

DA “REVOLUÇÃO COPERNICANA” (DO VERDADEIRO “IDEALISMO TRANSCENDENTAL”) THE "COPERNICAN REVOLUTION" (THE TRUE "TRANSCENDENTAL IDEALISM")

Luiz Carlos Mariano da Rosa *

Resumo: O artigo em questão se detém nas implicações epistemológicas da revolução copernicana de Immanuel Kant, cuja perspectiva, emergindo das fronteiras que inter-relacionam o racionalismo de Leibniz, o empirismo de Hume e a ciência positiva físico-matemática de Newton, instaura o horizonte do idealismo transcendental, estabelecendo a correlação fundamental envolvendo o sujeito e o objeto do conhecimento.

Palavras-chave: Kant, conhecimento, sujeito, objeto, juízos, transcendental.

Abstract: Article in question holds in epistemological implications of the revolution copernicana of Immanuel Kant, whose perspective, emerging of borders that inter-related rationalism of Leibniz, empiricism Hume and science positive physical-mathematics Newton, introduces the horizon of idealism transcendental, establish the correlation fundamental involving the subject and object of knowledge.

Key words: Kant, knowledge, subject, object, judgments, transcendental.

Aspectos Introdutórios

O *idealismo transcendental* designa, assim, uma teoria do conhecimento que funda a objetividade da ciência na subjetividade e na idealidade transcendental do espaço e do tempo, condições *a priori* de toda a experiência possível. Tem como correlato a realidade objetiva dos fenômenos e o caráter incognoscível da coisa em si. (BARAQUIN; LAFFITTE, 2004, p. 213, grifos do autor).

Se ao pensamento jamais se impõe a condição de a-historicidade, posto que não escapa à temporalidade nem ao espaço, não emergindo senão como uma realidade histórica, pois o momento do seu nascimento guarda relação com os fenômenos que o antecederam, os quais nele se projetam, a crise engendrada pela falência do modelo de inteligibilidade aristotélico – cuja concepção, guardando ares de crença, desestrutura-se sob a influência de três fatos históricos que se inter-relacionam a partir do séc. XV, a saber, a destruição da unidade religiosa (e conseqüentemente da crença na unicidade da

* Acadêmico do CEUCLAR [SP]; Ensaísta e Crítico Literário; Pesquisador [Filosofia, Educação e Cultura]. E-mail: marianodarosalettras@uol.com.br.

verdade), como também a descoberta da terra (da redondeza do planeta) e do céu (através da perspectiva heliocêntrica), – demanda a necessidade quanto à institucionalização de referencialidades que eliminem a possibilidade do erro, tornando-se a questão do método fundamental à medida que o problema do conhecimento se antepõe, convergindo para a construção de uma teoria, contrapondo-se tal leitura à perspectiva que antes vigorava, tendo em vista que o pensamento antigo começara pela metafísica, pela ontologia, como esclarece García Morente:

De maneira que a característica do pensamento moderno é que, antes de apresentar o problema metafísico propõe outro problema prévio: o problema de como evitar o erro; o problema do método que se há de descobrir para aplicá-lo de sorte a não cometer erros; o problema da capacidade que tem o pensamento humano para descobrir a verdade; o problema dos caracteres que um pensamento haja de revestir para ser verdadeiro. Em suma, toda uma série de problemas que os filósofos hoje abrangem sob a denominação de 'teoria do conhecimento'. (MORENTE, 1967, p. 136).

A atitude idealista, caracterizada como antinatural, em contraposição à postura antes predominante (realista), torna os objetos do pensamento problemáticos, implicando uma construção que, tendo como referencialidade o “eu” (pensante), justifique, em última instância, a realidade das coisas, o mundo exterior, em suma, revelando o modo pelo qual é possível do pensamento tirá-las, reclamando da filosofia moderna uma teoria do conhecimento que tende a se desenvolver, seja no sentido psicológico, seja na acepção lógica, dependendo das prerrogativas da reflexão, que guarda relação com as vivências do eu, no primeiro caso, ou com os enunciados da coisa, no segundo. Tanto a concepção psicologista, representada por Hume, como a perspectiva logicista (ou epistemologista), referencializada por Kant, diante da questão fundamental que emerge do idealismo moderno, empreendem, enfim, investigações neste sentido, assinalando distintos horizontes.

Do Racionalismo (“Eu sou uma coisa que pensa”) ao Empirismo (O pensamento como “pura vivência”)

Acenando, pois, para o horizonte da confiabilidade na capacidade fundante da razão, a doutrina platônica das ideias constitui o fundamento da maioria das concepções gnosiológicas que convergem para as fronteiras do racionalismo, que sublinhando a atividade espiritual do conhecimento, pressupõe que este não mantenha correspondência apenas com os dados empíricos senão com o trabalho intelectual, que o produz à medida

que a intuição intelectual (ou a razão) torna-se “uma ou a única fonte do conhecimento imediato”, emergindo como eixo a ideia que assinala que “a verdade de enunciados, mesmo que à primeira vista não sejam evidentes por si, pode ser constatada na base de axiomas evidentes por si”, cuja leitura, inspirada historicamente no modelo matemático, traz como principal articulador Descartes, que “libertou a teoria do conhecimento das premissas teológicas até então usuais, revolucionando o racionalismo” (ZILLES, 2008, p. 70). “O seu pensamento tem origem no reconhecimento da autonomia de um sujeito que reivindica a autoridade única da razão em matéria de conhecimento” (BARAQUIN; LAFFITTE, 2004, p. 115).

