver com um processo de

interior) e a doutrina do direito (governo das relações humanas externas). Cf. CAVALAR, Georg. Cosmopolitanisms in Kant's philosophy. **Journal Ethics & Global Politics**, v. 5, n. 2, p. 95-118, 2012.

¹¹¹⁵ Cf. KANT, I. **physische geographie**. AK IX, 160-161. Cf. KANT, I. **Géographie**. Tradução: Michèle Halimi; Max Marcuzzi; Valérie Seroussi. Paris: Aubier, 1999, p. 70.

construção consciente, portanto, tem a ver com formação (*Bildung*). “Este ideal [...] segundo o qual se devia formar o indivíduo, não é um esquema vazio, independente do espaço e do tempo. É uma forma viva que se desenvolve no solo de um povo [...]”¹¹¹⁶.

Nos cursos de pedagogia, Kant afirma que a educação que forma para a sociedade e para moralidade (formação-*Bildung*)¹¹¹⁷ se divide em três tipos¹¹¹⁸, (i) a habilidade, (ii) a da prudência. Estes são os que apontam para uma finalidade útil, a saber. Se se quer esse objetivo então se deve fazer essa e aquela ação, isto é, o agir aqui é bom no sentido de meios para fins. A ação aqui é desencadeada pela via dos imperativos hipotéticos, que Kant diz que são desenvolvidos pelo cultivo da habilidade (*Geschicklichkeit*) para conseguir certos fins, e da prudência (*Klugheit*), o de como se usa as pessoas para se conseguir fins pessoais, e é esse que possibilitará com que os experimentados nesse tipo de imperativo aprendam o jogo social (como agir na sociedade civil) que faz o indivíduo agir de acordo com leis e regras estabelecidas, que se efetivaram a partir desse tipo de ação.

A última (iii) é aquela que vem pela educação para a liberdade, pela via do imperativo categórico, que faz o ser humano formado viver como alguém cuja ação é livre e o valor da ação, nesse caso, é expressa em relação a toda a humanidade, uma ação consequente, cosmopolita, logo, de cunho secularizado, pois o processo é de formação, de educação, na medida em que é o próprio ser humano que forma a ideia daquilo que quer alcançar, a partir da habilidade, da prudência e da moralidade, fazendo com que ele seja ao mesmo tempo sujeito e objeto da formação.

A geografia aqui emerge como fundamental nesse processo de formação esclarecida e cosmopolita, na medida em que ela promove o conhecimento do mundo dado concretamente no espaço e no tempo, engendra também o cultivo da habilidade (*Geschicklichkeit*), da prudência/astúcia (*Klugheit*) e da moralidade (*Sittlichkeit*). O que

¹¹¹⁶ Cf. JAEGER, W. **Paidéia**, p. 2-20. Razão pela qual a educação não é mero conjunto de técnicas, organização particular que orienta para uma individualidade plena, mas para *pólis*, para comunidade, para política. Assim, o educado é fundamentalmente o politizado, o esclarecido.

¹¹¹⁷ Para Höffe, por exemplo, a Pedagogia faria uma ponte [uma espécie de passagem, um fio condutor] entre a natureza e o humano (moralidade), entre a empiricidade e cognoscibilidade (inteligibilidade) no/do ser humano. Cf. HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. Tradução: Christian Viktor Hamm; Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

¹¹¹⁸ Os três tipos de formação são: 1) a habilidade, que se vincula à escolástica, logo mecânica; 2) a prudência/astúcia, que é mais pragmática; e 3) a moralidade, a que promove liberdade. Para Kant, o ser humano precisa dos três tipos de formação na medida em que a formação escolástica ou da instrução, serve para que o ser humano esteja “habilitado a conseguir todos os seus fins. Essa formação lhe dá um valor em relação a si mesmo como indivíduo. A formação da prudência, porém, o prepara para tornar-se um cidadão, uma vez que lhe confere um valor público. Desse modo, ele aprende tanto a tirar partido da sociedade civil para os seus fins como a conformar-se à sociedade. Finalmente, a formação moral lhe dá um valor que diz respeito à inteira espécie humana”. Cf. KANT, I. **Sobre a Pedagogia**. Tradução: Francisco Fontanella. Piracicaba-SP: Unimep, 2006, p. 35.

significa dizer que o conhecimento da natureza educa para liberdade, (via filosofia crítica, reflexiva), que busca em última instância uma teleologia humano-natural¹¹¹⁹.

Desse modo, fica claro o papel imprescindível da geografia para o esclarecimento e o cosmopolitismo, já que o processo de aprendizagem pode culminar com a possibilidade do sumo bem no mundo, que passa pelo ensino do conhecimento que é condição de possibilidade de conhecer o mundo para agir no mundo quer pela habilidade, pela prudência ou por liberdade.

Nesse sentido, é necessário, para se arrozoar de modo mais completo e abrangente, como diz Kant, existir um conhecimento espaço-temporal, geo-histórico anterior, que a partir de 1765¹¹²⁰, Kant dividirá em geografia física, moral e política, vinculando assim o aspecto físico e humano (antropologia¹¹²¹), coisa que agora a utilidade desse tipo de conhecimento está dada pela relação entre os aspectos naturais e humanos. Kant, inclusive mostrará a relação indissociável entre, por exemplo, a natureza (regularidades físicas da terra) com o comércio e com a indústria¹¹²², como importantes para os países/estados.

A ideia do útil para todas as circunstâncias da vida agora está posta mediante uma relação natureza-homem, em uma espécie de interdependência, que é vislumbrada por Kant fundamentalmente a partir da metade dos anos de 1760, que a ideia de paridade entre natureza e homem já não está tão explícita assim como em cursos de geografia anteriores, assim como nos escritos sobre o terremoto de Lisboa, em que Kant mostra o homem como mais um dos vários componente naturais. Agora Kant se interessa em saber do homem como aquele que transforma a natureza, que usa a natureza como fim da habilidade, da prudência e da liberdade. É dessa maneira que a geografia e a antropologia estão ligadas para responder a necessidade de compreender como o homem em sua relação de usufruto da natureza a transforma e é por ela ao mesmo tempo transformado, portanto, um conhecimento basilar, propedêutico, preparatório, um auxílio imprescindível prático.

¹¹¹⁹ Cf. KANT, I. **CFJ**, p. 322-332.

¹¹²⁰ Cf. KANT, I. **Anúncio de 1765-1766. AK**, II, p. 312. Kant, no ano de 1756, indica que há uma espécie de paridade entre a natureza e o homem, quando analisa o terremoto de Lisboa, mostrando que o homem em sua presunção desconsidera a natureza, achando com todas as ações divinas se voltam para ele e assim tudo deve se regular pelos seus interesses. Todavia, Kant assevera que tudo na natureza é também digno de conhecimento e de sabedoria e o homem enquanto partícipe da natureza é apenas uma de suas muitas partes, mas contrário a isso pretende ser o todo. Assim não leva em consideração as regras e leis da natureza em sua perspectiva abrangente e global, e entende que tudo deve estar a seu serviço, em função de suas conveniências. “[...] o homem tem que aprender a adaptar-se à natureza, mas, no entanto, pretende que seja ela a adaptar-se a ele”. Cf. KANT, I, **Escritos sobre o terremoto de Lisboa**. Escritos. Tradução: Benedith Bettencout. Lisboa: Almedina, 2005, p. 97-103.

¹¹²¹ Kant chama a Antropologia de a segunda parte do conhecimento do mundo, que trata do homem na terra, levando em consideração seus aspectos naturais e morais. Cf. KANT, I. op. cit. **AK** II.

¹¹²² Cf. KANT, I. *Ibid.*

O arraçoamente tem que partir de uma base, de uma ciência que prepara e nesse caso é a geografia, assim é possível passar a racionalizar sobre o metafísico, pois já se passou pelo físico; das coisas (fenômenos) para a coisa das coisas; do fenômeno para o *númeno*; daquilo que aparece ao indivíduo para o seu fundamento; da natureza para o cosmos (mundo); das almas (psicologia empírica) para alma (psicologia racional); da multiplicidade de deuses para Deus; dos costumes para moralidade; da natureza à liberdade, o que significa dizer que a geografia é uma ciência da preparação para, uma ciência auxiliar para, que sempre prepara e auxilia para a filosofia, para a metafísica, para a moralidade, em uma relação entre liberdade (homem) e necessidade (natureza).

Para Ribeiro dos Santos, a Geografia kantiana é a “base da filosofia da história, da filosofia política e da antropologia kantiana¹¹²³”. Ora, isso significa dizer que há uma base sobre a qual as manifestações humanas se realizam, que a ação humana se efetiva ao longo da sucessão temporal, o espaço. Nesse sentido, Kant considera a importância do aspecto físico da terra, assim como vê o ser humano em sua perspectiva física e moral, enquanto ser de necessidade (natural) e ser que age (livre), logo, sua consideração se estende sobre a ação dos homens sobre a natureza. Por outro lado, se a geografia é a base do conhecimento do mundo, não há um desprezo, por assim dizer, do aspecto natural, físico da natureza, uma vez que a partir da geografia ocorre uma elevação do aspecto natural.

A questão, portanto, é de saber que a natureza é um complexo de relações, um conjunto de eventos e fenômenos, partes mais e menos estáveis, significando dizer que sua fixidez e dinamicidade são evidentes, pois dentro desse conjunto de eventos há uma diversidade de movimentos, o que mais contemporaneamente passaram a ser chamados movimentos internos/endógenos (vinculados a movimentos mais estruturais) e externos/exógenos da terra (vinculados dinâmica atmosférica e humana)¹¹²⁴, que em linhas gerais são frutos de sua própria constituição evolutiva natural.

O certo é que desde os escritos dos anos de 1750, *Teoria do Céu, Terremoto de Lisboa* e os *Cursos de Geografia*, Kant entende que o cosmos e conseqüentemente a terra estão em constante criação e dentro desse processo nem sempre as coisas ou eventos são estáveis, calmos e harmônicos, mas em muitas ocasiões e eventos pairam o grandioso, o caótico, o catastrófico e o trágico, trazendo ao humano, dentre outras coisas, como Kant

¹¹²³ Cf. DOS SANTOS, Leonel, Ribeiro. **Retorno a Kant**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2012, p. 155.

¹¹²⁴ Vale aqui observar que Kant apesar de já considerar a ação humana sobre a natureza, não a considerava como uma das mais graves, mesmo fazendo menção à agricultura, aos desmatamentos, a utilização de matéria prima para construções etc., mas era considerada como uma ação dentre outras.

mostra na crítica da Faculdade de Julgar, o sentimento do estarecimento, da perplexidade, do sublime da natureza.

A terra enquanto lugar/espço da morada humana está em processo constante de criação e formação dentro de um sistema natural maior que está do mesmo modo em contínuo processo de constituição, e o ser humano dentro desse quadro, dentro desse sistema natural, encontra-se imerso em um jogo em que se estabelece uma luta, por assim dizer, entre ordem e caos, construção e destruição, velhos e novos mundos, o que fez com que Kant, nos cursos de geografia, dissesse que o ser humano mora em “escombros/ruínas (*Ruinen*) de mundos perdidos e terríveis”¹¹²⁵.

Isso não significa que haja uma desconsideração da ação humana sobre a natureza, mas que ela é mais uma dentre as muitas ações, relações e processos operados pela natureza, mesmo que Kant já mencione que a retirada excessiva de madeira, pela via do desmatamento, que na época de Kant era usada para aquecimento das casas, para cozimento de alimentos dentre outras coisas, seja uma das causas de mudanças na temperatura que, segundo ele, era muito mais amena em épocas passadas do que em seu tempo¹¹²⁶. Apesar da ação humana sobre a natureza não ser tão agressiva e destrutiva, principalmente até a primeira revolução industrial entre fins do século XVIII e início do XIX¹¹²⁷, Kant também via a intervenção humana sobre a natureza como útil, na medida em que tal ação poderia evitar ou minorar certas catástrofes ou desastres naturais, tais como plantar árvores em relevos íngremes, a fim de fazer com que as avalanches fossem de menor impacto ou evitadas¹¹²⁸.

Toda essa perspectiva está dentro do que Kant entendia como sistema natural do mundo, que a natureza em suas diversas partes estava de algum modo interconectado, tanto nas partes da natureza terrena, como desta em relação ao cosmos. Assim, a ideia de um sistema da natureza não só local, mas global, já era vislumbrado pelo professor de geografia de Königsberg, que apontava para o estético (belo e sublime) e para o teleológico da natureza (finalidade da natureza). Portanto, diante de partes que apontam para o todo e um todo que é

¹¹²⁵ “*Wir bewohnen also nur fürchterliche Ruinen*”. Cf. KANT, I. **Physische Geographie**. AK, IX, p. 270.

¹¹²⁶ “[...] A maior espessura do gelo [...] provavelmente se originou das muitas florestas que cobriam a maior parte dessas terras, cuja neve derretia muito mais tarde, de modo que os ventos frios sopravam. Agora com as florestas cortadas/desmatadas na maior parte, o que pode ser uma das muitas causas da diminuição do frio neste país [...]”. Cf. KANT, I. *Ibid.* p. 295. “Pelo povo se estabelece [...] represas no mar e nos rios e, assim, produzem terra seca [...] secam pântanos, cortam florestas e, assim, mudam o clima dos países consideravelmente”. Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. 298.

¹¹²⁷ Cf. HOBBSAWM, Eric. **Da Revolução Industrial inglesa ao imperialismo**. Tradução: Donaldson Magalhães Garschagen. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

¹¹²⁸ Cf. KANT, I. **Physische Geographie**, p. 253. “[...] Bäume gepflanzt hat” (plantio de árvores).

percebido e pressuposto por suas partes em processo, em sua dinamicidade, significa dizer que a natureza tem uma história.

Nesse sentido, de acordo com essa infinidade de partes, do conjunto de uma ordem processual da natureza, da grande cadeia do ser, o ser humano, principalmente a partir da *Crítica da Faculdade de Julgar* é além de ser parte desse quadro natural, dessa cadeia da ordem dos fins na natureza, o único que na terra é racional e moral, que em conjunto com outros seres igualmente racionais e morais não estão em uma ordem puramente mecânica e necessária, mas em uma ordem dos fins, do reino dos fins, e assim pode colocar fins aos seus semelhantes e à natureza, tornando-os livres, assim como ele também, pertencentes ao reino dos fins.

Diante da consideração dada por Kant à natureza, pelo planeta terra de um modo geral, bem como pelo todo do universo, assevera-se que a filosofia geográfica kantiana da natureza, pelo seu reconhecimento como fundamental, pela necessidade de seu conhecimento como imprescindível para o sábio, bem como para todo aquele que deseja ser esclarecido e cidadão do mundo, que a natureza não deve ser vista simplesmente como meio para algo (apesar de ser passível e possível de que assim se considere), mas também como um sistema de fins, que é subsidiado por uma apreciação estética bem como por uma perspectiva teleológica. Isso significa que o ser humano deve encarar a natureza como aquela que propõe fins e age tendo em vista um fim, a partir do que Kant chama na *Terceira Crítica* de técnica da natureza, que tem seu ápice nos seres orgânicos.

Nesse sentido, a natureza entendida apenas como meio para um fim determinado, dentro de uma ideia de causa meramente mecânica, não confere a sublimidade, beleza e finalidade daquilo que Kant concebe como natureza e, por sua vez, de uma das ciências que ensina sobre essa natureza, mas sim deve ser entendida e abordada de acordo com uma racionalidade teleológica, aquela que não encara a natureza como meramente uma causalidade mecânica de forças que se subordinam umas as outras, que somente com a física pós-newtoniana ficará mais claro, coisa que Kant a partir das relações de causalidade mecânica, dinamicidade da matéria dada espaço-temporalmente e as respectivas relações com o humano que atrela o princípio do mecanicismo com o teleológico, abrirá o caminho para ciências da natureza pós século XVIII, de fundamento não somente newtoniano.

Nesses termos, o indivíduo deve ir à natureza e na medida em que a contempla precisa implicitamente entender ou pressupor um sentido além do meramente visível e mecânico, mesmo que à primeira vista tal sentido não seja vislumbrado, ou seja, a ida do indivíduo à natureza não deve ser empreendida a partir de uma visão que pensa a natureza

como meio para isso ou para aquilo, cujo fim seja mero egoísmo, apesar de que se possa ser assim, mas devemos ir além de uma lógica instrumental, interesseira e utilitária, mas sim encarar como uma natureza sublime e bela, permitindo que se coloque a natureza para além do meramente fenomenal e, portanto, endereçando-lhe respeito e uma contemplação sem interesse, que surge por sua sublimidade, beleza e finalidade, uma vez que o ser humano é segundo Kant, um ser moral, livre, que confere finalidade ao mundo e aos seres.

Kant, nesse sentido, propõe a todo ser racional finito, que a partir de sua experiência estética da qual usufrui pela contemplação do belo natural, bem como de sua aterradora experiência pela sublimidade da natureza, que sua relação com a natureza não seja meramente de usufruto, de destruição, de possessão e de mero meio para fins aceitáveis ou escusos, mas de respeito, de reciprocidade, do fim desinteressado, cuja possibilidade se abre ao cidadão esclarecido, geográfico, mundano.

5.4. Geografia: ciência empírico-racional.

Como mostrado nos capítulos anteriores, Kant divide o conhecimento entre aqueles advindos pela sensibilidade, os empíricos, e os pela razão (intelectual-racional). Isso nada mais é do que Kant já havia mostrado desde a *Dissertação Inaugural* de 1770, isto é, as fontes do conhecimento, e reafirmada nas obras Críticas.

Enquanto ser racional finito, o ser humano, no que se refere ao conhecimento, está circunscrito a uma fronteira de onde pode obter o conhecimento do mundo possível, dentro de uma margem de segurança, isto é, do não ir além dos limites confiáveis, que não ultrapassa as fronteiras do conhecimento humano válido, que é o sensível, o empírico, o conhecimento científico. “No que diz respeito então às fontes e à origem de nossos conhecimentos, nós os tiramos inteiramente, **pela razão pura ou da experiência, que por sua vez instrui a própria razão**¹¹²⁹”.

As ciências empíricas se fundamentam, em linhas gerais, pelo princípio que diz que deve existir uma causa ou razão para os fatos que são dados na experiência ao indivíduo, isto é, que são dados a ele no mundo ou ainda que exista também uma causa ou razão para proposições que sejam verdadeiras para fatos isolados ou contingentes dados na experiência.

¹¹²⁹ Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. 156 (tradução nossa e destaque nosso).

Assim, as ciências devem fornecer uma explicação para esse ou aquele evento ocorrido e dizer qual ou quais os porquês do fato ter ocorrido, bem como se dadas certas condições devemos esperar que X aconteça e não Y. Leibniz, por exemplo, chamou esse princípio de princípio de razão suficiente que explica tanto questão científica (leis, regulares, constância) como também explica fatos ou eventos contingentes.

Já na Primeira Crítica, Kant dirá que fornecer causa para esse ou aquele fato, requer que se explique o tal fato de maneira suficiente, que se apresentem explicações, as razões pelas quais o fato veio a se realizar, e para tal não se pode fugir da explicação natural, a partir de fundamento causal. “Para explicar fenômenos dados, não podem introduzir-se outras coisas e outros princípios de explicação diferentes daqueles que, segundo as leis já conhecidas dos fenômenos, são postos em relação com as coisas e os princípios dados¹¹³⁰”.

Segundo Kauark Leite (2014),¹¹³¹ Kant, diferentemente de Leibniz¹¹³², já nos anos de 1760 faz uma aliança ou uma identificação entre o princípio da razão suficiente e o da causalidade como fundamento para qualquer explicação de cunho científico. Aquilo que Kant chama na *Nova dilucidatio* de *Ratio essendi* (razão de ser) e *Ratio cognoscendi* (razão de conhecer). Leibniz, por sua vez, faz uma contraposição entre o princípio da razão suficiente e o da não contradição. Kant aqui já estava de certa maneira indo de encontro à explicação que asseverava que a verdade era derivada de um único princípio simples, pois entendia que era possível que a verdade de certo enunciado poderia ser dada por sua consequência (observação, experiência), mas também pelas causas ou razões anteriores do enunciado.

Caso o princípio da razão suficiente se reduza ao da contradição, estar-se-ia diante, apenas de verdades analíticas e as verdades empíricas não passariam de aparências e as interações entre dados empíricos não seriam verdadeiros ou não existiriam, pois verdadeiras são as verdades da razão, analíticas, conceituais, sem realidade empírica de fato. Kant entra assim em oposição à ideia de harmonia pré-estabelecida, pois, para ele “a necessidade de uma razão suficiente a toda mudança de substância prova mais a necessidade do que a impossibilidade de interação real entre uma pluralidade de substâncias¹¹³³”.

¹¹³⁰ Cf. KANT, I. **CRP**, p. B 800.

¹¹³¹ Cf. KAUARK-LEITE, Patrícia. Ciência empírica, causalidade e razão suficiente em Kant. **Estudos Kantianos**, Marília, v. 2, n. 2, p. 183-200, 2014.

¹¹³² Leibniz na *Monadologia* assevera que: “Os nossos raciocínios fundam-se sobre dois grandes princípios: o da contradição, pelo qual consideramos falso o que ele implica, e verdadeiro o que é oposto ao falso ou lhe é contraditório. E o da Razão Suficiente, pelo qual entendemos não poder algum fato ser tomado como verdadeiro ou existente, nem algum enunciado ser considerado verídico, sem que haja uma razão suficiente para ser assim e não de outro modo, embora frequentemente tais razões não possam ser conhecidas por nós”. Cf. LEIBNIZ, G. W. **A Monadologia**. Tradução: Marilena Chaui. São Paulo: Abril Cultural, p. 108.

¹¹³³ Cf. KAUARK-LEITE, P. **Ciência empírica, causalidade e razão suficiente em Kant**, p. 186.

Na *Primeira Crítica*, Kant dirá que o princípio da razão suficiente aplicado à matéria, aos fenômenos, aos fatos contingentes, não se pode fundamentar-se em argumentos dogmáticos, metafísicos, mas transcendentais, já que é uma exigência da razão quando trata de fenômenos. A razão suficiente deve, portanto, ser considerada sob duas perspectivas, uma formal (lógica) e outra transcendental (material). A primeira trata razão das proposições (toda proposição deve ter uma razão) e a segunda trata da razão das coisas (toda coisa deve ter sua razão). Assim, o princípio da razão suficiente tem uma perspectiva analítica (lógica formal) e uma sintética *a priori* (experiência possível – lógica transcendental), espaço-temporal.

Kant, a partir disso, enfrenta Leibniz, Wolff e Hume, uma vez que,

Se, por um lado, o princípio de causalidade não pode ser derivado nem analiticamente do princípio de contradição, nem indutivamente da experiência, e, por outro, ele não pode ser reduzido a uma mera associação subjetiva entre causa e efeito, a justificação encontrada por Kant para o caráter ao mesmo tempo sintético e *a priori* desse princípio deve pressupor uma lógica não analítica, que ele nomeou de transcendental. A rejeição por Kant da prova de Wolff é também uma refutação do ceticismo de Hume em relação ao princípio de causalidade¹¹³⁴.

Para os seres racionais finitos, Kant diz que o princípio da razão suficiente é o fundamento da experiência, isto é, do conhecimento fenomênico, que se dão espacialmente no tempo¹¹³⁵. Assim, o diverso do mundo empírico precisa estar vinculado ou relacionado ao espaço e ao tempo e só desse modo se determina empiricamente qualquer coisa, que a partir dessa relação estabelecida entre sensibilidade e entendimento ocorre à síntese dada no espaço e no tempo causalmente. O que significa dizer que nos seres racionais finitos, dotados de intuição espaço-temporal, a sua maneira de relacionar a causa real ao efeito empírico (real) só pode se dar pela associação de uma causa espaço-temporal com um efeito espaço-temporal.

Portanto, aquilo que o indivíduo percebe no espaço e no tempo, isto é, o múltiplo da intuição sensível é sempre sucessivo. Isso significa que a percepção desse ou daquele no espaço faz com que se pressuponha conscientemente que ocorreu algo anterior, algo precedente, o que significa asseverar que a fenomenalidade, o que lhe aparece, tem uma relação direta com o espaço e com o tempo. Há, portanto, uma condição anterior para o que aparece agora. Assim, a sucessão fenomenal espaço-temporal necessita da causalidade, permitindo com que se avance, por assim dizer, da mera apreensão fenomenal no sujeito,

¹¹³⁴ Cf. KAUARK-LEITE, P. *Ibid.*, p. 188.

¹¹³⁵ Cf. KANT, I, op. cit., p. B 246. “o princípio da razão suficiente é o fundamento da experiência possível, ou seja, do conhecimento objetivo dos fenômenos, quanto à relação dos mesmos na sucessão do tempo”.

subjetiva, para materialidade de fato, para o objetivo do mundo empírico, como lhe aparece, claro.

A razão se manifesta no espaço-tempo, isto é, cada evento tem subjacente um fundamento (*grund*), uma razão, a causa formal dos fatos e eventos acontecidos. Essa é a solução dada na Primeira Crítica, o que esclarece que para qualquer acontecimento ou evento no mundo empírico há uma lei necessária, a da causalidade, que é condição para qualquer fenômeno dado no espaço e no tempo, ocorrendo assim, uma identidade entre a causalidade e razão suficiente, uma redução de um pelo outro.

Já nesse primeiro caso, o da primeira Crítica, a geografia é a ciência que conhece o mundo, o mundo dado espaço-temporalmente, dados às intuições sensíveis (espaço-tempo), que captam e fornecem um material para que o significado da experiência humana do mundo e do próprio mundo seja estabelecido pelo entendimento e pela razão, na medida em que estes categorizam e conceituam o mundo em suas diversas partes que vão se dando sensivelmente no espaço e no tempo, ela, a geografia, aparece como imprescindível ao entendimento, descrição e explicação do mundo em suas múltiplas relações, captáveis, entendíveis e significáveis.

A razão nos dá os conhecimentos racionais puros; os conhecimentos empíricos nós os recebemos por meio dos sentidos. [...] como nossos sentidos não se estendem além do mundo, também nosso conhecimento experiencial/empírico (*Erfahrungserkenntnis*) se estende apenas ao **mundo atual/presente** (*gegenwärtige*)¹¹³⁶. [...] Como [...] temos um duplo sentido, um externo e um interno, podemos considerar o mundo como um conjunto (*Inbegriff*) de todo conhecimento experiencial. O mundo, como o objeto do sentido externo, é a natureza, mas como objeto do sentido interno, alma ou o homem¹¹³⁷.

Esse mundo em suas múltiplas relações, esse conjunto entre sentido externo e interno, entre natureza e homem se manifesta na simultaneidade do espaço e na sucessão do tempo, o que significa dizer que não há experiência válida que não seja geográfica, pois qualquer desenvolvimento natural, qualquer relação que a natureza estabeleça entre si mesma ou qualquer relação que envolva homem e natureza será processada em um espaço em certo tempo.

¹¹³⁶ A partir dessa ideia, Kant já mostra o alcance científico da geografia, uma vez que ela perde, enquanto conhecimento do mundo, seu vínculo com a perspectiva do mundo (cosmologia) da teológica. Essa ciência explicará a realidade material a partir da própria experiência empírica fenomenal, a experimentada espacialmente no tempo.

¹¹³⁷ Cf. KANT, I. *Physische Geographie*. (§2) (tradução nossa e destaque nosso).

Essa relação entre causalidade e razão suficiente será melhor explicada inicialmente na Dialética Transcendental da *Primeira Crítica* e na *Terceira Crítica* e a geografia, enquanto conhecimento do mundo será de igual modo, fundamental. De acordo com Buchdahl (1992)¹¹³⁸; Kauark-Leite (2014) não se refere apenas a uma causalidade meramente empírica, a que fundamenta a constituição fenomenal, mas há também a uma causalidade reguladora, chamada também de inteligível dado a partir do princípio da razão suficiente. Isso permite, segundo Kant, que se acredite na existência de uma explicação plausível para todas as coisas que se manifestam, isto é, que acontecem. Ou seja, a razão diz que há sempre uma razão suficiente para esse ou aquele evento que se dá geograficamente, no espaço e no tempo.

Nos comentários sobre a Crítica da Faculdade de Julgar, Kant afirma que o conceito de finalidade da natureza é fruto do trabalho regulador que faz o juízo reflexionante¹¹³⁹. É a partir do juízo reflexionante que se pode falar de uma causalidade inteligível, reguladora, o que possibilita uma maior compreensão da finalidade objetiva e da sistematicidade da natureza, sem os quais o conhecimento da natureza orgânica fica, de certa maneira, obscurecido. “É a razão, em sua faculdade de desejar, que complementa o processo iniciado pela faculdade do conhecimento do entendimento de tratar as teorias da ciência como um sistema coerente de leis empíricas¹¹⁴⁰”.

Assim, pode-se afirmar que diante da diversidade natural, dada empiricamente no espaço e no tempo é preciso observar duas causalidades, uma que se atrela à razão suficiente mecânica, empírica, de causa e efeito espaço-temporal da Primeira Crítica, que Kant não elimina, e outra, que vai um pouco além, uma inteligível, reflexionante, que aponta para uma finalidade da natureza em suas especificidades, em que há um princípio de razão suficiente para isso também, o que permite uma sistemática da natureza empírica em suas

¹¹³⁸ Cf. BUCHDAHL, G. **Kant and the Dynamics of Reason**. Oxford: Blackwell, 1992.

¹¹³⁹ “[...] Aqui surge o conceito de finalidade da natureza e, de fato, como um conceito peculiar da faculdade de julgar reflexiva, não da razão; em que o fim não é definido no objeto, mas apenas na reflexão do sujeito, na posse da sua mera faculdade de reflexão. [...] Assim, a faculdade de julgar, pensa através de seu princípio uma finalidade da natureza, na especificidade das leis empíricas”. Cf. KANT, I. **AK**, XX, p. 216 (tradução nossa).

