

A Teoria do Objeto Transcendental<sup>1</sup>

A disputa sobre o panteísmo ou sobre a filosofia de Spinoza, que desponta na discussão de Jacobi com Lessing e toma corpo com o debate primeiro epistolar e depois público entre Jacobi e Mendelsonhn, por fim atinge Kant. Se a controvérsia deixa aqui e ali marcas mais visíveis na filosofia kantiana (como no prefácio da segunda edição da *Crítica da razão pura* e no opúsculo *Que significa orientar-se no pensamento?*), ela afeta sobretudo o juízo do público filosófico sobre a verdadeira natureza do idealismo transcendental<sup>3</sup>. De fato, quando Jacobi acredita ter encontrado uma inconsistência interna no idealismo crítico (o conhecido dilema de Jacobi), a objeção é prontamente acolhida por alguns leitores de Kant. Mais do que isso, é entendida como o convite mesmo para levar às últimas conseqüências o idealismo transcendental, uma vez que Kant teria parado a meio do caminho ao abrigar o pressuposto de que objetos distintos da representação dariam origem às representações sensíveis. Afinal, é o próprio Jacobi quem parece encorajar semelhante radicalização: “(...) o defensor do idealismo transcendental deve muito simplesmente abandonar esse pressuposto e, provavelmente, nem sequer considerar que é verossímil a existência de coisas que, no entendimento transcendental, nos seriam exteriores e têm relações conosco, relações que poderíamos estar em condições de

---

1 Este artigo reproduz, sem modificações substanciais, o capítulo de mesmo nome da minha dissertação de mestrado: *O idealismo crítico e a dedução transcendental*. Vale a menção para expressar meu profundo agradecimento a quem foi então meu orientador, Prof. Dr. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, bem como para advertir que o presente artigo consiste, no fundo, em um convite para que o leitor pertinaz se debruce também sobre o tema, no momento mesmo em que pretendo retomar o fio da meada.

2 Depto. de Filosofia da USP

3 Para um quadro geral da disputa do panteísmo na recepção da filosofia crítica, cf. Georgio di Giovanni (di Giovanni 1992 e 2001).

*percepcionar de qualquer forma. Logo que ele achar isto apenas verosímil e nisso acreditar, ainda que muito pouco, terá de abandonar o idealismo transcendental e enredar-se em inexprimíveis contradições consigo próprio. O idealismo transcendental tem, portanto, de possuir a coragem de defender o mais forte idealismo que jamais foi ensinado e não deve mesmo reear a acusação de egoísmo especulativo” (Jacobi 1992, 109; trad. modificada.). Apon-tando a conseqüência extremada a que conduziria um idealismo transcendental coerente com as próprias premissas, Jacobi pretende apenas acusar uma concepção de razão que julga hipertrofiada e por isso niilista (o termo que Jacobi põe em circulação). Mas para filósofos mais próximos de Kant, como Beck, Maimon e Fichte, as palavras de Jacobi foram entendidas como o conselho mefistofélico, usando aqui a feliz expressão de Vaihinger (Vaihinger 1976; II, 37), para suplantar a letra de Kant e enfim concretizar em sua plenitude o espírito do idealismo transcendental. Quanto a nós, porém, a crítica de Jacobi não pode ser entendida como o convite para, mais uma vez, repensar o idealismo kantiano, sobretudo ali onde parece mais ambíguo e contraditório, isto é, na teoria do objeto transcendental? Pois é também nesse lugar que possui papel fundamental a noção de representação, em torno da qual gira o dilema de Jacobi.*

O dilema é transmitido a Kant por Beck (em carta datada de 20 de junho de 1797) nos seguintes termos:

*Tenho de confessar que essa circunstância (a saber, que os objetos produzem impressões nos sentidos) me deteve não por pouco tempo no estudo da filosofia kantiana, a tal ponto que, anos a fio, tive sempre de retomar a Crítica da Razão Pura desde o início, porque era incessantemente desconcertado pelo fato de que, sem essa pressuposição, não se podia entrar no sistema, e, com essa pressuposição, não se podia permanecer nele (Kant 1900; XI 162)<sup>4</sup>.*

Para Beck, a objeção de Jacobi é que o limite da razão traçado pela *Crítica* seria transgredido a partir do momento em que se admite uma coisa em si mesma como causa das impressões sensíveis, pois tal admissão implicaria o uso transcendental das categorias. Alguns intérpretes, porém, advertem que está em jogo outra linha de argumentação<sup>5</sup>. O que Jacobi teria assinalado é

4 Nas citações da *Crítica da razão pura*, indico entre parêntese a paginação do original. Recorro às traduções mencionadas na *Referência Bibliográfica*, modificando-as quando julgo oportuno.

5 Cf. Vaihinger 1976; II, 36-7 e Freuler 1992; 221.

que a *Crítica* não pode admitir, segundo os próprios princípios, que um objeto seja a causa das representações sensíveis – não só no caso de ser o objeto afectante um objeto transcendental, mas no caso também de ser um objeto empírico. Pois se também é representação (representação sensível determinada por uma categoria), i.e., um pensamento *em nós*, então o objeto empírico, porque idêntico à representação, não pode ser causa das representações sensíveis. E se o objeto for o objeto transcendental, ele tampouco pode ser causa das representações sensíveis, visto que é incognoscível: não se pode dizer se é causa nem *como* o é. Tanto mais que, na opinião de Jacobi, o objeto transcendental é mero conceito problemático, ou seja, pensamento: a *representação* de um incondicionado criada por nossa razão. Freuler resume assim o dilema de Jacobi: a *Crítica* deve “(...) pressupor que os objetos dependem das representações na qualidade de determinações subjetivas, ao passo que essas representações, por outro lado, devem ser produzidas por objetos independentes dessas mesmas representações” (Freuler 1992, 221).<sup>6</sup>

## 1. A TEORIA DO OBJETO TRANSCENDENTAL E AS DUAS PERSPECTIVAS

Dadas as premissas do problema, tentemos ver se as coisas se passam de fato assim, não propriamente com a intenção de responder a Jacobi, mas para esclarecer uma questão da *Crítica* que não é menos importante do que intrincada. A questão do estatuto da representação e de seu objeto ganha relevo, sobretudo, na dedução subjetiva das categorias (primeira parte da de-

6 O dilema Jacobi não se refere diretamente à proibição crítica do uso transcendental das categorias. Essa objeção é antes a do *Enesidemo*, de Schulze: “Ora, se compararmos, porém, os resultados da crítica da razão com suas próprias premissas, então facilmente se poderá encontrar a *contradição* existente entre elas. Segundo a dedução transcendental dos conceitos puros do entendimento, apresentada pela crítica da razão, as categorias, nomeadamente *causa* e *realidade*, devem poder ser aplicadas apenas a intuições empíricas, somente a algo que é, assim, percebido no tempo e, fora dessa aplicação, as categorias não devem ter nem sentido nem significado. Ora, o objeto de nossa representação (a coisa em si), que deve, segundo a crítica da razão, ter produzido o material das representações pela ação sobre nossa sensibilidade, não é ele mesmo, por sua vez, intuição ou representação sensível, mas deve ser algo *realiter* diferente e independente destas; portanto, não se pode aplicar a ele, segundo os próprios resultados da crítica da razão, nem o conceito de *causa* nem o conceito de *realidade*; e se a dedução das categorias, que foi apresentada pela Crítica da razão, for correta, então também será incorreto e falso um dos princípios mais primordiais da Crítica da razão, a saber, que todo conhecimento começa com a ação [*Wirksamkeit*] de objetos objetivos [*objektive Gegenstände*] sobre nossa mente” (cit. por Vaihinger, 1976; II, 39). Para a diferença entre as críticas de Jacobi e de Schulze, cf. Freuler 1992; 220-221 e 231-232.

dução transcendental de 1781; A 98-110)<sup>7</sup>. Como investigação genética da representação objetiva, a dedução subjetiva centra-se em primeiro plano na representação (*Anschauung*, *Einbildung* e *Begriff*) e apenas de modo indireto na faculdade subjetiva, que é condição de cada espécie de representação. Paradoxalmente, ao dirigir o foco da investigação para as funções subjetivas, a dedução subjetiva termina por obscurecer a própria relação dos conceitos *a priori* com o objeto; obscurece, pois, a própria tarefa da dedução transcendental. Ao mostrar como as categorias são condições necessárias para a construção da representação objetiva, a dedução subjetiva deixa de demonstrar que elas sejam necessariamente condições *a priori* do próprio objeto conhecido. Com isso a dedução subjetiva deixa em aberto duas possibilidades. Primeiro, diluindo-se na descrição do mecanismo subjetivo de síntese de representações, a dedução subjetiva faz perder de vista o vínculo da síntese com o real, de modo que o objeto talvez não passe de um jogo bem ordenado de representações no sujeito. Dessa maneira, como poderia a representação ser representação de um objeto, isto é, como poderia uma determinação em nós se referir a algo fora de nós? Pois, como Kant afirma em carta a Beck de 4 de dezembro de 1792: “representação significa uma determinação em nós, que relacionamos a algo outro (cujo lugar ela como que substitui em nós)” (Kant 1900; XI 379-382). Mas também fica aberta a possibilidade de que a descrição da atividade subjetiva seja apenas o registro das condições necessárias para apreender uma realidade que se apresente em si mesma, tal como a descrição dos atos necessários para traçar um círculo não passa talvez da instrução de como deveria-

---

7 No prefácio da primeira edição da *Crítica* (A XVI-XVII), Kant observa que a dedução transcendental das categorias se divide em duas partes. A primeira investiga o próprio entendimento do ponto de vista da sua possibilidade e das faculdades cognitivas em que ele se fundamenta, i.e., investiga “como é possível a própria faculdade de pensar”, o que nada mais é do que, como diz Kant, o aspecto *subjetivo* da investigação. Daí que essa parte da *Dedução* seja conhecida como dedução subjetiva ou psicológica (essa última denominação é menos adequada, pois pode sugerir uma investigação empírica, quando na verdade é transcendental) ou ainda como síntese tripla, em vista do conteúdo da dedução. Já a segunda parte diz respeito aos “objetos do entendimento puro e deve expor e tornar compreensível o valor objetivo dos conceitos *a priori* do entendimento”, i.e., investiga não como o entendimento mesmo é possível (dedução subjetiva), mas sim “o que e quanto podem o entendimento e a razão conhecer independentemente de toda experiência”. Essa segunda parte da dedução é denominada, por se ater ao aspecto *objetivo* da questão, dedução objetiva. A dedução objetiva, por sua vez, demonstra a validade objetiva das categorias por dois caminhos: o primeiro parte da apercepção pura e vai até o fenômeno – dedução “*von oben an*” (A 116-9), ao passo que o segundo caminho, inversamente, começa com o empírico e vai até a apercepção – dedução “*von unten auf*” (A 120-3). A teoria do objeto transcendental possui função essencial na dedução subjetiva e, embora perca o destaque com a reformulação da dedução transcendental na segunda edição, ela não deixa de oferecer um acesso estratégico ao problema em questão.

mos manejar um compasso para poder desenhar adequadamente o objeto circular que está diante de nós. De acordo com a primeira possibilidade, a síntese de representações não possuiria, em rigor, relação com o objeto; de acordo com a segunda, a síntese, a despeito de seu caráter *a priori*, não passaria, afinal de contas, de um ato radicado no sujeito que o tornaria apto a apreender e reproduzir o objeto tal como existiria em si mesmo.