“Qual é a essência, qual é a origem, qual é o alcance do conhecimento humano?”. Eis as questões que se impõem à leitura cartesiana, segundo Locke, que sob o horizonte que assinala que “o conhecimento se constitui por meio de ideias” (MORENTE, 1967, p. 178), estruturaliza uma teoria que dialoga com as referencialidades da psicologia, escapando à circunscrição do âmbito lógico, na qual as suas raízes se escondiam, contrapondo-se ao racionalismo à medida que enfatiza o papel da experiência sensível no referido processo (“empirismo” vem do grego “*empeiria*”, que significa “experiência”).

Nessa perspectiva, se *cogitatio* designa o pensamento, de uma sensação para uma proposição, de uma afirmação para uma negação da vontade, correspondendo a qualquer vivência psíquica, em síntese, de acordo com a leitura cartesiana, recorrendo à distinção que este impõe às ideias, classificando-as como adventícias, fictícias e inatas, Locke, atribuindo à palavra “ideia” o mesmo sentido que aquela (*cogitatio*) carrega para Descartes, opõe-se à concepção que a interpreta como constituinte do acervo próprio da mente, que, dessa maneira, emerge como uma “*tabula rasa*” (tábua rasa).

Só o espírito do homem responde pelas suas ideias, por mais abstratas que sejam (Deus, regras lógicas, morais): na sua origem está vazio, *tabula rasa*; forja as suas ideias a partir dos dados que lhe são fornecidos pela experiência exterior (sensação), que nele introduz as ideias dos objetos sensíveis, e interior (reflexão), as das operações do espírito. (BARAQUIN; LAFFITTE, 2004, p. 242, grifos do autor).

Detendo-se na questão que envolve a origem das ideias, Locke rejeita a possibilidade da sua derivação lógica, inclinando-se para a circunscrição da psicologia, sob cujo signo constrói a sua teoria do conhecimento, identificando, pois, duas fontes, a saber, a sensação (à qual se impõe um sentido equivalente ao de experiência externa,

que abrange os sentidos) e a reflexão (que remete à experiência interna, da autopercepção da consciência). Se as ideias complexas são formadas por composição, por generalização e abstração das simples, a estas, que emergem da sensação e da reflexão (ou da inter-relação de ambas), corresponde uma realidade, existente em si e por si mesma, tal qual a substância extensa de Descartes. Além dessa conclusão, a análise de Locke distingue, no âmbito das percepções da substância (definida como o “não-sei-quê”, que se mantém debaixo do arcabouço que conjuga qualidades, sensações e impressões produzidas por uma coisa), as qualidades secundárias (que são subjetivas, não reproduzindo realidades em si e por si) e primárias (propriedades intrínsecas da matéria) (MORENTE, 1967, p. 179-181).

Se o psicologismo de Locke guarda relação com a metafísica das três substâncias de Descartes, tendo em vista que a diferenciação que propõe, envolvendo as qualidades, privando de objetividade as secundárias, impõe existência em si e por si aos corpos materiais, como substância extensa, Berkeley interpreta não apenas o sabor e a cor, por exemplo, mas também a extensão, a forma, o número, o movimento, como realidades de caráter vivencial, com o qual todas as ideias guardam correspondência, convergindo, no tocante à questão ontológica e metafísica (que envolve “o que é o ser?”, “o que é existir?”), para a conclusão de que se há uma relação entre o ser e a percepção, “o ser das coisas é a vivência que delas temos” (MORENTE, 1967, p. 182), fundamento do idealismo subjetivo, do imaterialismo, em suma.

Ao resíduo substancialista (de ordem espiritual) que a filosofia de Berkeley carrega, mantendo-a ainda na circunscrição do *Cogito* cartesiano, contrapõe-se Hume, através da instrumentalidade da análise psicológica, identificando como “impressões” os fenômenos psíquicos atuais (vivências de apresentação), que, não encerrando qualquer tipo de problema psicológico ou metafísico, são, em última instância, a realidade, e como “ideias” os fenômenos psíquicos reproduzidos (representações), que, nessa perspectiva, reclamam a constatação da procedência, das simples às complexas, as quais se impõe uma investigação que justifique, enfim, a sua existência.

“Todas as nossas ideias ou percepções atenuadas são cópias das nossas impressões ou percepções mais vivas”. Este é o *empirismo* de Hume, segundo o qual, tendo todo o nosso conhecimento origem nas sensações, só se pode avaliar a verdade das nossas ideias identificando a relação genética com a impressão da qual provêm. (BARAQUIN; LAFFITTE, 2004, p. 195, grifo do autor).

Nessa perspectiva, pois, baseada na correspondência entre impressão e realidade, a análise de Hume envolve quatro noções complexas, a saber, substância, existência, eu, causalidade, cada uma das quais, não existindo por si, se revela como uma ficção imaginativa, representando todas elas feixes, “associações de ideias”, que emergem através de uma regularidade caracterizada por dois tipos, a saber, por semelhança e por contiguidade.

Se a teoria do conhecimento de Hume alude à impossibilidade da metafísica, tendo em vista a conclusão de que o que existe unicamente se circunscreve às vivências, a “crença” no mundo exterior se impõe nessa relação que traz como fundamento as impressões, razão pela qual o empirismo inglês desemboca no positivismo metafísico, que, desfazendo a lógica e a ontologia, antecipa o pragmatismo (MORENTE, 1967, p. 188).