¹¹⁴⁰ Cf. KAUARK-LEITE, P. op. cit., p. 190. Aqui há uma clara distinção com Leibniz, uma vez que este trata o princípio da razão suficiente sob fundamentado transcendente, *noumênico*, em que as coisas nos são dadas em si mesma. Em Kant, todavia, é apenas para direcionar a mente do indivíduo para o *noumênico*, como algo hipotético, como um possível lógico, que pode ser aplicado ao conhecimento não meramente formal, conceitual, mas à causalidade fenomenal, empírica. Isso é assim, pois, para Kant, não há como explicar nenhuma hipótese que não seja compreensível suficientemente, ou seja, “a partir de princípios empíricos conhecidos [...] o princípio de tal hipótese serviria apenas, propriamente falando, para satisfazer a razão, e não para promover o uso do entendimento em relação aos objetos. A ordem e a conformidade a fins que imperam na natureza têm de ser explicadas, por seu turno, a partir de fundamentos naturais e segundo leis naturais [...]”. Cf. KANT, I. **CRP**, p. B 800.

especificidades, não transcendente, mas objetiva, geografizada, dinâmica, que parte da empiricidade, de dentro dos limites fronteiriços do conhecimento válido, seguro e universalizável.

Nesse sentido, a geografia, consubstancia-se como um conhecimento que se centra dentro dos limites das fronteiras do conhecimento possível e válido para todo ser racional finito, o empírico-fenomenal, o conhecimento do mundo, e nesse sentido, adentra no rol, por assim dizer, do sistema do conhecer científico, isto é, do sistema das ciências.

Tal perspectiva ganha força principalmente após Kant ter desvinculado a geografia do viés cosmo-teológico, dogmático, que asseverava coisas não testáveis, em que até então estava ligada, o que lhe confere *status* de conhecimento útil, instrutivo para todas as circunstâncias da vida prática/concreta, o que significa dizer que o conhecer geográfico tem a ver com a espacialidade no tempo e servirá para que se possa arrozoar, a partir de conhecimentos já adquiridos, sobre a diversidade de relações que se estabelecem e se dão no mundo presente/atual (*gegenwärtige*) na medida em que vão sendo experienciadas.

E já que o mundo nada mais é do que o conjunto (*Inbegriff*) dos objetos dos sentidos externos e interno (natureza e homem), o conhecimento desse conjunto, o mundo, possibilitará que os seres humanos reflitam (arrozoem) sobre a diversidade de suas experiências humano-natural que em última instância aponta para o tempo presente no espaço, capaz de possibilitar base para deliberação diante de todas as circunstâncias da vida.

Assim, o mundo, conjunto dos fenômenos, uma espécie de síntese/resumo/epítome (*Inbegriff*) de todo o conhecimento experiencial, empírico, externo e interno¹¹⁴¹ é composto por elementos naturais e humanos e Kant mostra que o conhecimento geográfico é base para qualquer conhecimento sobre o homem, razão pela qual nessa relação de conhecimento do mundo é preciso inicialmente ir em direção ao conhecimento dos espaços, dados no espaço, isto é, das condições naturais, ambientais, onde o ser humano se manifestará, onde ocorrerão suas relações, suas existências.

Nós geralmente assumimos uma geografia antiga e uma nova, mas a geografia é (sempre existiu). Mas, qual é precedente, a história ou a geografia? A última está no fundamento da primeira, pois os eventos têm mesmo que se relacionar a algo. A história está em uma progressão constante; [...] as coisas também se transformam e fornecem [...] uma

¹¹⁴¹ “Dessa maneira, podemos considerar o mundo como síntese/conjunto (*Inbegriff*) de todo conhecimento experiencial”. Natural (*Natur*) e humano (*Mensch*) Cf. KANT, I. **Physische Geographie**. Ibid., idem (§2) (tradução nossa).

geografia completamente diferente. **A geografia é, assim, o substrato/base/fundamento (*substrat*)¹¹⁴².**

Essa composição natural e humana, que Kant insiste ser o conhecimento do mundo, o conjunto da empiricidade, deve ser iniciado pelo conhecimento geográfico, pois ele é responsável pelo sentido externo e depois será levado e agregado ao sentido interno, uma vez que aponta, em última instância, para uma unidade entre externo e interno (espaço-tempo – natureza-homem), para o conhecimento a partir da ideia de sistema, de um todo que se espalha e possibilita a compreensão das partes e não de um simples agregado das partes ao todo. Há, portanto, um conjunto que é pressuposto, um todo, um sistema que traz significado ao diverso das relações humano-natural.

A partir dessa ideia de sistema, de um todo, de uma organização, é que o conhecimento do mundo, dado experiencialmente, passará a ser instrutivo e útil para todas as circunstâncias da vida. Caso contrário, a desorganização que paira na experiência será o que predominará, devido sua diversidade, multiplicidade de fatos e eventos, pois o conhecimento experiencial “sem o conhecimento da geografia não há como se expandir de modo significativo¹¹⁴³” o conhecimento do mundo, que permanecerá fragmentado, não permitindo que se avance na significância do mundo, isto é, não haverá como constituir um “conceito amplo da superfície da terra¹¹⁴⁴”, capaz de ser útil e instrutivo ao cidadão do mundo.

Conhecer o mundo, portanto, passa pela observação, descrição, dentro de uma relação, gerando o que Kant chama de conceito estendido do todo da superfície da terra, que possibilita saber sistematicamente como utilizar tais conhecimentos de modo não fragmentado, mas em conjunto, pois a geografia enquanto aquele conhecimento que se manifesta pela experiência dada no espaço no presente, que vai sempre se dando (tempo), se configura como a receptora das partes que vão se dando espaço-temporalmente dentro de um todo, ou seja, um conhecimento sistemático das partes em um todo.

Portanto, é na terra e com experiências na terra que o indivíduo conhece e por meio do qual esse conhecimento basilar vem a ele, a fim de que habilmente venha agir, aplicar tais conhecimentos que foram absorvidos a partir dessa base, sobre esse substrato, que no final das contas, por assim dizer, será condição de possibilidade da aplicação de sua habilidade, que é fruto da relação base, que engendra experiência e assim conhecimento.

¹¹⁴² Cf. KANT, I. Ibid., p. 163 (tradução e destaque nosso).

¹¹⁴³ Cf. KANT, I. Ibid. (tradução nossa).

¹¹⁴⁴ Cf. KANT, I. Ibid. (tradução nossa).

O mundo é o substrato e o teatro/cenário (*Schauplatz*) onde o jogo de nossa habilidade está acontecendo, se desenvolve. É o fundamento/base/terreno (*Boden*) sobre o qual nosso conhecimento é adquirido e aplicado. Mas, para poder exercer o que o entendimento diz que deve ser feito, é preciso conhecer a natureza do sujeito, sem o qual o primeiro se torna impossível¹¹⁴⁵.

Nesse sentido, esse todo, o mundo, como já visto, é constituído de elementos naturais e humanos, espaciais e históricos, geográficos e antropológicos, portanto, conhecer o mundo tem a ver com a relação entre o substrato e a ação que se estabelece sobre esse fundamento, no qual se estabelece todas as experiências espaço-temporais, geo-históricas, geo-antropológicas.

Kant vai afirma que a noção desse todo é o mundo e este por sua vez é espaço/cenário em que os seres humanos efetivam todas as suas experiências, que se dão e se darão geograficamente na história. Para que o conhecimento experiencial do mundo tenha um maior alcance, isto é, seja ampliado, é preciso relacionamento com as pessoas e com seus respectivos espaços, pela interação com elas e pelas viagens, a fim de que se amplie o conhecimento do mundo em seus dois fundamentos, organização social (espacialidade humana) e natural (espacialidade da natureza).

[...] o todo é o mundo, o cenário/teatro (*Schauplatz*) onde nós realizaremos/teremos todas as experiências. O trato/relacionar/interação (*Umgang*) com os homens e as viagens ampliam/expandem (*umfang*) todos os nossos conhecimentos. [...] se nós estivermos preparados antecipadamente por meio da instrução, então já temos um todo, um conjunto (*Inbegriff*) de conhecimento que nos ensinará a conhecer o homem. Assim, estaremos aptos a colocar cada experiência em sua classe e lugar. [...]. **Logo, se alguém diz, deste ou daquele, que ele conhece o mundo, entende-se que ele conhece o homem e a natureza**¹¹⁴⁶.

A geografia, portanto, tem a ver com o observar de um todo, um sistema, que vai processualmente agregando fatos, dados, fenômenos, uma multiplicidade sob o fundamento de um todo, cujo conhecimento será condição de possibilidade de uso “estendido” e “significativo”, em que não há indiferença em seu uso, mas consciência em sua utilização, o que para essa segunda perspectiva requer conhecimento do homem, relacionando, desse modo, homem e natureza na ideia de conhecimento do mundo. Há assim, uma cena, um espetáculo em que se contempla, conhece e ao mesmo tempo se aplica esse conhecimento

¹¹⁴⁵ Cf. KANT, I. Ibid., p. 158. (tradução nossa).

¹¹⁴⁶ Cf. KANT, I. Ibid. (tradução e destaque nosso).

para formação de uma nova cena, de um novo espetáculo, por isso que o mundo é o substrato e o cenário onde o indivíduo conhece e aplica o que conhece do mundo no mundo.

Não há, portanto, conhecimento do mundo sem essa relação, uma vez que o ser humano conhece a si e os outros no espaço-tempo em seus espaços-tempos. É como se pudesse dizer que conhece para geografar (descrever-espacializar-organizar) e geografa para conhecer. Isso quer dizer que o conhecimento dos lugares, dos espaços, dos ambientes, da natureza em seu conjunto, em sua sistematicidade, é fundamental para que se experiencie o mundo, para o conhecimento do mundo, mas para que isso faça sentido, seja significativo, tenha uma aplicação, é preciso não dissociar o outro envolvido no processo, o homem, que será aquele que aplicará ou deverá aplicar prudente e habilmente tais conhecimentos, logo não há como cindir homem e natureza, (a não ser para efeito didático), no caso da ideia do conhecimento do mundo, que é geo-antropológico.

No texto *Sobre o sentimento do belo e sublime*, Kant tem dentre as perspectivas abordadas no livro uma que é subjacente, a da adequação do homem à natureza/mundo, isto é, indica que há uma ordem, um lugar, em que o homem deve assumir dentro dessa ordem do todo natural, que pode ser assumido dentro de uma lógica adequada ou inadequada. Assumindo seu lugar nessa ordem do todo de modo mais adequado emerge a possibilidade de maior completude humana¹¹⁴⁷, de maior esclarecimento, de como deliberar tendo em vista uma maior ordem, compreendendo assim o que fazer para ser um cidadão mais esclarecido, cosmopolita, do mundo.

No caso do homem desconhecer a ordem desse todo e qual seu lugar nessa ordem e, conseqüentemente, como agir tendo em vista uma maior completude desse sistema humano-natural, promove no homem, caso não saiba a maneira mais adequada de agir, as múltiplas maneiras corruptíveis de ocupar o seu lugar e de agir nessa ordem do todo. Isso quer dizer que o aprendizado, que a instrução, adequada ou inadequada, pode ser causa de compreensão e assim de manutenção da ordem sistemática do todo natural e humano ou de sua destruição, daquilo que Kant chamou de bela ordem natural (*die schöne Ordnung der Natur*)¹¹⁴⁸.

¹¹⁴⁷ Cf. KANT, I. **Bemerkungen zu den Beobachtungen**. AK XX, p. 41. A grande/menor questão do homem deve ser a de saber como preencher/ocupar o seu lugar na criação e entender o que dever ser/fazer de modo adequado para ser um ser humano. *Die größte Angelegenheit des Menschen ist zu wissen wie er seine Stelle in der Schöpfung gehörig erfülle und recht verstehe was man seyn muß um ein Mensch zu seyn*. (tradução nossa).

¹¹⁴⁸ Cf. KANT, I. Ibid. Pois “o que faz ou torna a vida desprezível não está na natureza”. “*Was uns das Leben verächtlich oder gar verhaßt macht das liegt nicht in der Natur*”. Cf. KANT, I. Ibid., p. 45. (tradução nossa).

Aqui, mais uma vez, evidencia-se a importância do conhecimento do mundo, da relação homem-natureza, da antropogeografia como aquele ensino que possibilita um conhecimento mais abrangente e uma adequação do ser humano dentro dessa ordem do todo, uma vez que permite, como conhecimento humano possível e válido, o empírico (geo-histórico), que ele saiba o seu lugar na ordem do todo e assim como agir mais adequadamente, logo, os dados da sensibilidade dados no espaço e no tempo não podem ser descartados em detrimento dos da moralidade apenas, mas devem estar em relação, já que o homem é ao mesmo tempo um ser sensível e inteligível, “suspenso entre dois mundos – o sensível e o inteligível, o espiritual e o material, a razão e as paixões ou inclinações, a atração para a virtude ou a tendência para o vício – tendo por tarefa reconciliá-los em si mesmo mediante o esforço e da luta permanentes no palco terreno onde se desenrola a sua existência¹¹⁴⁹”.

É nesse sentido que Kant assevera, em suas notas sobre as *Observações do Sentimento do Belo e Sublime* que esse conhecimento, essa ciência, é aquela que ensina ao ser humano ocupar de modo adequado o seu lugar nessa ordem natural, fazendo com que ele aprenda a ser homem¹¹⁵⁰, na medida em que conhece a si e a natureza.

Essa perspectiva de conhecimento de si e do mundo passa fundamentalmente pela ideia do entendimento dessa suspensão do ser humano entre dois mundos, aquilo que em capítulos anteriores foi chamado de duplo ponto de vista¹¹⁵¹ e que desde os escritos dos anos de 1750, do chamado jovem Kant, já mostra o estabelecimento de um embate constante no desenvolvimento da vida no cenário terreno, razão pela qual Kant dirá que a tarefa humana é entre todos os seres da terra a mais difícil e a mais problemática, mas também a mais grandiosa (*herrlichste*)¹¹⁵².

Kant, na ideia do conhecimento de si e da ordem natural estava dentro do debate que se estendeu do renascimento; primeira modernidade, até à *Aufklärung* do século XVIII. Nos textos da década de 1750, tanto na *Historia Universal da Natureza e Teoria do Céu* (*Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*) quanto na Geografia de 1755/56, ele

¹¹⁴⁹ Cf. DOS SANTOS, L. R. **O que é o homem? Antropocosmologia do jovem Kant**. Covilhã: Lusofonia Press, 2011, p. 16.

¹¹⁵⁰ Cf. KANT, I. op. cit.

¹¹⁵¹ Segundo Kant, o ser humano pode se ver por um duplo ponto de vista, enquanto ser inteligível e sensível. “[...] ele tem dois pontos de vista a partir dos quais pode se considerar e vir a conhecer leis de uso de seus poderes (*kräfte*) [...]: primeiro na medida em que pertence ao mundo sensível sob leis da natureza (heteronomia), segundo, enquanto pertencente ao mundo inteligível, sob leis que, independentes da natureza, sejam, não empíricas, mas fundadas na razão apenas”. Cf. KANT, I. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução: Guido de Almeida. São Paulo: Discurso/Barcarolla, 2009, p. 369-371.

¹¹⁵² Cf. KANT, I. **Reflexionen**. AK, XVIII, (RX 6091). “O ser humano é um animal que necessita e é capaz de disciplina por meio da razão”. Cf. KANT, I. Ibid. AK XV (RX 1491).

já mostra essa relação entre natureza e homem, tentando observar qual é o lugar e seu papel frente a esse quadro natural cosmológico.

Ora, isso tem importância, pois Kant já ciente dos novos debates sobre um mundo não mais finito, mas sim ilimitado, trazia a ideia de uma infinitude de mundos, de um cosmos em expansão e o homem não poderia mais ser tratado como era anteriormente como a medida e o centro do universo¹¹⁵³. Por outro lado, se for assim, isso quer dizer que há uma clara possibilidade de outros seres racionais, logo, o homem enquanto ser racional finito é mais um dentre os muitos possíveis seres racionais e, nesse sentido, ele, diante de um mundo não mais limitado, sua significância, apesar de não ser desprezada, perde sua amplitude, uma vez que esse universo é muito mais desconhecido do que conhecido, muito embora ele (o ser humano) já tenha certa noção das leis físicas (newtoniana) gerais que o rege.

Kant, na Primeira Crítica, assevera esse abismo entre aquilo que se pode conhecer e o que não é conhecido, fazendo com que as intenções do uso da razão do indivíduo sejam revisadas ou revistas.

As observações e os cálculos dos astrônomos ensinaram-nos muitas coisas admiráveis, mas o mais importante é, certamente, terem-nos descoberto o abismo da ignorância, que a razão humana, sem estes conhecimentos, nunca poderia imaginar tão profundo; a reflexão sobre esta ignorância deve produzir uma grande mudança na determinação das intenções finais do uso da nossa razão¹¹⁵⁴.

Essa perspectiva de ordem cosmológico-natural já vislumbrada no texto da *Teoria do Céu*, bem como ao longo dos *Cursos de Geografia*, antes e depois dos textos críticos, tem sua importância, pois Kant já demonstra a preocupação sobre o homem e sua relação com a natureza, isto é, a consciência de como ele desenvolve sua existência em um dos muitos mundos habitáveis possíveis, a terra, a fim de que faça suscitar a perspectiva de sua pequenez frente ao cosmo e sua ignorância frente ao seu próprio mundo habitado, isto é, sua condição humana frente as forças da terra e dos demais astros que compõe o todo do universo, o que traz um aspecto, por assim dizer, de tragédia, aquilo que na Geografia, Kant chamará de “escombros de mundos perdidos” e na Terceira Crítica de sublimidade da natureza.

¹¹⁵³ Vale observar que essa nova perspectiva de um cosmo/universo não mais limitado, mas ilimitado abre-se para a ideia de que a terra não é o centro do universo e nem muito menos o ser humano que faz dela (terra) o cenário do desenvolvimento de sua existência, mas que há na realidade uma diversidade de mundos que podem possivelmente assim como a terra ser habitado, o que significa dizer que a terra não é mais do que um dos muitos mundos possíveis e habitados, ocorrendo igualmente, por isso, uma despotencialização da centralidade humana frente ao universo.

¹¹⁵⁴ Cf. KANT, I. **CRP**, p. B 604.

A ideia de que a terra não passava de um dos muitos mundos possíveis de habitação tinha a ver com uma dupla perspectiva que caracterizava o mundo, a da completude, de um todo, de plenitude, e de uma continuidade associada à ideia de que havia regularidade no mundo, havia leis que regia suas mais variadas partes, logo não se deveria dizer que a terra seria o único capaz de receber a vida racional, logo que os demais planetas e sistemas solares não pudessem ter ou abrigar vida, já que as leis tinham abrangência para todo o universo, assim, não faria sentido que somente a terra fosse habitado por seres racionais.

Em uma de suas *Reflexões*, Kant dirá que se somente a terra fosse habitada por seres racionais e esses seres racionais fossem somente os humanos não se poderia compreender como se fazer uma conciliação entre o Deus bom com o Deus sábio, já que há a possibilidade de se pensar em algo mais perfeito¹¹⁵⁵. Isso aqui também tem a ver com a discussão que fizemos anteriormente sobre a ideia da grande cadeia do ser, cuja ideia é que “[...] tudo em toda a extensão da natureza está conectado em uma sequência ininterrupta de graus através da harmonia eterna que faz com que todos os membros se relacionem uns com os outros¹¹⁵⁶”.

Vale observar que essa perspectiva desembocará na compreensão kantiana de que a moralidade vale para todo o ser racional, isto é, não se aplica apenas aos seres humanos, mas a todos os seres racionais¹¹⁵⁷. O ser humano entre “dois mundos” não significa dizer que ele esteja cindido, que haja uma polaridade, uma dicotomia ou ainda um dualismo, mas essa é a sua constituição, isso é o sujeito, que contém em si necessariamente “dois mundos”, dois pontos de vista, não somente um ou somente outro, ora um ou ora outro, mas ambos ao mesmo tempo¹¹⁵⁸. Nesse sentido, o homem por ser ao mesmo tempo um ser de dois mundos, ele, para Kant, configura-se como um mediador da sensibilidade e da inteligibilidade¹¹⁵⁹, ou

¹¹⁵⁵ Cf. KANT, I. **Reflexionen**. AK, XVIII, 5542.

¹¹⁵⁶ Cf. KANT, I. **Historia Universal da Natureza e Teoria do Céu** (*Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*). AK, I, p. 365 *So hängt denn alles in dem ganzen Umfange der Natur in einer ununterbrochenen Gradfolge zusammen durch die ewige Harmonie, die alle Glieder auf einander beziehend macht.* (tradução nossa).

¹¹⁵⁷ “Não basta atribuir liberdade à nossa vontade, não importa por que razão, se não temos uma razão suficiente para também conferir exatamente a mesma a todos os seres racionais. Com efeito, visto que a moralidade serve de lei para nós meramente enquanto lei para seres racionais, então ela tem de valer também para todos os seres racionais [...]”. Cf. KANT, I. **Fundamentação da metafísica dos costumes**, p. 351-353. “Bem poderia ser que nalgum outro planeta existam seres racionais [...]”. Cf. KANT, I. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**, p. 226.

¹¹⁵⁸ “[...] ambos não somente podem muito bem subsistir em conjunto, mas também tem de ser pensados no mesmo sujeito como necessariamente unidos [...] sem contradição [...]. Não se pode dizer ainda que aqui começa a fronteira da filosofia prática [...], mas sim, ela só exige da razão especulativa que ponha fim à desunião na qual ela própria se envolve em questões teóricas [...]”. Cf. KANT, I, op. cit., p. 351-353. “Bem poderia ser que nalgum outro planeta existam seres racionais [...]”. Cf. KANT, I, op. cit., p. 385.

¹¹⁵⁹ “[...] uma conexão deve ser dada ao todo absoluto, e quem faz é o ser humano que, como um ser da natureza, mas ao mesmo tempo de personalidade, conecta o princípio sensorial ao suprassensível”. Cf. KANT, I,

aquilo que Kant na *Primeira Crítica* chamou de ideias da razão, o Mundo e Deus, ele é o que une esse todo absoluto sinteticamente.

Enquanto se considera na sua relação ao mundo sensível, ele é o *cosmotheoros*, isto é, aquele que cria *a priori* os elementos que tornam possível o conhecimento do mundo e lhe permitem que, sendo ele mesmo um “habitante do mundo” (*Welthewohner*), seja, ao mesmo tempo, o “contemplador do mundo” (*Weltbeschauer, Weltbeobachter*). Mas, por outro lado, enquanto se considera como pessoa, consciente da sua liberdade, participante da legislação de um mundo moral e ligado a outros seres racionais, ele é verdadeiramente um “cosmopolita”, no mais próprio e pleno sentido que pode dar-se a esta expressão¹¹⁶⁰.

Essa relação entre sensibilidade e inteligibilidade, entre natureza e liberdade, entre individualidade e coletividade, entre espaço e tempo, entre geografia e antropologia, entre o homem que é mundo entre dois mundos, que é e não é mundo (físico) ao mesmo tempo, é que vai marcar toda compreensão de Kant da relação entre o ser humano e a natureza, e a geografia aqui será fundamental, isto é, a natureza espacializada em sua construção temporal como instrutiva, formativa, útil ao ser humano para todas as circunstâncias da vida, em sua luta permanente no cenário terreno onde se desenrola a sua existência.

Nos *Sonhos de um visionário explicados por sonhos de metafísica*¹¹⁶¹, Kant fala, em uma alusão à física newtoniana, de forças que movem o ser humano, a de atração e a de repulsão, isto é, as forças da individualidade (repulsão), que relaciona tudo a si, e da utilidade comum (atração) em que o ser humano é atraído para o diferente, para o fora de si, em direção aos outros e do que está ao seu redor. Tais forças devem estar em equilíbrio, não devem estar meramente servindo como meio para algo cuja utilidade seja meramente individualista, nem apenas para algo simplesmente mais abrangente, quer sensível/natural, quer inteligível/racional.

Isso significa dizer que se no mundo só existissem forças que atraíssem o indivíduo para o outro, para o de fora, toda a individualidade se perderia no comum, por outro lado, caso só existisse as forças de repulsão se formariam ilhas e tudo ficaria individualizado, segregado e por fim desintegrado, logo, é exatamente nessa tensão entre natureza e liberdade, entre individualidade e coletividade, entre repulsão e atração que o mundo natural está em

Opus Postumum. AK, XXI, p. 31 (tradução nossa). “[...] o próprio homem é/estar no mundo (*Weltwesen*) [...] ele deve ser tratado de maneira dupla”. Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. 43.

¹¹⁶⁰ Cf. DOS SANTOS, L. R. *op. cit.*, p. 21.

¹¹⁶¹ Cf. KANT, I. **Träume eines Geistesehers, erläutert durch Träume der Metaphysik.** AK, II, p. 315-368. (Sonhos de um Visionário Explicados por Sonhos de Metafísica).

desenvolvimento, assim como, acredita Kant, ser possível vislumbrar isso também em instâncias humanas, como a política, a moral, o direito, o conhecimento etc..

Kant mostra com isso que o uso da razão pode, no caso da terra, ser benéfico ou maléfico, que o homem pode desorganizar a bela ordem de equilíbrio tensional da natureza, como pode por fins mais dignos não só aos seres humanos, mas a todo o grande meio natural-terreno-cósmico que o cerca. Assim, o conhecimento do mundo passa necessariamente pelo conhecimento do homem e da natureza, uma vez que conhecer a natureza promove o conhecimento de si, bem como conhecendo a si, conhece-se também a bela ordem tensional da natureza. Há, portanto, uma relação entre o que aparece espaço-temporalmente (fenômeno – *Erscheinung*) e as faculdades (*Vermögens*) humanas trazendo nessa relação a tensão entre poder/capacidade interventiva e dever.

É nesse sentido que Kant

defende a necessidade de que não só a tarefa de *ser homem* seja esclarecida, como também é necessário que se estabeleça uma *ciência* que ofereça aos homens os meios de realizá-la, ensinando-os a responder às diversas seduções enganosas, todas provenientes do desconhecimento seja do mundo em que habita, a *Terra*, seja do mundo que o habita, a *alma*, as quais o conduzem para longe do posto que ele deve ocupar no Cosmos¹¹⁶².

Assim, a geografia, enquanto aquele conhecimento fundamental para conhecimento do mundo, isto é, para tornar o ser humano esclarecido, uma vez que tal conhecimento já não mais está preso aos “grilhões”, por assim dizer, do dogmatismo metafísico vinculado ao teológico, é também o conhecimento que serve de fundamento para as demais ciências e demais “geografias”. “A geografia física é, portanto, um esboço/resumo (*Abriss*) geral/universal (*allgemeiner*) da natureza e constitui não apenas o fundamento (*Grund*) da história, mas também a de todas as outras geografias possíveis [...]”¹¹⁶³.

Nos *Princípios metafísicos da ciência da natureza*, texto publicado por Kant em 1786, um ano antes da segunda edição (B) da *Primeira Crítica* e quatro anos antes da *Terceira Crítica*, Kant elucubra, em linhas gerais, sobre o conceito de matéria em geral e sua vinculação às funções do entendimento, isto é, quantidade, qualidade, relação e modalidade, em que cada capítulo fará referência a uma dessas funções, a saber, foronomia, dinâmica, mecânica e fenomenologia. Assim, Kant faz uma análise do conceito de matéria, mostrando

¹¹⁶² Cf. SANTOS, L, R, R. op. cit., p. 38.

¹¹⁶³ Cf. KANT, I. *Physische Geographie*, p. 164 (tradução nossa).

que há princípios que fundamenta “todo objeto dos sentidos externos¹¹⁶⁴”, isto é, toda a matéria dada espaço-temporalmente, ou seja, dada geograficamente.

Na foronomia, ele afirma que “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 [...]”¹¹⁶⁵. Na dinâmica, escreve 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 [...]”¹¹⁶⁶. Na dinâmica, assevera que: “A matéria é o elemento móvel enquanto tem, como tal, força motriz¹¹⁶⁷”. Por fim, na fenomenologia, afirma que: “A matéria é o móvel na medida em que, enquanto tal, pode ser objeto da experiência¹¹⁶⁸”.

Especificamente na dinâmica, Kant mostrará que para se explicar as características empíricas da matéria, tais como densidade, coesão, fluidez, elasticidade, dissolução, decomposição etc., pode-se valer de uma interpretação mecânica ou de uma dinâmica. Tanto uma como a outra devem levar em consideração as intuições espaço-temporal. Aqui Kant mostrará que tanto a explicação mecânica quanto a dinâmica fará uso do princípio de causalidade, mas somente uma delas apresentará razão explicativa suficiente.

Nesse caso, Kant, optará pela explicação dinâmica em detrimento da mecânica, pois, “[...] a explicação de uma diversidade específica das matérias possível [...] podem apenas escolher-se dois caminhos: o caminho mecânico que, pela combinação do cheio absoluto e do absolutamente vazio, explica todas as diversidades da matéria; ou então o caminho dinâmico, que se lhe contrapõe, e as explica pela simples diferença nas combinações das forças originárias: repulsão e atração¹¹⁶⁹”. A primeira vem, segundo Kant, desde Demócrito, passando por Descartes e disseminando-se pela ciência da natureza de seu século e do seguinte. A primeira fundamenta-se em bases matemáticas, geométrica e esquece ou renega a base empírica, sensível, experimental, já que se fundamentam na ideia do átomo, dos espaços vazios em detrimento das forças da matéria.

Kant, na realidade, quer mostrar que é possível uma explicação de base mais experimental, uma explicação mais natural para os fenômenos dados no espaço, logo essa dinamicidade na explicação da matéria estaria mais de acordo com a experiência do mundo do indivíduo, para ciências empíricas, experimentais. Assim, a explicação dinâmica

¹¹⁶⁴ “[...] a matéria é todo o objeto dos sentidos externos, e esta seria a sua definição simplesmente metafísica”. Cf. KANT, I. **Princípios metafísicos da ciência da natureza**, p. 2.

¹¹⁶⁵ Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. 1.

¹¹⁶⁶ Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. 36.

¹¹⁶⁷ Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. 78.

¹¹⁶⁸ Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. 107.

¹¹⁶⁹ Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. 82.

[...] conduz diretamente à evidência da existência de forças motrizes próprias à matéria e conduz a pesquisa científica a partir dessas forças. Desse modo, considerações com base em hipóteses arbitrárias, tais como a do átomo ou a dos espaços vazios, são evitadas. Para Kant, tomar as forças de atração e repulsão como base da explicação significa levar em conta as condições dadas pela intuição empírica, e não apenas pela intuição pura¹¹⁷⁰.

Há aqui uma explicação da diversidade da matéria a partir de fundamentos matemáticos, portanto, passível de demonstração formal ou de uma explicação dinâmica baseada em forças fundamentais não podem ser demonstradas. “A certeza de tais forças se funda apenas na condição de não se poder reduzi-las a outros princípios primeiros¹¹⁷¹”. Assim, enquanto a primeira explicativa é de fundo matemático, a segunda é de fundo metafísico. A primeira trata da possibilidade, do possível lógico e a segunda da matéria aparecida, existente. Isso significa que Kant entende a possibilidade dos espaços vazios não como uma boa para explicação a diversidade fenomenal da matéria, isto é, a ciência da natureza.

