

Revista Filosófica de Coimbra

VOL. 8 • N.º 16 • OUTUBRO 99

MIGUEL BAPTISTA PEREIRA — *Filosofia e memória nos caminhos do milénio*

G. J. MCALEER — *Rebels and christian princes: Camus and Augustine of violence and politics*

FERNANDA BERNARDO — *Da responsabilidade ética à ético-política-jurídica: A inção da responsabilidade ética enquanto inção da subjectividade do sujeito segundo Emmanuel Lévinas*

JOSÉ REIS — *O tempo em Kant*

ESTUDO

O TEMPO EM KANT*

JOSÉ REIS

Tirando as breves notas da Estética, o tempo nunca mais é tratado por si próprio, ao longo de toda a *Crítica da Razão Pura*⁴³⁴. E mesmo aí ele é tomado, conjuntamente com o espaço, muito mais como uma mera forma do conhecimento sensível do que como algo que constitua um problema em si mesmo, quero dizer, algo cuja essência e existência seja antes de tudo necessário examinar, à maneira do que vimos fazer em Aristóteles e Plotino; à partida pronta para se aplicar à respectiva matéria, tal forma junta-se-lhe, ordenando-a, e é tudo. O que significa — pelo menos — que no nosso actual Autor o tempo se encontra, muito mais do que nos outros, de tal modo entretecido com o seu sistema que não é possível estudá-lo sem primeiro traçarmos as grandes linhas deste. É o que vamos pois ter de fazer na primeira parte, remetendo para a segunda a exposição sistemática dos resultados acerca do tempo obtidos na primeira, bem como a nossa crítica.

§ 45. *Exposição metafísica do espaço*

1. Justamente breve, mas fundamental, a Estética é bem o pórtico da *Crítica*, com a sua exposição quer metafísica quer transcendental do espaço e do tempo,

* Continuação do estudo sobre o tempo publicado no n.º 14 (1998), pp. 313-387.

⁴³⁴ Uso por comodidade a seguinte tradução francesa da obra de Kant: *Critique de la Raison Pure* (doravante *CRP*) de A. TREMESAYGUES e B. PACAUD, PUF, Paris, 1968 (1944); *Prolégomènes à toute Métaphysique Future (PMF)* de J. GIBELIN, J. Vrin, Paris, 1974; *La Dissertation de 1770 (D70)* de P. MOUY, J. Vrin, Paris, 1967; *Premiers Principes Métaphysiques de la Science de la Nature (PMN)* de J. GIBELIN, J. Vrin, Paris, 1971; *Critique de la Faculté de Juger (CFJ)* de A. PHILONENKO, J. Vrin, Paris, 1968; *Critique de la Raison Pratique (CRPr)* de J. GIBELIN, J. Vrin, Paris, 1983. Para o original alemão, sempre que necessário, uso a edição de W. WEISCHEDER, *Werke in sechs Bänden*, Insel-Verlag, Wiesbaden, nomeadamente: II, 1956, para *Kritik der reinen Vernunft*, A e B; III, 1958, para *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik* e *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*; V, 1957, para *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* e *Kritik der Urteilskraft*; IV, 1956, para *Kritik der praktischen Vernunft*.

e com os seus comentários. Começando pelo espaço, são quatro as suas características do ponto de vista metafísico. Em primeiro lugar, não se *abstrai* da experiência mas é *condição* dela. Por esta razão bem evidente: porque, ao quereremos abstraí-lo de lá, ele afinal já lá está, como sua parte constitutiva. Como diz Kant: «para que certas sensações possam ser reportadas a algo exterior a mim (isto é, a algo situado num *outro* lugar do espaço diferente daquele em que me encontro), e igualmente para que eu possa representar-me as coisas como *fora e ao lado* umas das outras — por conseguinte como não só distintas mas colocadas em *lugares* diferentes —, é preciso que a representação do espaço já esteja posta como fundamento. A representação do espaço não pode pois ser tirada pela experiência das relações dos fenómenos exteriores, mas ao contrário a experiência exterior não é ela própria possível antes de tudo *senão por meio* desta representação»⁴³⁵. Isto parece na verdade bem evidente, sobretudo se, como já vamos ver, o espaço for uma coisa que não se reduz ao fim e ao cabo aos fenómenos, mas que de fora se lhes acrescenta. Só que é preciso saber como o espaço aparece, saber *donde e como* surge, para se lhes poder acrescentar, para se poder acrescentar à matéria da experiência.

Para esse efeito, começemos por expor o que cremos ser a verdadeira solução, que não é nem a de Kant nem a da tradição aristotélica, com a sua abstracção. Como o nosso Autor diz no texto, o espaço é o *lugar* dos corpos. Não propriamente o lugar que eles deixam ao deslocarem-se para outro — esse *era* o seu lugar quando lá estavam, agora, por vazio ou ocupado que ele fique, o *seu* lugar é outro — mas o que deles fica se *abstrairmos* da sua matéria. Os corpos, com efeito, não são só esta última, mas justamente algo mais. Para determinarmos o quê, digamos que já não se trata em absoluto de nada dessa matéria (seja ela o que for, matéria prima ou qualidades segundas: resistência, cor, etc.) porque, se fosse ainda algo dela, por mais simples ou rarefeito, teríamos ainda, como é óbvio, o corpo (a matéria) e não o seu lugar. Este é, assim, uma *pura* relação. É o simples *percorrer* a matéria do corpo. Mas percorrer que é *comandado* por aquilo mesmo que a matéria é. Por aquilo mesmo que esta é, em última análise, e por sua vez, enquanto *pura* matéria, e por isso ao nível *pré-relacional*.

Para vermos os dois aspectos bem, lembremos que Kant diz que primeiro é a síntese e só depois a análise. O que, do seu ponto de vista, é sem dúvida verdadeiro, porque ele parte de um diverso «não ligado», o qual por isso mesmo precisa antes de mais da «ligação» (*Verbindung, conjunctio*)⁴³⁶. Mas as coisas não são assim tão simples. O conceito, decerto, sendo uma *determinação* do respectivo *con-junto*, e tratando-se de coisas corporais, as quais, quanto mais não seja ao nível das partes contínuas da extensão, são constituídas pela multiplicidade, implica sempre a reunião desta mesma multiplicidade. Mas não é esse o problema. Isso decorre da própria definição de conceito, e já foi mesmo sempre assim na tradição, com a ressalva de que, nesta, a síntese era apresentada pelas próprias coisas e não activamente posta pelo sujeito. E não se trata mesmo de reconhecer, sem

⁴³⁵ CRP pp. 55-56. Os sublinhados são nossos.

⁴³⁶ *Ibid.* pp. 107-108 B. Cf. já p. 93.

ambiguidades, que o espaço já é a primeira forma de ligação, a *agregação* de uma parte e outra e outra, sem a determinação ainda de conjunto. A questão está em que, por baixo da própria agregação do espaço, há ainda a *de-finição*, com a respectiva *matéria* pré-relacional. Quero referir-me à distinção das coisas umas *das* outras, que primeiro faz com que cada uma (ou cada uma das suas partes) seja *ela* e que já referimos no § 28. Ao longo deste século, com efeito, de Husserl a F. Gil, passando por Joyce e a *Nova Filosofia*, tem-se vindo a tomar consciência de que as coisas só são *elas* e não as outras — podendo a partir daí ser *elas mesmas* (a identidade), o *contrário* de si (a contradição) e agregar-se ou comparar-se com as outras de todas as maneiras — graças à primordial relação de distinção, de separação, de exclusão delas *de* todas as outras. Sem isso, tal como acontece aos animais (tanto quanto o podemos deduzir do seu comportamento), teríamos na mesma a experiência de todas as coisas mas estaríamos sempre perdidos nelas, já que nunca nenhuma seria *ela* e *ela mesma*, podendo por isso agregar-se e comparar-se com todas as outras. Nós próprios somos *nós* — cada um *ele* e *ele mesmo* — por essa razão⁴³⁷. Ora, se isto é assim, o próprio do conceito é sem dúvida a determinação do respectivo conjunto, mas não só ele, como todo, já se de-fine de tudo o mais, como os seus elementos já têm de ser cada um ele mesmo, para se poderem integrar no conjunto; por seu lado, o próprio do espaço é a agregação de uma parte e outra e outra, mas é preciso que cada parte já seja ela mesma, para que se possa agregar; e o próprio da de-finição (que não é a definição tradicional, a qual já é a enumeração ou análise dos elementos do conceito) é a separação de uma coisa *das* outras, mas é preciso que haja antes de tudo as coisas. Ou seja — e era aqui que queríamos chegar — aí temos a *matéria* pré-relacional, por um lado, e as *relações* que sobre ela se levantam, por outro, aparecendo bem o que uma e as outras são. Porque é por demais claro que sem a primeira as últimas não seriam possíveis. Pois, sem as coisas, o que se distinguiria das outras coisas e passaria a ser determinadamente *isso*? E o que, uma vez sendo *isso*, poderia agregar-se, primeiro simplesmente e depois determinando-se em conjuntos? É inevitável. Se a relação se esgota em ser relação, ela pode bem ser o pôr em evidência o que estiver em jogo: que há *isso* no ser, porque se isola de tudo o mais, ou que a parte que temos não está sozinha, porque há *outra* e *outra*, em conjuntos ou não; mas não é nada em si mesma: a única realidade (enquanto essência) é o sujeito que se põe em evidência, o *relatum* ou relacionado.

⁴³⁷ Cf. as referências *supra*, notas 311, 312 e 313. — E devemos talvez acrescentar, aprofundando a questão, que é precisamente nestes termos que se põe a diferença do *vivido* ao *pensado*. Se vamos *imediatamente* no conteúdo de uma percepção (ou sensação, para maior rigor, mas aqui e por toda a parte usarei o mais possível, em virtude do hábito, a costumada percepção), vamos *perdidos* nele: vivemos *isso*, mas não o sabemos. Se, porém, a meio por exemplo dessa duração, nos referimos ao já *vivido* ou ao que vai ser *vivido*, logo num caso e noutro temos *isso*. E quem diz uma parte e outra diz o todo, se referido quer desde o princípio quer desde o fim. De cada vez (para fazermos essa referência) estamos «de fora» mas «colados», estamos no *limite* do respectivo *vivido*, e é assim que fazemos a distinção, a *de-finição* daquilo que referimos em relação a tudo o resto. E naturalmente o que assim fica indicado como acontecendo de uma forma estática pode efectuar-se de uma forma dinâmica, indo continuamente no limite anterior — ou posterior — dos instantes da percepção; no primeiro caso atendemos ao instante continuamente presente, no segundo ao instante acabado de passar.

O que significa, no caso do espaço que é aqui o nosso, que o percorrer que o constitui⁴³⁸ só é possível *com* e enquanto *função* da matéria dos corpos. Pois, sem esta, ele percorre o quê? Notemos que, se se tratasse de um corpo a percorrer essa mesma matéria, uma vez chegado ao fim ainda poderia criar espaço — ou, o que é o mesmo, distância — porque, «pé adiante de pé», ainda iria colocando o seu próprio espaço, mesmo que depois este fosse ficando vazio. Mas não havendo corpo, porque se trata do percorrer de uma pura relação, como pode este criar espaço? Sem nada (alheio ou próprio) a que se agarrar, patinará no vazio e não sairá do mesmo sítio, não sairá rigorosamente do limite da matéria inicial. Dir-se-á talvez que isso é assim, porque estamos ao nível da experiência empírica, na qual, não havendo mais corpos, também não há mais o respectivo espaço; que se nos colocarmos ao nível matemático, onde à partida não há corpos, já poderemos perfeitamente traçar linhas e figuras geométricas. Não é verdade. Como o próprio Kant admite, nós não inventamos nada⁴³⁹. Pois, se *nunca* tivesse havido espaço, como nos viria a ideia de *sair* de um ponto para outro? Esse puro percorrer matemático é o anterior percorrer a matéria, que se esqueceu desta e então se julga autónomo. Mas suponhamos que sim, que é possível, «ponto adiante de ponto», construir as linhas e todo o espaço. Este seria, assim independente ou autónomo, algo em si mesmo, uma essência e não uma relação, e não só não se poderia aplicar à matéria dos corpos, como precisaria ele próprio, para se determinar como esta matéria (como *aquí, além*, etc.), da relação. A matemática, na verdade, não constrói o seu espaço; aquele que usa é originalmente o percorrer a matéria dos corpos, que abstraiu desta matéria mas naturalmente manteve a sua abertura, então podendo, em tal contexto, voltar a percorrer as mesmas formas ou determinar outras novas, todas aplicáveis à matéria. A relação — nunca é demais repeti-lo — esgota-se mesmo em ser relação, e nada põe, nem a si própria; ela apenas avança *comandada* e por isso como *função* de uma realidade que *ai está*; pensá-la como algo em si, para além de a fazer encaixar logo à partida (porque sem nada a que se aplicar), seria convertê-la num movimento bruto (um movimento como pura materialidade) que, como dissemos, não só não seria relação da matéria dos corpos como

⁴³⁸ Constitui porque, sem ele, há só a materialidade das partes, sem o «pôr em relevo» de que estamos a falar: não há nem a perda do anonimato ou de-finição de cada parte nem, depois, a agregação de umas às outras. E também constitui porque, como vimos no início do § 8, a referência a um espaço potencial radica em última análise na sua actualidade. Este último ponto põe sem dúvida a questão da possibilidade de um contínuo em acto, mas já tratámos desse problema. Cf. *supra* nota 136, com os respectivos reenvios.

⁴³⁹ Mas obviamente não o aplica às formas *a priori*, antes só à sensação. A propósito, com efeito, da realidade do mundo exterior, escreve: se o que é dado «não fosse real, isto é, dado imediatamente pela intuição empírica, também não poderia ser imaginado, pois que *não nos poderíamos de todo figurar a priori o real da intuição*» (CRP p. 303 A). E logo a seguir, p. 305: «sem a percepção, a própria ficção e o sonho não seriam possíveis». Tal como havia dito, p. 207 B: «a representação intuitiva das coisas exteriores (...) pode muito bem ser o simples efeito da *imaginação* (tanto no sonho como na loucura); mas, mesmo então, ela só tem lugar por meio da reprodução de antigas *percepções* externas». Sublinhados nossos. Kant está na perspectiva de que em relação às formas *a priori* não se lhes pergunta pela origem; se perguntasse, veria imediatamente que elas também são, à sua maneira, derivadas da percepção.

precisaria ele próprio da relação. Ao verdadeiro percorrer não acontece isto, porque não é pelo facto de ele se tomar como abstraído da sua matéria que ele é autónomo: embora sozinho, não é independente, antes continua a ser a relação que era, assim podendo sempre baixar do céu à terra, pátria da sua naturalidade.

Eis na verdade o que se passa com o espaço, que se junta à matéria da experiência. Ele não é propriamente abstraído da matéria, como desde Aristóteles se julga, porque é uma relação e as relações não são a matéria. Nisto, Kant tem sem dúvida alguma razão. E mais do que razão, tem mesmo mérito, porque foi ele que, ao separar as formas da matéria, levou a pensar estas sistematicamente à parte, assim fazendo descobrir a sua natureza de simples relações. Não que elas, é evidente, já não fossem isto antes. Mas tal não se sabia com exactidão, tudo parecendo ao contrário, como o dissemos na nota 31, derivar da própria matéria. Aliás Kant, é preciso dizê-lo, parece ficar ainda nesta mesma posição tradicional: ele põe os princípios da verdadeira distinção, mas não a faz ele próprio. Com efeito ele escreve, a meio das Antecipações da percepção: «O espaço pois não se compõe senão de espaços e o tempo de tempos. Os pontos e os instantes são apenas limites, isto é, simples lugares de limitação do espaço e do tempo; ora estes lugares supõem sempre as intuições que eles delimitam ou determinam, e não é com simples lugares, considerados como partes integrantes, que poderiam mesmo ser dados anteriormente ao espaço e ao tempo, que se pode formar o espaço e o tempo». Estes são assim, como é patente, efectivas *intuições*, que os pontos e os instantes, esses sim já puras relações (puros *lugares*, com o que isso significa de vazio, de ausência daquelas intuições), vêm determinar. O que quer dizer que o espaço e o tempo não são ainda estas puras relações (a determinação de *aquí*, *ali*, *além*) mas, como na tradição, a própria matéria do corpo *decantada* pela abstracção. Julgo que não é de resto por outra razão que ele, no § 16 e como veremos, distingue a actividade do entendimento em relação à mera receptividade da sensibilidade: enquanto aquele tem de efectuar de cada vez as suas relações, a última limita-se a receber os seus conteúdos já sempre feitos: ela não é a *espontaneidade* da *relação* que aquele é. No entanto, como o nosso Autor já quer pensar, tal como sucede na tradição, o espaço e o tempo como puras relações, e mais, foi até ele que separando sistematicamente a forma da matéria levou ao pensamento da sua exactidão, é já nestes termos que o interpretamos. Já nos referimos assim, a respeito do espaço e do tempo, às próprias relações que eles são. Só que — e é esse aqui o nosso problema — as relações, pela sua própria natureza, apenas são possíveis *com* a matéria, *comandadas* por ela. E então — neste sentido — não só se pode bem mas é mesmo preciso dizer que elas se *abstraem* da matéria.

Esta, segundo creio, a verdadeira solução. Ora em Kant não é assim. As formas não se abstraem da matéria mas são autonomamente postas pelo sujeito. Como podem, nesse caso, como pode o espaço, que é aqui o que antes de mais nos interessa, aplicar-se à matéria? Evidentemente não pode. Nem entendendo que as coisas estariam primitivamente como que amontoadas, num perfeito caos, e seria o espaço que activamente as ordenaria, nem entendendo que elas já teriam o que chamarei a ordenação material, mas não a formal, pelo que seria ainda o espaço que desta última maneira as ordenaria; não pode, pois, nem interpretando o sistema

de Kant segundo o que poderemos chamar um «modelo forte», nem interpretando-o segundo um «modelo fraco». Porque o espaço, não sendo à partida uma relação — já que algo em si mesmo, independente das coisas —, não se lhes pode aplicar.

E isto é já, a este respeito, dizer tudo. Mas importa, sem dúvida, concretizar minimamente os dois tipos de interpretação, para podermos ver em pormenor que não pode. O primeiro é decerto o mais aparente. Mas não é o que mais se mantém. Não que não haja textos impressionistas que o sugerem. Para começar, o que citámos à cabeça do presente parágrafo: as «sensações», que se dão antes de mais segundo o tempo (se já o têm), parece que se *transformam* mesmo em algo exterior, graças à intervenção do espaço. Depois, ao falar do tempo, o movimento só se torna possível, não porque as coisas aconteçam nos momentos ópticos em que acontecem (mesmo que a eles ainda se não atenda), mas *graças* à intervenção da segunda forma da sensibilidade; ou seja, parece bem que, antes da aplicação da forma da sucessão, os vários estados de uma mudança se dão de algum modo em simultâneo, contradizendo-se por isso, e é o tempo que os dispersa, os estende ao longo da sucessão, assim permitindo que por exemplo um mesmo corpo possa estar em B porque já não está em A e depois em C porque já não está em B ⁴⁴⁰. Tal como, mais tarde, nas provas das Analogias da experiência, até parece que é realmente o entendimento que, só por si e de modo *a priori*, põe empiricamente a substância e as acções recíprocas, e que decide se determinada série vai ser sucessiva ou simultânea; na verdade, a uma leitura imediata até parece que, como no tempo há a permanência e a simultaneidade, também as tem de haver nos fenómenos; e insiste-se tanto, como depois veremos, na identidade da apreensão sucessiva da casa e do barco no rio que parece que é o sujeito que escolhe a simultaneidade ou a sucessão. Parece bem, no conjunto dos passos, que a matéria das formas ou é um caos, ou é mesmo posta por elas. Mas isto é naturalmente o resultado de ser essa a novidade do seu pensamento, é o exagero que deriva de estar a apresentar a sua revolução; em tais casos, com efeito, acentua-se sempre a novidade, que é neste caso a copernicana. Se se olha com atenção, não se vê em parte nenhuma que se dê activamente essa transformação, quer visivelmente, na experiência, quer de modo invisível porque principalmente.

Em relação a esta primeira hipótese, com efeito, ele dirá expressamente nas Antinomias que o espaço e o tempo não se dão sozinhos, separados da experiência empírica, nem esta sem eles: o primeiro é «simplesmente a forma da intuição exterior (a intuição formal), não é um objecto real que possa ser intuicionado exteriormente (...); a intuição empírica não é composta por fenómenos e pelo espaço (...) mas ambos *estão unidos numa só e mesma intuição empírica* como matéria e forma desta intuição» ⁴⁴¹; e o tempo, «como condição formal da possibilidade das mudanças, é na verdade objectivamente anterior a elas, mas, subjectivamente e na realidade da consciência, é uma representação que, como *qualquer* outra, não se dá senão *por ocasião* das percepções» ⁴⁴². Como qualquer

⁴⁴⁰ CRP p. 62.

⁴⁴¹ *Ibid.* pp.339 e 341, nota. Sublinhados nossos.

⁴⁴² *Ibid.* p. 352, nota. Sublinhados nossos.

outra, sublinhei. Porque, como é bem sabido, ele abre a Introdução B com o célebre texto: «Que todo o nosso conhecimento começa com a experiência, isso não levanta a menor dúvida. Pois, por que coisa poderia o nosso poder de conhecer (*Erkenntnisvermögen*) ser acordado e posto em acção (*zur Ausübung erweckt*) senão por objectos que afectam os nossos sentidos e que, por um lado, produzem por si mesmos representações e, por outro, põem em movimento a nossa faculdade intelectual, a fim de que ela compare, ligue ou separe tais representações, e trabalhe assim a matéria bruta das impressões sensíveis para delas tirar o conhecimento dos objectos que se chama a experiência? Deste modo, *cronologicamente* (*der Zeit nach*) nenhum conhecimento precede em nós a experiência e é com ela que todos começam» ⁴⁴³. E ao preparar a Dedução transcendental das categorias será ainda mais explícito: «Já temos duas espécies de conceitos completamente distintos, mas que se acordam em se referir inteiramente *a priori* aos objectos, a saber, por um lado os conceitos de espaço e de tempo, como formas da sensibilidade, e por outro as categorias, como conceitos do entendimento; querer encontrar-lhes uma dedução empírica seria um trabalho vão, porque (...) eles se referem aos seus objectos sem nada tirarem da experiência para a sua representação. Todavia, relativamente a tais conceitos (...), pode procurar-se na experiência, se não o princípio da sua possibilidade, pelo menos as *causas ocasionais* da sua produção; as impressões dos sentidos fornecem-nos, na verdade, a *primeira ocasião* de desdobrar a seu respeito toda a nossa faculdade de conhecimento e de constituir a experiência, a qual encerra dois elementos muito diferentes: uma *matéria* fornecida pelos sentidos e uma *forma* que serve para ordenar esta matéria e que vem da fonte interior da intuição e do pensamento puros, que *não são postos em exercício e não produzem conceitos senão por ocasião da primeira*» ⁴⁴⁴. Formas portanto da experiência empírica e dando-se ao mesmo tempo que esta, não é possível a experiência dessa transformação, não temos nunca as coisas amontoadas e só depois ordenadas quer pelo espaço e pelo tempo quer pelas categorias. Será que isto afasta também a hipótese de que a transformação se dá principialmente, no preciso momento em que a experiência já informada nos aparece? Pelo menos em relação ao entendimento, Kant afasta também esta hipótese. Na verdade, mais tarde, ao tratar do papel unificador da razão, papel que, diz, «ela não mendiga mas comanda», terá de reconhecer que, empiricamente, «não é ela que determina os limites desta unidade». Pois, «se houvesse entre os fenómenos que se nos apresentam uma diversidade tão grande — não digo quanto à forma (porque nisso eles podem assemelhar-se) mas quanto ao conteúdo, a saber, quanto à diversidade dos seres existentes — que o entendimento humano mais penetrante não pudesse encontrar, comparando-os uns aos outros, a menor semelhança entre eles (é bem um caso que se pode conceber), então não haveria mais lugar para a lei lógica das espécies, não haveria mesmo mais conceito de género ou qualquer conceito geral, por conseguinte entendimento, já que é de tais

⁴⁴³ *Ibid.* p. 31.

⁴⁴⁴ *Ibid.* pp. 100-101. Sublinhados nossos.

conceitos que ele trata»⁴⁴⁵. É assim nítido que pelo menos o entendimento não põe a própria ordem material das coisas. Se esta não existir, a sua ordem formal não terá a que se aplicar, jamais se concretizando ao nível empírico; o entendimento, como *a priori* que é, ficará decerto como o projecto dessa ordem formal; mas não passará disso, ele não força de modo nenhum as coisas a tomar as suas leis e muito menos cria essas coisas. Já quanto às formas da sensibilidade tal não é tão nítido. Dado que as coisas, ao nível do númeno, «não são extensas» e por isso podem ser pensadas não só como «sujeitos dos seus próprios pensamentos»⁴⁴⁶ mas também e no mínimo justamente como «númenos» ou intuições de Deus⁴⁴⁷, parece bem que são o espaço e o tempo que activamente lhes dão a extensão segundo a simultaneidade e a sucessão, que em si mesmas não têm. Mas nem aí, se reflectimos um pouco, isto é assim. Tal é o que as coisas são antes de serem recebidas pela sensibilidade e portanto antes de serem fenómenos; uma vez como tais, tudo o que Kant pensa e nos diz, como acabámos de ver, é que eles se dão logo *com* o espaço e o tempo; mesmo quando, como acontece no início do § 7 da Estética, ele pensa os fenómenos internos sem o tempo, estes não perdem a sua multiplicidade, e só (de um modo que podemos supor o dos inteligíveis do *Nous* em Plotino ou Leibniz) são pensados todos de uma vez.

Não, a interpretação forte é directamente filha do exagero que resulta daquela exposição da novidade por parte do Filósofo. Não digo que não haja, em virtude disto mesmo, uma certa ambiguidade. Mas, se distinguirmos as duas perspectivas, desfazendo uma certa confusão, só a fraca é possível, sendo já assim que, desde o princípio, interpretamos o seu pensamento. O que quer dizer que, relativamente ao espaço, as coisas já têm a sua ordenação material (anterior à relação) e ele só lhes traz a formal (constituída pela relação). Só que — e é esse o nosso problema — isto, apesar de ser muito menos do que o que acontece na forte, não faz com que o que não é relação o passe a ser. Trata-se sem dúvida — na origem e em intenção — da relação mesma, de pôr em relevo, como dizíamos, aquilo que a matéria já é de si mesma (a sua ordenação material); o que significa, ponhamo-lo por extenso, que o espaço de Kant é na verdade o espaço abstraído das coisas, ou antes, construído, mas sob o comando delas. Porém, devido à concepção sintético-*a priori* que Kant se faz da Matemática, trata-se de um espaço que esqueceu a sua origem e, ao apresentar-se como independente, que se converteu em essência. É que, se se leva a sério, como é preciso, que ele é mesmo independente das coisas (mesmo que se dê conjuntamente com elas), por definição

⁴⁴⁵ *Ibid.* pp. 458-459. Cf. o mesmo pensamento p. 103 (no contexto de que, se não há fenómenos sem o espaço e o tempo, pode contudo haver só os fenómenos com o espaço e o tempo, sem as categorias): «poderia perfeitamente haver fenómenos — escreve — de tal maneira constituídos que o entendimento não os encontrasse de todo conformes às condições da sua unidade, e que tudo estivesse numa tal confusão que, por exemplo, na série dos fenómenos, coisa alguma se apresentasse que tornasse possível a regra da síntese e correspondesse por isso ao conceito de causa e efeito, de tal modo que este conceito seria por completo vazio, nulo e sem nenhum significado». Este sublinhado é nosso.

⁴⁴⁶ *Ibid.* p. 290.

⁴⁴⁷ *Ibid.* pp. 75 e 224 A e 226 B.

não é mais relação: esta é relação *a* «aquilo que neste caso não há»; se mesmo assim ainda é o movimento que toda a relação antes de mais é, é um movimento *bruto*, no qual ainda é preciso determinar que um ponto se dá *aqui* e o outro *além*, com o movimento-relação, agora sim, que isto implica. Faça-se a experiência, ou seja, concretize-se tudo isto que se diz, para ver como tudo é na verdade assim. O verdadeiro espaço-relação é o que ele, no texto das Antecipações da percepção há pouco citado, chama os «simples lugares de limitação», e não justamente a «intuição». Supor que, por ter sido relação, ainda tal continua — e naturalmente supondo que não se fica enclachado à mínima tentativa de *sair* para o espaço — é o primeiro equívoco de Kant.

2. A segunda característica metafísica do espaço é que ele não é só uma condição da experiência mas uma condição *a priori*. Porque, para além de não se abstrair dos fenómenos, antes de ser uma sua condição, ele — esta condição — é tal que jamais pode desaparecer das nossas representações, ao contrário do que sucede com os fenómenos. Como condição destes, já é decerto necessário, tal como nos exemplos aristotélicos a forma da casa é necessária ao *composto* que é a casa; mas, porque subjaz a toda a experiência, passa a necessário *a priori*. Como escreve o nosso Autor: «O espaço é uma representação necessária *a priori* que serve de fundamento a todas as intuições exteriores. Não se pode nunca ter uma representação sem espaço, embora se possa muito bem pensar que não há objectos no espaço. Ele é considerado como a condição de possibilidade dos fenómenos, e não como uma determinação que deles depende, e é uma representação *a priori* que serve de fundamento, de maneira necessária, aos fenómenos exteriores»⁴⁴⁸. É claro que se o espaço é, sem dúvida, construído, mas enquanto comandado, enquanto função da experiência, ele não tem mais esta precedência lógica que Kant lhe atribui; ao contrário, primeiro é justamente a experiência e só depois, como sua função, a respectiva relação. O que até acarreta como consequência que é tão possível ficar com ele como com os fenómenos, não só por abstracção à vez de um ou dos outros, mas mesmo (como acontece com os animais e conosco próprios quando nos ficamos ao nível pré-relacional) começando pelos simples fenómenos sem relação. Mas decerto, do ponto de vista de Kant, em que o espaço não deriva de nenhum modo das coisas, antes faz parte do sujeito como uma autêntica estrutura sua, o sujeito, ao fazer as experiências das coisas, não se pode libertar dele (enquanto se pode libertar dos fenómenos), e então ele é bem necessário *a priori*. Saber o que significa esta necessidade, por ser *a priori*, isso é o que veremos no próximo parágrafo. Aqui importa só notar que, se o espaço aparece aquém de toda a experiência e é por isso efectivamente *a priori*, tal se deve à sua independência em relação às coisas, que vimos no ponto anterior e que é, ela própria, o resultado da ideia que Kant se faz da Matemática. Isto, porém, vê-lo-emos também no próximo parágrafo. Aqui, concluamos só a exposição metafísica do espaço, referindo-nos às suas duas últimas características: o seu carácter intuitivo e não discursivo e a sua infinidade.

⁴⁴⁸ *Ibid.* p. 56.

Que o espaço seja uma intuição e não um conceito significa duas coisas no nosso Autor. Significa em primeiro lugar que ele, enquanto unidade, não é um universal mas um singular. É claro, tratando-se de uma relação, não é ele próprio que se dá na intuição, mas a respectiva matéria; no entanto, porque se trata da relação de algo que se dá ao nível individual, podemos aceitar que ele próprio é objecto de intuição e passar adiante. O essencial está assim em nos apercebermos de que o espaço não é constituído por uma multiplicidade de espaços, que se unificariam no seu conceito universal, mas há logo um só e único espaço, de que os vários que podemos considerar não passam de partes. Como diz Kant: «não nos podemos representar senão um único espaço, de tal modo que, quando se fala de vários espaços, apenas se entende por isso as *partes de um só e mesmo espaço*». Mas acrescenta — e é a segunda coisa que ele diz — que «estas partes não poderiam por sua vez ser anteriores a este espaço único que tudo compreende, como se elas fossem os seus elementos (capazes de o constituir pela sua reunião), antes só podem ser pensadas nele. Ele é *essencialmente* uno; o diverso que *nele* há, e por conseguinte também o conceito universal de espaço em geral, assenta em última análise em *limitações*»⁴⁴⁹. O que significa que o espaço não só não é um conceito universal que unificaria dessa maneira os vários espaços que o pudessem constituir, mas também não é conceito no sentido propriamente kantiano desta palavra, isto é, e como ele próprio diz, como *limitação* de uma intuição: é só esta última, a qual, enquanto tal, encerra apenas o diverso.

Daí — e é a última característica — que ele possa ser infinito. Infinito, precisa na segunda edição, não ao nível do conceito universal (enquanto este se poderia aplicar a uma infinidade de casos) mas ao nível da própria realidade última em jogo — não portanto «*sob si (unter sich)*» mas «*em si (in sich)*» — «porque todas as partes do espaço existem simultaneamente no infinito»⁴⁵⁰; o mesmo é dizer, não se trata de um infinito em potência (do universal — que ele não é — para os casos), mas em acto (que ele como singular é). Só que, é evidente, não se trata de uma infinidade positiva, antes só da falta de determinação e portanto da falta de finitude: tomando o espaço como o puro diverso sem limitações, ele estará aí sempre disponível para as determinações, as limitações que queiramos fazer; se as fazemos — ou antes se deixamos de abstrair delas, porque, se existe, o espaço implica-as — elas de cada vez serão sempre finitas, mesmo que se trate de uma progressão contínua que não pára. Kant tem sem dúvida a tendência para pensar a limitação, não como o mero *termo* de uma multiplicidade, mas como *aquilo* que está para além desse acabar; tal é visível na primeira Antinomia⁴⁵¹ e quando, ao tratar do *ens realissimum* do Argumento ontológico, lança justamente mão da comparação com o espaço e refere que «todas as figuras só são possíveis a título

⁴⁴⁹ *Ibid.* pp. 56-57. Sublinhados nossos.

⁴⁵⁰ *Ibid.* p. 57.

⁴⁵¹ Ao exigir, para a hipótese do mundo finito, que ele «se encontre num espaço vazio não limitado» que o *limitaria*; mas como este espaço não o *limitaria* por ser vazio, o mundo não seria finito. Não basta pois que o mundo finito acabe onde acabar; é preciso, para que seja finito, que algo o limite. *Ibid.* p. 339.

de maneiras diferentes de *limitar o espaço infinito*»⁴⁵²; o que parece levar a uma certa anterioridade do espaço em relação às limitações e, por conseguinte, a uma certa positividade da sua infinitude. Mas essa sua dita anterioridade não é senão o que resulta de se tomar uma abstracção por algo independente — passando-se do espaço que por aquilo mesmo que é, já que não é o nada, *implica* o limite (mesmo em progressão) ao *simples* espaço sem limite — que então até pode transbordar para além do que era, assim se podendo limitar por si mesmo. Porque é por demais evidente que, sem ainda nenhuma determinação quanto à limitação, ele não é finito nem infinito, a sua pretensa infinitude não se reduz senão à indeterminação. Como ao fim e ao cabo o quer Kant, porque desde o princípio (e como o acabamos de ver) o destinou a *pura* intuição, anterior aos conceitos. E como não poderia deixar de ser, porque, positivamente, só o infinito potencial é possível, o actual não passando de uma contradição nos próprios termos: como já o dissemos em *Nova Filosofia* § 31, «um conjunto fechado, porque actual, não pode evidentemente ser um conjunto aberto, porque infinito». Mas deixemos estes aspectos, apesar de tudo menores, e passemos antes para o núcleo da exposição do espaço.

§ 46. Sua exposição transcendental

O espaço tem de ser uma «intuição» e uma intuição «*a priori*», para permitir o conhecimento geométrico. Porque, escreve Kant, «a geometria é uma ciência que determina sinteticamente, e contudo *a priori*, as propriedades do espaço». Tem de ser uma intuição, para assim permitir um conhecimento sintético, «porque de um simples conceito não se pode tirar nenhuma proposição que ultrapasse o conceito, o que todavia acontece em geometria»; e tem de ser *a priori*, isto é, «tem de estar em nós (...) antes de toda a percepção de um objecto», porque «as proposições geométricas são todas apodícticas, ou seja, implicam a consciência da sua necessidade». As duas condições só são satisfeitas se o espaço for, ao nível da sensibilidade e como dizíamos, uma autêntica estrutura do sujeito, a «forma do sentido externo»⁴⁵³. Eis na verdade o núcleo da doutrina kantiana do espaço, a sua última e verdadeira justificação, sempre presente por baixo das demais: ele começa por ser independente da experiência, porque já é *a priori*, e é intuição e não conceito, porque a geometria o exige.

1. Diz-se às vezes que ele e o tempo são subjectivos no nosso Autor, não por esta razão, mas porque o conhecimento sensível começa por ser subjectivo: em tal caso, eles, como suas formas, não poderiam também ser senão subjectivos⁴⁵⁴. Não é verdade. Não que Kant não se inscreva nessa grande tradição que de Galileu e Descartes se estende por todo o pensamento moderno, segundo a qual não só as qualidades segundas mas mesmo, com Berkeley, as primeiras se passaram a

⁴⁵² *Ibid.* p. 418. Sublinhado nosso.

⁴⁵³ *Ibid.* pp. 57-58.

⁴⁵⁴ S. V. ROVIGHI, *o. c.* pp. 60-61.

interpretar em termos de produções do sujeito. Ao contrário. Devemos mesmo dizer que ele se inscreve tanto nela que a promove, mais que ninguém, a princípio do conhecimento humano. Como se pode ler nas Notas gerais da Estética, a diferença entre o sensível e o intelectual não é, como queriam Leibniz e Wolf, apenas «lógica», mas «transcendental», ela «não tem a ver apenas com a sua claridade ou obscuridade, mas com a origem e o conteúdo da claridade e da obscuridade, de tal modo que, pela sensibilidade, o nosso conhecimento da natureza das coisas em si mesmas não só é obscuro mas *nulo*; tão nulo que, desde que abstraímos da nossa constituição subjectiva, o objecto, representado com as propriedades que lhe atribua a intuição sensível, não se encontra mais nem pode encontrar em parte alguma»⁴⁵⁵. E na página anterior dizia que «o que possa ser a natureza dos objectos em si mesmos» jamais o saberemos, «apenas conhecemos o *nosso modo de os perceber*»⁴⁵⁶. Modo que, logo no início da Estética, ele precisava ao declarar que a sensibilidade nada mais é do que «a capacidade de *receber* representações (receptividade) *graças ao modo como somos afectados* pelos objectos (*die Fähigkeit (Rezeptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden, zu bekommen*)»⁴⁵⁷. É pois bem claro: dos objectos mesmos, nada temos; apenas temos o nosso modo de os receber, a afecção que eles nos causam quando os recebemos. E isto é assim — sendo aqui que a tradição das qualidades subjectivas se volve em autêntico princípio do conhecimento humano — porque nós finitos não podemos possuir um *intuitus originarius*, para o qual intuir é criar, «dar a existência» ao próprio objecto da intuição, mas apenas um *intuitus derivativus*, o qual só entra em funcionamento frente a objectos «existentes» ou «dados»; o nosso modo de intuição, dirá expressamente, «chama-se sensível, porque *não é originário*, isto é, tal que por ele fosse dada a própria existência do objecto da intuição (modo que, tanto quanto podemos julgar, só pertence ao Ser supremo), mas ao contrário depende da existência do objecto e portanto só é possível na medida em que a capacidade de representação do sujeito é por ele afectada»⁴⁵⁸. Seria difícil ser mais claro. Conhecer é *receber* e, nessa recepção, *transformar* as determinações primitivas em novas, que são agora apenas subjectivas, o «nosso modo de ser afectados»; e isto é o que, por definição, nos cabe porque somos finitos. Os demais seres «finitos e pensantes» — acrescentará ainda — podem possuir ou não o espaço e o tempo como nós, mas o que eles terão de certeza de possuir, justamente porque finitos, é uma intuição sensível, recebedora e alteradora como a nossa.

O facto é pois este: Kant está tanto nessa tradição que ela constitui até, mais que nos outros autores, um princípio inerente à própria natureza humana finita. Mas isso não obsta a que a subjectividade do seu espaço derive de um outro princípio, a seu modo tão importante para o nosso Autor como este. Basta pensarmos que o espaço, nele, não é de nenhum modo o espaço dos sentidos de

⁴⁵⁵ CRP p. 69. O sublinhado é nosso.

⁴⁵⁶ *Ibid.* p. 68. Sublinhado nosso.

⁴⁵⁷ *Ibid.* p. 53. Sublinhados nossos.

⁴⁵⁸ *Ibid.* p. 75.

Berkeley (o qual por essa razão mesma passava também a ser produzido pelo sujeito) mas é o da geometria, tão preciso e objectivo que é ele agora o princípio da objectividade dos fenómenos, para compreendermos que não foi por aquela via que ele chegou à sua subjectivização mas pela via da Matemática. Importa talvez só, para tudo compreendermos, notar que, apesar de *a priori*, ele tem justamente de ser subjectivo. O que bem se vê a partir da análise que ele faz à posição de Newton. Na verdade, depois de ter preferido esta posição à de Leibniz — porque ao menos ela, tratando de algo «eterno e infinito» (o espaço e o tempo absolutos, como *sensoria Dei*), «tem a vantagem de deixar o campo dos fenómenos aberto para as proposições matemáticas», enquanto que a de Leibniz não, posto que «relações tiradas da experiência» jamais se poderão elevar à «certeza apodíctica»⁴⁵⁹ —, aprofunda-a mais adiante e conclui que mesmo nela não seria possível a matemática. Por esta razão: porque então o espaço não se daria «em nós», de modo a podermos por exemplo fazer a experiência *a priori* de que «com três linhas rectas se pode formar uma figura», e em tal caso ou faríamos uma experiência meramente *a posteriori*, ou pura e simplesmente não faríamos nenhuma; dos dois modos inviabilizaríamos a geometria. É que haveria decerto o referido espaço absoluto; mas, dando-se ele para além do meu conhecimento, eu teria de o receber, fazendo para todos os efeitos uma experiência *a posteriori* (e ainda seria preciso poder conhecer dessa maneira as coisas em si mesmas, o que vimos não ser possível), ou na hipótese contrária teria de me privar dele: no primeiro caso, a geometria perderia (no mínimo) a aprioridade, e no segundo ela reduzir-se-ia a um conhecimento por conceitos, sem intuição. De resto, de um outro modo ainda se vê que o espaço tem de ser algo subjectivo: a saber, através do problema da aplicabilidade da geometria aos objectos da experiência empírica. Estes devem, com efeito, conformar-se com ela. Ora como é tal possível? Só sendo o espaço a forma — portanto uma estrutura nossa — dessa mesma experiência⁴⁶⁰. Ou seja, para antes de tudo poder haver geometria e, havendo-a, para ela poder ser a geometria dos corpos, é necessário que o espaço, embora *a priori*, seja subjectivo, seja a «forma do sentido externo».

2. E eis-nos chegados ao problema essencial desta exposição transcendental: saber se a geometria é na verdade constituída por juízos sintéticos *a priori*, já que é daí que tudo arranca. Em três lugares, tenta Kant mostrar que tanto a geometria como a aritmética procedem dessa maneira: na Introdução B, nos Axiomas da intuição e na alínea c do § 2 dos *Prolegómenos*⁴⁶¹. Os textos do primeiro lugar e do terceiro são, contudo, quase idênticos; e o do segundo, ainda que resumidamente, não deixa de referir já os pontos capitais. Pelo que a doutrina se desenha de um modo perfeitamente nítido, sem dúvidas ou imprecisões. Ainda nos dois

⁴⁵⁹ *Ibid.* p. 67.

⁴⁶⁰ *Ibid.* pp. 71-72. Cf. para o último ponto *ibid.* pp. 164-165 e *PMF* pp. 49-52. — Note-se que este problema só se põe porque à partida se toma o espaço como uma realidade autónoma em relação aos corpos. Se ele for a relação mesma *deles*, ainda que se tome como abstraído, a eles pode sempre voltar, porque a eles pertence.

⁴⁶¹ Respectivamente, *CRP* pp. 40-42, *ibid.* p. 166 e *PMF* pp. 23-25.

lugares extremos os textos são precedidos pela distinção entre juízos sintéticos e juízos analíticos, sendo mais clara porque mais sistemática a do último ⁴⁶². Porque se trata de mostrar que os juízos da matemática são sintéticos, comecemos pela diferença entre uns e outros.

«Os juízos analíticos — escreve o nosso Autor — não dizem nada no predicado que já não tenha sido pensado *realmente* no conceito do sujeito, se bem que de maneira *menos clara* e mais *inconsciente*» ⁴⁶³. São assim, como antes diz, «explicativos», ou, como nós dizemos mais hoje, *explicitam* o que já está contido no sujeito, mas de modo *implícito*. Ao contrário, nos sintéticos, «o predicado B está totalmente fora do conceito A» ⁴⁶⁴, pelo que, ao ser-lhe atribuído, não o analisa mas sintetiza-o, «estendendo-lhe» a sua compreensão e aumentando o nosso conhecimento. São exemplos famosos, respectivamente, «os corpos são extensos», «os corpos são pesados». No primeiro caso, a extensão já é «realmente» pensada no conceito de corpo, só que não «de forma expressa», pelo que tudo o que se faz é analisar esse conceito, explicitando-o; no segundo, o peso é algo que se vem «verdadeiramente» acrescentar à extensão, como diz, pelo que não se pode deduzir do conceito de corpo, mas só acrescentar-se-lhe, assim se alargando a sua compreensão e aumentando o nosso conhecimento. Se o princípio dos primeiros é a «identidade» ⁴⁶⁵, ou como ele diz mais vezes, de modo negativo, a «contradição», o princípio dos sintéticos, aquilo sobre que eles se apoiam para poderem juntar o novel predicado ao sujeito, é a experiência, *a posteriori* ou *a priori* segundo os casos ⁴⁶⁶.

É por demais claro: «os corpos são extensos» pode ser para Kant um exemplo inamovível de juízo analítico, porque o espaço, como vimos, é algo de que não nos podemos desfazer, é a própria estrutura formal do sentido externo, sendo por isso *a priori*; se o tomarmos como a relação comandada pela matéria dos corpos, temos ao contrário de partir sempre da experiência desta e ele é então *a posteriori*, como tudo o mais, só aparecendo no teatro da consciência em segundo lugar e não de véspera. Todavia deve notar-se que Kant não dá como exemplos de juízos analíticos só os verdadeiramente *a priori*, isto é, os que *nunca* foram (na obtenção dos seus elementos) *a posteriori*. Embora sejam esses sem dúvida os que mais lhe interessam, porque só aí estamos em absoluto no domínio do universal e necessário, ele também admite como analíticos os constituídos por conceitos empíricos. É o caso: «o ouro é um metal amarelo». Uma vez feita previamente a experiência e obtido que o «ouro» é na verdade um «metal» e «amarelo», se tomo o conceito de ouro, posso explicitá-lo como metal amarelo. Como Kant diz: «não é de modo nenhum necessária uma experiência nova», com a sua contingência; ao contrário, «como o predicado de um juízo analítico (...) já é pensado anteriormente no conceito do sujeito, ele não pode ser negado deste sem contradição», sendo por

⁴⁶² CRP pp. 37-40, PMF pp. 20-23.

⁴⁶³ PMF p. 21. Subinados nossos.

⁴⁶⁴ CRP p. 37.

⁴⁶⁵ *Ibid.* p. 37.

⁴⁶⁶ PMF p. 22.

isso necessário. «Eis porque — conclui — todas as proposições analíticas são juízos *a priori*, mesmo que os seus conceitos sejam empíricos»⁴⁶⁷. Atentemos bem neste passo. À primeira vista parece uma contradição chamar *a priori* a um juízo cujos conceitos são empíricos e que é portanto *a posteriori*. Mas não há contradição nenhuma, porque há dois tempos: um primeiro de experiência, em que se obtêm os respectivos conceitos (aí ele é na verdade *a posteriori* e sintético), e um segundo de análise, para todos os efeitos *a priori*, porque se trata da explicitação do que já aí está contido no sujeito. Para todos os efeitos, precisemo-lo melhor, em relação ao que está aqui em jogo, à determinação dos juízos analíticos. Porque não é a isto que Kant chama habitualmente *a priori*. Desde o princípio da Introdução A e B que «o conhecimento começa com a experiência», mas «não deriva todo dela»; o que significa que há, para além dela, um *a priori* em estado puro. Justamente para poder haver um verdadeiro conhecimento — isto é, necessário («assim e não de outra maneira») e universal (não por generalidade mas porque necessário) — ele tem de provir em parte de uma região que não é a da experiência, dado que nesta até a generalidade jamais perde os pés de barro. Se há, como na verdade há, uma Matemática que se move no domínio do absolutamente necessário e uma Física com os seus princípios que constituem o que propriamente se pode chamar uma «natureza», então tem de haver um *a priori* propriamente dito, um *a priori* sem mais, que traga a verdadeira estrutura às coisas⁴⁶⁸. Por isso não devemos deixar passar despercebido este passo. É que ele vem dizer-nos, contra o que é por demais habitual no nosso Autor, que o *a priori* não é tal em última análise por pertencer a essa região supra-empírica que o caracteriza mas, antes de tudo, por ser uma *necessidade analítica*, a necessidade da *inerência lógica*. Na verdade, uma vez formado o conceito de ouro, ele é tão necessariamente — «assim e não de outra maneira» — metal amarelo, como acontece em todas as proposições da matemática ou nos princípios da física. Como é afinal? A verdadeira necessidade é tal em virtude da origem *a priori* — por pertencer a um domínio anterior à experiência — ou em virtude da análise, como este exemplo nos sugere? É claro que Kant julga que é em virtude da origem: a Matemática é necessária em virtude da «experiência *a priori*» que a constitui, e ao nível do entendimento, como veremos mais tarde, a necessidade *intrínseca* que a apercepção transcendental, as categorias e os princípios têm *para além* de serem (como a forma da casa: § 45.2) «condições de possibilidade da experiência» parece que nada deve à análise. Contudo não é assim. Como vamos já ver para a Matemática, toda a necessidade lhe advém, não da «experiência *a priori*», mas da análise; e veremos mais tarde (§§ 53.3, 54.3, 55.5, 56.1) que em absoluto toda a necessidade inerente ao entendimento não lhe advém senão da análise. Mas nesse caso, se as coisas são desta maneira, porque julga Kant que situando-se ao nível do *a priori* (de pedra e cal antes da experiência) se coloca *ipso facto* no domínio da necessidade? Eis os dois conjuntos de questões que, se queremos compreender o fundo do pensamento do nosso Autor, não podemos fugir a analisar.

⁴⁶⁷ *Ibid.* pp. 21-22.

⁴⁶⁸ *CRP* pp. 31-34. Cf. *ibid.* pp. 128-129, 198-199, 208, 353.

3. Começemos pela primeira. A necessidade da Matemática advém-lhe mesmo de ela ser uma «experiência *a priori*»? Segundo Kant, sim. Para fazermos uma soma tão simples como $7 + 5 = 12$, temos de lançar mão da experiência, e só chegaremos a um resultado apodíctico se se tratar de uma experiência *a priori*. É que tudo o que temos em $7 + 5$ é o conceito de 7, o conceito de 5, o conceito da sua reunião e, naturalmente, porque essa soma é igual a alguma coisa, a necessidade de um terceiro conceito numérico, mas que não sabemos qual é. Precisamente para saber qual é, temos de, partindo por exemplo do número 7, explicitar as unidades contidas no número 5 e, juntando-as uma a uma ao número 7, obter os números 8, 9 ... 12. Este, no essencial, o exemplo de Kant, que sigo no texto da *Crítica*, por ser o mais completo. Mas imediatamente nos surgem várias observações.