Para superar essas dificuldades (reais ou hipotéticas) e esclarecer a questão, Kant introduz *ex abrupto* no meio do texto da síntese de reconhecimento no conceito (subseção 3 da segunda seção da *Dedução Transcendental* de 1781), uma teoria do objeto, a teoria do objeto transcendental<sup>8</sup>. Claramente a função dela é deslocar o foco de investigação, que até então se concentrava unicamente nas funções subjetivas, para a *relação* do representar com o *objeto*: “E aqui é necessário tornar compreensível o que queremos dizer com a expressão: um objeto das representações (A104)”. E que se trata de outra argumentação, intercalada na síntese de reconhecimento, é assinalado pela própria forma do texto, que interrompe a argumentação precedente para introduzir uma nova linha de pensamento. Assim, a teoria do objeto transcendental tem o papel de complementar a dedução subjetiva, e somente juntas, demonstrando-se que na atividade do sujeito a *ratio cognoscendi* é também a *ratio fiendi*<sup>9</sup>, pode-se alcançar a tarefa da *Dedução Transcendental*<sup>10</sup>. Daí a pergunta: “o que é que se entende, quando se fala de um objeto correspondente ao conhecimento e, por conseqüência, também distinto do conhecimento?” (A 104)

### I. O objeto transcendental como coisa em si

Na epistemologia mais convencional, explica-se que a relação do conhecimento com o objeto se dá em virtude de o objeto ser algo real que funda a

8 As observações a seguir serão decerto incompreensíveis se o leitor não tiver sob a vista o texto da *Crítica da Razão Pura*. A terceira subseção da segunda seção (*Da síntese de reconhecimento no conceito*) se divide do seguinte modo:

I. :

primeiro e segundo parágrafos (A 103-4) e do sexto ao décimo – até *Podemos agora* [*Nunmehr werden*] (A 106-108); Vaihinger sugere que essa sentença inicia novo parágrafo; assim também entendemos.

II. (intercalada no texto da síntese de reconhecimento):

delineada na parte que vai do terceiro ao sexto parágrafo (A 104-110) e retomada no meio do décimo parágrafo (a partir de: *Podemos agora*) até o final desse parágrafo (A 108-110).

Nessa divisão, siga de Vleeschauer (de Vleeschauer 1976; II, 208, 259-63 e 268). Divisão semelhante faz R. P. Wolff (Wolff 1973; 102-3 e 135).

9 Uso, fora de contexto, a distinção empregada por de Vleeschauer (de Vleeschauer 1976; III, 129).

10 Cf. de Vleeschauer 1976; II, 264-5

unidade de nossos conhecimentos em um juízo (e não importa aqui se o objeto é considerado algo percebido pelos sentidos ou se é considerado uma idéia apreendida pela mera inspeção do espírito: nos dois casos, concebe-se que objeto é uma unidade que, existindo independentemente de nós, assegura a unidade de nossas representações). Por exemplo, no juízo: o ar é elástico, o conceito *ar* é unido com o conceito *elástico*, porque a propriedade da elasticidade se encontraria no objeto *ar*. Assim, exprimindo uma conexão existente no próprio objeto ou na idéia que teríamos dele, as representações se relacionariam necessariamente entre si (no juízo). A unidade da coisa funda, pois, a síntese das representações no juízo, e isso em contraste com minhas fantasias, em que associo as representações livremente e ao acaso (associo o crepúsculo à tristeza), ou em contraste com as associações por hábito (todas as vezes que o sol bate na pedra, sinto-a quente), casos em que a relação das representações tem seu fundamento nos estados do sujeito. Concebe-se então que o objeto, como algo independente do sujeito, é aquilo que nos força a unir as representações desta maneira e não de outra.

No entanto, esse caminho, de feição realista, para explicar a relação de nossas representações com os objetos está vedado para o criticismo: “É fácil de ver que esse objeto [o objeto das representações] tem de ser pensado somente como algo em geral = X, porque, fora de nosso conhecimento, nada temos que possamos, como correspondente, contrapor a esse conhecimento” (A 104) O que o realismo considera como objeto independente do sujeito, em relação ao qual deveríamos conformar nossas representações, nada mais é do que um fenômeno: um objeto que nada é fora de nossa *Vorstellungskraft* (sem essa admissão, o conhecimento *a priori* permaneceria inexplicável: só conhecemos de modo necessário e universal o que nós mesmos pomos nas coisas). Dessa maneira, se aquilo que o realismo toma por objeto é também uma representação, qual seria, então, o objeto de nossa representação, o objeto distinto do conhecimento que a este corresponde? Esse objeto, uma vez que não podemos sair de nossas representações, não pode ser determinado por nenhuma propriedade ou predicado *particular* (o que seria sair de nossas representações e atribuir ao objeto, que é definido como distinto da representação, notas que são pertinentes apenas ao objeto representacional – o fenômeno). Por isso, tal objeto é designado como *algo em geral*, que pode ser simbolizado por X: não só algo que *ainda* não é conhecido, mas que é *inevitavelmente* incognoscível. Mas o objeto negativamente caracterizado nada mais é do que o objeto transcendental: “Ora, esses fenômenos não são, porém, coisas em si mesmas, mas são mesmo somente representações, que por sua vez têm o

seu objeto, que já não pode, portanto, ser intuído por nós e, por isso, pode ser chamado objeto não empírico, i.e., *transcendental = X*” (A 109; *italico meu.*)

Assim, o objeto ao qual correspondem nossos conhecimentos é caracterizado de maneira apenas negativa:

- (1) como distinto de nossas representações, ele não é representação;
- (2) como exterior a nossas representações, está fora da consciência, i.e., não é imanente a ela;
- (3) como indeterminável por predicados (representações), é incognoscível.

Essas três características são o índice de que na teoria do objeto transcendental estamos falando da coisa em si mesma, i.e., do objeto considerado em si mesmo, à parte de sua relação com as condições objetivantes, isto é, subjetivas: o objeto não representacional, exterior à consciência<sup>11</sup> e incognoscível. Seriam esses indícios suficientemente claros para justificar a nossa inferência?

Note-se que em diversas passagens a *Crítica* identifica, de fato, o objeto transcendental com a coisa considerada em si mesma. A *Estética Transcendental*, ao deter-se sobre a relação transcendental entre a representação e o seu objeto, afirma que os fenômenos não “são nada em si mesmos, mas apenas modificações ou estados de nossa intuição, o objeto transcendental, porém, permanece-nos desconhecido” (A 46)<sup>12</sup>. Também na *Análítica Transcendental* ocorre a identificação da coisa considerada em si mesma com o objeto transcendental: na *Anfibolia dos Conceitos de Reflexão*, depois de ter dito que o objeto transcendental é o fundamento dos fenômenos (A 277), Kant vai dizer que o objeto em si mesmo é pensado pelo entendimento “somente como objeto transcendental que é a causa dos fenômenos (conseqüentemente, não é ele próprio fenômeno)” (A 288). Igualmente na *Dialética Transcendental*, no contexto da oposição entre a coisa considerada como fenômeno e considerada em si mesma, Kant assinala que o objeto transcendental é o fundamento dos fenômenos ou de nossas representações sensíveis (A 358)<sup>13</sup>. Mas não só de

11 Exterior usado em sentido transcendental, não empírico (cf. A 373). Algumas vezes procuramos capturar esse sentido da exterioridade do sujeito com a coisa independente dele com as seguintes expressões: relação com o objeto radicalmente distinto da representação ou com o objeto não representacional.

12 Para o objeto transcendental, caracterizado, do mesmo modo que a coisa em si, como *distinto da representação* e da consciência, cf. também A 372: “... fenômenos, i.e., meros modos de representações, que nunca se encontram senão em nós, cuja realidade, tanto quanto a consciência de meus próprios pensamentos, repousa na consciência imediata. O objeto transcendental é, tanto em vista da intuição interna como da externa, igualmente desconhecido”.

13 Para o objeto transcendental, caracterizado, do mesmo modo que a coisa em si mesma, como *fundamento do fenômeno*: “O objeto transcendental, que é o fundamento dos fenômenos exter-

maneira alusiva, mas também de maneira explícita a *Dialética Transcendental* identifica o objeto transcendental com a coisa considerada em si mesma: “Que matéria seja a coisa em si mesma (objeto transcendental), é-nos inteiramente desconhecido” (A 366)<sup>14</sup>. Em resumo, a própria *Crítica* identifica em diversas passagens o objeto transcendental com a coisa considerada em si mesma; e em todas as passagens citadas em que se verifica essa identidade, encontramos as três características assinaladas acima: o objeto transcendental, como equivalente à coisa considerada em si mesma, é um objeto não representacional, transcendente à consciência e desconhecido<sup>15</sup>.

Se, para o realismo (transcendental), a síntese das representações em um juízo apenas reproduz, ou traduz em outro registro, a unidade de propriedades que se encontra em um objeto independente de nossos modos de representação, para o idealismo transcendental essa explicação já se encontra desde o início excluída: o objeto das representações, como algo exterior à consciência e distinto das representações, é incognoscível, de modo que também nos é desconhecida a unidade delas no objeto.

É importante notar que, muito embora descarte tal explicação, Kant mantém em um quadro realista a formulação da objetividade como correspondência de nossos conhecimentos com um objeto independente e fora do sujeito. De fato, depois de afirmar que o objeto ao qual contrapomos nossos conhecimentos é somente algo em geral = X, Kant diz:

---

nos...” (A 379); ou também: “[os fenômenos] porque não são coisas em si, têm de ter como fundamento um objeto transcendental, que os determina como meras representações (...)” (A 538/ B 566). Cf. tb. A 538-541 e A 613. E como causa dos fenômenos: “(...) pode-se apenas indicar que atribuímos os fenômenos externos a um objeto transcendental, que é a causa dessa espécie de representações, o qual, porém, não conhecemos de modo algum, nem dele jamais obteremos conceito algum” (A 393).

14 Para a caracterização do objeto transcendental como coisa em si em si mesma, cf. também A 698: “Pois somente pressupusemos um algo, do qual não temos nenhum conceito do que ele seja em si mesmo (um simples objeto transcendental) (...)”.

15 Note-se que há uma quarta característica não mencionada: o objeto transcendental como fundamento ou causa de nossas representações. Mas não é por acaso que a *Dedução Transcendental* não considera o objeto transcendental como causa das representações, pois na teoria do objeto transcendental já não está em jogo, como acontecia na *Estética Transcendental*, a questão do fundamento da matéria do fenômeno ou da natureza *materialiter spectata*, mas sim a questão do fundamento formal dos fenômenos, i.e., da natureza *formaliter spectata*. Trata-se agora da função do objeto distinto da representação na construção do conhecimento objetivo ou da unidade de nossas representações (a síntese categorial), e não de sua função como fundamento da multiplicidade sensível. Do ponto de vista da *Estética Transcendental*, a coisa considerada em si mesma é concebida apenas como o fundamento material do fenômeno. Do ponto de vista da *Análítica Transcendental*, a coisa considerada em si mesma é o correlato do processo subjetivo de síntese categorial, o fundamento da unidade pensada ou visada pelas categorias.