Tudo o que nos dispensa de recorrer a espaços vazios é um verdadeiro ganho para a ciência da natureza. [...] tais espaços proporcionam excessiva liberdade à imaginação para substituir por ficções a deficiência do íntimo conhecimento da natureza. O vazio absoluto e o absolutamente denso são, na doutrina da natureza, mais ou menos o que o acaso cego e o cego destino constituem na cosmologia metafísica, a saber, uma barreira para a razão [...], a fim de que ou a pura invenção ocupe o seu lugar, ou ela se ponha a descansar no travesseiro das qualidades ocultas¹¹⁷².

Kant, na realidade, entende que a perspectiva explicativa que não recorre à hipótese mecanicista é a melhor, logo, é a dinâmica, e a partir dela quer estabelecer *a priori*, pelo fundamento das forças de atração e repulsão, os conceitos que mostram as diferenças da matéria dada geograficamente.

Assim, na relação entre dinamicidade da matéria e as categorias do entendimento, quantidade, qualidade, relação e modalidade, há: 1) a matéria em seu sentido qualitativo, dinâmico, que se dá por seu volume, que é “o espaço entre limites, [...] segundo sua grandeza¹¹⁷³”, isto é, o *quantum* de qualidade, e da densidade, que é o grau de saturação ou completude de um espaço de volume determinado (quantidade); 2) a coesão, que se refere à

¹¹⁷⁰ Cf. KAUARK-LEITE, P. **Ciência empírica, causalidade e razão suficiente em Kant**, p. 192.

¹¹⁷¹ Cf. KAUARK-LEITE, P. *Ibid.*

¹¹⁷² Cf. KANT, I, op. cit., p. 83

¹¹⁷³ Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. 84

dinamicidade qualitativa da qualidade da matéria, que se dá pela atração (qualidade); 3) a elasticidade, que é expansiva ou atrativa, que refere-se à dinâmica qualitativa da relação (relação) e 4) a dinamicidade qualitativa da matéria que se dá pela mecânica dos corpos e por sua composição química (modalidade)¹¹⁷⁴.

Nesse texto, entra em cena a noção de grandeza intensiva ampliada em relação ao da Crítica da Razão Pura, pois lá era concebida apenas do ponto de vista matemático, (lógico, da possibilidade) aqui, a partir da ideia da dinamicidade da matéria, dada pelos princípios das forças atrativa e repulsiva, a questão se resolve, por assim dizer, no plano da concretude, da existência, da realidade empírica e, nesse caso, o dinamismo da matéria é bem superior ao mecanicismo. Nesse sentido, o entendimento em seu uso empírico deve se manifestar na investigação empírica, geográfica, no conhecimento do mundo, dada no espaço e no tempo.

Isso permite asseverar a não uniformidade ou a homogeneidade da realidade dada geograficamente, fundamentada na dinamicidade da matéria. Assim, a partir da dinâmica da matéria, que se dá pelas forças atrativas e repulsivas, que engendra grandezas intensivas e extensivas reais e não meramente possíveis, permite mostrar que a realidade fenomênica, possível para o indivíduo, dada espaço-temporalmente, geográfica, não se manifesta uniformemente, mas diversamente, heterogeneamente¹¹⁷⁵.

Essa é a razão que faz com que Kauark-Leite (Ibid.) afirme que

A idealidade transcendental do espaço é a condição para uma possível distinção entre esses dois tipos de grandezas e que ao mesmo tempo permite defender uma explicação mais fenomenalista da constituição da matéria. [...] A explicação dinamista, ao contrário da explicação mecanicista, de natureza essencialmente geométrica, é resultado de uma maior liberdade da razão, em seu uso plenamente legítimo, de pensar a diversidade da matéria de outra maneira¹¹⁷⁶.

A partir dessa perspectiva tratada principalmente no texto de 1786 (Princípios metafísicos da ciência da natureza – pela dinamicidade da matéria) e no de 1790 (Crítica da Faculdade de Julgar – pelo organismo e finalidade da natureza), a relação que Kant estabelecerá com as ciências da natureza será ampliada, já que ele entra em choque, por assim

¹¹⁷⁴ “A ação que os corpos em movimento exercem uns sobre os outros em virtude da comunicação do seu movimento chama-se mecânica; a das matérias, porém, mesmo quando em repouso modificam mutuamente pelas suas próprias forças a conexão das suas partes, diz-se química”. Cf. KANT, I. Ibid., p. 85.

¹¹⁷⁵ Caso a consideração fosse pela via do mecanicismo, não tinha por que se considerar a diferença entre intensividade e extensividade, pois o preenchimento do espaço quer por matéria homogênea ou heterogênea se dá pela agregação das partes da matéria, logo, só entra na conta a grandeza extensiva. Há uma confusão entre a noção de extensão e de matéria. Cf. VUILLEMIN, Jules. **Physique et métaphysique kantienne**. Paris: PUF, 1955.

¹¹⁷⁶ Cf. KAUARK-LEITE, P. op. cit., p. 194.

dizer, com a ciência da natureza de fundamento mecanicista, cuja realidade é muito menos complexa do que de fato é.

Desse modo, o que está em jogo aqui é na realidade uma maior ou menor complexidade do mundo geográfico, da realidade dada espacialmente na temporalidade, pois partindo da realidade da matéria enquanto dinâmica, pelo fundamento de forças fundamentais, é possível mesmo sem avançar além das fronteiras territoriais do mundo passível de conhecimento, se pensar outra ordenação, outra concatenação que partindo da matéria real dinâmica, avance ao máximo possível na explicação científica, fazendo com que haja um ganho explicativo dentro da própria realidade fenomênica.

Portanto, é nesse sentido que um pensar além (metafísico) a partir do que aparece geograficamente ao indivíduo é que as ciências naturais dadas por seus objetos materiais podem ser consideradas em sua dinamicidade, pois “[...] isto é tudo o que a metafísica pode proporcionar em vista da construção do conceito de matéria, por consequência, em prol da aplicação da matemática à ciência natural, no tocante às propriedades por meio das quais a matéria enche um espaço em medida determinada; a saber, considerar estas propriedades como dinâmicas e não como posições originárias incondicionadas, como decerto as postularia um método puramente matemático¹¹⁷⁷”.

O mundo kantiano, portanto, composto por uma materialidade dinâmica, diferentemente do mundo dos filósofos e cientistas naturais, do XVIII e de boa parte do XIX, que eram muito mais atomistas, e do entendimento de que o preenchimento do espaço pela matéria era dado por sua extensão apenas, faz de Kant uma espécie de ampliador da visão do mundo natural e humano de sua época, tendo a partir da perspectiva dinâmica como princípio de explicação da matéria seu norte.

Kant solitariamente declara no século XVIII que a hipótese dinamista de interação entre as forças motrizes fundamentais era uma razão mais suficiente para explicar a diversidade dos corpos, ele está muito mais próximo de uma visão mais contemporânea da ciência empírica do que defendendo uma interpretação equivocada ou errada da realidade física. A substituição da imagem atômica pelo pensamento dinamista confirma uma tendência contemporânea seguida pela física do século posterior ao de Kant¹¹⁷⁸.

Há, assim, para Kant, maneiras de explicar o mundo que são mais abrangentes e proporcionam o avanço do conhecimento da natureza, geográfico. Para tal, o uso de princípios

¹¹⁷⁷ Cf. KANT, I, op. cit., p. 94.

¹¹⁷⁸ Cf. KAUARK-LEITE, op. cit., p. 196.

são fundamentais, mas nunca tais princípios devem ser aplicados para além do território da segurança, que é o geográfico, do mundo espaço-temporal, dos fenômenos.

Isso significa que é possível pensar em outros princípios que não se restrinjam a mera causalidade objetiva do entendimento, a fim de que haja uma maior sistematicidade ou unidade do conhecimento da natureza, tanto do ponto de vista mecânico (causal), quanto de uma causalidade inteligível, que aponte para uma finalidade da natureza, que abarca toda a diversidade material do mundo, logo, que há uma razão suficiente para se pensar e conceber a natureza, o mundo, de maneira mais ampliada possível, coisa que a mera unificação do múltiplo da experiência pelas categorias do entendimento não dão conta, uma vez que há uma diversidade de singulares empíricos em que as categorias do entendimento por mais que se esforcem não são capazes de abarcar, o que faz com que a razão entre em cena com suas ideias que mesmo sem ser constitutivas

[...] a parte de que a razão propriamente dispõe e procura realizar é a sistemática do conhecimento, isto é, o seu encadeamento a partir de um princípio. Esta unidade da razão pressupõe sempre uma ideia, a da forma de um todo do conhecimento que precede o conhecimento determinado das partes e contém as condições para determinar a priori o lugar de cada parte e sua relação com as outras. Esta ideia postula, por conseguinte, uma unidade perfeita do conhecimento do entendimento, mercê da qual, este não é apenas um agregado accidental, mas um sistema encadeado segundo leis necessárias¹¹⁷⁹.

Assim, esse princípio mostra que a razão se contenta, por assim dizer, com quanto melhor e maior for a observação, descrição e explicação, mais se dissipa o caos de diversidade de leis e produtos empíricos, adentrando numa maior unidade. Desse modo, a diversidade fenomênica espaço-temporal, geográfica, do conhecimento do mundo, a partir disso (desse princípio mais geral), tem sua diversidade muito mais unificada.

Há, portanto, aqui uma diversidade material mundana (geográfica) que instiga a busca de princípios mais abrangente e de maior explicabilidade da realidade, ao passo que tais princípios mesmo sem ser constituinte de realidade faz com que ela seja melhor compreendida, o que significa que há uma forte relação entre filosofia e geografia e desta com a filosofia.

¹¹⁷⁹ Cf. KANT, I. **CRP**. Ibid., p. B 673.

5.5. Edição de 1802 dos Cursos de Geografia.

A *Physische Geographie* de Kant, editada em dois volumes por Friederich Theodor Rink em 1802 na cidade de Königsberg pela editora Göbbels e Unzer, continha 312 páginas no primeiro volume e mais 250 no segundo. Tal texto, em 1923, passou a fazer parte do volume IX das obras completas de Kant da Academia de Ciência de Berlim (*Kants gesammelte Schriften*), que compilou e publicou as obras completas de Kant em 23 volumes. A Geografia ficou disposta no volume nove juntamente com os cursos de Lógica de Jäsche e com a os cursos de Pedagogia, perfazendo um total de 501 páginas. No caso dos cursos de geografia, há 285 páginas, das páginas 151 a 436.

Em 1798, seis anos antes da morte do filósofo, Kant fala sobre a ideia de publicar seus cursos sobre os dois troncos indissociáveis do conhecimento do mundo, Geografia e Antropologia, e escreve que:

Em minhas atividades de filosofia pura, empreendidas inicialmente de maneira livre e mais tarde a mim atribuídas como ensino, tenho ministrado ao longo de mais de trinta anos dois cursos referentes ao conhecimento do mundo, a saber: Antropologia (no semestre de inverno) e Geografia física (no de verão), aos quais, como lições populares, pessoas de outros estamentos também acharam oportuno assistir. Do primeiro curso procede o presente manual; **mas publicar, do segundo, um outro igual, a partir dos manuscritos usado por mim como texto, não é legível para qualquer outro além de mim, e dificilmente seria possível para mim fazer agora, dada a minha idade**¹¹⁸⁰.

No fim dos oitocentos, quando da publicação dos *Cursos de Antropologia*, e início dos novecentos, tudo indica que a partir do dito a cima, Kant não estava de acordo com a publicação dos cursos de Geografia. Entende-se que dentre os fatores estão: 1) Kant havia encerrado sua carreira docente desde 1796, logo não tinha atualizado as informações do curso de Geografia, coisa que estava sempre fazendo, conforme ele próprio afirma: 2) dos escritos disponíveis não havia legibilidade para que outro pudesse entender e organizá-los para uma publicação; 3) sua idade já era de 74 anos e sua saúde já não era a mesma; 4) em 1801, Vollmer publica sem autorização de Kant, cursos de geografia como sendo de Kant, coisa que

¹¹⁸⁰ Cf. KANT, I. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**, p. 23; (tradução modificada e destaque nosso). Cf. KANT, I. **Anthropologie in pragmatischer Hinsicht**. AK, VII, p. 122.

faz Kant vir a público retrucar e falar da ilegalidade da publicação e que não reconhecia tal texto como seu e que havia deixado a cargo de Rink a publicação de seus cursos¹¹⁸¹.

Depois desse episódio de Vollmer, em 1802 são publicados os cursos de geografia de Kant, sob a organização de Rink. Para publicar tal texto, Rink, segundo Adickes (1911), utiliza os textos que passaram a ser conhecidos como Rink 1 e Rink 2¹¹⁸², o primeiro, dos anos de 1757-59 e o outro de notas de outros alunos dos anos de 1774, além ainda, segundo Adickes (Ibid.), de acréscimos do próprio Rink feitos ao texto, com o objetivo de corrigir ou atualizá-lo.

O certo é que uma das partes do conhecimento do mundo, a antropologia, publicada em 1798 teve organização e supervisão do próprio Kant e fora tirada de textos oficiais que ele utilizava em suas aulas, ao passo que a geografia editada por Rink, apesar de partes ser do próprio Kant, conforme nos diz Adickes (Ibid.) deve ser considerada com ressalvas, devido a uma série de críticas e observações que Adickes (Ibid.) fizera ao texto organizado por Rink e publicado pela Academia em 1923.

Em linhas gerais, o texto de Rink, segundo Adickes (Ibid.), das páginas 151 a 273, dos parágrafos §1 ao §52, são de notas de alunos dos anos de 1770 ao passo que os parágrafos, restantes, a partir do §53 até a página 436, são compostos por textos de Kant do fim dos anos de 1750, junto com uma série de acréscimos enxertados por Rink.

Para Stark (2001), é preciso fazer pelo menos três observações ao texto da geografia editado por Rink. **I)** o texto publicado no volume IX da academia foi definido para publicação em 1907-1908, mas após as observações críticas de Adickes (Ibid.) o texto teve a publicação adiada. **II)**, na introdução do texto há uma observação falando sobre as correções e os acréscimos que deveriam ser feitos ao texto a partir das pesquisas empreendidas por Adickes, mas para publicação da presente edição da academia seria inviável. **III)**, Stark pergunta: como fazer a seleção dos cursos de geografia se há mais de quatro mil páginas de escritos geográficos de Kant, portanto, quais deveriam compor um livro ou um volume chamado: Geografia de Kant? E quais critérios deveriam ser utilizados para seleção dos

¹¹⁸¹ Sobre essa publicação Stark (2001) diz: “der zweifelhaften Vollmer'schen Ausgabe”. (da duvidosa publicação de Vollmer). Vale observar que Friedrich Theodor Rink foi aluno de Kant em fins dos anos de 1780 e se tornou amigo próximo de Kant ao ponto de frequentar sua casa e participar dos famosos almoços oferecidos por Kant aos amigos mais próximos. Nos anos de 1790, Rink passa a ser professor da universidade e leciona línguas orientais e teologia. Além dos cursos de geografia, ele também publica em 1803 os **Cursos de Pedagogia**, que também faz parte no volume IX da Academia; em 1804 após a morte de Kant publica os **Ensaio sobre o progresso da metafísica** (*Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik*), que faz parte do volume XX da Academia, e em 1805 publica uma biografia sobre Kant.

¹¹⁸² Textos não mais disponíveis. Estão perdidos. Cf. ADICKES (1911); STARK (2009).

textos. Caso se escolhesse um texto fundamental ou base, ele deveria ser municiado ou incrementado pelo restante do texto não selecionado, disponibilizado eletronicamente.

Nesse sentido, Stark (Ibid.) “assevera que deve ser entendido que a edição de Rink não transmite a concepção mais aproximada do conteúdo e da estrutura da conferência geográfica de Kant e que o texto não é suficientemente confiável para ser sozinho, a Geografia Física de Kant”. Para Stark (2001; 2009), o texto base da geografia kantiana deve ser o que Kant prepara entre os anos de 1757-1759, aquele que Adickes chamou de *Diktattext*, texto em que nos anos de 1772-1773, Kant dá de presente uma cópia a seu aluno, Holstein-Beck¹¹⁸³, após ter-lhe dado aulas particulares de geografia.

Esse texto é, portanto, a base do texto do volume XXVI das obras completas de Kant da academia, organizado e preparado por Stark e publicado em 2009. Há nessa cópia, segundo Stark, 59.200 palavras, mais 1.100 palavras escritas à margem das folhas com caligrafia do próprio Kant, portanto, esta é, conforme Stark (2009), a cópia mais aproximada do texto que serviu de base para os cursos de geografia. Composta por um conjunto de escritos e de notas, correções, acréscimos, supressões etc., e que segundo Stark (Ibid.) ajuda a completar as lacunas ou inconsistência do texto de Rink.

O texto está organizado em três direções, uma de cunho mais matemático/cartográfico¹¹⁸⁴; outra de cunho mais descritivo, chamado de geografia física, que trata da espacialização ou localização, junto com as características, dos mares, dos rios, dos animais, dos vegetais e dos minerais¹¹⁸⁵; e outra da espacialização humana, seus modos de vida, costumes etc., aquilo que o texto chama de etnografia.

5.6. Considerações sobre a geografia de Kant: edição de Rink de 1802.

¹¹⁸³ Friedrich Karl Ludwig von Holstein-Beck (1757-1816) nasceu em Königsberg e pertencia a uma família nobre. Apesar de Holstein-Beck não ter feito aulas de geografia com Kant na universidade, uma vez que havia se matriculado na escola militar, ele contrata Kant para aulas particulares (a chamada privatissima). Aulas dadas entre os anos de 1772 e 1773. Stark acha provável que Kant tenha feito uma cópia de seu próprio texto para apresentar a Holstein-Beck; Kant adicionou várias notas nas margens, fez correções e acréscimos na cópia. Cf. STARK (2009).

¹¹⁸⁴ É aqui que Kant explica o que ele chamou de conceitos matemáticos geográficos preliminares, a saber, a rotação da terra e todos os elementos indispensáveis à localização na superfície da terra, os polos, os meridianos, paralelos (longitude e latitude), linha do equador, trópicos, zonas, círculos polares e coisas semelhantes.

¹¹⁸⁵ Kant examina a água (mares, rios etc.), a terra e a atmosfera. Em seguida, trata do que a terra contém (animais, vegetais e minerais). Por último, traz uma série de curiosidades naturais do mundo espalhadas pelos continentes.

Logo nas páginas iniciais de *Kant Géographie*¹¹⁸⁶, os tradutores franceses dos cursos de Geografia de Kant¹¹⁸⁷, na apresentação, já explicitam as dificuldades que é tratar uma obra sem conclusão, sem acabamento possível, uma vez que a obra se porta como um livro que apresenta um discurso aberto a outros discursos, assim como um discurso absorvido de outros discursos e sempre passível de receber novos. Kant, desse modo, elabora seus cursos geográficos, a partir do que eram contados e relatados por missionários, navegadores, exploradores, viajantes, bem como de tratados antigos e da época sobre a terra em seus diversos aspectos¹¹⁸⁸. Era, conforme nos diz Isabelle Lesage (2000), um texto escrito por várias mãos e em vários tempos¹¹⁸⁹.

Os cursos de geografia lecionados por Kant estavam sempre sendo feitos e refeitos¹¹⁹⁰, pois eram elaborados pelos relatos de viagens já conhecidos e já consolidados da época, bem como pelos que chegavam, portanto, sempre em construção. Ao longo dos 40 anos de docência sobre geografia, Kant estava constantemente ajustando suas anotações, revendo seus exemplos, deixando mais claras suas demonstrações e, assim, mostrando que esse texto não tinha um escrito definitivo.

Os cursos de geografia de Kant eram, nesse sentido, frutos de trabalho continuado, pois Kant estava sempre agregando novas informações, novos dados, fazendo e refazendo suas aulas. Razão pela qual esse livro, de acordo com Marcuzzi (Ibid.), é um

[...] livro feito de outros livros indefinidamente retrabalhado por informações sempre novas, de leitura continuada, indefinidamente revisto por hipóteses confirmadas ou informadas à medida que as experiências eram renovadas, mais que um livro e mais do que notas de cursos, encontramos aqui páginas de uma pesquisa em expansão, modeladas interna e externamente, ao mesmo tempo, externamente, por uma curiosidade inesgotável que nunca deixou de ser vigilante, internamente em desenvolvimento, por assim dizer, paralelamente, ou subterraneamente da filosofia e do sistema crítico¹¹⁹¹.

¹¹⁸⁶ Cf. KANT, I. **Phisische Geographie**. Tradução. Michèle Cohen-Halimi; Max Marcuzzi; Valérie Seroussi. Paris: Aubier, 1999. (Introdução dos tradutores).

¹¹⁸⁷ Trata-se da tradução dos *Cursos de Geografia Física* editado e organizado em 1802, dois anos antes da morte de Kant em 1804, por Theodor Rink, um ex-aluno e amigo de Kant.

¹¹⁸⁸ “[...] livre fait d'autres livres indéfiniment retravaillé par des informations toujours nouvelles [...]”. Cf. MARCUZZI, M. In: **Kant Géographie**, p. 10.

¹¹⁸⁹ LESAGE, Isabelle. La Géographie de Kant. **Revue d'Histoire des Sciences Humaines**, n. 2, p. 147-153, 2000.

¹¹⁹⁰ Feitos e refeitos, porque Kant lecionou geografia entre os anos de 1755/56 a 1796, último ano de sua atividade docente, portanto, foi parte constante do cronograma de docência de Kant; refeitos porque Kant sempre estava agregando novas informações, confirmando e corrigindo, elaborando e reelaborando informações.

¹¹⁹¹ “[...] livre fait d'autres livres indéfiniment retravaillé par des informations toujours nouvelles, des lectures continuées, indéfiniment revu par des hypothèses confirmées ou informées à l'aune d'expériences renouvelées, plus qu' un livre et plus que les notes d'un cours, on trouve ici les pages d'une enquête en expansion, modelée de l'extérieur et de l'intérieur à la fois, de l'extérieur, par une curiosité indéfectible qui n'eut

Kant leciona seus cursos de Geografia de 1755/56, início de sua atividade docente, até 1796, fim da atividade de professor. A geografia, portanto, percorre, por assim dizer, toda sua atividade docente e de construção filosófica, tanto ao longo do chamado período pré-crítico, (1755 a 1780), quanto do período crítico (1781-1804).

Numa carta endereçada a Marcus Herz, no final de 1773, Kant fala da geografia como ciência empírica natural e de sua relação indissociável com a antropologia, ação humana sobre a natureza, como conhecimento do mundo.

No meu tempo livre estou tentando preparar um estudo preliminar para os alunos a partir deste estudo empírico muito agradável, uma análise da natureza, da habilidade (prudência) e até mesmo da sabedoria que, juntamente com a geografia física e distinta de todas as outras aprendizagens, pode ser chamado de conhecimento do mundo¹¹⁹².

Na introdução dos cursos de geografia, Kant, logo de imediato diz o que entende por geografia e qual seu lugar frente aos outros conhecimentos e saberes, que juntamente com a antropologia, constitui o conhecimento do mundo, composto pela relação entre natureza, conhecimento geográfico, e homem, conhecimento antropológico. Logo, o que aparece ao indivíduo, o empírico, o fenomênico, natureza e homem, o mundo espaço-temporal, aparece sob o fundamento espacial, a geografia, já que tudo o que acontece e aparece ao indivíduo está relacionado às condições sensíveis, isto é, a condições espaciais, geográfica, que possibilita a sucessividade, ou seja, o tempo, a história, o que significa que há uma história para a natureza e uma história humana, que constituem relacionalmente o conhecimento do mundo, “a soma de todos os conhecimentos empíricos¹¹⁹³”.

A geografia, nesses termos, como diz Kant, não pode se referir a um mero agregado de conhecimentos, mas a um sistema do conhecimento dado espacialmente, nesse ou naquele lugar, nesse ou naquele ambiente, (conforme o § 82 da Terceira Crítica)¹¹⁹⁴, levando em consideração não apenas aspectos físicos, mas um sistema natural e humano disposto ordenadamente espaço-temporalmente. Há assim, uma clara indicação de uma sistemática, de uma concatenação entre elementos naturais e humanos, cuja ideia do todo vem

de cesse d'être toujours vigile, et de l'intérieur par le développement, faut-il dire parallèle ou souterrain, de la philosophie et du système critiques”. (tradução nossa).

¹¹⁹² Cf. KANT, I. **Correspondence**, p. 141; Cf. KANT, I. **AK X**, p. 145-146.

¹¹⁹³ Cf. KANT, I. **Physische Geographie**, p. 65 (tradução nossa).

¹¹⁹⁴ “[...] o ambiente, (espaço de vida – *wohnplatz*) o território (*Boden*) e os elementos dos seus desenvolvimentos”, isto é, natural-humano. Cf. KANT, I. **CFJ**, p. 324. (§ 82) “*ihr Wohnplatz, der Boden und das Element sein, auf und in welchem sie ihr Fortkommen haben sollten*”. (tradução nossa).

antes da das partes, trazendo a noção de arquitetônica do conhecimento do mundo em que seu diverso/múltiplo deriva-se de seu todo¹¹⁹⁵.

Kant, a partir disso, dirá que as benesses ou a utilidade (*nutzen*) da geografia é muito grande/vasta (*ausgedehnt*), servindo para ordenação metódica do conhecimento do indivíduo, além de lhe proporcionar prazer, bem como fomenta de modo enriquecedor as relações sociais¹¹⁹⁶. Isso quer dizer que a geografia possibilita a ordenação do que é dado ao ser humano sensivelmente no espaço-tempo, assim como faz com que ele articule pela via do prazer um juízo que se determina e que se reflexiona ou, em outras palavras, pode-se dizer que se manifesta pela via da estética, da sublimidade e da beleza, unindo assim o universal e o particular.

Nesse sentido, a geografia traz condições de possibilidade de ordenamento do conhecimento que relaciona aspectos naturais e humanos, dado empiricamente; produz prazer estético (belo e sublime), determinante e reflexivo e fomenta a sociabilidade humana. Para Lesage (Ibid., p. 148) a geografia de Kant (a de Rink de 1802) nesse sentido margeia na tensão entre sistematicidade e descrição anedótica, uma vez que segundo ela, a introdução mostra o rigor kantiano, sua coerência e relação com suas demais obras, mas o corpo do texto traz escritos peremptórios e fantasiosos, evidenciando uma tensão ambígua.

Para a referente autora não há uma clara relação entre as ações da natureza sobre os homens, e destes para com a natureza que proporcione uma relação de transformação, o que em última instância mostraria que essa geografia não estabeleceu claramente (apenas superficialmente) a relação que a geografia moderna evidenciou: a da relação indissociável entre homem-natureza.

Claro que isoladamente o texto da geografia de 1802 não traz toda a força, principalmente nas partes de que se seguem da introdução, que essa ciência possibilita, logo não há como satisfatoriamente demonstrar a geografia de Kant ou seu pensamento sobre essa ciência meramente por esse texto organizado por Rink, até pelos inúmeros problemas elencados por Adickes e Stark, conforme já referido a cima. Mas, mesmo com esses problemas, se o texto for relacionado com textos do período pré-crítico (como, Teoria do Céu; Análise sobre o Sentimento do Belo e Sublime; Das Regiões do Espaço; Como se orientar no Pensamento, etc.) e do crítico (como, Primeira Crítica, Princípios da Ciência da Natureza;

¹¹⁹⁵ Cf. KANT, I. **Physische Geographie**. Ibid., p. 67.

¹¹⁹⁶ “Os benefícios deste estudo são muito extensos. Ela serve para ordenação proposital (metódica) de nosso conhecimento, para nosso próprio prazer, e fornece material rico para conversas sociais”. Cf. KANT, I. **physische geographie**. AK IX, 165 (tradução nossa).

Terceira Crítica, Antropologia Pragmática, etc.), poder-se-á ver que há claramente uma filosofia geográfica e uma geografia filosófica.

Nesse caso, a ênfase na geografia como ciência da descrição humana-natural de acordo com o espaço, pressupõe como já nos referimos antes, uma observação, uma descrição que culmina com uma explicação, evidentemente que a descrição da descrição feita por Kant na segunda parte dos Cursos de Geografia não significava algo que permaneceria, até porque a dinamicidade natural e humana não permitiria, e Kant estava ciente disso, é tanto que ele fazia e refazia seu texto geográfico, estava sempre atento às novas descobertas científicas e aos novos relatos, logo, estava sempre agregando, cortando, fazendo observações, já que se tratava de relatos de viagem e daquilo que era dado à sensibilidade no tempo presente, portanto, sempre em movimento, uma simultaneidade sucessiva, isto é, uma temporalidade no espaço, ou um diverso no todo. Ou seja, espaços no espaço no tempo.

Andre Sanguin (1994), por exemplo, acredita que a partir da *introdução* e dos *anúncios* dos cursos de geografia, isso faz de Kant o inspirador e pai espiritual da geografia científica moderna, na medida em que segundo ele, Kant foi o sistematizador da disciplina, uma vez que deu a ela definição, e um lugar dentro do cômputo geral das ciências, e assim do conhecimento humano¹¹⁹⁷.

Essa tensão entre sistematicidade (geografia filosófica) e curiosidade anedótica (geografia descritiva) da qual fala Lesage (Ibid.) se manifesta, segundo a autora, pelo rigor que Kant endereça a parte introdutória da geografia, ao passo que na parte mais descritiva o rigor desaparece. Christian Ruby (1998), por exemplo, entende a geografia como um meio em que Kant encontra para melhor relacionar, ou fazer a ligação entre natureza e a liberdade, que vai se evidenciando cada vez mais, uma vez que no período pré-crítico ainda não estava tão claro esse papel que a geografia desempenharia em sua filosofia, sendo, em linhas gerais, expressa no âmbito físico e excêntrico.

Ainda para Ruby (Ibid.), a clarificação desse papel da geografia vai se avolumando e tem no anúncio do curso de 1772 o marco, sendo aqui que Kant, e mais claramente no período Crítico, começa a expressar uma nova geografia, que fará a ligação entre o conhecimento humano da natureza a uma sistematicidade mais abrangente e global

¹¹⁹⁷ SANGUIN, Andre.-Louis. Redécouvrir la pensée géographique de Kant. *Annales de géographie*, n. 576, p. 134-151, 1994.

que ia além da mera causalidade mecânica, que, portanto, transcendia e ganhava ares teleológicos¹¹⁹⁸.