Em primeiro lugar, Kant parece chegar sem dúvida a um conhecimento novo, através da sua pretensa experiência *a priori*. Mas, como veremos, não chega; e, se chegasse, tal conhecimento não seria senão o nome, a palavra «doze». Porque aquilo que ele chama o conceito não é senão isso: a palavra ou nome. Ele continua claramente na concepção racionalista geral, que examinámos no § 31, em que, havendo por um lado a «referência a vazio» às coisas a partir das palavras e, por outro lado, a afirmação de um supra-sensível, se chegou à ideia de que já se tem alguma coisa (precisamente do domínio supra-sensível, o conceito) com o simples uso das palavras; ao dizer «doze», «cinco» ou «sete», por exemplo, parece que já se têm, com o simples enunciar da palavra, as respectivas unidades, mas sem ainda as ter a elas mesmas; parece que já se têm, mas de um outro modo, propriamente espiritual. Contudo, é evidente: só ainda dessa maneira, não só *não* as temos, como *não* temos outra coisa na vez delas. Tanto assim é que, para as termos mesmo, e como diz Kant que quer resolver o problema da soma, «é preciso ultrapassar os conceitos e chamar em seu auxílio a intuição (*man muss über diese Begriffe hinausgehen, indem man die Anschauung zu Hilfe nimmt*)». Só então na verdade temos alguma coisa, precisamente as unidades explícitas ou a cheio, que antes eram visadas de modo implícito ou a vazio, com o simples enunciar da palavra; não há, em todo este processo, mais nada, como cada um o pode facilmente comprovar olhando para o que se passa no teatro da sua consciência. Supor que esse visar a vazio é já algo *em si mesmo*, as próprias coisas de um modo espiritual, é o que justamente se deve à tradição racionalista, em que está Kant. Tradição que sem dúvida nele se complica. A partir da *Crítica*, o sentido técnico de conceito deixa de ser o desta «realidade supra-sensível», para passar a ser o de simples *forma* da matéria sensível: conceito significa doravante, como dizíamos, *determinação de conjunto*. Mas nem por isso o sentido anterior desapareceu. E o que é mais: ele vai mesmo interpretar o novo sentido em idênticos moldes. Em relação ao primeiro ponto, com efeito, e na linha do caso que aqui analisamos, ele não deixará de escrever, expressamente, ao tratar do Método e comparando a Filosofia com a Matemática, que «prefere qualificar as provas filosóficas de acroamáticas ou discursivas, uma vez que apenas podem ser feitas *por simples palavras (pelo objecto em pensamento)*, e não de demonstrações, porque estas últimas, como a própria expressão o significa, *penetram na intuição* do

objecto»⁴⁶⁹. «Por simples palavras», diz, «pelo objecto em pensamento», ao contrário do que acontece na «intuição». Até parece que está, como nós fizemos no citado § 31, a definir o inteligível enquanto tal. E note-se que esta ideia não aparece aqui isoladamente, antes perpassa por toda a *Crítica*⁴⁷⁰. E em relação ao segundo ponto, doravante conceito significa forma e não conteúdo; mas não só tal conceito não deixará de continuar a pertencer ao entendimento, em contraste com o conteúdo que provém da sensibilidade, como, interpretado nos moldes antigos, não deixará de pôr o problema da sua ligação a essa mesma sensibilidade, problema que o Esquematismo terá por função resolver. Se o conceito é ao fim e ao cabo uma relação, que se aplica ao espaço e ao tempo e através destes aos conteúdos empíricos, não só não há, pelo menos deste ponto de vista (não me refiro nem à diferença espontaneidade-receptividade nem à unidade que o entendimento é e a sensibilidade não), nenhuma necessidade de continuar a supor duas faculdades diferentes, como, e muito menos, não há necessidade — por já lá estar — de fazer baixar essa relação do céu à terra, de fazer o conceito incarnar no sensível. Porém, é esse o facto, Kant jamais deixará de ser fundamentalmente racionalista. E daí os dois planos, no problema que é aqui o nosso: o do conceito, donde se desce para o da intuição, para aí fazer a experiência das respectivas unidades, e para onde de novo se sobe, porque é ele o mais importante. Não havendo agora, como o acabamos de indicar, tal plano do conceito, só há rigorosamente o da intuição ou das unidades, as quais se podem tomar explícita ou implicitamente, e que no caso da implicitude se referem através do seu nome.

Mas se isto é assim, se não há na verdade qualquer plano conceptual anterior às unidades, a descrição que o nosso Autor faz do que se passa quando fazemos a soma de $7 + 5 = 12$ não corresponde à realidade. Ou mais precisamente, o que ele descreve, uma vez reduzido o plano do conceito à simples palavra, também se pode dar na realidade, mas está muito longe de ser quer o imediato quer o mais importante. No imediato, porque tudo se passa no mesmo plano e o que interessa é a explicitação, nós entendemos essa soma desta maneira: $1+1+1+1+1+1+1 + 1+1+1+1+1 = 1+1+1+1+1+1+1+1+1+1+1+1$. Quero dizer, entendemos imediatamente as sete unidades a que se refere o número 7, as cinco a que se refere o número 5 e, porque se trata de as somar, juntamo-las no resultado. Isto, é claro, e como o dizemos, se as tomamos a cheio ou explicitamente, para sabermos mesmo quanto é a soma de $7 + 5$; porque, sabida a tabuada, podemos ficar ao mero nível das palavras, ou mesmo a meio caminho, num vislumbre rápido de qualquer coisa como «um conjunto maior a juntar-se a um conjunto menor, dando como resultado um conjunto adequado aos dois anteriores». De toda a maneira, o importante é que estamos sempre num só plano, o das unidades, que tomamos explícita ou implicitamente, neste último caso com o auxílio das palavras; não há nada desse plano dos conceitos, com o conseqüente descer ao das unidades — onde se faria a experiência — para depois subir novamente ao dos conceitos. Kant argumenta que,

⁴⁶⁹ *Ibid.* p. 505. Sublinhados nossos.

⁴⁷⁰ Cf. nomeadamente pp. 71, 75, 93, 201, 219, 266, 308, 492, 493, 495, 496, 498.

quando as parcelas são números grandes nós não sabemos quanto é a soma, pelo que então bem se vê a necessidade da experiência. Não é verdade. Sabemos muito bem quanto é a soma — as unidades das parcelas tomadas num único conjunto — e só não sabemos qual o seu nome. O qual — e era o segundo aspecto — tem decerto alguma importância; os nomes dos números permitem-nos uma enorme economia nas respectivas referências, sendo mesmo por isso que se inventaram. Mas eles, os nomes, não transformaram os números numa realidade de *outra ordem*, os conceitos, antes só permitiram que os tomássemos *de modo implícito*, para os podermos manejar mais comodamente. Pelo que não há af realidade nenhuma a descobrir. A única coisa que na verdade descobrimos, através do que Kant chama a experiência — e nós vemos agora que não se trata senão da explicitação — é o *nome* do número em questão. E mesmo este — precisamos de ir até ao fim — não o descobrimos efectivamente, mas só o explicitamos também, porque ele já lá estava (não o inventamos agora, e se inventássemos, não o descobriríamos mas criá-lo-famos) agarrado às respectivas unidades *como seu sinal*, de tal modo que, explicitando umas, o explicitamos a ele também; não fazemos, *nem há*, nenhuma experiência em especial que nos leve das unidades a ele. Ou seja, em conclusão: o que nós temos de alto a baixo é a explicitação ou *análise*, e nenhuma descoberta de coisas novas através da experiência, com a respectiva síntese.

Mas vamos seguir o exemplo de Kant nos seus próprios termos, para vermos se, na verdade, é assim ou não. Como no caso do ouro se olha para a experiência e, de acordo com ela, se atribuem as determinações de metal e de amarelo ao conceito, assim também, para sabermos quanto é a soma de $7 + 5$, vamos à intuição que corresponde ao conceito de 5 e, de posse das respectivas unidades, juntamo-las uma a uma aos conceitos de 7, 8, 9, etc, até as esgotar; o conceito alcançado com a última é aquele que procuramos. Parece que se descobre mesmo desta maneira algo que desconhecíamos, o conceito de 12, e através de uma experiência *a priori*. Só que, para além de que o célebre conceito não é senão a palavra «doze» (que não se descobre mas só convencionalmente lá se supõe), é preciso ver ao certo em que consiste essa experiência. Que ela, porque recorre à intuição, se passa ao nível da sensibilidade, não há dúvida. Mas isso são os materiais usados, não é a experiência enquanto tal; quero dizer, não é a experiência nem enquanto a «mudança efectiva das unidades para os sucessivos conceitos, 7, 8, etc», nem, muito menos, e é aí que está a experiência propriamente dita, enquanto o *princípio* (a experiência como o princípio dos juízos sintéticos, para além da contradição como o princípio dos juízos analíticos) *sobre que se apoia* (*stützt*) essa mudança. Digo que é na segunda acepção que está a experiência propriamente dita, porque pegar nas cinco unidades e de cada vez pôr uma no conceito que já temos, assim obtendo também de cada vez o novo conceito, isso não é senão executar explicitamente o que já está desde o princípio dito nos sinais de $+$ e de $=$ da soma, não é experienciar nenhuma coisa nova, que por isso mesmo se lhe vá acrescentar. Até aqui portanto temos só a análise. Se, como Kant diz expressamente nos *Prolegómenos*, os juízos sintéticos *a posteriori* e *a priori* «se acordam em que jamais podem existir em virtude do axioma fundamental da análise, ou seja, apenas em virtude do princípio de contradição» e portanto «exigem para além disso um

princípio completamente diferente (*sie erfordern noch ein ganz anderes Prinzip*), que é a experiência⁴⁷¹, então esta, mesmo *a priori*, consiste em observar, em prestar atenção, em *esperar* pelas unidades que *possam* aparecer, para, uma vez registadas quanto ao seu número, e tal como acontecia para as determinações do ouro, as podermos por último somar ao conceito anterior. O que faz com que não só se fique sempre à *espera* de mais — essa é a atitude inevitável em qualquer experiência — mas também que, desde o princípio, elas não sejam necessárias mas contingentes: que tenhamos uma, cinco ou mil é perfeitamente aleatório; não há nenhuma necessidade de que tenhamos mesmo *cinco unidades*, para acrescentar ao conceito de 7, e assim obtermos o conceito de 12; *não* estamos no domínio *a priori*. É completamente claro. É preciso escolher: ou temos o *a priori* ou temos a experiência, «experiência *a priori*» é que não há; experiência é estar aberto ao que aparecer, *a priori* é estar predeterminado pelo conceito. Por isso Kant tem o cuidado de, por três vezes no curto passo, derivar as unidades, que depois estão na intuição, do conceito de 5: «É preciso ultrapassar os conceitos, chamando em seu auxílio a intuição *que corresponde* a um deles (*die einem von beiden korrespondiert*)»; «juntando assim pouco a pouco as unidades *do número cinco* dado na intuição ao conceito de sete»; «junto então uma a uma ao número 7 (...) as unidades que *antes tinha tomado em conjunto* para constituir o número 5 (*die ich vorher zusam mennaht, um die Zahl 5*) e assim vejo nascer o número 12»⁴⁷². Sabemos muito bem qual o número de unidades a acrescentar ao número 7, para alcançar o número 12, porque se trata tão simplesmente de *explicitar* o número 5, mesmo que tal se faça, em virtude da concepção racionalista do conceito, em baixo, na intuição, e não à partida num só plano. Se se tratasse da experiência, esperaríamos irremediavelmente pelas unidades que *aparecessem*. O que significaria obviamente o arbítrio total: a soma de 7 + 5 tanto poderia ser 8 como 80 ou o que se queira! E no caso da geometria — que Kant, como é sabido, não esquece — para sabermos por exemplo qual seria a linha mais curta, se a recta se a curva, ou a quanto seria igual a soma dos ângulos de um triângulo⁴⁷³, teríamos de lançar mão da *medição empírica*, apagando de uma penada essa autêntica e preciosa «revelação» que o primeiro a inventar a geometria teve⁴⁷⁴! Não, não há nenhuma experiência nos pretensos juízos sintéticos *a priori*. Eles são exclusivamente analíticos. A ilusão de Kant advém-lhe de que, uma vez admitido o plano dos conceitos, é preciso descer ao plano da sensibilidade, que é o campo da experiência. Ou antes, advém-lhe disso e porque no cerne do seu pensamento acabou por ficar a exigência de que, para haver ciência, é preciso haver, para além do conceito dos racionalistas, a intuição dos empiristas; também em Leibniz ou em Descartes o conceito não é menos espiritual e não se desce menos ao sensível, e no entanto a matemática não deixa de ser puramente analítica; o que sucedeu foi

⁴⁷¹ PMF p. 22.

⁴⁷² CRP p. 41. Sublinhados nossos.

⁴⁷³ *Ibid.* p. 495. Para o exemplo das linhas, ver os passos da *Crítica* e dos *Prolegómenos* que estamos a analisar.

⁴⁷⁴ CRP p. 17.

que em Kant a experiência, com o «despertar do seu sono dogmático» provocado por Hume, passou a ser tão metodicamente importante que foi introduzida na própria matemática. — Sabemos agora que experiência, na «experiência *a priori*», não significa em rigor senão incarnação sensível, intuição enquanto contraposta a conceito, não experiência propriamente dita. Em rigor, digo, que é como vemos o que não há em Kant. A sua posição é essencialmente ambígua: é a análise a mola real dos seus pretensos juízos sintéticos *a priori*, mas ele quer que seja a experiência. E mais: ele julga que se descobrem coisas novas nesses juízos. Se, sendo isto assim, se acentua aquilo que o nosso Autor mesmo acentua, isto é, que eles são sintéticos e não analíticos, que eles se apoiam na experiência e não na análise lógica, então o domínio em que se faz essa experiência, porque eles são necessários, tem de ser ele próprio *intrinsecamente necessário*. E eis-nos na segunda questão atrás levantada.

4. Façamos, no entanto, ainda antes de a ela passarmos, um último resumo da posição de Kant, com todos os elementos entretanto encontrados. Dado o conceito espiritual dos racionalistas (com o papel que, pela influência de Hume, a experiência passou a ter) e a sua confusão com a palavra, parece sem dúvida possível que a soma de $7 + 5 = 12$ seja um juízo sintético *a priori*: o novo é a palavra «doze», que pode adquirir-se através do conceito que se forma com a adjunção das cinco unidades. É *a priori*, porque as cinco unidades já estão no número 5; é experiência, porque a intuição pertence metodicamente à sensibilidade; há a descoberta de algo novo, porque, chegando-se ao conceito, chega-se também à palavra que o concretiza. Chega-se à palavra, note-se, não porque se passe, no mesmo plano e sem nenhuma necessidade, do conjunto das unidades para a palavra que convencionalmente o significa, mas porque se passa, de um plano a outro e na primeira fase com necessidade, do conjunto das unidades para o respectivo conceito, com o qual se confunde a palavra; dito de outro modo, passa-se analiticamente do conjunto para o respectivo conceito, vindo a palavra de contrabando. Juntar as unidades que derivam do 5 evidentemente nada encerra de novo e portanto não é aí que de verdade está a síntese; mas descobrir que o conceito, que corresponde a esse novo conjunto, se chama «doze», isso sim implica novidade; pela não-distinção entre uma coisa e outra (e como poderia ser de outro modo se o conceito só é possível, nada que é, concretizando-se na palavra?) pode dar-se o paradoxo de se descobrir, *analiticamente*, algo novo. — Algo novo que, importa notá-lo, não há nos exemplos geométricos. Pelo que, ao menos neste caso, nós estamos a lidar, desde o princípio, com juízos exclusivamente analíticos. Na verdade, se tomarmos só quanto à qualidade uma linha recta e uma linha curva, daí não se pode deduzir, quanto à quantidade, que a primeira é mais curta que a segunda. Mas também então tudo o que temos é a consideração qualitativa da linha recta e da linha curva, e rigorosamente mais nada. Para se poder fazer a sua comparação do ponto de vista da quantidade, é preciso pôr expressamente este problema, e naturalmente pô-lo de modo *não-necessário*; nada obriga a que, se temos a consideração qualitativa de uma linha recta e de uma linha curva, passemos à sua consideração quantitativa. Mas se passamos — e se obviamente, ao dizermos «linha recta» e «linha curva», não ficamos, já não digo nos conceitos,

mas nas palavras, antes vamos àquilo que elas significam — então sim é necessariamente que, por aquilo mesmo que ambas são, a linha recta é a mais curta. Trata-se apenas da sua análise; a linha recta tem, para o dizermos simplesmente assim, menos pontos. E o mesmo sucede nomeadamente com a soma dos ângulos do triângulo. Nada obriga, se temos já o triângulo no papel ou na imaginação, a desenhar na adjacência do ângulo C dois ângulos iguais aos ângulos A e B. Mas, se desenhamos, torna-se evidente — ou, o que é o mesmo, torna-se necessário, apodíctico — que a soma dos seus ângulos perfaz um ângulo raso. Mais uma vez, tudo o que temos é a análise, por menos directa que a anterior e por isso por mais ao raciocínio que passe agora a recorrer. Aliás, também nada obrigava antes a que, se tínhamos sete unidades, lhes juntássemos mais cinco. Mas se isso acontecia, se lhas juntávamos, $7 + 5$ eram necessariamente 12 (na hipótese, é claro, de 7 serem $1+1+1+1+1+1+1$, 5 serem $1+1+1+1+1$ e 12 serem $1+1+1+1+1+1+1+1+1+1+1+1$). Tudo o que em geral se passa é que — libertos já da escravidão da experiência e entregues à espontaneidade da imaginação — podemos, tendo sete unidades, juntar-lhes mais cinco, tendo qualitativamente uma linha recta e uma linha curva, podemos pôr o problema da sua quantidade e, tendo um triângulo, podemos não só prolongar-lhe a base mas traçar uma paralela ao lado oposto. E, uma vez isto feito, podemos sem dúvida tirar conclusões novas, que não estavam no segundo ponto de partida e muito menos no primeiro. Mas é preciso ter em atenção estes dois níveis de novidade e saber onde está a necessidade. Há novidade no prévio avançar para novas situações, mas aí não há necessidade nenhuma. E há ainda novidade na análise dos elementos entretanto reunidos, mas aí trata-se exclusivamente da explicitação da *análise*, e é aí portanto que se situa toda a necessidade, toda a apodicticidade da Matemática.

5. E eis-nos, agora sim, na segunda questão, que era a de saber por que razão em Kant a necessidade, que não está senão na análise, se põe antes de tudo no *a priori*, num domínio anterior à experiência, ao ponto de parecer que, se nele nos colocamos, nem é precisa a análise, porque ele já é de si mesmo necessário. Em primeiro lugar — para entendermos todo o problema temos de começar por aqui — a Matemática (não só em Kant mas em geral) já não se passa no meio da experiência mas fora; já não tem que estar constantemente a orientar-se pelo que acontece, antes constitui livremente os seus objectos. Ela, com efeito, já só trata das *relações* das coisas, do «mais e mais contínuo» que é a extensão ou espaço e do «mais e mais discreto» que é o número; não lhe interessam as qualidades segundas enquanto tais — a cor, o som, a resistência⁴⁷⁵ — com a sempre necessária referência à percepção quando tratamos delas: não podemos por exemplo definir uma cor *a priori*, tal como definimos uma recta ou uma curva; estas últimas são definidas pelas palavras «linha em que os pontos se situam todos numa só direcção» ou «à volta de um ponto chamado centro», e as suas definições impõem-se mesmo como regra à experiência, que jamais as realizará com exactidão; ao

⁴⁷⁵ Que são, não havendo a matéria prima (e não falando no prazer e na dor), a única coisa que como *relacionado* existe.

contrário, «determinado tom de amarelo», por exemplo, só terá algum sentido a partir do respectivo tom dado na percepção e não inversamente; a palavra é neste caso função da realidade, não a realidade função da palavra. Pode ser desta última maneira na Matemática, porque ela já só trata das relações e não das coisas relacionadas. Todavia ainda só demos o primeiro passo na sua constituição. As relações começam sempre por dar-se numa matéria e, mesmo que já abstraíamos dela, se continuamos com as relações concretas que *antes* tínhamos, elas ainda terão o tamanho e a forma do corpo anterior, com as suas imperfeições aliás, as suas arestas arredondadas, os poros na continuidade, as perpendiculares coxas; ainda temos só a extensão *do* corpo, que nesta exacta medida continua implicado. Só quando — embora tendo partido de extensões, planos, arestas e curvas dos corpos — definirmos, com *total* abstracção destes e por isso *para valer apenas a partir das palavras*, a extensão como um «mais e mais contínuo», o plano como uma «superfície gerada por uma recta», a aresta como o «encontro de dois planos», etc, nós estaremos ao nível da Matemática e completamente livres dos corpos; teremos tido a «revelação» de que fala Kant. Já não dependeremos em nada da experiência, e como, por outro lado, há imponente a necessidade que resulta da análise das ditas definições, eis-nos num domínio bem necessário.

Só que ainda nos movemos, como o assinalávamos há pouco, da primeira situação em que estávamos para uma nova, da consideração qualitativa da linha recta e da linha curva para a sua consideração quantitativa, do conjunto de sete unidades para a adunção de um outro de cinco, etc. O que, não sendo necessário, vem afinal introduzir a arbitrariedade nesse mundo. Não se trata — precisemo-lo logo — de reduzir a necessidade analítica a tal movimento, destruindo-a. Também dissemos que há duas espécies de novidade e portanto de movimento: a do avançar contingente de situação para situação e a própria da análise. A análise mesma, apesar do seu movimento, é sempre necessária. Ela está em, vendo-se que 7 é um conjunto de sete unidades, 5 um conjunto de cinco e 12 um de doze, ver que $7 + 5 = 12$. Que ela tem ainda o seu movimento próprio pode evidenciar-se dizendo que, se nos distrairmos a meio, ou se morrermos, pura e simplesmente *pára* aí a análise, com a respectiva necessidade. Ela está apenas — montada no seu movimento — na *evidência* da *identidade* dos termos; é «assim e não de outra maneira» porque *vemos*, graças à *identidade*, que é assim e não de outra maneira. Mas — e o nosso problema aqui é justamente esse — ela só funciona, uma vez *descobertos* os elementos que a integram (descoberto por exemplo o prolongamento da base e o lado paralelo ao lado oposto) ou, pelo menos (quando já foram descobertos e estão constituídos os objectos que agora vamos simplesmente analisar), uma vez efectuada a *passagem* para eles. O que significa, seja de uma maneira ou de outra, que a necessidade analítica (que já pode acabar a cada momento) só existe sobre este *primeiro* movimento que, contingentemente, nos deposita sobre os objectos a analisar. Podemos decerto abstrair dele. E, nesse caso, podemos considerar-nos já de cada vez nos respectivos objectos, que assim se transformam de algum modo em eternos, e aos quais nós simplesmente analisamos. Mas abstrair dele não é anulá-lo e ele fará sempre coxa essa necessidade pretensamente absoluta porque eterna. Só será tal se, como acontece ainda mais no domínio matemático do que

nos outros ⁴⁷⁶, nós interpretarmos à partida os objectos matemáticos como efectivamente eternos, na linha do salto socrático-platónico para a eternidade que vimos no § 31. Então sem dúvida estaremos numa verdadeira eternidade e, consequentemente, numa necessidade absoluta. Ou pelo menos assim parece. Porque, em primeiro lugar, vimos no mesmo parágrafo que tal salto não passa da «tentação do imediato»; e depois vimos no § 21 que a própria eternidade só é «o que não pode deixar de existir» se se partir dela como já *admitida*; se se tratar da sua *admissão*, nada obriga a que ela seja precisamente uma eternidade; ela, em virtude de uma «tentação do imediato» qualquer, a acabada de referir ou já a de Parménides, começa na verdade por ser admitida, e então trata-se simplesmente de a analisar; mas, se se vê que isso é uma tentação, nesse caso é preciso começar mesmo por admiti-la, o que se revela não ser possível. Aliás, tratando-se concretamente do espaço de Kant, parece que não há lugar para ele ser positivamente eterno. Não que o nosso Autor não seja ainda predominantemente um adepto dessa mesma eternidade: ao definir no início da Dialéctica o termo «ideia», vê-lo-emos colocar-se sem a menor hesitação do lado de Platão e contra Aristóteles ⁴⁷⁷, que classificará de «chefe dos empiristas» ⁴⁷⁸. Mas o espaço começa por ser uma condição humana da nossa sensibilidade. Como ele diz várias vezes, não só Deus não o tem, como mesmo outros seres dotados de sensibilidade podem igualmente não o ter ⁴⁷⁹. A sua concepção, por mais *a priori* e por isso por mais necessária que se queira, é um antropologismo. É este o facto. Acontece que nos cabe a nós homens ter o espaço e, naturalmente, tê-lo enquanto existimos. Mesmo que interpretemos esta existência ao nível da espécie e não ao nível de cada indivíduo, a verdade é que ele não é positivamente eterno. Trata-se no nosso caso presente sem dúvida do espaço matemático e não do sensível, o qual vimos Kant declarar que só se dá «por ocasião» das percepções; mas como podemos pressupô-lo antes, se, como também vimos, só a percepção «pode acordar e pôr em acção o nosso poder de conhecer»? Julgo que só se pode interpretar Kant, como na tradição, a abstrair o espaço matemático do da percepção, mesmo que, como é óbvio, se trate do seu. E tudo isto para já não falarmos naquilo que a *Crítica da Razão Prática* representa para além da *Crítica* que aqui analisamos, não falarmos em que o homem (para o dizermos deste modo) só é dotado com o espaço de manhã e à tarde não, porque ele vive não só no plano da natureza mas também no da liberdade, o que de resto constituirá um dos abismos a superar na *Crítica da Faculdade de Julgar*. Pelo que a conclusão é inevitável: não, não há maneira de conceber o espaço, não há maneira de conceber a matemática como positivamente eterna e dessa maneira

⁴⁷⁶ Veja-se por exemplo em R. PENROSE, *The emperor's new mind*, Oxford University Press, 1989 (trad. portuguesa *A mente virtual*, Gradiva, Lisboa, 1997, pp.133-137) como ainda hoje floresce esta tradição.

⁴⁷⁷ *CRP* p. 262.

⁴⁷⁸ *Ibid.* p. 570.

⁴⁷⁹ Ver nomeadamente *ibid.* pp. 58-59, 68, 75. E o que se diz para o espaço deve naturalmente dizer-se para o tempo e para as categorias. Cf. para o tempo, para além dos passos comuns às duas formas da sensibilidade (pp. 68, 75), p. 64. E para as categorias pp. 117 e 123-124 B. O seu pensamento não se pode livrar da acusação de antropologismo.

como em absoluto necessária. Mesmo que, porque se trata da pura matemática, comecemos por concebê-la, segundo o indicámos, como completamente afastada da experiência (onde a espera é regra e consequentemente a contingência⁴⁸⁰), ela é necessária apenas *dentro* da análise que se faz dos seus objectos; para os obtermos, é sempre preciso descobri-los ou, pelo menos (se se trata já só de os analisar), passar a eles; eles não existem de um modo positivamente eterno, mas só *quando* existem, estando a sua análise dependente desta contingência. Já não há decerto a espera, a escravidão da experiência, antes a liberdade da imaginação; mas há ainda sempre justamente este *facto* da imaginação (novo ou repetido), há o *passar* a eles.

No entanto a matemática é absolutamente necessária para Kant, disso não há dúvida. E ainda por cima não se trata de uma necessidade que se ponha em termos analíticos, mas sintéticos. Ora como é isto possível, como é possível um ponto e outro? Em primeiro lugar, Kant, aliás como qualquer matemático, julga que se move num domínio absolutamente necessário, porque já não lhe interessa esse passar aos objectos que analisa. Na atitude matemática, com efeito, já não é para aí que volvemos o olhar, antes abstraímos por completo do que está fora de cada análise, e tudo o que nos interessa, uma vez postos os objectos, é a evidência, a necessidade que resulta da respectiva análise. O que significa que tudo se passa como se de cada vez não houvesse mesmo o respectivo movimento e por isso tempo antes e depois dos objectos que analisamos, mas só estes mesmos e a sua análise. Assim nos elevamos pelo menos ao simulacro de uma eternidade e, dada a necessidade da análise, à consciência — que logo se transforma em hábito — de viver num mundo necessário. Pois bem — e é a passagem para o segundo ponto — quando Kant, através da pretensa descoberta da síntese na Matemática, deixou de poder atribuir esta necessidade à análise, só lhe restava, como é óbvio, atribuí-la ao próprio mundo em que ela se dava. Trata-se, ao fim e ao cabo, de uma transferência. Se há, como na verdade até se constituiu o hábito disso, um mundo necessário, e não se quer atribuir esta necessidade à análise, então são os *próprios elementos*, que constituem esse mundo, que são necessários. — Aliás, isto não é propriamente uma novidade. Desde Parménides que o ser eterno — *ele* e não a evidência — passou a ser necessário. Mesmo aí, sem dúvida, o que antes de tudo está em jogo é a necessidade da evidência: tratando-se de «o que é», isso mesmo é *por toda a parte* (contínuo) e *sempre* (eterno). E ainda continua a ser a necessidade da evidência que permite o passo seguinte, que é o de, pondo-se de imediato o problema da «existência a cada momento seguinte» desse ser que é sempre, concluir que, *para* ele ser sempre, tem então de «estar aí sempre a cada momento considerado»; é na verdade porque ele precisa de *preencher* o «sempre» descoberto no primeiro passo que ele tem de *existir* também *sempre*. Só que, ao fazermos isto, não só nós estamos por completo voltados para o que estamos a

⁴⁸⁰ Como sucede no caso do ouro, em que tudo o que dele possamos dizer está dependente da experiência. E depois podemos sem dúvida analisá-lo; mas sem nunca perdermos de vista que tudo assenta ultimamente na observação. Dependência ou escravidão que não existe mais na pura relação, tal como a definimos.

dizer e não para o caminho que lá leva (o que já faz com que vejamos a necessidade da existência e não a da evidência) mas também e sobretudo, tratando-se de um existir, ao afirmar-se como necessário, ele por-se-á a si mesmo, será portanto *necessário em si mesmo*, assim se autonomizando em relação à evidência. Eis como a própria necessidade da evidência, que é a que está por baixo da existência, dá o seu lugar a esta. Aliás dá-lho (tratando-se da necessidade no plano do ser e sendo o ver na tradição sempre função de tal plano) de modo que a da evidência só é possível na do ser: doravante a verdadeira necessidade analítica passar-se-á no domínio do eterno, porque, a passar-se no contingente, ela mesma se faria tal. — Há pois, desde a primeira descoberta da lógica (já que foi com o mesmo Parménides que a evidência se impôs aos próprios factos e por isso se descobriu), o hábito de tomar o próprio ser eterno como necessário, independentemente da evidência. A isto Kant só juntou uma nova razão: os juízos sintéticos *a priori*. É que, se os juízos são necessários, e isto não por análise mas por experiência, isso sobre que se faz a experiência tem de ser, ele mesmo, necessário. Necessário — insistamos nisso — não apenas como pode resultar de uma primeira leitura da segunda característica metafísica do espaço. Enquanto os fenómenos aparecem e desaparecem, o espaço já está sempre presente e nunca desaparece; por isso ele é *a priori*; mas *a priori*, justamente num primeiro sentido, pode ainda significar *apenas* que não se dá na experiência, porque simplesmente já lá está antes e não deixará nunca de estar; pode perfeitamente tratar-se de algo da *mesma natureza* que os fenómenos, só que durando um pouco mais quer antes quer depois, não tendo nós nenhuma consciência para trás ou para diante disso, de tal modo que nunca o veríamos aparecer e desaparecer. Não é este o sentido de Kant. Nesse caso, ele seria ainda para todos os efeitos um *facto*, à imagem e semelhança do *facto* que é a experiência. Esta é sempre contingente, e ele *não*. Ele tanto não o é que é verdadeiramente necessária a experiência que nele se efectua. Já seria decerto (na hipotética primeira leitura) mais estável, e por isso menos contingente que a experiência propriamente dita, porque, já lá estando antes e lá ficando depois, permaneceria mais que os fenómenos. Mas se continuasse a ser pensado como um *facto* e não como essencialmente de uma *outra* natureza, onde estaria a sua necessidade? Não há qualquer dúvida: Kant nisto é exemplar. E então — era esse o ponto — se ele é, como na verdade é, pensado como algo de uma natureza diferente da dos factos, por essa razão mesma lhes podendo impor as suas regras («todo o conhecimento começa com a experiência» mas «nem todo deriva dela»), ele tem na verdade *em si mesmo*, porque se trata simplesmente de o experimentar, a necessidade. A necessidade que ao fim e ao cabo lhe adveio da análise: porque, como vimos, não há outra; por osmose, ela passou para os próprios elementos utilizados. — Parece pois bem claro: a necessidade é por toda a parte e só a analítica; mas Kant, para além de todas as influências anteriores, não a podendo admitir agora em virtude da ideia que se faz da Matemática, ficou afinal ainda com ela mas travestida, incarnada nos próprios elementos *a priori*. É o seu segundo equívoco, e de longe o mais grave, porque esta «experiência *a priori*» da Matemática é tanto o centro de todo o seu sistema que este no fundo se resume a tentar estendê-la a tudo... o que a aceitar.

§ 47. *Exposição do tempo*

Depois de tudo o que acabamos de dizer, a exposição do tempo agora é fácil. Ela é em tudo paralela à do espaço.

1. Em primeiro lugar, ele não se *abstrai* da experiência mas é *condição* dela. Porque, escreve, «é apenas sob esta suposição (*Voraussetzung*) que nos podemos representar que uma coisa existe ao mesmo tempo que outra (simultaneamente) ou em tempos diferentes (sucessivamente)»⁴⁸¹. Isto evidentemente é assim, se já partimos do princípio de que ele é na verdade algo para além dos simples fenómenos, que em si mesmos não o têm. Se nos colocarmos na concepção escolástico-aristotélica, em que, como já o assinalámos na nota 31, «o tempo real é a duração concreta dos entes em mutação», ele abstrai-se ao contrário da própria experiência. Nesse caso, com efeito, como continua S. V. Rovighi, o tempo «não existe por si, independentemente dos entes mutáveis», antes «há tantos tempos quantos os entes que se mudam», sendo «por necessidade da conduta humana que se toma *um tempo* determinado (a duração de certos movimentos astronómicos) como medida de todos os outros; com este tempo determinado (que é o assinalado pelos nossos relógios) se põem em relação todos os outros tempos, ou seja, todas as durações concretas dos eventos, e se lhe chama sem mais *o tempo*. Assim nasce — conclui — a imaginação de que a existência das coisas corre num tempo único, apesar de toda a existência ter em si o seu próprio tempo, isto é, o seu próprio devir, surgindo essa imaginação tão-só pelo facto de que cada tempo singular se põe em relação com um certo tempo, que é o tempo astronómico»⁴⁸². Contra o formalismo kantiano, a autora acentua mesmo tanto a respectiva matéria que à primeira leitura até parece que reduz o tempo ao movimento. Se se lê melhor, porém, a solução — «*o tempo*» ou o «tempo único» — parece aproximar-se do nosso «espaço-de-sucessão vazio» que nos fica da abstracção dos astros a moverem-se. É este, como estamos lembrados, o verdadeiro tempo de Aristóteles. Mas ao menos uma coisa é preciso acentuar: é que ele, em rigor, tal como o vimos para o lugar, já não guarda nada dos corpos a moverem-se — senão ainda teríamos, por rarefeito que fosse, algo deles, e teríamos o movimento, não o tempo —, sendo assim uma *pura relação*: é a relação que vai, agora, não de ponto a ponto do corpo, mas de acontecer a acontecer; é, dizendo-o de forma completa, a relação que *percorre* o acontecer contínuo de toda e qualquer mudança, mas em particular o acontecer contínuo do movimento local dos astros, porque foi este que se impôs como padrão do tempo. Estamos, nem seria necessário dizê-lo, na dimensão de extensão do tempo e não na sua dimensão ontológica; esta última — o acontecer — é justamente a matéria para a relação que está em jogo. Em comparação com o que vimos para o lugar, é assim nítido que o tempo como pura sucessão é o que fica da continuidade do acontecer, se *abstrairmos* deste mesmo acontecer. É isto ao fim e ao cabo o «espaço-de-sucessão vazio», só que, em virtude da sua origem prática (§ 19), esquecendo-se que é uma simples abstracção *dessa* concretude que é o

⁴⁸¹ CRP p. 61.

⁴⁸² S. V. ROVIGHI, *o. c.* pp. 63-64.

movimento, e por isso tomando-se como algo *em si mesmo*, como um domínio *próprio* para além do do movimento. Por esta razão, não há ao fim e ao cabo na tradição o hábito expresso de o abstrair do movimento, à imagem e semelhança do que sucede com o espaço a partir dos corpos. Todavia, é óbvio, mesmo que ambigualmente, ele abstrai-se: é sempre da concretude do movimento que se parte e, como vimos em Aristóteles, Plotino, Agostinho e agora S. V. Rovighi, só depois fica a ser o mero meio «em que corre a existência das coisas», repouso e todos os movimentos. O que significa que, abstraído-se, deriva *da* experiência, deriva *do próprio* acontecer contínuo; como dizíamos há pouco para o espaço, só com Kant se passou a tomar consciência de que as relações *não* são a respectiva matéria; ora se isto não se vê com nitidez, é lógico que o que de lá se tira se tira *do próprio* acontecer contínuo. Mas não em Kant, no qual as formas provêm de um domínio diferente do da matéria; sendo essa a razão pela qual ele pode dizer que o tempo só se pode tirar de lá se já lá for suposto. O que sem dúvida é um progresso. Contudo, trata-se de uma relação, e estas são posteriores aos relacionados. O que vem fazer concluir por último que, na medida em que ele é *comandado* pelo acontecer, é afinal ainda da experiência que se tira.

Em segundo lugar, ele não é só uma condição da experiência, mas uma condição *a priori*. Pois «não se pode suprimir o tempo em relação aos fenómenos em geral, embora se possa muito bem fazer abstracção dos fenómenos no tempo»⁴⁸³. O tempo é assim algo que já aí está sempre e que nunca desaparece em relação à experiência, sendo por isso necessário a todo e qualquer fenómeno. Só que, tal como o vimos para o espaço, o problema começa aí: necessário em que termos? Se nos ativéssemos apenas ao que aqui imediatamente é dito, julgo que ainda se poderia interpretar esta anterioridade em relação aos fenómenos em termos de facto: ele só existiria mais um momento antes e mais um momento depois em relação ao primeiro e ao último fenómeno, e nós não exerceríamos a consciência nem antes nem depois destes momentos de modo que ele não apareceria nem desapareceria, e seria tudo: seria sem dúvida um fenómeno que permaneceria mais que os outros, e que nessa medida seria menos contingente; mas nem por isso passaria a ser propriamente necessário, de uma *natureza necessária*, antes continuaria a ser *toto coelo* diferente disso. Se no fundo esta natureza necessária já aqui está suposta, tal deve-se a que o tempo, tal como acontecia para o espaço, é condição de possibilidade de conhecimentos *a priori*, no sentido, agora sim, de *absolutamente* necessários. Em tal caso, sim, para além de necessário aos fenómenos (como a forma da casa), e necessário como base permanente de todos eles porque ele estaria sempre presente como meio sobre que apareceriam e desapareceriam todos os demais, ele será necessário na sua própria *natureza*, ele fará parte do que «não pode ser de outra maneira», podendo por isso ser a «regra» do contingente. Mas isto pertence já à exposição transcendental, que por isso mesmo vamos abandonar por momentos, para resumir antes as duas últimas características metafísicas.

⁴⁸³ CRP p. 61

Porque «tempo diferentes são apenas partes do mesmo tempo», o tempo, enquanto unidade, não é um conceito geral, mas algo ao nível individual, pertencendo assim à intuição e não ao conceito. E porque «as próprias partes (...) não podem ser representadas de uma maneira determinada senão por uma limitação»⁴⁸⁴ ele é ainda intuição e não conceito num outro sentido, que é o mais próprio de Kant: sendo o conceito esta «limitação» e a intuição a exclusiva matéria, ele é apenas esta última, sem ainda nenhuma limitação, no todo ou nas partes. Donde, enfim, a infinitude. Mas aqui o nosso Autor, talvez porque admitir a sua infinitude positiva seria aceitar um tempo eterno à maneira de Aristóteles, sem princípio nem fim, diz expressamente que «a infinitude do tempo nada mais significa senão que qualquer grandeza determinada de tempo só é possível por limitação de um tempo único que lhe serve de fundamento»⁴⁸⁵. Já não parece, como em relação ao espaço, que se trata de uma infinitude positiva, mas apenas, claramente, da matéria sem limitações. Notemos no entanto que não seria pelo facto de ser sucessivo que o tempo, enquanto infinitude em acto, já se tornaria possível; pois não se trataria simplesmente de, tendo começado finitamente, continuar sempre *enquanto* continuasse, mas de ter começado e de continuar lá onde isso não seria possível, porque *para além* de qualquer acto efectivo.

2. E eis-nos, agora sim, na exposição transcendental. Tal como acontecia no espaço, também aqui é esta doutrina que está por baixo quer da não-abstracção do tempo a partir da experiência quer da necessidade propriamente dita com que a sua mera anterioridade em relação aos demais fenómenos é dotada. Kant enuncia-a de dois modos. Como já referimos atrás, é o tempo que permite o movimento, assim possibilitando, através da constituição do próprio objecto a investigar, «todos os conhecimentos sintéticos *a priori* que a teoria geral do movimento encerra»; «teoria que — acrescenta fundado nos *Primeiros Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza*, que entretanto publicara — não é pouco fecunda»⁴⁸⁶. E no número 3 da exposição metafísica, que ele, ao contrário do que fez para o espaço, aí deixa ficar na segunda edição «por mais brevidade», escreve que é «sobre esta necessidade *a priori* que se funda (...) a possibilidade (...) dos axiomas do tempo em geral». Axiomas que, sublinha fortemente, «não podem ser tirados da experiência, posto que esta não poderia dar nem uma rigorosa universalidade nem uma certeza apodíctica. Nela só poderíamos dizer: assim nos ensina a percepção comum, e não: assim tem que ser. Esses princípios têm ao invés o valor de regras, que tornam em geral possíveis as experiências; sendo por essa razão que nos instruem antes delas, não por seu meio»⁴⁸⁷. Eis pois o tempo, dos dois modos, como veículo ou «princípio» para «outros conhecimentos sintéticos *a priori*»⁴⁸⁸; servindo-nos para alcançar o próprio conceito de movimento e, antes disso, para formular os seus próprios axiomas. Se já só nos ativermos aos últimos e nos

⁴⁸⁴ *Ibid.* p. 62.

⁴⁸⁵ *Ibid.* p. 62.

⁴⁸⁶ *Ibid.* p. 62.

⁴⁸⁷ *Ibid.* p. 61.

⁴⁸⁸ Como se diz ao definir o que é a exposição transcendental, *ibid.* p. 57.

demorarmos um pouco a ver como eles se alcançam, compreenderemos como ele tem de ser dotado, nele mesmo, da dita necessidade propriamente dita.

Em primeiro lugar, tudo o que está em jogo é a análise, sobre obviamente a explicitude daquilo que é referido pelas palavras; ter só estas é ter música ou desenhos no papel. Para vermos, na verdade, que «o tempo só tem uma dimensão: que tempos diferentes não são simultâneos mas sucessivos»⁴⁸⁹, precisamos de nos mover ao menos de um ponto para outro e nesse movimento considerar que eles não são simultâneos (podendo por isso estar na dimensão do comprimento, da largura ou da altura) mas sucessivos (estando apenas na dimensão do antes e depois). O essencial está pois na própria definição de tempo, em ele ser sucessivo e não simultâneo; a atribuição das dimensões deduz-se daí. Mas, é evidente, para se saber o que se está a dizer, é preciso ver minimamente dois pontos, em simultaneidade (e logo nas suas dimensões possíveis) ou em sucessão (sem essas dimensões, e ao contrário com a dimensão da sucessão). Sem se ver isto, temos só as palavras «simultâneo» e «sucessivo», que como tais nada nos mostram. Contudo o que logo se vê — e trata-se só da explicitude — deriva, deduz-se do que as palavras significam; é análise, não é síntese. Porém Kant não quer que seja assim. Quer que seja síntese e não análise. Então o tempo, em que se faz essa experiência, tem de ser, para haver ainda necessidade, necessário *em si mesmo*; pois, se não é pela análise (isto é, simplesmente porque tempo *implica* sucessão e não simultaneidade) que se conclui, antes é pela experiência (isto é, pelo que se vê), mas mesmo assim *há* necessidade (ao contrário do que acontece nos casos empíricos), então a necessidade tem de existir *naquilo* mesmo que se vê, tem de estar no próprio tempo. Kant, decerto, não se apercebe disto com esta exactidão; se se apercebesse, não o diria. Como dissemos atrás, experiência nele significa fundamentalmente intuição por parte da sensibilidade, e a verdadeira razão da necessidade continua a ser a análise. Mas, como também dissemos, se acentuamos o que ele próprio acentua, que o juízo é sintético, isto é, que se apoia na experiência e não na análise, não há mesmo análise nenhuma, antes só efectiva experiência, apenas restando a saída que apresentamos. Eis o tempo, como acontecia para o espaço, a ser o *meio experimental* de tal maneira necessário que é necessária a experiência (e consequentemente o juízo) que nele se efectua. Mais uma vez, a necessidade própria da análise — porque como vimos não há outra — passa por osmose para o elemento experimental que está em jogo, assim gerando a necessidade da experiência e consequentemente do juízo. Se a isto acrescentarmos a maior universalidade do tempo em relação ao espaço, quer porque, como já vamos ver, é ele que o medeia, quer também porque é ele principalmente que depois permite a esquematização das categorias, compreenderemos não só a importância que lhe advém desta universalidade mas também a necessidade, a precisão que há em ele ser dotado da dita necessidade propriamente dita, já que é por ele que passa o mundo necessário que quer Kant.

⁴⁸⁹ *Ibid.* p. 61.

§ 48. *O carácter interno do tempo e a sua imobilidade*

Ainda duas notas, antes de deixarmos a Estética. Uma, mais extensa, sobre o carácter interno do tempo, em contraste com o carácter externo do espaço. A outra, rápida, sobre a sua fixidez, sobre a imobilidade do tempo.

1. Kant em duas breves alíneas, *b* e *c* do § 6, caracteriza o tempo como interno e o espaço como externo. O que quer isto ao certo dizer? Que, existindo as partes ao mesmo tempo no caso do último, elas são sempre visíveis e por isso exteriores, ao contrário do que acontece com o tempo, em que elas já não são assim exteriores, porque passadas e futuras? Mas então os sentidos em jogo diversificam-se porque é próprio de um a percepção (para as coisas presentes) e próprio do outro a memória e a antecipação? Ou não será que a diferença entre os ditos sentidos passa por outro lado? Mas então o que são, justamente ao certo, um e o outro? Aliás, se eles se distinguem como dois domínios diferentes, e se o tempo pertence ao sentido interior, sucede então que só o há neste último domínio e não no outro, no dos fenómenos exteriores?

Comecemos por citar o primeiro texto: «O tempo não é mais do que a forma do sentido interno, isto é, da intuição de nós próprios e do nosso estado interior. Na verdade, ele não pode ser uma determinação dos fenómenos externos, porque não pertence a uma figura, a uma posição, etc, antes determina a relação das representações no nosso estado interno». Até aqui o essencial. Mas ele acrescenta, explicitando o argumento (que está fundamentalmente no segundo período referido): «E porque precisamente esta intuição interior não fornece nenhuma figura, nós procuramos suprir esta falta por analogias, não só representando-nos a sequência do tempo por uma linha que se prolonga ao infinito e cujas diversas partes constituem uma série que tem apenas uma dimensão, mas ainda concluindo das propriedades da linha para todas as do tempo, com a única excepção de que as partes da primeira são simultâneas e as do segundo sucessivas»⁴⁹⁰. A argumentação, como se vê, sobretudo se abstrairmos do primeiro período, parece levar a uma diferença externo-interno em termos de percepção, por um lado, e de memória e antecipação por outro. Pois, como ele diz, o tempo «não pertence a uma figura». Não pertence, porque figura, com a relação própria que a constitui, é uma simultaneidade. O tempo, ao contrário, definindo-se pela sucessão, só pode encontrar-se antes na «relação das representações no nosso estado interno»; ou seja, como Agostinho o punha logo, em termos de passado e de futuro. É certo que, como o veremos nomeadamente ao tratar da Primeira analogia (§ 54.2), ele praticamente perde o *ver psicológico* do passado e do futuro, a memória e a antecipação enquanto tais; mas não perde essa *dimensão* para trás e para diante em relação ao presente, e é disso no mínimo que aqui se trata. Sendo de cada vez apenas o presente, o tempo com efeito só se pode estender, neste caso, para o lado do que já passou e para o lado do que ainda há-de vir. Por aqui, contudo, ele pode ganhar ainda uma dimensão, podendo por isso representar-se pela linha. Mas, salienta

⁴⁹⁰ *Ibid.* p. 63.

logo, sem nunca esquecer que as partes desta «são simultâneas», enquanto as do tempo «são sucessivas». Não se trata de uma representação directa e por isso própria, mas de um símbolo. O que faz até pensar em Bergson. Aliás o nosso Autor tem tanto consciência desta *não* simultaneidade do tempo que dirá, na Dedução transcendental das categorias, que é o tempo que constitui o diverso enquanto tal, isto é, que *distingue* cada um dos elementos deste, «uma vez que, enquanto *encerrada num só momento*, toda a representação não pode ser senão uma unidade absoluta»⁴⁹¹; isola mesmo tanto cada elemento que, observará um pouco mais adiante, se não lançásemos mão do símbolo da linha, «jamais poderíamos reconhecer a unidade da sua dimensão»⁴⁹². No entanto, é óbvio que ter consciência disto não é já propor uma solução; e tanto não o é que, mesmo a título de símbolo, ainda recorre justamente à linha; julgo que nisto Kant não está mais adiante nem mais atrás do que todos os outros autores até Bergson: todos têm consciência de que o tempo implica o passado e o futuro, e só é difícil pensar a dimensão que daí resulta com rigor. Quando muito há, porque ele perde o acontecer e fica só com a forma da sucessão, a necessidade de um maior acento no carácter do já passado e do ainda a vir, a fim de distinguir esta dimensão da do espaço. Isto, no que se refere ao passo em análise; porque veremos, ao tratar da Primeira analogia já referida, que o verdadeiro tempo é a permanência e não a sucessão e, portanto, que a linha não é só um símbolo mas a própria realidade do tempo. Porém, uma vez isto dito, não compliquemos. Referir-nos-emos ao conjunto destas questões na segunda parte.

Todavia, digamo-lo logo, não é nestes termos — por mais que a argumentação o sugira — que Kant põe verdadeiramente a diferença entre o sentido interno e o sentido externo. Logo no princípio do texto citado, o primeiro é definido, não em termos de memória e antecipação (ou em geral do que houve antes e do que haverá depois), mas como a «intuição de nós próprios e do nosso estado interior». Trata-se da *reflexão sobre nós próprios*, em contraste com tudo o mais que nos aparece e que é, isto, o exterior. Mais explicitamente, trata-se do *conhecimento em termos de representação*: as coisas exteriores só nos são conhecidas através de um duplo delas recebido em nós, justamente «o nosso estado interior». É o que o segundo texto nos diz com toda a clareza, ao pôr em relação os dois sentidos, de tal modo que o externo é mediado pelo interno. Citemo-lo: «O tempo é a condição formal *a priori* de todos os fenómenos em geral. O espaço, enquanto forma pura da intuição exterior, limita-se (...) aos fenómenos externos. Pelo contrário, como todas as representações, quer possam ter ou não por objectos coisas exteriores, pertencem em si mesmas, enquanto determinações do espírito, ao estado interno, e como este estado interno está sempre submetido à condição formal da intuição interior, por conseguinte pertence ao tempo, o tempo é uma condição *a priori* de todos os fenómenos em geral: é a condição imediata dos fenómenos interiores (da nossa alma) e, por isso mesmo, a condição mediata dos fenómenos exteriores»⁴⁹³.