(...) esse objeto é considerado como aquilo a que se faz face, de modo que nossos conhecimentos não são determinados ao acaso ou arbitrariamente, mas *a priori* de certa maneira, porque, na medida em que devem reportar-se a um objeto, também têm, relativamente a este, de concordar necessariamente entre si, i.e., têm de ter aquela unidade que constitui o conceito de um objeto (A 104 -5).

Ou seja, ainda que desconhecido, é o objeto, a exemplo do realismo, que é o fundamento da unidade de nosso conhecimento, pois os conhecimentos concordam entre si e adquirem unidade por se referir a um objeto que, na qualidade de algo a que se faz face (*dasjenige, was dawider ist*), não pode ser senão independente e distinto do conhecimento<sup>16</sup>. É certo que o criticismo difere do realismo quanto ao modo de interpretar essa relação do conhecimento ao objeto. No realismo, a relação dos conhecimentos com o seu objeto é uma relação de similitude (direta ou analógica): se as propriedades *a*, *b*, *c* estão ligadas no objeto *O*, então eu tenho de ligar as representações dessas propriedades no meu conceito desse objeto<sup>17</sup>. Dito de outro modo: conheço o objeto *O* por meio de predicados, nos quais o conceito desse objeto *O* é o sujeito e *a*, *b* e *c* são os predicados atribuídos a esse objeto. Ora, no criticismo, uma vez que o objeto é desconhecido como possa ser em si mesmo, a relação do conhecimento com o seu objeto não é de similitude (nem direta nem analógica): as representações *a*, *b*, *c* são os predicados atribuídos ao conceito de um objeto = *X* e, desde então, julgar é pensar os predicados *a*, *b* e *c* como unidos no sujeito *x*. Assim, os conhecimentos *a*, *b* e *c* concordam entre si porque se referem ao objeto = *X*. Mas se no criticismo a relação do conhecimento com o objeto não é de similitude, permanece a relação do conhecimento com um objeto que, embora desconhecido, é, como no realismo, um objeto exterior, independente do sujeito.

16 De Vleeschauwer sustenta haver duas interpretações possíveis para a passagem de Kant que acabamos de citar: pela primeira interpretação (realista) objeto a que se faz face é o objeto transcendental = *X* *qua* coisa em si, sendo assim independente do sujeito; já pela segunda (idealista), o objeto transcendental não é uma realidade fora do sujeito, mas é, como Kant viria a especificar logo depois, um objeto imanente, correlato da apercepção transcendental. Esse intérprete inclina-se para a segunda interpretação, pois, diz ele, o texto fala de uma determinação *a priori*, e, portanto, algo impossível de ser atribuído à coisa considerada em si mesma (de Vleeschauwer 1976; II, 272-3). Conforme veremos adiante, as duas interpretações se harmonizam de fato e de direito; no momento, porém, queremos destacar apenas a primeira.

17 Cf. Wolff 1973; 137.

## II. O objeto transcendental como apercepção transcendental

A causa da teoria do objeto transcendental *qua* realidade independente do sujeito está ainda muito longe de ter sido decidida<sup>18</sup>. Kant, ao longo da exposição da sua teoria do objeto, introduz outra *perspectiva*, a partir da qual o papel do objeto transcendental é visto de outro modo<sup>19</sup>. Desse novo ponto de vista, o objeto que corresponde ao conhecimento deixaria de ser uma realidade transcendente ao sujeito para ser considerado objeto imanente, uma representação ou construção do pensamento. Quer dizer, o objeto transcendental é caracterizado agora como correlato da apercepção transcendental: “Mas visto que só temos que ver com o múltiplo de nossas representações e aquele X que lhes corresponde (o objeto), porque deve ser algo diferente de todas as nossas representações, nada é para nós, é claro que a unidade que o objeto faz necessária não pode ser senão a unidade formal da consciência na síntese do múltiplo de nossas representações” (A 105; *italico meu*). Se no início, embora incognoscível, o objeto transcendental *qua* coisa em si era o fundamento da unidade das nossas representações, na medida em que as representações concordavam entre si por

18 O termo *realidade* para designar algo que exista independentemente do sujeito (como nas expressões *realidade fora de nós* ou *realidade independente*) não é inteiramente apropriado, pois, *realidade* é uma categoria (de qualidade) que diz respeito às notas ou características que definem um objeto e, nessa medida, é de ordem transcendental, não ontológica. Mas uma vez que tenhamos em mente esse significado, o uso de *realidade* com valor ontológico pode ter sua legitimidade, não só em virtude do uso corrente do termo, mas também em virtude de sua etimologia (o latim *res*: coisa, algo), a qual se aproxima justamente do alemão *Etwas* (algo), que muitas vezes é usado por Kant com valor ontológico (aquilo que é, do qual nada sabemos, i.e., ao qual não atribuímos nenhum predicado determinado; um mero algo). De fato, Kant diz que a divisão entre os conceitos de *Etwas* e *Nichts* (nada), apresentada no final da *Análitica Transcendental*, é “uma das divisões ontológicas mais abstratas” (cf. *Prolegômenos*, § 39; IV, 325); segundo essa divisão, *Etwas* contrapõe-se a *Nichts*, que compreende sob si o que é problemático, o não-existente, o inconcebível e o contraditório. Nesse sentido, Kant, ao subdividir o conceito superior de objeto em geral (*Gegenstand überhaupt*) define o conceito de realidade (*Realität*) como: “*Etwas*, negação é *Nichts*, a saber, um conceito da falta de um objeto, como a sombra, o frio (*nihil privativum*)” (A 290-91 / B 346-7). Cf. tb. nota 41 deste trabalho.

19 Acreditamos haver outra perspectiva, não uma reformulação do papel do objeto transcendental que deixaria para trás a antiga fórmula, tal como supõe de Vleeschauwer: “O papel da equação: o objeto = coisa em si é provisório e acarretará mais tarde uma definição mais consequente do objeto, uma vez desenvolvida a teoria do ‘Gegenstand’(...). A relação que Kant tem em vista aqui é a relação da representação com um objeto real ou intencional, distinto, nos dois casos, da consciência. Mas Kant vai abandonar imediatamente essa relação para orientar a discussão do objeto em um sentido mais crítico” (de Vleeschauwer 1976; II, 271; trad. modificada e *italico meu*.) Fique claro que, para nós, Kant não abandona a equação, mas apenas introduz outra perspectiva, isto é, um novo ponto de vista a partir do qual a relação da representação com o objeto é considerada de modo diferente, mas não excludente. Por isso, o leitor deve ter em mente que a análise a seguir é parcial, tanto quanto o foi a análise anterior, e apenas mais tarde, na seção *O objeto transcendental e o seu conceito*, é que será considerada a reunião dos dois pontos de vista parciais em um único argumento.

se referirem a um objeto independente do sujeito, agora a função da unidade recai sobre a unidade formal da consciência, e o objeto = X, diferente das representações, é dito *não ser nada para nós*. Em outras palavras, o objeto transcendental *qua* coisa em si parece não apenas ter declinado, em favor da atividade da consciência, o papel de fundamento da unidade das representações, mas também ter perdido toda a espessura ontológica: o objeto diferente de nossas representações é dito um “nada para nós”, i.e., um não-ser.

Como entender essa nova perspectiva e a conseqüente reformulação do papel do objeto transcendental? A dedução subjetiva das categorias, na qual se insere a teoria do objeto transcendental, define a objetividade como um todo de representações comparadas entre si e ligadas por um conceito puro. Ora, se só temos que ver com representações, então a unidade, que é o essencial da objetividade, não pode jamais advir das coisas consideradas em si mesmas, uma vez que, como indeterminadas (e, acrescente-se, como indetermináveis) nunca podem ser o fundamento da unidade determinada das representações (cf. de Vleeschauwer 1976; II, 274). Mas se o fundamento da unidade não advém do lado do objeto considerado em si mesmo, então ela só pode advir do lado do sujeito. Ora, do lado do sujeito, a função da unidade se encontra na consciência, não na consciência empírica, pois esta é um fluxo ou sucessão de estados, mas na consciência *a priori*, elemento formal, idêntico e permanente. Assim, o fundamento da unidade das representações não está em algo distinto da consciência, mas é imanente a ela; a unidade “nada mais é do que a unidade formal da consciência na síntese do múltiplo das representações” (A 105). Apresenta-se, assim, a primeira característica relativa à questão do fundamento da objetividade de nosso conhecimento: a unidade, “que constitui o conceito de um objeto” (A 105), funda-se no sujeito de conhecimento.

É preciso, porém, ir mais longe. A unidade no conhecimento não apenas é própria ao sujeito de conhecimento, mas também é, por não ser *dada*, produto de uma atividade (a consciência *a priori* é uma atividade ou função de síntese): “(...) conhecemos o objeto quando *produzimos* unidade sintética no múltiplo da intuição” (A 105; grifo meu)<sup>20</sup>. Ora, essa atividade de produção da unidade implica todo o mecanismo de síntese apresentado na dedução subjetiva: a síntese de apreensão de um diverso na intuição, de reprodução desse diverso na imaginação e de sua reconhecimento no conceito: “Mas essa [unidade sintética do múltiplo da intuição] é impossível se a intuição não pôde ser produzida por uma função de síntese segundo uma regra que torne neces-

20 Essa passagem foi omitida na tradução portuguesa da *Crítica da Razão Pura*.

sária *a priori* a reprodução do múltiplo e torne possível um conceito, no qual esse múltiplo se unifique” (A 105). Em outras palavras, para retomarmos os termos da dedução subjetiva, a *unidade* das representações nada mais é do que a consciência da identidade da atividade na reprodução do múltiplo sensível: somente assim se alcança a representação da unidade do objeto de conhecimento.

Se alinharmos as duas características destacadas, então teremos que a relação entre representação e seu objeto se apresenta:

- (1) como uma relação subjetiva e imanente, pois essa relação se explica pela referência do *múltiplo* das representações à *unidade* da consciência;
- (2) como a relação de uma atividade com o seu produto, pois o objeto, definido como a unidade das representações, é um produto da atividade do sujeito.

Dessa perspectiva, o objeto correspondente a um conhecimento já não é um objeto transcendente ao sujeito ou independente de sua atividade; como Kant diz com toda a clareza já na Reflexão 4674 datada de 1774: o objeto “não é nada mais do que a própria representação subjetiva (do sujeito), mas tornada universal, pois eu sou o original de todos os objetos” (Kant 1900; XVII 646).

Se a relação do conhecimento com o seu objeto se dá na base da atividade imanente do sujeito, então parece necessário rever o papel do objeto transcendental, antes caracterizado como objeto transcendente e não representacional. A consideração da construção de um triângulo oferece a Kant a oportunidade de explicar o novo papel desempenhado pelo objeto transcendental =  $X^{21}$ : “Assim, pensamos um triângulo como objeto na medida em que estamos conscientes da composição de três linhas retas segundo uma regra, segundo a qual tal intuição pode ser sempre apresentada [*dargestellt*]. Ora, essa *unidade da regra* determina todo múltiplo e limita-o a condições que fazem possível a unidade da apercepção, e o conceito dessa unidade é a representação do objeto = X, que eu penso mediante os predicados pensados de um triângulo” (A 105).