Esses novos ares geográfico, segundo Ruby (Ibid.), têm seu marco no anúncio do curso de 1772 quando Kant separa a geografia da antropologia e põe ambas como propedêutica do conhecimento do mundo. Cujas geografias seriam aquelas responsáveis pela história da terra presente que se completava pela antropologia, vinculando mais claramente a relação entre natureza e ser humano, na dinâmica construtiva da terra.

Na introdução da edição francesa dos cursos de geografia de Kant, Michele Halimi (1999), diz que a geografia de Kant, enquanto *Erdebeschreibung*, descrição da terra, procurava fazer a ligação entre o *topos* (τόπος-topográfico), vinculado mais à cartografia dos lugares, o que Kant chamava de geografia matemática (sua localização, dimensão, medida, perímetro, orientação, distinção altimétrica dos relevos, etc.) com o *choros* (χῶρος-corográfico)¹¹⁹⁹, que agregava a parte mais histórica e humana dos lugares. Assim, segundo ela, Kant propõe uma espécie de geografia que descreve de maneira racional/raciocinada.

O que na realidade quer se asseverar aqui é a vinculação indissociável entre razão e descrição, isto é, uma razão que se manifesta sensivelmente e uma sensibilidade, dada espaço-temporalmente, que só faz sentido para o sujeito racional finito na medida em que se relaciona com o todo da razão. Uma relação entre razão e descrição, logo uma descrição raciocinada e assim uma razão que descreve espacialmente, logo, geográfica, uma vez que a especificidade da geografia é a descrição segundo o espaço, fundamental para todas as circunstâncias da vida, para tornar os experimentados nesse conhecimento do mundo em cidadãos esclarecidos, críticos e do mundo.

A geografia, portanto, enquanto conhecimento do mundo, dado espacialmente, produz nos alunos uma memória dos lugares em relação a outros e, por sua vez, com o todo, e assim agregaria natureza e liberdade, conhecimento e ação. A geografia, nesse sentido, mostraria e construiria nos alunos imagens do mundo e a partir disso, eles próprios poderiam ir além do ensino dogmático, e por suas próprias faculdades poderiam conhecer e agir no mundo. Há aqui uma clara vinculação entre o mundo apresentado com o mundo vivido, o que, em última instância, refere-se a uma articulação entre o universal e o particular.

¹¹⁹⁸ Para Ruby (Ibid.), Cf. RUBY Christian. Kant géographe, **Espaces Temps, les Cahiers**, n. 68-70, p. 129-136, 1998.

¹¹⁹⁹ Tradicionalmente, a corografia refere-se à descrição dos lugares, que de certa maneira estava aquém da descrição da terra, função da geografia (que descrevia o todo da terra). O termo era utilizado na Grécia antiga para diferenciar da descrição mais abrangente, mais global, que era objeto da geografia. Tal perspectiva é evidenciada por Varenius no século XVII e se prolonga pelos séculos XVIII e XIX. O próprio Varenius fazia a distinção entre uma geografia geral e uma regional (local, mais específica, mais singular). Cf. LENCIONI. Sandra. **Região e Geografia**. São Paulo: Edusp, 2003.

Vale observar que a descrição segundo o espaço, quer especificamente natural ou humana, não tem razão de ser em si mesma, mas

[...] podemos fazer uma leitura proveitosa dela, desde que partamos do seguinte postulado: o que Kant escreve sobre diferentes povos não tem um simples valor descritivo. Não é uma questão de acumular aleatoriamente, coletar traços de caráter. Pelo contrário, a própria característica está sujeita a uma finalidade: [...] e encontra nele toda a sua justificação (CRÉPON, 1996, p. 165)¹²⁰⁰.

Há no texto kantiano da geografia coisas que muitas vezes é até difícil para muitos comentadores creditá-las a Kant, por ser um filósofo que pretende uma universalização da razão, de um cosmopolitismo esclarecido, de uma ciência natural livre de marcos dogmático, etc., uma relação tensional e dinâmica entre o que a natureza faz dos homens no cenário de sua existência e o que em existência os homens fazem desse cenário, o que significa dizer que nessa relação há uma constante construção e reconstrução do mundo dado espaço-temporalmente, do mundo que é em última instância dado e somente conhecido geograficamente.

A geografia kantiana está assim em uma tensão relacional ininterrupta entre o dado local e o global, entre o particular e o universal, o de como relacionar o local com o global, um particular que só faz sentido pelo universal e este se manifesta para nós seres racionais finitos por suas diversas partes. Kant está sempre na tentativa de articulação dos dados que são manifestos localmente com o todo, com o sistema, com uma arquitetônica da razão. Essa é uma das razões para Kant mostrar na Terceira Crítica (que diante da diversidade de fenômenos distintos dados empiricamente, da diversidade de leis empíricas, que estão em estágio de suposto caos, uma vez que o entendimento não é capaz de sistematizá-los), a imprescindibilidade da faculdade de julgar que não seja apenas determinante, mas fundamentalmente reflexionante, capaz de pensar em uma técnica da natureza, em uma natureza teleológica.

Há assim uma clara tensão dinâmica entre o local e o global, entre o particular e o universal, entre o quantitativo e o qualitativo, mostrando que a geografia, ciência da observação, descrição e explicação racional segundo o espaço, enquanto conhecimento do mundo e este enquanto conjunto quantificável de todos os fenômenos dados no espaço no tempo está sempre em processo de quantificação, logo, o sistemático do mundo geográfico é

¹²⁰⁰ CRÉPON Marc. **Les géographies de l'esprit, Enquête sur la caractérisation des peuples de Leibniz à Hegel**. Paris: Payot, 1996.

também de igual modo um construto. Isso foi o que fez Max Marcuzzi (1999) chamar a geografia de ciência paradoxal¹²⁰¹.

Portanto, ela é uma ciência sistemática em aberto, que busca a sistematização sistematizando, uma ciência que descreve descrevendo, em movimento, dinâmica, uma vez que a descrição é do que vai se dando, no tempo presente, sucessivamente, que é sempre presente, (apesar do que podemos fazer uma reconstituição aproximada do passado, já que a natureza tem uma história, cujo fundamento é geográfico), mas que aponta para algo mais abrangente, para o todo, para o sistemático, que é de igual modo sempre fugidio¹²⁰².

Desse modo, observar, descrever e explicar algo dado empiricamente não pode se dar apenas por uma declaração do ponto de vista de um julgar determinante, local, mas pressupõe uma projeção sistemática, global, que regula a mera empiricidade fática local, o que se consubstancia numa ordem reflexiva, uma exigência de sistematicidade da razão que é anterior ao próprio dado empírico espacial, que sempre aponta para uma unidade da diversidade ou de uma diversidade una, fundamentalmente reflexiva, em que a técnica e a finalidade da natureza estão presente no horizonte do pensamento.

É preciso conhecer o mundo determinado (o espaço no qual o indivíduo age e pensa), sua organização natural e humana, o conhecimento do mundo fenomênico, observado, descrito e explicado dentro dos limites do conhecimento humano válido e a geografia é a ciência que faz tal empreitada, o que, segundo Besse (1998), especifica que a geografia é a ciência do espaço cosmopolita, do cosmopolitismo, que há, portanto, um pressuposto geográfico para sua ideia de cosmopolitismo, na medida em que a geografia é ciência da espacialização do pensamento e da ação, um espaço da história e das relações humanas¹²⁰³.

¹²⁰¹ Cf. KANT, I. *Physische Geographie*, p. 45.

¹²⁰² LESAGE (Ibid., p. 151) não estaria de acordo com tal assertiva, pois, segundo ela: “apesar de suas precauções metodológicas e de suas ambições epistemológicas, a geografia de Kant é, assim, aprisionada no imediatismo dos conceitos visíveis e empíricos, de modo que, por trás do desejo de se referir a princípios reguladores em vez de fatos, eles são noções como clima ou ambiente – características de uma leitura zonal que não pode ser mais clássica – que orientam o discurso sobre temperamentos que, além da unidade fisiológica, forjam a diversidade da humanidade”.

¹²⁰³ BESSE, Jean.-Marc. La géographie selon Kant : l’espace du cosmopolitisme. *Revue Corpus*, n. 34, p. 109-129, 1998.

CONSIDERAÇÕES FINAIS.

Kant, em uma parte da Analítica Transcendental da Primeira Crítica, depois de já ter analisado a Estética (sensibilidade) e agora na Analítica (entendimento), faz uso de uma metáfora geográfica para mostrar os limites fronteiriços em que se encontra a razão humana frente ao conhecimento do mundo possível para, em seguida, ensinar sobre a ideia de *reflexão* e da distinção entre fenômenos e *númenos*, uma espécie de preparação para entrar na abordagem sobre as exigências de completude requeridas pela razão, que pela ânsia de alcançar voos mais altos termina imergindo em dialética.

Percorremos até agora o país do entendimento puro, examinando cuidadosamente não só as partes de que se compõe, mas também medindo-o e fixando a cada coisa o seu lugar próprio. Mas este país é uma ilha, a que a própria natureza impõe leis imutáveis. É a terra da verdade (um nome aliciante), rodeada de um largo e proceloso oceano, verdadeiro domínio da aparência, onde muitos bancos de neblina e muitos gelos a ponto de derreterem, dão a ilusão de novas terras e constantemente ludibriam, com falazes esperanças, o navegante que sonha com descobertas, enredando-o em aventuras, de que nunca consegue desistir nem jamais levar a cabo. Antes, porém, de nos aventurarmos a esse mar para o explorar em todas as latitudes e averiguar se há algo a esperar dele, será conveniente dar um prévio relance de olhos ao mapa da terra que vamos abandonar, para indagarmos, em primeiro lugar, se acaso não poderíamos contentar-nos, ou não teríamos, forçosamente, que o fazer, com o que ela contém, se em nenhuma parte houvesse terra firme onde assentar arraiais [...] ¹²⁰⁴.

O uso desse excerto, uma metáfora geográfica, foi feito para mostrar que a passagem da analítica para dialética é feita mediante uma linguagem metafórica de fundo geográfico, mostrando que em uma das partes mais importantes da Primeira Crítica, Kant a faz mediante noções geográficas, o que não é gratuito, pois o filósofo quer mostrar que o mundo a ser conhecido está entre as fronteiras (*grenze*) da sensibilidade e do entendimento e que a passagem efetiva para o “outro mundo”, não passível de se conhecer experiencialmente, está fora dos limites (*schränke*) geográficos. Preconizando que a geografia, dentro de marcos seguro, estava sempre de certa maneira no horizonte de seu pensar. No caso dessa passagem e do uso da metáfora tem a ver com a relação entre conhecimento/sabedoria e ignorância, conforme descrito na Primeira Crítica e nos Cursos de Geografia.

¹²⁰⁴ Cf. KANT, I. CRP, p. B 294-295.

Toda a ignorância ou diz respeito às coisas ou à determinação e aos limites do meu conhecimento. [...] a ignorância [...] deve levar-me, no primeiro caso, a investigar *dogmaticamente* as coisas (objetos); no segundo caso, a investigar *criticamente* os limites do meu conhecimento possível. [...] por *aprofundamento* das fontes primeiras do nosso conhecimento. [...] Portanto, a determinação dos limites da nossa razão só pode ser feita segundo fundamentos *a priori*, mas podemos conhecer também *a posteriori* que a nossa razão é limitada, observando o que, em toda a ciência, nos resta ainda por saber, possível graças à própria crítica da razão. [...] **a experiência ensina-me que, para onde quer que me dirija, vejo sempre em torno de mim um espaço onde poderia continuar a avançar; por conseguinte, reconheço as fronteiras do meu conhecimento real da terra, a cada momento, mas não os limites de toda a descrição possível da terra.** Se, porém, avancei o suficiente para saber que a terra é uma esfera e a sua superfície uma superfície esférica, posso então conhecer de uma maneira determinada e segundo princípios *a priori*, partindo de uma pequena parte dessa superfície, da grandeza de um grau, por exemplo, o diâmetro e por este diâmetro a completa delimitação da terra, isto é, a sua superfície; e, embora seja ignorante no que toca aos objetos que esta superfície pode conter, não o sou, contudo, relativamente à extensão que os contém, à sua grandeza e aos seus limites¹²⁰⁵.

Kant aqui vincula conhecimento do mundo que se dá na experiência, evidenciado pela crítica, com a descrição da terra. A geografia, enquanto experiência geral espaço-temporal, da unidade do diverso, e que a crítica ensina, geograficamente, *a priori* e *a posteriori*, mostrando que há limitações no conhecer, mas a razão não se contenta, por assim dizer, e quer mais, quer ir além de seus limites e postular uma realidade que lhe faça sentido.

Aqui, a nosso ver, desde já se estabelece uma dinâmica tensional, tanto da filosofia (teórica e prática) como da geografia (natureza em geral e específica) ou da relação entre ambas, uma vez que em um primeiro momento liderado pela relação entre sensibilidade e entendimento, dado pela estética transcendental, Kant insta a instalação de bases seguras, de limites, de fronteiras territoriais capazes de trazer segurança ao conhecimento, configurando aquilo que ele chamava de geografia da razão¹²⁰⁶, isto é, de uma razão entre “fixos”, que precisa hastear a bandeira no conhecimento possível, o dado espaço-temporal, recepcionado por suas formas sensíveis, mas ao mesmo tempo a razão exige os “fluxos”, o ir além, a viagem em busca de maior abrangência, em busca da totalidade incondicionada, de completude. Portanto, uma tensão, entre sensibilidade-entendimento e razão, entre natureza e liberdade, entre a sensibilidade e a inteligibilidade.

¹²⁰⁵ Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. B 787 (destaque nosso).

¹²⁰⁶ Aqui vale uma observação, essa metáfora de uma geografia da razão é fortemente inspirada em David Hume, a quem Kant chamava de “geógrafo da razão”. Cf. KANT, I, *Ibid.*, p. B 788. “O ilustre David Hume foi um destes geógrafos da razão humana”.

O conjunto de todos os objetos possíveis do nosso conhecimento parece-nos ser uma superfície plana que tem o seu horizonte aparente, a saber, o que abrange toda a sua extensão e que foi chamado por nós o conceito racional da totalidade incondicionada. Atingi-lo empiricamente é impossível e todas as tentativas de o determinar *a priori*, segundo um certo princípio, têm sido vãs. Contudo, todas as questões da nossa razão pura reportam-se ao que pode estar fora desse horizonte ou, em todo o caso, encontrar-se na linha da sua fronteira¹²⁰⁷.

Esse era também, a nosso ver, um dos dilemas existências de Kant, o de ficar, isto é, de se fixar em certo lugar e/ou de alçar voos para outras partes da terra, mesmo que ao menos em desejo¹²⁰⁸, já que chegou a dizer a Marcus Herz que não se deslocava, pois tinha pavor de mudanças¹²⁰⁹. Portanto, ficar e/ou viajar, estabelecer uma geografia da razão desta ou daquela parte ou fazer com que a razão viaje e assim amplie seus espaços de abrangência. No caso de Kant o resultado já se sabe, é o da preferência em delimitar suas fronteiras de atuação física, no caso em Königsberg¹²¹⁰, mas ainda assim não tolhe ou não tolheu o pensamento de levantar voo, o que significa dizer que mesmo assim ele expande o conhecimento do mundo por meio dos escritos, relatos de viagens e cursos de geografia, e ao mesmo tempo, ainda incentiva a todos os homens que conhecessem o mundo através das viagens para que o conhecimento do mundo fosse ampliado e repercutisse assim na saída da minoridade obscurecida para uma maioria esclarecida, cosmopolita, geográfica, do mundo.

A geografia é, nesse sentido, a ciência, para lembrar Milton Santos, dos fixos e dos fluxos, dos sistemas de objetos e sistemas de ações, do local e do global. Do fixo na medida em que fixa fronteiras espaço-temporais locais e do fluxo na medida em que avança na tentativa de compreender além do localizado, o regional e a totalidade do mundo, que é constituída fundamentalmente pela relação entre homem-natureza.

¹²⁰⁷ Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. B 787-788.

¹²⁰⁸ Cf. CASSIRER, E. **Kant's Life and Thought**.

¹²⁰⁹ “Todas as mudanças me assustam, mesmo uma que possa oferecer a maior perspectiva de melhora em minhas circunstâncias. E acho que devo obedecer a esse instinto da minha natureza, se quiser me alongar mais e mais na fina e delicada linha da vida que os destinos me deram”. Cf. KANT, I. **Correspondence**. p. 166. Cf. KANT, I. **AK**, X, p. 231 (tradução nossa).

¹²¹⁰ Mesmo sem viajar, o filósofo usa muitas metáforas geográficas. Para DOS SANTOS (1994), “duas razões poderão ser aqui invocadas. Em primeiro lugar, a assídua frequência dos filósofos ingleses a que se deve ter entregado desde a juventude. Em segundo lugar, a paixão e o cultivo da Geografia e assuntos com essa ciência relacionados, com o que enfatiza a sua curiosidade universalista de *Aufklärer* pelas formas do humano, ao mesmo tempo que compensava e sublimava, com um amplo e profundo conhecimento geográfico teórico e com leituras da abundante literatura de viagens do seu século, a sua sedentariedade ou mesmo a sua fobia de viagens”. Cf. DOS SANTOS, L, Ribeiro. **Metáforas da razão ou economia poética do pensar kantiano**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994, p. 296-297.

A geografia é a ciência que conhece fenômenos, objetos, dados espaço-temporalmente, possibilitados pela relação *a priori* entre sensibilidade e entendimento. E, Por sua vez, é a ciência que conhece a natureza em sua generalidade e em sua especificidade, que busca espacialmente uma sistemática do diverso do mundo determinadamente, bem como diante da diversidade empírica contingente busca uma regra reflexivamente, uma finalidade, que traga organicidade ao mundo da diversidade específica humano-natural.

Essa mesma relação pode ser dada pela relação de uma metáfora geopolítica, por assim dizer, da qual Kant também fazia bastante uso, na medida em que a razão pode ser considerada como aquele que fixa fronteiras, os limites, do estado-nação, a fim de que com marcos delimitados possa assim desenvolver-se em segurança, desenvolver-se soberanamente, a partir de suas próprias leis, livre das ameaças externas, do caos que se instala onde não há leis, princípios definidos. Assim, o Estado seria um análogo da razão, na medida em que seria aquele que ordenaria o espaço das coisas e da atuação dentro do espaço fronteiriço.

Segundo Ribeiro dos Santos (1994), isso é o que traz a ideia de geografia política para Kant, “isto é, o espaço circunscrito e determinado sobre o qual habitam os homens que trocam entre si relações pela mediação das coisas que real e legalmente possuem¹²¹¹”. E nesse caso pode-se se comparar o Estado, esse espaço circunscrito, com a razão.

Essa metáfora geopolítica da razão nada mais é do que a ideia de que a razão, necessariamente tem de fazer o reconhecimento e fazer com que ela própria conheça até onde se estende seu território, até onde se estende seu poderio, até onde ela pode transitar em espaço/território seguro, sem ameaça, sem o perigo de entrar em terras desconhecidas, inóspitas, onde não se possa assentar arraiais seguros, e que assim adentre na ilusão e na aparência enganadora, no mundo do caos, e em última instância da desrazão. Ao passo que a razão, os princípios, o conhecimento do mundo, dentro dos limites geográficos válidos e legítimos, pode gestar o esclarecimento¹²¹², o cosmopolitismo, a cidadania mundana, a paz.

Segundo Kant sua época era a época do esclarecimento, época da crítica, à qual tudo devia se submeter¹²¹³ não havia como ser sábio ou instruído sem o conhecimento do mundo dado no e pelo espaço no tempo, isto é, sem o conhecimento geográfico, sem conhecimento das generalidades e das especificidades dispostas nos mais variados ambientes

¹²¹¹ DOS SANTOS, L, R. Ibid., p. 302.

¹²¹² Ou como ele escreve em uma carta a Marcus Herz em Abril de 1778. “[...] **orientar** as pessoas a cultivar seus talentos somente na **direção** útil/**prática**/apropriada (*zweckmäßige*)”. Cf. KANT, I. **Correspondence**, p. 166. Cf. KANT, I. **AK**, X, p. 230. (tradução e destaque nosso).

¹²¹³ Cf. KANT, I. **CRP**, p. A XI-XII.

do mundo. O que significa dizer que a geografia é a ciência do perto e do longe, da permanência e da viagem.

[...] a geografia [...] considera [...] o estado natural do globo e o que está nele: os mares, a terra, as montanhas, os rios, o círculo de ar, o homem, os animais, as plantas e os minerais. Tudo isso, porém, não com a inteireza e precisão filosófica nas partes, que é um negócio de física e história natural, mas com a racionalidade de um viajante, que em toda parte procura o diferente, o excêntrico e o belo, compara suas observações coletadas e repensa seu plano¹²¹⁴.

Com a geografia, a imobilidade dinâmica, da fixação de fronteiras conhecidas e das desconhecidas (viagem), Kant intenta, a partir de uma racionalidade de um que conhece bem seu ambiente, mas que viaja (mesmo que seja pelos relatos de viagem, como era o seu caso) construir um mapa da diversidade natural e humana¹²¹⁵. Sua ideia era criar um sistema geográfico do mundo e ele diz que o faz. Para tal utiliza tudo que à época, segundo ele, estava ao seu alcance, relatos de viagens, as enciclopédias, as obras de Lulof, Varenius, Boffon etc..

Pelos cursos dados de geografia podemos ver que Kant se preocupava com algumas perspectivas principais, uma mais matemática, outra mais física, e outra mais ético-política, por assim dizer. Esta última diz respeito de como o homem se relaciona com a natureza, de como são suas formas de relação com o meio físico, de como o homem desenvolve sua existência em sua relação com o seu ambiente, de como é o seu espaço habitado na medida em que ele habita. Numa palavra, Kant está preocupado com o homem enquanto ser da liberdade, enquanto ser moral em sua relação com a natureza.

[...] a relação natural de todos os países e mares e a base de sua conexão, que é o próprio fundamento da história, sem a qual ela é pouco distinta dos contos de fadas. A outra parte olha para multiplicidade das qualidades naturais dos homens e para sua moralidade exercida sobre a terra. Uma análise muito importante [...] sem a qual dificilmente se pode julgar os homens. Finalmente, aquilo que pode ser considerado como uma consequência da interação de ambas as forças anteriormente descritas, a saber, o estado das nações e povos da terra, [...]¹²¹⁶.

Aqui se encontra um filósofo centrado na habitação humana, no cenário de sua existência que se dá mediante essa relação entre base ambiental e humana, como a natureza ao longo de sua história se constituiu, como o que o homem faz nesse ou naquele lugar, como os

¹²¹⁴ Cf. KANT, I. **Anúncio do curso de geografia de 1757**. Cf. KANT, I. **AK** II, p. 3 (tradução nossa).

¹²¹⁵ Cf. KANT, I. **Anúncio das palestras de inverso de 1765-1766**, p. 313. Cf. KANT, I. **AK**, II, p. 313.

¹²¹⁶ Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. 312-313.

homens em geral exercem suas moralidades sobre a terra, como os homens organizam sua páises. Não há como postular um cosmopolitismo sem esse conhecimento, não há como postular um cidadão esclarecido, do mundo, sem o conhecimento geográfico.

Para Kant não há percepção e representação humana, seja ela qual for, que não seja condicionada e assim possível senão pelo espaço, uma intuição pura da sensibilidade, sem a qual nada é captado, nada é percebido sensivelmente. Numa palavra não há representação para nós, seres racionais finitos que não seja espacializada. O que significa dizer que a determinação da natureza, o conhecimento humano possível, o fenômeno, só se dá no espaço e no tempo, como condições próprias do sujeito, o que faz, como diz Kant, do espaço a representação sem a qual nada se representa, portanto, uma representação necessária, o fundamento das intuições externas, ou ainda a forma dos fenômenos externos, assim como o tempo é a forma de todos os fenômenos em geral.

Aquilo que Ratzel (1990, p. 46) diz ser a marca de Ritter, o de ter reforçado o laço insolúvel que liga geografia e história, já está muito claramente posto em Kant. Herder disse: “a geografia é à base da história e a história nada mais é do que um movimento contínuo na geografia dos povos nos tempos¹²¹⁷”. Ou seja, a História é uma Geografia em movimento, como nos disse Ratzel¹²¹⁸. “Tudo o que acontece se realiza no teatro dos acontecimentos, isto é, a história¹²¹⁹”. Em outras palavras, as coisas acontecem na geografia e na história. Sobre essa relação entre geografia e história. A história é em maior ou menos grau uma geografia¹²²⁰.

O certo é que a nosso ver não uma predominância de um em relação ao outro, o que há é uma interdependência¹²²¹, uma vez que o espaço não pode ser representado sem o tempo e o tempo sem o espaço. Quando Kant diz que o espaço é uma intuição sensível exterior e o tempo uma intuição sensível interior já mostra que sua diferença se dá por uma relação espacial entre o de dentro e o de fora. Isso já está posto de certa maneira no texto da *Distinção das regiões no espaço*¹²²² dada pelo imediatamente pelo sentimento que temos do

¹²¹⁷ Cf. HERDER, J. G. Von der annehmlichkeit, nützlichkeit und notwendigkeit der geographie. In: **Journal Meiner Reise in Jahr 1769. Pädagogische Schriften** (Werke). Band 9. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1997, p. 480-495 (Tradução nossa).

¹²¹⁸ Cf. RATZEL, F. **Geografia do Homem – Antropogeografia**. Tradução: Fátima Murad. São Paulo: Ática, 1990, p. 55.

¹²¹⁹ Cf. RATZEL, F. *Ibid.*, p. 32.

¹²²⁰ Cf. HARTSHORNE, (1969, p. 243). [...] é “a observação da Terra que nos explica os acontecimentos da História”. Cf. RECLUS, Elisée. **L’homme et la terre**. Tome premier. Paris: Librairie Universelle, 1905 p. 4 (tradução nossa).

¹²²¹ Apesar de que o espaço e o tempo cumprem funções distintas no conhecimento. O espaço intui o objeto e o tempo o estado representativo do sujeito, o como intuímos.

¹²²² Cf. KANT, I. **A cerca do primeiro fundamento da diferença das regiões no espaço**, p. 165-174.

nosso corpo. “Essa imediata consciência intuitiva do próprio corpo gere não só a teoria kantiana do espaço, mas ainda a síntese transcendental que constitui a unidade dos fenômenos como se estes fizessem parte de uma só experiência e de um só mundo¹²²³”.

Kant diz que a linha e o ponto (espaço) fornecem as condições de possibilidade de representar o tempo, mas por outro lado, afirma: só mensuro o espaço quando o faço pelo tempo, isto é, pela soma de unidades, pela sucessividade do um depois do outro. O tempo faz na Primeira Crítica a ligação entre a imaginação e o juízo (o esquematismo), na medida em que no tempo imaginação e juízo (conceito) se fundem, o que significa dizer que o tempo é essa cópula, o esquema, portanto a forma da intuição, que não tem posição e nem imagem, representa apenas nosso estado interno, faz a mediação entre o conceito e a imagem, que por sua vez só pode ser representado se se utiliza imagens e estas são espaciais, uma vez que o espaço é mãe, por assim dizer, de todas as figuras e imagens.

O espaço se representa na simultaneidade da linha, e o tempo na mesma linha sucessivamente, enquanto um permanece o outro se movimenta. Enquanto um é fixo em si mesmo, portanto, permanente, o outro é fluxo não em si mesmo, mas neste.¹²²⁴ Isso significa dizer que não há conhecimento do mundo e nem de mim mesmo sem o espaço, sem a externalidade, isto é, sem os objetos intuídos no espaço. O espaço puro evoca o espaço impuro, por assim dizer, o espaço evoca os espaços¹²²⁵, a natureza, os fenômenos que estão dispostos pelo e no espaço. Kant diz que “o próprio tempo, e com ele toda a representação sensível, têm de ser pensado no espaço; por meio do espaço se determina o objeto por um conceito; o espaço é o princípio da possibilidade do objeto das coisas e das substâncias, enquanto o tempo apenas diz respeito ao seu estado (segundo a existência ou duração)”, logo, o tempo não é o fundamento para possibilidade das coisas e das substâncias.

¹²²³ Cf. DOS SANTOS, L, R. op. cit., p. 253-254. Vale observar que “[...] graças a esta orientação originária experiência intuitiva do espaço, que é a do próprio corpo, o espaço, mesmo o da estética transcendental, sempre foi em Kant considerado muito mais como o espaço subjetivo da intuição concreta (um espaço fenomenológico), do que como o espaço objetivo e abstrato da geometria euclidiana”. Cf. DOS SANTOS, L, R. Ibid.

¹²²⁴ “Não só razão alguma pode tornar compreensível para si mesma, sem exemplos, a possibilidade de um dado estado de uma coisa se suceder outro, oposto ao primeiro, nem tampouco pode tornar inteligível sem intuição, e esta intuição é a do movimento de um ponto no espaço, cuja existência em diversos lugares (como sucessão de determinações opostas) nos torna, antes de mais, intuível a mudança; pois, mesmo para poder conceber mudanças internas, temos que representar, de maneira figurada, por uma linha, o tempo, como a forma do sentido interno, e representar a mudança interna pelo traçado dessa linha (pelo movimento), e, por conseguinte a nossa própria existência sucessiva em diferentes estados, por uma intuição externa. O verdadeiro fundamento disto é que toda a mudança pressupõe algo de permanente na intuição, para poder ser percebida como mudança e que no sentido interno se não encontra qualquer intuição permanente”. Cf. KANT, I. **CRP**, p. B 292.

¹²²⁵ “O espaço é [...] constituído por espaços, o tempo por tempos. [...] Pontos e instantes são apenas limites, simples lugares da limitação do espaço e do tempo; os lugares, porém, pressupõem sempre as intuições que devem limitar ou determinar [...]”. Cf. KANT, I. Ibid., p. B 211.

É o espaço que pode apreender um todo uno que se estende ao infinito, em todas as suas partes em concatenação, em conexão. É como se o espaço fosse uma espécie de deus, uma vez que ele é a presença intuitiva da simultaneidade de todas as coisas, sem a qual elas não se dão para nós, ou seja, não há nada que não esteja nele, no espaço, e não há em última instância nada que seja inclusive pensado que não esteja no espaço.