⁴⁹¹ *Ibid.* pp. 111-112 A.

⁴⁹² *Ibid.* p. 134 B.

⁴⁹³ *Ibid.* pp. 63-64.

O objectivo de Kant, como o começa aliás por enunciar expressamente, é o estabelecimento da universalidade do tempo como condição dos próprios fenómenos exteriores. E demonstra-a através da acção mediadora que as representações têm em relação a tais fenómenos. Se elas têm o tempo como condição, e só se pode chegar aos fenómenos exteriores através delas, então também estes o têm. Esta mediação, contudo, não é como a do dito conhecimento representativo: neste, vemos o objecto através daquilo mesmo que temos na representação, e portanto, se assim fosse, veríamos, através de um tempo interior, que já seria desde sempre função de um tempo exterior, este mesmo tempo exterior. Ora não se trata disto. Trata-se de — *sucedendo-se* simplesmente os estados internos — ver o espaço enquanto tal, ver fenómenos espaciais. O que levanta de imediato a pergunta: mas então não há tempo no domínio externo, antes só há espaço? Ou, já que há em Kant nomeadamente a categoria e o princípio da causalidade, e por outro lado a simples determinação de uma figura se faz através da sua descrição e portanto sucessivamente, não só há de facto tempo no domínio externo, mas ainda o espaço se reduz pelo contrário ao tempo? Como se articulam verdadeiramente os dois sentidos? E, antes disso, o que é afinal o sentido interno, já que, se atendemos à imediatidade dos dados da consciência, o que há são fenómenos exteriores, a começar naturalmente pelo que se passa ao longo do nosso corpo, que é espacial, e se há uma alma é para além dele, numa dimensão de uma outra natureza, tal como Kant o diz ao precisar que a interioridade é a da «nossa alma»?

2. Começemos pelo último ponto. E para não esquecermos os vários aspectos da questão, comecemos por notar que para além das «representações que têm por objectos coisas exteriores» há as que ficam ao seu exclusivo nível e que não têm portanto objectos. É o caso, como referirá mais adiante, dos «sentimentos de prazer e dor» e do «querer»⁴⁹⁴. Mesmo as qualidades segundas, com efeito, embora «podendo ser diversas segundo os diferentes indivíduos»⁴⁹⁵, podem ainda ser objectivadas mediante o espaço, de tal modo que por exemplo «a cor vermelha e o perfume de uma rosa» ainda «podem atribuir-se ao próprio objecto»⁴⁹⁶. Julgo que a razão disto é, como já indicámos no início do § 42, a menor objectividade do prazer e da dor, face às próprias qualidades segundas: enquanto uma cor existe no mesmo sítio para dois sujeitos e portanto ainda pode ser interpretada como um objecto para eles, um sabor agradável ou a dor numa perna, mesmo que idênticos e em simultâneo em ambos, jamais se apresentam com semelhante objectividade: cada um terá os seus, sem nenhum projecto sequer de unificação e portanto de objectividade. Daí a sua interpretação em termos exclusivamente subjectivos e, mesmo, a redução do prazer e da dor aos objectos com o quais eles se dão: já não são sensações, dirá Kant, mas simples «efeitos da sensação»⁴⁹⁷. Se abstrairmos desta redução, e olharmos despreconcebidamente para o que se passa no teatro da

⁴⁹⁴ *Ibid.* p. 72.

⁴⁹⁵ *Ibid.* p. 60. Cf. p. 70.

⁴⁹⁶ *Ibid.* p. 74 nota.

⁴⁹⁷ *Ibid.* p. 60.

nossa consciência (que na comparação de Hume, que adoptamos, não tem palco nem paredes e portanto tem as dimensões espacio-temporais do universo), os sentimentos de prazer e dor — eles próprios — dão-se tanto no espaço como tudo o mais: o sabor agradável dá-se na boca e a dor na perna, e não, por exemplo, ao contrário. A alegria, decerto, e a tristeza, como muitos outros sentimentos complexos, já não têm aquela definição espacial; mas justamente só não têm essa delimitação; elas não se dão em nenhum pretenso sub-mundo que se cave num ponto do meu corpo (a alma como sentido interno), antes no espaço que, englobando este corpo, se estende ao universo inteiro, e consistem, para o dizermos figuradamente, a alegria, no sol que o inunda, a tristeza, na chuva que não pára. Os sentimentos — para além já da sua redução, que referindo-os mas tirando-lhes as determinações os espiritualiza — só passaram a interpretar-se expressamente como algo do domínio da alma e por isso não-espacial através da constituição do conhecimento em termos de representação ou, o que é o mesmo, através da constituição de um sentido interno para além do externo, para além da intuição que, de um ponto qualquer do meu corpo, se estende a todo o espaço e ao que nele acontece. Isto, quanto aos «sentimentos de prazer e dor». Quanto ao «querer», que Kant também refere, vimos no mesmo parágrafo que ele não é senão a atracção do prazer e a fuga da dor e portanto algo também plenamente espacial ou exterior: a dor na perna, por exemplo, eu não a quero, isto é, por *doer* eu digo que *desapareça*, que *não exista*, que é tudo o que significa não a querer, e faço o que puder para que tal aconteça; mas, não se vendo isto, e dada a existência do referido sentido interno, não só é natural que pareça pertencer a uma ordem espiritual, com o poder ou potência activa aliás que nele se supõe, mas ainda, dada a distinção kantiana da natureza e da liberdade, parece mesmo internar-se nesse mundo espiritual, para além do nosso fenoménico. Mas deixemos este problema dos sentimentos, que não é o que directamente nos interessa aqui, e voltemo-nos antes para o processo de constituição do sentido interno, a fim de vermos bem o que ele é.

Para tanto, partamos do importante e bem conhecido dado descritivo de Husserl que se pode enunciar desta maneira: o que vemos imediatamente é o noema, e à noese só acedemos por reflexão. Atenemos bem nisto. Primeiro, na nossa atitude imediata, há só o objecto sem mais. Mas depois, porque ele é o que é *para* o sujeito, é preciso o acto do sujeito que vê esse objecto. Pois bem, eis o sujeito, reflexamente, a tomar consciência desse mesmo acto do sujeito. Eis a noese que permite o noema ou, o que é o mesmo, descontadas naturalmente as perspectivas próprias de ambos os sistemas, o sentido interno através do qual se têm os objectos externos. Deve contudo notar-se que este acto do sujeito não é constituído apenas pelo acto de consciência propriamente dito, o «acto» da parte do sujeito no «acto comum» aristotélico. Tem-no antes de tudo, sem dúvida, pois que sem ele a consciência seria cega e nada veria. Mas para além dele há a respectiva matéria, a *hylê* husserliana, *através* da qual se vê o objecto e, portanto, que permite que se veja *o que se vê*. Ora donde veio esta matéria, que é assim um duplo do objecto recebido em nós, donde veio, digamos a palavra, a *representação*, que Kant usa por toda a parte (*Vorstellung*), já não até só no sentido próprio, quando as «representações têm por objectos coisas exteriores», mas mesmo num

sentido derivado, quando «não têm» tais objectos e são por isso *simples* «estados do sujeito»? Depois do que já no § 34 dissemos para Agostinho, a questão é agora evidentemente fácil. Como o próprio Aristóteles já o refere no *Tratado da alma*⁴⁹⁸, tudo veio da capacidade que inegavelmente temos de lembrar as coisas na sua ausência. Pois se, quando elas estão presentes, vemos *o que* vemos porque elas estão presentes, na sua ausência só podemos lembrar ainda *o que* lembramos porque elas de algum modo continuam em nós desde o acto da percepção. Percepção que, neste contexto, justamente se acaba por interpretar, ela própria — em virtude do valor prático da memória (conhecer, do ponto de vista prático, é possuir e carregar os conhecimentos necessários para as diversas situações) — em termos de mediação: mesmo perceber não é (porque a memória é o mais importante) ver sem mais as coisas lá mesmo onde elas se dão, mas *recebê-las* em nós e é através deste duplo que então lá as vemos.

É certo que também dissemos, no mesmo parágrafo, que esta mediação não é possível. O que aliás mostrámos, mesmo que rapidamente, examinando o duplo, segundo as hipóteses do «trampolim», do «meio transparente», considerando-o «ao lado ou atrás do ver» ou como «fundido» com ele. Mas a verdade é que, pelas razões indicadas, a sua realidade se nos impôs de tal modo e por isso constituiu um hábito de tal maneira arraigado na humanidade que pura e simplesmente nunca se examinou e, portanto, nunca se destruiu. Prova disso é que mesmo as ciências *experimentais* que estudam hoje o conhecimento, tais como a Neurologia, a Psicofisiologia, etc, o continuam a admitir. Basta um olhar de passagem, para nos convenceremos. Antes de mais, para conhecer as coisas (o nosso corpo e o resto que lhe é exterior), parecem ser necessários actos de consciência; os quais, já que partimos do sistema nervoso, parecem ter de provir dos respectivos neurónios activados. Pois bem, já aqui surge a primeira impossibilidade. Com efeito, o que está em jogo, como se vê, é o problema da causalidade e, pelo que dele temos visto, só há mesmo a sintética, a rigorosa sequência de fenómenos diferentes, que *em nada* provêm uns dos outros; a ser necessária a consciência enquanto tal, ela só poderia provir no sentido de, existindo já antes em outro sítio, ser deslocada para onde fosse precisa, o que evidentemente não é o caso; provir donde quer que seja (da potência activa ou por mudança do que já aí esteja) é que não é possível. Contudo não nos inquietemos, porque, para além de que ela poderia existir no instante mesmo da sua existência sem provir de parte nenhuma⁴⁹⁹, ao fim e ao cabo não precisamos dela: já tudo é sempre conhecido, não no sentido do progresso do conhecimento (passamos constantemente do «a vazio» ao «a cheio») mas no sentido do «acto comum» aristotélico: nunca há o objecto sem consciência, assim como não há acto de consciência que não seja afinal algo e portanto um objecto. Deixemos porém este último problema⁵⁰⁰. O que aqui importa perceber é que, se fossem precisos actos de consciência, eles já teriam de provir (segundo a tradição)

⁴⁹⁸ ARISTÓTELES, *De an.* III, 2, 425 b 24-25.

⁴⁹⁹ Alusão à concepção do tempo como *ser*. Cf. *supra* § 10 e igualmente § 10 de *Nova Filosofia*.

⁵⁰⁰ Cf. *ibid.* a parte sobre o Conhecimento, nomeadamente §§ 36-48.

dos neurónios activados, o que não é possível. Contudo não é só isso — e é essa aqui a nossa questão — que (segundo a mesma tradição) deles provém: mesmo justamente nas ciências experimentais do conhecimento, *as informações das coisas chegam codificadas ao cérebro e ele descodifica-as*. O que quer dizer que não há só por parte deste a produção dos actos de consciência — que se dirigiriam às coisas onde elas se situam: ao nosso corpo que se situa para além já das cadeias neuronais, e depois a todas as coisas que se situam para além do nosso corpo — mas esse mesmo cérebro *contém ainda em si* as próprias coisas, mesmo que de forma codificada, e *é através* delas, uma vez realizada a descodificação, que então as vê onde elas se situam. Evidentemente, não se pensam lá as coisas com esta explicitude. Mas se os dados lhe *chegam* a ele, e ele tem de fazer a descodificação *para* tomar consciência das coisas, estas não acabam por estar no próprio cérebro? Pois, de outro modo, para que seriam precisas as informações que *ele* recebe? O quadro é pois o que traçámos. Como se, em primeiro lugar, fosse possível a *mudança* implicada na codificação e descodificação: como se (para já só referir a última) adiantasse ter as coisas no cérebro de uma *outra* maneira, qualquer que ela fosse — disparos eléctricos, substâncias químicas, jogos os mais diversos na articulação dos neurónios, ou o que se queira —, *a fim de* vir a ter as coisas que interessam: ter por exemplo o *azul*, para conhecermos o *amarelo* enquanto tal: o azul que de nenhuma maneira, como vimos no início do § 42, se pode transformar no amarelo e portanto que só tem uma maneira de chegar a ele, a de não chegar! Como se, depois, nós tomássemos consciência das coisas apenas *nas* cadeias neuronais e não fundamentalmente para além delas, mesmo que seja logo a seguir ao seu termo! E como se, enfim, caso precisássemos de passar pelos duplos das coisas nas cadeias neuronais para chegarmos às coisas, tal *mediação* fosse possível! Não. O que vemos são sempre e só as próprias coisas, nunca duplos, e lá mesmo onde elas se situam. Mesmo que, antes da experiência que nos organiza o mundo, as coisas se colem aos olhos, aos ouvidos, etc. (ou invadam até as cadeias neuronais — as quais de resto, antes da organização do mundo, não têm, elas próprias, extensão), o que vemos, ouvimos, etc. são sempre as próprias coisas e não duplos, e lá mesmo onde as conhecemos, nem mais nem menos, qualquer que seja este sítio, de acordo com o grau de organização do mundo.

Se vencemos pois o hábito milenar da humanidade e examinamos a representação, ela não é possível. Mas isso foi precisamente o que nunca se fez. Mesmo Husserl, que destrói a representação *quod* de Descartes, mantém para todos os efeitos a *quo*, que é naturalmente aqui o nosso problema. E mesmo, como o acabamos de ver, uma vez suposto em nós o duplo das coisas, ele manteve-se aí tanto como o fundo inamovível do nosso modo de conhecer que até ciências *experimentais*, que tinham por obrigação aceitar só o que a experiência mostrasse, o continuam a admitir. Nada pois de admirar que o encontremos em Kant. Sob o nome de «nosso estado interior» ou «representação», é disso que reflexamente tomamos consciência com o «*sentido* interno». Ou, dito de outro modo, a *matéria* ou *conteúdo* do sentido interno é esse duplo ou representação. Como ele próprio escreve, referindo-se precisamente à «intuição interna»: «as representações dos sentidos externos constituem nela a matéria própria com que enriquecemos o nosso

espírito»⁵⁰¹. Ele já não refere neste passo os sentimentos, porque eles se reduzem a «efeitos da sensação». E o que se quer dizer, no contexto, é que o conteúdo do sentido interno não é mesmo *senão* o duplo das coisas externas, o meio através do qual as conhecemos. É claro, se fosse possível conhecê-las através desse meio. Mas Kant, como toda a gente, não analisa o problema e, por isso, embora fale em tal meio, como ele na realidade não existe, tudo se passa como se ele ao mesmo tempo lá esteja (podendo mediar) mas não esteja (não pondo problemas à mediação). O mesmo é dizer que o duplo se espiritualiza. Exactamente. Refere-se, diz-se a palavra, mas como não se passa disso, está lá sem estar. É isto o que se passa na tradição. Se se leva a sério o meio, a pedra que está na alma (para invocarmos o exemplo de Aristóteles) até a matéria tem de ter porque, de outro modo, não podemos saber que há essa matéria. E, se decidirmos já não falar nela, ao menos tem de ter as determinações que fazem da pedra uma pedra, a rijeza, o peso, etc, porque caso contrário não poderei conhecer a pedra real através da pedra da alma. Mas, se tem estas determinações todas, não sucede que posso matar alguém com ela ou construir uma casa, e que nada lhe falta para ser real? O que de veras acontece é que, uma vez interpretado o conhecimento em termos de representação, temos mesmo de possuir em nós uma cópia inteiramente real das coisas, porque só assim as podemos conhecer; por essa razão *dizemos* que a possuímos em nós. Mas depois a verdade é que *não* temos cópia real nenhuma, tudo o que há é a coisa percebida lá mesmo onde ela se situa e em nós nada. E então temo-la sem a ter, temo-la, como o vimos para o inteligível no § 31, espiritualizada. É *isto* a matéria do sentido interno, através da qual conhecemos as coisas exteriores. Por isso, nesse caso, a mediação é possível. É que na verdade nada aí há... Ou antes, há o suficiente — as palavras — para se julgar que é através disso que se conhece; mas ao mesmo tempo nada aí se vê realmente e portanto nada há, que trave e pare a mediação. Se esta se leva a sério e portanto há um duplo que se vê *mesmo*, em tal caso, na exacta medida em que *ele* se vê, não se vê o objecto, e é preciso pôr as hipóteses do «trampolim» (que se verifica não existir), do «meio transparente» (que não passa de uma ambiguidade), etc. É a isto mesmo — a este *dizer* que há aí o duplo das coisas mas *sem* o haver — que, refirmo-lo por fim, se deve a doutrina clássica da imaterialidade da matéria da alma, que encontramos ainda em Husserl e mesmo num J. Searle⁵⁰²: a alma tem por exemplo em si a cor, para através dela poder conhecer a cor das coisas, mas a sua cor não é colorida. E se deve, para voltarmos a Kant, que a mesma alma não tenha o espaço, que este pertença ao sentido externo mas não ao interno. Em rigor, se ele pertence, como na verdade pertence, às coisas exteriores, ele também é mediado pelo sentido interno, assim como a cor e todas as outras determinações; aliás só assim pode ser mediado pelo tempo; mas, como só o *nomeamos* e é fora que ele realmente existe, ao fim e ao cabo tudo se passa como se na alma não o houvesse; quando muito há-o de uma forma espiritual, à maneira do que vimos no mesmo parágrafo para as figuras geométricas de Descartes. Precisamente ao contrário do

⁵⁰¹ CRP p. 72.

⁵⁰² J. R. SEARLE, *o. c.* p. 38.

que sucede com o tempo. Todavia porque se trata agora, não do tempo existente na mudança dos fenómenos exteriores e que existiria a título de duplo na *matéria* do sentido interno, mas do tempo — original este e não duplo — resultante da mudança dos estados da alma; por outras palavras, trata-se do tempo *psicológico*, e não mais do cosmológico enquanto recebido na alma e por isso como representação.

3. E eis-nos na primeira parte do problema. Porque o espaço em Kant pertence ao sentido exterior e o tempo ao interior, parece, a uma leitura imediata dos seus textos, que, para além de não haver espaço no domínio interno, não há tempo no externo. Percebemos agora o que se passa. Embora o nosso Autor não se dê conta destas distinções, são dois os tempos que estão em causa. Além do tempo cosmológico, que sempre foi admitido, ele introduz aqui, na sequência da crítica humeana à permanência das substâncias⁵⁰³, o tempo psicológico, o tempo que a alma leva a ver o que na verdade vê. E este tempo — justamente na sequência da crítica humeana, ela própria no ambiente da revolução cartesiana do ver como condição do ser — é mesmo tão importante que não só parece que é ele o único (porque o ver agora é condição do ser) como parece até que o espaço se lhe reduz; pois, ao menos enquanto a apreensão da simultaneidade implica a sucessão, o que temos é o tempo e não o espaço. Só que as coisas não são assim tão simples. Em primeiro lugar, pode ter-se o espaço sem esta sucessão, desde que o pensemos não em acto, ponto por ponto, mas em potência, como um todo, tal como o próprio Kant pelo menos uma vez o admite expressamente, no fim da longa nota do Prefácio B. É certo que neste passo se trata da permanência e não da simultaneidade; mas, ainda que não sejam uma e a mesma coisa (aos pontos simultâneos não podemos por definição ir, eles são-nos irremediavelmente exteriores, enquanto podemos ter estado no tempo anterior de algo que permanece), para o efeito é o mesmo, porque temos um *todo* de sucessão, tal como teríamos um *todo* de simultaneidade. E depois continua a haver tempo no exterior, mas não é o psicológico, antes continua a ser o cosmológico. É que, embora Kant parta do tempo psicológico descoberto por Hume, e metodicamente o queira pôr em relevo ao constituir por princípio os objectos (trate-se da simultaneidade, da sucessão ou da permanência) através da «apreensão sucessiva» própria dos actos do sujeito⁵⁰⁴, o que na verdade acontece é que esses actos, com o seu tempo, continuam inteiramente voltados para fora, para o objectivo, com o seu tempo, e portanto é ao fim e ao cabo o tempo cosmológico que unicamente continua a valer. Para o vermos bem, lembremo-nos do que sucede ao próprio Hume, donde Kant deriva. Porque depois de Descartes o ver é a condição do ser, Hume descobre na verdade que as substâncias se reduzem a uma sucessão descontínua de percepções. Só que logo o perde. Mesmo para ele, isso só acontece enquanto mantém a atitude crítica. Uma vez «saído do gabinete», acaba por pensar como toda a gente. A «imaginação» — ou a «natureza»

⁵⁰³ D. HUME, *A treatise of human nature*, liv. I, part. IV, secs. II-IV (para as substâncias corporais) e V-VI (para as substâncias espirituais), ed. SELBY-BIGGE, Clarendon Press, Oxford, 1960 (1888), pp. 187-263.

⁵⁰⁴ Cf. o princípio geral da apreensão, *CRP* p. 111 A.

ou o «instinto» ou o «senso comum», como também escreve — conserta, reconstitui as substâncias nessas suas discontinuidades e, reconstituindo-as, porque elas nesse tempo são independentes do sujeito (e, se aí, também nas percepções), e-las aí de novo, exactamente como dantes, existindo *continuamente* e como *transcendentes* às percepções; o velho ser independente de ser conhecido, que esteve em vias de desaparecer, foi afinal salvo e recolocado no seu trono⁵⁰⁵. Pois bem, em Kant não há sequer a fase crítica. É o que ele explicitamente nos diz na nota há pouco referida acerca da permanência. «A representação — escreve — de algo *permanente* na existência não é a mesma coisa que a *representação permanente*, porque esta pode ser muito mutante e variável, como todas as nossas representações, mesmo as da matéria, e contudo elas reportam-se a algo permanente, que tem portanto de ser uma coisa distinta de todas as minhas representações e exterior a mim (...). Quanto ao como, não o podemos explicar, tal como não podemos explicar como em geral concebemos o que subsiste no tempo e cuja simultaneidade com o que muda produz o conceito de mudança»⁵⁰⁶. Atentemos bem no texto, porque ele, embora não se destine naturalmente a dizer o que aqui nos interessa, acaba no entanto por fazê-lo de modo exemplar. Kant nem põe o problema da reconstituição da matéria ou substância: «quanto ao como, não sabemos explicar». Não põe esse problema, porque no fundo não a decompôs, não levou como Hume suficientemente a sério que, em relação a «algo permanente», as nossas representações são rápidas e incertas, «mutantes e variáveis», e portanto que, se elas são agora a condição dessa permanência, esta mesma passou, para o dizermos deste modo, a um perfeito «impressionismo» rápido e incerto. Porque Hume o viu, teve depois de, expressamente, consertar, refazer essa permanência; Kant limita-se a dizer que, apesar de incertas e rápidas, as representações «se reportam a algo permanente», que, por essa mesma razão, «tem de ser *distinto* de todas as minhas representações e *exterior* a mim». Este algo permanente da tradição nem foi beliscado. Sem dúvida, as palavras estão lá, e por isso a temporalidade das representações é algo que se quer metódico no seu sistema; mas essas mesmas representações, com a sua própria temporalidade, não se tomam suficientemente a sério, elas não mordem as coisas, antes continuam-lhes por completo funcionalizadas, e o que continua a valer é a dita permanência objectiva, *em relação à qual* precisamente se determina a duração do sujeito, que é o problema em jogo na dita nota. E naturalmente o que se diz da permanência deve dizer-se da sucessão e da simultaneidade: a causalidade em Kant é a *das coisas do mundo*, e igualmente a simultaneidade, seja ela a das acções ou simplesmente a dos corpos. Por toda a parte e sem excepções, o que verdadeiramente temos é o mundo objectivo. Embora ele, repitamo-lo, nas palavras e em intenção, queira partir permanentemente do tempo psicológico, o que ao fim e ao cabo fica — porque nunca verdadeiramente esteve outra coisa — é o tempo cosmológico, no qual o psicológico se inscreve, e na sua condição de funcionalizado.

⁵⁰⁵ D. HUME, *Treatise*. Ver nomeadamente pp. 194, 199, 214-216, 253.

⁵⁰⁶ *CRP* pp. 28-29.

É este o facto. De que, de resto, não nos devemos admirar. Porque foi esse o tempo que justamente Hume, que é um autor bem mais crítico, acabou igualmente por aceitar. E não mesmo só Hume. É ele que se encontra por toda a parte, incluindo em Husserl. É certo que este autor parte tão metodicamente das vivências que o noema se quer sempre função delas. Mas não só a correlação não é completa, porque se admite lá o noema sem uma vivência actual (tal nas discontinuidades de Hume e Kant), como na própria correlação ele é transcendente à vivência (ainda como nos dois autores). Pelo que também aqui o tempo principal, o tempo que comanda, e no qual o outro se inscreve, é o desse noema e não o das vivências. Isto para já não falar na alma do seu sistema, o *ser* de antes da vivência, que está sempre presente (porque o sujeito não cria a *hylê*) e, estando presente, é dele em última análise o tempo. Tal só não acontecerá numa posição gnoseológica semelhante à nossa própria. Para o vermos bem, invoquemo-la rapidamente, a partir do exemplo da mesa do § 2 de *Nova Filosofia*. Há uma *percepção* da mesa, um *intervalo* em que nem a percebemos nem a imaginamos, uma segunda *percepção* da mesa e, logo a seguir, um momento em que a *imaginamos* como tendo existido no dito intervalo. Como a mesa nunca existe sem ser conscienciada (mesmo que rapidamente e a vazio) e por sua vez a consciência, como quer que a concretizemos (para não ser à partida o nada), se revela afinal ser um objecto (algo *de que*, ao pensá-la, estamos a ter consciência e não portanto esta última) — e como por outro lado já não tomamos, segundo de novo o examinámos há pouco, o conhecimento em termos de representação, como um ver as coisas *através* de um seu duplo, antes como um vê-las *lá mesmo* onde elas se situam — falemos já só na «mesa a cheio» (porque se trata da *percepção*: para, como tradução, continuarmos a usar esta linguagem) num primeiro momento, na «mesa a cheio» num segundo momento (segunda *percepção*) e na «mesa em parte a vazio» (porque, embora a seguir à percepção, se refere a um tempo anterior) num terceiro momento (o da *imaginação*). Ponho este terceiro momento a seguir ao momento da segunda percepção, embora ele se refira ao intervalo entre as duas percepções, porque justamente a mesa imaginada no intervalo *só existe* nesse momento de imaginação: se não houver este momento, não há em absoluto a mesa no intervalo; parece que há, porque estamos *agora* a referir-nos a ela; ora não vale fazer batota, aquele momento de imaginação está no exemplo por todo e qualquer momento possível em que se pense a mesa no intervalo; sem batota, tapamos o pensamento, ou desligamo-lo, e pura e simplesmente a mesa desaparece; (atenção, também deve desaparecer este momento em que estamos ainda a pensar a mesa, ao dizer que ela desaparece). Já se vê assim — era o nosso objectivo — que o tempo não é mais das coisas, mas exclusivamente dos actos do sujeito (para igualmente o continuarmos a dizer desta maneira). Tudo o que há são, antes de mais, «coisas a cheio» e «coisas a vazio»; e depois há quer umas quer outras *nos momentos* em que as há; por exemplo os 15 biliões de anos, que hoje se julga que o universo tem, é agora, nos momentos em que são pensados, que existem; que existem, decerto, em todo o seu espaço temporal, mas (para além de imaginados e não percebidos) *agora*, quando são pensados. E o que se diz para o tempo deve naturalmente dizer-se para o espaço: a Espanha e a França, em que eu agora penso, não existem

independentemente do pensamento que as pensa, mas só *neste*; no meu, agora, ou no dos sujeitos que as pensam (quando tal suceder); há tantos universos quantas as consciências. Exactamente: há para cada sujeito o que há — com a extensão espacial e temporal que tiver (e englobando, a vazio, os universos dos outros) — *quando* e *do modo* (a vazio ou a cheio) como o *pensar*. O que significa que o tempo cosmológico só existe *no* tempo psicológico. Em vez de os actos do sujeito se inscreverem no tempo do mundo, e mais ou menos funcionalizados a ele segundo o grau inverso da crítica gnoseológica, o mundo dá-se agora exclusivamente *nos* actos. Mas isto evidentemente, não deixemos de o notar, não significa que o criemos. Essa tradição idealista de produzir o objecto não é senão o contraponto da tradição realista de o receber-produzindo-um-duplo em nós, ou seja, só foi possível a partir do conhecimento em termos de representação; continuamos tão incapazes de gerar percepções, e por isso tão passivos perante elas, como antes; aliás, e em definitivo, o homem nem produz — analiticamente, que é o verdadeiro produzir — o que quer que seja (como o temos visto ao analisar a causalidade). O que sim isso significa é que, quando um de nós morrer, não haverá mais o seu universo, que dura desde os seus primeiros actos de consciência e que engloba, na maturidade, quer o espaço da expansão estelar quer o tempo dos 15 biliões de anos; tal como, quando morrermos todos, não ficará um universo físico para contar mudamente a nossa história, antes não ficará rigorosamente nada.

Face a isto, vê-se bem como o tempo de Kant é o cosmológico. Aliás não deve esquecer-se que o nosso Autor não admite só a transcendência que está em jogo na aludida nota. Para além de que a esta mesma transcendência estará reservado um lugar de relevo, ao pôr-se em concreto, nomeadamente na discussão do Argumento ontológico, o conceito de existência como a «posição das coisas *em si*»⁵⁰⁷, há ainda sempre, para além de tudo, o plano do númeno. Muito menos crítico neste ponto que Husserl e mesmo Hume, ele continua fundamentalmente um realista. Em vez de os actos do sujeito serem a medida do ser, este continua por inteiro independente deles. Isto é tanto assim que, embora só tenhamos efectivo acesso a esses mesmos actos e a nada mais (razão pela qual, como veremos, o Eu penso é «lógico» e não «real»), não é isso que cada um de nós é no seu próprio ser, mas a substância que lhes subjaz; ao ponto de, na discussão do Terceiro paralogismo, ele aceitar a hipótese de que nós podemos ser, por baixo de uma efectiva memória cumulativa (à imagem do movimento que se comunica de bola em bola), uma multiplicidade de pessoas-substâncias (essa série de bolas)⁵⁰⁸; tanto nós somos verdadeiramente o *ser* e não a *consciência*! E por outro lado, quanto aos númenos que são a fonte dos fenómenos exteriores, ele está também tão certo deles que nem entende a necessidade da sua prova, apesar do precedente cartesiano. Ele julga que em Descartes o problema surge porque ele quer provar algo que é uma contradição: as suas coisas continuam corporais, e por isso espaciais e perceptivas, e mesmo assim são pensadas fora do sujeito. Se não se

⁵⁰⁷ *Ibid.* p. 429. Cf. p. 204.

⁵⁰⁸ *Ibid.* pp. 294-295 A, nota.

trata disso, julga, não se põe problema nenhum: primeiro o núnemo não é da ordem da percepção, e depois ele evidentemente existe porque nós temo-lo nas percepções (estas, dizia ele logo no início da Estética, são «o modo como somos afectados pelos objectos»), ao ponto de que as percepções são assim para nós «o próprio real (*das Wirkliche selbst*)»⁵⁰⁹, bem ao contrário pois do que sucede no cartesianismo, em que, querendo-se provar as coisas e não o podendo fazer, elas se convertem antes em ilusões⁵¹⁰. Como se só este modo diferente de pôr o problema o resolvesse! Como se no cartesianismo não se pudesse, igualmente, abstrair das coisas, e considerar então as representações, que são também causadas por elas, como o real, tal como no kantismo se faz! Como se a «causa», que ele critica para os outros mas não deixa de invocar para si (posto que somos «afectados pelos objectos»), pudesse ser «má» para uns mas «boa» para outros⁵¹¹! E como se afinal ele não concebesse a existência, quando isso se põe em concreto, exactamente como as coisas cartesianas — como o espacial e dado nas percepções — e mesmo assim *transcendente*, «posto *em si*» ou, como ele dizia há pouco na longa nota, «*distinto* de todas as minhas representações e *exterior* a mim». Dizer que este transcendente é já imanente em Kant, porque tem o espaço, é então dizer que o que é «*distinto* (...) e *exterior* a mim» é afinal idêntico e interior; não, o espaço, se é a forma de uma *sentido* do sujeito, não é posto de uma vez por todas e inconscientemente, mas antes só quando e na exacta medida em que cada acto o requerer; mais do que isto, será pôr uma forma *do* sujeito *fora* dele, será pô-la, ela que é «minha», numa região «distinta e exterior a mim»; se ela lá está no ser transcendente, tal só pode ser justamente a contradição que ele aponta a Descartes. É completamente claro: se ele não se apercebe do problema que são estes dois tipos de transcendência (a do núnemo e a que qualificarei de cartesiana), é porque pura e simplesmente nem põe em dúvida o que *não* se vê. É certo que, no contexto de opor a sua representação, que seria «o próprio real», à cartesiana, que não passaria de uma ilusão, ele põe — e bem, notemo-lo — as ilusões como modos deficientes da percepção: sejam as do sonho ou as dos sentidos, elas são sempre «imaginações» (que se esquecem disso) enquanto contrapostas a «percepções»: são estas o termo último — e o real —, não há um real transcendente em relação ao qual a própria percepção seria ilusão⁵¹². Mas acabamos de ver este real transcendente a lastrar os «cem táleres reais»! E mesmo que, para fugir às dificuldades, se quisesse interpretar este conceito da existência, não deste modo transcendente, mas como a diferença que vai do conceito-palavra *inteiramente a vazio* à plena matéria da percepção, mesmo aí (para além de que esta interpretação não resolveria as referidas «distinção e exterioridade») ainda haveria sempre justamente o núnemo *na* percepção, já que se trata no mínimo de pôr a coisa «em si» (relativamente a nós) e isto só é possível se considerarmos o que há de transcendente na percepção,

⁵⁰⁹ *Ibid.* p. 304 A.

⁵¹⁰ Cf. para todo o passo *ibid.* pp. 301-307 A.

⁵¹¹ *Ibid.* p. 302 A. Cf. para os outros passos em que o núnemo é a causa do fenómeno *ibid.* nomeadamente pp. 226 A, 247, 307 A, 313 A, 317 A, 374, 397; e ainda *PMF* § 13, Nota 2, pp. 52-53.

⁵¹² Cf. *supra* os passos citados na nota 439.

e não simplesmente esta, como deveria ser (para não sairmos da imanência). O que pelo menos desta maneira é de novo a admissão do real para além do efectivamente dado ao sujeito. Real de que em boa verdade jamais se saiu, posto que a percepção jamais deixou de estar comandada pelo número, de ser o fenómeno *do* número, de o ter lá a morar, como bem se vê se cotejarmos Kant com Berkeley. O que quer em definitivo dizer que o tempo, em Kant, só pode ser mesmo o cosmológico. Ele jamais deixou de ser fundamentalmente um realista. Ele parte sem dúvida do fenomenismo de Hume e é o tempo dos estados internos que ele quer fazer valer para os próprios fenómenos externos, porque eles se constituem passo a passo desde o ponto de vista do sujeito. Mas tais estados nunca se tomam suficientemente a sério — com o que são e com o tempo que determinam — antes perdem-se por completo na função que desempenham, o referirem-se às coisas exteriores; pelo que estas ficam ao fim e ao cabo sozinhas a existir, com o tempo próprio das *suas* mudanças. Eles, como no realismo, continuam a ser apenas um espelho, onde tudo se reflecte: não só o espaço e o que perceptivamente o preenche, mas também esta mesma realidade com o seu movimento e o seu repouso, ou seja, com o *seu* tempo, o cosmológico.

4. Quanto enfim à fixidez ou imobilidade do tempo — a segunda nota anunciada — notemos apenas que não se trata ainda da permanência, que irá surgir como o fundo substancial desse mesmo tempo quando Kant passar ao estudo da substância, mas tão-só do seu carácter puramente formal. O nosso Autor, com efeito, está a dizer que a Estética transcendental só pode conter os dois elementos tratados, o espaço e o tempo, porque, argumenta, «todos os outros conceitos (...), mesmo o de movimento que reúne os dois elementos, supõem alguma coisa de empírico. O último, na verdade, supõe a percepção de alguma coisa que se move; no espaço, *considerado em si mesmo, não há nada de móvel (...)*». Assim também «não é o tempo mesmo que muda, mas alguma coisa que está no tempo»⁵¹³. Trata-se claramente da forma, em contraste com a matéria. Assim como no espaço, *considerado em si mesmo*, os corpos é que se movem e ele não, assim também no tempo o que muda são as mudanças, há um acontecimento aqui e além e além, mas ele como quadro não muda, é fixo. Trata-se só disto, mas ao mesmo tempo de *tudo* isto. Eis onde nos leva o tempo como pura forma. Ele, para além de ter perdido a matéria (as mudanças, o movimento), já nem é a relação *de sucessão* — com o movimento que mesmo esta pura relação tem, por ser de sucessão — mas a mera *disposição* das partes do tempo *umas em relação às outras*, e isto de forma independente porque *a priori*, é a «quadrícula» onde *à partida* se ordena tudo o que acontece. Referir-nos-emos a isto mais adiante, na segunda parte.

§ 49. Dedução transcendental das categorias

1. Já temos o espaço e o tempo, e a percepção empírica que os preenche. Falta transformar esta pura diversidade em *conceitos*. Falta — já sempre sobre a de-

⁵¹³ CRP pp. 67-68. Sublinhado nosso.

finição de cada elemento em relação aos demais e do respectivo todo em relação aos outros (§ 45.1) — constituir com ela *conjuntos determinados*. Na verdade, se quisermos obter por exemplo um segmento de recta ou a causalidade entre dois fenómenos, temos de, ao descrever o primeiro, ir guardando os elementos que o constituem, até conseguirmos o tamanho desejado, tal como temos de integrar os dois fenómenos num todo sucessivo, o qual fará com que, se temos um, o outro sempre falte como a respectiva parte complementar. Sem a determinação destes conjuntos, podemos possuir na mesma todos os elementos que os integram: sem regra que os agrupe, jamais estaremos mais adiante ou mais atrás em relação à sua hipotética conjunção e nunca teremos o que quer que seja de determinado; em tal caso, como dirá Kant, as nossas percepções «não são mais do que um jogo cego de representações, o mesmo é dizer, menos do que um sonho»⁵¹⁴; pois, na verdade, se este é incoerente, já é no entanto a tentativa de agrupamentos, já há centros de gravidade, já há sistemas solares incipientes, enquanto que na referida hipótese não, nela jamais saímos do caos original. Caos, note-se, que não é senão o domínio da arbitrariedade do sujeito, na ausência da referida determinação dos conjuntos.

Que se trata agora de, dada a diversidade, constituir *conceitos* — que neste contexto são os *objectos* — é o que já é nítido na primeira edição, e não só na segunda. Na verdade, a primeira só desce a uma maior concretude, sendo por isso a sua exposição mais complexa. Complexidade que no entanto, se pelo menos depois da última não se perde o fio à meada, é até uma vantagem. Partindo-se nela, com efeito, das sínteses empíricas da «apreensão», da «reprodução» e da «reconhecimento no conceito», é preciso, porque na experiência não há nenhuma necessidade, fundá-las em idênticas sínteses transcendentais, e estas últimas na unidade do «eu penso». Temos aqui igualmente tudo o que é nuclear⁵¹⁵. E mais: porque o *a priori* só serve para a experiência, nada mesmo mais natural do que partir desta, e justamente sem esquecer os importantes pormenores — dado que tudo se passa na sucessão do tempo — quer da *apreensão sucessiva* quer da *reprodução* do entretanto desaparecido do presente, porque só deste modo se poderá chegar à síntese dos conceitos. Pôr assim todos estes elementos, e então subir e descer o respectivo universo para ver como tudo funciona, só pode pois ser uma vantagem, mesmo que com o preço de uma maior complexidade. Apenas se o que interessa, como é aqui o nosso caso, é uma visão tão rápida quanto precisa do essencial, a segunda edição é a mais aconselhada. Ou então se se quer aprofundar o referido fio da meada, projecto que em boa verdade nunca será demais empreender, em virtude das dificuldades intrínsecas. Interessando-nos aqui, não só o aprofundamento deste fio, mas uma exposição tão rápida quanto possível, é pela segunda edição que vamos prosseguir. Sem prejuízo, naturalmente, de mantermos sempre presente a primeira. E sem, de imediato, deixarmos de referir um pormenor da doutrina da «síntese da

⁵¹⁴ *Ibid.* p. 126 A. Cf. p. 353, em que o sonho se põe precisamente em termos de «incoerência» em relação ao «encadeamento a que chamamos natureza».

⁵¹⁵ Que o «eu penso» é já nela o ponto donde tudo se deduz, pode ver-se nomeadamente pp. 119-122, 125-126, 127, 128, 130-131 (com a nota), 133, 136-138, 142, todas A.

apreensão» que diz directamente respeito ao problema do tempo. Exponhamo-lo em duas palavras.

Dado que o tempo isola cada representação no seu presente, é preciso ligá-las uma a uma, de modo a constituir o pretendido conjunto. Ora, será que o nosso Autor, que reserva a imaginação para a síntese da reprodução, está aqui a pensar o tempo em termos da «continuidade do presente», tal como o vimos para Agostinho no § 37? É óbvio que sim, se estão correctas as nossas análises desse mesmo parágrafo. Ao nível do imediato, a síntese da apreensão é constituída por *percepções* — a primeira, à qual se acrescenta a segunda, a terceira, etc, até à última — ao contrário do que acontece na síntese da reprodução, em que todos os elementos são, na ausência *desde o início* das coisas, *imaginações*. Aliás ele escreve, a propósito dos exemplos de «traçar uma linha», de «pensar o tempo de um meio dia a outro» ou de «pensar simplesmente um número», que «se eu deixasse sempre *escapar* do pensamento as representações precedentes (as primeiras partes da linha, as partes anteriores do tempo ou as unidades sucessivamente representadas) e não as *reproduzisse* à medida que passo às seguintes, jamais se poderia constituir uma representação inteira ...»⁵¹⁶. Note-se que ele diz primeiro *escapar* — o que quer dizer perder o que se *tem*, justamente a percepção — e só depois *reproduzi-las* (*verlieren, und sie nicht reproduzieren*). E diz *reproduzi-las*, porque ele julga que às coisas que deixam a percepção só é possível aceder-lhes através da imaginação, ou seja, em termos de passado propriamente dito. Como dissemos no referido parágrafo, há os dois modos de constituir um conjunto, a primeira *percepção*, a segunda, a terceira, até à última, ou a primeira *imaginação*, a segunda, a terceira, até à última; Kant, no imediato, parte da primeira percepção, à qual junta naturalmente a segunda, a terceira, etc, mas transforma-as, à medida que deixam o presente, em imaginações, excepto a última, para a não contar duas vezes. Se se vê a possibilidade de referir os «*próprios* presentes» que estão para trás do presente actual *sem* os imaginar e portanto sem os transformar em *passado*, compreende-se o que queremos dizer. Mas assinalemos simplesmente o facto, porque, se Kant se coloca assim a favor desta nossa teoria, é sem o saber.

2. O ponto central do fio da segunda edição — ataquemos directamente o problema — é a identificação do «objecto» a «conceito» (§ 17). O «eu penso», que vem antes (§ 16), serve para constituir o primeiríssimo objecto-conceito (a «unidade sintética originária»), que as «categorias» depois simplesmente especificam (§ 20). Como Kant escreve a respeito desse ponto central: «O entendimento, para falar em geral, é o poder dos conhecimentos. Estes consistem na relação determinada de representações dadas a um objecto. Mas o objecto é aquilo *em cujo conceito está reunido o diverso de uma intuição dada*»⁵¹⁷. Conhecer é assim a relação a um objecto, mas este é o que está reunido num conceito. Digamos tudo: antes de Kant, conhecer era a relação da representação a um objecto exterior; mas agora (ao menos

⁵¹⁶ *Ibid.* p. 114 A. Sublinhados nossos.

⁵¹⁷ *Ibid.* p. 115 B. Sublinhado nosso. Cf. nomeadamente pp. 165, 168, 173, 174-175, 178-179, 183-190. Sem a regra do conceito, diz-se por exemplo na p. 186, «nós não teríamos senão um jogo de representações que não atingiria nenhum objecto».

imediatamente) não há mais esta exterioridade, esta transcendência do objecto em relação ao sujeito; por isso conhecer é — quer se pense o todo que é o objecto, quase a cheio ou inteiramente a vazio — a relação de cada representação parcelar a ele. É certo que há ainda aqui a transcendência que deriva de, de cada vez, só termos a representação parcelar que temos, ficando tudo o mais para além dessa actualidade do sujeito. Mas trata-se então, como é claro, de uma transcendência puramente relativa: o visado, e não actualizado, é já do plano do sujeito e não algo que lhe seja verdadeiramente transcendente. E é certo que ele se refere mesmo a este último plano da transcendência, sempre que se trata de invocar a matéria empírica para além das simples formas do sujeito, matéria empírica na qual mora ainda e sempre, como vimos, o nùmeno. Mas tal então é a «*realidade* do objecto», como ele próprio diz⁵¹⁸, não o *objecto* enquanto tal. Este último, no seu sentido próprio, no sentido tipicamente kantiano, é o conceito, é o conjunto que, uma vez determinado, é então sempre e necessariamente o *todo*, que determina as representações que o conhecem. Aliás, não devemos deixar de recordar ainda que Kant, tal como o referimos a propósito do fim da longa nota do Prefácio B, aceita as coisas durante o tempo em que não as pensamos e, em consequência, que nos são transcendententes mesmo enquanto as pensamos, disso fazendo na prática o conceito de existência⁵¹⁹. Poder-se-ia por isso supor que o objecto continua afinal a ser fundamentalmente a transcendência ao sujeito. Ora não é assim. Ele não quer afirmar directamente esta transcendência, antes ela é o resultado de não se saber como se poderá pensar toda uma duração temporal a partir de um só momento⁵²⁰ e do hábito da tradição de pôr a existência em tais termos. O que leva a que também esta transcendência deva ser interpretada, à imagem do que sucedia no caso anterior, em termos da *realidade* do objecto e não como *este* enquanto tal; se se quiser, haveria o objecto (repare-se que digo já objecto) imanente ao sujeito e o objecto transcendente. Na intenção de Kant — isto é por demais nítido — objecto é um *conjunto determinado, conceito* portanto, e conhecer é a passagem do *a vazio* (em qualquer dos seus graus) ao *a cheio*. Mesmo que o *a vazio* fosse *simples*, já teria de ser determinado dessa maneira, porque seria «esse mesmo objecto simples» que aí haveria para conhecer. Porque em Kant a matéria espácio-temporal acarreta desde a origem a multiplicidade, temos sempre *todos*, visados mais ou menos a vazio, que depois conhecemos, isto é, que actualizamos, isto é ainda, que passamos a *a-choio*, elemento atrás de elemento, até os esgotar, nem mais nem menos. Julgo que é a estes *todos*, pensados completamente a vazio, que ele chama — decerto

⁵¹⁸ Ver por exemplo *ibid.* pp. 126 e 128 B: «realidade objectiva» (*objektive Realität*). Essa é aliás a sua doutrina da categoria da *realidade* e por isso encontra-se por toda a parte. — Tem sem dúvida também passos em que caracteriza como «objectiva» esta realidade, como por exemplo ao tratar do Princípio supremo dos juízos sintéticos, pp. 159-162. Mas não só tal acontece menos vezes, como é apenas uma deficiência na terminologia: objectivo aí significa a matéria empírica dada na percepção e portanto a «*realidade* do objecto».

⁵¹⁹ Cf. *supra* notas 506 e 507, com os passos correspondentes do texto.

⁵²⁰ Trata-se do «momento de imaginação» a que, invocando o exemplo da mesa de *Nova Filosofia*, aludimos no fim do parágrafo anterior. Foi o que mesmo Husserl ainda não viu, não podendo por essa razão resolver talvez o mais importante aspecto do problema do conhecimento.

de uma forma desajeitada e por isso confusa, mas será preciso esperar por Husserl para o ver com exactidão — «objecto = X», «representação fraca» que por isso pode passar despercebida, «conceito imperfeito ou obscuro»; «todo o conhecimento — escreve — exige um conceito, por imperfeito ou obscuro que ele possa ser [o de triângulo por exemplo, escrevia antes], (...) que sirva de regra [à respectiva intuição]»⁵²¹. Mas, o facto é esse, porque ele não se apercebe ainda com exactidão desta passagem do a vazio ao a cheio, e porque parte metodicamente do diverso da matéria, o que ele realça é a síntese, não a passagem. Para haver conhecimento, o que é preciso antes de tudo — e ele sublinha — é o conceito, a constituição de conjuntos a partir e com esse diverso.

3. E eis-nos na constituição do primeiríssimo conjunto, o de «todas as minhas representações», do qual derivam depois todos os outros. Constituição que o nosso Autor entende naturalmente em termos de necessidade, porquanto é ponto assente para ele que sem necessidade os conjuntos não valem nada, jamais passando de meras arbitrariedades do sujeito. E daí a sua programada «dedução» ou, o que é o mesmo, a sua efectiva demonstração. A qual consiste basicamente nisto: é necessário que as representações se liguem umas às outras, para que eu as possa pensar a todas. Na verdade, se em vez de as ligar à medida que por elas vou passando, eu ficasse preso de cada vez em cada uma, não seria mais eu, enquanto idêntico, que as pensaria a todas, mas perder-me-ia na sua multiplicidade, adquirindo nesse caso, como diz Kant, «um eu tão diverso e de tantas cores quantas as representações»⁵²². Para reaver o meu eu idêntico, e assim ser *eu* a pensá-las *todas*, não posso deixar de as reunir, constituindo com elas um todo bem ligado que é o contraponto da minha identidade. Ou por outras palavras: a sua *conjunção* ou *síntese* é a condição de possibilidade da minha *identidade*. Se a esta demonstração acrescentarmos, não só a sua parte complementar final, que consiste em deduzir as categorias como as modalidades possíveis dessa conjunção — nas suas palavras, como as «únicas condições que permitem reunir o diverso da intuição numa consciência»⁵²³ —, mas também e principalmente a sua parte complementar inicial, que consiste em, partindo das representações, exigir um Eu que as pense, teremos não só referido todo o essencial mas também surpreendido, até ao seu último núcleo, a necessidade a que aludimos. É que, se as representações implicam um Eu que as pense — pois sem ele «algo seria representado em mim que de todo não poderia ser pensado, o mesmo é dizer que a representação ou seria impossível ou pelo menos nada seria para mim»⁵²⁴ — e depois este Eu exige a sua conjunção, é bem evidente a necessidade desta mesma conjunção; as representações exigem o Eu que as pensa, e este Eu por sua vez, para se manter idêntico, não as pode ir pensando sem as reunir.

Somos assim levados — notemo-lo — à *plenitude* da sua argumentação geral de que as formas, da sensibilidade e do entendimento, são «as condições de possi-

⁵²¹ CRP pp. 116-119 A.

⁵²² *Ibid.* p. 112 B.

⁵²³ *Ibid.* p. 120 B.