O objeto transcendental, redefinido agora segundo a concepção de que a relação do conhecimento com o seu objeto é a relação de uma multiplicidade de representações com a sua unidade (unidade que é a essência ou o conceito

21 Note-se que o exemplo não é muito apropriado ao contexto em que se encontra, pois a construção do triângulo é *a priori*, ao passo que até o momento estava em questão a correspondência do fenômeno com o objeto exterior ao sujeito. Entretanto, pode-se compreender a construção do triângulo como a percepção de um objeto empírico triangular, atividade que envolve os mesmos mecanismos da construção pura: em vez da síntese de um diverso puro, temos a síntese de um diverso empírico.

puro da objetividade), vem a ser simplesmente o conceito da *unidade de uma regra*<sup>22</sup>. E precisamente a subordinação do múltiplo de representações empíricas à regra é que estabelece a relação desse múltiplo com o objeto<sup>23</sup>. Pois se o que distingue o conhecimento dos objetos da representação arbitrária é a *necessidade* na ligação das representações (ou a universalidade, como conceito recíproco; A 104-105), a representação do triângulo refere-se a um objeto, na medida em que temos consciência de que as três linhas que compõem o triângulo são unidas *sempre* do mesmo modo (de maneira a formar um triângulo e não a justaposição de três segmentos de reta). Porém, para que a síntese das três linhas resulte sempre em um triângulo, é preciso que ela não opere arbitrariamente (A 105), mas seja subordinada à uma regra (a da construção do triângulo); desse modo, porque condicionados por uma regra, todos os momentos ou etapas da construção do triângulo são coesivos, i.e., pertencem a uma única e mesma atividade (a unidade da regra)<sup>24</sup>. Assim, se o objeto é definido como a unidade necessária de representações, a representação do objeto = X é apenas o conceito dessa unidade, e a correspondência do conhecimento com o objeto se apresenta agora como a subordinação dos fenômenos a regras: “sem elas [as regras] jamais conviria aos fenômenos conhecimento de um objeto que pudesse corresponder-lhes”. (A 159)

Que é então o conceito do objeto = X? Nada senão uma *função*: a consciência da unidade da regra para a reprodução necessária das percepções. Ora, a consciência da unidade da regra é precisamente a *apercepção transcendental*, de modo que a relação do conhecimento com o seu objeto só tem como fun-

22 A esse respeito é ilustrativo o comentário de R. P. Wolff: “O conceito de um triângulo ou corpo... é uma regra para a reprodução de percepções, ao passo que o conceito de um objeto de representação é meramente o conceito da unidade de tal regra. É esse algo extra, essa , que dá objetividade ao múltiplo de representações e com isso torna possível o que chamamos conhecimento de objetos” (Wolff 1973, 142).

23 “O conceito puro desse objeto transcendental (que na realidade em todos os nossos conhecimentos é sempre identicamente = X) é aquilo que pode proporcionar a todos os nossos conceitos empíricos em geral uma relação a um objeto, i.e., uma realidade objetiva” (A 109).

24 Toda essa análise do exemplo do triângulo torna-se talvez um pouco mais clara se tivermos em mente o exemplo da formação do conceito de um corpo, apresentado por Kant depois do exemplo do triângulo em A 106. Além disso, a unidade da *apercepção* não é apenas o fundamento da unidade da construção do objeto particular (no caso, o triângulo), mas é também o fundamento da unidade ou identidade desse objeto particular com os outros que são construídos de acordo com a mesma regra. Também esse aspecto torna-se mais claro, se nos lembrarmos de que estamos falando da formação de conceitos, i.e., de representações que têm sob si diversas representações com uma nota característica comum. Ora, para reconhecer sob um determinado aspecto essa identidade de diversas representações, é preciso ter em mente, diante de uma variedade de objetos, a unidade da regra de construção em cada um desses objetos particulares (cf. Longuenesse 1993, 45).

damento (condição) a *apercepção transcendental*. Nesse sentido, o objeto transcendental, ao qual correspondem nossos conhecimentos, pode ser redefinido em termos da própria unidade da *apercepção*, e podemos dizer que ocorre até mesmo uma *assimilação* do objeto transcendental à *apercepção transcendental*:

O conceito puro desse objeto transcendental (que na realidade em todos os nossos conhecimentos é sempre identicamente = X) é aquilo que pode proporcionar a todos os nossos conceitos empíricos em geral uma relação a um objeto, i.e., uma realidade objetiva. Ora, esse conceito não pode conter nenhuma intuição determinada e não dirá respeito, portanto, senão àquela unidade que tem de ser encontrada num múltiplo do conhecimento, porquanto esse múltiplo esteja em relação com um objeto. Mas essa relação nada mais é do que a unidade necessária da consciência, conseqüentemente, também da síntese do múltiplo por meio da função comum da mente: ligá-lo em uma unidade (...) (A 109-110).

Pode-se, então, concluir que a equivalência entre o objeto transcendental e a *apercepção transcendental* é dada nestes termos:

- (1) a relação do conhecimento com o objeto é a relação do múltiplo sensível com a sua unidade;
- (2) ora, o conceito do objeto transcendental é a representação dessa unidade;
- (3) essa unidade não é senão a unidade necessária da consciência;
- (4) portanto, a relação do conhecimento com o objeto transcendental é a relação do múltiplo com a unidade, que nada mais é do que a unidade da consciência – a unidade da *apercepção*.

Que é então, *dessa perspectiva*, a relação da representação com o objeto? Já não é, como no primeiro momento, a correspondência da representação com um objeto que, apesar de incognoscível, é considerado não obstante, como no realismo, um objeto não representacional e independente do sujeito (referência ao objeto transcendental *qua* coisa em si mesma). Agora, a relação da representação com o objeto se apresenta como a relação do múltiplo com a unidade da consciência. Ora, o conceito dessa unidade é precisamente o objeto transcendental, i.e., não uma realidade fora do sujeito, mas uma função imanente. Desse modo, o objeto transcendental significa agora não uma entidade não representacional, fora do sujeito, mas algo, ou melhor, uma função que se situa na esfera da atividade da consciência: o objeto transcendental “significa apenas um algo = x do qual não sabemos absolutamente nada nem, em geral, podemos saber (segundo a atual constituição de nosso entendimento), mas que somente pode servir como um correlato da unidade da

*apercepção para a unidade do múltiplo na intuição sensível, por meio da qual o entendimento unifica esse múltiplo no conceito de um objeto*” (A 251; *italico meu*).

O ponto em questão é que só temos que ver com nossas representações e, por mais fundo que possamos procurar no sujeito, encontramos apenas modificações internas da mente, de modo que o objeto exterior à representação se torna incognoscível. Mas se assim também se torna inacessível a unidade que ele possa ter, então a relação da representação com o seu objeto assume outro caráter, passando a ser encarada como a concordância entre as representações, por conseguinte, como a unidade necessária delas. Assim, em vez da relação com o objeto ser concebida como *correspondência* da representação com um objeto independente, temos a *coerência* interna das representações, produto da síntese (das representações) condicionada por uma regra (as categorias). Daí resulta que o objeto, concebido como o fundamento do acordo ou da unidade necessária de nossas representações, se caracterize agora como regra: “o objeto é aquilo no fenômeno que contém a condição dessa regra necessária da apreensão” (A 191)<sup>25</sup>. Quer dizer, o objeto se caracteriza agora não como uma entidade, algo não representacional e independente do sujeito, mas como *função*: a atividade determinada, imanente à consciência, de organizar o múltiplo de representações.

### III. O objeto transcendental: coisa em si ou apercepção?

Façamos um balanço parcial. Na questão da objetividade de nossos conhecimentos, o objeto transcendental, em um primeiro momento, equivale à coisa considerada em si mesma; num segundo momento, à *apercepção transcendental*. O movimento é nítido: Kant parte do objeto transcendental *qua* coisa em si e termina com o objeto transcendental *qua* *apercepção transcendental*. Assim, não seria forçoso abraçar a conclusão de um comentador, que vê uma “manifestação falta de equilíbrio” na teoria do objeto transcendental<sup>26</sup>?

25 “Se investigarmos que nova propriedade a relação com um objeto confere a nossas representações e o que é a dignidade que elas assim adquirem, encontramos então que essa relação nada mais faz do que tornar necessária, de certo modo, a ligação das representações e submetê-las a uma regra (...) (A 197)”.

26 “Encontramo-nos diante de uma manifesta falta de equilíbrio na tese crítica. A teoria do ‘Gegenstand’ parte de um objeto transcendental – *qua* coisa em si – e termina com um objeto transcendental *qua* *apercepção*” (de Vleeschauwer 1976; II, 296). Ou então: “Reina uma grande confusão quanto ao objeto transcendental. Para começar, esse objeto é: 1.º a coisa em si; 2.º a *apercepção*” (de Vleeschauwer 1976; II, 275). Cf. tb. de Vleeschauwer 1976; III, 279 e Lachize-Rey 1931, 418.

Muito se tem especulado sobre a razão desse alegado desequilíbrio. Segundo uma leitura já fora de circulação, conhecida nos países de língua inglesa como *Patchwork theory*, estaríamos diante de textos que, redigidos por Kant em épocas diferentes, teriam sido posteriormente agrupados de maneira exterior. Nessa colcha de retalhos, as partes que identificam o objeto transcendental com a coisa considerada em si mesma pertenceriam a textos mais antigos, de caráter pré-crítico<sup>27</sup>. E prova da incompatibilidade da teoria do objeto transcendental com as teses mais maduras seria a supressão da teoria do objeto transcendental na segunda edição da *Crítica*. Essa explicação, sem mencionar a sua comodidade, que inviabiliza todo esforço mais tenaz de interpretação, esbarra em pelo menos uma dificuldade: a referência ao objeto transcendental *qua* coisa em si permanece em diferentes passagens da segunda edição<sup>28</sup>. Ademais, Kant não apenas assegura que a segunda edição da *Crítica* modifica apenas o método da exposição, não as provas e o teor das teses, mas também encoraja o leitor a comparar as duas edições para suplantarem eventuais perdas (B XXXIX).

Diametralmente oposta é a leitura de Lebrun, para quem a oscilação de Kant no tocante à coisa em si seria efeito de superfície da estrutura aporética da *Crítica*: altera-se a paisagem conforme o fio condutor, o teórico ou o prático, com o qual se analisa o mesmo tema (Lebrun 1993). Na razão teórica, não se poderia jamais conceder “algum valor ontológico, por pequeno que seja, a um ‘Objeto’ separado da condição da intuição sensível...”, de modo que “importa reduzir o objeto transcendental a essa simples função [a de unificar o diverso sensível segundo regras necessárias] e não imaginar que se trataria de um ente fora de nosso conhecimento (...)” (Lebrun 1993, 60-61). Já na razão prática, a coisa em si mesma, longe de ser mero *Gedankending*, possuiria inegável espessura ontológica. Assim, a coisa em si ou evapora-se quando se tem em vista o interesse teórico, ou tem sua presença reafirmada quando está em jogo o interesse prático da razão (Lebrun 1993, 66). No entanto, se tal leitura for correta, o objeto transcendental, visto tão-só da perspectiva da razão teórica, não deveria ser identificado unicamente com a aprecepção transcendental, jamais com a coisa considerada em si mesma? Mas não se viu acima que Kant

27 Essa é a leitura de Kemp Smith, assim reproduzida por R. P. Wolff: “se desde cedo Kant desistiu da idéia de que podemos ter conhecimento das coisas em si mesmas, toda passagem que identifica o objeto do conhecimento com a coisa em si mesma deve ser uma ‘sobrevivência semi ou pré-crítica’” (Wolff 1973, 135).