À investigação dos resultados da especulação psicológica do empirismo inglês se impõe a interpretação que converge para a noção de que o trabalho em questão emerge como um esforço empreendido no sentido de reduzir o pensamento à pura vivência (MORENTE, 1967, p. 189), cuja proposta, segundo o pressuposto do idealismo cartesiano, encerra a eliminação da noção de coisa em si mesma, desde o objeto como coisa (Berkeley) até o próprio sujeito como coisa (Hume), e, em síntese, destitui o conhecimento de base e de sentido.

Tendo em vista que a transformação do racional em fático (que é sem razão de ser) o destitui de racionalidade (que é razoavelmente), a intenção de reduzir a razão a puro fato (MORENTE, 1967, p. 194), característica do empirismo inglês, torna-se a contradição fundamental identificada por Leibniz, que, investigando a origem das ideias (vivências complexas), tal qual Locke, se detém primeiramente na questão do conhecimento, distinguindo em sua composição verdades de razão (que enunciam um ser ou um consistir necessário) e verdades de fato (que enunciam um ser ou um consistir contingente).

Entre o ideal de conhecimento (realizado na lógica e nas matemáticas), que traz como fundamento a pura racionalidade, e o conhecimento das verdades de fato (física), não há um abismo, mas uma série de transições contínuas, à qual se impõe a necessidade de “tornar cada vez mais vastos territórios de verdades de fato em verdades de razão” (MORENTE, 1967, p. 198); eis a conclusão de Leibniz quanto a um processo

que reclama, enfim, a inserção das matemáticas na realidade, conforme o comprova através da sua própria invenção, “o *cálculo infinitesimal* ou *diferencial*: aritmética do infinito, que segue a evolução de uma força nos diferentes momentos do desenvolvimento” (BARAQUIN; LAFFITTE, 2004, p. 232, grifos do autor).

Do infinitamente pequeno do cálculo infinitesimal à “força viva”, eis os dois elementos que, inter-relacionados, convergem para a metafísica de Leibniz, trazendo como fundamento a ideia de “mônada”, que remete primeiramente à substância, “substância como realidade”, esclarece García Morente (MORENTE, 1967, p. 206), que, sendo indivisível e, conseqüentemente, imaterial, não pode consistir senão em força, em energia, não no sentido que a experiência sensível propõe, demandando a existência de corpos e a consideração da extensão, mas sob a perspectiva do movimento psicológico, que envolve uma ideia, uma percepção, uma vivência, na acepção de vigor (*vis*, em latim), em suma, em virtude da capacidade que carrega agir, atuar, participando de vários estados.

Do “Idealismo Transcendental”, os juízos e a ciência

Se carrega a pretensão que acena para um horizonte que assinala que todo e qualquer dado converge para as fronteiras da pura razão, o império do racionalismo, alcançando culminância estrutural através do pensamento de Leibniz, se estabelece na circunscrição que envolve a totalidade do arcabouço da ciência à dimensão da filosofia europeia, a sua realização metafísica, de caráter espiritualista, traz como fundamento a teoria das mônadas, assinalando que da constitutividade do universo emerge duas faces, a saber, o mundo fenomênico das aparências, desenhado pela inter-relação da visão, da percepção e do sentimento, e a verdadeira realidade, o mundo da existência em si mesma, que remete, enfim, à teoria dos dois mundos de Parmênides (MORENTE, 1967, p. 216).

Se a perspectiva leibniziana não efetua o acabamento da silhueta idealista, esboçada inicialmente pelo pensamento cartesiano, visto que traz um resíduo da metafísica realista aristotélica – a mônada, definida como “coisidade” em si mesma –, Kant, situado na confluência de três correntes ideológicas – a saber, o racionalismo de Leibniz, o empirismo de Hume e a ciência positiva físico-matemática de Newton –, assume tal incumbência, encerrando um período da história da filosofia, pois elimina a

ideia de ser “em si”, impondo ao ser um novo sentido, que transcende o ser “em si”, propondo o ser “para” o conhecimento, à medida que assinala que, “na relação do conhecimento, aquilo que chamamos ser, é não um ser 'em si', mas um ser objeto, um ser 'para' ser conhecido, um ser posto logicamente pelo sujeito pensante e cognoscente, como objeto de conhecimento” (MORENTE, 1967, p. 217), descortinando a fase do desenvolvimento do idealismo transcendental.

O pensamento kantiano é conhecido como *idealismo transcendental*. A expressão *transcendental* em Kant significa aquilo que é anterior a toda experiência: “Chamo transcendental todo conhecimento que trata, não tanto dos objetos, como, de modo geral, de nossos conceitos *a priori* dos objetos”. Mesmo fazendo a crítica do racionalismo e do empirismo, Kant segue um processo que redundava em idealismo, pois, ainda que reconheça a experiência como fornecedora da matéria do conhecimento, é o nosso espírito, graças às estruturas *a priori*, que constrói a ordem do universo. (ARANHA; MARTINS, 1995, p. 113, grifos do autor).

Para Kant, de acordo com a leitura de García Morente, a filosofia emerge primeiramente como uma teoria do conhecimento, que, por sua vez, diferentemente de uma possibilidade (Descartes) ou de um processo (Leibniz), significa a teoria da física matemática de Newton, que representa, em suma, o “fato” da razão pura, compondo-se esta ciência, pois, de juízos (teses, afirmações, proposições), os quais se mantêm divididos, em função da relação que envolve o conceito do predicado e o conceito do sujeito, em analíticos e sintéticos (MORENTE, 1967, p. 219).