⁵²⁴ *Ibid.* p. 110 B.

bilidade da experiência». É que esta argumentação não quer apenas dizer (§ 45.2) que elas são elementos de um *composto* que, uma vez tendo sido admitido, então enquanto tal as implica. Tratando-se de elementos *a priori*, elas não se limitam, no pensamento de Kant, a ser necessitadas por um composto por outras vias admitido (nomeadamente através da existência *de facto* da Matemática e da Física), antes são necessárias *por si mesmas*, assim se impondo à experiência e constituindo originalmente o composto. Foi o que vimos, para a sensibilidade, a partir da segunda característica da exposição metafísica: fazendo o espaço e o tempo parte da *própria* estrutura do sujeito, é bem evidente a necessidade de que este *não* pode ter os fenómenos sem eles. Ora, acontece o mesmo para o entendimento? Pelo menos ao princípio não parece, bem pelo contrário. É que, se sem espaço e tempo nunca temos fenómenos, dado o seu carácter estrutural em relação à sensibilidade do sujeito, podemos perfeitamente ter tais fenómenos, como admite Kant, sem as categorias⁵²⁵. O que poderá, neste contexto, exigir o aparecimento e a aplicação a eles das formas do entendimento? Como sempre, as dificuldades aguçam o engenho. Esta mesma falta acabou por dar os seus frutos, ao ponto de se tornarem ainda mais necessárias as formas do entendimento que as da sensibilidade. É que estas últimas, na verdade, uma vez comandadas pela existência das Matemáticas, parecem simplesmente *supostas* na estrutura sensível do sujeito; enquanto as do entendimento vêm-se *necessitadas* pelo próprio *facto* de pensar. Pois, repitamo-lo, implicando as representações um Eu que as pense, sem o que não seriam representações, e este não podendo pensá-las sem as reunir para poder conservar a sua identidade, eis que ele lhes comunica necessariamente a sua unidade. Comunica-a, é óbvio, na medida em que a podem receber: a sua unidade mesma — numérica — faz-se nelas síntese. Mas síntese, é esse o ponto, que resulta, e por isso tem a força, dessa unidade pura e simples. Esta última acaba assim também por ser estrutural, como o próprio Kant o reconhece: «a unidade numérica da apercepção serve pois de princípio *a priori* a todos os conceitos, tal como o diverso do espaço e do tempo serve de fundamento às intuições da sensibilidade»⁵²⁶. E com uma vantagem: trata-se agora de uma estrutura que não só não nos aparece a partir de um *facto* exterior, antes que vemos necessitada pelas próprias representações, mas também que, tratando-se do Eu, é o nosso próprio centro, com a sua evidência e aparente indestrutibilidade.

Será que, neste contexto, o *a priori* que deriva do entendimento é mesmo necessário? Quero dizer, não apenas como o elemento de um composto antes admitido, mas *em si mesmo*? Averiguámos, para o caso do espaço e do tempo, que nem por fazerem parte da estrutura do sujeito ou por integrarem a Matemática eles eram realmente necessários em si mesmos, antes apenas existiam *quando* existiam e toda a sua necessidade se reduzia à *análise*. Como é agora em relação aos elementos do entendimento? Será que não é uma verdadeira demonstração esta que conclui pela síntese das representações como a condição da unidade do Eu e depois deriva as categorias como «as únicas condições que permitem reunir o diverso da

⁵²⁵ *Ibid.* p. 103.

⁵²⁶ *Ibid.* p. 121 A.

intuição numa consciência»? E antes disso, porque a síntese originária se deve à unidade do Eu, será que este não é verdadeiramente necessário às representações e verdadeiramente uno para as poder sintetizar? Sem dúvida, à primeira vista tudo parece como Kant diz. Mas depois, se se aprofunda a questão, as falhas não param de surgir e a aparente demonstração não a é mais, indo até à inexistência do Eu.

§ 50. *A dedução pelo lado das categorias*

Começemos com efeito pela parte final da demonstração. As categorias, se invocamos o entendimento como o «poder de julgar» — e, uma vez isso feito, se nos lembramos da «tábua dos juízos» — parecem sem dúvida derivar da primitiva síntese: esta é a primitiva «função lógica», que justamente se especifica nas suas doze modalidades⁵²⁷. Só que isso apenas parece uma dedução (isto é, como é claro, uma explicitação do que já aí temos implícitado) porque nós já sabemos que o poder de julgar se especifica dessas doze maneiras; ou, pior, porque entendemos a primitiva síntese como não tendo essência própria e portanto como esgotando-se em ser a referência a essas doze modalidades. Se ela se esgota nessa referência, então não há síntese. Ora não é esse o caso: tanto há síntese que se fala nela, na «síntese originária», que subjaz e funda as categorias. Mas então, se a há, ela tem a sua essência própria; que pode decerto ser o género comum das doze categorias, mas que não pode ser as respectivas diferenças específicas. Na verdade, se ela tem uma essência própria, cada uma das diferenças específicas é *nova* em relação a ela e, mesmo que nós as conheçamos a todas, cada uma, nessa sua novidade, só se pode acrescentar ao género comum e não derivar dele. É que, insistimos nisso, ter o poder de julgar em geral — que nós já tomamos ao trabalho e não em potência, e ao nível da primitiva síntese, porque é ela justamente a primeira — poderá porventura ser isso; mas não será mais. Donde vem que ele se especifica nas grandezas extensiva e intensiva, na substância, na causalidade, etc? A demonstração só funciona em virtude das duas ambiguidades: porque não se vê com exactidão qual a essência da primitiva síntese e, se algo se vê, porque nós já temos o «poder de julgar» e o «poder de julgar segundo as doze modalidades» e apenas passamos, pela recordação, do primeiro elemento para o segundo. Mas é claro que, se já se vê aquela essência, a verdadeira demonstração não se situa aí, nesta recordação. Ela requer ao contrário que toda a nossa riqueza seja apenas a do primeiro elemento, a da primitiva síntese, e que daí derivemos o segundo, as categorias. O que de toda a evidência não se pode fazer. Elas poderão decerto derivar da primitiva síntese no mesmo sentido em que em geral as espécies deri-

⁵²⁷ *Ibid.* § 20. Cf. pp. 87-88: «Todas as intuições repousam, enquanto sensíveis, em afecções, e os conceitos em funções. Entendo por função a *unidade do acto que dispõe diversas representações sob uma representação comum*. Os conceitos repousam assim sobre a *espontaneidade* do pensamento, tal como as intuições sensíveis sobre a *receptividade* das impressões. (...) Mas podemos reduzir a juízos todos os *actos* do entendimento, de tal maneira que o *entendimento em geral* pode ser representado como um *poder de julgar*». Sublinhados nossos.

vam do seu género, ao constituírem-se de cada vez sobre ele, porque é exactamente essa *con-junção* enquanto tal que está depois em cada uma, como o seu primeiro e cardeal elemento; mas, tal como as espécies são de cada vez diferentes e nisso não podem derivar desse mesmo género, assim também as categorias, enquanto especificações da referida síntese, são totalmente novas e não derivam dela. O critério da con-junção na primitiva síntese — concretizemos a diferença para o ver bem — é o de que todas as representações *são minhas*, elas ligam-se *entre si* porque se referem *a mim*, unificam-se *através* da minha unidade; nas categorias, depois, o critério é diferente: embora se conserve esta sua ligação entre si, o que se considera é, *já só no seu plano* e de cada vez *de pontos de vista novos*, o homogéneo extensivo, a intensidade da percepção, a permanência na mudança, a sucessão enquanto determinada, etc. Se se disser que as categorias são anteriores ao espaço e ao tempo aqui já implicados, então eu perguntarei: de que *elementos* são elas função? Não há relações sem relacionados, como para este caso o veremos no § 53.1. E, mesmo que por absurdo houvesse, o que elas terão de ser, porque é exactamente o que elas são em si mesmas, é as funções de unidade *diferenciadas* que aqui estamos a pôr em relevo. Como podem assim as categorias, nas suas próprias diferenças em relação à primitiva síntese, derivar desta? É completamente claro que não podem: do menos não se pode tirar o mais.

Aliás Kant acaba indirectamente por confessar que não podem, ao reconhecer que «desta propriedade que o nosso entendimento tem de só chegar à unidade da apercepção *a priori* por meio das categorias, e exactamente desta espécie e deste número, nós não podemos dar nenhuma razão, da mesma maneira que não podemos dizer porque temos precisamente estas funções do juízo e não outras, ou porque o tempo e o espaço são as únicas formas da nossa intuição possível»⁵²⁸. Não pode dar razão delas — tal como do espaço e do tempo — porque não se deduzem. Se deduzissem, nós saberíamos muito bem porque temos as categorias e precisamente estas, tal como sabemos que temos três unidades e exactamente tantas, se partirmos do número três. Não se deduzem, porque não estão lá, na síntese originária; deduzir, repitamo-lo, é explicitar o que já aí temos, só que implicitado. Nós, ao contrário de Kant, sabemos muito bem porque temos tais categorias, e o espaço e o tempo: porque (tendo nós a capacidade de de-finir as coisas e, uma vez isto feito, de as relacionar de todas as maneiras) partimos constantemente da experiência. É esta que nos diz que há, para além do espaço e do tempo, a grandeza extensiva e a intensiva, a substância, a causalidade, etc. Nós, definitivamente, não inventamos nada. Se se quiser, inventamos a de-finição e as demais relações enquanto tais. Mas isso faz-se *a partir* da experiência e *nela*, porque, como o dizemos desde o § 45.1, as relações nunca se dão sozinhas, antes são sempre as relações *de* um relacionado, o «pôr algo *deste* em evidência»; trata-se de explicitar o que a própria experiência já *pede* e não, como quer Kant, de se ser «espontâneo», criador como Deus ao nível das formas. Que esta sua origem na experiência acarreta afinal a impossibilidade de serem *a priori* e portanto verdadeiramente necessárias, isso é evidente. Mas veremos adiante se

⁵²⁸ *Ibid.* pp. 123-124 B.

apesar de tudo não há na experiência alguma ordenação ou legalidade e, por outro lado, se para serem absolutamente necessárias ou *a priori* elas não acarretam, em contrapartida, a impossibilidade de se aplicarem à experiência. Aqui o que importa é concluir que as categorias não se podem deduzir da síntese originária, porque, enquanto tais, são outras coisas completamente diferentes dela, não se podendo por isso tirar donde elas próprias não estão.

§ 51. *Se o Eu existe e o que é*

Mas as falhas na demonstração não se situam só deste lado da dedução final das categorias. Situam-se também do outro lado, em que o Eu tem a sua posição central. E porque em última análise, para sabermos se ele é na verdade necessário às representações e se perfaz a síntese, é preciso conhecermos o que ele é, comecemos por aí. O que é verdadeiramente o Eu do «eu penso»?

1. Para situarmos o problema no seu quadro histórico, sem o que não poderemos compreender completamente a questão, invoquemos, ainda que de forma breve, a posição de Descartes. Seja o sítio exacto em que ele faz a sua descoberta do «ponto de Arquimedes», no termo da dúvida. No imediato, não há nenhum Eu por trás dos pensamentos, mas só estes mesmos com a sua articulação entre si; e portanto, se se pergunta, neste contexto, o que quer dizer a palavra «eu», ela só pode significar o referido conjunto de pensamentos enquanto contraposto aos conjuntos dos outros; ou mais rigorosamente, enquanto contraposto aos outros conjuntos, porque obviamente não só não há o meu, como não há nenhum Eu-substância. Na verdade, depois de estender os erros dos sentidos e dos sonhos à própria experiência tida por não ilusória, e de generalizar os enganos que às vezes cometemos nas demonstrações matemáticas aos restantes raciocínios, ele põe mesmo a hipótese de um Deus enganador que, sendo todo-poderoso e por isso criador das próprias verdades eternas, nos poderia enganar sempre, mesmo quando fazemos a simples soma de dois mais três. Até onde foi levada a dúvida! Pois bem, «que ele me engane quanto quiser»⁵²⁹; não poderá fazer com que eu não seja isso que sou. E o que sou é isso mesmo que eu penso, *isso* que eu *vejo*, e por isso afirmo, dando azo ao engano. É que só há engano em relação ao que vir; o engano é a não-correspondência do que vejo em relação ao que ainda não, ou nunca, vejo; se Ele me engana, ou se eu me engano, não posso deixar de ser a face de cá desse engano. Ou seja, o ponto de chegada da dúvida é assim essa rocha inamovível de que algo *aí está*, precisamente em contraste com o que ainda não, ou nunca, está. Que haja de facto um corpo real meu, um roupão real, etc, e que dois e três sejam nos arcanos de Deus outra coisa que o que eu julgo, isso não sei; mas o que sei, porque o vejo «claramente visto», é que há de facto — na exacta medida em que o *vejo* — o meu corpo, o roupão, e as unidades do dois e do três que somadas são cinco. Este *ver vivo*, que é a condição do próprio engano e que de cada vez que

⁵²⁹ R. DESCARTES, *Oeuvres Philosophiques*, ed. c. t. II, p. 415.

existir é o que é e não pode ser suprimido (não se pode dizer que isso, na sua evidência, não é isso mesmo que é), é o que eu sou. Sou, para o dizer por extenso, a sequência, ligada de todas as maneiras (a simples articulação das unidades do cinco implica a visão do conjunto e o seu percorrer explícito, com as perspectivas do presente, do passado e do futuro), daquilo que de vivo há em mim. Mas «mim», justamente, que não é senão um teatro à maneira de Hume, sem palco nem paredes e portanto como o vazio onde o universo inteiro se passa. Porque — é esse o ponto — em toda esta análise, tudo o que temos é o *ver vivo* que vê *o que vê*, tanto mais se afirmando quanto é isso o que está em jogo, e mais nada. Não há nenhum Eu-substância a produzir, e muito menos a unificar, os pensamentos, mas só estes, já sempre como o acto que são e devidamente articulados. O que faz com que, se se põe o problema de saber o que é o «eu», ele só possa ser, neste contexto e como dizíamos, o *visto* por cada um enquanto contraposto ao que os outros *vêem*, o que por isso é de cada um *e de mais ninguém*, o meu conjunto *presente* enquanto contraposto a todos os outros *ausentes* (para mim). O Eu-substância decerto não desapareceu em definitivo da reflexão de Descartes, e vê-lo-emos já reentrar em cena. Mas, *no imediato*, tudo o que há é *isso que se vê* e rigorosamente mais nada. Aliás, em boa verdade (convém acrescentá-lo, para sabermos o que na realidade *ai está* se nos livramos de todos os preconceitos), nem o *ver* há, mas só as *coisas vistas*: como o examinámos em outro lugar⁵³⁰ e há pouco o evocámos (§ 48.3), não só as coisas já são sempre de si mesmas vistas (o que torna desnecessário o ver) mas também, se esse ver se concretiza (para não ser à partida o nada), ele se revela afinal um objecto; pois se se diz, com a tradição, que a consciência é luz, e isso se leva a sério, tal luz é por exemplo o «relâmpago que *por nós é visto*» e não é de modo nenhum o ver; e se se diz que é o «ir para» (já que se pensa o conhecimento no mínimo como a entrada em relação com o objecto) esse «ir para» está justamente «a ser visto» ao ser referido e não é igualmente o ver. De resto por aqui se vê (numa outra perspectiva) que a consciência *tem* de ser o nada de tudo o que se queira dizer que ela é: se ainda é o «ir», ainda não é o «estar lá»; se ela é função dos objectos, se existe para os ter, então não pode ser coisa alguma antes deles, mas só justamente o tê-los⁵³¹; *há* os objectos quando os há e do modo como os há (a vazio ou a cheio), no tal teatro do universo que é cada um, e é tudo. Deixemos porém, uma vez este exercício de purificação da consciência feito, este último aspecto e voltemos antes para o hábito da tradição. Pelo menos há só, no termo da dúvida de Descartes, o acto de ver as coisas, isto é, como ele diz, os próprios «pensamentos» na sua actualidade própria, e nenhum Eu-substância que funde essa actualidade.

Mas ei-lo que reaparece. Não decerto ainda para conferir a sua unidade à multiplicidade dos pensamentos (isso surgirá apenas com Kant) mas para produzir os pensamentos. É que, como o próprio Descartes não deixa de o notar, os

⁵³⁰ J. REIS, *o. c.* nomeadamente §§ 39-41.

⁵³¹ E é aliás por essa razão, digamo-lo ainda, que não pode haver consciência, como sempre se reconheceu, sem aquilo de que é consciência. Pois, nesse caso, que acto de consciência temos? Quando tomamos consciência de alguma coisa, é *esta coisa que temos e mais nada*.

pensamentos duram só o tempo que duram, não existem sempre⁵³² e portanto é preciso não só a potência que os produza mas também o substrato no qual essa potência reside. Trata-se, como é claro, do problema geral da origem das coisas, que Aristóteles resolveu (aparentemente para sempre) após a aporia de Parménides, e a que já longamente nos temos referido ao examinar a causalidade quer grega quer judaico-cristã. Os dois aspectos que aqui mais nos interessam são o da identidade da potência relativamente ao acto a que leva (as mesmas determinações só estão implicadas num caso e explicitadas no outro) e o da tendência para a não-distinção da potência em relação ao substrato no qual ela reside; supomos aqui já o que a respeito de ambos dissemos designadamente a meio dos §§ 25 e 40. Porque os pensamentos não estão sempre feitos, eles têm de surgir da sua respectiva potência activa, isto é, de eles mesmos implicados. É o primeiro aspecto. Mas depois, porque as potências na nossa experiência técnica não existem sozinhas, antes só num substrato, e este substrato, como acto que é, é bem visível, ao contrário do que sucede com as potências que por definição, sendo o implicado, não se podem ver, a tendência generalizada na história (mesmo em Aristóteles, que às vezes distingue todos os elementos) é para supor que é o próprio substrato que produz os actos em jogo e não as respectivas potências que nele residem; por exemplo, pensa-se que é a própria pedra que se move para baixo e o fogo para cima, e não os seus motores, respectivamente as potências de descer e de subir. Pois bem, também no caso que nos ocupa não é, segundo se julga, a potência mesma dos pensamentos que os produz, mas o substrato no qual ela reside. E com uma agravante. É que se ele por um lado parece mais real que ela, dado o hábito geral de se atribuírem as potências ao próprio substrato, por outro parece menos real porque, se o queremos agarrar para o determinar, ele se revela, segundo o dissemos em *Nova Filosofia*, a «memória vazia do corpo»⁵³³: porque ao fim e ao cabo é um nada, mas afirmando-se, ainda mais fácil é a sua confusão com a potência. Mas que ele é, na verdade, essa memória vazia do corpo, não é difícil mostrá-lo. Pois, cada um de nós é, decerto, como ainda agora o dizíamos, o conjunto de tudo quanto existe no universo. Mas, dentro disso, somos de forma privilegiada o nosso corpo: não só porque ele é literalmente a nossa casa — onde antes de mais vivemos e donde alcançamos o universo inteiro no espaço e no tempo — mas também porque é o nosso primeiríssimo instrumento, através do qual fazemos tudo o que fazemos. É por essa razão que, se estamos num grupo e nos chamam sem estarmos a contar, olhamos *para o nosso corpo* e perguntamos: *cu?* E é por essa razão que a alma, enquanto substrato — e não enquanto o conjunto de poderes que ela tem e antes de mais é (como «animado» por exemplo ainda o testemunha) — é nas religiões primitivas a sombra do corpo: morto o amigo, imediatamente o imaginávamos na sua silhueta, e com os poderes que teimosamente lhe continuávamos a emprestar. Quando, com Platão primeiro, a alma se supôs eterna a contemplar as Ideias, e depois, sobre isso, com Descartes se supôs gnoseolo-

⁵³² R. DESCARTES, *ibid.* pp. 415-416.

⁵³³ J. REIS, *o. c.* §§ 37 e 67, respectivamente pp. 87-88 e 182-183.

gicamente anterior ao corpo, porque também ele passou a ideia sua, ei-la enfim purificada de *toda* a determinação corpórea. Ainda memória do corpo, porque é isso que nós em acto antes de mais somos e portanto só isso aí havia para substrato dos nossos poderes; mas memória inteiramente vazia porque, habitante da eternidade ou metodicamente anterior ao corpo, nem os mais ténues vestígios dessas determinações se lhe consente. Ou seja, ei-la o substrato meramente suposto, o substrato-nada-herdeiro-do-corpo dos nossos poderes, nomeadamente o de actos de consciência, que é o que aqui nos interessa. Se se quer uma contraprova, atente-se no seguinte. Com a excepção de Hume, sempre se admitiu um Eu-substância. Ora ele seria admitido, se em absoluto nada aí víssemos, mesmo remotamente? É óbvio que não. Se nada aí víssemos, pura e simplesmente não perderíamos tempo a arranjar-lhe um nome e não falaríamos nele; falaríamos tanto como falamos por exemplo do «grupo de pessoas que está aqui nesta esfera de ar e vento que descrevo com os meus braços!» Não. Tudo o que referimos — e tem um nome — funda-se no que de um modo ou de outro vemos. Ora, no nosso caso, que outra coisa pode ser este Eu que pensa — este Eu (para o dizermos de forma completa) que é um substrato que possui o poder de actos de consciência — senão a memória, e memória vazia, do corpo, que esse sim era o que nós em acto antes de mais éramos e, portanto, o substrato dos nossos poderes? Evidentemente, porque tudo isto é do reino do suposto, poderá mesmo assaltar-nos a dúvida de se na realidade tem sido afirmado. Mas então, para começarmos pela potência dos actos de consciência, é só recordarmo-nos da solução geral de Aristóteles para o problema da origem das coisas. Se estas não podem vir do Nada, porque o nada nada é, e não podem vir do Ser, porque em tal caso já seriam, só podem vir do ser-empotência. É certo que Descartes, nomeadamente ao estabelecer a diferença entre a realidade formal e a realidade objectiva das ideias como preparação para a primeira prova da existência de Deus das *Meditações*, invoca antes uma espécie de causalidade material: as ideias são «modos (...) do pensamento»⁵³⁴, «o pensamento estando para a ideia — comenta Bréhier — como “um bocado de cera” está para “as diversas figuras que ele pode receber”»⁵³⁵. O que quer dizer que em vez de os pensamentos virem de eles mesmos em potência, parece que há uma espécie de pensamento geral em acto que depois se especifica desta ou daquela maneira. Mas é claro que esse pensamento não é em rigor uma matéria (isto é, um pensamento permanente em acto a que só faltaria moldar-se, especificando-se desta ou daquela maneira) mas quando muito o universal dos pensamentos particulares e, portanto, uma mera abstracção destes que em si mesma não existe. Porque, como o próprio Descartes o reconhece e nós vimos, nós só pensamos quando pensamos. Se é assim, não há nenhum pensamento permanente em acto, mas apenas os pensamentos particulares, os quais são precedidos, quanto à sua origem, por eles mesmos em potência. Se se quer pensar esse pensamento, não como uma abstracção mas como uma realidade em si mesma, então ele só pode ser pensado,

⁵³⁴ R. DESCARTES, *ibid.* p. 434.

⁵³⁵ E. BREHIER, *Histoire de la Philosophie*, t. II. *La Philosophie moderne*. 1. *Le XVII siècle*, PUF, Paris, 1968, pp. 64-65.

aliás como acontecia na tradição, como a *faculdade* ou potência activa dos pensamentos. O que sucede a Descartes é que, estando ele na perspectiva da evidência ou *ver vivo*, o sujeito é na verdade a consciência ou pensamento *em acto* — o que em efectividade de funções vê o mundo e se vê a si próprio como aquilo que vê — e só para o poder definir numa palavra apenas, a partir dos pensamentos fragmentários, ele abstrai o comum desses fragmentos e o chama o «pensamento». É a sua nova perspectiva que o leva a este pensamento em acto mas como universal, que deixa intacta a sua origem a partir da potência; se fosse necessária uma confirmação da continuação desta potência, bastaria pensar no primado que em Descartes a vontade tem em relação à inteligência, dela dependendo para se pôr em acto ou não, ou, de um modo ainda mais imponente e em geral, pensar no papel que ele reserva à potência na sua concepção da natureza de Deus, como bem se vê nomeadamente na segunda prova da existência deste nas *Meditações*. E depois, quanto ao substrato, ao menos esse é claramente afirmado por Descartes, com a sua «*res cogitans*». É também certo aqui que ele pretenderá definir a substância pelo seu atributo essencial, que é neste caso o pensamento. Mas isso é porque, mais uma vez, ele está na linha da evidência, que é o seu princípio básico em todos os campos, e em tal linha, como escreve nos *Princípios* I, 63, «há dificuldade em separar a noção que temos da substância daquela que temos do pensamento e da extensão». É óbvio, notemo-lo à parte, em última análise a dificuldade resulta de que, neste sentido, substância quer dizer matéria prima, da qual nada se pode dizer. Mas aí ele nada mais faz do que seguir a tradicional falta de distinção nestas coisas, presente mesmo em grande parte no próprio Aristóteles. De todo o modo, o importante é que ele manteve a substância por baixo do pensamento, como, se fosse preciso, se poderia comprovar com as respostas a Hobbes⁵³⁶. E portanto aí temos, em resumo, o Eu-substância, que ele deixou de legado a Hume, Kant e Husserl. Decerto, do ponto de vista da evidência que é o seu, em que parece que tudo se funde no acto de ver. Mas nem por isso aí há menos a potência de actos de pensamento e o substrato em que esta potência reside.

2. E eis-nos no nosso Autor. Descartes, como acabamos de ver, porque não distingue suficientemente os actos que são os pensamentos da sua respectiva potência, nem esta do substrato em que reside, afirma sem mais o Eu *a partir* dos actos de pensamento: afirma-o como presente *neles mesmos*, já que os faz. Hume é um crítico. Tendo antes aplicado a temporalidade dos pensamentos às substâncias corporais, que desta maneira reduz a uma sucessão de fenómenos, volta-se então para a alma e não só não a vê sempre, como nada vê; tudo o que vê é aquela sucessão de fenómenos, com os quais então tem de constituir a identidade do eu, mas, confessa, de um modo que ao fim e ao cabo não o satisfaz⁵³⁷. É a Kant e mais tarde a Husserl que caberá resolver este problema da identidade: através ainda da restauração do Eu, mas afinando a sua concepção. O último, com efeito, tomando-o, no contexto da sua teoria da intencionalidade, como um polo cujo ver

⁵³⁶ R. DESCARTES, *Oeuvres Philosophiques*, ed. c. t. III, pp. 132-133. Veja-se a nota de Alquié, que justamente remete para as respostas a Hobbes, t. II, pp. 602-603.

⁵³⁷ Veja-se o Apêndice do *Tratado*: D. HUME, *o. c.* pp. 633 e 636.

se dirige através das *cogitationes* para os polos-objectos⁵³⁸. O nosso Autor, partindo da apercepção que dele temos na base de todo o pensar, fazendo-o sintetizar as representações ao passar por elas. Em ambos, ele é sem dúvida antes de mais um princípio de unificação. Mas nem por isso menos uma substância. É-a claramente em Kant como já vamos ver, e em Husserl ela só tem menos explicitude porque ele usa menos a palavra; mas mesmo assim, como é evidente, o Eu no seu caso não se esgota num conjunto de poderes⁵³⁹, visto que estes vão desaparecendo à medida que se transformam em acto, de cada vez nada restando; se ele fosse só estes poderes, então não haveria Eu; como quer que o concebamos, ou mesmo que se trate só de uma palavra, ele é um *suporte* ou *substrato* de actos e hábitos. Seja porém como for, trata-se em ambos, depois de Hume, de afirmar essa substância apenas *a partir* dos seus actos, os pensamentos, que são a evidência imediata. Isto é tanto assim que o nosso Autor, apesar de todo o seu realismo que já sublinhámos, não deixa de sublinhar esse facto. «Por este *eu*, por este *ele* ou por *aquilo* (a coisa) que pensa — escreve no passo célebre — nada mais nos representamos do que um sujeito transcendental dos pensamentos = X, que só se conhece pelos pensamentos, que são seus predicados, e do qual não podemos ter separadamente o menor conceito»⁵⁴⁰. E já antes, no § 25, havia sublinhado que só temos dele a *existência*, sem o mínimo conhecimento daquilo que é: «tenho consciência de mim próprio (...), não tal como me apareço, nem como sou em mim mesmo, mas tenho só consciência de *que sou*»⁵⁴¹. Dado o que, até se pode pôr o problema de saber por que razão se afirma. E julgo que o que se passa é o seguinte. Os pensamentos ou representações estão de cada vez aí, e são *actos*, porque antes não estão feitos. Ora em geral aquilo que faz alguma coisa é a substância; dela diz mesmo Kant, como veremos, que se conhece melhor pela *acção* do que pela *permanência*, sendo por isso a «*fecunda fonte dos fenómenos*»⁵⁴². Logo também aqui há, no caso dos pensamentos, uma substância, só que nós em absoluto não a conhecemos, posto que não temos intuição dela; de todas as vezes que há pensamentos, ela lá está como a sua causa, contudo para além do limite do nosso mundo e portanto como uma pura existência. Exactamente: assim como há númenos que são a causa da matéria das nossas percepções, assim também há o númeno correspondente ao sujeito, só que neste caso não para ele próprio ser conhecido mas para contribuir com o necessário por parte do sujeito para que possa ser conhecida aquela matéria; este númeno produz agora, faz existir os pensamentos naquilo que eles têm de irredutivelmente subjectivo e não objectivo, a saber, faz os actos de consciência enquanto tais e as relações. É certo que é só a respeito da substância material e não da espiritual que ele diz que ela se manifesta melhor pela acção do que pela permanência. Mas isso é obviamente porque só aquela,

⁵³⁸ Ver nomeadamente *Ideias-I*, § 57 e *Meditações*, IV, § 31.

⁵³⁹ E menos ainda se esgota, nem seria necessário acrescentá-lo, em ser a mera relação de unidade, porque esta sim se esgota em ser relação.

⁵⁴⁰ CRP p. 281.

⁵⁴¹ *Ibid.* p. 135 B.

⁵⁴² *Ibid.* p. 191.

havendo dela a respectiva intuição, se pode estudar e a última não; tirando que desta não há intuição, ela é para todos os efeitos uma substância. Por um lado, com efeito, não só o Primeiro paralogismo é mesmo acerca disso — e conclui referindo que «se pode muito bem conservar a proposição *a alma é uma substância*»⁵⁴³ — mas também esta mesma alma, aqui depurada pela crítica, acabará por recobrar toda a sua realidade na *Crítica da Razão Prática*; e por outro lado, no próprio enunciado do Segundo paralogismo, ele fala justamente duas vezes na acção dessa substância: «uma coisa, cuja *acção* não pode ser considerada como o concurso de várias coisas *actuantes*, é simples»⁵⁴⁴. Assim, pelo menos de todas as vezes que há pensamentos, há também a respectiva substância que os faz. Fá-los, é claro, ela própria, se não actuamos as distinções necessárias. Mas isso foi, como já o dissemos para Descartes, o que nunca se acabou por fazer. E então, se nos colocamos na perspectiva geral que vê no *feito* o próprio *fazer* (com tudo o que na sua raiz implica), é fácil perceber que, se há de cada vez os pensamentos, também há nessa exacta medida a substância que os faz. Daí a afirmação da sua *existência* e mesmo, como Kant diz na célebre última nota da segunda edição dos Paralogismos, da sua existência «*de facto*» (*in der Tat*); a qual se expressa no *efectivo* «eu penso», isto é, de cada vez que se realiza, que é sempre que há uma representação empírica. Com efeito, «sem uma representação empírica que dê a matéria ao pensamento, o *acto* “eu penso” não teria lugar», sendo «o elemento empírico a condição de aplicação ou de uso do poder intelectual puro»⁵⁴⁵.

3. O Eu existe pois como substância por trás dos pensamentos. Mas é preciso insistir que não temos intuição dele. Em primeiro lugar, porque não a temos mesmo; se ele também é causa (como os outros númenos são causa da matéria das representações) é-a de modo diferente: estes últimos, ainda que transformando as suas determinações, são efectivamente intuídos e estão nos fenómenos, onde, como vimos, constituem a sua realidade, enquanto no caso do Eu temos só as suas acções, não ele próprio. E depois, mesmo que fosse possível de facto a sua intuição, não a poderíamos ter de direito. É que o Eu é preciso em Kant como a *unidade intelectual* que, aplicando-se ao diverso da intuição, transforma este em objecto e dessa maneira em algo cognoscível; se porventura tivéssemos a intuição do Eu, precisaríamos ainda sempre daquela *pura* unidade intelectual para a converter em conhecimento e portanto teríamos sempre primeiro a unidade do Eu desprovida de qualquer intuição. Assim, devemos corrigir um pouco o que ainda agora dizíamos: que *pelo menos* de todas as vezes que há pensamentos também há a respectiva substância. Da perspectiva em que Kant se coloca, já não é necessário dizer isso. O tempo em que a alma enquanto substância possa existir sem estar em acto⁵⁴⁶ é abstraído à partida. O que faz com que — uma vez que

⁵⁴³ *Ibid.* p. 284 A.

⁵⁴⁴ *Ibid.* p. 285 A.

⁵⁴⁵ *Ibid.* pp. 310-311 B. Cf. p. 284 A, onde na mesma ordem de ideias ele escreve que a representação do Eu «*reaparece* sempre (*immer wiederum vorkommt*) em todo o pensamento».

⁵⁴⁶ Tempo que justamente ele admite ao falar no ser por baixo do conhecer: «a personalidade não cessa por isso só que a sua acção é interrompida durante algum tempo». *Ibid.* p. 295 A.

não há pensamentos sem o Eu, pois que ele os acompanha a todos, mesmo que não seja conscienciado⁵⁴⁷ — *já tenhamos uma perfeita simultaneidade entre a substância que é o Eu e os seus pensamentos*. Porém isto ainda não é tudo. Para além da abstracção desse tempo, é preciso *abstrair da própria realidade da substância simultânea com os seus pensamentos e ficar só com a palavra, sem referir coisa alguma*. É que, se algo ainda se refere e há portanto tal coisa, e por outro lado não há nem pode haver a intuição dela, é sempre possível que ela seja discreta na passagem de pensamento para pensamento e que, em vez da sua unidade, haja antes tantos eus quantos os pensamentos. Kant, decerto, não tem consciência de que fica só com a palavra e portanto de que, para obter o Eu como pura unidade, o tem de negar. Mas é exactamente o que sucede e o que ele acaba por ilustrar com o exemplo das bolas a chocar em série, que já evocámos atrás. Neste exemplo, trata-se sem dúvida do Eu real por baixo dos seus pensamentos, e não do Eu transcendental, que é aqui o nosso caso. Mas o problema é exactamente o mesmo e por isso podemos transpor o exemplo para o plano que aqui temos em análise. À semelhança de uma bola que choca com outra e lhe transmite o seu movimento, podemos também, escreve, «admitir substâncias, das quais uma faz passar à outra representações, juntamente com a consciência que as acompanha; poder-se-ia assim conceber toda uma série de substâncias das quais a primeira comunicaria o seu estado e a respectiva consciência à segunda, esta o seu próprio estado e o da substância precedente a uma terceira... etc. A última teria deste modo consciência de todos os estados das substâncias que se teriam sucedido antes dela como sendo os seus próprios, pois que todos eles, com a consciência que os acompanha, teriam passado para ela; e, contudo, ela não teria sido a mesma pessoa em todos esses estados»⁵⁴⁸. Kant refere-se, repitamo-lo, à substância real e não ao Eu transcendental, que justamente é invocado no texto do lado dos estados. Mas a questão que aqui se nos coloca é exactamente a mesma. Se o Eu transcendental não é o nada puro e simples mas algo (seja o que for e por mais ténue que seja), ele é *isso* e, não se vendo, nada há que garanta que não lhe sucede o mesmo que à substância real. Kant aliás diz positivamente — só que sem ter consciência disso — que o Eu transcendental é nada, ao sublinhar no mesmo Paralogismo que o seu tempo é «interior» e portanto que ele *não* «está no tempo»⁵⁴⁹. É que, se ele é algo, está irrevogavelmente «no tempo»: é isso que *persiste, enquanto* os pensamentos se vão sucedendo. Para ser a unidade do tempo destes, não pode ser senão isso: a permanência *vazia* do tempo *deles*. Para se determinar esse tempo interior, não se começa por percorrer a permanência do Eu cujo tempo depois se aplicaria aos pensamentos, ou mesmo não se percorre simultaneamente um tempo e outro, mas, o Eu nada sendo (para além de dele nada se vendo), começa-se pelo tempo dos pensamentos, que simplesmente se liga a uma permanência vazia. Só assim o tempo dos pensamentos é interior ao Eu. Ser-lhe interior significa que só aí há o tempo *deles*: a respectiva permanência é

⁵⁴⁷ *Ibid.* p. 110 B.

⁵⁴⁸ A referência é a já expressa na nota 508: *ibid.* pp. 294-295 A, nota.

⁵⁴⁹ *Ibid.* pp. 293-294 A.

função do tempo dos pensamentos e, portanto, nela mesma vazia; é a permanência, vazia, que corresponde *a* e deriva *de* esse tempo. Como Kant escreve: «só atribuímos ao nosso eu idêntico aquilo de que temos consciência; e deste modo temos necessariamente de julgar que somos os mesmos em todo o tempo de que temos consciência»⁵⁵⁰. E nem poderia ser de outra maneira porque, mais uma vez, se o Eu fosse alguma coisa, ele seria isso, e não só seria o alvo possível de uma intuição, mas também teria o seu tempo próprio, cuja unidade nada garantiria. Ele é uno e tem o tempo dos pensamentos, porque não é senão função deles. Ou seja, porque é de si mesmo o nada. Ei-lo a ser aquilo por onde havia começado: a pura *unidade intelectual*, metodicamente necessária para elevar o diverso da intuição ao plano do conceito-objecto.

4. E esta conclusão — que Kant aliás acentua em outros passos, ao contrapor ao «sujeito real» o que ele chama o «sujeito lógico», uma simples «forma», «algo vazio» ou «uma substância só em ideia (*nur eine Substanz in der Idee*)»⁵⁵¹ — deve mesmo levar-nos a perguntar se o Eu nele não se põe antes em termos do que chamámos o *ver vivo* de Descartes, antes de entrar em cena o Eu-substância. Tanto mais que há pelo menos um passo — o Segundo paralogismo — onde as coisas se põem particularmente desse ponto de vista. Pois tratando-se na verdade de saber se no sujeito há só um sujeito ou vários, imediatamente se impõe — muito mais do que nos Paralogismos da substância e da personalidade — a perspectiva do *meu conjunto* contra os *conjuntos dos outros*. Se, com efeito, para pensar por exemplo um verso de três palavras (o exemplo é de Kant), eu fosse composto por três sujeitos dos quais cada um pensaria a sua, nem eu nem cada um deles pensaria o verso: eu não, porque me reduziria a eles, e eles também não, porque cada um só teria irremediavelmente a sua parte. O que na verdade sucede é que eu, eu mesmo, penso uma parte e a outra e a outra, pensando assim todo o verso. Nesta análise, como é patente, o que está em jogo é o *ver efectivo* de cada um, aquilo que Kant chama o «eu subjectivo (*subjektive Ich*)» — repare-se bem na expressão — e declara expressamente não poder ser partilhado: «Com efeito, embora o todo do pensamento [o verso] possa ser dividido e distribuído por vários sujeitos, o eu subjectivo não pode de modo nenhum ser dividido e partilhado»⁵⁵². Não pode ser partilhado, porque o que verdadeiramente distingue, o que verdadeiramente *separa* cada sujeito é o seu *ver*; eu sou todo o conjunto de coisas que *vejo*, e os outros estão irremediavelmente *para lá*, como eu estou para lá em relação a cada um. Ora, não será esta a verdadeira concepção kantiana do Eu? Uma concepção em que o Eu-substância realmente é nada e só fica o Eu-conjunto de coisas vistas? Será que cada um de nós é o que resulta imediatamente do exemplo do verso, uma unidade sim, mas a unidade do *conjunto* das três palavras, e apenas isso? Sem dúvida, na determinação do Eu transcendental, Kant nega tanto o «sujeito real» e fica só com o «sujeito lógico» (que afinal é nada) que ao ler-se este passo até parece que descobrimos a sua real concepção. Aliás, se paramos um pouco, vemos que, se *eu*

⁵⁵⁰ *Ibid.* p. 295 A.

⁵⁵¹ *Ibid.* pp. 281, 284, 287, 288, 294 A.

⁵⁵² *Ibid.* p. 287 A. Cf. igualmente a expressão «pluralidade de sujeitos» em B, p. 284.

significa alguma coisa e tem unidade (isto é, se há alguma evidência dele e da sua unidade), ele significa esse *verso* (com a respectiva unidade) *que eu tenho e os outros não têm*; e que, face a isto em *acto* que me constitui em relação aos outros, dizer que sou uma potência de actos e o respectivo substrato é a mesma coisa que dizer que sou uma pedra ou uma árvore. Tudo isto é por demais claro! Mas rapidamente a sensação de descoberta desaparece. Porque, se assim fosse, pura e simplesmente não haveria o Eu-substância, mesmo que só ao nível da palavra, e não teríamos a «unidade» mas só a «síntese», posto que a unidade a que acabamos de nos referir é a unidade *do* conjunto, um *todo*, e não a unidade que no § 15 é requerida como o princípio da síntese. Não, a pretensa descoberta não passa afinal de uma hipótese que se revela infundada. E as coisas são deste modo, porque em última análise se julga que é preciso produzir o *acto* que constitui o sujeito. Com efeito, vimos como mesmo em Descartes, que estava na perspectiva da evidência e portanto já no acto do sujeito, o Eu-substância rapidamente reocupava a sua posição, porque os pensamentos não existiam sempre e era preciso produzi-los, com a potência e o substrato que isso implicava. Muito mais agora no nosso Autor, cuja concepção do sujeito é, como também vimos, claramente a de uma *real substância por baixo* do pensamento, como o fim da nota das bolas há pouco citada eloquentemente o testemunha, e que só Hume e depois os princípios da sua analítica transcendental vieram depurar. Haverá também decerto algo da referida perspectiva da evidência, neste passo com clareza e talvez surdamente por toda a obra. Mas essa é a excepção, não a regra; o que largamente predomina é o seu realismo inveterado.

E isto justamente vem trazer-nos que não é só de facto que a sua concepção é a do Eu-substância, mas como algo que não pode ser de outra maneira. É que a outra, a do Eu como conjunto-das-coisas-vistas, só é definitivamente possível se já se superou a causalidade e, sobretudo, o realismo gnoseológico da tradição. É porque os pensamentos não existem sempre que em Descartes é preciso recorrer à potência e ao respectivo substrato. Mas eis que, se se recorreu, os pensamentos em acto deixam de ser o mais importante, já que eles próprios se fundam em algo que, sendo o que os produz, é de todo inevitável e, sendo anterior aos actos do sujeito, é por definição não-conhecido, precisamente um real contraposto ao pensamento. Quando há pouco falávamos no corpo como um objecto privilegiado dentro do conjunto-total que nos constitui, já não nos referíamos obviamente a algo que só se mantém no imediato da análise, mas a algo que em definitivo se mantém. Porém tal é assim porque, como de resto o temos sugerido, já não aceitamos a causalidade analítica e o realismo gnoseológico; se eles são aceites, como sempre têm sido, a dita perspectiva da evidência, o conjunto-das-coisas-vistas, que é o que nós somos (em pequeno) aquando do verso, dá lugar à substância que produz os actos de consciência, com o que isso implica de anterior à consciência e por isso de não-conscienciado. Nós somos, em resumo, segundo as análises que faço, apenas Eus-conjuntos. Mas se ainda se aceitam a causalidade e o realismo, mais cedo ou mais tarde o Eu-substância toma o seu lugar. Mais tarde, em Descartes, onde para o imediato da análise nós temos durante algum tempo um Eu-conjunto; mais cedo, para Kant, que, não estando de modo nenhum na perspectiva da

evidência daquele, aceita à partida e como de longe prevalecente uma verdadeira substância por baixo dos pensamentos. Mas — e é essa a questão que em última análise nos ocupa — substância que se quer metodicamente «só em ideia». Ora, que pode significar isto? Digamo-lo do seguinte modo. Referimo-nos no § 46.3 aos conceitos-palavras: julgo que é também o caso do Eu transcendental kantiano. Mas com uma agravante. Lá ainda havia a referência a alguma coisa, mesmo que, para termos por exemplo aquilo a que os conceitos de cinco ou de triângulo se referem, já tivéssemos de passar ao sensível; a questão estava só em que o conceito apontava sem lá ir, julgando já ter a coisa no simples apontar. Aqui diz-se precisamente que não se refere a coisa alguma, porque não só não há a respectiva intuição mas também não a pode de direito haver. Temos assim um conceito a que se nega a intuição. Palavra apenas, que nada aponta. Palavra-hábito. Ainda é a memória da alma, tal como esta era a memória do corpo, mas rigorosamente vazia, simples hábito de usar a palavra. Desta maneira, o Eu pode na verdade reduzir-se a função dos pensamentos, ter apenas o tempo *deles*, porque essa palavra a nada corresponde. Contudo, porque é a mesma palavra que se usava antes, parece que alguma coisa ainda aí há. É deste cruzamento de vazio e de memória que se tece a sua ilusão.

5. Para terminar, refiramo-nos brevemente ao carácter universal do Eu. Sendo o «eu penso» uma proposição enunciada antes de mais na primeira pessoa, Kant põe de passagem o problema de saber como «uma simples propriedade do meu sujeito» pode ser «válida para tudo o que pensa»; saber como se pode «fundar sobre uma proposição que parece empírica um juízo apodíctico e universal como este: que tudo o que pensa é constituído como a minha consciência declara que eu próprio o sou». E responde: «A razão disso é que precisamos *a priori* de atribuir necessariamente às coisas todas as propriedades que constituem as condições sob as quais somente as pensamos. Ora não posso ter a mínima representação de um ser pensante pela experiência exterior, mas só pela consciência de mim mesmo. Logo, tais objectos não são mais do que a transferência desta minha consciência a outras coisas, as quais só assim podem representar-se como seres pensantes». A essência do raciocínio é pois esta: porque eu não tenho acesso experimental aos outros, se eles existem (e são outros) então são exactamente como eu sou. E eu sou, desta maneira, uma espécie de primeiro termo de uma igualdade que se «transfere» a todo e qualquer sujeito da minha espécie. O que parece levar a uma concepção do universal à maneira de Berkeley, precisamente em termos de um indivíduo que, por ser igual, serve de sinal aos outros. Só que Kant não pára aí. Para além de notarmos que a necessidade desta generalização é um círculo vicioso — porque eu só sou obrigado a pensar os outros como eu, porque já os concebo à partida como eu —, ele é conduzido como que por instinto à verdadeira universalidade, que não está, como depois de Husserl decerto não se ignora, na igualdade, mas na «identidade» que subjaz a essa própria igualdade⁵⁵³. Pois ele continua

⁵⁵³ Cf. nomeadamente o § 3 da Segunda Investigação Lógica: «Não podemos — declara — designar duas coisas como iguais sem inciar aquilo a respeito de que são iguais. Digo aquilo a respeito de que, e nisso está a identidade». E. HUSSERL, *Investigaciones Lógicas*, trad. espanhola de M. G. MORENTE e J. GAOS, 2 vols. Revista de Occidente, Madrid, 1967, I, p. 410.

logo: «Mas a proposição *eu penso* é aqui tomada apenas num sentido problemático; nós não atendemos a se lhe é possível conter a percepção de uma existência (como o faz o *cogito ergo sum* de Descartes) mas consideramo-la só do ponto de vista da sua possibilidade, a fim de ver que propriedades podem decorrer de uma tão simples proposição relativamente ao seu sujeito (quer este sujeito possa existir ou não)»⁵⁵⁴. O que, se abstrairmos do fim imediato para que serve esta observação — saber se é possível uma Psicologia racional —, parece significar que Kant entende o *eu penso*, presente de facto no mais humilde juízo, mas como universal para poder ser necessário (já que o próprio coração da Analítica), à maneira das «essências anteriores à existência» da tradição. E então o problema é este: como é possível semelhante Eu, se ele é, digamos, um arquétipo, algo só *possível* (não real portanto) e *transcendente* (enquanto universal) a todos os casos reais? Se é transcendente, há um Eu para além de Maria, Tiago e João? E se é possível, em que eu real existe? Pois, na verdade, o possível — como referência ao que ainda não é — só é possível (isto é, sem contradição) como já sendo (justamente essa referência ao que ainda não é) e por consequência *num* eu real; não há o possível sem ser pensado como tal. E depois o segundo problema é o do universal, a cujas dificuldades, com a sua solução, já aludimos nomeadamente no § 31. Para já só nos reportarmos ao positivo, se o universal, para o ser, não se pode conceber minimamente como *outra* coisa para além dos singulares, então ele não se *constrói* a partir destes, mas resulta simplesmente de se *esquecerem* as diferenças individuantes. Seja, por exemplo, a primeira palavra do verso que nós quatro (os três sujeitos que estavam em mim, mais eu) pensamos ao mesmo tempo. Cada um é *ele*, porque é «*ele e não* qualquer dos outros». Dissemos que o *acto* de cada um não podia ser de mais ninguém e por isso distinguia, *separava* cada um dos outros, e assim é. Mas essa é ainda só a matéria para a individuação. Também isso mesmo acontece nos animais e eles não são indivíduos, no sentido que é aqui o nosso. Para tal é precisa (como já o dissemos no princípio do § 45) a *de-finição*, base de todas as demais relações. Pois bem, se tirarmos o «*ele e não* qualquer dos outros», cada um é o respectivo universal, porque é, *sem mais*, a primeira palavra do verso. O universal dá-se aí na experiência tanto como os singulares; basta não pensar aquele «*ele e não*». E desta maneira, sim, não há qualquer problema em pensarmos um eu universal. Mas só desta maneira. Que porém sejam tomadas como suficientes estas breves indicações.

§ 52. A dedução pelo lado do Eu

1. E estamos, agora sim, em condições de poder averiguar se o Eu é necessário às representações e se necessariamente as sintetiza. Ou antes, temos já a resposta. Não acontece obviamente nem uma coisa nem outra. Porque, tratando-se do Eu lógico, ele duplamente não existe.

⁵⁵⁴ CRP p. 281.

2. Mas para podermos acompanhar Kant na sua demonstração, vamos supor que há tal Eu e que tudo se passa como o nosso Autor quer; isto é, que há um Eu que pensa e que, sendo um, sintetiza os pensamentos. E vamos mesmo supor, para que à necessidade nenhum elo falte, que é *ao pensar sucessivamente os pensamentos* que ele *necessariamente os liga*. É que ele pode na verdade ser o acto ou espontaneidade de os ligar. Mas, sem tempo determinado, pode ficar eternamente sem o fazer. Sem dúvida, é espontaneidade. Mas *quando* os liga? Porque não fica sem o fazer ou, pelo menos, só arbitrariamente o faz quando quer? Haverá algum modo de determinar o tempo em que o faz e assim de o obrigar a efectuar a ligação? Julgo que Kant explicitamente nunca o refere. Fala sim na efectiva constituição da síntese, referindo que «*eu junto uma representação a outra (ich eine zu der andern hinzusetze)*» e que «*as uno (ich vereine sie)*»⁵⁵⁵. Tal como acentua o carácter de espontaneidade do entendimento em contraste com a mera receptividade da sensibilidade: «*mas a ligação — escreve — não está nos objectos e não pode deles ser tirada pela percepção, assim a recebendo toda feita o entendimento, antes é ao contrário uma operação (Verrichtung) deste, o qual não é senão o poder de ligar a priori e de conduzir o diverso de representações dadas à unidade da apercepção*»⁵⁵⁶. E tal como diz algumas vezes que o Eu não só acompanha todos os pensamentos mas também os liga: dirá por exemplo no Terceiro paralogismo que ele «*serve para os ligar uns aos outros*» e que é uma «*representação que acompanha e liga todas as outras*»⁵⁵⁷. A correlação *necessária* do pensar com o ligar, julgo que não é dita em parte nenhuma. Mas está implícita. De modo que podemos perfeitamente invocá-la nós. Podemos supor (como de resto já o sugerimos) que é a própria sucessão do acto de pensar que acarreta a ligação. Porque o pensar humano é irredutivelmente temporal, pensamento atrás de pensamento, e por outro lado eu sou o mesmo que os penso a todos, ao passar por eles ligo-os. Eis assim cerzida, até ao fim, a necessidade que do Eu que pensa vai até à síntese dos seus pensamentos. — Pois é. Só que mesmo aí a necessidade continua com buracos. Mesmo entendendo a demonstração deste modo, ela continua com uma falha essencial. É que faltará sempre, de cada vez, fazer os pensamentos. Havendo-os, haverá sempre necessariamente a ligação. Mas o que obriga a havê-los? O Eu decerto, não mudando em relação a eles, não tem tempo e não põe nenhum problema quanto à sua permanência ao longo do tempo efectivo dos pensamentos⁵⁵⁸; tratando-se aliás do «*eu lógico*», não se põe esse problema. Mas, para os pensamentos, há tempo real e, neste, o momento seguinte está por definição por fazer. Ora, o que pode obrigá-los a existir? A sua ligação ficará sempre suspensa desta existência. Sempre que houver pensamentos há síntese; mas é sempre contingente que haja pensamentos.