Por outro lado sem o tempo não temos consciência clara da finitude, de que nossa consciência é finita, de que há uma passagem, uma sucessão, que só é possibilitada pelo que é permanente, que só é percebido, por sua vez no tempo, no que sucede. Há uma correlação de grandeza contínua entre ambos, uma vez que “o espaço e o tempo são *quanta continua* porque nenhuma das suas partes pode ser dada sem ser encerrada entre limites (pontos e instantes)¹²²⁶”. Fazendo com que se diga que entre tempos (instantes) há um tempo, assim como entre dois pontos uma linha, logo, os instantes são espaços ou lugares no tempo e os pontos são espaços (lugares) no espaço.

Nessa relação entre espaço e tempo, Kant lançará mão do conceito de orientação, dizendo que este auxiliará a *sã razão* em suas máximas¹²²⁷. Fazendo a ligação entre razão que se determina e razão que se reflexiona. Pois “orientar-se no pensamento em geral significa, portanto: dada a insuficiência dos princípios objetivos da razão, determinar-se na admissão da verdade segundo um princípio subjetivo da razão¹²²⁸”. A causa do erro, da ignorância, que está associada com o insuficiente conhecimento do mundo, logo com a espacialidade e o tempo do pensamento, e por sua vez com a espacialidade e com o tempo concreto do mundo, portanto, geográfico¹²²⁹, é a ignorância do que pode e o que não pode a razão em seus vários usos.

Kant aqui junta princípio objetivo ao princípio subjetivo do orientar-se no pensamento, bem como no orientar-se no mundo, isto é, o conhecimento do próprio mundo determinado. Claro que Kant quer em primeira ou última instância apontar para a orientação subjetiva que permite a distinção das regiões ou posições no espaço, que é ativada pelo próprio corpo humano, por seus lados direito e esquerdo.

É isso que faz, segundo Kant, com que o sujeito se oriente geograficamente em todas as direções concretas/objetivas da superfície da terra (*Oberfläche der Erde*), portanto,

¹²²⁶ Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. B 211.

¹²²⁷ “O conceito estendido e mais precisamente determinado de orientação/auto-orientação pode nos ajudar a apresentar mais claramente a máxima da *sã razão*”. Cf. KANT, I. **O que significa orientar-se no pensamento?** In: **Textos seletos**. Tradução. Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis, RJ: Vozes, 1985.

¹²²⁸ Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. 76.

¹²²⁹ Geográfico, porque segundo Kant tem uma referência às regiões do mundo, as quatro que dividimos o horizonte. E nessas regiões podem ser incluídas referências concretas, o dia, à noite, posição do sol etc..

por um princípio subjetivo de diferenciação a partir da mão direita e da mão esquerda, que mesmo se todas as coisas no mundo se pusessem em uma mesma posição e não pudéssemos nos orientar pela objetividade do mundo, teríamos ainda o sentimento da direita ou da esquerda¹²³⁰. Logo, Kant dirá que a orientação no pensamento é: dada a insuficiência de objetividade para tal, deve determinar-se por meio de princípios subjetivos¹²³¹.

Tal princípio subjetivo fará com que Kant vá além da ideia do espaço objetivo da física, bem como de um espaço abstrato e intelectualista dos racionalistas como mera relação entre os objetos, juntando em uma mesma ideia, subjetividade, objetividade, intelectualidade abstrata e concretude física. Isso permite Kant dizer que a razão partindo da experiência sente necessidade de ultrapassar as fronteiras além da experiência, mas nesse além não há nenhuma intuição, há somente o espaço para que ela julgue subjetivamente, não há aí nenhuma determinação objetiva, mas apenas subjetiva, o que na Terceira Crítica, Kant chamará de julgar reflexionante, como uma necessidade da razão de se orientar, em ligar natureza e liberdade, razão teórica e prática, natureza determinada e natureza teleológica.

Espaço e tempo estão necessariamente misturados, por assim dizer, no conhecimento dado na experiência, são, portanto, indissociáveis. O espaço como fundamental para constituição da figura, da imagem, portanto, associado à imaginação, e o tempo fundamental para o esquema que liga sensibilidade e entendimento.

Não há, apesar das indicações que demos, domínio de um ou de outro, mas uma interconexão, uma organicidade, o que significa dizer que Kant não dá privilégios ao espaço em detrimento do tempo, isto é, da externalidade, da experiência que se dá espacialmente, mas também reconhece, e muito claramente, a internalidade, o homem, a subjetividade, o desenvolver da vida no espaço, o tempo que se manifesta no espaço, e o espaço que só faz sentido, segundo Kant pela subjetividade, pelo interno, pelas condições de possibilidade dadas pela subjetividade que traz consciência de si e do mundo. Numa palavra, o espaço tem vida, e a vida tem e necessita de espaço. Ou dito de outra forma, a natureza dada espacialmente não é apenas mecânica, mas é também orgânica e esta organicidade (o organismo natural e humano) é reflexo (influenciado) e reflexão (influência) do/no ambiente.

Nesse sentido a filosofia kantiana não é apenas um tratado da empiricidade, da materialidade, da física, do *a posteriori*, quer inorgânico ou orgânico, mas também da subjetividade que recebe, conceitua e dá um sentido determinante e/ou reflexionante ao conjunto fenomênico do que nos é dado geograficamente, o mundo, natural e humano. Logo,

¹²³⁰ Cf. KANT, I. Ibid., p. 77.

¹²³¹ Cf. KANT, I. Ibid., p. 78.

sua filosofia carece do espaço, quer no nível da intuição externa pura, quer no nível impuro (externa empírica), isto é, quer no nível do espaço ou dos espaços. Mas esses espaços não nos dizem nada, ou nada, são para nós sem o *a priori* racional (subjetividade) sem uma razão que se critica; sem um filosofar crítico do conhecer, do agir e do julgar.

Portanto, filosofia e geografia. Uma geografia que é crítica e uma crítica que é geográfica. Sendo assim, a ideia do mero formalismo vazio não tem grandes sustentações, ao ponto de podermos afirmar que tal relação engendra uma filosofia que “desce” ao mundo geográfico, que desce ao mundo determinado, ou ao mundo contingente; ao mundo sublime e belo, à natureza inorgânica e a natureza orgânica, à natureza mecânica e a natureza artístico-teleológica. Isso confere conteúdo à razão e faz com que a geografia não seja apenas uma mera descrição do mundo, mas uma descrição que explica, e, portanto, pressupõe a razão e assim se abre ao filosofar teórico e prático, ao saber, ao fazer, ao esperar e ao que é o homem na cena onde se desenvolve sua existência, em seu “espaço habitado”.

Há assim uma razão geográfica e uma geografia racional. Isto é, uma filosofia geográfica e uma geografia filosófica, cujos espaços a posteriori, os espaços habitados, pressupõe um espaço cuja natureza é a priori, logo, a natureza do espaço habitado, para lembrar Milton Santos, é a priori, que garante a possibilidade de toda a percepção sensível do mundo fenomênico.

A filosofia kantiana [...] põe em [...] evidência a aprioridade do espaço como condição de toda a percepção, não é, todavia, dominada pela representação do espaço abstrato da Geometria. O princípio da espacialização dá-se nela [percepção] preferencialmente sob o modo do espaço habitado, percorrido, possuído e trabalhado pelo homem¹²³².

É esse espaço da habitação, da terra como morada, como cena do existir natural e humana, habitado, percorrido, possuído e trabalhado que se estabelece uma geografia da razão, que insta uma razão geografizada, mundanizada, esclarecida, sabedora de seus limites, de suas leis, e assim, sabedora de como exercer sua soberania, autonomia e liberdade. É, portanto, a partir desse espaço habitado, do mundo enquanto conhecível e cena do desenvolvimento da vida que o ser racional finito pode pensar e postular um outro mundo, o mundo conforme fins, teleológico, para o mundo presente. Só posso pensar um outro mundo com os pés fincados nesse.

¹²³² Cf. DOS SANTOS, L. R. op. cit., p. 270.

É a partir desse espaço da vida, desse mundo habitado, geográfico, que se pode pensar em outro passível de concatenação natural inorgânico-mecânica e natural orgânico-reflexiva. Na *Reflexão* 1404, Kant diz: “a geografia possibilita algo constante/estável (*Beständiges*), cujo conceito serve para organizar o múltiplo observável [...], isto é a superfície da terra (*Erdfläche*)¹²³³”.

De modo semelhante ao que está escrito na Primeira Crítica, ele escreve,

[...] examinamos diligentemente a metafísica como uma terra desconhecida, da qual nos preocupamos, em primeiro lugar, com sua localização e seus acessos (localiza-se no hemisfério da razão pura). Assim, desenhamos o esboço de onde esta ilha de conhecimento está conectada com a terra da experiência através de pontes [...]. Desenhamos, assim, o esboço dela e conhecemos a sua geografia [...], mas ainda não sabemos o que pode ser encontrado neste país, [...]. Depois da geografia geral deste país da razão, vamos examinar sua história geral¹²³⁴.

A filosofia crítica kantiana aponta para o conhecimento do mundo, para o agir no mundo e para o julgamento do belo e do sublime do mundo, no mundo, no espaço habitado da experiência, solo fértil de sua possível produção e de seus possíveis frutos. A emancipação frente a uma razão comum (dogmática), obscurecida, aprisionante, logo, um ousar saber no mundo sempre constante, que sempre exige novamente o filosofar, já que a geografia do presente é sempre presente, está sempre em movimento, o que exige sempre um filosofar crítico para criticar até esse próprio filosofar, portanto, o mundo que nos aparece está sempre a ser feito, está sempre a mercê de um contínuo trabalho, de um contínuo habitar, de um espaço habitado que está sempre sendo habitado. Isso é ao mesmo tempo o que fertiliza a própria filosofia crítica.

Kant não trata, portanto, de uma filosofia do céu, mas da terra, do mundo, desse ambiente no qual se desenvolve a vida natural e humana, pois lá, no além das fronteiras do mundo que podemos conhecer, é terra da instabilidade, da incerteza, da insegurança, da guerra, da insubordinação, de fronteiras não bem definidas, logo, fáceis de serem invadidas e de onde a paz, a soberania e a firmeza não estão presentes para nós seres racionais finitos, já que são terras lodosas cuja luz não produz claridade para um caminhar a passos firmes, mas sim um tatear às cegas, um caminhar a pés vacilantes.

Na Doutrina Transcendental do Método¹²³⁵ (Primeira Crítica), Kant escreve:

¹²³³ Cf. KANT, I. **Reflexionen**. (RX 1404). Cf. KANT, I. **AK**, XV, p. 612.

¹²³⁴ Cf. KANT, I. *Ibid.*, (RX 4458), p. 559.

¹²³⁵ Essa doutrina para Kant tem a ver com as condições formais de uma sistemática da razão pura.

Se considerar o conjunto de todo o conhecimento da razão pura [...] como um edifício, de que temos em nós pelo menos a ideia, [...]. Simplesmente acontece que, embora tivéssemos a intenção de construir uma torre capaz de alcançar o céu, a provisão de materiais mal chegou para uma casa de habitação, suficientemente espaçosa para os nossos trabalhos ao nível da experiência, e bastante alta para nos permitir abrangê-la com a vista, e assim, este empreendimento ousado iria falhar à míngua de material, sem contar com a confusão das línguas, que devia inevitavelmente dividir os operários sobre o plano a seguir e fazê-los dispersar por todo o mundo, querendo cada um construir por si segundo o seu projeto. Agora [...] não podemos renunciar à construção de uma habitação sólida, é [...] fazer o orçamento de um edifício, de acordo com os materiais de que dispomos, e ao mesmo tempo proporcionado às nossas necessidades¹²³⁶.

Essa é uma das razões de Kant se posicionar contra os dogmáticos, os metafísicos, uma vez que estes postulam coisas que não podem provar ou dá conta, prometem o que não podem cumprir no nível do conhecimento alçam voos altos demais e acabam perdidos não tendo como voltar ao território seguro do mundo da experiência. Também rejeitará as posturas dos empíricos/céticos, pois estes ficam em terra firme, e descansados, por acharem que nada mais há além do empírico fazem nele habitação, e como diz Raul Seixas, “sentam num trono de um apartamento com a boca escancarada cheia de dentes e esperam a morte chegar¹²³⁷”. Assim, enquanto um voa alto demais o outro não se ergue um centímetro do chão sequer.

Kant, nesse sentido, não é um metafísico e nem um físico, mas um filósofo crítico, que entende que a filosofia, a razão, está imersa em uma tarefa sempre a se fazer, isto é, pois a razão fixa residência no mundo territorial dos fenômenos, mas não se conforma e sempre sente a necessidade de ir além, de ultrapassar suas fronteiras, ou seja, está sempre em antinomia¹²³⁸, entre necessidade e liberdade, razão pela qual sua tarefa é infinda, sempre a ser feita, logo, carecerá sempre de crítica. Essa é também a situação do homem marcado pela necessidade, mas capaz, segundo Kant, de liberdade, portanto, como diz Oliveira (1995) “é o ser do risco¹²³⁹”, tarefa a ser feita entre alienação e emancipação, entre obscuridade e esclarecimento. Tarefa esta processada historicamente no cenário do desenvolvimento da sua existência, no mundo, dado geograficamente.

Assim, diante desse risco no qual o homem e seu mundo estão postos, entre fixos e fluxos, é preciso algo firme que permita com que ele avance no mundo em sua perspectiva geral, quanto em sua especificidade teleológica empírico-contingente. Onde se congregue

¹²³⁶ Cf. KANT, I. **CRP**, p. B 735.

¹²³⁷ Cf. SEIXAS, Raul. Ouro de tolo. In: **Krig-ha, Bandolo**. Rio de Janeiro: Philips Records, 1973.

¹²³⁸ Cf. KANT, I, op. cit., p. B 454-489.

¹²³⁹ Cf. OLIVEIRA, M. A. de. **Ética e práxis histórica**.

criticamente entre o reino da natureza e o reino dos fins, numa finalidade, que como diz Lebrun (1993)¹²⁴⁰ é sem fim. Há assim uma vinculação no mundo entre razão teórica e razão prática sem a qual o homem e seu mundo se perdem em labirinto¹²⁴¹, como diz Kant.

Na Crítica da Faculdade de Julgar, Kant traz o chamado fio condutor (*Leitfaden*) para vincular, ou para fazer a passagem (*Übergang*) entre o teórico e o prático.

A faculdade de julgar reflexionante procede com fenômenos dados [...] para coloca-los sob conceitos empíricos de coisas determinadas da natureza não esquematicamente, mas tecnicamente; não de maneira meramente mecânica, [...] como um instrumento sob a condução do entendimento e dos sentidos, mas artisticamente, segundo o princípio universal – mas ao mesmo tempo indeterminado – de uma ordenação finalística da natureza em um sistema, [...] em benefício de nossa faculdade de julgar, na adequação de suas leis particulares [...] à possibilidade da experiência como um sistema – pressuposição sem a qual não poderíamos esperar orientar-nos em um labirinto da diversidade de leis particulares possíveis. A própria faculdade de julgar, [...], toma a priori a técnica da natureza como um princípio de sua reflexão, sem contudo poder esclarecê-la ou determiná-la [...], mas apenas para poder refletir segundo sua própria lei subjetiva, de acordo com sua necessidade, porém ao mesmo tempo em acordo com as leis da natureza em geral¹²⁴².

Kant propõe uma passagem entre o domínio da natureza e o da liberdade, a fim de que este, “o conceito da liberdade deve tornar efetivo, no mundo sensível, o fim fornecido por suas leis; e a natureza, por conseguinte, também tem de poder ser pensada de tal modo que a legalidade de sua forma concorde ao menos com a possibilidade dos fins que devem operar segundo leis da liberdade¹²⁴³”. Aqui tal passagem é operada pelo sentimento do sublime e principalmente do belo da natureza, em que o julgar reflexionante faz uma espécie de conciliação entre a sensibilidade e o entendimento, e destes para com a razão por meio da contemplação teleológica da natureza, na medida em que se pode pensar na concatenação (entre prazer – estética e dever – liberdade) em uma natureza teleológica-livre e uma razão cujos fins são também livres. Kant assim faz a ligação entre o entendimento (razão teórica) e razão (razão prática) por meio da faculdade de julgar reflexionante, que apesar de saber que são dois domínios distintos procura as afinidades entre esses dois usos de uma mesma e uma razão.

¹²⁴⁰ Cf. LEBRUN, G. **Kant e o fim da metafísica**.

¹²⁴¹ Cf. KANT, I. **Correspondence**, p. 203. Cf. KANT, I. **AK**, X, p. 346 – carta escrita a Moses Mendelssohn em agosto de 1783.

¹²⁴² Cf. KANT, I. **CFJ**, p. 30.

¹²⁴³ Cf. KANT, I. **CFJ**, p. 76.

O avanço em frente e o progresso da razão, sobretudo do domínio teórico ao prático e vice-versa, não se fazem, como no dogmatismo, de forma linear, sobre um espaço homogêneo e ilimitado, ou por saltos violentos [...]. Dão-se de forma sintética, isto é, por reconhecimento da diferença e por mediação. O espaço geográfico, sobre o qual se move o pensar kantiano, é o de uma geografia pensada politicamente, como uma federação de estados soberanos, autônomos e livres, mas subordinados a uma legislação cosmopolita, de acordo com a qual são simultaneamente legisladores e súditos¹²⁴⁴.

Em suma, segundo Richard Hartshorne (1969) o objeto específico da Geografia é estudar como a multiplicidade de fenômenos, na superfície da Terra, constitui uma unidade¹²⁴⁵. Essa é uma assertiva em que o fundamento kantiano do entendimento do que é a geografia é bem explícito. Para Ruy Moreira (2008), Kant teve necessidade de encontrar algo que permitisse uma reflexão sobre a relação homem-natureza, o que ele chamou de conhecimento do mundo. Essa relação, segundo Moreira (Ibid.) faz com que Kant se aproxime mais efetivamente da geografia, que é para o filósofo o conhecimento do mundo dado espacialmente¹²⁴⁶.

Ao longo do que dissemos nos capítulos anteriores, desde a pequena amostra posta na introdução, (I) a de que há uma relação indissociável entre ciência e filosofia para Kant, passando pelo (II) capítulo do desenvolvimento da filosofia crítica, na sua chamada revolução copernicana, na medida em que agora podemos ser, segundo Kant, ativos e não passivos no conhecimento do mundo, estando assim aptos ao filosofar e a deliberar sobre o mundo no mundo presente, concreto, enquanto cidadãos esclarecidos e cosmopolitas, geográficos, do mundo; adentrando (III) no conhecimento do mundo dado espaço-temporalmente, isto é, dentro dos limites territoriais possíveis e seguro ao ser racional finito, agora não mais dormindo dogmaticamente ou sonhando visionariamente, mas desperto do sono dogmático; e acordado (IV) tem diante de si as condições de possibilidade de se debruçar sobre o mundo, sobre a natureza, enquanto unidade do diverso, o conjunto dos fenômenos orquestrado pela relação entre sensibilidade, entendimento e razão, pelo que Kant chama de sistematicidade ou arquitetônica da razão, aportando em uma natureza dada geograficamente que se especializa, da diversidade específica empírica, singular, contingente, o que possibilita uma ampliação ou um novo vislumbre que até então era visto como parcial, apenas no horizonte, ou nem visto ainda; que finalmente desembocará no conhecimento geográfico do mundo dado em suas especificidades e generalidades em sua inorganicidade e

¹²⁴⁴ Cf. DOS SANTOS, L. R. op. cit., p. 295.

¹²⁴⁵ Cf. HARTSHORNE, R. **Questões sobre a natureza da Geografia**. Rio de Janeiro: Instituto Pan-Americano de Geografia e História-Comissão de Geografia, 1969, p. 8.

¹²⁴⁶ Cf. MOREIRA, Ruy, 2008, p. 14.

organicidade na medida em que agora a natureza se especifica dinamicamente, como que por arte, por uma técnica em que é preciso vislumbrar nisso de modo experiencial uma finalidade, e isso só pode se dá no espaço e no tempo dentro de uma relação natural-humana, cujo conhecimento dessa relação, o mundo, é expressamente dado por uma filosofia geográfica e por uma geografia filosófica.

A nosso ver, portanto, no conhecimento desse mundo, o cenário do desenvolvimento da existência humana, expresso pela relação indissociável entre o inorgânico e o orgânico dado geograficamente, há uma clara relação entre a filosofia kantiana, quer seja em sua fase chamada pré-crítica ou crítica, com a geografia, razão pela qual a geografia perpassa por todos os períodos de desenvolvimento de sua filosofia e de sua atividade docente, portanto, com o seu próprio conhecer o mundo, na medida em que filosofava e lecionava geografia, uma relação de proximidade entre a sua filosofia que como disse Ribeiro dos Santos, dada por uma razão que se manifesta sensivelmente e a geografia, ciência empírica, base para a história natural e humana, que por sua vez forja uma geografia sempre nova, dinâmica, do presente, cuja unidade do diverso e/ou sua diversidade contingente nela disposta, impõe ao ser racional finito pensar numa finalidade para o humano e para a natureza, conferindo assim dignidade ao conjunto do mundo.

Nesse sentido, essa relação entre a sua geografia e sua filosofia, entendida como exposta antes, ou mesmo margeando, certamente teve implicações seminais no que depois passou a ser chamado de geografia moderna científica, sistematizada por Alexander von Humboldt e Karl Ritter.

No entanto, na história do pensamento geográfico, pouco é tratado sobre essa relação entre filosofia e geografia em Kant como parte fundamental que deu escopo teórico à geografia científica nascente do século XIX, ou o que isso ainda pode nos dizer hoje. O certo é que o que sabemos, via de regra, de Kant, sua filosofia, seu curso de geografia física e a relação entre ambas se resume a quatro coisas básicas, quais sejam:

- 1) Kant é o responsável por trazer à geografia a ideia de espaço *a priori*, espaço absoluto quando na Crítica da Razão Pura em sua estética transcendental discorre sobre isso;
- 2) Kant deu aula de geografia física na universidade de Königsberg entre os anos de 1756 a 1796, por quarenta anos;
- 3) Kant fez separação entre as ciências empíricas e as ciências teóricas e a geografia foi posta entre as empíricas e
- 4) a geografia kantiana é meramente descritiva, o que tira a complexidade dessa ciência.

A nosso ver isso veio sendo passado quase sem nenhuma tentativa de aprofundamento, o que nos traz a indicação de que a participação de Kant na história do

pensamento geográfico de fato se resume a isso e sua participação na fundação das bases teóricas da geografia moderna inicial é a de coadjuvante ou ainda de um mero figurante, e se foi assim para a geografia científica nascente, nada ou quase nada pode nos dizer atualmente.

Na realidade entendemos que vale uma análise mais acurada dessa relação da geografia kantiana com sua filosofia e desta com a geografia, não só para a geografia dos chamados fundadores, que a nosso ver Kant foi seminal, uma vez que tanto Humboldt como Ritter beberam de sua geografia quanto de sua revolução copernicana do pensar, mas também para vermos o que o conhecimento do mundo enquanto filosofia geográfica e enquanto geografia filosófica pode dizer à geografia atual, evidenciando suas possíveis aplicações, bem como suas limitações.

Como palavras finais, cabe inicialmente reforçar o que mencionamos na introdução sobre a importância do estudo cuidadoso, com a máxima proficiência possível, que foi o que buscamos em todas as partes de nosso texto, a fim de que, como destacaram Richard Harstshorne (1978)¹²⁴⁷ e Robert Moraes (1983)¹²⁴⁸, não caiamos em discordâncias sobre o que não existe, sobre o que o autor ou os autores não disseram, isto é, em debates sem proveito, ou ainda, concordar sobre o que não deveríamos concordar¹²⁴⁹.

Nesse sentido, nossa intenção, dadas as limitações de várias ordens, foi a de fazer uma leitura com o máximo de rigor possível, a fim de explicitar uma posição e levantar possíveis direcionamentos, de abrir possibilidades de algo que mesmo sendo “velho” se mostre como terreno fértil para algo novo, para o crítico, para o esclarecido, para o sábio, para o geográfico, etc., uma vez que, “se aqueles que propõem novos pontos de vista no campo da geografia primeiro avaliassem o pensamento e a obra dos estudiosos que os precederam, não só evitariam grande perda de tempo a si mesmo e a terceiros, como estariam melhores capacitados para promover inovações válidas¹²⁵⁰”.

Tal perspectiva se arroga de importância na medida em que confere aos predecessores e a seus respectivos estudos uma espécie de valor e

¹²⁴⁷ Cf. HARTSHORNE, R. **Propósitos e Natureza da Geografia**. São Paulo: Hucitec/Edusp, 1978.

¹²⁴⁸ Cf. MORAES, Antonio Carlos Robert. **Contribuição para uma história crítica do pensamento geográfico**: Alexandre Von Humboldt, Karl Ritter e Friedrich Ratzel. Dissertação de Mestrado. São Paulo: Geografia – FFLCH-USP, 1983.

¹²⁴⁹ “Não estudar cuidadosamente, e não transmitir de maneira precisa o que outros autores realmente escreveram, conduz a discussões sem proveito sobre discordâncias que não existem; ao passo que a falta de documentação completa indubitavelmente oculta, do crítico como de seus leitores, o grau de concordância que realmente existe”. Cf. HARTSHORNE, R. op. cit., p. 7.

¹²⁵⁰ Cf. HARTSHORNE, R. Ibid., p. 9.

[...] respeito pelo nosso campo de estudos, e dá origem a um saudável sentimento de modéstia, que não há de ser interpretado como culto ao passado. Deve essa atitude, igualmente, permitir-nos reconhecer os erros lógicos da nossa herança em matéria de pensamento geográfico, e determinar em que setores sua estrutura conceitual precisa ser retificada ou revigorada¹²⁵¹.

Moraes (Ibid.) nos diz que a chamada “geografia tradicional” é criticada sem que as críticas sejam bem fundamentadas filosoficamente, e de modo simplista, sem aprofundamento.

As pesquisas de fontes primárias são quase inexistentes, sendo a Geografia tradicional tomada em termos muito genéricos sem se descer a autores e propostas singulares. A base do discurso geográfico tradicional é, assim, colocada em termos de determinações muito gerais, logo, de forma bastante abstrata (Ibid., p. 7-8).

Razão pela qual tivemos que seguir a construção da posição filosófica e geográfica de Kant, olhando suas influências teóricas, sua relação com as demais ciências e com o seu tempo, o que fez com que fizéssemos um confronto entre suas posições com as demais, entre o que disse com o que disseram sobre eles. O que Moraes (Ibid.) chamou de relação entre a perspectiva ontológica (é) e epistemológica (interpretado), a fim de não fazer “tábula rasa do passado e do pensamento acumulado [...] do conhecimento¹²⁵²”.

Tais direcionamentos visam substancialmente o não adentrar numa tentativa despreocupada ou num alheamento para com o estudo da história do pensamento geográfico. O certo é que, como nos diz Moraes (Ibid., p. 21), “sem se conhecer o que foi a geografia é impossível, pelo menos para aqueles que assumem o recurso à história como fundamental no processo cognitivo, compreender o que ela é e, muito menos, projetar o que ela deveria ser”. Aqui, como está asseverado antes, não se trata de um mero enaltecimento ao passado, mas sim o revigoramento sobre o que passou pouco percebido, pouco considerado e problematizado. É nesse sentido que a defesa da ideia de clareza e compreensão sobre nossas heranças devem ser evidenciadas.

David Livingstone (2008), buscando mostrar o papel de Kant para a geografia, fala inicialmente sobre seus quarenta anos de aulas de geografia física na Universidade de

¹²⁵¹ Cf. HARTSHORNE, R. Ibid., p. 10.

¹²⁵² Assim, do mesmo modo que não se pode aceitar a visão otimista e ingênua de não ver a “manipulação das opções científicas e seu conteúdo político”, também se deve recusar a visão negativa e cética que coloca que a ciência “não poderia compreender o mundo por estar inexoravelmente ligada à manipulação”. Cf. MORAES, A, C, op. cit., p. 20.

Königsberg, em seguida diz que sua geografia estava condicionada substancialmente pelo entendimento que o filósofo tinha sobre a composição conceitual que a geografia tinha dentro da estrutura das ciências¹²⁵³. Nesse sentido, seria fundamental fazer uma diferenciação entre ciências racionais e empíricas. As primeiras, a filosofia e a matemática lidariam com a esfera do pensamento, cujo conhecimento deriva puramente do uso puro da razão. As empíricas, por sua vez, lidariam com o mundo fenomênico, com o mundo da experiência e dos sentidos, nesse caso estaria integrados a natureza e o humano, o conhecimento do mundo¹²⁵⁴.

A geografia, diz Livingstone (Ibid.), foi colocada entre as ciências empíricas, mas com um destaque, uma vez que Kant a descreve como a ciência que trata das condições naturais da terra. Nesse caso a geografia seria um estudo que estaria intimamente ligado a uma abordagem maior, a cosmografia, que possibilitaria uma compreensão maior à geografia. Ainda para Livingstone (Ibid.) está claro que Kant em sua Geografia Física deixa explícito que esse ramo do conhecimento trata das condições naturais da terra, tais como montanhas, rios, vegetações, minerais etc., no entanto dentro desse quadro, Kant inclui o homem, pois este, a partir do seu aparato cognitivo, categorial, isto é, de sua subjetividade, de sua constituição material (seu corpo), sua moralidade, sua cultura, etc., se manifesta no mundo sensível, no mundo fenomênico, como sujeito que é ao mesmo tempo no espaço, fenômeno e *númeno*.

Acima de qualquer contribuição que Kant tenha dado à geografia, Livingstone (Ibid.) acredita que o papel que Kant endereça à geografia é aquele vinculado ao conhecimento humano em geral, essa é, segundo ele, sua maior contribuição. Numa palavra, o que está em jogo é o papel que a geografia desempenha dentro do cômputo geral do conhecimento humano, pois sua geografia está, segundo ele, em linhas gerais, dentro daquilo já explicitado pelas geografias de Varenius e Büsching. Na realidade, a geografia seria a ciência que possibilitaria uma compreensão de conjunto, unificadora do mundo.

Nesse sentido, a geografia seria fundamental para quebrar a multiplicidade fragmentada dos dados da experiência e trazer as condições de possibilidade de uma unidade do saber/conhecer do mundo fenomênico, uma espécie de unidade do conhecimento possível e se levarmos em consideração as contribuições dadas por Kant pela via da Terceira Crítica

¹²⁵³ Cf. LIVINGSTONE, D. **The Geographical Tradition**: episodes in the history of a contested enterprise. Malden: Blackwell, 2008, p. 113,114.