Se os analíticos são definidos quando o conceito do predicado está contido no conceito do sujeito, como no caso de “o triângulo tem três ângulos”, cuja análise lógica indica que “dentro do conceito do sujeito está o de ter três ângulos”, os sintéticos, à medida que o conceito do predicado não está contido no conceito do sujeito, se impõem “porque o juízo consiste em unir sinteticamente elementos heterogêneos no sujeito e no predicado”, tal como mostra o exemplo que envolve “o calor dilata os corpos”, dentro de cujo conceito do sujeito (a saber, calor) não se mantém incluído o conceito de dilatação dos corpos (MORENTE, 1967, p. 220).

Os *juízos analíticos*, que apenas apresentam o que está compreendido no conceito, possuem um caráter necessário porque *a priori* (ou seja, independente de toda experiência). Mas são tautológicos e não fazem avançar o conhecimento. Em contrapartida, os *juízos sintéticos* são fecundos porque descobrem na experiência algo com que enriquecer o conhecimento. Mas são *a posteriori*, ou seja, empíricos, e a experiência sensível fornece apenas conhecimentos contingentes. (BARAQUIN; LAFFITTE, 2004, p. 212,

grifos do autor).

O fundamento dos juízos analíticos (verdadeiros, universais, necessários, *a priori*, em suma), pois, exemplificado pela expressão “o triângulo tem três ângulos”, acena para o princípio de identidade, circunscrevendo-se a uma tautologia (*tauto*, o mesmo, *logia*, dizer), enquanto que a base dos juízos sintéticos (particulares e contingentes, *a posteriori*, em síntese), que emerge quando se diz “que o calor dilata os corpos”, por exemplo, vem da experiência, da percepção sensível (MORENTE, 1967, p. 220).

Detendo-se na questão que envolve a constitutividade do conhecimento científico físico-matemático, García Morente conclui que os juízos analíticos, em face do caráter tautológico que carregam, inaptos no tocante à descoberta da realidade, impõem-se apenas para instrumentalizar a exposição do saber adquirido, não encerrando a possibilidade de estruturalizar a ciência, que escapa também à circunscrição dos juízos sintéticos, tendo em vista que, contrapondo-se a estes, os seus enunciados são universais e necessários, reclamando a inter-relação das caracterizações de ambos, importando que os seus juízos sejam *a priori*, guardando independência quanto à experiência, não analíticos, contudo, mas sintéticos, objetivos, pois, simultaneamente (MORENTE, 1967, p. 223).

Nessa perspectiva, pois, à união envolvendo dois conceitos, Kant impõe um horizonte novo, acenando com a resolução do problema relativo à necessidade e universalidade da repetição do fato experimentado, tendo em vista que a ciência somente guarda possibilidade de carregar um fundamento caracterizado pela emergência de um terceiro tipo de juízo, mantendo correspondência com aquele que simultaneamente inter-relaciona a *aprioridade* (ou seja, a universalidade e a necessidade) e a fecundidade (a sinteticidade, no caso).

Ora, os juízos que constituem a ciência, para serem racionais, ou seja, necessários e universais, devem ser *a priori*. Mas, ao mesmo tempo, para que a ciência progrida, é preciso que sejam sintéticos. Como é que podemos conhecer *a priori*, sair do conceito sem o apoio da experiência? Como é que são possíveis os juízos sintéticos *a priori*? Este é o problema geral da razão pura, questão “crítica” por excelência porque se trata de explicar os fundamentos e as condições de validade dos nossos conhecimentos. (BARAQUIN; LAFFITTE, 2004, p. 212, grifos do autor).

Juízos sintéticos *a priori*. À conclusividade de que a ciência os traz em sua constitutividade se impõem as condições que engendram tal possibilidade, objeto de

investigação de Kant, cujo trabalho converge para demonstrar, através das matemáticas e da física, tanto quanto da metafísica, a existência desse arcabouço de juízos.

Todo juízo de experiência é sintético, porque a experiência nos ensina a acrescentar certos atributos aos nossos conceitos, por exemplo, o peso ao conceito de corpo. Os juízos analíticos, ao invés, são *a priori*, pois não há nenhuma necessidade de recorrer à experiência para determinar o que penso num dado conceito. Mas a grande descoberta de Kant, a que confere todo o seu alcance à sua “revolução copernicana”, é a da existência de uma terceira classe de juízos, os juízos sintéticos *a priori*. Estes são universais e necessários, como os juízos analíticos, mas, além disso, nos permitem ampliar os nossos conhecimentos, enquanto os juízos analíticos apenas podem explicá-los ou esclarecê-los. (PASCAL, 2008, p. 39, grifos do autor).

Dos juízos sintéticos *a priori* (Da possibilidade)

Como são possíveis os juízos sintéticos *a priori* na matemática? Eis a questão que se impõe, cuja afirmação traz como fundamento o espaço e o tempo, formas da intuição que às referencialidades que encerram circunscrevem qualquer outra que posteriormente venha emergir, conclusão que Kant alcança através da demonstração que envolve três asserções, a saber: primeira, o espaço e o tempo, não tendo a experiência como origem, são *a priori*; segunda, o espaço e o tempo são intuições; terceira, o espaço e o tempo são, pois, intuições *a priori*. Se identifica as duas primeiras como “exposição metafísica”, a terceira define como “exposição transcendental”.