28 Cf., por exemplo: *Estética Transcendental*, A 46 /B 63; *Análítica Transcendental*, A 288 /B 344; *Dialética Transcendental*, A 478 /B 506. Para um inventário minucioso das ocorrências em que o objeto transcendental aparece como coisa em si na *Crítica da Razão Pura*, cf. Wolff, 1973, 136.

começa mesmo por identificar o objeto transcendental à coisa em si – dentro do próprio âmbito da razão teórica e quando está em jogo a questão da objetividade do conhecimento empírico?

Antes de abandonar apressadamente essa leitura, talvez ainda se possa sustentar que, pelo fio condutor da razão teórica, a formulação crítica mais conseqüente só poderia abrigar o objeto transcendental como correlato da apercepção transcendental. E se no início Kant o assimila a algo exterior à consciência, é porque ainda estaria preso a um referencial realista, do qual iria desvencilhar-se somente aos poucos, no decorrer mesmo da reflexão e da elaboração da *Crítica*<sup>29</sup>. Nesse caso, se não se concebe a *Crítica* como uma colagem exterior de textos, atribui-se a Kant uma evolução no interior de sua reflexão. Nesse evolução residiria a fonte da ambigüidade que se detecta na investigação do objeto transcendental; mas o intérprete mais avisado não deveria perturbar-se: do ponto de vista estritamente crítico, o objeto transcendental não é nada mais do que o correlato da apercepção<sup>30</sup>.

Por mais diversas que sejam, essas leituras são convergentes ao afirmar que o objeto transcendental, quando identificado com a coisa em si mesma, é o ponto cego da teoria da objetividade de nossos conhecimentos. E pela expressão *ponto cego*, conforme a sua origem na anatomia (o ponto da retina que

29 Segundo Vleeschauwer, Kant “vai abandonar imediatamente essa relação [da representação com um objeto distinto da consciência] para orientar a discussão do objeto em um sentido mais crítico”, o que significa “mostrar que o objeto não tem somente o sentido de ‘alguma coisa oposta ao eu’ ou que a relação com o objeto não é necessariamente a relação com um ser externo, mas que o objeto é ele mesmo uma representação crítica, uma construção do pensamento, efetuada segundo leis” (de Vleeschauwer 1976; II, 271 e 294). É verdade que esse intérprete diz que, desse ponto de vista, a coisa em si não é excluída, pois apenas se mostraria que ela não é a fonte da objetividade. Contudo, afirma que a referência a uma coisa exterior à representação, na questão da relação do conhecimento com o seu objeto, é neutralizada e como que colocada entre parênteses. Também Cassirer recorre à explicação semelhante. (Cassirer 1993; 698-701). A doutrina da coisa em si como fundamento não sensível dos fenômenos seria um legado pré-crítico da *Dissertação* (existente no interior mesmo da *Crítica*, mais precisamente, na *Estética Transcendental*), e somente na *Lógica Transcendental* seria desvelada a ilusão desse ponto de vista. A ilusão, resultante do hipostasiar-se em um objeto absoluto a coerência e conexão objetiva dos conteúdos da consciência em geral, seria dissipada com a teoria do objeto transcendental como mera regra conceptual de conexão, simples correlato da unidade da apercepção.

30 Cf. R. P. Wolff: “Quando abandonou a posição de que podemos ter conhecimento das coisas em si mesmas, Kant foi obrigado a reconsiderar a explicação, bastante incompleta, do conhecimento dos fenômenos. (...) Como posso conhecer a conformidade [das representações] com um objeto que é necessariamente escondido de mim? (...) Neste ponto, há duas linhas alternativas de raciocínio que Kant pode seguir. Ele pode decidir que não há sentido algum na noção de objeto de representação e, portanto, que não há nenhum conhecimento, estritamente falando (...). Ou Kant pode decidir” reinterpretar “a frase ‘objeto de representações’, preservando assim as características da objetividade e da necessidade ao explicá-las de outro modo”. Kant teria seguido, então, essa última alternativa. (Wolff 1973, 138 e 139-140). Cf. tb. de Vleeschauwer 1976; III, 640-641.

não apresenta nenhuma resposta aos estímulos sensoriais), retenha-se precisamente o que está contido na metáfora: o ponto do criticismo que, ao menos no campo teórico, não responderia a nenhuma exigência crítica. É digno de nota, porém, que semelhante interpretação acaba por contornar importante exigência de Kant a seus leitores: deve-se considerar a *Crítica* como sistema<sup>31</sup>. Pressuposto indispensável, pois quando se tem em mente a idéia do todo, as contradições aparentes podem ser resolvidas, assegura Kant (B XLIV). Talvez Kant não tenha de fato realizado o que exigia de si e de seus leitores; mas se já de saída o intérprete descarta o pressuposto e desqualifica a exigência de Kant, ele corre o sério risco de parar cedo demais no primeiro obstáculo, apostando mais na reconhecida ambigüidade que permeia os textos de Kant do que na possibilidade de superá-las ou explicá-las.

O caso parece, porém, indefensável, pois se é verdade que o objeto transcendental é assimilado à apercepção transcendental, então não se seguiria a falsidade da identificação do objeto transcendental com a coisa em si? Não necessariamente, pois há indícios suficientes de que o termo *objeto transcendental* é tomado em dois sentidos diferentes: de um lado, como o objeto distinto da representação e exterior à consciência (o objeto transcendental *qua* coisa em si mesma); de outro, como a representação ou o conceito que se refere a esse objeto (o objeto transcendental *qua* apercepção)<sup>32</sup>. Se for realmente assim, mais do que a coerência interna da *Crítica*, está em jogo uma doutrina que supõe a abertura da consciência para coisas exteriores ao pensamento, passando assim ao largo da contraposição entre a imanência do círculo fechado comumente atribuído à representação e a transcendência da coisa que cai fora desse círculo. Se for assim, a teoria do objeto

31 Cf. *Crítica da razão pura*, B XXXVII, *Prolegômenos* (Kant 1900; IV, 262-3) e *Declaração sobre a Doutrina-da-Ciência de Fichte* (Kant 1900; XII, 396).

32 Que um mesmo conceito possa ser tomado em dois ou mais sentidos diferentes não é coisa rara em Kant. Talvez o exemplo mais significativo se encontre na *Introdução* da segunda edição da *Crítica da Razão Pura*. Depois de ter dito (em B 3) que a proposição *toda mudança tem uma causa* é uma proposição que, embora *a priori*, não é *pura*, Kant, algumas linhas depois (em B 4-5), dá a mesma proposição como exemplo de um juízo *a priori* – e *puro*! Acusado, em uma resenha publicada na *Leipziger Gelehrter-Zeitung* de ter caído em uma “contradição manifesta” (*ein gerader Widerspruch*), Kant a suprime ao dizer que o termo *puro*, nas duas proposições, é empregado em dois sentidos diferentes: no primeiro caso, *puro* significa o conhecimento que não tem nada de empírico *imiscuído*, ao passo que no segundo caso *puro* significa o conhecimento que não depende de nada empírico. O importante dessa “lição” não está tanto em nos ensinar a virtude da prudência: guardar-se de encontrar imediatamente contradições ou ambigüidades, mas sobretudo na resposta de Kant ao resenhista: “em uma obra de tal âmbito, tais e semelhantes contradições, que alguém acredita ter encontrado, antes que a tenha bem compreendido no todo, desaparecem por si mesmas, quando consideradas em ligação com as demais” (cit. por Vaihinger 1976; I, 211).

transcendental assume feição inteiramente nova, e, embora se mantenham intocadas as exaustivas análises precedentes como dois pontos de vista parciais (o objeto transcendental *qua* coisa em si e objeto transcendental *qua* apercepção), é preciso, agora, retomar a análise e seguir as pistas para reuni-los numa visão integral da teoria do objeto transcendental.

## 2. O objeto transcendental e o seu conceito: o argumento único em dois passos

Para trazer à luz a distinção e a correlação entre os dois sentidos do *objeto transcendental*, é preciso considerar que a argumentação da teoria do objeto transcendental é um argumento único que se desenvolve em dois passos, distintos, porém, complementares<sup>33</sup>. Além disso, esse mesmo argumento aparece duas vezes: é primeiro delineado na teoria do objeto e, depois, é retomado uma vez aprofundada a discussão sobre a *apercepção transcendental*<sup>34</sup>. A retomada do argumento não faz senão a reprodução, quase especular, mas com maior precisão, do que antes se delineou de forma mais sucinta, de modo que a teoria do objeto transcendental comporta duas provas semelhantes sobre o mesmo ponto<sup>35</sup>. O primeiro passo do argumento tem como base a noção de representação e a sua contrapartida necessária: o *objeto da representação*. Nessa etapa, o objeto da representação vai ser o objeto transcendental *qua* coisa em si. Já o segundo passo, que supõe o anterior, opera com a noção de *representação do objeto*. Aqui, o objeto transcendental é assimilado à *apercepção transcendental*.

No delineamento, o primeiro passo é introduzido deste modo<sup>36</sup>:

33 É desnecessário dizer que essa fórmula faz alusão à célebre formulação de Dieter Henrich da estrutura argumentativa da *Dedução Transcendental* da segunda edição. Mas trata-se aqui apenas de aludir à formulação de Henrich, sem que se queira apontar algum contato entre as duas versões da *Dedução Transcendental*. Enquanto nos detemos apenas em um momento da *Dedução Transcendental* da primeira edição, Dieter Henrich debruça-se sobre a *Dedução Transcendental* da segunda edição, unicamente à qual concede valor probatório (cf. Henrich 1982; 67 e 79). Outra diferença é que esse intérprete se apóia em indicações explícitas de Kant, ao passo que aqui, na falta delas, temos de nos contentar com indícios e, sobretudo, com o próprio movimento do texto. Precisamente nesse movimento é que julgamos existir um argumento em dois passos na teoria kantiana do objeto transcendental.

34 A teoria do objeto transcendental é desenvolvida do terceiro ao sexto parágrafo (A 104–110) e retomada no meio do décimo parágrafo (a partir de *Nunmehr werden wir – Podemos agora...*) até o final do décimo primeiro (A 108–110). Para essa divisão da teoria do objeto transcendental cf. acima nota 7.

35 Também a dedução objetiva (*dedução transcendental da primeira edição*) contém duas argumentações acerca da validade objetiva das categorias: a dedução de cima para baixo e, depois, a dedução de baixo para cima. Cf. acima nota 4.