⁵⁵⁵ *Ibid.* p. 111 B.

⁵⁵⁶ *Ibid.* p. 112 B.

⁵⁵⁷ *Ibid.* p. 295 A.

⁵⁵⁸ Cf. *supra* — em particular nota 166 — o que temos dito a propósito do tempo irreal da permanência: o tempo com que a medimos não é dela mas dos efectivos movimentos que entretanto há.

3. Mas não é tudo. Na demonstração — em que a síntese das representações aparece como a condição de possibilidade da unidade do Eu — *vê-se* sem dúvida, há a *evidência* de que não há a referida unidade sem a referida síntese. Mas ver isso, ter essa evidência é simplesmente *constatar* que não há uma coisa sem a outra, não é *fazer* essa síntese e nem mesmo dizer o que quer que seja a respeito de que é o Eu a fazê-la. Aliás, se ele é uma representação, como Kant diz com frequência — e mesmo *não representação mas designação* (como uma vez ele diz) porque não tem conteúdo: «esta representação não tem conteúdo (...) o que faz com que pareça representar ou, para melhor dizer, designar (*vorzustellen, oder, besser gesagt, zu bezeichnen*) um objecto simples»⁵⁵⁹ — como pode tal Eu pensar e ligar, ou seja, ter as funções do sujeito real? Se por absurdo tal acontecesse, então teríamos em nós uma representação — que naturalmente é *para* nós — que *ela mesma* pensaria? Algo como na hipótese dos camaradas que pensavam o verso por nós? Se não é assim, então isto significa que o verdadeiro sujeito que está em jogo, porque aquele que se encontra ao trabalho no «eu penso», não é o «lógico» mas o «real»; o lógico serve só para o Eu real se conhecer como uno e assim poder fazer a ligação; ou, pelo menos, para poder ter essa ilusão, já que a unidade é do plano da representação e não do plano do representado ou real. Como em todas as representações, com efeito, também nesta há dois planos: a representação de mim como termo *mediador* que eu efectivamente tenho, e o mim mesmo *real* a quem a representação ultimamente se refere, como representação *de* mim. Só que, ao contrário do caso geral, em que a representação serve para conhecer o representado, aqui não serve. Pela simples razão de que ela é «vazia», sendo por isso que nem representação é mas designação. E então, ao nível dela, o Eu pode ser uno, porque justamente vazio; mas é-o também ao nível real? Vimos que não, que era sempre possível que o Eu real desaparecesse e aparecesse a cada mudança dos pensamentos. Contudo, se é assim, como pode ele, ele mesmo, perfazer a síntese, por ser uma unidade? Evidentemente não pode. Porque a representação que tenho de mim, o famoso Eu transcendental, é em última análise uma representação do meu Eu real, e porque em geral a representação serve para conhecer o representado, eu posso decerto ter no imediato a ilusão de que também sou uno ao nível real; mas não passa disso mesmo, de uma ilusão. Essa representação é só a palavra e, rigorosamente, não refere *nada* de mim. Não pode por isso garantir a unidade do meu eu real, a fim de eu poder, ao passar de pensamento para pensamento, por ser o mesmo, ligá-los.

4. Contudo, ainda não é o fim das nossas penas. A demonstração completa pressupõe, como acabamos de ver, que o Eu tome consciência da sua unidade, que depois transmite às representações. Mas, como igualmente acabamos de ver, essa unidade nunca se vê nele próprio: no Eu real não, porque não se vê, e no lógico também não (supondo que isso serviria de alguma coisa), porque afinal nada é. Ora, neste contexto, como sabemos que o Eu é uno, para que, aplicando-se às representações, as possa ligar? Não será que, em vez de partirmos desta unidade

⁵⁵⁹ CRP p. 308 A.

do Eu e de a transmitirmos depois às representações, sucede o contrário, partimos da síntese das representações e, posto que já se dão precisamente em síntese, então supomos o seu Eu comum e por isso idêntico? Parece bem ser o que se passa. Como sempre sucede com o mais básico das nossas concepções, Kant raramente o diz com alguma explicitude. Mas julgo que há pelo menos três passos em que isso emerge. O primeiro é o do exemplo do verso, ainda agora evocado. Eu não me divido em três sujeitos que pensariam cada um a sua palavra, mas sou eu mesmo que passo de uma a outra e penso *uma e outra e outra*; «se nós exigimos a unidade absoluta do sujeito para um pensamento — escreve nuclearmente — é só porque, sem isso, não poderíamos dizer: eu penso (o múltiplo numa representação)»⁵⁶⁰. Parece bem que a evidência imediata é a de que o nosso pensamento se dá em síntese — ou, o que é o mesmo, é um con-junto — e o Eu-substância, que o nosso Autor logo lhe pressupõe como suporte e fonte, tem a unidade que deriva dessa síntese: sou *eu mesmo* (Eu-substância) que penso uma palavra e outra e outra. O segundo é o da determinação do tempo do Eu a partir dos seus pensamentos, de que já citámos o essencial no lugar da nota 550: «só atribuímos ao nosso eu idêntico aquilo de que temos consciência, e deste modo temos necessariamente de julgar que somos os mesmos em todo o tempo de que temos consciência». O Eu, com a sua unidade, parece assim tão claramente *função* dos pensamentos, e não ao contrário, que ele como minimamente real desaparece e fica só a duração pedida pelos próprios pensamentos. E o terceiro é logo o próprio § 16, nomeadamente quando Kant escreve que «a unidade analítica da apercepção só é possível sob a suposição de alguma unidade sintética». Isto pode ler-se decerto de um ponto de vista puramente lógico: não há uma sem a outra. Mas não parece ser esse, no imediato, o pensamento do nosso Autor. A última — a unidade sintética — é tanto a primeira na ordem das razões (com o próprio tempo que demora ir da premissa à conclusão) que ele daí a pouco não só escreve que «a unidade sintética do diverso das intuições (...) é pois o *princípio* (*Grund*) da identidade da própria apercepção» mas tem de acrescentar de imediato, não se vá julgar que não é o Eu que constitui essa síntese: «Porém a ligação não está nos objectos e não pode deles ser tirada de alguma maneira pela percepção donde a receberia originalmente o entendimento, antes não é senão uma *operação* deste que, ele próprio, não é mais do que o *poder* de ligar *a priori* e de conduzir o diverso das representações à unidade da apercepção»⁵⁶¹. Parece pois bem claro que o que Kant começa por ver primeiro é a síntese e só depois o Eu uno que essa síntese implica. O que é completamente o contrário do que ele queria. Porque a unidade do Eu, que era necessária para ao passar pelas representações as ligar, parece afinal ser o resultado desta mesma ligação já sempre suposta para se poder ter a unidade do Eu. Ou seja enfim: este só pode ser chamado a fazer o que afinal já está sempre feito. Mas, repitamo-lo — porque é esse o ponto —, a Kant não resta outra alternativa. Porque do Eu mesmo não há nenhuma evidência: o lógico é nada, que não se pode ver, e o real, que seria na verdade o único a poder pensar

⁵⁶⁰ *Ibid.* p. 287 A. O sublinhado é nosso.

⁵⁶¹ *Ibid.* pp. 111-112 B. Sublinhados nossos.

e fazer a ligação, não se vê; se se quer a sua unidade, só indo buscá-la, ao arrepio de tudo o que o nosso Autor quer, à síntese das suas representações.

5. Todavia isto não é ainda o mais grave. Se tudo corresse bem, haveria a evidência da unidade do Eu real, que assim ficaria habilitado a fazer a ligação das representações, ao passar por elas. Mas, antes de tudo, que significa falar na sua *unidade*? Não é dizer que ele «não é dois ou mais»? Pois, ao dizermos de uma coisa qualquer, não importa o quê, que ela é uma, não supomos primeiro a respectiva pluralidade e, justamente não sendo esse o caso, então negamos esta e dizemos que ela é uma? Mas, se é assim, o Eu — em vez de ser originalmente uno e de se situar do lado do fundante — não tem afinal uma unidade que é a negação da multiplicidade, por essa razão se situando já e só do lado do fundado? Como pode, nestas circunstâncias, ser a unidade de que precisávamos para ao passar pelo múltiplo gerar a sua síntese? É evidente que não pode. Pura e simplesmente não há tal Eu. Não digo, obviamente, para o que aqui está em jogo, que não possa haver um Eu ótico ou pré-relacional, do lado de cá do das representações. Mas o que digo é que, *se o quisermos determinar como uno, isso só é possível através da negação da hipótese da multiplicidade, o que afinal já se passa na síntese*. É que podemos enunciar tudo o que ele é, como podemos por exemplo dizer que esta pedra é oval, preta e de meio quilo: ainda não dissemos nada a respeito da sua unidade; dizer tal implica pôr a hipótese de ela estar dividida ao meio ou mais e, verificando que não está, então dizer que é una; ou, pondo a hipótese de várias pedras, dizer que não há duas ou três mas uma só. Como já o analisámos em *Nova Filosofia* e o recordámos acima na nota 347, a unidade e a multiplicidade são relações e, como tais, implicam sem dúvida o respectivo pré-relacional a que se aplicam. Mas este, sozinho, é só a essência que for (esse pré-relacional) e nada diz se é uno ou múltiplo. Tal só acontece através da «de-finição», a qual, dada uma disretude ótica (por exemplo entre as tijoleiras do chão), estabelece que uma não é a outra e, uma vez isso feito, nos habilita a contá-las, «uma e outra», assim se alcançando a multiplicidade. Antes disso há onticamente o que há, mas nada disso é múltiplo ou uno; só depois de as separarmos e de as contarmos temos a multiplicidade e, quando for o caso, pela *negação* desta, por exemplo pela ausência da disretude dentro de cada tijoleira, temos a unidade; esta última, para a *contagem*, é sem dúvida primeira, mas não para a sua *determinação* de unidade; esta é sempre a determinação de «um só», isto é, «não dois ou três». Tudo isto é completamente claro. E por isso, repitamo-lo, pura e simplesmente não há o Eu de que precisávamos para constituir originalmente a síntese. Se se disser que a sua unidade é a da simplicidade, responderemos que esta também implica, como é óbvio, a negação da multiplicidade. Kant segue nisto o hábito da tradição de atribuir o primado à unidade, e por isso julga que «a representação da unidade não pode resultar da ligação, antes é ela que juntando-se à representação do diverso torna antes de tudo possível o conceito de ligação»⁵⁶². Como o acabamos de ver, não é. Neste sentido, ainda haveria alguma hipótese de a unidade do Eu (enquanto

⁵⁶² *Ibid.* p. 109 B.

já «não-multiplicidade») ser o princípio da síntese das representações se, tratando-se de elementos idênticos e por isso analíticos, e não diferentes e por essa razão propriamente sintéticos, a sua articulação de não-multiplicidade se fizesse à parte da, então, síntese propriamente dita. Mas isso, o próprio Kant não o admite; ele pensa — e bem, porque toda a análise se passa já na multiplicidade — que toda a articulação sem excepções se inclui na «síntese originária», como expressamente o diz pelo menos duas vezes: no § 19 ao pôr *na base de todo o juízo lógico* (incluindo naturalmente os analíticos) a «unidade necessária da apercepção» e ao escrever no fim da nota do § 16 que «a unidade sintética da apercepção é pois assim o ponto mais alto a que é preciso ligar todo o uso do entendimento, *mesmo a lógica inteira*, e na sequência desta a filosofia transcendental»⁵⁶³.

6. É inevitável. Porque não havia fenómenos sem o espaço e o tempo, e parecia poder havê-los sem as categorias, a necessidade destas não era imediatamente aparente. Por isso Kant se esforçou por encontrar uma verdadeira dedução para elas. As representações implicavam o Eu que as pensava e este, sendo uno, não poderia deixar de as sintetizar ao, pensando-as, passar de uma para outra. Vemos agora que não há nenhuma necessidade e por isso dedução. As categorias, cada uma com a sua diferença específica, são algo que se acrescenta à síntese originária e portanto que não se pode tirar dela. E o Eu, para além de ser, mesmo o real, a memória vazia do corpo, tem de perder até essa memória a fim de se poder conceber como uno, ficando apenas a ilusão da sua palavra. Se desfazemos esta ilusão, pura e simplesmente não há mais unidade nenhuma que possa sintetizar as representações. Mas se a mantemos, para seguirmos Kant na dedução, então acontece o seguinte. Primeiro, porque ter a *evidência* de que não há a unidade do Eu sem a síntese das representações não é *fazer* esta síntese, e por outro lado o Eu lógico ou transcendental, como mera representação do Eu real que é, não pode executar essa tarefa, precisamos de voltar do Eu lógico (que parecia o único que ficava da atitude crítica) para o Eu real e, quando muito, supor que este é uno através daquele. Só que mesmo o lógico, sendo nada, não se vê: como se sabe que é uno? Apesar de esta unidade ter de ser primeira que a síntese, porque é o Eu que por ser uno a faz, ao fim e ao cabo só resta um caminho: justamente derivar a unidade da síntese. Ou seja: eis o Eu a fazer a síntese, porque esta primeiro, e já feita, o fez uno! Mas — e é o terceiro aspecto — este carácter uno do Eu não é só segundo ou derivado em relação à síntese: é já ele próprio *síntese*, porque a unidade é a negação da multiplicidade, não havendo assim do seu próprio lado nenhuma unidade originária que, «juntando-se ao diverso, torne antes de tudo possível o conceito de ligação». Onde está pois — era a questão — a necessidade em tudo isto? Evidentemente não está em parte alguma. Kant tem essa ilusão porque, primeiro, ele julga que sem uma unidade originária não pode haver a ligação; depois porque, a nossa experiência sendo uma experiência ligada (o verso, um raciocínio, este livro) e por outro lado julgando-se que ela pertence a um Eu-substância que, enquanto tal, é o mais importante e o verdadeiro centro activo,

⁵⁶³ *Ibid.* p. 111 B. Cf. a mesma ideia no fim do § 15, p. 109.

ele passa insensivelmente para a unidade deste Eu, mormente o lógico, que é a mera função dela; finalmente, este mesmo Eu lógico pode ainda pensar e ligar, porque ele é afinal a apercepção de mim, a representação do meu Eu real e, por aí, ainda intencionalmente eu próprio. Se se põe rigor em tudo isto, tudo isto desaparece.

7. As coisas estão longe de ser como pretende Kant. A síntese é apenas um facto como outro qualquer e não pode ser derivada do que quer que seja. Em primeiro lugar, como é óbvio, não a podemos derivar do simples «eu penso» enquanto tal, porque pensar é *pensar e*, por mais que Kant o desvalorize face à síntese ou ligação, que é o que ele quer, *não é esta ligação*, tal como, se fosse preciso, o caso dos animais nos fornece a contraprova: também eles com efeito pensam, isto é, têm como nós uma sucessão de representações, e nem por isso as ligam, pelo menos como nós, que temos a *de-finição* com todas as relações que ela permite. E depois e sobretudo — porque é isto que principalmente o nosso Autor quer — o Eu, tomado já como unidade, não é essa *unidade absoluta que ao passar de representação em representação acarreta necessariamente a síntese, a qual deste modo se absolutiza também*. Por duas razões. Porque, mesmo que admitíssemos que ele era essa unidade absoluta, a síntese não poderia *derivar* dela, porque é uma *outra* coisa que lhe é completamente *exterior*. Pois, como vimos, dizer que o Eu é uno (ao existir sucessivamente em dois momentos, que é esse o verdadeiro problema da sua unidade) significa pensá-lo no primeiro momento e depois, para não ser um outro Eu que está no segundo, pensá-lo como *passando* a este segundo. Ora temos decerto aqui já um *passar*, e que coincide com o *ir* da primeira representação à segunda, porque são estas que determinam os dois momentos do Eu. Mas só coincidem *exteriormente*. O passar de que falamos é o do *Eu*; e mais, nele, este vai *efectivamente* do primeiro momento para o segundo a fim de não ser dois mas um; não é a *simples* relação, a qual vai da primeira *representação à segunda*. Os termos das duas relações são diferentes — num caso o Eu, no outro as representações — e o próprio tipo de relação é também diferente: no caso do Eu trata-se de um efectivo movimento que conduz à unidade e, no caso das representações, de uma simples relação que estabelece a síntese. Assim efectuar uma relação *não é* efectuar a outra. A unidade do Eu, repitamo-lo, acarreta o *seu* passar *efectivo*; o qual nada tem a ver com, e por isso não acarreta, a síntese das representações; se quisermos também ter esta última, temos de a fazer *para além* daquela; ter uma não é de modo nenhum ter a outra. Não fazer estas distinções e, viajando com o Eu uno, estabelecer a síntese é, evidentemente, estabelecer já a síntese; mas então isso é assim porque partimos já desta desde o princípio e não a derivamos da unidade do Eu. O que significa, em conclusão, que mesmo que interpretássemos à partida a unidade do Eu como absoluta, dela não poderíamos derivar, de modo algum, a síntese das representações. E depois — é a segunda razão — a verdade é que essa pretensa unidade absoluta pura e simplesmente não existe. Porque, como o vimos igualmente, mesmo admitindo um Eu-substância, a sua unidade (que já não entendemos como ôntica mas como a negação da multiplicidade) não lhe é *própria* ou *originária*, mas ao contrário *derivada da síntese*. Quero dizer: da síntese *verdadeira*, que é aquela que, não

derivando de coisa alguma, é o *efectivo original* e um *simples facto*: essa *de-finição* com o estabelecimento das demais relações, que os homens têm e os animais não. Ora, se as coisas são assim, não é óbvio que aquele Eu, em vez de unidade absoluta que necessariamente acarretaria a síntese (se tal fosse possível — e se não houvesse ainda sempre, já nem falamos nisso, a contingência do pensar), só poderá até ser uno se primeiro e factualmente houver a verdadeira síntese? Inelutavelmente.

8. Dissemos no § 49.3 — para tentar valorizar ao máximo a «exposição» e a «dedução» das formas kantianas — que estas tinham a sua evidência própria; que não seriam apenas «condições de possibilidade da experiência» no sentido de elementos de um *composto* que à partida se admitia e que depois como tal os exigia (a existência de facto da Matemática e da Física como verdadeiras ciências), mas que, tendo elas justamente a sua evidência própria, seriam intrinsecamente necessárias, assim por si mesmas se impondo e constituindo originalmente o composto. Vemos agora que não é assim. Que a verdadeira argumentação de Kant é afinal a primeira, já que elas não têm em si mesmas nenhuma evidência própria. E parece até que, no fundo, o nosso Autor o admite. Porque é o que diz de imediato a expressão «condições de possibilidade da experiência» que ele repete de uma ponta à outra da obra; o que diz o passo bem conhecido em que ele pergunta não *se* são possíveis mas *como* são possíveis a Matemática e a Física, pois que, se já existem, é só preciso saber donde vêm os seus elementos, aí presentes à partida⁵⁶⁴; e é certamente o que subjaz ao facto de que as suas *deduções* (a exposição do espaço e do tempo e a dedução primeiro das categorias e depois dos princípios) sejam *transcendentais*, isto é, justamente em termos de «condições de possibilidade da experiência», com talvez a secreta confissão de que não são deduções analíticas e por isso evidentes desde o princípio. De todo o modo, porém, pelo menos uma coisa é certa: é que esse carácter absoluto do *a priori*, que mesmo sem a evidência intrínseca evidentemente não se perde, só pode significar — vemo-lo agora bem — *preconceito racionalista*. Porque não há nenhum *a priori*, e menos carácter absoluto, com a sua força de auto-imposição. A respeito da Matemática, vimos como tudo se reduzia ao *distanciamento* em relação ao mundo da experiência e à força, desta vez sim, da *análise*. E a respeito da Física, vamos agora de seguida ver como tudo o que há é a *determinação do con-junto* (que uma vez estabelecido exige, para a sua reprodução, todos e cada um dos elementos) a que Kant agrega algumas máximas tradicionais *analíticas*. Voltámos a dizer, no § 46.5, que se se examinam sem preconceito as coisas, nem a eternidade é necessária. Agora é o *a priori* do entendimento que, depois do da sensibilidade, não existe, porque a síntese afinal — e a própria unidade do Eu — derivam da *de-finição* fáctica. Mas nem por isso a Física deixa de ser possível, embora não exactamente no sentido de Kant. É o que nos falta analisar.

⁵⁶⁴ *Ibid.* Introdução B, p. 44.

§ 53. *Os princípios*

1. Uma vez deduzidas as categorias, é preciso aplicá-las agora à realidade. Mas isso, segundo o nosso Autor, acarreta de imediato um problema. Pois, se elas são puramente intelectuais, como se podem aplicar à realidade? Todos conhecemos a resposta a esta questão. Na linha racionalista dos conceitos-palavras, em que já vimos Descartes, Plotino e Aristóteles lançar mão da imaginação para «acompanhar o pensamento»⁵⁶⁵, também ele invoca a imaginação como a faculdade capaz de executar tal mediação. Mas ao contrário do que acontecia na tradição, em que do sensível se abstraía primeiro o imaginativo e depois o intelectual e, deste modo, era depois necessário inverter apenas o caminho, agora parte-se do puro intelectual. Em tais condições, é mesmo preciso encontrar um «terceiro termo», que possa servir de «intermediário» entre o intelectual e o sensível. Esse termo é o tempo, já que ele é simultaneamente «sensível» e tão «universal» como as categorias. E Kant trata então de mostrar como «é possível uma aplicação das categorias aos fenómenos, por meio da determinação transcendental do tempo»⁵⁶⁶. Só que, de imediato, para além do tempo, aparece também o espaço e o que chamaremos uma terceira forma da sensibilidade: a *intensidade* da matéria da percepção. Pois, com efeito, na obtenção do esquema da quantidade, aparece sem dúvida o tempo; mas também o espaço, se se quer a *sua* quantidade. E na obtenção do esquema da realidade, a sensação preenche de facto o tempo, assim o determinando como uma matéria determina a forma; mas o que principalmente se realça — e por isso constitui o típico deste esquema — é que o dito preenchimento se dá em termos de uma grandeza intensiva contínua: o que quer dizer que não há (como acontecia no atomismo) o mesmo tipo de realidade por toda a parte, a qual se diferenciaria discretamente do nada e que ganharia ou perderia densidade segundo o grau de concentração, mas há antes uma infinita gradação da própria realidade, que vai do zero ou tempo vazio até à maior densidade efectivamente dada. Só depois, sim — mas ainda sobre a realidade anteriormente adquirida —, os esquemas da relação são claramente determinações do tempo, segundo a sua permanência, sucessão e simultaneidade, e igualmente os da modalidade, só que desta vez em relação ao pensamento: o possível como a «representação de uma coisa em relação a um tempo qualquer», o real como a «existência num tempo determinado» e o necessário como a «existência em todo o tempo»⁵⁶⁷. Porém este aspecto — que, para além do tempo, sejam precisos o espaço e a intensidade — não é ainda o mais importante.

Kant diz no fim do capítulo dedicado ao Esquematismo que as categorias, enquanto tomadas em si mesmas, ainda têm um sentido, embora puramente lógico, «o da simples unidade das representações». E nem poderia, como é obvio, dizer outra coisa, porquanto o próprio plano da obra o pressupõe: se elas já só existissem sempre *com* as respectivas condições sensíveis, então não se poria o problema do

⁵⁶⁵ Cf. *supra* nota 328.

⁵⁶⁶ CRP p. 151.

⁵⁶⁷ *Ibid.* p. 154.

esquematismo; elas são, ao contrário, desde o princípio, apenas «funções lógicas», que precisamente só graças ao espaço, ao tempo e à intensidade se «realizam», ao mesmo tempo que se «limitam»⁵⁶⁸. Ora — é o problema — funções lógicas, de que elementos, se, pelo menos para nós homens, os primeiros são o espaço, o tempo e a intensidade, ou seja, precisamente os que estão em jogo no esquematismo? Ele dá aqui o exemplo da substância: «uma vez separada — escreve — da determinação sensível da permanência, ela não significaria mais do que algo que se pode conceber como sujeito (sem ser predicado de qualquer outra coisa)»⁵⁶⁹. Sem dúvida. Nesse caso desapareceria a permanência. Mas em primeiro lugar permaneceria a ligação — com o respectivo tempo — que toda a função lógica implica, ligação que aqui está suposta ao dizer-se que se conceberia como sujeito: este é aquilo a que algo se atribui (e que ele mesmo não se atribui). E depois o que Kant quer dizer desde o princípio, com a «categoria da substância» (e com todas as outras acontece o mesmo), não é de toda a evidência só este sujeito de atribuição, mas o sujeito enquanto a *permanência temporal por baixo de toda a mudança*. O que significa que o que há, desde sempre, é já o *composto* da função lógica com as condições sensíveis. Se Kant quer pensar estes dois elementos separadamente, isso deve-se claramente ao seu preconceito racionalista da existência de um domínio intelectual *acima* e como *mais importante* que o domínio sensível. Se assim não fosse — porque as categorias são funções de unificação, isto é, simples *relações*: «qualquer elemento pensado como *fazendo parte de um conjunto*» — tudo se passaria logo e só no domínio sensível, porque são dele os elementos da relação. Se, para seguirmos Kant, mantivermos os dois domínios, então teremos aqui o que já encontramos na Estética: relações sem os respectivos relacionados. Lá tratava-se de «mais e mais e mais», sem determinação de conjunto. Aqui — porque o que está em jogo, repitamo-lo, são (desde a grandeza extensiva e da intensiva às categorias da relação e às da modalidade) *conjuntos determinados* segundo cada um a sua perspectiva específica — trata-se de considerar todo e qualquer elemento como *integrando* e por isso como *fazendo parte* de um *todo*. Ora, se não houver os respectivos elementos, *o que* se pode integrar com os outros no referido todo? Lá como cá, a relação encalha logo à partida. Kant só pode ter admitido isto porque está justamente na linha racionalista dos conceitos-palavras, em que não só se afirma esse domínio supra-sensível como não se sabe ainda o que se refere porque só se diz a palavra; se minimamente se vê que se trata de relações, é óbvio que elas só se podem passar no domínio dos relacionados.

2. Mas deixemos isto. Uma vez averiguado o que as categorias, pelo menos na sua forma completa, são — os próprios esquemas —, vejamos como elas se aplicam à experiência empírica. Elas são mesmo necessárias a esta experiência, como julga Kant e o tenta provar nas demonstrações dos Princípios? Começaremos pelos Axiomas da intuição e pelas Antecipações da percepção, ou seja, pelos «princípios matemáticos». Enquanto eles pressupõem a constituição de «objectos», isto é, a constituição de *conjuntos determinados*, já nos preparam para as

⁵⁶⁸ *Ibid.* pp. 155-156.

⁵⁶⁹ *Ibid.* p. 156.

Analogias da experiência, embora estas naturalmente sejam mais do que simples «objectos». Não nos referiremos, por brevidade e por menos importantes, aos Postulados do pensamento.

A demonstração dos Axiomas e das Antecipações é fácil. Postas as formas do espaço e do tempo como estruturas da nossa sensibilidade, os fenómenos ou matéria empírica só nos podem ser dados com esse espaço e com esse tempo. Porém estes últimos, sem a síntese por parte do entendimento, são ainda uma pura diversidade. É pois pela «apreensão sintética» deste diverso que se constituem como «grandezas» (*quantidades determinadas* de espaço e de tempo) e, com eles, os fenómenos. O espaço e o tempo primeiro, mas depois a síntese, a «composição do homogéneo» por parte do entendimento, são assim a condição de possibilidade das primeiras coisas ou compostos do mundo: temos doravante, não só os números, as linhas, os triângulos e os tetraedros, mas também os corpos como grandezas, a grandeza que é a sua primeira determinação. E simultaneamente, não deixa de notar Kant, eis porque a Matemática se pode aplicar ao mundo: ela é nada menos do que «constitutiva» dele, é a sua própria forma ou estrutura, através da forma ou estrutura da nossa sensibilidade⁵⁷⁰.

E o que se diz a respeito das grandezas «extensivas» (em que a parte é anterior ao todo) do espaço e do tempo deve dizer-se a respeito da «intensiva» («que não se apreende senão como unidade [das partes, ou todo] e na qual a pluralidade só se pode representar pela sua aproximação da negação = 0») da matéria da percepção. Com efeito, havendo continuidade desde o zero de matéria até a um grau dado, também é possível constituir a grandeza da intensidade; como Kant diz: «também é possível uma síntese da produção da quantidade de uma sensação, desde o seu começo, a intuição pura = 0, até à grandeza que se lhe queira dar»⁵⁷¹. Referir-nos-emos a este conceito de grandeza intensiva ao tratarmos de Bergson. Aqui notemos apenas que do zero = 0, como limite negativo que é, não pode haver continuidade para o grau positivo, por mais pequeno que este seja; parece que há, pensando «ao infinito» a diminuição deste grau: lá, no infinito, é zero; só que, por definição de infinito, nunca lá chegamos e haverá sempre um intervalo. É a questão do infinito pensado como pura palavra ou a partir da nossa efectiva experiência. Mas deixemos isto e tratemos antes da efectiva determinação da grandeza dos corpos.

3. É que, com efeito, nela há um verdadeiro problema. Ao nível do puro espaço ou, o que é o mesmo, ao nível da Geometria, sou eu, totalmente liberto da experiência, que determino arbitrariamente o tamanho das figuras; e ainda tal tamanho não tem verdadeira importância, porque o que interessa é o universal, abstraindo-se assim dele. Não é deste modo ao nível da realidade. Nesta *há* um tamanho. Esta mesa ou esta cadeira, por exemplo, nem têm mais extensão para além daquela que efectivamente têm, nem têm menos. E é a experiência que mo diz; que elas têm *essa* extensão e *essa apenas*. Ora a experiência é contingente. Como posso, ao fazer a sua apreensão sintética, ao juntar a uma parte outra e outra e outra,

⁵⁷⁰ *Ibid.* pp. 164-167.

constituir um conjunto *necessário* (e não só o que resulta contingentemente da experiência) de modo que depois na reprodução eu seja *obrigado* a considerar todas essas e só essas partes? Kant não põe aqui este problema. E já talvez por isso ele não se aperceba de que há aqui um verdadeiro problema. Partindo da Matemática, onde tudo é julgado necessário, parece que também aqui a constituição de uma grandeza é obviamente algo necessário e o problema não existe. Mas não é só por esta razão que o problema lhe escapa. Ao fim e ao cabo esta *determinação necessária* de um conjunto — conjunto que, uma vez determinado, então impõe às representações que o pensam a *regra* dos seus elementos — é tanto o essencial do seu pensamento (justamente a constituição do *objecto* como tal) que, se a experiência aparece, é coberta por essa necessidade e pura e simplesmente não há lugar para ela e para o problema. Na verdade, em pelo menos dois outros passos ele põe-no e dá mesmo exemplos; mas, como vamos ver, acaba por não o levar a sério e deixa-o escapar. É certo que estes exemplos não são, como é explicitamente o caso destes princípios, «composições do homogéneo»⁵⁷². Mas, ainda que do heterogéneo ou qualitativas, são igualmente *composições*, e o problema é o mesmo. Um é o do «cinábrio», na Dedução das categorias da primeira edição. Se tudo se reduzisse, diz, ao que nos é dado pela experiência e portanto às meras leis da associação empírica, nada obrigaria a que o cinábrio fosse «vermelho e pesado» e tanto poderia ser «vermelho, como preto, como leve, como pesado»; a experiência seria, como dirá ao tratar do Princípio supremo de todos os juízos sintéticos, uma «rapsódia de percepções (*Rhapsodie von Wahrnehmung*)», sem qualquer centro de gravidade. Se não é assim, é porque algo há, para além da associação, que «serve de princípio *a priori* a uma unidade necessária e sintética dos fenómenos»⁵⁷³. Repare-se que a solução é esta: a associação não chega e então é preciso que ela seja, se não substituída, pelo menos completada pelo princípio *a priori* da unidade. Se é possível esta substituição ou este complemento, não se analisa; supõe-se a aplicação possível e é tudo. No segundo exemplo, atenta-se mais na experiência. É ele o do juízo sintético «os corpos são pesados», no § 19 da segunda edição. Analisemos particularmente este texto, porque não só temos nele — com toda a clareza e realce: trata-se nada menos do que do Princípio dos juízos em geral — a posição de Kant, mas também a razão do seu engano. Citemo-lo por extenso: «O papel que a cópula é desempenha nos juízos é o de distinguir a unidade objectiva de representações dadas da sua unidade subjectiva. Ela designa, com efeito, a relação destas representações à apercepção originária e à sua *unidade necessária*, mesmo que o juízo seja empírico e por conseguinte contingente como este: os corpos são pesados. Não quero com isto dizer — continua — que as representações se liguem (*gehören*) necessariamente umas às outras na intuição empírica, mas que se ligam umas às outras, na síntese

⁵⁷¹ *Ibid.* pp. 167-169.

⁵⁷² Cf. para a terminologia, que é a de Kant, a sua nota à Representação sistemática de todos os princípios, *ibid.* p. 164, em que os princípios matemáticos são ditos «composições» e composições do «homogéneo», em confronto com as «conexões» dos dinâmicos.

⁵⁷³ *Ibid.* pp. 112-113 A. E p. 161.

das intuições, graças à unidade necessária da apercepção, isto é, segundo princípios que determinam objectivamente todas as representações, enquanto daí pode resultar um conhecimento, e que derivam todos do princípio da unidade transcendental da apercepção. Só assim desta relação — escreve a concluir — nasce um juízo, isto é, uma relação que é objectivamente válida e que se distingue suficientemente da relação destas mesmas representações na qual o valor seria simplesmente subjectivo, como seria o caso da resultante das leis da associação. Segundo estas últimas eu diria apenas, quando carrego um corpo, que sinto uma impressão (*einen Druck*) de peso, mas não que o próprio corpo é pesado; o que quer dizer que estas duas representações estão ligadas no objecto, ou seja, são indiferentes ao estado do sujeito, e não apenas reunidas na percepção (por muito repetida que ela seja)»⁵⁷⁴.

A partir simplesmente da experiência, como se vê, a ligação das representações é contingente: elas não se ligam necessariamente umas às outras «na intuição empírica», isto é, enquanto se consideram como simplesmente se sucedendo segundo a experiência. Mas também então não constituem um *objecto*, isto é, um conjunto determinado, que se imponha às representações que o pensam. Para este efeito, é preciso que entre em cena a «unidade necessária da apercepção», agora como a «síntese das intuições». Só que imediatamente se levanta o problema: se temos as mesmas representações, primeiro «não ligadas necessariamente», e agora «ligadas necessariamente», então sucede que, para se transformarem em objecto e poderem ser conhecidas, elas — que são empíricas e por isso contingentes — têm de passar a ser necessárias? Ou sucede que afinal não há à partida o empírico mas só o necessário? Em relação à primeira pergunta (que corresponde ao caso do complemento de há pouco), é evidente que temos uma contradição: se a conjunção se faz apoiando-nos na experiência e por isso sempre contingentemente, essa mesma conjunção não pode ser imposta de modo necessário pela unidade da apercepção. A complementarização pura e simplesmente não é possível, porque se trata da conjunção dos *mesmos* elementos, os quais ou estão conjuntados de uma maneira ou de outra. Poderá sem dúvida parecer possível se a enunciarmos em termos de um princípio geral — tal «todos os corpos têm de ter a sua grandeza, qualquer que ela seja» — que a experiência depois vem preencher. Mas na realidade (e veremos isto naturalmente aplicar-se depois também às Analogias) nem assim é. Esse princípio não pode servir de género à matéria da experiência; porque esta matéria inclui e não abstrai da sua conjunção contingente; o que está em jogo não é uma matéria sem qualquer conjunção (podendo por isso receber a necessária) mas uma matéria que aparece, segundo aparece; ela não é só a falta de ser necessária: acontece e, não sendo necessária, é positivamente contingente; de resto, se fosse só a falta de ser necessária, então não haveria o contingente ou empírico. O que significa que aí temos de novo os mesmos elementos simultaneamente conjuntados das duas maneiras opostas. E em relação à segunda pergunta (que corresponde à substituição de há pouco) é óbvio que não há só o necessário mas também o empírico: Kant distingue-o por toda a parte do *a priori*, e é esse

⁵⁷⁴ *Ibid.* pp. 119-120 B.

exactamente o tema do texto. Mas então, se o que nos resta é a contradição da primeira pergunta, porque ao menos nela ainda há as duas vertentes, tentemos entender o texto de uma outra maneira, que fuja pelo menos à contradição directa. Essa maneira não só é sugerida pelo próprio Kant através das palavras «objecto» e «conhecimento» mas também nos conduzirá à explicação da contradição. Tentemos expô-la do seguinte modo. Como ainda agora dizíamos — e é esse o ponto central de Kant desde o início da Dedução das categorias como o focámos no § 49.2 — o *objecto* para ele é um *conjunto determinado* que se impõe às representações que o pensam. Pois bem, atentemos no que acabamos de dizer e mudemos-lhe só o acento, porque está aí tudo. Transcrevamo-lo pois: o *objecto* é para ele «um conjunto determinado *que se impõe às representações que o pensam*». A necessidade — é o que quero dizer — não está na ligação das representações *no conjunto*, mas na *imposição* de que, se o queremos pensar *a ele* (por mais contingente que tenha sido a conjunção), então têm de ser *essas e exactamente* essas as determinações a pensar. Dito de outro modo, a necessidade está não na «apreensão» mas na «reprodução» ou, o que é ainda o mesmo, está na *análise*. Na análise, que vimos o nosso próprio Autor — por uma vez liberto desta preocupação de constituir sinteticamente o objecto — invocar no caso de «o ouro é um metal amarelo», como exemplo de um juízo analítico regido apenas pelo princípio de não-contradição; uma vez adquirido *através* da experiência que ele é metal amarelo, nada mais é preciso para termos a *necessidade* de que «ouro» é *metal e amarelo*⁵⁷⁵. Exactamente: mesmo que só uma vez tenhamos experimentado (e portanto de modo inteiramente fortuito) que a corpo se liga o peso, se for a essa experiência que nos estamos a referir, *não* há corpo sem peso. Aliás Kant parte no texto do papel da cópula: trata-se precisamente da análise, da explicitação, da apofântica: se estou a dizer o que uma coisa é, ela *só pode ser* aquilo que, mesmo que implicitamente, eu estou a pensar que ela é. É esta a única necessidade que existe no mundo, e é ela que obriga a que pensemos *todos* os elementos de um conjunto ou, o que é o mesmo, como Kant diz no texto, que eles «se liguem uns aos outros *necessariamente*». Mas, repito, a necessidade não está no conjunto de que se parte, no conjunto-premissa, mas na conclusão que se *tira* a partir dessa premissa: se temos «corpo pesado» — só na experiência, e até só uma vez — necessariamente temos *corpo e pesado*.

4. Eis onde está o engano de Kant. Porque depois temos necessariamente os elementos que primeiro determinámos ou definimos, ele julga que a necessidade está já no primeiro conjunto. E que dessa maneira o que é preciso antes de tudo é a síntese desse primeiro conjunto, a partir da qual, mas só a partir da qual, então é possível a análise. É este o seu facto cultural: em virtude da sua conjunção empirismo-racionalismo (em que os campos se extremaram: acima de tudo a necessidade mas vazia, que precisa de uma matéria mas cega) ele chegou mesmo a convencer-se de que a necessidade da análise é a que a síntese lá pôs; ainda nos lembramos bem de como ele logo no início da Dedução das categorias, no § 15, começa por estabelecer isso mesmo — que «só se pode desligar o que primeiro

⁵⁷⁵ Cf. *supra* nota 467.

se ligou» — como um autêntico ponto de partida metódico. E daí o tom geral, a dominante do seu pensamento. Há decerto ainda a experiência, mas acabou muito mais como matéria da necessidade *a priori* do que como experiência propriamente dita. Se assim não fosse, ele não perderia a constituição experimental do conjunto de corpo e pesado, e a necessidade que ainda daí deriva. Sem dúvida, quando se vem da leitura de Kant, até parece que não há mais esta constituição experimental de conjuntos. Mas isso é porque a constituição necessária deles se impôs de tal maneira que, desaparecendo depois, até parece que o mundo fica completamente desorganizado, quando muito com o espaço e com o tempo. Não é evidentemente assim. Há exactamente os mesmos conjuntos que havia antes dele, só que constituídos pela experiência e por isso contingentes, e não mais necessários porque constituídos pela apercepção transcendental. Mesmo nele, de resto, apesar de remetida para os limbos, há tanto esta conjunção experimental que justamente ele fala nas «leis da associação». Nestas, na verdade, uma coisa liga-se a outra e outra (as que forem, e as vezes que se derem): à extensão do corpo liga-se o peso, a uma primeira parte da mesa liga-se outra e outra e outra até à última, etc; e o que se faz assim na apreensão faz-se depois na reprodução (ainda só associativa): se vejo a extensão do corpo, reporto-me ao seu peso, e se vejo uma mesa como a minha, lembro-me justamente da minha. Há em tudo isto conjuntos, e mesmo os conjuntos das repetições que se efectuarem. O que ao fim e ao cabo está verdadeiramente em jogo em Kant não é a perda pura e simples destes conjuntos, mas a sua submissão a, e posterior reforma por, uma conjunção necessária que ele julga, de modo hiperbólico, necessária à experiência. Se se vê com nitidez um mundo e outro, vê-se não só que há no mundo da experiência os mesmos conjuntos que Kant dobrava com a necessidade, mas ainda que há toda a verdadeira necessidade que pode haver no céu e na terra, justamente a da análise que se faz desses conjuntos. E em contrapartida a pretensa necessidade na constituição dos «conjuntos» ou «objectos» de que ele fala é que pura e simplesmente não existe. Primeiro, resumamo-lo, porque não há o *a priori* de que ele fala; vimo-lo na dedução das categorias. E depois porque, como o vimos há pouco, *ou* há a conjunção necessária *ou* há a experimental. Pelo menos em relação a todos os conjuntos experimentais, só a última é possível. Ou antes, todos são mesmo experimentais: só sabemos que os corpos são extensos a partir da experiência (o espaço como *a priori*, vimo-lo, não é relação nenhuma, antes só pode ser tal como o percorrer da matéria); e quanto à Matemática, se nesse caso nos colocamos numa atitude que se libertou da experiência, isso ainda só pôde acontecer a partir dela. Já não nos referimos aos «puros conceitos» e ao «universal» porque, a partir do que temos dito, tal só pode ser sensível e, portanto, extenso, etc.

5. Concluamos. Kant, nos princípios matemáticos, já nem sequer põe o problema da constituição experimental da grandeza dos corpos (e da respectiva intensidade, que embora não referida não esquecemos). Diz que nós estamos armados de espaço e de tempo, os quais sintetizamos a partir da unidade da apercepção de que estamos igualmente armados, e que assim sendo é com isto que temos os fenómenos, e é tudo. Assim, mesmo que vagamente, parece que também temos, não há dúvida, os corpos reais constituídos como as grandezas que são, e

ainda por cima de um modo sintético-necessário; ou seja, parece que temos tudo resolvido, a experiência dá-nos a matéria e nós as formas, que como *a priori* são necessárias, e o mundo fica organizado e devidamente organizado, porque cosido com uma linha inquebrável. Mas se pomos, como fizemos, o simples problema da efectiva grandeza experimental dos corpos, nada afinal fica resolvido e tudo se quebra, vendo-nos nós devolvidos ao mundo experimental pré-kantiano. Numa coisa, sim, Kant tem razão. É que não se deve confundir essa maior facilidade de passagem de um fenómeno a outro que o hábito nos confere — a que ele chama e bem a «necessidade subjectiva»⁵⁷⁶ — com a necessidade objectiva, ou antes, como diremos agora porque não há nenhuma necessidade na constituição dos conjuntos, com a determinação objectiva, que é em última análise a *determinação estatística*. Que eu passe mais depressa ou mais devagar de um fenómeno a outro, não é isso que em nada os faz existir. Como também não os faz existir a determinação estatística. Mas ao menos esta dá-me mais objectivamente o que se passa. Que no entanto, a respeito deste problema, nos bastem estas breves indicações, que retomaremos adiante no § 56.3. Aqui, para terminar, sublinhemos apenas que, se esta constituição dos conjuntos não é mais possível de modo *a priori* como quer Kant, então não é mais possível o próprio coração do seu pensamento. Porque este coração, como sobejamente o temos dito, é a sua constituição do *objecto*, a constituição *necessária de conjuntos*. Conjuntos que temos aqui nas «composições» dos princípios matemáticos, mas também e ainda nas «conexões» das Analogias: estas só acrescentam à «justaposição» dos elementos uma «ligação de existência»: agora cada elemento *implica* a existência de outro, o fenómeno que muda implica a substância, a causa implica o efeito e o efeito numa substância implica a simultaneidade de outra.

§ 54. A substância

1. A demonstração da existência da substância é também simples. A simultaneidade, diz Kant, só se conhece percorrendo-a e, portanto, através da sucessão. Ele parece não se dar conta de que há muitos elementos do real (quer quantitativos como o espaço, quer qualitativos como a extensão e o peso por exemplo) que conhecemos de modo simultâneo, sendo mesmo por essa razão que há a dimensão da simultaneidade para além da do tempo. Não vemos então decerto, de modo definido, cada um dos seus elementos. Mas também, se fosse deste último modo, só teríamos a sucessão e não a simultaneidade. Deixemos contudo este aspecto, que é depois de tudo um problema menor no seu pensamento, e prossigamos antes na demonstração. A simultaneidade, pois, implica a sucessão. E esta, por sua vez, para se poder determinar como uma quantidade, implica a permanência. Com efeito, escreve, «na simples sucessão, a existência mais não faz do que aparecer e desaparecer, sem jamais ter a menor quantidade». Quando se produz o segundo

⁵⁷⁶ PMF p. 10.

momento, já não existe o primeiro, e quando o terceiro já não existe o segundo, de tal modo que não só não se gera a quantidade como não há mesmo propriamente a sucessão, posto que nunca há um momento a que um momento possa suceder. Kant não se refere explicitamente a este último aspecto, mas ele está implícito, porque suceder um momento a outro momento é já a constituição da primeira parcela da quantidade. Assim, para haver uma coisa e outra, é pois preciso que quando se passa para o segundo momento, o primeiro permaneça, quando se passa para o terceiro o primeiro continue e o segundo permaneça, etc, de tal modo que, como acontece quando se traça uma linha, se constitua efectivamente a sua quantidade. Ora, e é a segunda parte da demonstração, «o tempo não pode ser percebido em si mesmo». Logo, se há fenómenos que se sucedem, então eles precisam, para se determinar como tais — enquanto sucedendo-se —, do que permanece, ou seja, da substância⁵⁷⁷. Este o núcleo da demonstração. E imediatamente várias observações nos assaltam.

2. Em primeiro lugar, para constituirmos a quantidade do tempo — note-se, a quantidade da sucessão, que é do que se trata —, não precisamos para nada da permanência. Como acontecia com o som de Agostinho, que existia e a cada momento deixava de existir, de modo que nem havia a cada momento senão o momento presente nem se estendia para antes de começar e para depois de acabar — era aquela revoada exacta que passava e era tudo —, assim também acontece aqui para o nosso caso. Porque, repitamo-lo, é da quantidade da sucessão que se trata e não da de um outro tempo, a permanência, a qual aliás é maior, porque, querendo-se o começar e o acabar como uma mudança sua, ela tem de anteceder o primeiro e sobreviver ao segundo. É claro, para a respectiva quantidade poder ser constituída, é preciso ir guardando na memória os momentos decorridos. Mas guardá-los na memória é uma coisa — o único real continua a ser esse que passou no presente —, não é o que Kant aqui diz que acontece, que tem de haver para além da sucessão um outro tempo tão real que até é ele o verdadeiro tempo, ao ponto de a sucessão e a simultaneidade serem apenas mudanças suas ou modos. Ora como pode ser isto? Como pode o nosso Autor, partindo só da sucessão e querendo a sua quantidade — sucessão à qual ele na Estética recusava até expressamente a permanência, posto que, se recorria à linha para representar o tempo, logo sublinhava que tal era apenas um símbolo, que por definição espaço é «simultaneidade» e tempo «sucessão»⁵⁷⁸ —, como pode ele chegar, em vez de à quantidade da sucessão, a um outro tempo, o permanente, e permanente tal que se concebe como o verdadeiro fundo do tempo, o «tempo em geral», de que a sucessão e a simultaneidade são «modos» ou «determinações»⁵⁷⁹?

3. É óbvio: se Kant, partindo da sucessão, chega à permanência, é porque ele parte também da permanência. Porque, embora ele diga que se trata de uma demonstração «sintética»⁵⁸⁰, ela é antes ou pretende ser uma verdadeira demons-

⁵⁷⁷ CRP p. 179.

⁵⁷⁸ Cf. *supra* nota 490 e texto.

⁵⁷⁹ CRP. p. 178 A e B.