(...) Espaço e tempo não são coisas percebidas, mas modos de percepção, maneiras de dar sentido à sensação; espaço e tempo são órgãos da percepção. Eles são *a priori*, porque toda experiência ordenada os envolve e pressupõe. Sem eles as sensações nunca poderiam transformar-se em percepções. São *a priori* porque é inconcebível que venhamos a ter qualquer experiência futura que também nos envolva. E por serem *a priori* suas leis, que são as leis da matemática, são *a priori* absolutas e necessárias, para sempre. (DURANT, 2000, p. 259, grifos do autor).

Detendo-se em sua exposição metafísica, Kant prova que o espaço independe da perspectiva da percepção, da intuição sensível, em suma, da sensação objetiva, enfim, impondo-se como o suposto de qualquer experiência, caracterizando-se evidentemente como *a priori*, enfim, sinônimo de “puro”.

Nesta perspectiva, escapando à circunscrição que o assinala como conceito, a saber, “uma unidade mental dentro da qual estão compreendidos um número indefinido de seres e de coisas”, o espaço, cujo conhecimento emerge através de uma leitura que o põe sob o horizonte que remete a “um objeto particular, único”, se impõe como uma

intuição, segundo Kant, convergindo, no tocante à sua exposição transcendental, para se tornar “a condição da cognoscibilidade das coisas”, tendo em vista que, guardando uma relação de “subposição”, encerra a capacidade de conferir objetividade ao arcabouço de sensações e percepções, caracterizando-o, enfim, como uma construção permanente e imóvel (MORENTE, 1967, p. 229).

Recorrendo à geometria, Kant demonstra que, além de se constituir o seu suposto primeiro, o espaço puro se impõe como o seu conteúdo constante, permanecendo latente em toda a sua leitura, visto que os seus conceitos “não se definem, senão que se constroem”, impondo-se à perspectiva em questão, no tocante à relação envolvendo geometria pura e geometria aplicada, a conclusão de que “as condições da possibilidade do conhecimento matemático são ao mesmo tempo condição da possibilidade dos objetos do conhecimento matemático”, que, por sua vez, emerge como fundamento da dedução transcendental, caracterizando as duas faces do ato de conhecer, a saber:

Por uma face, consiste principal e fundamentalmente em pôr os objetos que logo vão-se conhecer; e, claro, ao pôr os objetos se imprimem neles os caracteres que depois, lenta e discursivamente, vai encontrando neles o conhecimento. Pomos, pois, nos objetos reais os caracteres do espaço e do tempo (que não são objetos, mas algo que nós projetamos nos objetos), e como os projetamos, injetamos-lhes **a priori** esse caráter de espaciais; depois encontramos constantemente na experiência esse caráter, dado que previamente lho injetamos. (MORENTE, 1967, p. 231, grifos do autor)

Se cabe uma concepção do espaço que não guarde relação com as coisas, estas, no âmbito do raciocínio, não podem jamais prescindir daquele, demandando sempre a sua existência, horizonte de análise que se impõe também à exposição metafísica do tempo, convergindo para mostrá-lo como *a priori*, pois como a percepção sensível é uma vivência, um acontecer, que envolve o eu, implica “um sobrevir, um advir, um chegar a ser o que não era ainda”, segundo Kant que, além de independente da experiência, o caracteriza como uma forma pura de todas as coisas possíveis, uma intuição, enfim, tendo em vista que escapa à aceção de “uma unidade do múltiplo”, não se esgotando, pois, como “uma coisa entre muitas coisas”.

No tocante à exposição transcendental do tempo, detendo-se na questão que envolve da sua intuitividade ao seu apriorismo como condição da possibilidade dos juízos sintéticos na aritmética, se impõe a sucessão dos momentos como base de operações (soma, subtração, multiplicação e divisão), visto que somente a “subposição”

da sua intuição pura *a priori* possibilita, sem nenhum recurso experimental, a sua construção.

E é precisamente porque o tempo é uma forma de nossa sensibilidade, uma forma de nossas vivências, porque o tempo é álveo prévio de nossas vivências, que a aritmética, construída sobre essa forma de toda vivência, tem depois uma aplicação perfeita na realidade (MORENTE, 1967, p. 233).

Formas da sensibilidade (faculdade de ter percepções), eis a conclusão de Kant em relação ao espaço, que se impõe como a forma da experiência (ou percepções externas), e, ao tempo, que emerge como a forma das vivências (ou percepções internas). E se a percepção externa impõe-se através de um elemento “presentativo” (caráter externo), possibilita também, na relação envolvendo o sujeito e o objeto (a coisa sensível), no processo de interiorização, a emergência da apercepção (fenômeno interno).

Nessa perspectiva, ao espaço, que se circunscreve à forma da sensibilidade externa, se impõe a posição do tempo, que abrange a totalidade das vivências (envolvendo dos objetos exteriores aos acontecimentos interiores), como fundamento da inter-relação estabelecida entre a geometria e a aritmética (e a álgebra), cuja leitura emerge primeiramente através da geometria analítica de Descartes, alcançando a sua completude no cálculo infinitesimal de Leibniz, convergindo para a conclusão de que “toda a matemática representa um sistema de leis *a priori*”, ao qual se mantêm sujeitas desde as percepções sensíveis até os objetos reais físicos na natureza.