¹²⁵⁴ Cf. LIVINGSTONE, D. Ibid, p. 14. Na mesma linha de pensamento Massimo Quaini (1979) escreve que Segundo Kant “A geografia faz parte das ciências empíricas, [...] fundamentadas na experiência [...] tendo como finalidade “a erudição real” (real porque os objetos da nossa experiência nos aparecem no espaço, um ao lado do outro, ou no tempo, um após o outro), a qual compreende em parte a descrição dos objetos: a descrição do mundo; em parte, a narração de suas mudanças: a história do mundo”. Cf. QUAINI, Massimo. **Marxismo e geografia**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979, p. 27.

diríamos ainda de um conhecimento da diversidade específica da relação natural-humana num vislumbre reflexivo teleológico, agregando a determinação e a reflexão, uma organicidade.

Para Hartshorne (Ibid.)¹²⁵⁵, Kant mostra que tal unidade se expressaria a partir da ideia de espaço/área, na medida em que múltiplos elementos naturais e humanos poderiam ser abordados em conjunto, como parte de um único todo ou de um todo único, uma espécie de diversidade que pode se dá em unidade, bem como uma unidade que na realidade se manifesta de modo diverso.

Margarita Bowen (1981) assevera que aquilo que Francis Bacon confere à Ciência Universal é o mesmo que Kant confere à Geografia. Na realidade Kant propõe em sua ideia de *Raum* (área/espaço) uma espécie de aparato organizador da diversidade natural dada. Numa palavra, Kant quer mostrar que é a partir desse *Raum* que a multiplicidade/diversidade do real fenomênico, o único passível de ser conhecido pelo sujeito cognoscente finito, o homem, pode ser organizada, isto é, tal diversidade natural pode ter suas partes concatenadas, (*Zusammenhang*) em um todo único.

A partir dessa ideia de *Raum* (espaço), Livingstone (Ibid.) acredita que Kant entende a noção de espaço como aquela instância que fornece uma espécie de principio organizador, que contém a multiplicidade/diversidade do mundo natural, e, portanto, considera a geografia como uma ciência sinóptica, que forneceria uma síntese para a descoberta das outras ciências¹²⁵⁶. A Geografia seria uma disciplina que organizaria todos os conhecimentos em torno de si e os agruparia e forneceria uma síntese, ou seja, a geografia é ciência que sintetiza o múltiplo dado, que faz a síntese.

A geografia é nesse caso e, além disso, a nosso ver, de acordo com Kant, a ciência do espaço e este concatena o múltiplo fenomênico, aquilo que aparece ao sujeito da experiência, na experiência. A geografia seria na realidade uma ciência sintética, no sentido da concatenação no espaço da determinação, e da reflexão, da natureza e da liberdade, do inorgânico e do orgânico, da natureza-homem, portanto, a área do saber que permite ver a multiplicidade/diversidade do real factual em conjunto, a ciência que fornece a condição de possibilidade de se ter uma visão das partes em conjunto, e do conjunto que se manifesta e se constrói pelas partes, sem o qual nada se constitui. Isso evoca a ideia de diversidade na unidade, bem como do seu oposto, a unidade na diversidade, em última instância a ideia de uma sistemática do todo do mundo, que é geográfico, passível de observação, descrição, explicação e de um julgar reflexionante.

¹²⁵⁵ Cf. HARTSHORNE, R. op., cit.

¹²⁵⁶ Cf. LIVINGSTONE, D. op. cit., p. 115.

Livingstone (Ibid.) entende ainda que, de acordo com a ideia de ciência sinóptica, Kant foi um essencialista e não um empirista, uma vez que propôs a busca da natureza intrínseca das disciplinas ao invés de saber o que era ou foi a geografia para seus vários praticantes. Buscava, na realidade, segundo ele, a definição do que era de fato essa ciência, sua base principal, seu marco, aquilo que a define enquanto tal, isto é, o ser da geografia. Se considerarmos que Kant procurou ressaltar ou demonstrar a natureza dessa ou daquela disciplina, Livingstone atrai para sua assertiva certa razão, mas em linhas gerais a nosso ver não dá para ter clareza sobre essa declaração de Livingstone sobre ser Kant um essencialista e não um empirista ou de um empirista e não um essencialista.

Kant, na realidade, grosso modo, margeia entre empirismo e racionalismo, não sendo, portanto, nem um e nem outro puramente, por assim dizer, ou ainda os dois ao mesmo tempo, sua filosofia e também sua geografia é transcendental, se dá no nível da representação, da fenomenalidade, da crítica. Portanto, não há para Kant essencialidade sem empiria, para nós seres racionais finitos. Caso se considere, e até pode assim se considerar, seria algo sem conteúdo, vazio, mero formalismo vazio, que a nosso ver não é o caso. A geografia é uma ciência empírica, dado espaço-temporalmente, dentro de uma tensão dinâmica, que, portanto, não pode prescindir da intuição, do entendimento e da razão, logo, de um julgar determinante e de um julgar reflexionante.

Ora, se levarmos em conta que o racionalismo, *en passant*, tem a pretensão de fazer uma descrição absoluta do mundo por meio da razão, não maculada pela experiência daquele que descreve, na tentativa de fornecer uma visão da totalidade do real, Kant não é isso. Por outro lado se levarmos em conta, em linhas gerais, que o empirismo, propõe a ideia de que todo conhecimento provém da experiência, sendo, o conhecimento, portanto, ligado umbilicalmente à condição subjetiva (psicológica) do sujeito que conhece, não tendo nada além, mas somente a sensibilidade, a experiência, Kant também não é isso.

Na realidade, Kant propõe algo não tão absoluto e nem tão subjetivo, logo seu debate se estabelece com Leibniz (1646-1716), por um lado e Locke (1632-1704) e Hume (1711-1776), por outro. Enquanto o primeiro admite ideias *a priori*, aquelas que não vieram da experiência e por essa causa podem se elevar acima da experiência (aparência) e podem conhecer as coisas em si mesmas por meio da razão, que acessa a realidade enquanto tal e todos podem ter acesso, pois a razão é universal, intuitiva, inata.

Hume, por sua vez, não endossa essa ideia de conhecer por meio da razão, uma vez que ela, segundo ele, não conhece nada sem as ideias e estas só nos chegam por meio dos sentidos, são, portanto, as experiências que garantem as ideias e assim o conhecimento. Em

última instância só o parecer é que é, o existente. O papel da razão seria apenas o de relacionar ideias. Kant, por sua vez, entende que a experiência sozinha não dá conta de explicar o conhecimento, pois nos oferece o conteúdo, mas sem algo que o fundamente, sem a forma. Ao passo que a razão, o fundamento, a forma, sozinha é vazia, não tem conteúdo, logo, será preciso à junção de ambos. Assim, no conhecimento estão presentes as marcas da razão juntas com as da experiência, a qual Kant chamou de “idealismo transcendental”.

Livingstone (Ibid.) enaltece tal direção. De acordo com ele, a geografia foi dada por Kant, e assim como disse Hartshorne (Ibid.), a ligação de Kant com a geografia não pode ficar resumida pelo lugar que ele reserva à geografia entre as ciências. Caso fosse assim, seria melhor quando se referisse a ele, que simplesmente fizéssemos menção por meio de uma nota de rodapé. Todavia, como ele afirma, ainda há muito a ser dito sobre sua participação na história do pensamento geográfico. E uma das maneiras de entender sua participação é a partir da diferenciação, segundo ele, feita por Kant entre *númeno* e fenômeno, já que Kant demarca o mundo da ciência como o mundo fenomênico, onde a geografia está posta, em contraposição ao mundo inalcançável do *número*. Essa ideia acima defendida por Livingstone sugere que Kant implementa a ideia dual entre mundo e mente, abrindo espaço para a defesa de mundos díspares, de mundos incomunicáveis, o do *númeno* e o do fenômeno, a da realidade dada empiricamente e a da realidade que transcende o dado, numa palavra, um “abismo” entre a mente e o mundo. Fizemos a discussão dessa diferença nos capítulos 1 e 2 e 3. Nesses termos o conhecimento do mundo enquanto mundo, isto é, o mundo enquanto tal, enquanto coisa em si mesma, não é passível de ser conhecido por nós, “desse modo, as ideias de causa e efeito na natureza nos diz apenas a cerca de nossos modos de conceber. [...] assim conhecimento metafísico não pode ser obtido pela via investigativa da ciência¹²⁵⁷”.

Nessa distinção estaria posto o espaço no qual as ciências e dentre elas a geografia deveria atuar. Assim a geografia enquanto a ciência que conhece o mundo, só o faz pela única via possível, a da sensibilidade, a da experiência possível, a do aparecível (*Erscheinung*), o fenômeno, aqui é seu campo de atuação, não cabendo tecer nenhuma ilação de cunho objetivo, da realidade enquanto tal, da coisa em si mesma, fora de nosso campo representacional, coisa feita ilusoriamente pela metafísica.

Dentro desse quadro do possível de se conhecer, o mundo enquanto experienciável pelo ser racional finito, dentro de suas condições de possibilidade, a partir de suas intuições, categorias do entendimento e ideias da razão, a geografia ia ganhando,

¹²⁵⁷ Cf. LIVINGSTONE, D. Ibid., p. 116.

contorno como ciência específica pelas definições kantianas do que cabia e do que não cabia às ciências, à geografia cabia a “descrição, comparação e síntese” (LIVINGSTONE, *Ibid.*). Noutras palavras, do múltiplo fenomênico, daquilo dado na experiência possível, do diverso aparecível, passível de concatenação, de relação, de conexão, de unidade, de organização do todo natural fenomenal, entendido dentro da relação homem-natureza.

Disso, segundo ele, advém grande parte das muitas significações sobre o que é geografia, quer sejam definições pós-sistematização, quer seja da geografia mais clássica, quer seja da geografia mais contemporânea. Ele, por exemplo, Livingstone (2009)¹²⁵⁸ define geografia como a ciência que estuda “as formas¹²⁵⁹ no espaço que estão envolvidos na operação e nos resultados dos processos biofísicos e sociais”.

Mas adverte que qualquer definição do que seja a geografia gerará discussões, sua tentativa de definição, por exemplo, segundo ele, suscita seis pontos para discussão. Vejamos, 1) relação entre geografia e história, que inicialmente estavam separadas, na medida em que o espaço era receptáculo que abria as portas para a classificação e descrição (de acordo com as semelhanças) dos fenômenos ao longo do tempo¹²⁶⁰; 2) a proximidade da geografia com as ciências naturais e humanas, promove a ideia de que não há um único método de investigação em geografia¹²⁶¹; 3) o espaço como marca da investigação geográfica, o que significa não marginalizar o lugar, a região ou a paisagem¹²⁶²; 4) o resultado dos processos produzidos são diferentes de lugar para lugar, o que mostra o caráter variável da superfície da terra, quer

¹²⁵⁸ Cf. LIVINGSTONE, D. *Geography*: In GREGORY, Derek, et al. **The Dictionary of Human Geography**. New York/Oxford: Wiley/Blackwell, 2009, p. 288.

¹²⁵⁹ Interessante Livingstone colocar esse conceito de forma como parte de sua conceituação de geografia, pois forma (*morphe* ou *eidos*) em Aristóteles, por exemplo, e é um primeiro entendimento sobre a forma, é uma espécie de substância necessária das coisas que tem matéria, se “opondo” e pressupondo ao mesmo tempo a matéria (*Hylê*). Assim, em Aristóteles as coisas (naturais, biológicas etc.) são compostas de forma e matéria, não havendo oposição entre ambas (há apenas atributos diferentes, forma-imutável e matéria-mutável) como que parece existir em Platão. A separação que há é apenas enquanto artifício didático, como uma das quatro causas de dizer o ser (formal, material, eficiente e final). Em suma, podemos dizer que forma em Aristóteles é a razão de ser dessa ou daquela coisa (como que a essência necessária da coisa, que só é o que é em ato e não em potência). Em última instância enquanto realidade ontológica, forma e matéria estão unidas, conjugadas e não há como pensar em algo sem a pressuposição de ambas. Cf. Aristóteles. **Física I-II**. Tradução: Lucas Angioni. Campinas: Ed. Unicamp, 2009. Outro entendimento seria fundamentado na ideia de ordem, de relação ou de conjunto de relações. Kant, por exemplo, utiliza forma tendo essa ideia, de relação entre pensamento e representação sensível. A representação diz respeito à matéria, a sensação, em primeira instância, e em segunda instância a um tipo de espécie das coisas sensíveis que coordena as múltiplas coisas que chegam aos sentidos. Em suma forma é relação que aponta para generalidade, ordem, coordenação, universalidade. Na *lógica*, Kant diz que no conceito há forma e matéria, mostrando que há uma diferença: “em todo conceito é preciso distinguir matéria e forma. A matéria dos conceitos é o objeto; sua forma, a universalidade”. Cf. KANT, I. **Lógica**, p. 109.

¹²⁶⁰ Isso segundo Livingstone (*Ibid.*) remete ao estudo “*The nature of geography*” de Richard Hartshorne, o que culminou com a ideia de excepcionalismo, que por sua vez tem fundamento teórico, segundo ele, no kantismo.

¹²⁶¹ Cf. LIVINGSTONE, D. *op. cit.*, p. 289

¹²⁶² Cf. LIVINGSTONE, D. *Ibid.*, p. 290

analisada pela geografia física ou humana¹²⁶³; 5) os processos com que a geografia está envolvida são convencionalmente e coletivamente identificados como social e biofísico¹²⁶⁴; 6) “a ênfase em explicações baseadas em processos é comum a geografia humana e física e em muitas das relações entre elas”¹²⁶⁵.

O certo é que das muitas definições que se formularam sobre o que é geografia, um componente que de uma maneira ou de outra, segundo Wooldridge e Gordon (1967), permanece é a ideia de que a geografia tem a “posse da superfície da terra e de suas divisões naturais¹²⁶⁶”. Assim, ela abarcaria e/ou seria auxiliada por um sem número de outras ciências, afinal seu campo de pesquisa seria a superfície da terra. Essa é também uma das razões de se dizer que a geografia seria na realidade um agregado de ciências e não uma ciência propriamente dita.

Hettner (1905; 1927) expõe suas ideias sobre a geografia, como ciência corológica, a ciência da diversidade de áreas e das relações espaciais¹²⁶⁷. Nesse sentido, asseverou que a matéria da geografia seria o de conhecer as áreas da terra, parcelas da superfície da terra, na medida em que elas fossem diferentes¹²⁶⁸, levando em consideração que o homem está incluso na natureza desta ou daquela área/parcela da superfície da terra.

Vidal de La Blache disse que a geografia era a ciência dos lugares¹²⁶⁹, expresso pela totalidade de suas características, isto é, diversidades sociais vinculadas à diversidade dos lugares¹²⁷⁰. Na mesma esteira de La Blache, Cholley assevera que a geografia tem por objeto o conhecimento da terra em sua totalidade, sem especificar, individualizar os fenômenos, quer sejam físicos, biológicos ou humanos, mas sim, observar as relações, as combinações que são engendradas por esse conjunto de elementos. Essa combinação é que gera as especificidades, produzem diferentes aspectos humanos e físicos que estão distribuídos pela superfície da

¹²⁶³ Cf. LIVINGSTONE, D. Ibid., p. 291

¹²⁶⁴ Cf. LIVINGSTONE, D. Ibid., p. 292

¹²⁶⁵ Cf. LIVINGSTONE, D. Ibid., p. 294

¹²⁶⁶ Cf. WOOLDRIDGE, S; GORDON, W. **Espírito e propósitos da geografia**. Tradução: Thomaz Newl. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

¹²⁶⁷ Diferença: “nach ihrer verschiedenheit und nach ihren räumlichen beziehungen” (conforme sua diversidade e relações espaciais – tradução nossa). Cf. HETTNER, Alfred. Das Wesen und die Methoden der Geographie. In: **Geographische Zeitschrift**, 11, Leipzig, 1905. (a natureza e os métodos da geografia).

¹²⁶⁸ “Die erkenntnis der erbräume nach ihrer verschiedenheit” (o reconhecimento de áreas da terra conforme sua diversidade/diferença. Tradução nossa) Cf. HETTNER, Alfred. **Die Geographie, ihre Geschichte, ihr Wesen, ihre Methoden**. Breslau: Hirt, 1927. (“A geografia, sua história, sua natureza e seus métodos” – tradução nossa). O espaço por sua vez é: “O espaço em si mesmo é uma forma de intuição; ele ganha significado real apenas por meio de seu conteúdo [...] concebe-se a distribuição de terra e mar e a forma da superfície terrestre [...] enquanto relações espaciais puras, como se não existisse nenhuma diferença nos conteúdos!”. Cf. HETTNER, A. Ibid., p. 128.

¹²⁶⁹ Cf. LA BLACHE, V. Des caractères distinctifs de la Géographie. **Annales de Géographie**, Paris, v. 22, n. 124, p. 289-299, 1913. “La géographie est la science des lieux [...]”.

¹²⁷⁰ Cf. HARTSHONE, R. **Propósitos e Natureza da Geografia**, p. 1978, p. 15.

terra, que conferem diferentes organizações do espaço¹²⁷¹. Nesses termos a geografia seria a ciência que descreveria a superfície da terra, na medida em que diferenciaria as áreas e suas múltiplas relações.

James Preston; Clarence Jones (1954)¹²⁷² escrevem que a geografia seria a ciência que se preocuparia com as associações/arranjos das coisas/fenômenos dispostos pela superfície da terra e com as associações de fenômenos que dão características singulares aos lugares.

Aqui a ideia de semelhança e diferença de áreas está muito explícita. Para Hartshorne (1978) foi isso que conferiu cientificidade e popularidade a geografia, dando destaque fundamental à questão da diferença dos lugares¹²⁷³ como a base da geografia. Em suas palavras isso foi “os alicerces de toda a geografia”. Ademais, ressalva que a finalidade do estudo da diferenciação das áreas “não é demonstrar que elas diferem o que sabemos deve ocorrer, sem necessidade de qualquer exame, mas determinar qual o maior ou menor vulto das diferenças específicas que existem entre elas”. (HARTSHORNE, *Ibid.*, p.17).

Na tentativa de evitar ambiguidades entre *diferença* e *similaridade*, tendo em vista que uma não é o oposto da outra, Hartshorne¹²⁷⁴ sugere, nesse caso, usar a palavra variação, estabelecida a partir da relação de diversas espécies de fenômenos.

Observemos que o referente autor faz questão de deixar claro que a geografia não trata de questões de catálogo, de informações sobre as partes da superfície da terra sem conexão, sem relação, pois sua tarefa não é informação enciclopédica, não é “matar” a curiosidade sobre esse ou aquele lugar, sua tarefa é mais complexa, é mais profunda, tem um fundamento filosófico a ser observado, isto é, uma relação entre os fenômenos distribuídos/dispostos sobre a superfície da terra. Numa palavra, uma organização relacional a ser explicada.

¹²⁷¹ Cf. CHOLLEY, André. **Guide de l'étudiant en géographie**. Paris: Presses universitaires de France, 1942, p. 14. “L'objet de la géographie est donc la connaissance de la terre. Remarquons qu'ils s'agit de la terre tout entière, du globe terrestre considéré comme un tout”.

¹²⁷² Cf. JAMES, P; JONES, C. **American Geography, Inventory and Prospect**. New York: Syracuse university Press, 1954.

¹²⁷³ “Não obstante, a maneira como áreas separadas se assemelham não é menos significativa do que o modo em que diferem entre si”. Cf. HARTSHORNE, *op. cit.*, p.17.

¹²⁷⁴ “Se as variações entre as diversas categorias de fenômenos, referidas pelos exploradores e pelos viajantes acerca de muitas áreas do globo [...] não mostrassem possuir qualquer relação mútua além da que oferece a localização comum, a Geografia seria pouco mais que um catálogo organizado ou uma enciclopédia de fatos sobre diversos países. Um corpo de conhecimentos organizados, desse tipo, poderia contentar a curiosidade superficial de mentalidades pouco exigentes, e seria útil à esfera dos negócios e à do governo dos estados, mas não poderia satisfazer ao desejo de compreensão filosófica. Esse interesse intelectual tem se revelado presente na humanidade desde os tempos mais primitivos que a história registra. Ao passo que os viajantes relatavam um mero conglomerado de diferenças, não classificadas ou não relacionadas entre si, dos diversos aspectos de áreas estrangeiras, os eruditos sérios cuidavam de organizá-las e explicá-las em termos das relações existentes entre esses aspectos”. Cf. HARTSHORNE, *Ibid.*, p. 18-19.

Hettner (1905; 1927) sustentando a ideia de relação, causalidade, conexão, na geografia usa termos e expressões tais como “casualmente relacionadas”, “relacionadas entre si”, “vinculações causais”, etc.¹²⁷⁵. Evidentemente que seria não honesto achar que a geografia seria nada mais que a ciência que distingue áreas, que culminaria em última instância na ciência que descreveria áreas, isto é, em um campo do conhecimento da mera descrição, coisa que grande parte dos críticos dessa perspectiva tem sustentado.

Vidal de la Blache falando sobre a ideia de que a terra é um todo e suas partes relacionam-se coordenadamente, esse deve ser seu método de análise, uma vez que traz uma enorme fecundidade à geografia e isso é mais evidente na medida em que se dá sua aplicação.

Emanuel de Martonne no começo do século XX define Geografia como a ciência que estuda a distribuição dos fenômenos físicos, biológicos e humanos pela superfície da terra. Nesse caso, de acordo com Andrade (2008) há nessa definição um ganho significativo sobre como se definia geografia anteriormente, (fundamentalmente como a ciência que fazia descrição da superfície da terra) uma vez que com essa definição é preciso explicar as causas, dessa distribuição, o como e o porquê dessa distribuição.

“Quaisquer que sejam os pontos de vista por nós sustentados a respeito da natureza e do âmbito da geografia, não resta dúvida que todos havemos de concordar que **a finalidade dessa disciplina é ampliar o conhecimento da realidade por parte do homem**”. (HARTSHORNE, 1978, p. 7). Aquilo que depois fora dito, “a Geografia é o conhecimento ordenado da diversidade da terra como o mundo do homem¹²⁷⁶”.

Ora, se essas definições dizem ou já disseram o que é/foi ou pelo menos em parte a geografia, certamente Kant não está isento dessas ideias, a partir do que entendia sobre o espaço, o tempo, o mundo, a geografia e o homem, sua filosofia e sua geografia, seu conhecimento do mundo enquanto geografia filosófica e esta enquanto geográfica, mundana, aponta para uma relação de sistematicidade entre a natureza e o homem, tanto do ponto de vista da necessidade (determinante), quanto diversidade da contingência fenomênica (reflexionante) dada numa dinâmica que se expressa no espaço no tempo.

Para Hegel, por exemplo, Kant é aquele que leva às últimas consequências as ambições das ciências naturais, na medida em que colocava estas como aquelas que justificariam em maior escala um conhecimento objetivo do mundo, dado geograficamente, possível aos seres racionais finitos, isto é, conhecimento circunscrito aos limites fronteiriços

¹²⁷⁵ “Kausalzusammenhänge”.

¹²⁷⁶ BROEK, Jan O. M. **Iniciação ao estudo da geografia**. Tradução: Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1972, p. 14.

do conhecimento humanamente válido, o da experiência, mediados por intuições, categorias do entendimento, pela razão e pelo julgar.

Nesse sentido, as críticas kantianas, a da Razão Pura, Prática e da Faculdade de Julgar, marcam todo o pensamento ocidental no fim dos oitocentos, arrefece-se nos novecentos com o idealismo e o romantismo alemão (apesar do que as discussões aí perpetradas não prescindem das ideias ou questões postas pela filosofia crítica de Kant.) e volta muito fortemente com o neokantismo do século XX. Portanto, a filosofia crítica Kantiana configura-se como aquele pensamento que faz uma divisão de águas, por assim dizer, na maneira de encarar e pensar a realidade posta, o que significava dizer que em linhas gerais ou dele se aproximava ou se afastava, como fez, no segundo caso, por exemplo, Hegel, Marx, Schopenhauer, Nietzsche.

Nos Sonhos de um *Visionário explicados por sonhos de metafísica*, Kant assevera que se há um lugar para a metafísica, ela é na realidade ou se refere aos limites do conhecimento, isto é, seria a ciência do alcance, do limite do conhecimento humano, que de certa maneira irá desembocar na ideia do acordar do sono dogmático, do sono inebriante posto pela metafísica clássica, que acreditava na possibilidade do conhecimento das coisas nelas mesmas, da possibilidade de que conceitos fora do alcance da experiência humana pudessem explicar os fatos dados espaço-temporalmente, isto é, na experiência.

Ora isso tem a ver com os problemas postos por David Hume quando asseverava que certas proposições que acreditamos poder demonstrar logicamente e assim aferi-las como verdadeiras não se mostrava tão verdadeiras assim. Como, por exemplo, o conceito ou a ideia de causalidade, que nada mais era do que uma questão de relação, de correlação, que dado certa ação se segue após um efeito. São, portanto, eventos que observamos e que estão se conjugado no espaço e no tempo. Todavia não se pode, segundo Hume, asseverar, que nós vemos ou percebemos sensivelmente que se algo não ocorre o seu efeito também não ocorra. Isso é para ele uma proposição de contra fato, ela não vai de encontro ao que observamos.

Pois se eu sei que caso aperte a tecla do computador e logo me aparece letras, eu só sei disso por uma conjugação de eventos que se deram no espaço e no tempo, apertado a tecla, logo a letra aparece, mas caso não tivesse apertado isso não significaria dizer que a letra, o seu efeito, não iria aparecer. Isso é para Hume a prova de que as relações causais não existem, pois não há como prová-las empiricamente, nem muito menos logicamente, pois é possível que eu pense sem contradição que hoje andar de bicicleta me faz bem, mas amanhã pode me fazer extremamente mal, mostrando que é possível para um mesmo evento, uma relação causal real, verdadeira, imaginar ou conceber o seu oposto.

Essa questão é seminal para Kant, pois ela abala as bases, por exemplo, do princípio da causalidade, em que para todo evento é preciso conceber sua causa, mas diante do que põe Hume isso não é possível de ser provado, por meio de uma razão que conhece, isto é, de uma razão teórica, pura. O que temos na realidade é, grosso modo, que o hábito, uma relação psicológica, que depois de presenciarmos esse ou aquele mesmo fato ocorrer várias vezes, nossa mente associa esses eventos, logo não há uma relação de objetividade, mas apenas subjetiva, de hábito, que poderiam ser totalmente de outra maneira, e que no final das contas nós acreditamos que seja objetiva, nós temos a necessidade de crer que é assim. Kant, como se sabe, não se contenta com isso.

É aqui que aparecerá a ideia do juízo sintético *a priori*. Que são exatamente juízos que não podemos demonstrar empiricamente e nem logicamente, que por sua vez difere dos juízos analíticos, pois uma vez que eu nego um juízo analítico não faço sem me contradizer. O que significa dizer que a contradição de um juízo ou uma proposição analítica é autocontraditória. Por exemplo, se digo: nenhum geógrafo é kantiano, nesse caso eu não posso afirmar o seu contraditório: alguns geógrafos são kantianos, o que seria autocontraditório. Essa é uma proposição analítica¹²⁷⁷.

A segunda Crítica trará a ideia da possibilidade de efetivação, no mundo da experiência, de uma lei universal da liberdade executada pelo sujeito autônomo que é autor da própria lei. Portanto, estabelecendo uma possível relação entre uma lei universal e necessária, transcendental da razão, lei prática, no mundo da sensibilidade, no mundo da razão pura. O ápice dessa relação se dá na Crítica da Faculdade de Julgar, que trata do elo entre a primeira crítica com a liberdade da segunda. Ou em outras palavras, que liga o conhecimento com a liberdade, isto é, com o que posso saber com o que devo fazer, o que possibilitará o que se pode esperar e responder o que é o homem.

Assim, a estética, a beleza, o sublime, o organismo, o teleológico, que aparecem na Terceira Crítica, pela análise do julgar que se determina e principalmente pelo julgar que se reflexiona, ajudará a Kant fazer essa ligação e mesmo que aporeticamente feche seu sistema (aporeticamente porque é um sistema fechado da razão, mas é ao mesmo tempo aberto, isto é, não fechado completamente). Portanto, a beleza, o sublime, o organismo serão

¹²⁷⁷ Aqui vale uma pequena observação sobre o rigor desses juízos analíticos. Na época de Kant o rigor sobre esse tipo de juízo era evidente, não havia discussão que o objetasse. Mas com Willard Quine (1908-200), muito influenciado pelo Positivismo Lógico do Círculo de Viena, que foi marcado por bases antimetafísicas, vai dizer que é analítico quando a verdade de seu enunciado se fundamenta apenas no significado de seus termos, não levando em consideração a experiência. Nesse caso negar um enunciado analítico a partir dessa ideia é que seria contraditório. Cf. QUINE, W. **Dois Dogmas do Empirismo**. In: Ryle; Austin; Quine; Strawson. Tradução: Oswaldo Porchat Pereira; Andréa Maria de Campos Lopairé. São Paulo: Abril Cultural, 1975, p. 237- 254.

os elementos que me permitirão fazer uma crítica ao julgar, que se manifestam de igual modo para nós como experiência, como belo, como sublime, como organizado etc., dado geograficamente.

Nesse sentido, o que queremos, segundo Kant é universalizar o gosto, pois quando dizemos que essa ou aquela flor é bela; que esse por do sol é belo; que essa paisagem com aquela casinha no sopé da serra e com aquele rio correndo ao lado é bela, é que isso seja válido enquanto belo para todos. Que é o contrário quando, por exemplo, tratamos de algo que apenas agrada, uma vez que nesse caso há um certo relativismo, geralmente não nos importamos com a diversidade de opiniões. Todavia, quando nos referimos ao belo há um certo desconforto quando não há concórdia, ocorre um estarecimento quando algo que você acha belo e o outro não acha, o que significa dizer que quando digo que essa paisagem é bela eu conclamo ao outro assim também considerar, eu pretendo uma universalização.

O caso aqui não se trata de um juízo determinante, uma vez que não há critério para provar, não há princípios factuais para provar que isso é assim e não de outro modo. No juízo determinante eu uso conceitos para dizer que isso é isso e não outra coisa, eu mostro suas características a fim de provar. Porém quando assevero que esta flor é bela, quais são os critérios de beleza, as características, para que assim eu diga, para que assim determine por derivação que essa flor é bela? Eu simplesmente não tenho, pois esse dizer não determinante, mas reflexionante, que ao mesmo tempo eu pretendo universalizar. É aqui que concebo a natureza como artística, como técnica, como bela, como teleológica, logo digna.