⁵⁸⁰ *Ibid.* p. 179.

tração e por isso analítica; aliás a sintética só é demonstração na medida em que for analítica; o que se passa é que, partindo da experiência, se ela em si mesma não tem os princípios *a priori*, mas mesmo assim os tem, então eles juntam-se-lhe (a síntese) vindos de outro lado; contudo só são necessários, na demonstração, porque já lá estão antes, no todo; a necessidade consiste apenas e só em tirar de lá o que já lá está; se se tira mais, há erro na dedução. O que quer dizer que, se Kant tira a permanência da sucessão, é porque a permanência já lá está, ainda que de modo implícito. E mais: está lá, enquanto sujeito da mudança e não como algo que, de longe, apenas assiste imperturbável a ela. É que, com efeito, em relação ao primeiro ponto, também há, para além da sucessão, a permanência. Também a há, é claro, na experiência: assim como vimos na Estética que a sucessão só podia ser uma relação enquanto abstraída da experiência, assim também acontece agora para a permanência. E em relação ao segundo ponto, se esta permanência é muitas vezes apenas uma testemunha muda da sucessão (esta mesa, a casa, a cidade construída, enquanto assistem apenas a tudo o que se passa), outras ela é o próprio sujeito da mudança, aquilo que permanece por baixo de alterações que lhe dizem respeito. E, uma vez isto dito, é evidente que aqui Kant simplesmente se inscreve nessa longa e importante tradição da humanidade (antes de mais prática e que provavelmente a modelou) de transformação de umas coisas em outras, se inscreve na tradição da mudança, que Aristóteles acima de todos haveria de teorizar. Se tenho por exemplo uma bola de barro, posso transformar esse mesmo barro redondo em barro cúbico, batendo-o por exemplo numa superfície plana ou puxando directamente as partes convexas para as arestas; o barro, estando determinado como redondo, continua, mas perde progressivamente a sua forma ao mesmo tempo que ganha a nova. São as clássicas mudanças «segundas» ou «acidentais». As únicas aliás que fazemos e a que podemos assistir, porque nas «primeiras» ou «substanciais» a matéria prima não tem nenhuma determinação e por isso não se pode observar; no entanto esta matéria *tem* de existir, diz Aristóteles, e com ele a tradição, porque, sem ela, teríamos então mudanças sem coisa que mudasse. É a esta matéria prima que corresponde a substância de Kant. Mas com uma diferença importante. Ela só lhe corresponde no sentido de que, não aparecendo ela própria nem desaparecendo, é o substrato último de todas as mudanças. Ao contrário da aristotélica, e decerto por influência da ciência experimental, que só quer admitir o que se vê, ela, longe de não ter nenhuma determinação, é até constituída apenas por elas; como ele diz no Apêndice aos princípios, a sua substância, que é a matéria dos corpos — e esta, «extensão impenetrável» —, é composta por «puras relações» e não contém «em absoluto nada de interior»⁵⁸¹; ela é, como o sistematizará mais tarde nos *Primeiros Princípios*

⁵⁸¹ *Ibid.* p. 245. Cf. 235, 241-242. — Mas determinações, não o esqueçamos, que são justamente puras relações (como nos mesmos passos se diz — e já desde a Estética, p. 72), as quais portanto não nos dão nenhum conhecimento da verdadeira realidade, antes, pelo seu vazio, nos remetem constantemente para ela. Esta, que assim nunca deixa de estar presente, é então, ela, a verdadeira substância, como esse *algo subjacente completamente indeterminado* que é a nossa face do númeno. A nossa face, digo, porque não nos limitamos naturalmente a referir a vazio o que os númenos são

Metafísicos da Ciência da Natureza, o mero jogo de duas forças, a atracção e a repulsão, «uma atracção primordial em conflito com a força repulsiva também primordial»⁵⁸². Por isso no seu caso ela pode ser propriamente uma substância e não apenas uma matéria, sempre à espera de ser determinada por um princípio exterior, a forma; no seu caso, nada há ao contrário fora dessa substância e por isso tudo o que surge nela é afinal ela própria ou, como diz Kant, os seus modos são «internos»⁵⁸³. É certo que isto é inevitavelmente uma ambiguidade, porque o que *permanece* não pode ser o que aparece *de novo*, e ele um pouco adiante reconhecerá que há dificuldade em pensar o que surge na substância como sendo ela própria, já que «é preciso *isolar* de alguma maneira o que pode mudar na existência de uma substância, enquanto a substância permanece, e considerá-lo na sua relação ao propriamente permanente e radical». Mas atribuirá essa dificuldade às «condições do uso lógico do nosso entendimento»⁵⁸⁴ e manterá o carácter *interno* dos modos, isto é, que tudo o que de cada vez *surge* na substância (nessa exacta medida havendo *mudança*) é ainda ela própria ou o que *permanece*. Não era assim na tradição. Porque o que permanecia era a matéria, e a forma era-lhe exterior. Não que não houvesse também muita ambiguidade nesta mesma tradição. Mas não porque tivéssemos tudo no que permanece (caso da substância de Kant), antes em virtude da própria natureza dos factores ao trabalho na efectiva mudança. Porque em primeiro lugar (como o dissemos nomeadamente no § 40) a potência dificilmente se vê, tendia-se irresistivelmente a pensar que era o próprio substrato (qualquer que ele fosse, incluindo a matéria prima) que realizava o acto; o que fazia com que, sempre que se tratava de uma mudança em que a potência residia na própria matéria da mudança, parecesse que o acto realizado não era afinal o

para Deus, mas pensamos-los também, mais aquém, como aquilo que são para nós: um *real* completamente *indeterminado*, isto é, uma espécie de matéria prima, mas com todas as determinações.

Aliás, há em Kant também uma perfeita matéria prima, algo «completamente indeterminado» sem mais. No texto, para simplificar, partimos do princípio de que a substância, ao nível do fenómeno, é algo completamente determinado, mas não é. Em primeiro lugar, ele diz na *Crítica* a maior parte das vezes (pp. 181-182, 196, 202, 208, 283, 457) que há não uma mas várias substâncias, e nos *Princípios Metafísicos da Natureza* (pp. 60-61) teoriza precisamente esta multiplicidade. Ora, se consideramos apenas esta divisão de uma única matéria em várias partes, e a posterior integração destas naquela, já isso acarreta que as partes enquanto tais não sejam substâncias mas só modos da substância única, uma vez que a divisão e posterior integração são mudanças e a substância não as pode ter. E depois, se consideramos a própria natureza da matéria, a «extensão» e a «impenetrabilidade» (ou, o que é o mesmo, do nosso ponto de vista, a «extensão» e a «resistência»), como os vários modos da substância mudam de extensão e de resistência, e se trata de mudanças que não são apenas, como ainda agora, divisões e integrações, mas, dada a concepção intensiva e não extensiva que Kant se faz da matéria (*CRP* pp. 172-173), mudanças que atingem de alto a baixo a totalidade da realidade que os constitui, jamais teremos, em qualquer modo, a realidade que permanece: esta última, justamente para permanecer, não pode ser nenhum grau de resistência ou extensão determinada, mas, antes destas determinações, a simples possibilidade delas. É óbvio, a simples possibilidade como realidade, ou seja, uma perfeita matéria prima; porque, decerto, ainda poderíamos ficar só com a «quantidade» dos modos, como ele no fundo o diz na formulação do princípio da segunda edição; mas então pura e simplesmente não haveria substância, não haveria um real que permanecesse.

⁵⁸² *PMN* p. 86. Cf. p. 95.

⁵⁸³ *CRP* p. 179.

⁵⁸⁴ *Ibid.* p. 181.

produto da potência mas algo *da* própria matéria. E depois porque (como o vimos no § 42 a propósito da redução do prazer e da dor às outras determinações) na efectividade das mudanças não se tiram primeiro as determinações anteriores para então sim produzir as novas — o que leva a conceber as antigas como mergulhando na matéria da mudança, onde se fazem elas próprias matéria e, através desta, as novas — havia a tendência para, via matéria, cair na perda de toda a autonomia das determinações, fazendo-as volver de «externas» em «internas». Em virtude nomeadamente destes dois factores, o novo tendia, sem dúvida, a parecer apenas o permanente. Mas precisamente só tendia; se se punha algum rigor nisso, imediatamente os dois elementos surgiam, a matéria que permanecia e a forma que de fora lhe sobrevinha. Em Kant, não se trata só de ambiguidade, mas de contradição: a substância é mesmo todo o ser que há e, por conseguinte, os modos que lhe sobrevêm ainda têm de ser, por definição, ela própria; o mesmo é dizer que o novo que surge ainda tem de ser o próprio permanente; ou, ao inverso, este último, que para permanecer não pode minimamente alterar-se, é afinal o próprio novo; como em última análise o importante é o que permanece, não há mudança. No fundo — é esta a realidade na teoria de Kant — *nada* acontece. Na verdade (nada como o contraste para o vermos), quando algo efectivamente acontece, isso está *rigorosa e totalmente* por fazer antes, e por isso não se pode fundar, como o vimos para o fim do § 21 a propósito da radical novidade do tempo em relação à eternidade: assim como tempo é *nada* antes, ao contrário da eternidade que não tem tal nada, assim também aqui. De resto a permanência, como também o dissemos, é uma forma de eternidade, no sentido de que nela mesma não tem sucessão e portanto não tem duração; a única diferença é que é uma eternidade que começa e acaba. E desta maneira também se vê que a permanência não é o verdadeiro tempo por baixo da sucessão, porque, sem esta, ela pura e simplesmente não tem duração, *não* permanece ao longo de uma sucessão; sem esta, a coisa existe, mas, como a eternidade, que em si mesma é alheia ao tempo, não tem partes no tempo e não se estende numa duração, que é sempre a quantidade de sucessão alheia que entretanto houver.

4. É completamente claro. Kant julga que está a fazer uma demonstração *a priori* da existência da substância, partindo da pura sucessão do tempo que o leva à sua permanência, e depois partindo dos fenómenos «mutantes» e «sucessivos» que o levam ao real que permanece. Já por estas palavras se vê que ele está a partir da experiência. Se os fenómenos fossem só sucessivos e não incluíssem a mudança (com o que permanece nela, que só isso é na tradição verdadeira mudança), teríamos exactamente o problema da quantidade da sucessão que vimos ao princípio: tratar-se-ia apenas de constituir a sua quantidade e isso não só não implicaria como excluiria (tratando-se só da quantidade da sucessão) qualquer permanência. Não é assim. Ao contrário, é porque, nesta primeira analogia, se trata dos fenómenos enquanto *mutantes* que eles implicam, segundo o hábito da tradição, *aquilo* que muda. Hábito que o próprio Kant, note-se bem, não se coíbe de invocar com algum desenvolvimento: «desde sempre — escreve com efeito — não só o filósofo mas também todos os homens em geral pressupuseram esta permanência como um substrato de toda a mudança dos fenómenos, e sempre a

admitirão como indubitável»; «*sente-se-lhe* a necessidade, no conhecimento empírico». E ilustrando isto mesmo: «Perguntaram a um filósofo quanto pesa o fumo. Respondeu: subtraí ao peso da lenha o peso da cinza e tereis o peso do fumo. Ele *pressupunha* pois como incontestável que mesmo no fogo a matéria (a substância) não desaparece, mas que apenas a sua forma sofre uma mudança»⁵⁸⁵. Kant, em virtude do seu método pretensamente *sintético a priori*, apenas inverte os planos: põe em cima o que estava em baixo e depois julga que desce; ou, dito mais desenvolvidamente, em vez de ficar na experiência, donde na verdade parte, sobe ao plano *a priori* e, aí tendo ganho a permanência, então com ela armado desce à experiência.

Ele, sem dúvida, tenta provar o que diz. Uma vez instalado na pura sucessão, pretende provar que ela só é possível com e sobre a permanência. Já averiguámos dessa pretensão. Mas não é o único argumento. Mais adiante, já para o fim, aduz um outro, como que *ad hominem*, a partir do nada anterior a toda a mudança. «Admiti — escreve — que algo começa a ser absolutamente [isto é, sem substrato]. Tereis de admitir um momento em que isso não era. Mas a que coisa ligareis este momento, senão ao que já era? Pois um tempo vazio anterior não é objecto de percepção»⁵⁸⁶. Parece irrefutável: acontecer algo implica o seu nada anterior; mas este, como puro nada, não se pode perceber; tem pois de haver já aí um ser que — conclui — «na qualidade de permanente» possibilite o aparecimento desse algo como «sua determinação». Mas Kant está equivocado na conclusão. Nós precisamos de facto de um ser contemporâneo do nada do que vai acontecer. Mas é para nos podermos aperceber desse nada, não é para que seja o que permanece na mudança; ele pura e simplesmente pode desaparecer nessa transição do nada para o ser da mudança, de modo que estava antes mas já não está depois e portanto não permanece. Para nos apercebermos do nada, sim, sem o qual não há acontecer, é que precisamos do ser contemporâneo desse nada. É que nós percebemos efectivamente o nada — é preciso dizê-lo frontalmente — mas como aquilo que ele é, como a falta do respectivo ser, e para tanto temos de estar de consciência desperta, o que concretamente quer dizer que temos de já ter alguma coisa (algum ser) nela. Eis aí o ser contemporâneo do nada do que vai acontecer. — Mas, para averiguarmos bem como as coisas se passam, vejamos primeiro, em vez do aparecimento do ser, da passagem pois do nada ao ser, o seu desaparecimento, do ser ao nada. Suponhamos que me dizem que alguém ou que alguma coisa deixaram de existir. Se precisar de o saber mesmo, vou lá tentar vê-los nos sítios onde habitualmente se encontravam; não os vendo, tenho a experiência — ao nível da percepção e, por isso, a percepção — do nada deles; continua todo o resto, mas deles nada, a completa ausência. O nada é decerto relativo ao ser, a ausência deste, e por isso, para o identificarmos, precisamos de minimamente referir o respectivo ser; mas isso é só mesmo para o identificarmos; depois, ao pensarmos o nada, ou ao fazermos a sua experiência perceptiva, há um momento em que vamos até ao

⁵⁸⁵ *Ibid.* pp. 179-180. Sublinhados nossos.

⁵⁸⁶ *Ibid.* p. 181.

fim, até à completa ausência, e é isso o nada. Aí temos pois o que é o nada e como de facto o percebemos: porque ele não é evidentemente alguma coisa, por incipiente que seja — seria ainda o ser e não o nada —, ele é «o que *não se vê* (o buraco), *nas situações* em que o correspondente ser *se poderia ver* (estaria aí em carne e osso)». — E agora sim podemos passar ao aparecimento. Para me poder aperceber da chegada do ser, tenho igualmente de estar nas situações em que ele se pode dar, situações que englobam antes de mais o estar de consciência desperta ou, como dizíamos (porque não há consciência de coisa *nenhuma*), temos de ter já alguma coisa nela; tenho por exemplo de estar a olhar a paisagem, para me aperceber do pássaro que passa voando, ou de já estar minimamente acordado, para me aperceber de que *começaram* a chamar-me: neste caso já havia na minha consciência, mesmo que vagamente, luz, quentinho, frio, etc: sem isso, poderia aperceber-me já do chamamento, mas não do seu começo, do nada anterior dele. É certo que nestes últimos exemplos (em que eu não estou minimamente à espera do que vai acontecer) já não se trata da percepção do nada, antes da sua memória: é só depois de aparecido o ser que me volto para trás, para o seu antes, e *aí* vejo que ele era o nada. Nestes casos, o acontecer, na sua imediatidade, isto é, tal como sem quaisquer considerações o vivemos, não engloba o nada: havia o ser da paisagem vista, e «*novo* em relação a *isso* o voo do pássaro»; ou havia a luz, o quentinho, etc, e «*novo* em relação a *isso* o chamamento». É óbvio, isso só pode ser novo, porque antes era o nada; mas, é esse o facto, tal nada só depois de acontecido o ser e portanto como memória é conscienciado, e ainda se não fico só ao nível da diferença do novo ser em relação ao velho. Justamente ao contrário destas outras situações em que o aparecimento do ser se dá a partir da nossa expectativa. Se estou por exemplo à espera de alguém, ou à espera do verde do semáforo, estou continuamente no respectivo nada, até que, glorioso no seu ser contra o nada, esse alguém ou esse verde aparecem. Aqui, em vez de estar já no ser e só a partir daí memorar o seu nada, estou em pleno nada (de modo conscienciado, é evidente, porque o nada está lá sempre, mesmo que actualmente o não pense) e portanto faço (como no desaparecimento) a efectiva experiência de tal nada. — Não, este segundo argumento de Kant não prova a permanência de um ser na mudança. O que ele verdadeiramente nos prova a nós é que o nosso Autor está tão habituado à ideia tradicional de que a mudança implica o que permanece que nem põe o problema mesmo da percepção do nada anterior ao que acontece, com todos os seus cambiantes; quando vagamente vê este nada, o que faz, para além de demasiadamente depressa dizer que ele não pode ser percebido, é aproveitá-lo para o *preencher com o ser permanente* e assim tentar provar mais uma vez que a mudança o implica. Se o nada não pudesse ser percebido, pura e simplesmente não o haveria, e não haveria os tipos de mudança que expressamente o implicam.

5. Mas concluamos com uma última observação. Acabamos de nos referir aos seus dois argumentos a favor da existência da substância como o que permanece sob os fenómenos. Não vimos em contrapartida Kant tentar provar — do ponto de vista gnoseológico — a existência dessa mesma substância para além dos fenómenos, agora, nossos (os actos de consciência irremediavelmente intermitentes)

que dela temos. E no entanto era esse exactamente o problema de Hume, que o haveria de levar à sua filosofia crítica. O que significa que a conclusão é pois esta: Kant não só não resolveu o problema óptico da mudança (vagamente diz que o novo tem um nada antes e que é um «modo interno» da substância) como, no que respeita ao problema do conhecimento, nem sequer o pôs; como o testemunha o fim da longa nota do Prefácio B, que citámos no lugar da nossa nota 506, limita-se a dizer que apesar de «mutantes e variáveis» as representações «se reportam a algo permanente», o qual por isso «tem de ser distinto de todas as minhas representações», e é tudo; «quanto ao como, não sabemos explicar». É assim, no conjunto, extremamente pobre a sua análise. Ele limita-se a analisar o hábito de que a mudança é a mudança *de* algo — o que Aristóteles fazia, mas no contexto infinitamente mais rico das quatro causas, ao referir que a mudança é a «prova da existência da matéria»⁵⁸⁷ — e a pôr em termos *sintéticos a priori* essa sua análise, e é mesmo tudo. Quanto a esta «análise de um hábito», contudo, compreendê-la-emos melhor já no próximo parágrafo.

§ 55. A causalidade

1. Tão simples como as anteriores é a demonstração da causalidade. Em primeiro lugar, a apreensão dos fenómenos é «sempre sucessiva». Mesmo que se trate por exemplo de uma casa, cujas partes são simultâneas, na sua apreensão vou sempre de uma parte a outra e por isso sucessivamente. Se me ativer só a esta apreensão, posso de facto começar de cima para baixo ou de baixo para cima e da esquerda para a direita ou da direita para a esquerda; como nunca as tenho todas ao mesmo tempo e por isso enquanto uma simultaneidade, tenho só sempre uma sucessão e, mais do que não *saber* que se trata de uma simultaneidade, só *terei* mesmo, a este nível, uma sucessão. O que quer dizer que, se tudo se limitasse à minha apreensão, nunca teria a casa. Tenho-a, porque justamente há o *conceito* da simultaneidade: *determinadas* essas partes como *simultâneas*, elas lá estarão como a regra que se impõe às minhas diversas apreensões, de tal modo que estas últimas, seja qual for a ordem de sucessão que nelas se siga, jamais deixarão de ser a apreensão daquela simultaneidade. Pois bem, acontece o mesmo com a causalidade. Suponhamos um barco no rio. Levado pela corrente, ele irá sucessivamente de A para B, para C, etc. E nós faremos a correspondente apreensão. Sucessiva decerto, mas — sem nenhum conceito ainda que determine essa sucessão — sem qualquer necessidade. É pois preciso o respectivo *conceito* de sucessão, que me traga a *regra* da apreensão; então sim a «sucessão objectiva» impor-se-á à «subjectiva» e teremos a causalidade⁵⁸⁸. Tal o núcleo da demonstração. Mas eis que logo uma questão se levanta.

⁵⁸⁷ ARISTÓTELES, *Phys.* IV, 4, 211 b 33.

⁵⁸⁸ CRP pp. 183-185.

2. Kant dá o exemplo da casa para a simultaneidade e o do barco para a sucessão. Ora, que no primeiro caso seja necessário o conceito da simultaneidade para sabermos que o que é sempre sucessão se refere à simultaneidade, ninguém o negará; mas não é assim no segundo caso. Se no primeiro se pode ir de A a C e depois de C a A, no segundo só se pode ir de A a C, porque, como dirá na terceira analogia, A nessa altura «pertence ao tempo passado e não pode portanto ser um objecto da apreensão»⁵⁸⁹. O segundo exemplo mostra pois que já temos a sucessão *na* experiência. Pode não ser necessária. Mas já é sucessão, e o conceito só lhe traz a necessidade. Ora Kant parece não ver este facto. Pois, para além de não o referir, ele diz ao contrário expressamente, ao tratar já da sucessão, que «em *toda* a síntese da apreensão as coisas se passam como o mostrei acima para o fenómeno de uma casa», que «a apreensão de um acontecimento [causalidade portanto] é uma percepção que se segue a outra» mas que «não se distingue ainda por isso das outras»⁵⁹⁰. «É pois preciso — conclui —, no caso que nos ocupa, derivar a sucessão-subjectiva-da-apreensão da sucessão-objectiva-dos-fenómenos, visto que a primeira seria *completamente indeterminada e não distinguiria um fenómeno do outro*. Ela sozinha não prova nada quanto à ligação do diverso no objecto, porque é *totalmente arbitrária*»⁵⁹¹. Ora, é a questão, será que Kant não vê mesmo que este segundo caso é diferente do primeiro? Que antes da «sucessão objectiva», e na base da própria «sucessão subjectiva» (porque a apreensão é uma sucessão de *percepções*), há o que chamaremos a «sucessão experimental», que justamente só pode ir de A para C e não inversamente porque o A depois já não é percepção mas só memória? Ou será que, mais profundamente, são mesmo os conceitos de simultaneidade e de sucessão que constituem *o que é simultâneo e o que é sucessivo*, ou seja, que fazem com que uma matéria anteriormente indeterminada («totalmente arbitrária») seja simultânea ou sucessiva? E, se não é assim, como devemos então interpretar Kant?

3. É óbvio: não são os próprios conceitos de simultaneidade e de sucessão que constituem o que é simultâneo e o que é sucessivo. Vimos no § 45.1, a propósito do que chamámos a «interpretação forte» do pensamento kantiano, que se o entendimento, ao aplicar-se à realidade empírica, não a achasse conforme às suas regras, pura e simplesmente desapareceria e «não o haveria» mais; que, por exemplo, «se na série dos fenómenos nada se apresentasse que tornasse possível a regra da síntese e correspondesse por isso ao conceito de causa e efeito (...) este conceito seria por completo vazio, nulo e sem nenhum significado»⁵⁹². É de alto a baixo claro que o que caracteriza o seu sistema, a ponto de o definir, é a afirmação da experiência *tanto* como a do *a priori*. Onde talvez isto se veja melhor, porque apresentado de um ponto de vista sistemático, é ao tratar do Princípio supremo dos juízos sintéticos. Estes últimos têm de ter, sem dúvida, a «unidade da aprecepção».

⁵⁸⁹ *Ibid.* p. 196.

⁵⁹⁰ *Ibid.* pp. 184-185. Sublinhado nosso.

⁵⁹¹ *Ibid.* p. 185. Sublinhados nossos.

⁵⁹² Cf. *supra* nota 445.

Mas têm de ter igualmente a «experiência». Com efeito, «para que um conhecimento possa ter uma realidade objectiva, isto é, referir-se a um objecto e nele encontrar o seu significado e valor, é preciso que o objecto possa ser *dado* de alguma maneira. Sem isso, os conceitos são vazios (...)». E isto não se aplica só ao entendimento, mas ao próprio espaço e ao tempo, que «seriam sem valor objectivo e sem nenhum sentido nem significado, se não se mostrasse a sua aplicação necessária aos objectos da experiência (...)». Tanto sem sentido e sem significado que, dirá ainda, o próprio conhecimento geométrico «nada seria de todo — seria ocupar-nos de *simples quimeras* (*Hirngespinnst*) — se não tivéssemos de considerar o espaço como a condição dos fenómenos que constituem a experiência externa»⁵⁹³. Quimeras, para Kant, os próprios objectos da Geometria! Não se poderá dizer que ele não afirma bem fortemente a realidade da experiência.

O que só nos deixa pois a hipótese de que ele aqui esquece realmente essa experiência. De resto, para além do que dissemos, julgo que devemos mesmo interpretar o referido passo da terceira analogia neste sentido. Porque só isso é coerente com o que aqui é dito e, por outro lado, pode ser interpretado em tal sentido. Na verdade, não é porque psicologicamente lá não se pode ir que não se vai ao passado, mas simplesmente porque o passado, no que está *determinado* como sucessão, não é sítio onde se possa ir; ou, dito de outro modo, que «o passado não possa ser objecto da apreensão» é a expressão da *regra* de que a apreensão se faz para o futuro e não para o passado, não é a constatação *psicológica* e por isso experimental de que já não temos o passado. Só quem está atento à dimensão da experiência o interpreta logo neste sentido da irremediável pobreza — ou «a vazio» — da memória. Kant não o faz. Ao contrário, atento apenas à constituição *necessária* da experiência, e vindo do exemplo da casa em que só o conceito determina a simultaneidade, ele interpreta logo à partida também desta maneira a sucessão, sem mais questionamentos ou pormenores. E isto justamente leva-nos ao âmago ou interpretação última do seu pensamento.

4. Acabámos de sublinhar que nele há, indissolivelmente, os dois elementos constitutivos da experiência: o *a priori* e a experiência propriamente dita. Pois bem, não chega dizer isto. É preciso saber como esses elementos se conjugam. A respeito do espaço e do tempo, já o dissemos, precisamente no passo da interpretação «forte ou fraca» há pouco evocado. A matéria, sendo simplesmente o que é, já teria a ordenação a que chamámos por isso material, mas não teria a formal: esta seria constituída pelas relações (no caso, o espaço e o tempo) que, sendo embora relações *dessa* matéria, são no entanto algo de *novo* em relação a ela. É claro, porque Kant quer que estas relações sejam *a priori* e por isso algo em si mesmo independente da matéria, elas não se podem mais aplicar a ela e, mesmo, não são mais relações. Mas isso é a nossa crítica. Antes desta o que aqui importa é a intenção do pensamento de Kant, de acordo com a qual o espaço e o tempo são bem, apesar de *a priori*, as relações *dessa* matéria, assim se conjugando com ela. Ora como acontece em relação ao entendimento? Bom, se há os dois

⁵⁹³ CRP pp. 160-162.

elementos, em primeiro lugar o *a priori* não pode vir substituir a experiência, mas tudo se tem de conjugar de tal modo que um venha complementar o outro. E depois, tratando-se justamente do entendimento — a faculdade dos «princípios» (e já das categorias, elas mesmas universais) —, o sentido da complementarização está traçado: a conjugação põe-se em termos de «regras universais» que depois se «particularizam» na experiência. É exactamente nestes termos que Kant enuncia a solução do problema. Já na Dedução das categorias, com efeito, escreve: «É certo que as leis empíricas, como tais, não podem derivar do entendimento puro mais do que a diversidade incomensurável dos fenómenos não pode ser suficientemente compreendida a partir da forma pura da intuição sensível. Mas todas as leis empíricas não são senão *determinações particulares* das leis puras do entendimento; é *sob* estas leis e segundo a sua norma que aquelas são antes de mais possíveis e que os fenómenos recebem uma forma legal, da mesma maneira que todos os fenómenos, apesar da diversidade das suas formas empíricas, devem no entanto conformar-se com as condições da forma pura da sensibilidade»⁵⁹⁴. E depois, ao preparar o estudo dos princípios, é ainda mais formal: «Encontram-se em geral por toda a parte princípios e é ao entendimento puro que isso se deve; pois não só ele é o poder das regras em relação ao que acontece mas também a própria fonte dos princípios e é ele que obriga tudo (o que se nos possa apresentar como objecto) a *submeter-se* a regras, porque sem estas jamais os fenómenos forneceriam o conhecimento de um objecto que lhes correspondesse. As próprias leis físicas, quando consideradas como leis fundamentais do uso empírico do entendimento, implicam um carácter de necessidade, por conseguinte ao menos a presunção de uma determinação tirada de princípios que são válidos *a priori* e antes de toda a experiência. Mas *todas as leis naturais sem excepção* se encontram *submetidas* a princípios superiores do entendimento, que elas não fazem senão aplicar a *casos particulares* do fenómeno. Só estes princípios dão pois o conceito que contém a condição e por assim dizer o expoente de uma *regra em geral*, enquanto a experiência fornece o *caso* submetido à regra»⁵⁹⁵. O pensamento de Kant é portanto claro. Só que ele não é ao fim e ao cabo possível.

Pois, assim como, se se desce a analisar a questão, o espaço e o tempo não são possíveis como independentes da matéria, assim também acontece agora para os princípios. Aliás, já o vimos para o princípio das grandezas (§ 53.3): não se pode «compor um conjunto» *sem* atender aos elementos e por isso necessariamente e, ao mesmo tempo, compô-lo *atendendo* aos elementos e por isso *estando dependente* dos que o integram. Lá de resto partíamos da aparente realidade do princípio necessário e, nestas condições, pondo por sua vez também em

⁵⁹⁴ *Ibid.* p. 143 A. Cf. 141-142 A: «Embora a experiência nos faça conhecer muitas leis, estas não são todavia senão determinações *particulares* de leis ainda mais gerais, das quais as supremas (a que estão *submetidas* todas as outras) procedem *a priori* do próprio entendimento». E p. 142 B: «As leis *particulares* que dizem respeito aos fenómenos empiricamente determinados não se podem integralmente derivar das categorias, ainda que no seu conjunto lhes estejam todas *sujeitas*». Sublinhados nossos.

⁵⁹⁵ *Ibid.* p. 162. São nossos os sublinhados.

relevo a existência da composição contingente, concluíamos pela respectiva contradição: a mesma composição não podia ser simultaneamente necessária e contingente. Se, como nos acontece aqui, vimos da alusão ao caso do espaço e do tempo, aquilo que *não há à partida* é o princípio necessário: porque, para fugir à contingência de só ir juntando os elementos que se *observam* e portanto de acordo com a *experiência* que deles fazemos, só nos resta a composição de *nada*, que não é obviamente composição nenhuma. É pois inevitável. Se já o espaço e o tempo eram as relações que eram porque nasciam dos respectivos relacionados — e para as «composições» o acabamos de ver igualmente —, também agora para as «conexões». Só posso, na substância, partir do que muda para o que permanece — e, na causalidade, do fenómeno anterior para o fenómeno seguinte — se *houver mesmo* tais elementos, num caso e noutro. Pois, se não os houver, eu faço a conexão de *quê?* Mas se se quiser partir, em virtude da força do hábito, da aparentemente real conexão necessária (que para o ser não pode ser conexão de coisa nenhuma), então, porque os fenómenos que depois a vêm preencher são conexões contingentes (porque se constituem *a partir* do que há), só poderemos ter mesmo essa conexão necessária particularizada se, primeiro, ela se fizer contingente; isto é, a pretensa regra geral tem de mudar de género, e nessa operação desaparecer por completo, se quiser concretizar-se. Porque evidentemente a conexão contingente que a vem preencher é mesmo isso, uma «conexão contingente», e não uma simples matéria privada de toda a conexão que se possa juntar à conexão necessária. Se fosse desta última maneira, então não haveria agora a experiência de que determinada coisa se liga a determinada outra e ficaríamos à partida apenas com as regras universais, sem jamais as poderemos concretizar. Não é evidentemente assim; para Kant há também a experiência e ele só não analisou suficientemente o problema para ver que ou admitimos uma conexão ou admitimos outra. Ele julga que tem de haver o princípio universal e que depois tal princípio se pode particularizar na experiência — julga, como o dirá mais tarde por exemplo um Cl. Bernard, que «o espírito tem em si próprio o sentimento de uma relação necessária entre as coisas, mas só pela experiência pode conhecer a forma desta relação»⁵⁹⁶ — e é tudo.

E assim compreendemos a razão pela qual Kant esquece, no exemplo do barco, a efectiva experiência da sucessão, com a obrigada apreensão do que não pára de suceder e sem jamais poder voltar ao passado. Se o que ele procura é antes de tudo o *princípio necessário* desta sucessão e tal princípio pura e simplesmente não se pode encontrar na experiência, esta evidentemente não lhe pode interessar. Decerto, porque ela mais tarde lhe vai ser precisa para a particularização desse princípio, ela até já aí está desde agora; essa é mesmo a ambiguidade: há as duas coisas. Mas, para a obtenção do princípio, é que ela não serve de nada. Se este derivasse dela, como o próprio Kant não se cansa de o dizer, «o conceito de causa (...) seria meramente empírico, e a regra que ele fornece — que tudo o que acontece tem uma causa — seria tão contingente como a própria experiência; a sua universalidade

⁵⁹⁶ Cl. BERNARD, *Observação e Experiência*, in *Antologia* de A. DA SILVA (ed.) Lisboa, 1946, p. 15.

e necessidade seriam então puramente fictícias e não teriam verdadeiro valor universal, *porque não seriam a priori, mas se fundariam apenas na indução*. Dificilmente se poderia ser mais claro. Se o princípio fosse um universal abstraído da experiência, seria ainda experiência. Mas ele acrescenta ainda: «Acontece aqui o mesmo que nas outras representações puras *a priori* (o espaço e o tempo por exemplo), que só podemos tirar da experiência como conceitos claros porque as pusemos lá, constituindo primeiro por meio delas essa mesma experiência»⁵⁹⁷. O princípio da causalidade é, como vemos, rigorosamente puro: não deriva, em nada, da experiência.

5. Mas então, se é independente da experiência, se é *anterior* a ela, o que terá podido levar-nos a enunciá-lo? É de temer que a compreensão do pensamento de Kant nos tenha trazido por sua vez um outro problema. Porque a realidade é esta: é possível que nós inventemos alguma coisa, mesmo ao nível do *a priori*? Averiguemo-lo, tentando inventar um outro princípio para além dos enunciados por Kant. Qual há-de ser? Evidentemente nem ao nome chegamos! O nosso Autor, como o dissemos na nota 439, admite que ao nível do *a posteriori* não inventamos nada, que as percepções é que nos dão o que há, mas julga que inventamos tudo ao nível do *a priori*. É assim, porque ele verdadeiramente não põe o problema: diz que somos espontâneos (porque tal é necessário ao seu racionalismo hiperbólico) em vez de encontrar o que encontramos, e é tudo. E desta maneira, se não inventamos nada, é o problema, por que razão então enunciamos por exemplo o princípio de causalidade? A resposta é óbvia, embora ele não a queira aceitar: porque ele já aí estava enunciado, «tudo o que acontece tem uma causa», como ele ainda agora o evocava. E estava enunciado, naturalmente, a partir da experiência. — Como o resumimos acima no § 40⁵⁹⁸, a verdadeira causa que faz alguma coisa e permite as outras é a eficiente: a formal e a final não são senão ainda essa mesma de outros pontos de vista, e a material é o que permanece na mudança *se* houver mudança. E essa causa constituiu-se a partir da nossa experiência de fazer as coisas: porque só temos o movimento a partir da força e as coisas feitas a partir do movimento, passámos a ver na força o movimento e no movimento as coisas a que ele levava. É claro, passámos a ter cada um desses dois elementos no anterior, em potência. Mas a verdade é que passámos a pensar — como no fundo ainda pensamos hoje — que os temos já lá, que o movimento está na força e as coisas no movimento, já que eles vêm de lá, e portanto só lhes falta mesmo a explicitação para que os tenhamos em acto. As coisas *vêm* do movimento e este *da* força. Isto é, é claro, experiência, um mero factó. E mais: é mesmo um factó ilusório. Como igualmente o resumimos, agora no § 10, em primeiro lugar afirmar a potência activa é dizer que já aí temos o que em absoluto não podemos ter porque, por mais pequenino ou vagamente que já lá o tenhamos, isso mesmo é acto e não a potência: esta mesma, só o nada; depois, admitindo que a potência fosse alguma coisa, ela nunca seria suficiente para o efeito, porque lhe falta sempre

⁵⁹⁷ CRP p. 187. Sublinhado nosso.

⁵⁹⁸ Cf. igualmente, para o carácter não principal mas factual da causalidade, §§ 11-14 de *Nova Filosofia*.

a explicitação; e finalmente supor que as coisas vêm do seu antes é supor que o amanhã já existe hoje, o que obviamente é espacializar o tempo, é fazer deste, que é uma sucessão, antes de tudo uma simultaneidade. As coisas, se se examina o problema, não vêm de parte nenhuma; cada uma está feita *no seu tempo próprio* e é tudo; a causalidade que há entre elas é rigorosamente sintética, o que quer dizer que a causa *não* contribui com *nada* para o efeito. Porém, só é um facto ilusório hoje. Até esta descoberta o que preenche a história é mesmo aquele facto primitivo, em que inelutavelmente, querendo as coisas, já as vemos no movimento que as faz e, querendo o movimento, já o vemos na força que o produz. E preenche-a — é preciso acrescentá-lo — como um facto de tal maneira importante no conjunto da nossa experiência que não só nos levou a generalizá-lo a todo o universo, natural e sobrenatural, mas ainda, sendo assim universalmente usado e com esta importância, criou em nós o hábito de que *só ele* é a explicação do aparecimento das coisas, sem mais sequer outra hipótese no horizonte. Pois bem, quando neste contexto alguém se lembrou de, partindo de um efeito cuja causa não se vê, enunciar (já que na experiência em que se vive tudo vem de algo anterior) que ele também «vem de» ou, o que é o mesmo, «tem uma causa», estava a primeira forma do princípio da causalidade enunciada. Trata-se porém ainda só de um universal da experiência e por isso lhe chamo a primeira forma; apenas generalizamos ainda a experiência anterior aos novos casos. O verdadeiro princípio surgiu quando alguém analisou esta própria vinda, quando alguém, *partindo de que o que acontece é «o que vem de»*, exigiu *«a coisa donde ele vem»*. — Na verdade, uma vez constituído o hábito de que as coisas «vêm de», e portanto cada vez mais imediatamente e por isso exclusivamente se vendo isso e nada mais para explicar o seu aparecimento (não é outro, aqui como na moral, o resultado do hábito), já tudo funciona, de alto a baixo e só, dessa maneira: tudo o que acontece *vem de*. Se, em tal mundo, se *analisa* este hábito, isto é, se, tomando «o que vem de», se explicita o que isso quer dizer, *tem de haver* «as coisas donde ele vem»; dito de outra maneira, se se explicita o que quer dizer «e-feito», justamente o «efeito» da tradição, *tem de haver* a coisa «donde ele é feito». Eis o verdadeiro princípio. Ei-lo, note-se, quer como a necessidade que é *dentro* de um facto (o facto da vinda), quer como a necessidade *absoluta* que a tradição julga que ele é, porque não sabe que está dentro de um facto. E ei-lo, ainda, como quer que seja enunciado, «não há efeito sem causa», «tudo o que acontece tem uma causa» ou «do nada nada vem», que é, a última fórmula, a que Kant usa no princípio da substância⁵⁹⁹ e então antes de mais do ponto de vista da causalidade material, mas que é, como era nomeadamente nos gregos, a expressão da causalidade em geral e portanto antes de tudo da eficiente.

Esta é aliás, por falarmos nisso, a altura de compreender melhor a expressão que já lá usávamos de «análise de um hábito». Assim como nos habituámos, de pedra e cal, à *vinda* das coisas da sua potência anterior, assim também nos habituámos, dada a concretude da mudança, a que o que muda o faça *no sujeito*

⁵⁹⁹ CRP p. 180.

que permanece e, portanto, quando partimos simplesmente de «o que muda», a que isso implique o respectivo sujeito. Tal como na causalidade, esta existência de um sujeito da mudança é tanto um facto (e de modo nenhum uma necessidade *a priori*) que, como o vimos, o conceito de mudança nem implica esse sujeito, antes tudo o que implica é o nada anterior disso mesmo que vai acontecer. Mas, habituados a ele e, portanto, vendo-o imediatamente (e quase não vendo até o simples nada do que vai acontecer), se partimos do que acontece, imediatamente exigimos também o seu sujeito porque, para esse hábito, ele faz parte do todo. A necessidade obviamente não vem do hábito: ela é análise lógica, ela vem, partindo nós de um todo, de não podermos deixar de ter todos os seus elementos, nomeadamente o sujeito da mudança, porque é esse o problema, ou, na causalidade, a causa, aquilo donde o efeito vem. Mas ela só se levanta e é possível *sobre* esse mesmo hábito, que lhe constitui o «todo com os respectivos elementos». Ele dizia, e bem, que a necessidade não deriva da força do hábito. Mas mal imaginava que é esta força que está por baixo da verdadeira necessidade dos seus princípios. Sem ela, nem o que muda exige o sujeito que permanece nem o efeito exige a respectiva causa. Aliás, trata-se tanto mais do hábito quanto ele os quer já para além de toda a experiência. Que por exemplo o ouro seja «metal amarelo», ainda podemos, a qualquer momento, recorrer à experiência para o verificar, derivando depois deste todo experimental a respectiva análise. Mas não, no pensamento de Kant, para os todos «o que muda - sujeito da mudança» e «efeito - causa». Anteriores à experiência, só nos resta mesmo o puro hábito de que não há um elemento sem o outro. Até onde foi a inversão do *a priori*.

6. Mas há ainda mais dois problemas, que não podemos deixar de referir. A compreensão do pensamento de Kant ao enunciar mas esquecer o exemplo do barco trouxe-nos a questão da verdadeira origem da causalidade; esta origem por sua vez — já que a causalidade em que se funda a necessidade do princípio é a analítica — traz-nos agora o problema de saber se a causalidade de que ele trata é afinal a sintética ou a analítica. É este o primeiro problema. O segundo diz respeito à natureza do tempo que nela está implicado, se o psicológico ou o cosmológico.

Em primeiro lugar, com efeito, só porque a causalidade se põe em termos de proveniência, de haver depois no efeito o que já está na causa mas em potência, ela se põe em termos de necessidade; quando se trata da sintética, porque causa e efeito são nesse caso por definição diferentes, nunca há identidade entre eles e portanto necessidade. Ele julga, decerto, que é a própria causalidade sintética que é necessária, graças à «unidade da apercepção». Mas no ponto em que estamos da nossa análise, em que essa unidade existe primeiro na síntese e só depois no Eu que a faz, e em que nós não inventamos nenhum princípio, antes recebemos este da tradição e tradição analítica, o problema já não é esse. É antes o de tentar averiguar qual é na verdade a causalidade de que ele julga tratar. Porque o facto é este: na maior parte do seu texto e na linha do essencial do seu pensamento, é da sintética; mas depois, ao tratar do critério empírico da substância, não é, é da analítica. Na linha mais própria do seu pensamento, com efeito, trata-se de partir da sucessão do tempo e de a determinar com o respectivo *conceito* de *sucessão*:

os elementos não são simultâneos, nem muito menos arbitrários, mas sucedem-se *necessariamente*, um implicando o outro, em toda a série do tempo, de modo a obter-se, nesta dimensão da sucessão, a ligação necessária de todas as minhas representações e por aí a unidade do Eu. Trata-se portanto aqui, claramente, da sintética. Aliás foi a essa que chegou Hume com a sua crítica da potência activa, crítica que Kant aceita e donde parte⁶⁰⁰, só se propondo superar o Escocês mediante a atribuição de necessidade *a priori* ao que nele era mera «associação»⁶⁰¹. Mas, uma vez isto dito, não é menos certo que — para além do princípio, que se deve à tradição analítica — quando se trata de saber qual é o «critério empírico da substância» (problema de fundo, porque já anunciado no fim da primeira analogia) tudo muda de alto a baixo. Pois, como escreve, «não é pela permanência do fenómeno, mas pela acção, que melhor e mais facilmente ela se revela». Sendo isto assim porque: «Onde há acção, e por conseguinte actividade e força, há também substância, e só nesta se deve procurar a sede daquela fecunda fonte dos fenómenos (*Wo Handlung, mithin Tätigkeit und Kraft ist, da ist auch Substanz, und in dieser allein muss der Sitz jener fruchtbaren Quelle der Erscheinungen gesucht werden*)». Parece Aristóteles a falar! A acção, com a respectiva actividade e força, é a fecunda fonte dos fenómenos. E isto reside ou tem a sua sede na substância. Kant, no passo, quer mostrar que a acção (que se vê melhor que a permanência e que portanto é muito melhor sinal da substância do que a permanência) implica a substância, justamente como o que *permanece* na mudança. E a prova tem dois momentos: primeiro, «as acções são sempre o primeiro fundamento de toda a mudança dos fenómenos» ou, como dizia ao princípio, são a sua «fecunda fonte»; e depois esta fonte (que se supõe tanto a residir num substrato que nem é preciso justificá-lo) «não pode residir num sujeito *que mude ele mesmo*, porque, nesse caso, seriam precisas outras acções e outro sujeito que determinasse essa mudança»⁶⁰². O novo do argumento é assim a sua teoria da substância, mas o velho é toda a teoria aristotélica da mudança. A mesma «potência activa» (quer se considere como potência propriamente dita ou como movimento) e o mesmo «substrato (*hypokeimenon*)» em que ela reside. Tal como a mesma confusão da potência com o substrato (em virtude de, como o dissemos no § 40 há pouco referido, o substrato já ser acto e por isso visível, e a potência não, perdendo-se assim nele) que justamente leva, na prova, da potência à substância. Ora, qual é então a causalidade de que Kant está a tratar? Só há uma resposta: Kant pura e simplesmente não percebeu a diferença que há entre uma e outra e por isso não vê que está simultaneamente a tratar das duas. Porque, vejamo-lo nós bem, na analítica, a causa é a *potência activa* do acto que é depois o efeito, e a substância ou qualquer outro fenómeno, porque já actos, não estão lá a fazer

⁶⁰⁰ «Ele provou de maneira irrefutável — escreve na verdade Kant, *PMF* p. 10 — que é absolutamente impossível à razão pensar *a priori* e por meio de conceitos a relação de causalidade»: isto é, «que uma coisa possa ser de tal natureza que, uma vez posta, necessariamente se siga que uma outra deve também ser posta».

⁶⁰¹ Cf. para o conjunto do problema *ibid.* pp. 10-14.

⁶⁰² *CRP* pp. 191-192.

nada para efeitos de causalidade; por isso nela a relação é de *identidade*, assim se podendo concluir (mesmo tratando-se de um só caso) com *necessidade*, nomeadamente do efeito para a causa, porque já sem a contingência. Na sintética, são dois *actos* ou fenómenos que estão em relação e, sendo *diferentes*, não se pode concluir com *necessidade* (assim, só analiticamente) de um para o outro, mesmo que se trate de casos de uma lei que não conhece ainda excepções. É porque na causa nós *não* temos desde Hume a potência activa (o seu *power*) que não se pode, como citámos há pouco na nota 600, «pensar *a priori* e por meio de conceitos a relação de causalidade»; antes, justamente na causalidade analítica, podia, porque a relação era de identidade. Mas não nos devemos admirar muito que o nosso Autor não tenha feito as distinções necessárias, porque mesmo Hume, não tendo feito a destruição *interna* da potência activa (a constatação de que ela é ao mesmo tempo a presença e a ausência do respectivo ser) mas só a sua destruição *experimental* (abandoná-la porque ela não se pode experimentar), no fim de tudo ainda a mantém e, naturalmente, na sua causalidade sintética⁶⁰³. E julgo mesmo que ainda hoje generalizadamente se cai nesta confusão. A ciência experimental, decerto, enquanto tal, porque a potência não se pode experimentar, é sintética; mas depois, ao pôr as suas experiências na linguagem de todos os dias, desta ou daquela maneira os efeitos *vêm* das causas. Na sintética, a causa *não* contribui com *nada* para o efeito e portanto este é, como já temos dito, um *milagre* em relação a ela. Milagre que, é claro, deixará de nos fazer admirar, quando nos tivermos habituado a ele. Não se pode dizer, se se vê bem o que são uma e outra causalidade, que Kant não confundiu duas coisas por demais diferentes.

7. O segundo problema diz respeito à natureza do tempo e respectivo ser (psicológico ou cosmológico) que está em jogo. As representações, entre as quais se dá a relação causal, são tomadas na sua face subjectiva, ou também e mesmo sobretudo na sua face verdadeiramente objectiva e por isso transcendente? No primeiro caso, os fenómenos ligados pela causalidade são apenas modos da minha substância espiritual; no segundo, haverá também, para além dessa minha substância, as substâncias materiais e seus modos, e é mesmo aí que ao fim e ao cabo se passa a causalidade. No primeiro caso, estamos no tempo psicológico e a causalidade pode na verdade ser um dos modos da síntese trazida pela unidade do Eu à diversidade das suas representações, mas nada haverá fora de mim; no segundo, haverá também as substâncias materiais e estaremos no tempo cosmológico, mas em contrapartida a categoria da causalidade, obtida pela passagem do Eu através das *suas* representações, não se poderá aplicar, como é natural, a essa transcendência. Como é afinal? A causalidade passa-se no tempo psicológico e respectivo ser, como o requer o sistema, ou no cosmológico e seu ser, como o requer o realismo de Kant?

Em primeiro lugar, é óbvio que toda a Dedução transcendental das categorias exige que estejamos no tempo psicológico, uma vez que as categorias são «as

⁶⁰³ Cf. o nosso artigo *Hume e a causalidade aristotélica*, in *Biblos* LXXI (1995) pp. 464-467. E, para a analisabilidade da potência, ainda o § 40 de há pouco, bem como, para o conceito aristotélico de actividade em geral, *supra* § 14.

condições que permitem reunir o diverso da *intuição numa consciência*»; quero dizer, é o mesmo Eu que sintetiza e recebe, que sintetiza *o que recebe*; trata-se dos seus «pensamentos», ele pode sintetizar as representações porque são as *suas* representações, não pode reunir coisa alguma que lhe seja transcendente e por isso à qual não chega. E depois, mesmo aqui no texto do Princípio, parece bem ser esse o seu pensamento, posto que não só nada diz em contrário (o que seria uma contradição no sistema) mas também reitera continuamente a mesma ideia. Citemos por exemplo o seguinte passo, onde se resume o essencial do seu pensamento: «Temos em nós representações, de que podemos ter também consciência. Mas, por mais extensa, exacta e precisa que possa ser esta consciência, nem por isso deixam de ser representações, isto é, *determinações internas do nosso espírito* em tal ou tal relação de tempo. Ora, como chegamos a supor um objecto para estas representações ou a atribuir-lhes não sei que realidade objectiva para além da realidade subjectiva que têm como modificações? O valor objectivo — prossegue argumentando — não pode consistir na relação a uma outra representação (do que se quisesse chamar objecto) porque nesse caso volta-se à pergunta: como sai esta representação por sua vez para fora de si mesma e adquire valor objectivo, para além do subjectivo que lhe é próprio enquanto determinação de um *estado de espírito*?» Pelo que conclui: «Se procuramos qual a nova propriedade que a relação-a-um-objecto dá às nossas representações e que espécie de dignidade elas assim adquirem, descobrimos que essa relação nada mais faz que tornar necessária de determinada maneira a ligação das representações e submetê-las a uma regra; e que, inversamente, elas não adquirem valor objectivo senão porque uma certa ordem na relação cronológica das nossas representações é necessária»⁶⁰⁴. Como vemos, é claro que se trata bem do tempo psicológico e do seu ser, que se trata da «sucessão subjectiva», como ele dizia há pouco, a qual se transforma, graças ao conceito, na «sucessão objectiva». Aliás, uma pergunta aqui aflora imediatamente: se apenas há que ligar necessariamente as representações — que não passam de *determinações internas, estados do nosso espírito* —, a ordem causal é então a *própria ordem* das representações *tal como se dão no sentido interno*, incluindo não só as distrações que cometemos mas também as constantes idas ao passado e ao futuro que efectuamos (e incluindo mesmo as apreensões sucessivas da simultaneidade)? A verdade é que Kant está muito longe de pensar a verdadeira concreitude da consciência; esse é o facto que, constatamo-lo aqui, subjaz ao nosso próprio problema. Porém deixemos isto e concentremo-nos antes no dito problema. Ele julga, como o texto também nos diz — e nós vimos no início da Dedução das categorias com a redução do «objecto» a «conceito» — que a determinação da sucessão dos nossos estados de espírito é suficiente para constituir o objecto. Mas o que na realidade acontece é que ele, sobre isso, passa constantemente do que chamámos a face subjectiva da representação — e que não é senão esta mesma *sem mais*, isto é, sem o transcendente — para a sua face não só objectiva no sentido de «conjunto determinado», mas objectiva como *transcendente*, ou seja,

⁶⁰⁴ CRP pp. 187-188. Sublinhados nossos.

para além do que é pensado e portanto para além da representação. É simples, mas temos de expor as linhas principais do problema.