Espaço e tempo não são, portanto, nem propriedade das coisas nem conceitos formados por abstração, mas os quadros necessários de toda a intuição sensível sem os quais nenhum objeto nos é dado. Por conseguinte, deve distinguir-se os *fenômenos*, a saber, as coisas tal como nos aparecem, aquilo que são para nós relativamente ao nosso modo de intuição espaço-temporal, dos *númenos*, ou as coisas tal como são em si, ou seja, para um espírito que não esteja sujeito às nossas mesmas limitações. (BARAQUIN; LAFFITTE, 2004, p. 212-213, grifos do autor).

Excluindo a possibilidade do conhecimento das coisas em si mesmas, Kant, sob as formas da sensibilidade, espaço e tempo, que se impõem para todas as percepções sensíveis, as designa então como “fenômenos”, que “são as coisas providas já dessas formas do espaço e do tempo que não lhes pertencem em si mesmas; porém lhes pertencem enquanto são objetos 'para mim', vistas sempre na correlação objeto-sujeito” (MORENTE, 1967, p. 235).

Detendo-se na questão que envolve o conhecimento da realidade das coisas, mais do que as formas, a existência e as leis que determinam o aparecimento e o desaparecimento dos próprios fenômenos, investigação que se impõe como Analítica Transcendental, segundo Kant, García Morente recorre à perspectiva da dúvida metódica de Descartes, cuja leitura, convergindo para a conclusão que distingue a realidade como o “algo” que guarda relação com o pensamento, consequentemente reclamando dos juízos a função fundamental de não menos do que estatui-la.

A identificação da função lógica do juízo com a “função ontológica de estabelecer uma realidade”, à medida que uma simples interrogação envolvendo “algo” constitui por si uma posição em relação a ela, trazendo-a, em suma, como referência, se impõe, segundo Kant, como fundamento para a dedução de todas as variedades para as quais convergem as possibilidades que carrega.

Se “o juízo lógico é o ato de pôr a realidade”, eis as formas que se impõem à lógica formal, de acordo com a classificação que vigora desde Aristóteles (MORENTE, 1967, p. 238-240):

1. Segundo a **quantidade**, os sujeitos se dividem em individuais, particulares e universais, de cujas formas, por sua vez, emergem, respectivamente, três categorias, a saber: unidade, pluralidade, totalidade;

2. Segundo a **qualidade** os juízos se dividem em afirmativos, negativos e infinitos, cujas formas convergem para as três categorias de essência (consistência), de negação e de limitação;

3. Segundo a perspectiva da **relação**, os juízos se põem como categóricos, hipotéticos e disjuntivos, cujas formas possibilitam as três categorias seguintes: substância (com o seu complemento natural de “propriedade”), causalidade (causa e efeito), ação recíproca;

4. Segundo a perspectiva da **modalidade**, os juízos se dividem em problemáticos, assertórios e apodícticos, cujas formas engendram, respectivamente, três categorias, a saber: possibilidade, existência, necessidade.

As condições do conhecimento são, ao mesmo tempo (ou “as mesmas que”), as condições da objetividade. Eis a proposta de Kant, segundo a leitura de García Morente, que indica a posse (existência) de um conhecimento (universal e necessário) que emerge nas seguintes condições:

1. Importa que haja objetos;
2. Importa que os objetos que há tenham um ser (no sentido de essência);
3. Importa que tais objetos estejam relacionados entre si como causa e efeito.

Se as formas categóricas *a priori* emergem como condições do conhecimento, das duas possibilidades envolvendo a sua procedência, à impossibilidade de que as impressões das coisas as veiculem, transmitindo-as como tais, não se impõem senão a conclusão que apela ao próprio sujeito que, na relação com os objetos, os revestem das categorias em questão (MORENTE, 1967, p. 241-242).

Exemplificando: para conhecer as coisas, precisamos ter delas uma experiência sensível; mas essa experiência não será nada se não for organizada por *formas da nossa sensibilidade*, as quais são *a priori*, ou seja, anteriores a qualquer experiência (e condição da própria experiência...). Assim, para conhecer as coisas, temos de organizá-las a partir da forma *a priori* do tempo e do espaço. Para Kant, o tempo e o espaço não existem como realidade externa, são antes formas que o sujeito põe nas coisas. (ARANHA; MARTINS, 1995, p. 113, grifos do autor).

Se as condições elementares da objetividade não se impõem através das coisas, que trazem uma capacidade de comunicar que se circunscreve às impressões, mas pelo sujeito, a cujos conceitos aquelas se adaptam, na construção do conhecimento, emergindo as categorias como conceitos puros *a priori*, a conclusão converge para indicar que, escapando ao realismo aristotélico, o pensamento kantiano defende que “o objeto do conhecimento não é objeto do conhecimento senão enquanto está provido das condições do conhecimento”, tornando relativos os termos que identificam tanto o sujeito como o objeto do conhecimento, tendo em vista que depende de um movimento da unidade vital do ser, o eu, do eu psicológico, o eu das vivências, no sentido de transpor as fronteiras do campo biológico e natural, propondo-se um objeto a conhecer, a fim de se desenvolver, enfim, como sujeito cognoscente.