36 Para facilitar a compreensão, numero os períodos do texto citado.

(1) *E aqui é necessário tornar compreensível o que queremos dizer com a expressão: um objeto das representações.* (2) *Dissemos acima que os próprios fenômenos nada mais são do que representações sensíveis, que em si, exatamente como tais, não devem ser consideradas como objetos (fora da faculdade de representação).* (3) *O que se entende, pois, quando se fala de um objeto correspondente ao conhecimento e, por consequência, também distinto deste?* (4) *É fácil de ver que esse objeto tem de ser pensado somente como algo em geral = X, porque, fora de nosso conhecimento, nada temos que possamos, como correspondente, contrapor a esse conhecimento (A 104).*

A proposição do problema (1), que vai orientar todo o primeiro passo, é esta: determinar o que significa *um objeto das representações* (note-se o plural). E o domínio desse problema é definido pela premissa crítica (2) de que os fenômenos, que eventualmente poderiam ser considerados como “o objeto das representações”, na verdade não são, fora da *Vorstellungskraft*, objeto algum, i.e., o fenômeno é ele próprio representação e não a coisa considerada em si mesma<sup>37</sup>. Esclarecida a premissa, o problema é, então, reproposto dentro do domínio crítico (3). Importa notar no primeiro passo não tanto a resposta (4), que identifica o objeto da representação com “algo em geral = X”, quer dizer, com a coisa considerada em si mesma, à parte de toda representação ou de todo predicado particular e por isso caracterizada como algo em geral e desconhecida (=X) (a retomada desse primeiro passo não deixará dúvida sobre isso); mas importa notar que o problema é de tal modo constituído, que a resposta não poderia ter sido outra, pois se pergunta pelo *objeto da representação*, i.e., pelo objeto que não é ele mesmo, em última análise, representação.

A retomada desse primeiro passo na posterior reapresentação do argumento (trata-se, portanto, de passagem paralela à que acabamos de citar) também gira em torno da questão do *objeto da representação*, entendido como o objeto que não é representação, sendo, portanto, radicalmente distinto da representação:

*Todas as representações têm, como representações, seu objeto e podem mesmo ser, por sua vez, objeto de outras representações. Fenômenos são os únicos objetos que nos podem*

37 A premissa crítica a que Kant se refere com o “acima” é a doutrina da *Estética Transcendental*, que reduz os objetos dados, porque condicionados pelas formas subjetivas do espaço e do tempo, a fenômenos, i.e., representações ou modificações da faculdade de representação. “Acima” pode também se referir à observação geral da dedução subjetiva, que comanda todo o seu desenvolvimento, de que todas as representações, como modificações da mente [*Gemüt*], pertencem ao sentido interno, de modo que todo o conhecimento tem de ser condicionado pelo tempo (A 99). Mas essa observação geral da dedução subjetiva deriva, em última análise, da *Estética Transcendental*, de modo que se pode muito bem dizer que o domínio que define o primeiro passo da argumentação é delimitado pela *Estética*.

*ser dados imediatamente, e aquilo que neles se refere imediatamente ao objeto se chama intuição. Ora, esses fenômenos não são, porém, coisas em si mesmas, mas são eles próprios somente representações, que, por sua vez, têm o seu objeto, o qual, portanto, já não pode ser intuído por nós e, por isso, pode ser chamado objeto não empírico, i.e., transcendental = X (A 109).*

A própria noção de representação leva à questão do objeto da representação como um objeto não representacional. De fato, se toda representação tem seu objeto, ela pode, por sua vez, ser objeto de outra representação; mas para não cair num regresso infinito, devo chegar a um ponto em que a representação já não é objeto de outra representação<sup>38</sup>. Quer dizer, o fenômeno tem por objeto não outra representação, mas um objeto distinto da representação, objeto que, como tal, não pode ser percebido. Esse objeto toma por isso o nome de não empírico: objeto transcendental. E como não pode ser percebido, tampouco o podem as suas determinações particulares, de maneira que se caracteriza como = X, um puro indeterminado<sup>39</sup>.

Dessa perspectiva, podemos manter ponto a ponto a análise anterior que assinalava que o objeto transcendental *qua* coisa em si era o objeto da representação – o objeto ao qual nosso conhecimento corresponde<sup>40</sup>. Desse primeiro passo do argumento, importa então reter:

- a. trata-se da questão do objeto da representação;
- b. o domínio da questão é definido pela doutrina da *Estética Transcendental* de que fenômenos são representações sensíveis;
- c. como estamos no domínio da *Estética Transcendental*, trata-se da referência do múltiplo de representações sensíveis ao objeto da representação (esse ponto já foi indicado pelo uso do plural na proposição (1) do delineamento: “E aqui é necessário tornar compreensível o que queremos dizer

38 De resto, como adverte Kant: “Nomeando-se como *Enesidemo*, alguém expôs um ceticismo que vai muito mais longe [do que o idealismo de Berkeley]: nomeadamente, que não se pode saber de forma alguma se nossa representação corresponde em geral a qualquer outra coisa (como objeto), o que é dizer tanto quanto se uma representação é mesmo representação (representa algo). Pois representação significa uma determinação em nós que relacionamos a algo outro (cujo lugar ela como que substitui em nós)”. (carta de Kant a Beck, de 4 de dezembro de 1792; Kant 1900; XI, 379-382).

39 Nessa análise reproduzo com poucas modificações o comentário de de Muralt (Muralt 1958; 130-2). Assim, mesmo no âmbito da razão teórica, a restrição crítica de que só temos que ver com fenômenos, representações sensíveis, e não com coisas em si, tem como contrapartida necessária – pela própria noção de representação – um objeto não representacional, i.e., a coisa em si.

40 Daí não ser necessário repetir no pormenor a análise da passagem em questão. O mesmo vale para as passagens seguintes.

com a expressão: um objeto das representações”, mas irá tornar-se mais claro na contraposição com o segundo passo, que, como contraponto, gira em torno da questão da *unidade* das representações).

Vejamos no que consiste o segundo passo, para em seguida estabelecer como os dois passos estão correlacionados. O segundo passo faz a passagem da questão do *objeto da representação* para a questão do *conceito do objeto*, ao introduzir um novo elemento, implicado na noção da relação do conhecimento com o seu objeto: a *unidade das representações*. Assinalando pela adversativa que se faz uma transição do passo anterior para outra ordem de concepção, o segundo passo é introduzido assim:

*Achamos, porém, (1) que nosso pensamento da relação de todo conhecimento ao seu objeto comporta algo de necessário, pois esse objeto é considerado como aquilo a que se faz face; e (2) que nossos conhecimentos não são determinados ao acaso ou arbitrariamente, mas a priori de certa maneira, porque, devendo reportar-se a um objeto, devem também, relativamente a este, concordar necessariamente entre si, i.e., têm de ter aquela unidade que constitui o conceito de um objeto. (A 104-5).*

Como observa de Vleeschauwer (de Vleeschauwer 1976; II, 272), o período (1) pode ter dois sentidos inteiramente diferentes, pois pode significar ou que o pensamento de um objeto é necessário, porque ... etc, ou que o pensamento de um objeto inclui uma idéia de necessidade que consiste em que ... etc. A interpretação em cada caso é de todo diversa. No primeiro caso, enuncia-se uma relação necessária entre a representação e o seu objeto não representacional, ainda que este seja incognoscível (logo, a relação não é de similitude nem direta nem analógica). Quando referimos todas as representações sensíveis a um ponto comum, o objeto distinto da representação, estabelecemos ao mesmo tempo de modo não arbitrário a ligação dessas representações entre si: nesse caso, “a coisa em si é a razão de ser da necessidade de nossas representações” (de Vleeschauwer 1976; II, 272). Já no segundo caso, nossa concepção de objeto é precisamente a necessidade de nossas representações. Em virtude dessa necessidade, “nossas construções ideais não são arbitrárias, mas determinadas a priori” (*idem, ibidem*). Assim, se pela primeira alternativa a coisa considerada em si mesma é o fundamento da necessidade de nossas representações, pela segunda esse fundamento já não é a coisa em si (como vai se mostrar adiante, é a *apercepção transcendental*, condição a priori da ligação necessária das representações).

Qual alternativa escolher? Nenhuma das duas em particular; as duas ao mesmo tempo. Podemos deixar em aberto a questão, pois é possível ver nessa

passagem apenas uma análise do que comumente se entende por objeto, o que a noção de objeto encerra e qual a sua função no conhecimento<sup>41</sup>. Por isso, estamos diante de uma análise do que, como se lê no texto, “constitui o conceito de um objeto”, seja esse objeto um objeto empírico, seja uma simples construção ideal, seja enfim equivalente ao objeto considerado em si mesmo<sup>42</sup>. Nesse sentido, cabe apenas explicitar o que está contido na idéia de *Gegen-stand*: o que faz face, algo que é *da-wider*, quer dizer, o que está aí-contra (e na medida em que os significados dos prefixos *gegen-* e *wider-* são próximos, pode-se ver nessa explicação propriamente uma análise, i.e., um desdobramento do que o conceito de *Gegenstand* encerra em si). O objeto é, então, o elemento diante do qual ou contra o qual temos necessariamente de referir nossos conhecimentos, se estes devem ser conhecimento de um objeto. Mas o essencial não está nessa análise, aliás, trivial, mas na consequência, expressa por (2): a idéia da relação com o objeto acarreta necessariamente a idéia da *concordância interna* de nossos conhecimentos, i.e., a unidade deles. Dito de outro modo, a unidade dos diversos conhecimentos está implicada no fato de eles se reportarem todos a um objeto: “devendo reportar-se a um objeto, devem também, relativamente a este, concordar necessariamente entre si...”.

É precisamente a *unidade* das representações, como marca da relação do conhecimento ao seu objeto (unidade que constitui, assim, o conceito do objeto), que define todo o segundo passo do argumento, como comprova a seqüência do argumento:

- 
- 41 Que se trata de uma discussão de caráter geral – o que comumente se entende por objeto – é indicado pelos seguintes elementos: o verbo no plural “achamos” (*Wir finden*); a passiva: “[o objeto] é considerado... [*wird angesehen*]” e, finalmente, o uso do *Konjunctive I* (*föhre, seien*), modo (correspondente ao nosso subjuntivo, o antigo conjuntivo) que no alemão não é apenas o modo que exprime a possibilidade, o desejo, etc., mas também é empregado para reproduzir ou citar uma fala de outrem.
- 42 De Vleeschauwer, diante das duas alternativas, diz ser preferível a segunda interpretação, embora não exclua formalmente a primeira (de Vleeschauwer 1976; II, 272). A segunda alternativa estaria em consonância com a seqüência da argumentação, decorrente da doutrina crítica; além do mais, a primeira alternativa deixaria subsistir uma dificuldade: Kant fala, na passagem acima citada, de uma determinação *a priori* na relação do conhecimento com o objeto, o que excluiria a relação com a coisa em si. Mas, como pretendo mostrar, o desenvolvimento da argumentação tem como pressuposto a relação da representação com um objeto não representacional; porém isso não significa que, na relação do conhecimento com a coisa em si mesma, esta determine *a priori* nossas representações, mas sim que a determinação *a priori* de nossas representações, por intermédio da síntese categorial, remete, de algum modo à coisa distinta das representações (deixemos vago ainda como se dá essa referência). Assim, se nos foi possível deixar em aberto a questão de qual possibilidade abraçar, foi não só porque se trata da análise do conceito do objeto, mas também porque a seqüência mostra que não estamos diante de duas alternativas excludentes, ou que uma seria preferível à outra. Foi precisamente por essa razão que se pôde acima, embora de modo unilateral, interpretar a passagem em questão de acordo com a primeira possibilidade.