O objecto como *conjunto determinado* já tem decerto, como o dissemos, uma certa transcendência: referimo-nos de cada vez apenas a uma das notas do conjunto que, enquanto tal, é transcendente a esse agora actual. Mas, se as notas restantes forem pensadas simplesmente como o que esteve antes ou estará depois na consciência, é ainda só uma transcendência puramente relativa. As coisas, porém, complicam-se, porque nós não pensamos só o que esteve antes ou estará depois na consciência, mas também o que não esteve, não está e não estará: não há apenas o que de cada vez está na consciência, mas também *tudo o mais* (que é a imensa maioria) que de cada vez não está: o mundo não é só tempo mas também espaço, no sentido de que não é constituído apenas pela sucessão do que de cada vez vemos mas também pelo que de cada vez não vemos. E aí, ao pensarmos as coisas que não são vistas, pensamos-las mesmo *lá* e como *não* vistas, ou seja, não sabendo que elas (como o dissemos no § 48.3) só lá estão e como não-vistas porque *num agora qualquer as referimos* dessa maneira, esquecemos esta referência e pensamos-las muito naturalmente como *independentes* de serem conhecidas. Eis o real para além da consciência. E eis o que acontece a Kant e ao próprio Hume, como no mesmo parágrafo o dissemos: eles começam por se situar no fenómeno, mas logo saltam para o ser, de que ele é fenómeno. Para começarmos pelo princípio e no nosso Autor, o sentido interno em rigor começa por conceber-se para além (ou melhor, aquém) de todo o espaço porque, dada a diferença das formas que caracterizam os dois sentidos, ele não pode situar-se minimamente no campo do externo. Mas (como antes no § 48.2 o analisámos) porque o duplo das coisas em nós apenas servia para vermos as coisas e, mais, nem sequer existia, eis que na realidade já não estamos dentro, mas fora, sobre o próprio mundo exterior: qual máquina fotográfica, somos sucessivamente «apontamentos», «instantâneos» desse mesmo mundo. Contudo note-se logo que, apesar de se tratar do mundo exterior, não estamos já na transcendência; ele é exterior em relação à interioridade, à atopicidade do sentido interno. Só começa a haver transcendência quando Hume «saí do gabinete»: quando o fenómeno passa a referir-se ao ser, que durante os intervalos dos fenómenos *existe* mas *não* se vê e que, desta maneira ressuscitado, passa a estar também *presente* (mas como transcendente) nos momentos dos fenómenos. Nestes últimos momentos, a interpretação imediata é decerto a de que ele se vê no respectivo fenómeno (donde aliás se parte para o ser e não ao contrário); mas, como ele a partir dos ditos intervalos existe sem o ver, existe como «simples ser» — e é isso naturalmente o mais importante porque é isso «tudo o que há» e o ver do sujeito ou a iluminação do fenómeno não são senão *para* o ver — é inevitável que, mesmo quando o vemos, se se põe algum rigor nisso, nos refiramos transcendentemente a ele. Tal é evidentemente uma ambiguidade. Mas é a ambiguidade que sustenta toda a imemorial tradição de que há aí algo para conhecer ou, o que é o mesmo, de que o real não é só o plano do fenómeno, mas também e sobretudo o do ser; só acontecia que, antes de a filosofia moderna ter trazido para primeiro plano o *ver*, tal não se via, não havendo então lugar para nenhuma dose de rigor; doravante «ser + ver» é uma coisa, «simples ser» é outra.

Eis, para voltar a Kant, o mundo verdadeiramente objectivo ou transcendente, para além do da simples representação. Esta (que é fundamentalmente o fenómeno de Hume «fora do gabinete») é neste contexto *apenas* o mundo do sujeito. Ela já engloba decerto, como conteúdo, os dados do mundo material (e no seu lugar próprio, posto que sobre tal mundo e não de um modo atópico anterior); mas apenas como uma fotografia, a qual não é a realidade, quero dizer, como um *duplo do sujeito* (mesmo que sobre o mundo): se houver só isto, pura e simplesmente não há *nada* das substâncias materiais, mas só os ditos «estados do nosso espírito». Ora — era a questão — onde se passa a causalidade? Nas *simples* representações, ou neste mundo *transcendente*? Julgo que a resposta não oferece qualquer dúvida: neste mundo transcendente, que Kant ao fim e ao cabo julga ainda imanente.

Dissemos com efeito (no mesmo § 48.3 e repetimo-lo ainda agora no fim do anterior) que em Kant não há a fase crítica que há em Hume; que ele se limita a dizer que apesar de «mutantes e variáveis» as representações «se reportam a algo permanente», que por isso «tem de ser distinto de todas as minhas representações». Isto significa que, se mesmo em relação aos intervalos em que não vemos as coisas ele não se apercebe do problema da sua efectiva transcendência, muito menos em relação aos momentos em que as vemos. Nuns e noutros, Kant está logo nessa transcendência, porque é ela a verdadeira realidade, mas julga que está ainda na imanência, porque por influência de Hume expressamente partiu dela; eis o que se passa. Aliás, um outro factor o leva a pensar que está na imanência: é que esta transcendência se processa já no plano do «fenómeno enquanto resultado da recepção em nós do númeno» (a matéria primitiva do sentido interno, que depois sobre o mundo vemos), assim parecendo estarmos desde sempre na imanência, ao ponto de que ele julga que a sua posição é diferente da de Descartes (ainda § 48.3). Eis porque, num tal contexto, Kant se refere às posições A, B, C do barco no rio e — quer se trate de percepções efectivas, de memória dessas percepções ou de referência a um movimento do barco que nunca vimos nem pudemos ver porque estávamos a ver outras coisas — as pensa não só como o real mesmo do barco no rio (o que é independente do ver) mas também como um real imanente (o que só com ele existe); onde não se fazem distinções tudo é simples, o transcendente é ele mesmo imanente. Tal é porém uma ambiguidade, um mundo não é o outro e é preciso decidir onde finalmente se passa a causalidade. Porque, que eles são na verdade distintos, podemos ainda evidenciá-lo, se é preciso, considerando como os seus dois tempos (com o respectivo ser que implicam, porque tempo é movimento) são de alto a baixo diferentes: o mundo real, com os seus «acontecimentos» e as suas «permanências», pode existir sem os «apontamentos» ou «instantâneos» do sujeito; e por seu lado, é certo que estes instantâneos, como o «duplo do real» recebido em nós que são, implicam esse original à imagem do qual se constituem; mas, tirando isto, eles acontecem quando acontecem segundo a sua efectiva realidade (de duplos) e não dependem em nada da primitiva realidade. O acontecer de um mundo não é o acontecer do outro e, conseqüentemente, estar num não é estar no outro. Onde se passa então verdadeiramente a causalidade? É óbvio: ela passa-se no mundo transcendente, porque é esse o verdadeiro mundo após a «saída do gabinete» por parte do fenómeno. Mas nesse caso ela pode ainda

ser uma categoria deduzida do Eu penso, já que lhe é transcendente? É também óbvio que não. Ou seja: se desfazemos a ambiguidade, caímos na contradição. Mas não vejo que possa haver outra alternativa.

E como é natural — mas não deixemos de o notar expressamente — o que acontece aqui com o princípio da causalidade acontece também com todos os outros, posto que é para este mundo transcendente que serve, e por isso onde se passa, toda a organização de que o nosso Autor fala, incluindo mesmo à partida o espaço e o tempo. Para já só nos referirmos explicitamente à substância, se ela se reduzisse ao nosso duplo, ao nosso mero «fenómeno das substâncias materiais», então não haveria estas mesmas na sua realidade e independência; e não poderiam ser, como Kant quer, a medida da nossa duração, a medida da duração da sucessão das nossas representações. Mas eis que logo surge a pergunta: se existem e são independentes, como se integra isso na Dedução transcendental das categorias? Evidentemente não integra. Segundo ela, posso deduzir a *minha* substância (como a permanência que unifica dessa maneira a sucessão das minhas representações), mas não posso deduzir nada no que fique para além de mim mesmo, nisso aonde não vou.

§ 56. Acção recíproca e conclusão

1. Se as demonstrações — já dos princípios matemáticos e depois da substância e da causalidade — eram, na sua parte nuclear, simples, a das acções recíprocas ainda o é mais. A apreensão da simultaneidade é sempre sucessiva. Se não houver um fenómeno qualquer que mostre essa simultaneidade, esta não poderá ser conhecida. Logo, tem de haver esse fenómeno, que é o da acção de uma substância sobre outra e, inversamente, o da acção desta sobre a primeira. Como Kant escreve: «Toda a substância (...) deve pois conter a causalidade de certas determinações nas outras substâncias, e ao mesmo tempo os efeitos da causalidade das outras substâncias em si, isto é, as substâncias devem estar (imediate ou mediatamente) em comércio dinâmico, para que a simultaneidade possa ser conhecida em qualquer experiência possível»⁶⁰⁵.

A demonstração é evidentemente correcta (se partimos de que a simultaneidade só se dá por apreensão sucessiva; ver o que a este respeito já observámos no § 54.1). Mas o nervo do argumento é a última frase transcrita: *para que a simultaneidade possa ser conhecida em qualquer experiência possível*. Ora, para que tem ela de ser conhecida? E, antes disso, como sabemos que há essa simultaneidade, que é o primeiro passo para que a tenhamos de conhecer? É óbvia a resposta: já temos a simultaneidade ao olhar para a parede da casa, que vemos primeiro no seu conjunto e não ponto atrás de ponto, e já temos a acção recíproca na atracção universal de Newton, que a avaliar pelos *Primeiros Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza* é em última análise a acção recíproca a que

⁶⁰⁵ *Ibid.* p. 197.

Kant se refere. — Mas então e mais uma vez o princípio não passa da inversão a que já aludimos no § 54.4. Temos já, a partir da experiência, quer a simultaneidade quer a acção recíproca e tudo o que Kant faz, em virtude do seu pretensão conhecimento *sintético a priori*, é pôr como princípio a simultaneidade que depois, como princípio, já quase obriga a que seja conhecida, mas pelo menos que, *para* que seja conhecida, implica os fenómenos da acção recíproca. Talvez mais patente ainda que nos casos da substância e da causalidade (dada a complexa tradição destas em contraste com a simplicidade do facto físico-matemático da atracção), tudo está já na experiência, e só porque Kant vem do racionalismo — e em contacto com o empirismo, em vez de despertar para este mais o exacerba — ele se faz uma concepção que se poderia enunciar, como já dissemos, «acima de tudo as formas *a priori* mas vazias, que precisam de uma matéria mas cega».

2. A experiência — resumamos, para concluir, o pensamento de Kant — está muito longe de ser cega. Devemos insistir primeiro nesta perspectiva, para compreendermos depois por contraste o seu pensamento. É ela mesma, a experiência, que está na matéria da própria Matemática: na extensão e no número. Certo que a extensão é uma relação e esta já não é o relacionado a que se aplica. Mas é este que dá o *apoio* ao movimento sem móvel que é a relação (não havendo relação sem relacionados) e, mais, a relação não *evidencia senão* o que já está *nos* relacionados: assim como, por exemplo, é o azul que, em contraste com o verde, devém mesmo azul e este verde, assim também, no nosso caso, é o facto de os corpos já terem as partes ao lado umas das outras (mas, pré-relacionalmente, não se vendo ainda isso) que permite ir de uma em uma e evidenciar que elas estão efectivamente umas fora das outras. E o número, que ao contrário da continuidade a que atende a extensão considera a discretude entre os corpos (este, por exemplo, em virtude do hiato entre eles, não é aquele e portanto, se quisermos contar, temos um e outro), existe porque, havendo pré-relacionalmente esses corpos separados uns dos outros, nós, indo de um a outro, vemos primeiro que cada um *não* é o outro, sendo portanto *ele*, que assim se pode *contar*. Se não houvesse as coisas «*pré-relacionalmente* extensas e separadas», não haveria lugar para a *extensão* e o *número* propriamente ditos e *pura e simplesmente não os haveria*. Porque, repitamo-lo ainda uma vez (§ 45.1), *não há relação sem relacionados*: não nos podemos referir a uma coisa *se* essa coisa lá não está. — E se a Matemática, arrancando assim da experiência quanto à própria matéria que a constitui, é depois (para o dizermos assim) mais necessária que o conhecimento empírico, isso é simplesmente porque chega ao mais alto grau de abstracção deste empírico: como o dissemos no § 46.5, depois de ficar só com a relação, ainda a faz função das palavras; quer dizer, em vez de ficar apenas com a relação ainda concreta dos corpos (donde a tirou e por isso imperfeita) passa à relação a partir das palavras (a *esfericidade*, *tal medida exacta*, etc, que são regras para a experiência, não fruto dela). Porém, toda a sua necessidade pára aí: partindo das palavras, analisa o que elas significam e nada mais. Não tem decerto que esperar pelo que a experiência dá, mas a sua necessidade propriamente dita nada ganha com isso e, em contrapartida, nada pode mesmo dizer acerca do que acontece. A sua necessidade não é em nada diferente da que se obtém analisando um conceito adquirido na

experiência, como «metal amarelo»; toda a diferença está em que a última análise se faz *sem esquecer* que esses predicados se obtiveram na experiência, enquanto na outra adquirimos a *liberdade* que resulta de partir agora das palavras, que primeiro recebemos dela; estamos mais próximos ou mais longe da experiência, mas a necessidade está exclusivamente na análise, eis tudo.

3. E neste contexto — adiantemo-lo também, para depois se compreender todo o contraste — falar na necessidade da Física ou em geral das ciências experimentais, enquanto tais, não tem obviamente sentido. Experimentar é «esperar para ver» e a necessidade está na análise. *Mas nem por isso deixa de haver o que chamarei os «factos da experiência».* O nosso Autor, para advogar a necessidade de aplicação do conceito de sucessão, dizia que a «sucessão subjectiva» é «totalmente arbitrária». Vimos que não é verdade. Não posso — exactamente ainda só ao nível da experiência e portanto anteriormente à aplicação do conceito — perceber o barco no rio segundo a ordem inversa C, B, A. É evidente: enquanto acontecer a costumada ordem. Mas o problema não é aqui o da contingência. Se acontecer o segundo tipo de ordem, não haverá então, nessa exacta medida, o primeiro. O que aqui está em jogo é que o sujeito não pode arbitrariamente alterar a ordem das suas *percepções*: não pode, se elas se dão segundo a ordem A, B, C, perceberá-las segundo a ordem C, B, A ou, em relação à simultaneidade da casa, transformar uma ordem reversível numa irreversível. Há *factos*, que enquanto tais nos determinam. *E é exactamente o conjunto destes factos que constitui toda a ordem natural.* Não posso fazer voltar o Sol para trás nem fazer com que uma paisagem, que detesto, amanhã tenha ficado no ontem como o barco no rio. Há os movimentos que há e as coisas permanentes que há e, longe de nós podermos alterar isso (ao nível da percepção, é óbvio), temos antes de organizar a nossa vida a partir dessas leis. Claro, sempre, leis experimentais, sem nenhuma necessidade propriamente dita; no momento seguinte o Sol e a Terra podem desaparecer. Mas enquanto não desaparecerem, e as coisas forem como têm sido, nós pensaremos que é isso mesmo que vamos ter no momento seguinte. Há nisto também o hábito? Sem dúvida. Mas o hábito é uma disposição subjectiva que nada tem a ver com o acontecer das coisas; se estas não têm razões objectivas para acontecer, não vai ser ele, ao «fazer-nos passar, pela imaginação, ao fenómeno seguinte», que as faz acontecer. Decerto que este passar pode ser tão poderoso que, tal como no-lo mostram experiências que se fazem em Psicologia experimental, podemos no imediato continuar a *imaginar* o que já não existe e a não *percepcionar* o que passou a existir. Mas isto e justamente não altera os factos, antes é uma não-adaptação a eles. Hume, vindo da necessidade analítica da tradição, quer ainda encontrar uma necessidade, mesmo subjectiva, que seria o substituto daquela; mas é evidente que não só não há *nenhuma* necessidade como não seria esse «não poder deixar de pensar no fenómeno seguinte» que o faria acontecer. Não são os hábitos que constituem as leis; eles apenas nos fazem «imaginar logo» o que aí vem e, com isso, facilitam ou dificultam *subjectivamente* a passagem: facilitam-na se não há mudanças objectivas, dificultam-na se, face a novos factos, estes nos impõem a revolução da compreensão do mundo. As leis estão no dar-se *objectivo* dos factos, a ordem do mundo é a ordem *fáctica* das nossas *percepções*. Ou seja — era a

conclusão que queríamos tirar — não há decerto necessidade nas leis experimentais; mas nem por isso há o caos ou a arbitrariedade do sujeito; antes há o que podemos e devemos chamar as *leis estatísticas* — precisamente «descrições» dos «factos» —, tenham estes a regularidade do movimento do Sol, ou um grau maior ou menor de probabilidade. Nenhuma organização do mundo nos vem de outro lado. Quer se trate da grandeza dos corpos ou dos conjuntos de determinações que os constituem, daquilo que permanece ou não permanece na mudança, da causalidade ou da acção recíproca, tudo os factos do mundo nos dão, e com a respectiva regularidade.

4. Ora — é o ponto — Kant não vê o mundo assim. Nem quanto à Física nem quanto à Matemática. No lugar da experiência, ele põe o *a priori*. Mas isto, é preciso notá-lo logo, não significa que ele não se tenha apercebido da importância da experiência, por influência quer do empirismo inglês quer da ciência experimental do seu tempo. Ao contrário. Vindo dos puros conceitos do racionalismo, que enquanto tais referem as coisas mas não dão um passo para elas (§ 46.3), ele descobre que a experiência já se dá até ao nível da Matemática. Para ver por exemplo qual das linhas é mais curta, se a recta ou a curva, não basta ter os conceitos de recta e de curva, mas é preciso descer às respectivas intuições, cuja comparação então nos dá a evidência do axioma; ou, para sabermos a quanto é igual a soma de $7 + 5$, é preciso passar do conceito de cinco às suas efectivas unidades para, somando-as uma a uma ao conceito de sete, assim obtermos o conceito de doze. É certo que, como vimos, isto é um equívoco. Verdadeiramente não se desce do conceito para a intuição, pelo simples motivo de que o conceito não é nenhum plano em si próprio: é apenas a palavra que aponta para *o que há na intuição*, sem o qual ela nada significaria. E ainda é um equívoco maior supor que na Geometria ou na Aritmética se faz uma experiência efectiva. Fazê-la, no caso da soma, seria «estar à espera das unidades que aparecessem», na explicitação do cinco; como poderiam aparecer 3, 7 ou em qualquer outro número, jamais sete mais cinco seriam necessariamente doze; são-no, porque o que preside à explicitação do cinco é ainda e sempre o conceito de «cinco», que obriga a que as suas unidades sejam nem mais nem menos do que 5. Há sem dúvida a explicitação do conceito «cinco»; sem isso, seria uma palavra vazia; mas o que comanda esta explicitação é apenas a sua análise, não vamos apoiar-nos em nenhuma experiência — esse «outro princípio dos juízos sintéticos para além do princípio de contradição», como Kant dizia ⁶⁰⁶ — para ver o que lá está dentro e então compor a soma. E o mesmo se passa com a comparação entre as linhas recta e curva. É porque o conceito de recta (linha com todos os pontos na mesma direcção) orienta o nosso traçar imaginativo dela, e o de curva (linha com todos os pontos à volta de um centro e, por isso, sem nenhum na mesma direcção) igualmente orienta o nosso traçar imaginativo dela, que, pela comparação, imediatamente se conclui e com necessidade que é a recta a mais curta; se se tratasse de fazer mesmo uma experiência para vermos qual a mais curta, não poderíamos então partir do conceito e só nos restaria *medi-las*, de uma assentada nos colocando fora da

⁶⁰⁶ Cf. *supra* nota 466.

Geometria. Mas isto não quer dizer — notemo-lo bem — que o nosso Autor, que vem dos puros conceitos, não passe de facto a ver *alguma coisa* nestas explicitações; e alguma coisa que, julgando-se o plano dos conceitos um plano próprio, é então da ordem da intuição, uma autêntica *experiência*. Aliás, se compararmos com o que se passa na Metafísica, em que por exemplo os conceitos de alma ou de Deus, face aos matemáticos, não têm nenhum processo de explicitação e portanto são definitivamente palavras vazias, compreenderemos bem o efectivo ser, a efectiva *experiência*, que Kant descobriu na Matemática. Efectiva experiência e, simultaneamente, «universal e necessária»; uma experiência, mas «apodíctica». *Eis a sua grande descoberta*. A Matemática procede por juízos «sintéticos *a priori*». E como ela é, por esta razão mesma — porque é experiência e é necessidade —, o ideal do próprio conceito de ciência, faltava só mesmo estender este modelo de realidade até onde ele fosse possível. É exactamente o que faz, juntando às categorias da quantidade (e da qualidade, enquanto intensidade) nomeadamente as da relação. Eis o mundo constituído, no seu travejamento mesmo, por princípios *a priori* (as categorias já aplicadas a esse mesmo mundo) a que o empírico é chamado a emprestar a sua matéria. Como, uma vez aqui chegados, se faz a ligação dos princípios com a matéria que os incarna? Esse é, depois de tudo, o problema.

Posto que a experiência, em Kant, entrou pela porta da Matemática, ela teve logo à partida um deslocamento para o *a priori*. Ou antes, cindiu-se em duas, uma que subiu para o *a priori* e outra que ficou, a empírica; mas a que subiu valorizou-se por ser necessária e a outra não, em confronto desvalorizou-se por não ser necessária, donde, no conjunto, o dito deslocamento. Na verdade, dado que a necessidade deixou de se pôr em termos analíticos e passou (por osmose, como dizíamos) para as próprias coisas, em primeiro lugar a própria designação de *a priori* passou a significar necessidade e a de *a posteriori* não-necessidade; e como, por outro lado, o que Kant mais valoriza é justamente a necessidade, eis como, enquanto uma é valorizada em si mesma e atinge o ponto mais alto do ser, a outra é em si mesma desvalorizada e como que relegada para os subúrbios. Este o quadro geral da experiência no seu sistema, com os seus dois tipos. E eis a razão pela qual nem sequer há propriamente um problema no nosso Autor a respeito da articulação dos princípios com a experiência empírica: os primeiros são entendidos como a regra geral, que se particulariza com a experiência, e parece tudo. Só que não o é de facto. Se devolvemos à experiência um grau de realidade idêntico ao dos princípios (admitindo que estes têm algum: se eles são *a priori*, a relação que eles são não tem relacionados e não é possível — § 55.4), o problema existe e bem: a necessidade, porque filha dos princípios, não pode ser, na mesma coisa, contingência, porque derivada da experiência. É por demais claro: ao entrar pela porta da Matemática, a experiência transformou-se em duas e a *a priori* valorizou-se tanto que a outra praticamente perdeu os seus direitos, assim não se opondo à sua articulação com os princípios; mas se a trazemos para a luz e lhe devolvemos os direitos, ela e os princípios são concorrentes e não complementares, não podendo daí surgir nenhuma articulação. Aparentemente, Kant faz uma síntese do racionalismo e do empirismo, porque toma o último como uma sombra de si

mesmo, mantém-lhe a palavra mas não a realidade; se assim não fosse, ele veria que não há nenhuma síntese possível, que eles são como o azeite e a água, que não se misturam; a contingência não pode ser ela mesma necessidade. Se em Kant se misturam, é porque, repitamo-lo, a experiência empírica, que no entanto é sempre afirmada como o contraponto do *a priori*, subrepticamente perdeu os seus direitos. E isto aconteceu, porque o *a priori* usurpou o nome de experiência. Nele, em verdade, não há experiência nenhuma, porque experiência é «esperar para ver» e nele tudo o que há é a «intuição» na explicitação de um conceito. Mas, julgando-se que sim, a própria valorização da «experiência *a priori*» era a desvalorização da empírica. Foi pois esta promoção indevida da «intuição» dos conceitos a «experiência» que desencadeou todo o sistema; este o seu pecado original.

É inevitável. Se recuamos um pouco e lançamos os olhos para o exame que fizemos do *a priori* em si mesmo, ele não é possível. O espaço e o tempo, sendo justamente *a priori*, não são relações e pura e simplesmente não podem existir. E as categorias, se percorremos os passos da sua dedução, também desaparecem. Primeiro, não se podem deduzir da síntese originária (§ 50) porque, sendo especificações desta, cada uma acrescenta-lhe (a partir da experiência) a sua diferença específica, em vez de a tirar de lá. E depois nem aquela síntese é possível, por duas ordens de razões. Antes de tudo porque não há o Eu, nem como «real» (§ 51.1) nem como «lógico» (§ 51.3); e depois porque, se o houvesse, não só, para ele ser uno, se teria de ir buscar essa unidade à própria síntese, que é suposto ser ele a fazer (§ 52.4), como ainda essa sua unidade só poderia ser, por essência, do tipo da sintética e portanto nem sequer se poderia procurar do lado do fundante uma sua unidade própria (§ 52.5). Não há pois *a priori*, ele não passa de uma ilusão. Mas, se o houvesse, então ao menos, como o acabamos de ver, não se poderia aplicar à experiência. Tudo o que é tipicamente kantiano — temos de o concluir — não se pode aceitar.

A SOLUÇÃO KANTIANA

Foi longo o caminho que fizemos através do pensamento de Kant. Mas já obtivemos os dados acerca do nosso tema. Agora falta apenas sistematizá-los e proceder ao respectivo balanço.

§ 57. Os passos

São três os passos principais acerca do tempo na *Crítica*. O primeiro e mais desenvolvido é o da Estética. Os outros dois são respectivamente o do esquema e o do princípio da substância. Os grandes dados são estabelecidos naquele. Nestes, acrescenta-se à sucessão do tempo a sua permanência.

1. Antes de tudo — começemos pelo primeiro — o tempo não se abstrai da experiência mas é uma forma do sujeito que se acrescenta a essa mesma experiência. Mas mais: é uma forma *a priori*. O que significa, não só que, existindo

sempre antes de toda a experiência e sempre lhe sobrevivendo, é o meio onde toda a experiência se passa, mas também que é da ordem do *necessário* e não do contingente dessa mesma experiência. Deste modo, pode ser o meio onde se fazem as experiências *a priori*, e por isso necessárias, dos axiomas do tempo, os quais, sendo esta forma mais universal que a do espaço, subjazem em absoluto a toda a ciência, possibilitando-a. Forma e forma *a priori*, ele não é contudo um conceito mas uma intuição. Conceito para Kant é referência inteiramente a vazio, que nada permite de já presente; como o tempo não se toma ao nível da palavra mas em si mesmo, e justamente em si mesmo, embora como pura relação, é alguma coisa, a relação ou forma de uma multiplicidade sucessiva, é já algo que está presente, é já uma intuição, à imagem de toda a intuição da matéria em confronto com o conceito que nada intui. E sendo intuição, isto é, pertencendo à sensibilidade, ele não possui ainda a determinação, a delimitação que provém do entendimento, sendo por isso infinito no sentido de que qualquer grandeza determinada sua que se venha a considerar já é o resultado da conjunção daquilo que ele é, sem mais, com justamente a determinação que provém do entendimento. — Estes os traços nucleares através dos quais nos é apresentado o tempo. Uma forma ou relação de sucessão, que se pode ver e que por isso é do plano da intuição e não do conceito, que pode ser determinada porque ela mesma não tem determinação, e que é um elemento *a priori* do sujeito na base de toda a ciência. Contudo Kant realça ainda mais quatro ou cinco aspectos que não devemos esquecer.

Em primeiro lugar, por ser uma forma do sujeito, o tempo não é subjectivo no sentido da ausência de toda a objectividade, com a menor importância que daí derivaria. Embora sendo sem dúvida antes de mais a forma do nosso Autor e depois de cada um de nós, o sujeito não é tomado, como o dirá mais tarde expressamente ao iniciar o estudo dos Paralogismos, na singularidade de cada um, mas como universal (§ 51.5). E além disso, acentua-o aqui mesmo, só sendo uma forma do sujeito ele pode ser a referida base do conhecimento. Pois, se se tomassem, como argumenta contra Leibniz e Newton, o espaço e o tempo como realidades independentes desse mesmo sujeito, no caso do primeiro eles ter-se-iam de abstrair da experiência fazendo-se *ipso facto* contingentes, e no caso do segundo, não só «se teria de admitir, como eternos e infinitos, existindo por si mesmos, dois não-seres (*Undinge*) (o espaço e o tempo), os quais (sem serem todavia algo de real) só existem para conterem em si mesmos todo o real»⁶⁰⁷, mas ainda, existindo fora do sujeito, teriam de ser recebidos e, nessa recepção, não só alterados mas reduzidos a dados *a posteriori*, com todas as impossibilidades que daí decorrem (§ 46.1). O carácter subjectivo do tempo não é pois sinónimo de menor objectividade, com a correspondente menoridade óptica. Ao contrário, sendo pensado, na esteira do espaço matemático, como *a priori*, ele pertence de uma assentada à ordem do «universal e necessário», com a máxima objectividade e consequente seriedade óptica que isso significa.

⁶⁰⁷ CRP pp. 66-67.

Depois, há a representação do tempo pela linha (§ 48.1). Para o nosso Autor, tal representação é sem dúvida possível — é mesmo a única maneira que temos de o representar — mas não se trata de uma sua representação própria ou directa, antes só de um símbolo. O que revela que Kant tem na verdade uma consciência aguda da especificidade do tempo, de que ele nada pode ter da simultaneidade do espaço. Julgo que isto lhe acontece por uma dupla razão. Desde logo e antes de mais, porque precisamente simultaneidade é espaço. Se, neste, dois ou mais pontos se dão ao mesmo tempo, no tempo jamais poderemos ter tal simultaneidade; só teremos um momento de cada vez, e de tal modo que, segundo o dirá no Apêndice ao § 24, se não lançarmos mão do símbolo da linha, «jamais poderemos reconhecer a unidade da sua dimensão». A segunda razão subjaz a esta e consiste em que, tendo perdido não só o acontecer do tempo mas até o passado e o futuro enquanto tais, quero dizer, com a irremediável *imaginação* que os define face à *percepção* do presente, só lhe resta mesmo defini-lo em termos de sucessão contraposta à simultaneidade, assim fazendo ressaltar a sua diferença precisamente em tais termos. Se ele mantivesse o movimento no tempo, e deste modo o tempo fosse antes de tudo o *acontecer* — a contraposição do novo ao que já aí estava —, ele já teria a *cada* instante a relação do novo ao anterior; como o concebe como independente e por isso como apenas a «arrumação» do movimento, como a «disposição recíproca» das partes deste, só resta mesmo a cada um dos seus instantes *relacionar-se* com os outros; e se ao menos ainda conservasse o passado e o futuro como tais, ainda poderia justamente relacionar o instante presente, enquanto *percebido*, com os outros, enquanto *imaginados*, desta maneira distinguindo o tempo do espaço; mas nem isto acontece. De modo que só lhe resta mesmo e em definitivo conceber a diferença do tempo em relação ao espaço em termos da rigorosa sucessão que nada pode ter da simultaneidade, isto é, considerando que, se no espaço pode haver dois ou mais pontos ao mesmo tempo, no tempo não, nele só pode haver *um de cada vez*. Por isso, agudamente ele precisa da linha para pensar a «dimensão» do tempo. Mas também logo agudamente tem a consciência clara de que tempo não é esta simultaneidade da linha. O que dá como resultado que «linha, sim», mas só como um símbolo, como uma «analogia», na sua palavra. Se neste contexto se chega mesmo a pensar o tempo, ou se não haverá um derradeiro modo de o fazer, vê-lo-emos para o fim do § 59.

O terceiro aspecto a não esquecer diz respeito à articulação do tempo com o espaço e, nesta articulação, à maior universalidade do primeiro em relação ao segundo. Como todas as representações do último (com ou sem os seus conteúdos) se dão através dos estados do sujeito e estes se sucedem no tempo, só se chega às diversas porções de espaço (ou, como ele quer com a sua teoria da «apreensão sucessiva», a cada ponto do espaço) através do tempo. Se Kant depois cumpre ou não este programa, esse é outro problema e já vimos que não, porque há tanto espaço que não percorremos e há as permanências a que não assistimos. Aqui observemos apenas que o que está por baixo deste projecto kantiano é a descoberta de Hume de que só vemos de cada vez o que vemos, e de que portanto, se quisermos afirmar o que estiver em jogo fundadamente, temos de partir da sua multiplicidade vista; donde justamente a sua teoria da «apreensão sucessiva».

E lembremo-nos, sendo isto assim, de que está aqui então todo o problema de saber qual é ao fim e ao cabo o tempo de que trata Kant, se o psicológico ou o cosmológico, bem como o de saber o que são os sentidos externo e interno e como se relacionam (§ 48.2-3).

A seguir há ainda a nota, aparentemente insólita, de que o tempo é imóvel (§ 48.4). Trata-se do tempo enquanto forma por baixo do movimento. Se se tem em conta isto, o insólito desaparece. Na verdade, sendo ele uma simples *forma*, e *independente* do conteúdo que é o movimento, ele, tal forma, nada tem a ver com este movimento, antes é apenas a «arrumação», a «quadrícula» onde ele se passa, sendo por isso imóvel. Observemos só, como já o fizemos ao tratar desta questão, que neste passo ainda não temos nada da permanência que a substância virá trazer ao tempo. Tudo o que nele há é, repitamo-lo, a dita «quadrícula» *da sucessão* — a «disposição recíproca» das partes *sucessivas* — onde o movimento se passa.

Só uma vez — e é o último aspecto que não devemos esquecer — esta permanência aparece na Estética. Na segunda das Notas gerais, dedicada a mostrar que só conhecemos relações e portanto não as coisas em si: também o tempo, escreve com efeito neste contexto, «contém já relações de sucessão, de simultaneidade e *do que é simultâneo com o sucessivo (o permanente) (enthält schon Verhältnisse des Nacheinander-, des Zugleichseins, und dessen, was mit dem Nacheinandersein zugleich ist (des Beharrlichen))*»⁶⁰⁸. Mas mesmo aqui, como vemos, a permanência não é ainda o fundo substancial do tempo, de que a sucessão e a simultaneidade não serão senão «determinações» ou «modos». Ao contrário, é o resultado da relação do simultâneo com o sucessivo. Exactamente, e por isso não deixemos de o notar: *relação destes dois, e por essa razão posterior a eles*, eis o que é aqui a permanência.

2. O que já nos mostra uma coisa que também não devemos deixar de notar. É que *é só quando Kant passa a estudar a substância que também o tempo adquire a sua substancialidade própria*. O mesmo é dizer que tal só sucede nos dois últimos passos anunciados do Esquematismo e dos Princípios. Para tentarmos entender o que isto significa, comecemos pelos textos, citando o essencial de cada um. Depois de enunciar o esquema da substância, Kant observa em parêntese, e portanto à maneira de uma nota que é preciso acrescentar porque a ideia que imediatamente fazemos do tempo não é a permanência: «(O tempo não se escolhe, é a existência do que muda que se escolhe nele. Ao tempo, que é ele próprio imutável e fixo, corresponde pois no fenómeno o imutável na existência, isto é, a substância, e é simplesmente nela que podem ser determinadas a sucessão e a simultaneidade dos fenómenos em relação ao tempo)»⁶⁰⁹. E depois, ao tratar do princípio, Kant abre o resumo com que inicia a prova na segunda edição escrevendo: «Todos os fenómenos estão no tempo, e só nele *como substrato* (como forma permanente da intuição interna) podem ser representadas tanto a simultaneidade como a sucessão. Logo o tempo, no qual deve ser pensada toda a mudança dos fenómenos, permanece e não muda, porque só nele a sucessão ou a simultaneidade podem ser

⁶⁰⁸ *Ibid.* pp. 72-73. O sublinhado é nosso.

⁶⁰⁹ *Ibid.* p. 154.

representadas como determinações do tempo. Ora o tempo não pode ser percebido em si mesmo...» etc. E mais adiante, já no texto que vem da primeira edição e no ponto que podemos considerar o núcleo da demonstração porque nele se explica a razão pela qual a sucessão e a simultaneidade só se podem pensar na permanência, escreve: «Se quiséssemos atribuir ao próprio tempo uma sucessão, teríamos de conceber um outro tempo em que esta sucessão fosse possível. É que só pelo permanente a *existência* obtém, nas diferentes partes sucessivas da série do tempo, uma *quantidade* a que se chama *duração*. Porque, na simples sucessão, a existência mais não faz do que aparecer e desaparecer, sem jamais ter a menor quantidade. Sem esta permanência, não há portanto qualquer relação de tempo. Ora o tempo não pode ser percebido em si mesmo...» etc.⁶¹⁰

Este o essencial dos textos respeitantes à concepção kantiana do tempo à maneira da substância da tradição, ou seja, como um «substrato» cujas «determinações» são a sucessão e a simultaneidade. Ora, o que significa ao certo semelhante concepção? E como chegou o nosso Autor a ela? É o que tentaremos averiguar no próximo parágrafo.

§ 58. *O tempo como permanência*

Em primeiro lugar notemos que o início do texto citado do esquema poderia querer significar o que acima dissemos a respeito da imobilidade do tempo. «O tempo não se escoia, é a existência do que muda que se escoia nele. Ao tempo que é ele próprio imutável e fixo...». E igualmente, no princípio, o que vem imediatamente antes do segundo texto que citámos: «a mudança não atinge o próprio tempo, mas apenas os fenómenos no tempo»⁶¹¹. A uma primeira leitura, tendo havido na Estética aquela apresentação da *pura forma* do tempo como o que permanece imóvel por baixo do movimento, poderíamos ser levados a interpretar também estes passos dessa maneira. Tanto mais que, no segundo, as palavras expressamente referem por um lado «o próprio tempo (*die Zeit selbst*)» e por outro «os fenómenos no tempo (*die Erscheinungen in der Zeit*)», isto é, a uma leitura imediata, há o próprio tempo por um lado como pura forma, e por outro os fenómenos ou movimento concreto que o preenchem. Contudo é claro, pelo contexto, que não é disto que se trata. Mesmo nestes passos, trata-se antes de tomar a concepção tradicional da substância como modelo para a concepção do tempo.

É o que é patente desde logo na própria terminologia. Assim como a substância é o substrato que permanece sob as suas diferentes determinações, assim também o tempo é, como se lê no texto citado, o «substrato (como forma permanente da intuição interna)» de que «a sucessão e a simultaneidade» são «determinações». É o que é patente, das duas vezes (e já no esquema), no conjunto da demonstração do princípio, que consiste precisamente em passar do carácter substancial do tempo

⁶¹⁰ *Ibid.* pp. 177-179.

⁶¹¹ *Ibid.* p. 178.

para a substância empírica. «Ora o tempo — escreve — não pode ser percebido em si mesmo. Logo, é nos objectos da percepção (...) que se deve procurar o substrato que representa o tempo em geral (...)»⁶¹². E é principalmente o que é patente (porque é lá que tudo se decide) na aludida explicação da necessidade da permanência por baixo da sucessão. Porque essa explicação não chega. É preciso, argumenta Kant, *supor* uma permanência por baixo da sucessão, a fim de *possibilitar* esta (e através desta a simultaneidade), porque, «na simples sucessão, a existência não faz mais do que aparecer e desaparecer, sem jamais ter a menor quantidade». Ora, sem dúvida, se nos deixamos ir simplesmente nas suas palavras, isto é assim. Se, quando vem o segundo momento, já não há o primeiro, ele não se pode juntar a este e jamais teremos quer a mínima quantidade quer mesmo a sucessão; esta só é possível, em tais condições, sobre a permanência, a qual, por definição não deixando de existir ao longo de toda a sucessão, lhe permite a quantidade e a própria sucessão. Pois é. Só que, como já o analisámos ao tratar da substância (§ 54.2-3), para além de que só passando *para* a permanência nós possibilitamos a sucessão (isto é, verdadeiramente não a possibilitamos, porque só numa *outra* realidade nós constituímos uma sucessão e uma quantidade, não *nela própria*), donde vem esta permanência? É que nós só tínhamos, não o esqueçamos, a sucessão. Donde vem, para além dela, uma permanência? Dirão que se trata de uma simples relação. Sem dúvida. Mas também a sucessão é uma simples relação. Que pois este nível da abstracção nos não engane. A sucessão é uma relação de *sucessão* e a permanência uma relação de *permanência* e, se partimos daquela, não temos em nada esta. Como lá dissemos, essa sucessão pode muito bem ser constituída (sem termos de modo nenhum de recorrer a um outra dimensão do tempo) simplesmente através da memória, como acontecia para o som de Agostinho. É certo que o nosso Autor esquece a memória ao tratar do tempo. Mas nesse caso é pelo menos certo que ele próprio, na Estética, ainda constitui essa sucessão através do símbolo da linha. Era difícil esta constituição, porque de cada vez só havia um instante e nenhum mais? Evidentemente. Mas isso traduzia-se na observação de que a linha era apenas uma «analogia», algo que só guardadas as devidas diferenças nos dava o que era o tempo. De qualquer modo, o facto é que não se recorria a nenhuma outra pretensa dimensão do tempo para pensar a sucessão. Donde pois nos surge agora a permanência? E devemos mesmo notar, para que não restem dúvidas e segundo igualmente o dissemos no § 54.4, que a sucessão, enquanto *acontecer* que constantemente é (nada mais faz do que «aparecer e desaparecer»), implica decerto a existência de um ser contemporâneo do nada do que vai acontecer. Mas apenas para que se possa *perceber* este nada — e deste modo o acontecer —, não para que tal ser *permaneça* desde esse nada até ao ser do acontecer; é perfeitamente possível uma sucessão *sem* qualquer permanência, uma sucessão em que o ser que agora existe (como contemporâneo do nada do que vai acontecer) justamente não exista (haja o seu nada: que neste caso agora é posterior, próprio do desaparecer) quando o novo existe, e assim por

⁶¹² *Ibid.* p. 178 B.

diante. Donde pois — é o problema — nos surge a permanência? Como também lá o dissemos, da experiência. Da experiência da mudança, da experiência daquilo que permanece, quando na realidade permanece, por baixo das mudanças. E tudo o que Kant faz é o que chamámos a inversão: pôr na *a priori* a organização que se encontra na experiência (neste caso a permanência), para que de um modo *a priori* — ou, o que é o mesmo, de um modo «princípioal» e «necessário» — então venha organizar esta mesma experiência. Como esta última engloba, para além dos corpos, já submetidos ao espaço, e para além do movimento, por sua vez submetido ao tempo como sucessão, também as coisas que permanecem, é também preciso o tempo como permanência, para princípio da sua organização.

Este pois o modo como Kant chega ao tempo como permanência: através da substância da tradição. E, uma vez isso feito, compreender o que tal significa — que era o primeiro problema — não é difícil. Em primeiro lugar, o tempo como permanência tornou-se no essencial do tempo, no tempo propriamente dito, de que a sucessão e a simultaneidade não são senão «modos» ou «determinações», porque também a substância é o essencial do ser. Aliás, lembremo-nos de como a humanidade sempre e por toda a parte valorizou a permanência das coisas face à sua extrema caducidade. São disso exemplo, se é necessário recordá-lo, os dois passos clássicos de Aristóteles, em que ele por um lado lamenta a acção de destruição do tempo e por outro valoriza a permanência das coisas ao ponto de chegar a declarar como substância a simples matéria prima. «E o tempo — escreve, com efeito — produz também necessariamente uma certa paixão; assim nós temos o hábito de dizer que o tempo consome, que tudo envelhece e se apaga sob a sua acção, mas não que nos instruímos ou que nos tornamos jovens e belos; porque ele é antes, em si mesmo, causa de destruição, posto que é número do movimento e o movimento desfaz o que existe»⁶¹³. Assim como escreve, precisamente a respeito da matéria prima: «Se ela não é substância, então não se vê qual outra coisa o será, posto que, se se suprimem todos os atributos, nada mais subsiste senão ela». Embora logo acrescente, porque tal matéria não tem nenhuma determinação, a começar pela «separação»: «Todavia isto é impossível, porque a substância parece bem caracterizar-se antes por ser separável e por ser uma coisa individual. Por este lado, a forma e o composto de matéria e forma parecem ser bem mais substância do que a matéria»⁶¹⁴. Não é outra aliás a razão pela qual nele, e ao fim e ao cabo por toda a parte, a substância é a categoria das categorias: porque ela é o que mais permanece sob a mudança. Compreendemos assim como Kant pôde fazer da permanência o seu tempo essencial.

Mas — e é um segundo ponto, predominantemente crítico — nem por ser o tempo essencial, ela dispensa a sucessão, tal como esta não a dispensa a ela. Esta não a dispensa a ela porque, é justamente a sua argumentação, a simples sucessão, por aparecer e logo desaparecer, precisa que ao menos a permanência seja algo de estável, onde se possa constituir a sucessão bem como a sua quantidade. E ela por

⁶¹³ ARISTÓTELES, *Phys.* IV, 12, 221 a 30-b 3.

⁶¹⁴ *Metaph.* Z, 3, 1029 a 10-30.

sua vez precisa da sucessão, porque só esta a dota da «extensão» indispensável para que possa propriamente «permanecer»; pois só graças aos sucessivos instantes da sucessão ela ganha «espaço temporal» onde possa *permanecer* ou, o que é o mesmo, onde possa *continuar* a ser o que já é antes. Para o vermos bem, lembremo-nos do que temos dito acerca do repouso⁶¹⁵. O repouso é um estado de não-movimento, enquanto ao mesmo tempo há outros movimentos. Deste modo o seu tempo é alheio, é o tempo dos movimentos ou, unificando-os já, do movimento do sol, que entretanto houver; o seu único tempo real ou próprio é o do seu começar e o do seu acabar. Pois bem, sabemos que não é esta a concepção do repouso por parte da tradição. Mas também não é isso o que neste contexto interessa, porque aqui apenas a tomamos como um modelo para a interpretação da permanência de Kant. A sucessão, com efeito, é — como ele mesmo diz, e à maneira do movimento do sol a determinar o repouso — uma «determinação» da permanência. Uma determinação, que justamente acontece por ela ser aquilo mesmo que é, ou seja, o «aparecer e desaparecer», o «acontecer positivo» de um novo instante, ao mesmo tempo que se dá o «acontecer negativo» do anterior; ou seja ainda, por ser o que podemos chamar a «actualização» sucessiva da permanência. Se fosse a permanência ela mesma a actualizar-se, ela seria, ela mesma, sucessão, só que de forma contínua (e naturalmente incluindo de cada vez todas as determinações da coisa em questão, como é aqui sempre o caso), parecendo por isso nunca acabar nem recomeçar. Ou pelo menos — e é isso que aqui nos interessa — a sucessão não poderia ser (como quer Kant) a sua «determinação», porque ela mesma já estaria sempre determinada; tão determinada na verdade, *no seu interior*, como no seu começar e acabar. O que significa bem que o nosso Autor está ao fim e ao cabo, mesmo que sem o saber (e por isso na verdade concebendo-a como já estendida), a entender a sua permanência tal como nós definimos o repouso: como aquilo que, simplesmente existindo e havendo um movimento alheio, *ganha a extensão sucessiva* deste, assim podendo propriamente *permanecer*. E eis tudo; eis como a permanência precisa da sucessão. Ela, sozinha, não tem nenhuma «extensão» — esta é a das «actualizações» da sucessão — e, sendo assim, só passa a «permanecer», isto é, a «não desaparecer quando aparece cada novo instante da sucessão», graças ao papel desta. A permanência, é claro, enquanto o «ser que aí está» (ela é desde o princípio uma outra coisa para além da sucessão), por «estar aí» e por ser «o que não aparece nem desaparece», possibilita à partida essa «extensão». Mas — e o ponto é esse — é a sucessão que, sobre tal ser, não só lhe constitui a «extensão», fazendo-o estender-se na exacta medida dos instantes da sucessão, mas também, ao fazer isto, o constitui como o que propriamente «permanece», já que ele assim pode justamente *continuar* no «espaço temporal» aberto por esses instantes, enquanto que sem a sucessão tal espaço pura e simplesmente não existe, não tendo nesse caso nenhum sentido falar em permanência. O mesmo é dizer que, se quisermos falar com rigor, a permanência nem se deve chamar tal mas só «o que não aparece nem desaparece», antes

⁶¹⁵ Cf. *supra* nomeadamente fim do § 35 e nota 166.

da actualização da sucessão; é o nada anterior a cada acto da sucessão que confere extensão a esta ⁶¹⁶ e por ela a «isso que não aparece nem desaparece», e só então isto, ao estender-se pelo espaço aberto pelos instantes, se faz propriamente o que «permanece». O acontecer ou «actualização», a «extensão» e a «permanência» são assim da sucessão, e a permanência, melhor, «o que não aparece nem desaparece», apenas contribui com a sua presença.

A permanência de que fala Kant não pode assim ser o tempo propriamente dito. Ela é antes a falta de tempo, o não-tempo, o que «não aparece nem desaparece», e nem sequer tem «extensão». Porque ela veio da substância e para servir a substância, Kant interpreta-a logo, sem mais, como o essencial do tempo. Mais, não se apercebendo, como sempre na tradição, de que é a sucessão que lhe confere a extensão, julga-a já estendida ao longo do tempo, onde a sucessão se limita a «determiná-la». E ainda a determiná-la, importa precisá-lo por fim, deste ponto de vista da substância, acessoriamente. Ou seja, em resumo: estendida já por todo o tempo, e sendo justamente o ser (não o nada) que se valoriza por não desaparecer, ela só lhe pode surgir como o *tempo propriamente dito*, em relação ao qual a sucessão e a simultaneidade nada mais são do que modos seus *efêmeros*, ser inquinado de nada. Mas, se se desce a analisar a questão, não só não é o tempo propriamente dito como pura e simplesmente não é tempo: a permanência, de si mesma, é apenas o ser que «não aparece nem desaparece», ou seja, a absoluta falta de tempo, algo a que nunca ninguém chamaria tempo. Por mais desvalorizada que seja a sucessão, é ela ao contrário o verdadeiro tempo. É ela que «determina» a permanência, e agora essencialmente: ela que, pelo seu «acontecer» sucessivo, a «estende», assim lhe permitindo «permanecer» ao longo dessa sucessão. O mesmo é dizer que a permanência é *afinal*, como ele tinha dito no que chamámos o último aspecto a não esquecer da Estética, o resultado da *relação da sucessão com o que lhe é simultâneo* (esse «ser que não aparece nem desaparece»). Não pois o essencial, o substrato do tempo, de que a sucessão e a simultaneidade seriam meras determinações acidentais, mas ao contrário o essencial é a sucessão, e a permanência é que não passa do resultado da «relação do simultâneo com o sucessivo», para repetir as suas palavras.

O verdadeiro tempo em Kant não é pois — em conclusão — esta permanência do Esquematismo e dos Princípios, mas a sucessão contraposta ao espaço ou simultaneidade da Estética. Tal permanência entrou apenas no sistema para fundar de modo *a priori* a substância e é, neste sentido, um autêntico enxerto espúreo na concepção kantiana do tempo. Já ao ser exigida para possibilitar a sucessão, tal não passava de um equívoco, porque só se salvava a sucessão *passando* para um outro género. Agora, se tiramos à permanência os contributos da sucessão, ei-la que perde todos os atributos do tempo e fica, apenas, um análogo da eternidade. Tempo é acontecer («aparecer e desaparecer») e acontecer sucessivo. — Contudo, porque quando vem o segundo momento já não há o primeiro, parece no entanto que não se pode pensar esta dimensão. Como é afinal? É mesmo possível pensar o tempo sucessivo? É o grande problema de que iremos tratar.