O problema geral da razão pura encontra a sua solução na revolução copernicana das ideias: por meio de uma inversão de perspectiva, que ele próprio compara à inversão copernicana na astronomia, Kant afirma que não é o conhecimento que se deve reger pela natureza dos objetos, mas que estes se devem submeter à nossa faculdade de conhecer. A revolução copernicana das ideias faz do entendimento o legislador universal da natureza. (BARAQUIN; LAFFITTE, 2004, p. 212).

À pretensão da filosofia idealista, que convergia até então para a construção da possibilidade de descoberta do eu “em si” ou da coisa “em si”, ambos os casos de forma

independente, no primeiro quanto à condição de sujeito cognoscente, no segundo em relação à necessidade de ser objeto a conhecer, Kant impõe a perspectiva de que nem um nem outro “são em si senão fenômenos”, leitura que delinea “o autêntico e verdadeiro idealismo transcendental” (MORENTE, 1967, p. 244).

Pois o que quer Kant dizer é que aquilo que o eu é, quando se torna sujeito cognoscente, o é em relação ao objeto a conhecer; e aquilo que o objeto a conhecer é quando deixa de ser mera sensação, simples amontoado de impressões, para tornar-se objeto a conhecer, aquilo que o objeto a conhecer é, o é não “em si”, mas em relação com o sujeito cognoscente. Então, nem o sujeito cognoscente é “em si”, nem o objeto a conhecer é “em si”, mas antes o sujeito cognoscente é tal para o objeto na função de conhecer, e o objeto a conhecer é tal para o sujeito cognoscente na função de conhecer, porém não “em si e por si”. (MORENTE, 1967, p. 244).

Se todo conhecimento se impõe, tornando-se passível de verificação, através da confluência de dois grupos de elementos, a saber, o grupo de elementos formais (determinado pelas condições *a priori* do espaço, do tempo e as categorias) e o grupo de elementos materiais ou de conteúdo (construído pela percepção sensível, à medida que esta se adapta às formas em questão), diante da pretensão da metafísica de conhecer as coisas em si mesmas, não é outra a conclusão senão aquela que converge para a sua impossibilidade, tendo em vista que “às coisas em si mesmas não pode haver conhecimento que chegue, dado que o conhecimento se define como conhecimento, não de coisas em si mesmas, mas de objetos a conhecer, ou sejam, fenômenos” (MORENTE, 1967, p. 245).

Aspectos Conclusivos

Se a realidade escapa à leitura que a remete a um dado exterior, a cujo arcabouço o intelecto deve se ajustar no engendramento do conhecimento, segundo a perspectiva kantiana, o que se impõe não é senão a relação que envolve a existência do mundo dos fenômenos e a possibilidade da sua aparição diante do sujeito, que, neste sentido, à medida que aquele “aparece”, participa da sua construção, correspondendo o horizonte que envolve a ordem e a regularidade dos objetos àquele que o pensamento neste processo instaura, acenando com a sua “determinação”, a sua “definição”, em suma, tendo em vista que emerge como fundamento destes que, conforme a leitura da filosofia antiga, se lhe contrapunham.

O mundo, então, tem ordem, não por si mesmo, mas porque o

pensamento que conhece o mundo é, ele mesmo, uma ordem, o primeiro estágio na classificação da experiência que, no final, é ciência e filosofia. As leis do pensamento são, também, as leis das coisas, porque as coisas só são conhecidas por nós através desse pensamento que deve obedecer a essas leis, já que ele e elas são a mesma coisa; com efeito, como iria dizer Hegel, as leis da lógica e as leis da natureza são a mesma coisa, e a lógica e a metafísica se fundem. (DURANT, 2000, p. 260).

Alcançando relevância a questão que envolve as condições que possibilitam o conhecimento, a necessidade quanto à existência de objetos se impõe à medida que sem estes não há conhecimentos de objetos, tornando-se imprescindível também que esses objetos que há tenham um ser, no sentido de essência, tendo em vista que se não possuíssem um ser não haveria conhecimento, visto que este emerge como a elucidação do ser dos objetos, configurando-se como necessário que estes objetos que há e que têm um ser permaneçam relacionados entre si como causa e efeito, “porque se não o estivessem, se os objetos entrassem, passassem, desaparecessem sem lei alguma de enlace entre eles, não haveria possibilidade de conhecimento” (MORENTE, 1967, p. 241-242).

Nessa perspectiva, pois, todas as condições que possibilitam o conhecimento, sem as quais este inexistiria, convergem para as fronteiras que dialogam com as categorias, à medida que estas acenam para um horizonte que assinala “que os objetos são uns, múltiplos, que podem agrupar-se em totalidades, que os objetos são substâncias com propriedades, causas com efeitos, efeitos com causas, que têm entre si ações e reações”, emergindo através da leitura em referência a questão que envolve o “como” o homem tem-nas (a saber, as condições do conhecimento), pois se as coisas (as impressões sensíveis) se impõem pretendendo veicular as categorias, transmitindo-as, ao âmbito delas escapam da unidade à pluralidade, da totalidade à causa, não enviando senão impressões, convergindo para a conclusão de que o pensamento de Hume procede, tendo em vista que agrupando-se (no caso, as impressões) na mente como vivências puras de um modo casual, acidental, em virtude de associações de semelhança, contiguidade, contraste, o conhecimento científico não guardaria fundamento real algum.

Se as condições do conhecimento não guardam relação de origem com as coisas, que não enviam senão impressões, às quais escapam as categorias em questão, não há mais do que estas duas possibilidades, a saber, ou as formas categóricas *a priori*

procedem das coisas ou do homem, e, à medida que a primeira se exclui, então têm que proceder deste último.