(1) Mas visto que só temos que ver com o múltiplo de nossas representações e aquele *X* que lhes corresponde (o objeto), porque deve ser algo diferente de todas as nossas representações, nada é para nós, é claro que a unidade que o objeto faz necessária não pode ser senão a unidade formal da consciência na síntese do múltiplo de nossas representações. Então dizemos: conhecemos o objeto, quando produzimos unidade sintética no múltiplo da intuição. (2) Mas essa [unidade sintética] é impossível se a intuição não pôde ser produzida por uma função de síntese segundo uma regra que torne necessária a priori a reprodução do múltiplo e torne possível um conceito, no qual esse múltiplo se unifique (...) (3) Ora, essa unidade da regra determina todo múltiplo e limita-o a condições que fazem possível a unidade da apercepção, e o conceito dessa unidade é a representação do objeto = *X* (...) (A 105).

Note-se que todas as três proposições que compõem o parágrafo têm como tema a *unidade* das representações, e é propriamente esse tema que marca a passagem do primeiro passo para o segundo e a diferença entre ambos.

Antes de prosseguir, convém examinar se é correta a interpretação aqui proposta. Vamos supor por um instante que não tivéssemos feito a distinção entre o primeiro e o segundo passo, nem tivéssemos apontado que o segundo passo se centra apenas no conceito do objeto como unidade – e cairíamos, então, em toda aquela sorte de dificuldade apontada pelos diferentes intérpretes de Kant na teoria do objeto transcendental. Supondo não haver a distinção entre os dois passos, chegaríamos ao seguinte resultado: é o fato de que só temos que ver com nossas representações que leva Kant a afirmar, em um primeiro momento, a existência do objeto distinto da representação para, em um segundo momento, afirmar a sua nulidade – duas conclusões contraditórias tiradas a partir da *mesma* premissa. Inicialmente, em A 104 (o que acima chamamos de primeiro passo), o objeto correspondente ao nosso conhecimento (distinto do conhecimento e exterior a ele) “tem de ser pensado somente como algo em geral = *X*, porque, fora de nosso conhecimento, nada temos que possamos, como correspondente, contrapor a esse conhecimento” (itálico meu); i.e., precisamente *porque* exterior à representação, “fora de nosso conhecimento”, o objeto tem de ser pensado como *algo em geral* e, portanto, não como um *nada*; quer dizer, o objeto, embora incognoscível, é *algo* e não *nada*: possui um valor ontológico<sup>43</sup>. Já em A 105 (no que chamamos de segundo passo), o objeto correspondente a nossas representações (o *X*), “*porque* deve ser algo diferente de nossas representações, nada é para nós...” (itálico meu);

43 Cf. as notas 14 e 41.

precisamente porque distinto da representação, o objeto é um nada para nós, i.e., é *nada* e não *algo*: não possui, então, nenhum valor ontológico. Ou seja, sem a distinção que propomos, temos que, em um primeiro momento (A 104), a noção de representação possui como contrapartida necessária algo distinto da representação ou um objeto não representacional, e, num segundo momento (A 105), que a mesma noção implica a nulidade desse objeto. Sem a nossa distinção, encontraríamos, pois, a mais crua contradição ou, pelo menos, uma “manifesta falta de equilíbrio”. Em segundo lugar, para continuar nossa suposição inicial de que não há tal distinção, mal se compreenderia como Kant, depois de ter afirmado (na proposição 1 do segundo passo; A 105) que o objeto = X, ao qual correspondem nossas representações, nada é para nós (porque deve ser algo diferente de todas as nossas representações), pôde concluir (proposição 3) que o conceito da unidade da apercepção é a representação do objeto = X. Ora, se esse objeto, porque diferente da representação, é um nada (proposição 1), como seria possível, então, que o conceito da unidade da regra ou apercepção seja a representação do objeto = X, i.e., a representação de um nada (proposição 3)? Ou seja, se tal conceito é, como diz Kant, “a representação do objeto = X”, e se esse objeto for nada para nós, então o conceito da unidade da regra ou apercepção seria a representação do nada; conseqüentemente, esse conceito seria sem objeto algum, e tal representação do nada seria o fundamento da relação do conhecimento com o seu objeto! <sup>44</sup>

44 Embora o conceito de *nada* possua diferentes momentos (quatro, para sermos exatos), divididos e classificados conforme a tábua das categorias (A 290 /B 346), refiro-me aqui exclusivamente ao *nada* como conceito vazio sem objeto, pois é o que está em jogo quando se entende a expressão: o objeto transcendental não é nada para nós como a supressão ou negação do objeto não representacional. A representação do nada, no contexto da experiência possível, é contraditória. De fato, se não fizermos a distinção entre os dois passos, teremos que o objeto = X é um nada para nós; mas então, se a apercepção é a representação do objeto = X, então ela é representação do nada. Dessa maneira, nada, como conceito sem objeto, não se refere a nenhum objeto, mas como fundamento da experiência, teria de referir-se pelo menos aos objetos de uma experiência possível; ou seja, o conceito que não possui objeto se refere a todos os objetos da experiência possível! Mas se quisermos evitar essa dificuldade, dizendo que o conceito do objeto transcendental não se refere mesmo a nenhum objeto da experiência possível, então tal conceito seria apenas a forma lógica para um conceito, mas não o próprio conceito (A 95). Nesse caso, não só não poderíamos qualificar o objeto como *transcendental*, mas também restaria inexplicada a tarefa mesma da *Dedução Transcendental*, na qual se insere a teoria do objeto transcendental; pois a tarefa é justamente demonstrar que os conceitos puros do entendimento não são apenas meras formas lógicas, mas, como tais, são conceitos dos objetos em geral e se referem a objetos como formas da experiência possível. Deve-se observar, contudo, que não há contradição alguma no próprio conceito de nada. Esse conceito (em todos os seus quatro momentos), tal como apresentado no que podemos chamar de tábua ontológica dos conceitos, conforme indicação dos *Prolegômenos* (§ 39; IV, 325), não é senão uma subdivisão derivada (ao lado da outra subdivisão, o conceito de algo – *Etwas*) do conceito de objeto em geral (*Gegenstand überhaupt*; A 290 /B 346); assim, o conceito de nada, como *conceito* de nada, em virtude mesmo de estar sob o

Essas dificuldades deixam de existir caso se reconheça que há um argumento em dois passos e que o segundo passo, diferentemente do primeiro, porém, não em contraposição a ele, tematiza apenas a unidade de representações, como marca da relação de nossos conhecimentos com o objeto. Nesse contexto, a proposição (1), explorando o conceito do objeto como unidade, tão-somente nega que esta provenha do objeto = X: o objeto transcendental = X é algo (i.e., embora desconhecido, ele é: possui valor ontológico), mas é um

---

conceito superior de *Gegenstand überhaupt*, se refere a objetos; mas se, como conceito de *nada*, é um conceito sem objeto, é porque o seu objeto é meramente problemático: o objeto do conceito não é considerado como possível, nem como impossível, de modo que, a exemplo dos númenos, o objeto do conceito é apenas *ens rationis*. Assim, quanto à representação do objeto transcendental, poderíamos talvez entender que, ao dizer que o objeto transcendental é um nada para nós, Kant esteja simplesmente tornando *problemática* a existência do objeto do conceito (o objeto fora da representação), ao mesmo tempo em que salvaguardaria o uso do conceito do objeto transcendental como *regra ou função* de síntese de representações; desse modo, o objeto transcendental seria mero conceito *problemático* quanto à existência do objeto não representacional, mas seria, no domínio imanente do fenômeno, a condição de objetividade de nossas representações sensíveis. Assim evitaríamos a contradição (pois esse conceito, embora sem objeto exterior à representação, se referiria, como fundamento *a priori* da experiência, a objetos de uma experiência possível) e assim também se daria conta da tarefa da *Dedução Transcendental* (pois a representação do objeto transcendental seria efetivamente um *conceito* e não uma simples *forma lógica* para um conceito). Mas esse mesmo movimento de tornar *problemática* a referência do conceito do objeto transcendental a algo distinto e independente da representação leva à admissão *necessária*, ainda que pela porta dos fundos, da existência de um objeto não representacional. Pois fazer do conceito do objeto transcendental mera *função* de síntese é limitar a atividade do sujeito a uma *atividade formal*; mas se a atividade é meramente *formal* (ligar representações), então, o *conteúdo*, o múltiplo de representações a ser unido sinteticamente, tem de ser *dado alhures*; ora, apresentar um múltiplo é precisamente *função* da sensibilidade; essa, por sua vez, é uma *faculdade passiva*, pura *receptividade*, e, como tal, não pode criar por si só nenhum conteúdo específico: é fundamento apenas da *forma* espacial e temporal das representações. Conseqüentemente, nessa análise regressiva, só nos resta atribuir a origem da matéria das representações sensíveis a um fundamento distinto da representação (cf. *Prolegômenos*, § 36; IV, 318). Ou seja, o mesmo movimento que por um lado tornaria *problemática* a existência do objeto transcendental *qua* coisa em si (ao atribuir a tal conceito apenas a *função* de unir necessariamente as representações sensíveis) levaria, por outro lado, a admitir necessariamente a existência desse objeto como fundamento de nossas representações sensíveis. Mas o fato é que, se tivermos em mente a “*tábua ontológica*” dos conceitos, o conceito do objeto transcendental não pode ser assimilado a um conceito *problemático*, pois, já no primeiro passo (A 104), Kant tinha associado o objeto = X, não ao conceito de *nada*, pertinente aos conceitos *problemáticos*, mas sim à outra subdivisão, o conceito de *algo em geral* (*Etwas überhaupt*). Igualmente no capítulo da distinção entre fenômenos e númenos, Kant vai associar o objeto em geral ao *Etwas überhaupt*: “o objeto a que reporto o fenômeno em geral é o objeto transcendental, i.e., o pensamento completamente indeterminado de *algo em geral*”. Assim, o objeto transcendental “significa apenas um *algo = X*” (A 250-251; *italico meu*). E identificado antes ao *Etwas* do que ao *Nichts*, o objeto transcendental pode ser distinguido do númeno: “*Esse objeto* [o objeto transcendental] *não pode se chamar o númeno*” (A 253; *italico meu*). Daí também a necessidade do ajuste fino nesta passagem: “(...) esse algo [Etwas], o qual está no fundamento dos fenômenos externos, e que afeta nossos sentidos (...), esse *algo*, considerado como númeno (ou melhor, como objeto transcendental) (...)” (A 358; *italico meu*).

*nada* como fundamento da unidade; visto ser desconhecido, não sabemos o que ele é: não temos acesso à sua unidade intrínseca e, epistemologicamente falando, nada é para nós. Desse modo, as proposições (2) e (3) são apenas consequência desse deslocar o fundamento da unidade do objeto para sujeito de conhecimento: a unidade do objeto, e apenas esta, como unidade sintética de representações, depende de condições subjetivas, isto é, de condições *a priori*, sem as quais não pode haver o conhecimento do próprio objeto<sup>45</sup>.