Assim, posso julgar esteticamente e teleologicamente a natureza. Esses juízos os reflexionantes da Terceira Crítica, estético e teleológico, são frutos da relação entre entendimento e faculdade de julgar, no primeiro caso, e entre razão e faculdade de julgar no segundo, o que vai fazer com que Kant, no final da Crítica da Faculdade de Julgar, pense o desenvolvimento da liberdade da humanidade em sua relação com a natureza, pelo viés de uma sistematicidade natural, orgânica e o elemento agregador é a lei da liberdade, da moralidade, que é dada por um sujeito livre e autônomo.

A Revolução copernicana do pensar faz com que ao nos depararmos com os fenômenos, com os dados, com as paisagens, com os espaços, com os “sistemas de objetos e de ações”, emitamos um juízo sobre isso, que já trazem consigo as estruturas do sujeito que conhece, e essas estruturas participam do conhecimento e moldam o modo como conhecemos. Portanto, é com isso que articulamos o mundo, que dizemos o mundo, sem a qual o mundo não tem sentido, há, assim, uma mediação sem a qual o mundo não é mundo, o espaço não é

espaço e a geografia não é o que ela foi ou o que ela é, herança insubstituível, por assim dizer, de uma revolução copernicana do pensar.

Conhecer isso pode promover esclarecimento, um julgar consequente, um uso público ou um uso privado da razão expresso no mundo. No caso do uso privado eu me vinculo, por assim dizer, a uma obediência, a um seguir as regras, as normas, as leis. Ao passo que uso público eu posso fazer uma crítica a essa obediência e a essas regras, eu posso começar uma série de eventos no espaço e no tempo por uma causalidade livre. Em outras palavras, no primeiro caso eu posso ser mais mecanicista, necessitarista, mais obediente às leis mecânicas, ao passo que no segundo caso eu posso julgar e deliberar de modo mais abrangente, mais alargado, sistemático, mais orgânico, mais livre, mais consequente.

A Terceira Crítica mostrará que o cenário do desenvolvimento da vida se dá geograficamente, no mundo da sensibilidade, cuja relação entre o homem e o mundo está imerso em contingência e essa relação deve ser observada atentando para o homem no mundo, na medida em que desenvolve sua existência na superfície da terra. Isso significa dizer que a empiricidade contingente em sua dinamicidade dada geograficamente no tempo ganha um espaço que até então as críticas anteriores não haviam observado bem. Aqui, portanto, emerge uma noção de individualidade em construção, uma empiricidade contingente não meramente clássica ou genérica da mera oposição ao necessário. Um contingente que dado pela relação espaço-tempo-natureza-homem possibilita a formação de variadas composições naturais, logo como algo que se constrói, que está em construção.

Assim, na Crítica da Faculdade de Julgar o homem está diante de um mundo dinâmico, cujos fatos empíricos contingentes exige um significado, logo, está diante de um mundo que não é apenas determinado necessariamente, universalmente, mas também de fatos específicos, singulares, individuais que carecem de reflexão. A geografia aqui emerge como a ciência desse mundo que não é mais apenas da determinação, mas também da especificidade, da contingência, da dinâmica espaço-temporal, da relação do homem com o seu ambiente.

O ser humano no mundo da Terceira Crítica é um ser no mundo, da experiência, da sensibilidade, cujo caráter de relação entre formas inorgânicas e orgânicas no espaço, enquanto um particular de um todo sistemático, salta aos olhos e precisa de significado. Assim, o mundo não é apenas um conjunto de fenômenos em geral, mas também estão nele o conjunto dos contingentes, das formas vivas, os animais, as plantas que não segue apenas as leis da natureza mecânica, mas há neles um como se eles impusessem como forma de explicação um fim que se encerra neles mesmos.

Aqui não se trata apenas de conceituar e determinar o mundo, de trazer unidade à diversidade empírica do mundo geográfico, mas sim o de buscar leis ou o universal para esse dado ou fato que não responde a um mundo determinado em que a diversidade precisa de concatenação pelas categorias (conceitos). Precisa-se agora que o sujeito aja com uma reflexividade, com uma ordem segundo fins e são esses fins que vem, por assim dizer, ao mundo orgânico para lhe dá sentido e sistematicidade. Essas formas que lhe aparece tem um sentido e sua finalidade traz a sua legalidade, isto é, pela finalidade põe-se uma legalidade a esse contingente dado espaço-temporalmente.

Nesse sentido a figura do organismo, o vivo, ganhará maior destaque, observando como esse vivo se relacionará com o ambiente, como ele se auto-organizará. Isso significa dizer que o vivo em toda sua multiplicidade aparece para o ser racional finito como um fato dado no espaço e no tempo e que precisa que se encontre para ele uma lei, um princípio de finalidade, uma conformidade a fins (*Zweckmässigkeit*)¹²⁷⁸.

Isso aparece na Terceira Crítica em uma perspectiva interna e em outra externa. Aparece como um conceito de algo que contém ao mesmo tempo o fundamento de sua realidade¹²⁷⁹. Isso é o que Kant chama de fim. E o concordar de uma coisa com a constituição das coisas que só é possível segundo fins é o que ele chama de finalidade da forma dessa coisa¹²⁸⁰. Por outro lado aparece como “o objeto de um conceito quando este é considerado a causa daquele¹²⁸¹”, que é seu fundamento real sem o qual esse objeto não é possível. Ou seja, tal conceito só é possível por esse objeto. Sua representação enquanto efeito é o que determina sua causa, isto é, seu efeito (conceito) é o fundamento de determinação de sua causa, e enquanto tal é anterior¹²⁸².

Trata-se, portanto, de um fim subjetivo e de um fim objetivo. No primeiro caso há uma conformidade de algo (uma coisa) com a qualidade das coisas que só são possíveis conforme a fins. No segundo, é que a causalidade de um conceito que só é possível em relação ao seu objeto. Kant aqui quer estabelecer que para que um juízo tenha sentido é

¹²⁷⁸ Na Primeira Crítica, Kant diz que a ordem da natureza e sua finalidade devem ser explicados por razões naturais e segundo razões naturais. Cf. KANT, I. **CRP**. Ibid., p. B 800. “[...] a primeira função que é explicitamente reconhecida ao novo conceito de «Técnica da Natureza», enquanto princípio próprio da faculdade de julgar, é o de tornar possível um conceito da natureza em toda a multiplicidade e heterogeneidade das suas formas como constituindo um sistema de leis empíricas. Uma função de sistematização em processo, portanto. Cf. DOS SANTOS, L. R. **Ideia de uma Heurística Transcendental**, p. 104.

¹²⁷⁹ Cf. KANT, I. **CFJ**, p. 81.

¹²⁸⁰ Cf. KANT, I. Ibid.

¹²⁸¹ Cf. KANT, I. Ibid., p. 116.

¹²⁸² Cf. KANT, I. Ibid.

preciso que assumamos alguma conformidade a fins, pois caso contrário não haverá concórdia entre o homem e o mundo que lhe é dado geograficamente.

A conformidade a fins faz com que haja uma relação de sintonia entre o ser racional finito e o mundo dado no espaço-tempo, pois diante das multiformas da natureza, somente assim, o entendimento diante dessa natureza diversa se tranquiliza, por assim dizer. O que significa dizer que diante do sublime e do belo da natureza a finalidade é meramente formal ou subjetiva, pois ela encerra-se em si mesma, ou seja, em uma finalidade que não tem outro fim que não a contemplação/prazer. Por isso Kant chamará de uma finalidade sem um fim.

A natureza encarada como teleológica pressupõe que o todo coordena as partes e esse todo só é algo pelas partes. Assim, no caso da natureza sendo encarada dessa maneira ela seria causa e efeitos de si mesma. Kant aqui dá o exemplo de uma árvore, cujas folhas são o produto do todo (árvore) e as partes é a razão de ser desse todo (ou as partes contribuem para preservação do todo). Há aqui uma relação de interdependência entre todo e partes, a relação entre o fim e os meios para esse fim ocorre no organismo que só é algo pela relação entre todo-partes. Assim, o todo (organismo) é ao mesmo tempo fim e meio, logo, o fim aqui nada mais é do que dizer há uma relação de necessidade recíproca. Essa relação ainda não pressupõe algo externo, ela é meramente interna ao próprio organismo, há uma auto geração, uma auto produção.

No caso da finalidade objetiva, externa, a geografia ganha força, pois aqui o ambiente é imprescindível, já que paira uma conexão em que a relação é de utilidade ou de conveniência, logo, tal relação não é necessária, mas relativa, contingente, dinâmica, pois na ordem interna o organismo não carece de nada, pois o todo e as partes se relacionam para sua constituição e preservação, mas esse organismo não está suspenso no mundo metafísico, mas no mundo físico, dado no espaço e no tempo, em uma geografia do presente, portanto, no ambiente, logo, sua relação de manutenção de si se volta também para o externo, como aquela instância que participa também da ordem relacional da finalidade da natureza enquanto um sistema, uma vez que o específico empírico, contingente da natureza é também ou deve ser possível de ser pensado como pertencente a um sistema. Isso é o que Huneman (2008)¹²⁸³ chamará de relação entre a variabilidade das formas orgânicas (da vida) com a viabilidade interna e externa, o que garantirá uma dinamicidade aberta a essa relação, que não se encerra apenas no próprio organismo ou no corpo enquanto tal.

¹²⁸³ Cf. HUNEMAN, Philippe. **Métaphysique et biologie. Kant et la constitution du concept d'organisme.** Paris: Kimé, 2008.

Assim, a condição de possibilidade da emergência da natureza viva é dada pela relação interna entre todo-parte em que a finalidade sugere sentido a tal relação (a legalidade do contingente), mas não só, há ainda condições externas, ambientais, para a efetiva emergência e conservação da vida.

Assim, a finalidade da natureza como estética, que se consubstancia como uma dádiva da natureza ao homem, que traz estarecimento e prazer, e na finalidade teleológica cujo objetivo é na realidade fazer com que haja um acordo sistemático, do sublime, do belo e do orgânico da natureza determinada e da que só é possível pela finalidade reflexiva. Numa palavra, a natureza grandiosa, sublime, e a natureza bela, faz com que o homem reflita e perceba uma ordem entre suas faculdades e o mundo. A natureza orgânica, a bela forma, não é comparável a nada que o homem conheça, mas é ao mesmo tempo dada geograficamente no espaço e no tempo e isso impõe ao homem pensar sobre, e logo descobre que nada pode determinar tal natureza, mas ela pode ser objeto de um julgar reflexionante, cuja finalidade é a causa sem a qual tal natureza não se daria.

Estamos, portanto, diante de um mundo experiencial que para ser conhecido eu não preciso apenas da representação por meio de conceitos, mediante um julgar determinante, mas também de um mundo em que preciso de um julgar reflexionante, pois me aparecem formas em que a determinação não alcança, pois são contingentes, e preciso postular um fim para que o que está diante de mim faça sentido e adentre do todo sistemático da natureza. Ambos me aparecem geograficamente, mas enquanto o primeiro eu resolvo subjetivamente, o segundo eu preciso também do objetivo. Esse fenômeno contingente que me afeta sensivelmente faz com que eu reflita sobre essa contingência pela finalidade.

Há uma relação e uma passagem entre o dado contingente e a legalidade desse contingente, a finalidade que põe tal contingente dentro da ideia de sistema. Tal ideia de finalidade é um princípio que possibilita que eu compreenda e conheça melhor a natureza, mesmo que não seja determinadamente, mas apenas reflexivamente, que regula, trazendo a ideia de sistema. Tal ideia ainda, a nosso ver, no caso do vivo, precisa levar em consideração também as condições ambientais, isto é, externas, aquilo que condicionará externamente a emergência e a manutenção das variadas formas de vida.

Assim, finalidades internas e externas estariam em relação, uma vez que o vivo enquanto finalidade interna apontaria para um princípio relacional entre todo e partes; e a finalidade externa de acordo com a geografia do presente, isto é, o organismo vivendo, e nesse caso enquanto vida concreta, no espaço, em certo ambiente no tempo. Isso garante uma dinamicidade para relação entre orgânico e inorgânico dado por uma filosofia geográfica e

uma geografia preñe de sublimidade, de beleza e de vida, o que Vitte (2014, p. 17) chamou de “relação Filosofia-Geografia-Filosofia em Kant”. Ademais, Vitte (Ibid., p. 42) assevera que isso já está na *Geografia Física*, na medida em que “frisa muito bem o papel das diferenças entre os lugares na geração de organismos [paisagens, espécies], que segundo o mesmo Kant poderia marcar certa linearidade do organismo ao longo do tempo, que seria dada por uma conexão entre o lugar e as espécies¹²⁸⁴”.

Para Kant os lugares são o ponto matricial na história da natureza, podendo ou não levar a uma transformação do sistema natural, por isso ele concebe da mais suma importância a descrição geográfica, que fornece à razão as particularidades do lugar que atuam na dinâmica e na transformação dos organismos. Em termos filosóficos Kant atribui somente à *Physische Geographie* a capacidade de trabalhar a conexão entre as razões intrínsecas e as extrínsecas no processo de evolução de um organismo e a sua diferenciação [...] ¹²⁸⁵.

Na ideia de relação entre geografia e história da natureza Izidoro de Souza (2011)¹²⁸⁶ escreve que na geografia física já há uma história da natureza, não uma narrativa completa, uma vez que é impossível tal completude à razão, mas uma causa do estado atual. Essa descrição da hipótese de uma origem da natureza, enquanto história era um trabalho arqueológico, ao ponto de Kant chamar tal narrador ou aquele que assim descreve como arqueólogo da natureza.

A geografia, portanto, é a ciência que se vincula à história da natureza, a uma descrição de conteúdo dessa história natural, a uma arqueologia da natureza que se manifesta em maiores contornos no presente, que é objeto da geografia.

A geografia física define a história da natureza como narrativa e, no extremo, como uma geografia contínua, um projeto bastante ousado e que deve ser relativizado pela constituição fragmentária da história. Tal característica importante da história da natureza, que necessariamente é fragmentária, é oriunda da sua própria definição mais geral de geografia contínua e que deve ser originado do seu método de pesquisa, isto é, deduzir da descrição da natureza às origens mais remotas. O estado atual completo, o presente, apresenta-se como um sistema completo, [...] implica que o passado só se apresente nas poucas peças que puderam se conservar até o estado presente. (SOUZA, Ibid., p. 59).

¹²⁸⁵ Cf. VITTE, A. C. Filosofia e Geografia em Kant. In: VITTE, A. C. (org.). **Kant, o kantismo e a Geografia**: história, percalços e possibilidades investigativas. Curitiba: Appris, 2014, p. 43.

¹²⁸⁶ Cf. SOUZA, Sérgio, Izidoro de. **História da natureza em Kant**. 2011. 130 f. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

Razão pela qual Kant dirá que: “a geografia do presente ou do tempo presente é a que melhor conhecemos¹²⁸⁷”. “A história é em uma progressão incessante; mas as coisas estão mudando bem e em certos momentos dão uma geografia completamente diferente. A geografia então é o substrato. Nós temos uma história antiga? Claro, nós também temos que ter uma geografia antiga¹²⁸⁸”.

Isso significa dizer que o que nos é dado no espaço é algo contínuo, logo a configuração ou a constituição do espaço que é geográfico não é estático e cada vez que esse contínuo se dá, e sempre se dá, temos uma nova constituição do espaço, em sua constituição viva e não viva (sua constituição orgânica e inorgânica), assim, há uma dinamicidade do espaço geográfico, o que vai de encontro a ideia de um espaço estático, isotrópico, isomórfico. O espaço tem uma história e a história tem um fundamento, o espaço, que é repleto de uma natureza heterogênea e dinâmica.

A história, portanto, se desenrola em relação a algo, o espaço, sua incansável progressão, movimento, tem um substrato que fornece as condições de possibilidade para que sua constância de desenvolva, logo, encontramos os rastros da história da natureza e do homem no substrato espacial, que assim como o tempo, na medida em que este (tempo) se movimenta aquele ao mesmo tempo também, uma vez que ambos estão umbilicalmente associados. Nesse caso, podemos dizer assim como disse Milton Santos, as “rugosidades”, os “fixos e os fluxos” ou ainda sua “forma, função, estrutura e processo” ou ainda pela indissociabilidade entre “sistema de objetos e de ações¹²⁸⁹”.

O espaço é anterior somente do ponto de vista lógico, já que o tempo precisa se referir a um substrato, se relacionar a algo, caso contrário é vazio.

Nesse sentido, o espaço empírico, deve de um ponto de vista lógico, preceder o tempo empírico, o espaço já deve existir para que o tempo possa iniciar o seu processo e colocar as suas marcas. A história, nesse momento lógico, é tomada no sentido de um tempo incessante e algo vazio, não ainda a história da natureza, mas o tempo¹²⁹⁰.

Isso é interessante, pois nesse caso o tempo aqui referido, o lógico, é apenas um contínuo, não há conteúdo, uma vez que não há ainda um substrato, uma referência, o que significa dizer que sua mudança é inexistente, já que não há ainda sua vinculação com o espaço. O espaço por sua vez sem o contínuo da história sobre si é apenas um substrato

¹²⁸⁷ Cf. KANT, I. **Physische Geographie**, p. 163.

¹²⁸⁸ Cf. KANT, I. *Ibid.*

¹²⁸⁹ Cf. SANTOS, M. **A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção**. São Paulo: Edusp, 2006.

¹²⁹⁰ Cf. SOUZA, S, I, *op. cit.*, p. 59.

imóvel, estático, vazio, a espera de conteúdo e movimento. A história do que acontece em diferentes momentos, e que é a história real, nada mais é do que uma geografia contínua, portanto, é uma das maiores incompletudes históricas se não se sabe onde algo aconteceu, ou que condição tinha¹²⁹¹.

Há uma clara vinculação entre história e geografia, entre espaço e tempo. “Portanto, a história é diferente da geografia apenas em termos de espaço e tempo¹²⁹²”. O primeiro, como dissemos, é uma narrativa de eventos que se sucedem e tem relação com o tempo. O outro, no entanto, é uma narrativa de eventos que acontecem lado a lado no espaço (simultaneamente). A história é uma narrativa e a geografia uma descrição.

Kant dirá que a história da natureza contém a diversidade da geografia, uma vez que é na transformação das coisas, em suas mudanças no tempo sobre seu substrato que gera geografias diversas, espaços diversos, “e a narrativa de todas elas constitui a completa história da natureza¹²⁹³”. Assim, a geografia é o fundamento, o substrato, sem o qual nada muda e nada acontece para nós seres racionais finitos. Assim, tal definição de geografia “é mesmo em alguma medida uma definição metafísica de geografia e história da natureza, o sujeito das modificações¹²⁹⁴”.

Portanto, “o nome geografia designa, logo, uma descrição da natureza, e, é certo, [uma descrição da natureza] de toda a Terra¹²⁹⁵”. “Geografia e história ocupam toda a extensão de nosso conhecimento; a geografia, a saber, a do espaço, a história, a do tempo¹²⁹⁶”. Isso significa dizer que se há tempo no substrato, e o substrato é posto em movimento, isto é, no tempo, “nós temos a história da natureza definida como geografia contínua¹²⁹⁷”.

Mesmo didaticamente fazendo a distinção entre história e história da natureza (*Geschichte*), que é uma história geográfica ou uma geografia histórica, na realidade, Kant no quer mostrar a indissociabilidade da relação entre ambas, “porque a primeira [*Geschichte*] pode ser tanto a narrativa como a descrição¹²⁹⁸”. Então o que ele quer demarcar é apenas que a “*Geschichte* deve ser uma narrativa (*Erzählung, Historie*) e não uma descrição (*Beschreibung*), que deve ser tomada preventivamente como descrição geográfica da natureza (*geographische Naturbeschreibung*)¹²⁹⁹”.

¹²⁹¹ Cf. KANT, I. **Physische Geographie**, p. 161.

¹²⁹² Cf. KANT, I. *Ibid.*

¹²⁹³ Cf. SOUZA, S, I, op. cit., p. 60.

¹²⁹⁴ Cf. SOUZA, S, I. *Ibid.*

¹²⁹⁵ Cf. KANT, I, op. cit., p. 72.

¹²⁹⁶ Cf. KANT, I. *Ibid.*, p. 162.

¹²⁹⁷ Cf. SOUZA, S, I, op. cit.

¹²⁹⁸ Cf. SOUZA, S, I. *Ibid.*

¹²⁹⁹ Cf. SOUZA, S, I. *Ibid.*

Nesse caso, como diz Kant, geografia e história preenchem a totalidade do campo dos nossos conhecimentos.

[...] é nesse sentido que a descrição da natureza é uma doutrina para o entendimento, e a história da natureza para a razão. Kant quer deixar essa distinção bem marcada: quando se faz descrição, não precisamos entrar em um campo de pensamento tão hipotético, ao contrário, assim que começamos a pensar a origem, as causas, e a narrativa desta série causal, até o tempo presente, isto é, a descrição da natureza, nós estamos, então, em um campo muito hipotético. Vai-se da razão (na história da natureza) para o entendimento (na descrição da natureza), isso do ponto de vista lógico temporal, pois do ponto de vista da pesquisa, vai-se da descrição para a história da natureza¹³⁰⁰.

A geografia enquanto ciência que conhece esse mundo, como especificado anteriormente, que não é outro senão propriamente geográfico, pois centra na relação entre organicidade e inorganicidade (natureza-homem) dada espacialmente, o que permite dizer que a sensibilidade (o mundo que nos afeta sensivelmente) desempenha um papel seminal na ideia, segundo Kant, do desenvolvimento da vida no cenário da existência, quer natural quer humana. Nesse sentido aqui mais uma vez emerge a perspectiva ético-política, cosmopolita, cujo fundamento é geográfico, de uma vida que jaz em um mundo finito que é compartilhado e se não é, deve ser, já que a relação entre vivo e não vivo repercute na diversidade da natureza em seu conjunto.

Ora, isso mostra que o homem é um habitante do mundo, que jaz no mundo, que desenvolve sua vida em relação no mundo, portanto, deve agir como um ser prático, que traz o sentido de razoabilidade para o sei da relação homem-natureza que se expressa por uma geografia do presente, que está sempre carecendo de crítica, de esclarecimento, de um vislumbre de uma perspectiva cosmopolita, de cidadania mundana, logo compartilhada, uma vez que isso impõe ao ser racional finito um sentimento de pertencimento, logo precisa criar as condições de possibilidade para um uso racional desse mundo que não é de pertencimento individual, mas de pertencimento compartilhado.

É a partir disso, de uma contingência que se abre pela relação entre vivo e ambiente, de um agir conseqüente, que a perspectiva cosmopolita, geográfica, pode direcionar as relações entre homem-homem e entre homem-natureza, cujos fins são na realidade ou devem ser compartilhados e nesse sentido são sempre passíveis de crítica, de um uso público da razão nesse espaço (naquele) ou em qualquer espaço mundano. Assim não há filosofia

¹³⁰⁰ Cf. SOUZA, S. I. Ibid.

kantiana propriamente dita e abrangente sem as relações dadas na sensibilidade, dadas no espaço e no tempo, dadas geograficamente num mundo em construção, tanto em suas especificidades fronteiriças locais ou em um mundo que se abre para o novo, para o que pode emergir em um espaço concreto e relacional, cujas fronteiras já não estão mais na ordem do dia.

REFERÊNCIAS

- ADICKES, E. **Untersuchungen zu Kant's physischer Geographie**. Tübingen: Mohr, 1911a.
- _____. **Kants Ansichten über Geschichte und Bau der Erde**. Tübingen: Mohr, 1911b.
- _____. **Kant als Naturforscher**, 2vols. Berlin: Walter de Gruyter, 1924.
- _____. **Untersuchungen zu Kants physische Geographie**. Saarbrücken: Verlag, 2009.
- ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento**. Tradução: Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.
- AGOSTINHO, Santo. **A natureza do bem**. Tradução: Mario de Carvalho. Porto: Fundação Eng. Antônio de Almeida, 1992.
- ALLISON, Henri. **El idealismo transcendental de Kant: una interpretación y defensa**. Tradução: Dulce Maria Castro. México: Antropos, 1992.
- ALMEIDA, M. Cecília. O elogio da tolerância em Pierre Bayle. **Cadernos Espinosanos**, n. 24, p. 115-39, 2011.
- ANDRADE, Manuel Correia. **Geografia ciência da sociedade**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2006.
- AQUINO, Tomás de. **Seleção de textos**. Tradução: João Baraúna. São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- _____. **Suma Teológica**. Tradução: Alexandre Correia. Niterói-RJ: Permanência, 2016.
- ARISTÓTELES, **Metafísica**. Tradução: Tomaz Martínez. Madrid: Gredos, 1994.
- _____. Analíticos Primeiros; analíticos Segundos. In: **Órganon**. Tradução: Miguel Sanmartín. Madrid: Gredos, 1995.
- _____. **Do Céu**. Tradução: Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2014.
- _____. **Ética a Nicômaco**. Tradução: Eudoro de Souza. São Paulo: Nova cultural, 1991.
- _____. **Física I-II**. Tradução: Lucas Angioni. Campinas: EdUnicamp, 2009.
- _____. **Física**. Tradução: Guillermo de Echandía. Madrid: Gredos, 1995.
- _____. **Metafísica I e II**. Tradução: Vincenzo, Cocco. São Paulo: Nova Cultural, 1984.
- _____. **Metafísica**. Tradução: Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1994.
- _____. **Oevres complètes**. Tradução: Pierre Pellegrin. Paris: Flammarion, 2014.

- _____. **Organon**. Tradução: Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 1985.
- _____. **Poética**. Tradução: Ana Maria valente. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2004.
- _____. Segundos analíticos. In: **Organon**. Tradução: Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 1985.
- _____. **Sobre a Geração e a Corrupção**. Tradução: Francisco Chorão. Lisboa: Imprensa nacional Casa da Moeda, 2009.
- AUBENQUE, Pierre. **O problema do ser em Aristóteles**. Tradução: Dioclézio Domingos Faustino; Cristina de Souza Agostini. São Paulo: Paulus, 2012.
- BACON, Francis. **Novum Organum ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza**. Tradução: José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- BARNES, Jonathan. **The Presocratic Philosophers**. London/New York: Taylor Francis, 2005.
- BAUMGARTEN, Alexander. **Estética: a lógica da arte e do poema**. Tradução: Mirian Sutter Medeiros. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.
- _____. **Metaphysics**. Translated: Courtney Fugate; John Hymers. London: Bloombury, 2013.
- BECK, Hanno. **Carl Ritter: genius of geography. On his life and work**. Translated by: Keith Hamnett. Bonn: Inter Nationes, 1979.
- _____; SCHOENWALDT, Peter. **El último de los grandes: Alexander von Humboldt**. Inter Nationes: Bonn, 1999.
- BERDOULAY, Vincent. **Des mots et des lieux: la dynamique du discours géographique**. Paris: Editions du CNRS, 1988.
- BERKELEY, G. **Alciphron**. London: Routledge, 1993.
- BERNSTEIN, Jeremy. **Albert Einstein: and the Frontiers of Physics**. New York. Oxford University Press, 1996.
- BESSE, Jean.-Marc. La géographie selon Kant: l'espace du cosmopolitisme. **Revue Corpus**, n. 34, p.109-129, 1998.
- BICCA, Luiz. **Racionalidade moderna e subjetividade**. São Paulo: Loyola, 1997.
- BOLLNOW, Otto Friedrich. **O homem e o espaço**. Tradução: Aloísio Leon. Curitiba: Ed.UFPR, 2008.
- BORNHEIM, Gerd. **Os Filósofos Pré-Socráticos**. São Paulo: Cultrix, 1998.
- BOWEN, Margarita. **Empiricism and Geographical Thought**. From Francis Bacon to Alexander von Humboldt. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

BRAGUE, Remi. **O tempo em Platão e Aristóteles**. Tradução: Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2006.

BRISSON, Luc; **Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon: Un commentaire systématique du Timée de Platon**; Paris: Vrin, 2015.

BROUSSOIS, Lisa. Francis Hutcheson, da beleza à perspectiva do desígnio. Tradução: Leonardo Müller. São Paulo. **Revista Discurso**, n. 44, p. 97-126, 2014.

BRUNO, Giordano. **Mundo, magia, memória**. Tradução: Ignacio Liaño. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007.

BUCHDAHL, Gerd. **Metaphysics and philosophy of science**. The classical origins, Descartes to Kant. Laham: University Press of America, 1988.

_____. **Kant and the dynamics of reason**. Oxford: Blackwell, 1992.

BUTTS, R. E. (Ed.). Kant's philosophy of physical science. Dordrecht: D. Reidel, 1986.

BURKE, Edmund. **Uma investigação filosófica sobre a origem de nossas ideias do sublime e do belo**. Tradução: Enid Abreu Dobránszky. Campinas: Papirus/Unicamp, 1993.

BURNET John. **Early Greek Philosophy**. Whitefish: Kessinger Publishing, 2003.

BÜTTNER, Manfred. Christian Woffs Bedeutung für die zu Beginn des 18. Jahrhunderts einsetzende Wandlung im geographischen Denken. In: BÜTTNER, M. (Org.) **Wandlungen im geographischen Denken von Aristoteles bis Kant: Dargestellt an ausgewählten Beispielen**. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1979.

CANETTI, Elias. **Auto de Fé**. São Paulo: Cosac & Naify. 2011.

CARVALHO, Marcos, Bernardino. **O que é natureza**. São Paulo: Brasiliense, 1991.

CASINI, Paolo. **As Filosofias da Natureza**. Tradução: Ana Bastos; Luís Leitão. Lisboa: Editorial Presença, 1987.

CASNABET, Michèle. **Kant une révolution philosophique**. Paris: Bordas, 1989.

CASSIRER, E. **Antropologia filosófica: ensaio sobre o homem**. Tradução: Vicente de Queiroz. São Paulo: Mestre Jou, 1977.

_____. **Kant's Life and Thought**. New Haven and London: Yale University Press, 1981.

_____. **Linguagem e mito**. Tradução: J. Guinsburg; Míriam Schnaider-man. São Paulo: Perspectiva, 1992.

_____. **Determinismo e Indeterminismo nella Fisica Moderna**. Tradução: Antonio de Toni. Florença: Edizioni Firenze, 1970.