Aqui chegamos àquilo que Kant chama inversão copernicana. Kant compara sua revolução filosófica com a realizada por Copérnico. Copérnico acha que o conjunto das observações astronômicas não tem reta interpretação possível se supomos que o sol dá voltas ao redor da terra e que a terra é o centro do universo; e se não existe interpretação reta possível com essa hipótese, Copérnico propõe-nos que invertamos os termos, que suponhamos que é o sol o centro do universo. Kant diz do mesmo modo: se as condições elementares da objetividade em geral, do ser objeto, não são, não podem ser enviadas a nós pelas coisas, dado que as coisas não nos enviam mais do que impressões, não há mais remédio senão agir do mesmo modo que Copérnico e dizer que são as coisas que se ajustam a nossos conceitos e não nossos conceitos que se ajustam às coisas. As categorias, por conseguinte, são conceitos, mas conceitos puros **a priori**, que não obtemos extraíndo-os das coisas, mas que nós impomos às coisas. (MORENTE, 1967, p. 242, grifos do autor).

Estabelecendo a correlação fundamental do sujeito e do objeto do conhecimento, a intenção de Kant não é senão eliminar absolutamente o resíduo de realismo aristotélico, tanto quanto assinalar que o objeto do conhecimento somente o é como tal enquanto se mantém dotado das condições do conhecimento, as quais dependem do sujeito do conhecimento que, conferindo-as ao objeto, torna a coisa em si como o objeto do conhecimento, emergindo ambos os termos (a saber, sujeito e objeto do conhecimento) como relativos sob o horizonte do pensamento humano, à medida que, guardando diferencialização do animal, carrega a pretensão de conhecer, como García Morente explica:

Quando o eu psicológico, o eu das vivências, o eu de Descartes, o eu dos ingleses, resolvem um belo dia ser sujeito de conhecimento; ou dito de um modo mais vulgar, quando o homem sente a curiosidade de saber que são as coisas, no mesmo ato em que o homem diz: que são as coisas? Já este eu não é o eu biológico e natural, antes se torna sujeito de conhecimento, sujeito cognoscente. (MORENTE, 1967, p. 243).

À distinção envolvendo o eu (unidade vital do ser) e o sujeito cognoscente se impõe à medida que aquele, sob o horizonte deste último, acena para propor um objeto a conhecer, cujo ato não consiste senão em imprimir nas coisas que se dispõe ao conhecimento os caracteres categóricos do ser, da substância, da causalidade, etc., consubstanciando a perspectiva que transforma o entendimento no legislador universal da natureza, tendo em vista que a leitura kantiana defende que não é o conhecimento que deve se submeter à natureza dos objetos, mas cabe a estes se inclinar ao governo da

faculdade de conhecer, inversão que caracteriza a revolução copernicana das ideias (BARAQUIN; LAFFITTE, 2004, p. 212). Exemplificando:

(...) quando observamos a natureza e afirmamos que uma coisa “é isto”, ou “tal coisa é causa de outra”, ou “isto existe”, temos, de um lado, coisas que percebemos pelos sentidos, mas, de outro, algo escapa aos sentidos, isto é, as categorias de substância, de causalidade, de existência (entre outras). Essas categorias não são dadas pela experiência, mas são postas pelo próprio sujeito cognoscente. Portanto, “o nosso conhecimento experimental é um composto do que recebemos por impressões e do que a nossa própria faculdade de conhecer de si mesma tira por ocasião de tais impressões”. (ARANHA; MARTINS, 1995, p. 113).

À pretensão que a investigação das coisas até então carregava, à medida que acenava para descobrir no âmbito delas da objetividade à essencialidade, da causalidade à unidade, da pluralidade à ação recíproca, à totalidade, em suma, todas as categorias, enfim, convergindo para a conclusão de que estas emergiam como propriedades das coisas em si mesmas, Kant impõe a concepção de que o são, sim, mas enquanto se tornam objetos a conhecer, não em si mesmas, como ocorre também com o eu, que “se torna unidade, sujeito cognoscente, quando recebe ele também essas categorias de unidade, de pluralidade, de causa e substância, e entra na relação de conhecimento” (MORENTE, 1967, p. 244).

Referências bibliográficas

ARANHA, Maria Lúcia de Arruda; MARTINS, Maria Helena Pires. *Filosofando: introdução à filosofia*. São Paulo: Moderna. 1995.

BARAQUIN, Noëlla; LAFFITTE, Jacqueline. *Dicionário de Filósofos (Dictionnaire des Philosophes)*. Tradução de Pedro Elói Duarte. Coleção Lexis. Lisboa: Edições 70. 2004.

DURANT, Will. *A História da Filosofia*. Os Pensadores. Tradução de Luiz Carlos do Nascimento Silva. São Paulo: Nova Cultural. 2000.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2006.

MORENTE, Manuel García. *Fundamentos de Filosofia: lições preliminares*. Tradução e prólogo de Guillermo de la Cruz Coronado. 3ª ed. em português. São Paulo: Mestre Jou, 1967.

PASCAL, Georges. *Compreender Kant*. Introdução e tradução de Raimundo Vier. 4ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

ZILLES, Urbano. *Teoria do Conhecimento e Teoria da Ciência*. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2008.

Artigo recebido em setembro de 2010
Artigo aceito para publicação em novembro de 2011