⁶¹⁶ Cf. *supra* o que a este respeito dizemos no fim do § 33.

§ 59. *O tempo como sucessão*

1. Vimos no § 48.1 que Kant tem uma consciência tão aguda da *não* simultaneidade do tempo que chega a dizer que é ele que constitui o diverso enquanto tal, isto é, que *distingue* cada um dos elementos deste diverso, «uma vez que, enquanto *encerrada num só momento*, toda a representação não pode ser senão uma unidade absoluta»⁶¹⁷. E no passo há pouco relembado do Apêndice ao § 24 corrobora esta concepção, porquanto escreve que «não nos podemos representar o tempo, que no entanto não é um objecto de intuição externa, senão sob a figura de uma linha que traçamos», e isto ao ponto de que, «sem este modo de exposição, jamais poderíamos reconhecer a unidade da sua dimensão»⁶¹⁸. Poderíamos talvez pensar, a partir deste facto, que foram duas as razões que levaram Kant a esta concepção do tempo em termos do que poderíamos chamar o «pico de um presente isolado»: porque o passado já não é e o futuro ainda não é, e por outro lado porque, sendo o presente um limite e com limites não se podendo constituir uma continuidade, jamais se poderia constituir uma continuidade com os picos desses sucessivos presentes. É preciso antes de tudo afastar uma e outra ideia. Kant não está propriamente a estudar o tempo, tentando resolver os problemas que a tradição nele descobriu ao analisá-lo. O tempo para ele é função da — e por isso simplesmente a — ordenação dos fenómenos. Tanto se pode constituir uma continuidade com os presentes — aos quais antes de tudo atende, e não ao passado e ao futuro como tais — que há a «síntese da apreensão», antes da de «reprodução». É certo, como o vimos no § 49.1, que ele já invoca a imaginação para a primeira, e escreverá deste ponto de vista, confundindo pois as duas, que «a síntese da apreensão está inseparavelmente ligada à síntese da reprodução»⁶¹⁹. Mas é óbvio que esta confusão deriva do hábito tradicional de não se constituir uma continuidade com o presente; pois, havendo uma «síntese da reprodução», essa sim por definição a cargo da memória, o próprio sistema pede que a da apreensão, que a funda, se passe no domínio das percepções e portanto no presente. Aliás, logo a solução de figurar o tempo — esses picos isolados — pela linha (que fica toda ela, na multiplicidade dos seus pontos, no presente e portanto no domínio da percepção, sem nenhuma necessidade da memória ou da previsão) acaba justamente por constituir (mesmo que figuradamente) uma continuidade *com os presentes*, passando por cima quer da falta do dito hábito quer da sua qualidade de limites. A Kant não interessam, repitamos, os problemas do tempo, mas a organização dos fenómenos desse ponto de vista, quero dizer (já não nos referiremos à permanência), do ponto de vista da sucessão. Tais fenómenos são predominantemente pensados como presentes, ainda que *lá* e portanto não estando no presente, e o problema é justamente saber como, tendo nós de cada vez um só, isso pode constituir ainda uma dimensão, ou seja, ligarem-se uns aos outros. Donde a linha.

⁶¹⁷ Cf. *supra* nota 491.

⁶¹⁸ *CRP* p. 134 B.

⁶¹⁹ *Ibid.* p. 115 A

2. Mas, uma vez isto dito, é preciso ainda acrescentar que nem sempre Kant põe o problema nestes termos. Partindo uma vez da linha propriamente dita, põe o tempo como o *movimento* que a traça. Isto passa-se no referido Apêndice ao § 24, que só sumariamente mencionámos no nosso § 57 à espera do seu tratamento aqui. Para bem entendermos o que ele diz, comecemos por citar o texto. Kant está a tentar mostrar, a propósito do paradoxo da *Selbstaffektion*, que a apercepção e o sentido interno são diferentes; que o último «contém a simples *forma* da intuição, mas sem a *ligação* do diverso que ela inclui»; que desta maneira «ele não contém ainda uma intuição *determinada*, a qual só é possível pela consciência da determinação do sentido interno por meio do acto transcendental da imaginação (isto é, pela influência sintética do entendimento sobre o sentido interno) a que chamámos a síntese figurada». E, uma vez estabelecida a doutrina, então dá exemplos, a fim de fazer ver em geral como, sem a determinação de uma intuição, nada há de determinado, sendo tal determinação produzida pelo entendimento, que assim é a parte afectante. «Estamos constantemente a aperceber-nos disto em nós — escreve —. Não podemos pensar uma linha sem a *traçar* em pensamento, nem um círculo sem o *descrever*; também não podemos obter a representação das três dimensões do espaço sem *fazer partir* de um mesmo ponto três linhas perpendiculares entre si, nem mesmo — e é o exemplo que aqui mais nos interessa — representar o tempo sem que, ao *traçar* uma linha recta (que deverá ser a representação externa figurada do tempo), prestemos atenção ao acto da síntese do diverso pelo qual determinamos sucessivamente o sentido interno e, por aí, à sucessão desta determinação nele». Acrescentando logo a seguir: «O movimento como acto do sujeito (...) e, conseqüentemente, a síntese do diverso no espaço, quando deste abstraímos para apenas considerar o acto pelo qual determinamos o *sentido interno* no tocante à sua forma, é pois o que, antes de mais, produz o conceito de sucessão». E observando, ao mesmo tempo que conclui e resume: «O entendimento não encontra no sentido interno tal ligação do diverso, por assim dizer, já feita, mas *produ-la* ao *afectar* este sentido»⁶²⁰. Ao traçarmos uma linha (e é sempre preciso partir do espaço, porque a consciência não trabalha no vazio e como vimos no § 48.2 a matéria do sentido interno são as representações externas), vamos agregando a uma primeira parte a segunda, a terceira, etc, até a termos completa; de cada vez, porque mantemos presente a parte anterior ao juntarmos a seguinte, ela está determinada como tendo a grandeza que efectivamente tem. Contudo esta síntese ou determinação é-a *do* espaço, é uma parte deste que se vai juntando à anterior, etc, assim constituindo a *respectiva* grandeza. Se abstrairmos de tal espaço, diz Kant, fica apenas esse movimento (de constituição da grandeza espacial, mas doravante sem esta) que por sua vez pode sucessivamente ser *determinado* na *sua* grandeza; sendo o espaço simultaneidade e o tempo sucessão, abstraímos justamente desta simultaneidade e ficamos apenas com o movimento (atribuído ao sentido interno), que é agora o que se determina. É o tempo determinado. E é — observemo-lo — o que tínhamos nos sons de

⁶²⁰ *Ibid.* pp. 132-133 B.

Agostinho, só que no presente caso ao nível da pura relação; em vez do som, abstraída a matéria sonora, temos a relação de mais e mais, continuamente, segundo o tamanho que considerarmos; algo do qual podemos dizer, de maneira do Hiponense, que «começa a crescer, cresce, cresce ainda, e eis que acabou».

3. Ora porque continua, tendo posto aqui claramente o tempo como um movimento, a recorrer à linha para pensar a dimensão do tempo, como no próprio texto citado (e logo adiante, de maneira incisiva: «sem este modo de exposição, jamais poderíamos reconhecer a unidade da sua dimensão») o faz? Repare-se que expressamente ele abstrai da linha, que essa sim vai permanecendo à medida que se constitui, e fica só com o movimento, que não permanece. Vimos numa situação semelhante Agostinho, porque o som não permanecia, retê-lo na memória, onde aí sim constituía uma continuidade, que se podia medir. É certo que esta continuidade constitui por sua vez uma certa simultaneidade, a qual precisamente, conservando os primeiros elementos até à chegada dos últimos, permite a medida. Mas em primeiro lugar conserva-os, como mais tarde virá realçar Husserl, de tal modo que cada um é mais apagado do que o outro à medida que se distanciam do presente, o que já não dá uma simultaneidade uniforme ou puramente quantitativa como na linha. E depois e sobretudo, mesmo que se tratasse de uma simultaneidade rigorosamente uniforme, sê-la-ia *no* passado, *na* memória, com o que isto significa de *ausência* das efectivas coisas, e não no presente, no ser propriamente dito destas. A diferença entre a percepção e a memória, com o «a vazio», com a *falta* das coisas mesmas nesta última, é tão grande (lembremo-nos de Agostinho) que custa a crer que não se recorra primariamente a ela quando se quer pensar o tempo como algo em si mesmo para além do espaço. Não que Kant, precisemo-lo, alguma vez identifique o tempo ao espaço. Tal, é preciso dizê-lo, nunca acontece. A linha é só a representação «externa» do tempo, e com o objectivo de o pensar em termos de «dimensão». Mas Kant, que vem de o identificar com o movimento, o qual expressamente *abstrai* de toda simultaneidade, nem sequer põe o problema da sua retenção na memória (onde então — mas só então — se poderia eventualmente pôr por sua vez o problema da simultaneidade desta), antes passa logo, directamente, para a representação do tempo como uma linha. Se tal lhe acontece, não é decerto por ignorar o papel da memória e a sua diferença em relação à percepção, mesmo que esta diferença não tenha ainda sido posta em relevo como mais tarde o será pela Fenomenologia; basta, para além de Agostinho e de todo o tratamento da memória pela tradição, pensar na importância sistemática da sua «síntese da reprodução». Isso acontece-lhe porque pura e simplesmente não está interessado em tal, não é para descrever e salientar essas diferenças psicológicas que recorre ao tempo, mas para ordenar os fenómenos. Porque a verdade é que essa memória, com o seu cunho psicológico específico, nunca vem ao de cima, mesmo quando a situação é tal que parece que finalmente não vai poder deixar de aparecer. Lembremo-nos particularmente do que acontece nos Princípios da substância e da causalidade. Como ainda há pouco o acabámos de recordar, para achar a quantidade da sucessão, ele não guarda simplesmente na memória os momentos decorridos, mas salta de uma assentada para a permanência. E ao estabelecer a diferença entre a simultaneidade e a sucessão escreve que, se no primeiro caso se

pode ir de A a C e depois de C a A (exemplo da casa), no segundo (exemplo do barco) só se pode ir de A a C porque, depois, A «pertence ao tempo passado e não pode por isso ser um objecto da apreensão»: se, como o dissemos no § 55.2-3, se está atento à pobreza, ao «a vazio» da memória, é porque não podemos mais ter *em pessoa* o barco a montante que não podemos ir de C a A, não é, como acaba por ser em Kant, porque a regra da sucessão diz que só se pode fazer a apreensão no sentido da juzante. Uma vez, sem dúvida, a memória aparece. E com a importância que a «síntese da reprodução» tem no seu sistema. Mas mesmo aí o importante não é o «a vazio» dela, antes a regra ou conceito que a ela preside. Ele vê sem dúvida que primeiro há a apreensão ao nível da *percepção* e depois, através da *imaginação*, a respectiva reprodução. Mas o importante nisto é a síntese, o papel do entendimento que, tendo constituído *determinada* apreensão, então exige que a sua reprodução seja a de *isso mesmo*. Ele não está atento especificamente às questões psicológicas (enquanto Hume se coloca predominantemente desse ponto de vista, podemos mesmo dizer que está contra) mas à constituição necessária da experiência.

4. Aliás esta síntese da apreensão, anterior à da reprodução, leva-nos a uma outra possibilidade de pensar o tempo como uma dimensão, sem ter de recorrer à linha. Citámos no § 49.1 o texto em que, estando-se a constituir a grandeza de uma «linha», a pensar o tempo «de um meio dia a outro» ou simplesmente a pensar um «número», ele escrevia primeiro que era preciso não deixar «escapar (*verlieren*)» as partes entretanto dadas e só depois falava, justamente para as não deixar escapar, em as «reproduzir (*reproduzieren*)». No imediato isto significa, como comentámos, que a síntese da apreensão se efectua na dimensão do *presente* e não na do passado. De resto só assim será uma síntese da «apreensão», isto é, que se passe no domínio da percepção, e não da «reprodução», a passar-se no domínio da imaginação. Decerto, nos exemplos deste texto, não se trata propriamente de percepções: «traçar» (em pensamento) a linha e «pensar» o tempo e o número. Mas funcionam inteiramente como tais *em relação* à sua reprodução, para além de que são exemplos do que se passa nas efectivas percepções empíricas. O problema não é este. O problema é que, no imediato, se constitui a síntese no e com o *próprio presente* — a primeira parte dada, a outra, a outra... até ao fim — e só porque não há o hábito de constituir uma dimensão com os próprios presentes se recorre à memória, para onde eles se retiram e onde, então sim, é possível a dita dimensão. Não que Kant se refira explicitamente a esta doutrina, que mais uma vez paradigmaticamente encontramos em Sto. Agostinho. Mas não só quase diz isso como, se se detivesse a analisar a questão, lá chegaria. E no entanto há até dois modos de constituir essa dimensão ou síntese *no e com* o presente. Um *puro*, porque na verdade constituído só por presentes, e um outro, em que o presente é sem dúvida *auxiliado* pelo passado, mas que se *efectua* no presente. No primeiro caso, essa dimensão constitui-se lançando mão do que no § 37 chamámos o «presente não-actual». De cada vez, há de facto só uma parte ou elemento actual. E assim, dado o primeiro elemento, eu só posso juntar-lhe o segundo se referir ainda aquele. Mas se, em vez de tentar retê-lo, de tentar retê-lo a *ele mesmo* «em carne e osso» — que é sempre o que se propõe toda a memória, mas sem jamais

o conseguir, porque mesmo no momento imediato tal elemento já é mediado pelo «seu nada agora» (§ 34) —, eu simplesmente referir o que *lá* houve no acabado de passar, isto é, o *presente mesmo anterior* (ainda que inteiramente a vazio), ele, esse primeiro elemento, continua como *presente*, e a ele se pode vir juntar o segundo (em acto primeiro, mas depois ele próprio como não-actual face ao terceiro, etc), assim se podendo constituir uma dimensão *de presentes*. O segredo para se perceber esta perspectiva está em que, como escrevemos no dito § 37, na atitude da memória somos «egoístas», queremos ainda «ter agora» o que passou e é *através disso* que nos dirigimos para o respectivo presente, enquanto na atitude do presente não-actual não há tal egoísmo, de maneira que apenas nos *dirigimos para lá*, nos referimos ao que *lá* houve, sem mais. Deste modo (enquanto estamos atentos de cada vez ao actual presente) podemos de facto visar os *próprios presentes* acabados de passar, com eles constituindo, bem como com o actual que formos tendo, uma efectiva síntese *de presentes*. Este o primeiro modo de constituirmos uma dimensão ou síntese de presentes. Quanto ao segundo, já não é puro, porque precisamente se apoia na memória ou passado propriamente dito. Dado um primeiro elemento, o segundo só se lhe pode juntar se conservarmos aquele *na memória*. E depois sempre do mesmo modo: cada um junta-se aos decorridos *porque estes se conservam na memória*. O que parece à primeira vista constituir uma síntese *de passado*. Mas como se partiu do primeiro *no presente*, e depois para cada um sucede o mesmo de tal modo que no caso do último *nem é preciso passá-lo à memória*, a síntese faz-se primariamente *no presente* e a memória ou passado apenas serve de *auxiliar* a essa síntese. Repare-se, com efeito, que não se parte do primeiro na memória, e depois de cada um, incluindo o último, igualmente na memória. Nesse caso, sem dúvida, ter-se-ia uma síntese *no e do passado*. Ao contrário, parte-se de cada um no presente, e é pois uma síntese *de presentes* que efectuamos, embora com o auxílio da memória; cada presente, para o dizermos cinematograficamente, tendo-se primeiro apresentado, apenas delega no seu duplo a função de permanecer, eis tudo. É esta, ao fim e ao cabo, e apesar das dificuldades, a síntese que Kant verdadeiramente propõe para a «apreensão» no passo citado. Se ele diz logo a seguir, como ainda há pouco o evocámos, que «a síntese da apreensão se liga pois inseparavelmente à da reprodução», ou seja, que a síntese afinal se passa na memória, isso é porque, para além de não ter ainda a dimensão do «presente não-actual», ele também não tem abertura, na linha da tradição, para considerar o próprio presente como uma dimensão. Como acabamos de mostrar, a síntese dos seus exemplos é antes de mais no presente que se passa, ainda que auxiliada pela memória. E nem poderia ser de outra maneira porque, repitamo-lo, para poder haver uma síntese da «reprodução» ou *imaginação* é preciso primeiro que tenha havido uma síntese da «apreensão» ou *percepção*.

5. Mas ainda não acabaram as possibilidades de dotar o tempo com uma dimensão, sem ter de recorrer à linha. Trata-se agora, depois da dimensão da «memória» e da dimensão do «presente não-actual» (bem como da dimensão mista do «presente auxiliado pela memória»), do que no mesmo § 37 chamámos a dimensão do «presente actual em que vamos»; trata-se de ir no acto do tempo, tal como vimos em Plotino as almas dos astros irem no *acto de ser que a cada*

momento efectuum, sem memórias ou antecipações, só que, no nosso caso, expressamente estabelecendo a relação que vai de um acto a outro, uma vez que só desta maneira podemos ter consciência de que vamos no tempo. Dissemos lá, ao tratar desta dimensão, que «nós não vivemos fechados no momento que passa», que, ao contrário dos animais, «podemos estabelecer relações»; e deste modo que «é perfeitamente possível a continuidade actual do presente, “tomando lugar, como o cocheiro, na periferia do presente em que vamos”; ou talvez melhor (acrescentámos), porque cada momento não tem extensão, indo “dentro”, mas minimamente “abertos” (...) ao adiante e-ou ao atrás». Julgo que se pode melhorar esta descrição do estabelecimento da relação entre um presente e outro. No fundo, como aí é dita, a relação é exterior ao tempo; quero dizer, não é o próprio «acontecer» deste que a estabelece, mas, supostos já os momentos, é que ela entra a relacioná-los, mesmo que tal se faça ao mesmo tempo que eles se dão. Julgo que é muito mais simples e exacto. A relação entre um momento e outro está, como o acabamos de indicar, no próprio *acontecer* do tempo. «Acontecer», com efeito, é aparecer algo de «novo», e este novo, quer seja tal em relação ao seu nada anterior ou em relação a um outro ser que aí há antes (§ 54.4), só é justamente novo *em relação* a isso que aí há antes: «havia o nada e passou a haver o ser» e «havia determinado ser e passou a haver outro»; outro, quer o anterior permaneça ou desapareça: se permanece, passa a haver este «a mais» em relação ao anterior, se desaparece, há sucessão entre ambos; para simplificar, suponhamos que permanece e, portanto, que há agora *também* o novo quando antes havia *só* o anterior. Acontecer é sempre o estabelecimento desta *diferença* do novo em relação ao que lhe é anterior. Anterior, é evidente, no tempo e não no espaço: o novo, ao aparecer, deixa o que lhe é anterior para trás no tempo; ele, ao aparecer, *instaura o momento seguinte*, deixando o estádio anterior (o nada ou o ser-como-sozinho) no *passado*. E é aqui que se põe o problema. Como se faz a relação do novo ao que *já* passou? Ou será que a relação não se faz propriamente quando isso *já* passou, mas *ao* passarmos de um ao outro?

Bom, em primeiro lugar atente-se que a relação de uma maneira ou de outra *se faz*, posto que, pelo menos para nós homens, ela é mesmo um facto quase ininterrupto da nossa experiência. Estamos nos semáforos à espera do verde e ei-lo que vitorioso se sobrepõe ao nada, ou estamos a ver um trecho de paisagem, quando um pássaro surge e passa voando. É na verdade este o facto: estamos quase ininterruptamente a aperceber-nos das várias *mudanças* do universo, a começar pelo simples movimento *local*. Ora, se nos apercebemos da mudança como tal, então justamente *apercebemo-nos* do «novo estado» *em relação* ao «anterior». Porque a mudança não é outra coisa. Se de cada vez ficássemos *isolados* no novo estado, de tal modo que cada momento seria, como vimos Kant dizer, uma «unidade absoluta», então sim não haveria a relação. Mas também então, como é evidente, pura e simplesmente não haveria essa nossa omnipresente experiência da mudança, em absoluto nada se constituindo de diferente em relação a um estado anterior. Não é esse o mundo; há a mudança e, conseqüentemente, a dita relação. Contudo, não é menos um facto que, quando aí está o novo estado, o anterior já passou. Vimos sem dúvida dele. Mas só temos o «acontecer» quando já temos o

novo estado, porque antes nada ainda aconteceu. Ora, quando já temos este estado, já não temos por definição o anterior. Como o podemos ainda alcançar, para que o novo se lhe possa contrapor e possa justamente aparecer como «novo»? É esse o problema.

Tratando-se do momento imediatamente anterior, nós possuímos ainda dele, sem dúvida, uma memória imediata ou «retenção» como dirá Husserl. Não será que por aí nós temos ainda esse próprio momento anterior e podemos pois resolver o problema? Pode parecê-lo à primeira vista, mas não, por duas razões. Em primeiro lugar, porque toda a memória — também esta — se dá já num momento *posterior*: no caso, no momento do novo. Ora, note-se bem, se ela é *contemporânea* do novo, como pode ser o seu momento *anterior*, esse ao qual *sucedeu*? É certo que toda a memória, e também esta, a é *do* presente anterior. Mas *nunca* é mais este. Como o dissemos para o fim do § 34, a memória enquanto tal (mesmo a imediata) já só atinge esse presente anterior *através do nada* que tal presente é no momento seguinte. É lá mesmo no sítio temporal dele que o continuamos a pensar; mas não, como acontecia no presente, sem *nenhuma* mediação de nada e por isso como *real*, antes através do nada que ele é *agora* e por isso (mesmo que aí esteja sem nenhum esforço porque vimos da percepção, e por pouco que tenha perdido da sua «corporeidade») como *já não real*; se tal não acontecesse, teríamos ainda a percepção e não já a memória; se é *já* memória, a percepção *mesma* ficou para trás. Exactamente; por «quase a cheio» que a memória imediata seja, já não é precisamente «a cheio» (porque já com o primeiro momento de nada) e, consequentemente, se quisermos que ela ainda atinja o *próprio* presente anterior, então ela não pode ficar em si mas tem de se referir, *inteiramente a vazio*, ao que *lá* houve, ou seja, tem de, ainda que momentaneamente, deixar de ser «memória» e passar ao plano do que chamámos o «presente não-actual»; só desta maneira, com efeito, esgotando-se então na «referência ao que *lá* houve», não guardará *agora* o que o presente foi, assim se podendo fazer a simples referência ao *lá*. E mesmo esta pura referência, como é óbvio, embora «não egoísta» e por isso indo *lá* ao próprio presente, vai *lá a partir* dos momentos *seguintes*, ou seja, também *agora*; *ela própria* é contemporânea do «novo» (enquanto estávamos no momento anterior não o podíamos obviamente referir a vazio), não podendo por isso ser o seu verdadeiro momento *anterior*; dito de modo positivo, o novo sucede, não a um presente *não-actual*, mas a um presente *actual*. E isto mesmo nos leva à segunda razão anunciada. A memória (mesmo imediata) não só, por ser *contemporânea* do novo, não lhe pode ser *anterior*, mas também, admitido que lhe era anterior, *não serviria*, por ser *memória*. É que o novo, sendo *real* (percepção), não se contrapõe a uma *memória* (imaginação), mas a outro *real* (percepção). O que leva — pois que, como também o acabamos de dizer, o novo não se contrapõe a um presente *não-actual* mas a um *actual* — a que a relação só se pode pôr «do novo ao próprio *presente anterior actual*». Como é isto possível, se já estamos no novo e, portanto, o presente anterior não é mais actual?

A solução, afinal, é extremamente simples. Ela está em que o «acontecer» não se dá «do novo para o seu anterior», implicando a memória ou o presente não-actual, mas «do anterior para o novo», passando-se de percepção a percepção.

Este é que é por definição o acontecer real, não aquele que, uma vez dado o novo, então o teria de contrapor ao passado, para o fundar como novo. O acontecer, decerto, continua a só existir uma vez surgido o novo: antes disso, nada há que se possa contrapor ao que aí há antes. Mas estando nós neste antes, o qual é um qualquer presente actual (e por isso percepção) — o nada do verde do semáforo, ou o trecho de paisagem sem o pássaro —, eis que algo de novo (também percepção) se lhe *sobrepõe*. «Sobrepõe», digo, e é a palavra exacta, desde que entendida em termos de tempo e não de espaço. Estando nós no nada, o verde *sobrepõe-se-lhe*, ficando ele o presente e o nada o passado; tal como, estando nós a ver um trecho de paisagem, por *sobre* ele ou mesmo ao lado (mas ainda no campo de visão e por isso desta maneira sobre *todo* o ser anterior), o voo do pássaro. No § 11, ao estudarmos o acontecer do movimento, dizíamos que «vemos o nada ao mesmo tempo que o ser». Não é exacto. Tal implica, mesmo que não o queiramos, uma certa espacialização do tempo, já que há «simultaneamente» o ser e o nada. Só não vimos isso na altura porque, preocupados com a contraposição, nos colocávamos «na própria *divisão*» a que chamávamos o «*coração da mudança*», no «fim do nada e começo do ser», na «*diferença* de nada e ser»; ou seja, porque, para darmos conta da contraposição, fazíamos do fim do nada e começo do ser um momento único, um «cruzamento» como dizíamos. Não é assim. Os momentos são *ou* de nada *ou* de ser, não os há híbridos, e o tempo não se põe, digamos, na horizontal (já o ser, mas vendo-se ainda o nada: o conjunto «nada-ser»), antes na vertical. Estando nós continuamente no nada do verde, eis que *sobre* ele surge o primeiro momento de verde, na sua *diferença* em relação ao nada. E igualmente para o voo do pássaro: havendo continuamente o ser que se contempla, eis que no nosso campo de visão, mesmo que ao lado da zona a que prestamos atenção, *cai* o primeiro momento de «mais» esse pássaro, que seguidamente passa voando. Assim, trata-se na verdade de ir de presente a presente (de percepção a percepção) — aparecendo nessa passagem o segundo como *diferente* em relação ao primeiro⁶²¹ — e não de uma consideração nossa «posterior». Decerto, é quando aparece o novo — portanto depois do primeiro — que se estabelece a diferença. Mas não é a *partir* deste segundo momento que se vai ao primeiro, para *então*, e graças à memória ou ao presente não-actual, se poder ver a diferença. Também, decerto, se pode sempre fazer isto. Mas trata-se então da memória e do presente não-actual, não da diferença que há na mudança efectivamente real. Nesta, a diferença vê-se na própria sucessão, é *ao passar* do

⁶²¹ O que muito provavelmente acontece também nos animais. Dissemos no mesmo parágrafo, nota 111, que eles «já estão sempre e só no *ser* e não no nada anterior e no respectivo contraste», que eles têm sem dúvida a dimensão da «extensão» mas não a «ontológica», o dito contraste. Julgo que, a partir do que acabamos de dizer, se pode melhorar também esta descrição da diferença dos animais em relação a nós. Eles também se aperceberão da *diferença* do novo em relação ao anterior, porque vão numa coisa e logo outra há. Apenas não de-fini-rião uma porção sucessiva de movimento com o seu acontecer *de* outra e *das* outras coisas, nem, dentro do movimento, os seus elementos, o anterior e o novo, de modo a «pensarem» isso e não só a «vivê-lo» (*supra* nota 437) e a poderem assim estabelecer as «relações» propriamente ditas.

primeiro momento ao segundo que ela se vê: estando nós no primeiro — o qual não nos pode passar despercebido, porque é o presente a que estamos a prestar atenção — e outro surgindo dentro do campo de visão, este último não pode deixar de ser visto como o *diferente* dele. Passa-se aqui o que se passa na própria diferenciação espacial, em que, para nos apercebermos por exemplo da diferença que há entre um verde e um azul ou entre dois livros, vamos justamente de uma das coisas à outra. Aliás, esta diferença é, no seu processo, temporal: enquanto tenho a primeira das coisas não tenho a segunda (ao menos tendencialmente, porque se trata de as de-finir ou separar para ver o que cada uma é) e enquanto tenho a segunda não tenho a primeira. Só sucede que estas coisas permanecem, podendo nós voltar, depois de ver a segunda, à primeira (ou vê-las não-definidamente em conjunto), enquanto que, se consideramos o tempo, aquele «ver a primeira» é passado: «ver a segunda» instaurou um novo presente, deixando o primeiro no passado⁶²². Mas passado, note-se, que na continuidade *actual* da sucessão nem se pensa, antes só o primeiro presente e o outro e o outro... que se *sobrepoem* em série, trate-se de cores, de livro atrás de livro, ou do pássaro que, voando, está sempre em *outro* ponto do espaço. É isto o «presente actual em que vamos».

6. Assim — era o que queríamos concluir — o simples acontecer do tempo já tem sempre a sua dimensão própria. Trata-se sem dúvida apenas, de cada vez, da dimensão que vai de um presente ao presente imediato. Mas já há pelo menos esta dualidade e, por conseguinte, ao menos o início de uma dimensão, que nada tem a ver com o espaço. Ora — era o problema — porque pensa Kant logo no espaço quando quer pensar o tempo? Não queremos decerto que ele já tenha considerado este presente actual ou mesmo o presente não-actual. Mas quereríamos que ele tivesse considerado a memória, particularmente quando o põe em termos de movimento. E na realidade o que acontece, como vimos, ao pô-lo dessa maneira — como movimento que expressamente abstrai do espaço e por isso como verdadeiro tempo — é que é aí que, talvez mais fortemente que nunca, declara necessária a linha, pois que escreve que, «sem este modo de exposição, jamais poderíamos reconhecer a unidade da sua dimensão». Ora porque acontece isto? Tal só é obviamente compreensível se partirmos do princípio de que ele, ao fim e ao cabo, não leva muito a sério este modo de o pensar. O que aliás logo se confirma. Esse puro movimento que fica de abstrairmos do espaço que há ao traçarmos uma linha não é aí posto por si mesmo, mas apenas para ser aquilo que o entendimento *determina*, assim «afectando» o sentido interno. Ora determiná-lo é constituir com ele uma certa quantidade, o que só se obtém (quer se recorra à permanência ou não) se se forem guardando todos os momentos decorridos, que assim se pensam

⁶²² Já o facto de o primeiro presente ter deixado de existir instaurou o presente do seu nada: mas, para simplificar, refiro-me só ao positivo. Tal como ver as cores ou os livros já instaura um novo presente em relação às cores ou aos livros *sem* serem vistos (à maneira do pássaro sobre a paisagem); mas, igualmente para simplificar e porque o que aqui está em jogo é a diferença entre as «cores vistas» e os «livros vistos», já só me refiro à diferença entre ver o verde e o azul, e ver o primeiro livro e o segundo.

ao mesmo tempo e, portanto, à maneira de uma linha. Eis o movimento que é o tempo, perdido na linha. Mas não é só deste modo que se vê que o tempo em Kant não é verdadeiramente esse movimento da alma a traçar a linha. Se tal fosse mesmo para levar a sério, logo se veria, ao analisar semelhante ideia, que não poderia ser. Primeiro porque o tempo no nosso Autor, como já vimos nos §§ 48.3 e 55.7 e a que de novo nos referiremos no próximo parágrafo, não é o psicológico mas o cosmológico. Ele bem diz por toda a parte, como é aqui o caso, que o tempo é a forma do sentido interno. Mas basta pensar que podemos traçar a linha mais depressa ou mais devagar, ou simplesmente suspender o nosso pensamento, para percebermos que o tempo a sério não é isso. E se descemos ao nível da percepção, ainda é mais evidente que não é esse movimento do sentido interno que por exemplo constitui a regularidade e a persistência do movimento do sol! Enquanto estamos a olhar para ele, sem dúvida, o tempo das «afecções» que continuamente se sucedem no nosso sentido interno acompanha esse movimento. Mas logo nos distraímos porque alguém nos chamou ou simplesmente porque nos cansámos. Como se explica, a partir do tempo resultante da sucessão dos nossos «estados internos», que o sol continue com toda a sua regularidade e persistência durante o tempo em que nós pura e simplesmente não o pensamos, porque estamos ocupados com tantas outras coisas ou a dormir? É por demais óbvio que o tempo do mundo não é o tempo das alterações que se sucedem no nosso sentido interno, mas o tempo desse mesmo mundo, o tempo objectivo. Não é porém ainda só por isto que o tempo não pode ser o movimento da alma ao traçar a linha. Mesmo que interpretássemos tal movimento, não como sendo ele próprio o tempo, mas como um mero exemplo da *sucessão* que o tempo em geral deveria ser, ou seja, mesmo que supuséssemos que já estávamos a tratar do verdadeiro tempo que persiste e é uniforme, tal movimento não poderia ser o tempo. Agora e definitivamente *porque o verdadeiro tempo em Kant nada tem de movimento, antes é o quadro onde todo e qualquer movimento se passa.*

Desde a Estética, com efeito, que o tempo, em vez de ser o movimento, é antes inteiramente paralelo ao espaço e, por isso, a mera *disposição relativa* das partes do movimento — cada uma *fora* das outras e situando-se *aqui* ou *além* em relação a elas —, desta maneira *possibilitando* o movimento e sendo ele próprio *imóvel*. Assim como, efectivamente, o espaço é a condição para que «eu me possa representar as coisas (...) não só como distintas mas como colocadas em *lugares* diferentes», assim também o tempo, logo na sua primeira característica metafísica, é a condição para que «nos possamos representar que uma coisa existe ao mesmo tempo que outra (simultaneamente) ou em tempos diferentes (sucessivamente)»⁶²³. Para que as coisas se possam situar no mesmo tempo, diz, ou, contrariamente a isso, uma antes e outra depois. Ele é tanto, à imagem do espaço, a disposição das partes do movimento (das partes das mudanças em geral) nos seus *lugares* temporais respectivos — *aqui, ali* ou *além* — que, sem ele, tais partes não se separariam nem se ordenariam e o movimento não seria possível, já que seria uma contradição. Como Kant escreve na Exposição transcendental: «Só no tempo, isto

⁶²³ Cf. *supra* notas 435 e 481, com os respectivos passos.

é, *sucessivamente*, duas determinações contraditoriamente opostas podem convir a uma mesma coisa»⁶²⁴, posto que só então em lugares diferentes do tempo e por isso fora umas das outras. E sendo justamente esta *disposição* das partes do movimento *umas fora das outras*, ele é expressamente, no fim do § 7, não movimento, que é acontecer e por isso mobilidade, mas algo *imóvel*, o quadro fixo onde o movimento se passa. Assim como, escreve na verdade, «no espaço considerado em si mesmo não há nada de móvel», assim também «não é o tempo mesmo que muda, mas alguma coisa que está no tempo»⁶²⁵. Se o tempo se dá, à partida, não ao nível do *acontecer* dos sucessivos momentos do movimento, mas, supostos estes momentos como acontecidos, ao nível das «relações de *situação* de uns para com os outros, cada um enquanto *aqui, ali* ou *além*», é evidente que o movimento não é dele mas das mudanças que constituem esses momentos, os quais depois se relacionam quanto à situação.

Esta, pois, à partida e sistematicamente, a verdadeira concepção do tempo por parte de Kant: não o movimento, mas a *situação* das partes feitas do movimento. E daí a impossibilidade intrínseca de o conceber como o movimento da alma a traçar a linha. É certo que, não deixemos de o notar, neste texto do fim do § 7, o tempo se põe em termos de «pura forma» como contraposta às mudanças perceptivas ou «materiais» que nela têm lugar, enquanto a alma a traçar a linha é um movimento puramente formal. Mas isso, como é óbvio, não altera em nada o problema. Temos só, então, de conceber o movimento a esse nível de abstracção: sem coisa alguma que aconteça, como o puro «acontecer de mais e mais». O qual justamente não é o tempo, porque este não é o movimento mas a «situação relativa» dos produtos do movimento. Ou seja, para tudo dizermos numa palavra: o movimento é o «acontecer de mais e mais» e o tempo a «situação relativa desses mais e mais, entretanto acontecidos». Digo «entretanto acontecidos», e esta é sem dúvida a verdadeira ordem, porque, como vimos, em absoluto não há relações sem relacionados. Mas não é o que Kant quer. Ele quer o tempo *a priori* e por isso, em vez de posterior, como mesmo anterior ao movimento. Ele decerto diz, como também vimos, que o espaço e o tempo só se dão *com* os fenómenos empíricos; mas pensa-os, pensa o tempo, à imagem do espaço matemático, com uma certa precedência, se não temporal, pelo menos principal; pensa-o como um «quadro *independente* e por isso *principal*» onde os movimentos se passam. De qualquer modo, porém, esta inversão da ordem não anula os dois níveis; ao contrário, até para haver esse domínio *a priori*, os dois níveis continuam, o do movimento ou «acontecer» e o do tempo ou «relações de situação», e tudo o que acontece é que este último é concebido como independente daquele. O que vem a significar que, se tomarmos as «relações de *situação*» como «*independentes* do movimento», teremos justamente as duas notas que constituem o seu verdadeiro tempo. Esse tempo que arranca dos fundamentos da Estética e que, por isso, depois se encontra sistematicamente por toda a parte, mesmo, à sua maneira, no tempo como

⁶²⁴ CRP p. 62.

⁶²⁵ Cf. *supra* nota 513 e respectivo passo.

permanência. Se lhe acontece no referido Apêndice ao § 24 concebê-lo como movimento, isso é literalmente um incidente. Ou antes — mas do nosso ponto de vista crítico — é toda a tradição do tempo como movimento (ou «algo do movimento» como dizia Aristóteles) a insinuar-se-lhe, já que na nossa experiência o tempo é na verdade primeiro o efectivo «acontecer sucessivo» e só depois a «relação de situação»; como de resto não poderia deixar de ser, porque, repitamo-lo, para que haja os momentos a situar, é preciso primeiro que haja, a cada momento, o movimento que os constitui: a situação — porque se trata de elementos sucessivos e não simultâneos — só é possível a cavalo do acontecer. Kant, porém, não quer a situação a cavalo. E eis que, sistematicamente, o tempo deixa o acontecer ao movimento, reservando para si apenas a situação; ei-lo o quadro *principal* onde o movimento se passa.

7. Este o verdadeiro tempo kantiano: não o tempo-movimento, o tempo-acontecer, mas o tempo matemático da ciência moderna. E agora compreendemos a razão pela qual Kant, mesmo quando o põe em termos de movimento, não está ao fim e ao cabo interessado neste movimento, nem na memória que o poderia ir retendo para assim constituir as respectivas quantidades. Muito mais do que em tal movimento e no carácter psicológico da memória, ele está antes interessado no quadro ou, se se quiser, na «quadricula» que ordena as partes feitas desse movimento, tal como o espaço ordena, com a sua rede de lugares, a matéria dos corpos. Por isso ele fala imediatamente em «dimensão» e esta se entende, à maneira do espaço, como um momento (o presente) a situar-se em relação a outros. Só que no espaço temos ao mesmo tempo os diversos pontos e agora, precisamente em contraposição a isso, só podemos ter um momento de cada vez. Como se pode — era o problema — constituir uma dimensão, apenas, sempre, com um ponto? Evidentemente não pode. Donde a linha, mas como analogia. E no entanto, não só há ainda um modo de o tempo, justamente como a situação relativa dos vários momentos, constituir uma dimensão sem recorrer à linha, como Kant e os matemáticos em geral utilizam tal modo, mesmo que sem terem a consciência temática disso. É que se trata, decerto, do tempo matemático. Mas justamente este não é entendido, à maneira do espaço, como um quadro *simultâneo*, antes, mesmo que sem clareza, como um quadro *sucessivo* e por isso como verdadeiro tempo. É o modo anunciado de o constituir como dimensão sem recorrer à linha que está na base desta concepção sucessiva.

Se nos lembrarmos do que na primeira parte do § 33 dissemos a propósito de Deus poder ou não pensar a totalidade do tempo, começaremos a compreender o que quero dizer. Ao pensarmos em conjunto dois ou mais presentes, constituímos com eles decerto uma simultaneidade: por mais que queiramos que um venha a seguir ao outro, se os pensamos *ao mesmo tempo*, eles não podem mais ser sucessivos. Mas há uma peculiaridade a que é preciso atender. Nesta simultaneidade *do tempo*, ao contrário do que acontece com a do espaço, não há só o *ser* dos seus elementos, os presentes, antes, porque enquanto existe cada um não existe nenhum dos outros, cada um implica o correspondente *nada complementar*: o primeiro implica o nada de todo o resto, o segundo implica o nada do anterior e de todos os posteriores, e sempre assim, até que o último implica o nada de todos

os anteriores. Ora nós podemos tomar a simultaneidade, que de facto existe ao pensarmos os vários presentes em conjunto, como o efeito da *abstracção* de todos estes nadas. Se no primeiro abstraio do nada dos vindouros, eles podem estar presentes, se no segundo abstraio do nada do primeiro e dos vindouros, podem estar presentes o primeiro e os vindouros, e sempre assim até que, se no último abstraio do nada dos anteriores, eles podem estar presentes; todos podem estar presentes, se abstraio de todos os nadas complementares. Temos assim todos os presentes em simultâneo — porque, repitamos, não podemos pensá-los em conjunto senão dessa maneira — mas sabemos que isso é uma *abstracção da verdadeira realidade*; pelo que não perdemos, apesar da simultaneidade, a dimensão *sucessiva* do tempo. — Só que esta é ainda, é claro, uma forma inteiramente *implícita* de pensar a sucessão do tempo, posto que justamente se abstraí todos os nadas complementares, que são o que *explicita* essa mesma sucessão, ao fazerem de cada vez não existir o resto. Já é uma forma, decerto, de não se perder a sucessão na própria simultaneidade. Mas uma forma radicalmente pobre. Não será que é possível uma outra? Não será que, uma vez descobertos os nadas complementares, nós podemos obter, por seu meio e portanto sem abstrair deles, a dimensão *sucessiva explícita* do tempo? É aqui que aparece o modo anunciado, o qual, para ser bem compreendido, deve ser exposto em duas etapas. Em primeiro lugar, uma vez descobertos tais nadas, podemos considerá-los, de cada vez, como um modo de pensar a *totalidade* do tempo, posto que cada presente inclui o nada de *todos* os outros: o primeiro presente com o nada dos outros abarca a totalidade, o segundo com o nada do anterior e dos vindouros abarca a totalidade, etc. E depois, para não termos só *um* presente de cada vez com o nada de todo o resto, podemos considerar sucessivamente o *conjunto* de dois ou três presentes, por exemplo, o primeiro, o segundo e o último, que funcionam como «amostras» do *conjunto* do tempo, fazendo-no-lo ver como efectivamente sucessivo: ao passar interiormente de uns aos outros porque cada um é a totalidade, *comparo* na verdade o primeiro («ser-nadas») ao segundo («nada-ser-nadas») e ao último («nadas-ser»), assim me fazendo uma ideia explícita do conjunto do tempo. Explícita e *exacta* — note-se bem — porque o tempo é exactamente isso: um ser *entretido* com os *respectivos nadas*. Ou seja, mesmo mais exacta do que quando é considerado como memória ou como presente não-actual, porque tanto numa como no outro os nadas são decerto pressupostos (através do progressivo apagamento e pela referência ao que *lá* houve, portanto ao que já não há), mas não são pensados explicitamente.

Se pensamos, justamente ao nível matemático, o tempo como uma dimensão diferente da do espaço (como na verdade pensamos), isto pode não ser nítido, porque não há o hábito de pôr o problema tematicamente desta maneira. Mas lá estará o essencial (lá estarão esses nadas), porque ao contrário do espaço, em que todos os pontos se consideram como existentes, o tempo é precisamente uma dimensão em que só existe uma coisa de cada vez, *não existindo* portanto de cada vez as outras. *Não existência*, que nós encontramos justamente em Kant. Não que ele tenha uma atenção especial aos referidos nadas; como o pensamento moderno em geral, ao qual interessa a causalidade sintética e não a analítica, ele está muito mais atento às relações experimentais entre os *seres* do que à origem desses seres

e conseqüentemente às suas relações com o nada. Mas mesmo assim, quando diz que no tempo só temos, ao contrário do que acontece com o espaço, *um presente de cada vez*, de tal modo que sem o símbolo da linha «jamais poderíamos reconhecer a unidade da sua dimensão», ele está precisamente a declarar que, ao contrário do que acontece com o espaço, em que todos os pontos existem em simultâneo, no tempo, enquanto há um presente, *não há mais nenhum*, isto é, há de cada vez o *nada* dos outros. Ele decerto não tem, repitamo-lo, mais que os outros, a consciência clara disto. Mas, precisamente porque tem a consciência aguda da diferença do tempo em relação ao espaço, ele, ainda que não de forma muito precisa (porque sem a respectiva consciência temática), está a conceber exactamente o tempo como esses vários presentes que se diferenciam uns dos outros *pelos respectivos nadas* («ser-nadas», «nada-ser-nadas», «nadas-ser») e portanto a concebê-lo na sua totalidade (ainda que por «amostras») não como espaço mas como verdadeiro tempo. Sem grande clareza, repitamo-lo ainda. Mas o tempo, nele como nos matemáticos em geral, *não é o espaço*, e essa diferença só está nos nadas; *de alguma maneira, portanto, eles já se pensam*. Maneira que justamente não é a da memória e a do presente não-actual, porque nestes casos os nadas são pressupostos, mas não pensados eles mesmos. Ao contrário, quando nos esforçamos — porque é esse o facto, ele não é pensado como o espaço — por pensar o tempo «verticalmente» (para fugir à presença horizontal do simultâneo) ou «afastando» por exemplo um momento do passado «através do apagamento dos que vão do presente até ele» (não nos limitamos a situá-lo como situamos um ponto do espaço na vizinhança de outros), são estes nadas que estão em jogo.

8. O tempo de Kant — que é pois o matemático — conserva a sucessão. Mas perde, isso sim, o acontecer, fazendo-se por isso reversível. Aquele que consideramos o verdadeiro tempo também engloba decerto a dimensão da situação, mas sempre sobre a dimensão do acontecer. Uma vez acontecidos os momentos, eles podem sem dúvida relacionar-se do ponto de vista da situação, uns *aqui*, outros *ali e além*; mas têm, para tal, de primeiro acontecer; sem isso, nada haveria para situar; pois, assim como a situação simultânea do espaço só é possível *sobre* a matéria dos corpos, assim também a situação sucessiva só é possível sobre os *momentos de um movimento*; sem estes, como é evidente sobretudo se, como acabamos de fazer, se compara com o que se passa com o espaço, nada haveria para situar *sucessivamente*. O que quer dizer que, ao fim e ao cabo, também o tempo de Kant nasceu da efectiva experiência do movimento. Mas nasceu esquecido. Ao pensar-se como *a priori*, ele foi concebido como *independente* de *todo* o acontecer. Todo, que naturalmente inclui também o acontecer que o gerou; o que o fez até já o quadro onde este se passa. Ou seja: mesmo a «primeira série de movimento», que o possibilitou, é afinal pensada como já se passando nele, podendo assim qualquer *outra* igualmente passar-se e com a *orientação* que tiver. Eis o que consideramos o verdadeiro tempo dando lugar ao tempo *reversível* da matemática; ou antes, porque só há reversibilidade em relação a efectivas experiências de sentidos diferentes, ao tempo reversível da ciência moderna. Trata-se, na sua origem, de um «quadro» constituído *a partir* dos efectivos movimentos da nossa experiência; mas, tendo *abstraido* destes, e depois mesmo *esquecido* esta

abstracção, isto é, tendo-se considerado como verdadeiramente independente, eilo o puro quadro aberto aos diversos movimentos: o puro «*aqui, ali, além*» que pode ser incarnado por *quantos* movimentos queiramos e em *qualquer* sentido. Quando a situação se concebe como *dependendo* do movimento, já está sempre incarnada e terá a unicidade e a orientação — a irreversibilidade — desse próprio movimento; se se considera como *independente*, é então mesmo tal, e é o quadro onde já esse movimento se passa e depois qualquer outro. — Já ao perder toda a matéria, para ser uma pura forma, o tempo se fazia uma pura relação, uma relação *de nada*, que como vimos nos primeiros parágrafos não era possível. Agora especifica-se mais expressamente essa relação. Uma vez perdida a própria relação do acontecer, fica apenas a relação da *situação*. O puro «*aqui, ali e além*» sucessivo, que pode ser incarnado como se quiser. — Dado que a constituição da matemática enquanto tal leva, como vimos no § 46.5, a julgar que se fica num mundo independente da experiência, já só por esta razão o tempo matemático se pensa ao fim e ao cabo como independente. Mas foi a filosofia, com a sua amplitude e radicalidade no tratamento das questões, e particularmente a kantiana, com o seu agressivo método *a priori* (porque historicamente contra o empirismo), que consolidaram essa interpretação. A ela, pois, e particularmente à kantiana, se deve que a reversibilidade do tempo se tenha feito, na ciência de hoje, um lugar comum que já nem se discute ⁶²⁶.

§ 60. *Cosmológico, o tempo de Kant*

Gostaria só, para terminar e a fim de lhe dar a visibilidade que convém no conjunto destes estudos, de evocar o carácter cosmológico do tempo kantiano. Deste modo, tendo nós acabado de concluir que o seu tempo é o matemático, teremos mais esta nota para lhe juntar.

Hume, ao estudar a permanência das substâncias corporais, descobrira que nós só vemos o que vemos e no momento em que o vemos. E por outro lado Descartes, com a sua dúvida radical, havia posto o ver como condição do ser. Neste contexto, só podemos afirmar, como fundados, os elementos que, um a um, formos vendo e reunindo em sínteses. Ora este movimento e esta fundação pelo ver são obra do sujeito. Logo o tempo parece exclusivamente dele. É o tempo psicológico, o tempo que as coisas do mundo têm do ponto de vista do ver. — Só que logo não é assim. Se consideramos as coisas que permanecem de percepção a percepção, elas existem independentemente de nós as percebermos. E, se permanecem, também quando as percebemos elas são independentes de nós, sendo a esse ser «distinto» e «exterior a mim» (como dizia Kant) que ao fim e ao cabo sempre nos referimos. Ou seja, tudo fica como dantes. É claríssimo. A perspectiva em que, depois de Descartes e Hume, o nosso Autor se coloca é a do sujeito e ele quer, de veras,

⁶²⁶ Veja-se por exemplo R. PENROSE, *o.c.* pp. 396-405. — Se um dia o filme do mundo se puser a rodar ao contrário, será «a seguir» à primeira exibição e, portanto, num *segundo* (não no mesmo) tempo.

construir o mundo com o ver e com o tempo deste; mas, ao referir-se ao ser independente, é este mesmo ser e o seu tempo que verdadeiramente valem e o psicológico desaparece, derretido ao sol do outro; se os actos do sujeito são (como na verdade são) alguma coisa, são algo *para além* desse ser, medindo-se até o seu tempo ao fim e ao cabo pelo dele. — Para o tempo ser efectivamente do sujeito, seria necessário que a referida «permanência das coisas durante o tempo em que não as percebemos» fosse algo que *só existisse* «durante o tempo em que a referimos»; desta maneira, sim, o tempo cosmológico só existe no psicológico. Mas isto nem Husserl ainda fez. Não, o tempo de Kant, apesar das primeiras aparências e como já o analisámos nos §§ 48.3 e 55.7, não é o psicológico mas e exclusivamente o cosmológico; o tempo dos actos da alma não só deixa intacto o ser transcendente como se inscreve no tempo deste, exactamente do mesmo modo como o tempo da roda do oleiro se inscreve no tempo do movimento do sol.