CAVALAR, Georg. Cosmopolitanisms in Kant's philosophy. **Journal Ethics & Global Politics**, v. 5, n. 2, p. 95-118, 2012.

CHATEAU, Dominique. O objetivismo em Kant. In. **Kant Crítica e Estética na Modernidade**. Tradução: Irene Paternos. São Paulo: SENAC-SP, 1999.

CHAUÍ, M. **A Nervura do real II: imanência e liberdade em Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

_____. **Convite à Filosofia**. São Paulo: Ática, 2000.

_____. Prefácio. In: TORRES, Filho. **Ensaio de Filosofia Ilustrada**. São Paulo: Iluminuras, 2004.

CHERNISS, Harold. A economia filosófica da Teoria das Ideias. Tradução: Yerlei Franco. **O que nos faz pensar**, n. 2, p. 109-118, 1990.

CHOLLEY, André. **Guide de l'étudiant en géographie**. Paris: Presses universitaires de France, 1942.

CLAVAL, Paul. **Géographie humaine et économique contemporaine**. Paris: PUF, 1984; **La pensée géographique**. Paris: Sedes, 1972.

_____. **Evolución de la geografía humana**. Barcelona: Oikostau, 1974.

_____. **História da geografia**. Lisboa: Edições 70, 2006.

CODATO, Luciano. Kant e o fim da ontologia. **Analytica**. Rio de Janeiro, v. 13, n. 1, p. 39-64, 2009.

COHEN, Herman em **La Théorie Kantienne de L'expérience**. Tradução. Éric Dufour; Julien Servois. Paris: Les Éditions du Cerf, 2001.

COMTE-SPONVILLE, A. **Dictionnaire Philosophique**. Paris: PUF, 2001.

COOPER, Anthony Ashley. (SHAFTESBURY). **Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times**. New York. Cambridge University Press, 2000.

COPÉRNICO, Nicola. **As revoluções dos orbes celestes**. Tradução: A. Dias Gomes; Gabriel Domingues. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1984.

CRÉPON Marc. **Les géographies de l'esprit, Enquête sur la caractérisation des peuples de Leibniz à Hegel**. Paris: Payot, 1996.

DA VINCI, L. **The notebooks of Leonardo Da Vinci**. New York: Oxford University Press, 2008.

DE MARTONE, E. **Traité de Géographie Physique**. Paris: Armad Colin, 1913.

DEKENS, Olivier. **Comprender Kant**. Tradução. Paula Silva. São Paulo: Loyola, 2008.

DELEUZE, Gilles. **A filosofia crítica de Kant**. Lisboa: Edições 70, 1987.

DESCARTES, Renée. **Meditações Metafísicas**. Tradução: Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. **Regras para a Direção do Espírito**. Tradução. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1998.

_____. **Discurso do Método**. Tradução: Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

DINIZ FILHO, Luís Lopes. **Fundamentos Epistemológicos da Geografia**. Curitiba: IBPEX, 2009.

DOS SANTOS, Leonel. Ribeiro. **O que é o homem? Antropocosmologia do jovem Kant**. Covilhã: Lusofonia Press, 2011.

_____. Pensar a catástrofe, pensar a atualidade: os ensaios de Kant sobre o terremoto de Lisboa. **Revista Studia Kantiana**, n. 20, p. 21-49, 2016.

_____. **Regresso a Kant**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2012.

_____. **A razão sensível**. Lisboa: Colibri, 1994.

DOS SANTOS, Paulo, Licht. Conceito de mundo e conceito da *Dissertação* de 1770. Rio de Janeiro: **Analytica**, v. 11, n. 2, p. 61-120, 2007.

DUARTE, Irene, Borges. **A natureza das coisas e as coisas da natureza**. Tradução: Ana Falcato. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006.

EDDINGTON, Arthur. **New Pathways in Science**. London: Cambridge University Press, 1935.

_____. **The Expanding Universe**. New York. The Macmillan Company, 1933.

ESPINOSA, B. **Ética**. Tradução: Grupo de estudos espinosanos. São Paulo: Edusp, 2015.

ESPIRITO SANTO, Marília. **Autonomia da Vontade e Dedução Transcendental na Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. 2012. 150f. Tese (Doutorado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2012.

FALKENBURG, Brigitte. **Kants Kosmologie: die wissenschaftliche Revolution der Naturphilosophie im 18. Jahrhundert**. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2000.

FERRY, Luc. **Kant: une lecture des trois critiques**. Paris: Grasset & Fasquelle, 2006.

FICHANT, M. Espaço Estético e Espaço Geométrico em Kant. **Analytica**. Rio de Janeiro, n. 2, p. 11-32, 1999.

FICHTE, J.G. **A doutrina da ciência de 1794 e outros escritos**. Tradução: Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

_____. **Doctrina de la Ciencia Exposicion de 1804**. Tradução: Juan Cruz. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2005.

_____. **Sämtliche Werke**. Berlin: Walter de Gruyter, 1971.

FIGUEIREDO, B. Vinícius de. **Kant e a Crítica da Razão Pura**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

FISCHER, KUNO. **A Critique of Kant**. Tradução: W.S. Hough. London: Swan Sonnenschein, 1888.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as Coisas**. Tradução: Salma Tannus Muchail. 8ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FREEMAN, Kathleen. **Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers**: a complete translation of the Fragments in Diels. Cambridge: Harvard University Press, 1948.

FRIEDMAN, Michael. **Kant and the exact sciences**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992.

_____. **Kant's construction of nature**: a reading of the metaphysical foundations of natural science. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

GALILEI, Galileu. **O ensaiador**. Tradução: Helda Barraco. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

_____. **Diálogo sobre os dois máximos sistemas do mundo ptolomaico e copernicano**. Tradução: Pablo Mariconda. São Paulo: Editora 34, 2011.

_____. **Sidereus Nuncius: o mensageiro das estrelas**. Tradução: Henrique Leitão. Lisboa: Calouste, Gulbenkian, 2010.

GIL, F. **Recepção da Crítica da Razão Crítica**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1992.

GILMORE, Robert. **Alice no país do quantum**. Tradução: André Penido. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

GILSON, Etienne. **A Filosofia na Idade Média**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

GOMES, Paulo C. da C. **Geografia e modernidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

_____. **Quadros geográficos**. Uma forma de ver, uma forma de pensar. Rio de Janeiro, 2017.

GORZ, André. **Metamorfose do trabalho**: crítica da razão econômica. Tradução: Ana Montoia. São Paulo: Annablume, 2007.

GUEROULT, Martial. La dissertation kantienne de 1770. Paris: **Archives de Philosophie**, v. 41, n. 1, p. 3-25, 1978.

GUYER, Paul. **Kant and the claims of knowledge**. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1987.

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. Tradução: Luiz Sérgio Repa; Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HANSON, Norwood. R. The irrelevance of history of science to philosophy of science. *The Journal of Philosophy*, n. 59, p. 574-86, 1962.

HARTSHORNE, R. The Concept of Geography as a Science of Space, from Kant and Humboldt to Hettner. Washington. **Annals of the American Association of Geographers**, v. 48, n. 2, p. 97-108, 1958.

_____. On the role of Immanuel Kant in the history of geography thought. **Association of American Geographers**, n.23, 1975.

_____. **Propósitos e Natureza da Geografia**. São Paulo: Hucitec/Edusp, 1978.

HAWKING, Stephen; MLODINOW, Leonard. **Uma nova história do tempo**. Tradução: Ribeiro da Fonseca. Lisboa: Gradiva, 1994.

HEGEL, F. W. G. **Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas**. Tradução: Ramón Valls Plana. Madrid: Alianza, 1997.

_____. **Leçons sur l'Histoire de la Philosophie: La Philosophie grecque de Thalès à Anaxagore**. Tradução: Garniron, Pierre. Paris: Vrin, 1971.

_____. **Princípios da Filosofia do Direito**. Tradução: Orlando Vittorino. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. **Curso de Estética I**. Tradução: Marco Aurélio Werle. São Paulo: Edusp, 2001.

HEIDEGGER, M. Construir, habitar, pensar. In: **Ensaio e conferências**. Petrópolis: Vozes, 2001.

_____. **Kant et le problème de la métaphysique**. Tradução: A. de Waelhens; W. Biemel, Paris: Gallimard, 1981.

_____. **Remarques sur art - sculpture – espace**. Traduit. Didier Franck. Paris: Rivages, 2009.

_____. **Introdução à metafísica**. Tradução: Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969.

HEISENBERG, Werner. **The Physical Principles of the Quantum Theory**. Tradução: Carl Eckart; Frank. Hoyt. New York: Dover Publications, 1949.

HENRICH, Dieter. **The Unity of Reason**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1994.

HERÁCLITO. Fragmentos e Doxografia. In: **Os Pré-socráticos**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

HERMANN, Grete. **Les fondements philosophiques de la mécanique quantique**. Paris: Vrin, 1996.

HETNNER, Alfred. Das Wesen und die Methoden der Geographie. In: **Geographische Zeitschrift** 11, Leipzig, 1905.

_____. **Die Geographie, ihre Geschichte, ihr Wesen, ihre Methoden**. Breslau: Hirt, 1927.

HINSKE, Norbert. **Kants Weg zur Transzendentalphilosophie**. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1970.

HOBBS, Thomas. **Leviatã**. Tradução: João Paulo Monteiro; Maria Beatriz da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. **Do Cidadão**. Tradução: Renano Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

HOBBSAWM, Eric. **Da Revolução Industrial inglesa ao imperialismo**. Tradução: Donaldson Magalhães Garschagen. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

HOWARD, Caygill. **Dicionário Kant**. Tradução: Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

HOYLE, Fred. **The Nature of the Universe**. New York: Harper Collins, 1960.

HUNEMAN, P. **Métaphysique et biologie: Kant et la constitution du concept d'organisme**. Paris: Kimé, 2008.

HUENEMANN, Charlie. **Understanding Rationalism**. Durham: Acumen, 2008.

HULSHOF, Monique. **A coisa em si entre teoria e prática: uma exigência crítica**. 2011. 188 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

HUMBOLDT, A. **Cosmos: ensayo de una descripción física del mundo, v.1 e v.2**. Tradução: Bernardo Giner; Jose de Fuentes. Madrid: Gaspar e Roig Editores, 1874.

_____. **Quadros da natureza, v.1**. São Paulo: Walter Montgomery Jackson Inc., 1952.

_____. **Quadros da Natureza, v.2**. São Paulo: W. M, Jackson Inc., 1953.

_____. **Cosmos: ensayo de una descripción física del mundo**. Tradução: Bernardo Giner e Jose de Fuentes. Madrid: Gaspar e Roig Editores, 1874a, Tomo I.

_____. **Cosmos: ensayo de una descripción física del mundo.** Tradução: Bernardo Giner; Jose de Fuentes. Madrid: Gaspar e Roig Editores, 1874b, Tomo II.

_____. **Quadros da natureza.** São Paulo: W. M. Jackson Inc., v.1, 1952.

_____. **Quadros da Natureza.** São Paulo: W. M. Jackson Inc., v.2, 1953.

HUME, David. **Ensayos morales, políticos y literarios.** Tradução: Carlos Martín Ramírez. Madrid: Trotta, 2011.

_____. **Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral.** São Paulo: EdUNESP, 2004.

HUSSERL, Edmund. **A Ideia da Fenomenologia.** Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1989.

_____. **Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia.** Tradução: Maria Gorete Lopes. Porto: RÉ, 1983.

_____. **A crise da humanidade europeia e a filosofia.** Tradução: Urbano Zilles. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

HUTCHESON, Francis. **An inquiry concerning beauty, order, harmony, design.** Martinus Nijhoff; The Hague, 1973.

JAEGER, W. **Paideia: formação do homem grego.** Tradução: Artur Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

_____. **The theology of the early greek philosophers.** Tradução: Edward Robison. Londres: Oxford University Press, 1948.

JAPIASSU, Hilton. **Como nasceu a ciência moderna e as razões filosóficas.** Rio de Janeiro: Imago, 2006.

KANT, Immanuel. **Gesammelte Schriften: herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaft**, 23 vols. Berlin: Walter de Gruyter, 1902 s.

_____. **Gesammelte Schriften: herausgegeben von der deutschen Akademie der Wissenschaften**, 29 vols. Berlin: Walter de Gruyter, 1902 s.

_____. **Escritos sobre o terremoto de Lisboa.** Escritos. Tradução: Benedith Bettencout. Lisboa: Almedina, 2005.

_____. **Correspondence.** Tradução: Arnulf Zwwig. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

_____. **Crítica da Faculdade de Julgar.** Tradução: Fernando Costa Matos. Petrópolis, RJ. Vozes, 2016.

_____. **Crítica da Razão Pura**. Tradução: Manuela Pinto dos Santos; Alexandre Fradique Morujão. Lisboa. Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. **Escritos Pré-Críticos**. Tradução: Jair Barboza, [et al]. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

_____. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução: Guido de Almeida. São Paulo: Discurso/Barcarolla, 2009.

_____. **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. Tradução: Ricardo Terra; Rodrigo Naves. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. **Kritik der Urteilskraft**. Leipzig: Reclam, 1986.

_____. **Lógica**. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

_____. **O Conflito das Faculdades**. Tradução. Artur Morão. Lisboa: Edições 70.

_____. **O que significa orientar-se no pensamento?** Tradução: Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis, RJ: Vozes, 1985.

_____. **Phisische Geographie**. Tradução: Michèle Cohen-Halimi; Max Marcuzzi; Valérie Seroussi. Paris: Aubier, 1999.

_____. **Prolegômenos a toda metafísica futura**. Tradução. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. **Sobre a Pedagogia**. Tradução: Francisco Fontanella. Piracicaba-SP: Unimep, 2006.
KANT, I. Sobre o primeiro fundamento da distinção de direções no espaço. Tradução. Rogério Severo. São Paulo: **Cadernos de Filosofia Alemã – USP** –, n. 2, p. 61-75, 1997.

_____. Sur les articles de Kästner. Tradução: FICHANT, M. **Philosophie**, Paris, n. 56, p. 3-19, 1997.

_____. **Textos pré-críticos**. Porto: RES, 1978.

_____. **Theoretical Philosophy, 1755-1770**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

_____. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. Tradução: Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. **Lo bello y lo sublime**. Tradução: Sánchez Rivero. Madrid/Barcelona: Alicante, 2004.

_____. **Princípios metafísicos da ciência da natureza**. Tradução: Arthur Morão. Lisboa: Edições 70, 1990.

_____. **Primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza**. Lisboa: Edições 70, 1990.

_____. **Crítica da razão prática**. Tradução: Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. Resposta à pergunta: Que é esclarecimento? In. **Textos Seletos**. Tradução Floriano de Sousa Fernandes. 3ed. Vozes: Petrópolis, RJ, 2005.

KAUARK-LEITE, Patrícia. Ciência empírica, causalidade e razão suficiente em Kant. **Estudos Kantianos**, Marília, v. 2, n. 2, p. 183-200, 2014.

_____. Causalidade e teoria quântica. **Scientiæ Zudia**. São Paulo, v. 10, n. 1, p. 165-177, 2012.

KEINERT, Maurício. **Crítica e Autonomia em Kant**: a forma legislativa entre determinação e reflexão. 2007. 135 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

KEPLER, Johannes. **The Harmony of the World**. Translated. J. Aiton M. Duncan; V. Field. Philadelphia: American Philosophical Society, 1997.

KOYRÉ, A. **Do mundo fechado ao universo infinito**. Tradução: Donaldson Garschagen. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. Alexandre. **Galileu e Platão: do mundo do mais ou menos ao universo da precisão**. Tradução: Teresa Curado. Lisboa: Gradiva, 1986.

LA BLACHE, V. de. Des caractères distinctifs de la Géographie. **Annales de Géographie**, Paris, v. 22, n. 124, p. 289-299, 1913.

_____. Le principe de la géographie générale. **Annales de Géographie**, Paris, v.5, n.20, p. 129-142, 1896.

_____. **Princípios de Geografia**. Lisboa: Cosmos, 1991.

LA BOÉTIE, Étienne. **Discurso da Servidão Voluntária**. Tradução: Laymert Garcia. São Paulo: Brasiliense, 1999.

LAËRTIOS, Diógenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Tradução: Mário da Gama Kury. Brasília: Ed.UNB, 1997.

LAPLACE, Pierre-Simon. **Exposition du système du monde**. New York: Cambridge University Press, 2009.

LEBRUN, Gérard. **Sobre Kant**. Tradução. José Oscar Marques; Maria Regina da Rocha; Rubens Torres Filho. São Paulo: Iluminuras, 2010.

_____. O subsolo da Crítica: uma conferência inédita de Lebrun sobre Kant. **Discurso**. São Paulo, v. 46, n. 2, p. 53-84, 2016.

_____. **Kant e o Fim da Metafísica**. Tradução: Carlos Alberto. R de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

LEHMANN, Gerhard. **Beiträge zur geschichte und Interpretation der Philosophie Kants**. Belim: Walter de Gruyter, 1969.

LEIBNIZ, G. **Correspondência com Clarke**. In: Leibniz. Tradução: Luiz João Baraúna; Carlos Lopes Mattos. São Paulo: Nova Cultural, 1992.

_____. **Novos ensaios sobre o entendimento humano**. Tradução: Luiz João Baraúna. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

_____. **Discurso de metafísica e outros textos**. Tradução: Chauí, M; Bonilha, A. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

LEMAÎTRE, Georges. **The primeval atom: an essay on cosmogony**. Translated: Serge Korff. New York: Van Nostrand, 1950.

LESAGE, Isabelle. La Géographie de Kant. **Revue d'Histoire des Sciences Humaines**, n. 2, p. 147-153, 2000.

LINHARES, O. B. O despertar do sono dogmático. **Transformação: Revista de Filosofia**. Universidade Estadual Paulista, v. 28, 2005, p. 53-81.

LOCKE, John. **Ensaio Acerca do Entendimento Humano**. Tradução. Anoar Aiex. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

LONGINO. **Do sublime**. Tradução: Filomena Hirata. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

LOUSADA, Gerson. Realismo transcendental e idealismo transcendental: da distinção entre funções lógicas de unidade e categorias. **Ipseitas**, São Carlos, v. 1, n. 2, p. 104-116, 2015.

LOVEJOY, Arthur. **The great chain of being**. Cambridge. Massachusetts. Harvard University Press, 2001.

LYOTARD, Jean-François. **Leçons sur l'Analytique du sublime**. Paris: Galilée, 1991.

_____. **A condição pós-moderna**. Tradução: Ricardo Corrêa Barbosa. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.

MALZKORN, Wolfgang. Kant über die Teilbarkeit der Materie. **Kant-Studien**, n. 89, p. 385-409, 1998.

MANDEVILLE, Bernard. **La fable des abeilles**: Paris, Vrin, 1974.

MARQUES, Ubirajara (org.). **Kant e a Biologia**. São Paulo: Bacarolla, 2012.

MARSHALL, Berman. **Tudo o que é sólido se desmancha no ar**. Tradução: Carlos Felipe Moisés; Ana Maria Ioriatti. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

MASSON, Michèle. **Vous avez dit Géographies?** Paris: Armand Colin, 1994.

MAY, J. A. **Kant's concept of geography and its relations to recent geographical thought**. Toronto: University of Toronto Press, 1970.

MERTON, Robert. **Social Theory and Social Structure**. New York: Free Press, 1968.

MORA, Ferrater. **Dicionário de filosofia**. Tradução: Antonio Massano; Manuel Palmerim. Lisboa: Dom Quixote, 1978.

MORAES, Antonio Carlos Robert. **A Gênese da Geografia Moderna**. São Paulo: Hucitec, 1989.

_____. **Geografia: pequena história crítica**. São Paulo: Hucitec, 1990.

MORAVCSIK, Julius. **Platão e Platonismo**. Tradução: Cecília Bartalotti. São Paulo: Loyola, 2006.

MOREIRA, Ruy. **Para onde vai o pensamento geográfico?** Por uma epistemologia crítica. São Paulo: Contexto, 2006.

NEWTON, I. **Peso e o equilíbrio dos fluidos**. Tradução: Luiz João Baraúna. São Paulo: Nova Cultural, 1983.

NEWTON, I. **Princípios matemáticos da filosofia natural**. Tradução: Carlos de Mattos, Pablo Mariconda. São Paulo: Nova Cultural, 1983.

_____. **O peso e o equilíbrio dos fluidos**. Tradução: Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. **Óptica**. Tradução: Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

NIETZSCHE, Friedrich. **A filosofia na época trágica dos gregos**. Lisboa: Edições 70.

_____. **Além do Bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

OLIVEIRA, Manfredo, Araújo de. **Ética e Práxis Histórica**. São Paulo: Ática, 1995.

_____. **Ética e Sociabilidade**. São Paulo: Paulinas, 2003.

PARMÊNIDES. **Da natureza**. Tradução: José Trindade Santos. Brasília: Thesaurus, 2000.

OSTUNI, Josefina. Carlos Ritter. **Boletim geográfico**, Rio de Janeiro, ano 26, n.196, p. 30-47, 1967.

PASCAL, Blaise. **Pensamentos**. Tradução: Sérgio Milliet. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. PASCAL, Georges. **La Pensée de Kant**. Paris: Bordas, 1966.

PATON, Herbert. **Kant's Metaphysic of Experience**. Londres: George Allen & Unwin, 1970.

PATT, Walter. **Transzendentaler Idealismus**: Kants Lehre von der Subjektivität der Anschauung in der Dissertation von 1770 und in der "Kritik der reinen Vernunft". Berlin: Walter de Gruyter, 1987.

PETIT, Maria da Penha. O Espaço na Crítica da Razão Pura. São Paulo: **Discurso**, v. 4, n. 4, p. 113-131, 1973.

PHILONENKO, Alexis. **L'oeuvre de Kant**, vol. 1. Paris: Vrin, 1975.

PIMENTA, Pedro Paulo. **Reflexão e Moral em Kant**. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004.

PLATÃO. **A República**. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2000.

_____. **As Leis**. Tradução: Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2010.

_____. **Banquete**. Tradução: García Gual; Martínez Hernández; Lledó Iñigo. Madrid: Editorial Gredos, 1988.

_____. **Crátilo**. Tradução: Claudia Mársico. Madrid: Gredos, 1988.

_____. **Diálogos**. Tradução. José Cavalcante de Souza; Jorge Paleikat; João Cruz Costa. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

_____. Fédon. Tradução: Jorge Paleikat; João Cruz Costa. In: **Diálogos**. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

_____. **Fédon**. Tradução: García Gual; Martínez Hernández; Lledó Iñigo. Madrid: Editorial Gredos, 1988.

_____. **Fedro**. Tradução: García Gual; Martínez Hernández; Lledó Iñigo. Madrid: Editorial Gredos, 1988.

_____. **Teeteto**. Tradução: Adriana Nogueira; Marcelo Boeri. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2010.

_____. **Timeu-Crítias**. Tradução. Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.

RANCIÈRE, J. Nossa ordem policial: o que pode ser dito, visto e feito. Tradução: Giselly Brasil. **Revista Urdimento**: Santa Catarina, v.1, n.15, p. 81-90, 2010.

_____. **O espectador emancipado**. Tradução Ivone Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

RASPE, Rudolf. **Surpreendentes aventuras do barão de Münchhausen**. Tradução. Claudio Marcondes. São Paulo: Cosac & Naify, 2014.

RICHTER, Jean. In: DA VINCI, Leonardo. **The notebooks of Leonardo Da Vinci**. Tradução: Jean Richter. New York. Create Space Independent Publishing, 2017.

RICOTTA, Lúcia. **Natureza, Ciência e estética em Alexander von Humboldt**. MAUD, 2003.

RITTER, Karl. **Comparative Geography**. Tradução: William Gage. Edinburgo/Londres: William Blackwood and Sons. 1865.

_____. **Introduction a la Geographie Generale comparée**: Essair sur les fondements d'une géographie scientifique. Tradução. Danielle Obadia. Paris: Les Belles Lettres, 1974.

ROSEN, Edward. Galileo and the philosophers. **Journal of the History of Ideas**, University of Pennsylvania Press, v. 39, n. 1, 1978.

ROUSILEY, Maia. Da Caricatura do indivíduo racional kantiano à paranoia do poder em auto de fé, de Elias Canetti. **Síntese**. Belo Horizonte, v. 24, n. 76, p.73-88, 1997.

ROUSSEAU, Jean, Jacques. **Emílio ou da Educação**. Tradução Sergio Milliet. 3ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

_____. **Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens**. Tradução: Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Tradução; Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

RUBY Christian. Kant géographe, **Espaces Temps, les Cahiers**, n. 68-70, p. 129-136, 1998.

SALA, G. B. "Der 'reale Verstandesgebrauch' in der Inauguraldissertation Kants von 1770". **Kant-Studien** 69, 1978, p.1-16.

SANGUIN, Andre.-Louis. Redécouvrir la pensée géographique de Kant. **Annales de géographie**, n. 576, p. 134-151, 1994.

SANTOS, Leonardo, Rennó Ribeiro. **O cultivo das faculdades humanas nas preleções de Kant sobre antropologia**. 2016. 204 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

SANTOS, Milton. **Por uma geografia nova**. São Paulo: Edusp, 2004.

_____. **A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção**. São Paulo: Edusp, 2006.

SANTOS, Paulo, R, L. o conceito de mundo e conceito na dissertação de 1770. **Analytica**. Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, p. 61-120, 2007.

SHELLING, F. W. J. **Ideias para uma filosofia da natureza**. Tradução. Carlos Morujão. Lisboa: Casa da Moeda, 2001.

_____. **Escritos sobre filosofia de la naturaleza**. Tradução: Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 1996.

_____. **Obras escolhidas**. Tradução: Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo, Nova Cultural, 1991.

_____. **A educação estética do homem numa série de cartas**. Tradução: Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1990.

SCHILLER, F. **Ueber das Erhabene (sobre o sublime)**. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger, 1963.

SCHÖNFELD, Martin. **The Philosophy of the Young Kant: The Precritical Project**. Oxford: Oxford University Press, 2000.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O Mundo como Vontade e Representação**. Tomo I. Tradução: Jair Barbosa. São Paulo: EdUnesp, 2005.

SCOTO, Eriugena. **Divisione dela natura**. Milano: Bompiani, 2013.

SCRUTON, Roger. **Kant**. Tradução: Denise Bottmann. Porto Alegre: LPM, 2001.

SPINELLI, Miguel. **Epicuro e as bases do epicurismo**. São Paulo: Paulus, 2013.

_____. **Os caminhos de Epicuro**. São Paulo: Loyola, 2009.

_____. **Questões fundamentais da filosofia grega**. São Paulo: Loyola, 2006.

_____. SPINELLI; Miguel. Kant leitor de Epicuro. **Studia Kantiana**, n.11, p. 96-121, 2011.

SPRUTE, Jürgen. **Filósofos do século XVIII**. Tradução: Dankwart Bersmüller. Vale do Rio dos Sinos: Unisinos, 2007.

STARK, Werner. **Vorlesungen über Physische Geographie**. Berlin: Walter de Gruyter, 2009.

_____. Naturforschung in Königsberg, – ein kritischer Rückblick Aus den Präliminarien einer Untersuchung über die Entstehungsbedingungen von Kant's Vorlesung über Physische Geographie. **Revista de Estudos Kantianos**. Marília-SP, v. 2, n. 2, p. 29-60, 2014.

STRATHERN, Paul. **Borh e a teoria quântica em 90 minutos**. Tradução: Maria Helena Geordane. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

SÜSSEKIND, Pedro (org.) **SCHILLER, Friedrich: do sublime ao trágico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

SUZUKI, Márcio. O Homem do Homem e o Eu de Si Mesmo. São Paulo: **Discurso**, n. 30, p. 25-61, 1999.

TATHAM, George. A geografia no século XIX. **Boletim Geográfico**. Ano XVIII, n. 57, p. 551-578, 1960.

TERRA, Ricardo. **Passagens: estudos sobre a filosofia de Kant**. Rio de Janeiro: EdUFRJ, 2003.

_____. Reflexão e sistema: as duas introduções à Crítica do Juízo. In Kant, I. **Duas introduções à Crítica do Juízo**. São Paulo: Iluminuras, 1995.

_____. **A Política Tensa: ideia e realidade na filosofia da história de Kant**. São Paulo: Iluminuras, 1995.

TOLLE, Oliver. **Luz estética: a ciência do sensível de Baumgarten entre a arte e a iluminação**. 2007. 140f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

TORRES FILHO, Rubens. Dogmatismo e Antidogmatismo: Kant na sala de aula. São Paulo: **Cadernos de Filosofia Alemã**, n.7, p. 67-86, 2001.

_____. **O Espírito e a letra**. São Paulo: Ática: 1975.

TREVISAN, Diego, K. **O Tribunal da Razão: um Estudo Histórico e Sistemático sobre as Metáforas Jurídicas na Crítica da Razão Pura**. 2015. 455 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

VITTE, Antonio Carlos. (Orgs) **Kant, kantismo e a geografia: história, percalços e possibilidades investigativas**. Curitiba: Appris, 2014.

_____. **Contribuições à história e à epistemologia da geografia**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

_____. (Orgs) **Kant, kantismo e a geografia: história, percalços e possibilidades investigativas**. Curitiba: Appris, 2014.

VORLÄNDER, K. **Immanuel Kant, der Mann und das Werk, zweite, erweiterte Auflage**. Hamburg: Felix Meiner, 1977.

VUILLEMIN, Jules. **Physique et métaphysique kantiennes**. Paris: PUF, 1955.

WATKINS, E. **Kant and the sciences**. Oxford: Oxford University Press, 2001.

_____. **Kant and the metaphysics of causality**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

WHITEHEAD, Alfred. **El concepto de Naturaleza**. Tradução: Jesús Díaz. Madrid, Editorial Gredos, 1968.

WILLIAMS, Thomas. **Scotus Duns**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

WILSON, Holly. The Pragmatic Use of Kant's Physical Geography Lectures. In: Elden, S; Mendieta, E. **Reading Kant's Geography**. Albany: University of New York, 2011.

WITHERS, C. Kant's Geography in Comparative Perspective. In: ELDEN, Stuart; MENDIETA, Eduardo. **Reading Kant's Geography**. E. Albany: State University of New York, 2011.

WOLFF, Christian. **Discours préliminaire sur la philosophie en general**. Paris: Vrin, 2006.

WOOD, Allen. **Kant**. Malden: Blackwell, 2005.

_____. **Kant**. Tradução: Delamar Dutra. Porto Alegre: Artmed, 2008.

YOLTON, John. **Dicionário Locke**. Tradução. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.