Essa mesma perspectiva aparece, com pequena variação, na retomada do segundo passo (passagem paralela, portanto), depois de o primeiro passo ter identificado o objeto da representação (o objeto que já não é, pois, representação) com o objeto transcendental = X:

---

45 A fórmula acima: sabe-se que o objeto transcendental é, mas não o que é – reporta-se à esta observação da psicologia racional: “É certo que não se pode dar resposta alguma à questão de que espécie de natureza [Beschaffenheit] possui um objeto transcendental, nomeadamente, o que ele seja; mas a própria questão nada é, visto que a esta nenhum objeto é dado. Por isso é possível responder a todas as questões da psicologia transcendental e efetivamente se responde, pois dizem respeito ao sujeito transcendental de todos os fenômenos internos, que não é ele próprio fenômeno e, portanto, não é dado como objeto, e relativamente ao qual nenhuma das categorias (sobre as quais, porém, incide a questão) encontra condições de aplicação. É aqui, pois, o caso de dizer, seguindo uma expressão corrente, que a ausência de resposta é ainda uma resposta, a saber: que é inteiramente nula [nichtig] e vazia uma pergunta acerca da natureza daquele algo (Etwas), que não pode ser pensado por nenhum predicado particular, porque se encontra inteiramente posto fora da esfera dos objetos que nos podem ser dados” (A 479 /B 507 nota). A primeira vista se poderia pensar que essa passagem afirma a nulidade do próprio objeto transcendental (que no contexto é o sujeito transcendental, o objeto do sentido interno). Mas note-se que Kant diz que *nichtig* é na verdade a questão sobre a natureza do *Etwas*, não este próprio. E também aqui na psicologia racional o objeto transcendental, como correlato necessário do conceito transcendental de fenômeno, é por Kant identificado ao *Etwas*, não ao *Nichts*. O erro do metafísico consiste em querer determinar esse *Etwas* mediante conceitos puros do entendimento, *Etwas* que assinala meramente “o pensamento indeterminado” de que o objeto transcendental é. Ao recorrer aos conceitos puros, o metafísico esquece que o objeto transcendental somente é como correlato do fenômeno, considerado apenas relativamente às representações sensíveis (o objeto transcendental é pensado por sua relação com o múltiplo sensível, e não com abstração deste último). Nesse caso, não pode senão considerar o objeto transcendental como objeto de conhecimento passível de ser determinado por conceitos puros se eliminarmos todo dado sensível. Ora, diz Kant, como contrapartida necessária do fenômeno, “não se pode de maneira alguma abstrair o objeto transcendental dos dados sensíveis, porque então nada restaria, pelo qual ele seria pensado” (A 250-251). Nessa exata medida o objeto transcendental se distingue do nûmeno. No entanto, quando se pensa problemáticamente o objeto transcendental como objeto de uma intuição não sensível, o objeto transcendental passa a identificar-se com o nûmeno: “É-nos lícito, se quisermos, dar a esse objeto [o objeto transcendental, causa não sensível do fenômeno] o nome de nûmeno, porque a sua representação não é sensível. Porém, como não podemos aplicar-lhe nenhum conceito dos nossos conceitos do entendimento, essa representação mantém-se para nós vazia e nada serve senão para delimitar as fronteiras de nosso conhecimento sensível (...)” (A 288-9 /B 345).

*O conceito puro desse objeto transcendental (que na realidade em todos os nossos conhecimentos é sempre identicamente = X) é aquilo que pode proporcionar a todos os nossos conceitos empíricos em geral relação a um objeto, i.e., realidade objetiva. Ora, esse conceito não pode conter nenhuma intuição determinada e não dirá respeito, portanto, senão àquela unidade que tem de ser encontrada num múltiplo do conhecimento, porquanto esse múltiplo esteja em relação com um objeto. Mas essa relação nada mais é do que a unidade necessária da consciência, conseqüentemente, também da síntese do múltiplo por meio da função comum da mente: ligá-lo em uma unidade. Ora, visto que essa unidade tem de ser considerada como necessária a priori (senão o conhecimento seria sem objeto), então a relação com um objeto transcendental, i.e., a realidade objetiva de nosso conhecimento empírico, repousará sobre a lei transcendental, segundo a qual todos os fenômenos, na medida em que por eles nos devem ser dados objetos, têm de estar sob leis a priori da sua unidade sintética, conforme as quais unicamente é possível sua relação na intuição empírica (...) (A 109-110).*

Não é preciso analisar essa passagem no pormenor; basta observar que a retomada do segundo passo apenas apresenta algumas informações adicionais em relação à passagem paralela, apresentada no delineamento<sup>46</sup>. A representação do objeto transcendental é de imediato definida como um conceito, ao passo que no delineamento essa informação aparecia apenas na conclusão. Em segundo lugar, a relação do múltiplo de representações com o objeto transcendental aparece agora, já de início, como a relação mediante um conceito empírico, enquanto no delineamento o conceito, pelo qual o múltiplo se unifica, não só aparece depois, na proposição (2), mas é também um conceito a priori (o conceito do triângulo, dado como exemplo). Apesar dessas diferenças, reproduz-se agora o essencial do argumento antes delineado, pois aqui também o segundo passo centra sua análise na noção do objeto como unidade: o conceito do objeto transcendental não diz respeito “senão àquela unidade que tem de ser encontrada num múltiplo do conhecimento, porquanto esse múltiplo esteja em relação com um objeto”.

De Vleeschauwer, ao comentar a passagem em questão (A 109-10), diz que o objeto transcendental não possui um sentido preciso, pois todas as determinações que lhe são atribuídas (não empírico, distinto da consciência,

<sup>46</sup> Para uma análise de maior fôlego, ver acima a seção *O objeto transcendental como apercepção transcendental*. Não é preciso dizer que a análise anterior dessa passagem continua válida, uma vez que sustento serem pontos de vista parciais a tese sobre o objeto transcendental *qua* coisa em si e a tese do objeto transcendental *qua* apercepção. Só deixa de ter validade a conclusão que localizava na segunda o pensamento crítico por excelência.

não dado na intuição e idêntico em todo o conhecimento) serviriam para caracterizar tanto a coisa em si como a apercepção transcendental (de Vleeschauer 1976; II, 295-296). Mas Kant, em tal passagem, estabelece já de início uma diferença entre o objeto transcendental e a apercepção, na medida em que a primeira proposição introduz como tema de investigação não propriamente o objeto transcendental, mas o “conceito puro do objeto transcendental”. Quer dizer, agora entra em cena o *conceito* do objeto (ou sua *representação*, conforme dito no delineamento do segundo passo), e não o *objeto* da representação, objeto definido no passo anterior como, em última análise, um objeto fora da representação, objeto não representacional. E o *conceito* do objeto transcendental (não o próprio objeto), na medida em que diz respeito à *unidade* de representações, identifica-se com a apercepção transcendental.

Na verdade, a ambigüidade está unicamente nesta determinação: “o conceito puro do objeto transcendental, (que na realidade em todos os nossos conhecimentos é sempre identicamente = X)”. Refere-se o pronome relativo *que* [der] ao objeto transcendental (*diesem Gegenstand*) ou ao puro conceito (*der reine Begriffe*)? Se se refere ao objeto transcendental, i.e., ao objeto não representacional, então a oração relativa apenas explica que ele é sempre e necessariamente desconhecido e, assim, é simbolizado por um X. Note-se que, nesse caso, “sempre identicamente = X” [*immer einerlei = X*] não significa necessariamente a afirmação, como entende de Vleeschauer, de que a coisa em si seria a *mesma* para todo o nosso conhecimento (já que, conforme esse comentador, se toda forma advém do sujeito, a coisa em si seria então uma massa amorfa não diferenciada). Também se pode entender que na expressão “sempre identicamente = X” a atribuição da identidade (*einerlei*) recai sobre a afirmação, expressa pelo sinal de igualdade, da *incognoscibilidade* do objeto transcendental, simbolizada por um X: objeto transcendental ao qual devemos reportar as representações sensíveis é invariavelmente incognoscível, por mais que as elaboremos em vista da formação de conceitos empíricos (advertência contra os lebnizianos, para os quais o conhecimento sensível não difere senão em grau do conhecimento intelectual, de modo que as coisas seriam dadas em si mesmas na sensibilidade, porém de modo confuso). Mas se o pronome *que* se refere ao *conceito puro* do objeto transcendental<sup>47</sup>, então a oração relativa explícita que tal conceito, como projeção da apercepção transcendental, numericamente idêntica e imutável, é também sempre idêntico na sua função de unificar. Por isso, essa função é assinalada por X, que

47 É a interpretação de R. P. Wolff (Wolff 1973, 146) e A. Riehl (Riehl 1879; II, 382-3).

significa apenas “a função de pensar em geral no sujeito” e, nesse caso, o conceito do objeto transcendental, e não o próprio objeto transcendental, nada mais é do que “a unidade do pensamento de um diverso em geral” (A 247/ B 304). E por ser a unidade do pensamento de um diverso em geral, tal conceito não pode conter nenhuma intuição determinada ou particular. Seja como for, a ambigüidade em caracterizar o objeto transcendental não resulta da hesitação de Kant perante duas teses conflitantes, mas da dupla possibilidade de referência do pronome relativo; ou seja, resulta precisamente da distinção entre, de um lado, o conceito do objeto transcendental *qua* coisa em si e, de outro, o próprio objeto transcendental, termo de referência desse conceito puro.

Logo, há em todo o segundo passo, nas suas duas versões (no delineamento e na retomada), uma oposição entre a unidade e o múltiplo de nossas representações, e não uma contraposição entre o objeto como unidade (o objeto imanente à atividade do sujeito) e o objeto = X (o objeto desconhecido fora da representação e transcendente à consciência). Não se nega nem se suprime a existência do objeto distinto e fora da representação, tema do primeiro passo em suas duas versões; nega-se apenas que a unidade possa provir desse objeto. Decerto, ele é um nada para nós, mas somente como fundamento imediato da unidade de nossas representações<sup>48</sup>. Assim, o objeto = X não se evapora nem perde sua espessura ontológica, tão-somente lhe é subtraído o valor epistemológico como fundamento imediato da unidade das representações<sup>49</sup>.

48 “A relação de nossa sensibilidade com um objeto e o que seja o fundamento transcendental dessa unidade permanece, sem dúvida, muito profundamente oculto para que nós, que a nós mesmos conhecemos apenas pelo sentido interno e, portanto, como fenômenos, possamos utilizar um instrumento de investigação tão inadequado para descobrir outra coisa que não sejam fenômenos, cuja causa não-sensível bem gostaríamos de investigar” (A 278 /B 334; trad. modificada e itálico meu). Observe-se que dissemos acima que o objeto transcendental = X não é fundamento imediato da unidade das representações, pois, como se verá depois, esse objeto é fundamento em outro sentido: por ser consciente da existência de um fundamento não sensível do múltiplo de nossas representações sensíveis (a consciência indeterminada da existência do objeto considerado em si mesmo) é que o sujeito é levado a unir essas representações, de modo a referir àquele fundamento não-sensível das representações sensíveis a unidade de produzida pela atividade subjetiva.

49 É interessante notar que essa mesma conclusão pode, se mudarmos o fio condutor da análise, adquirir um contorno bem diferente, embora o essencial permaneça intocado. Se o importante é ressaltar, não a coisa, mas a atividade subjetiva construtora da objetividade, o mesmo período pode ser enunciado deste modo: o objeto = X possui apenas e tão-somente um valor ontológico e o seu valor epistemológico, como fundamento imediato da unidade das representações, evapora-se, tornando-se um nada para nós. Sem dúvida, essa última formulação é a mais adequada para marcar a ruptura da revolução copernicana com o realismo tradicional. Mas depois, diante da identificação da Crítica com um idealismo à Berkeley, Kant não só introduz na segunda edição da Crítica a Refutação ao Idealismo, mas também enfatiza, no Prefácio da segunda edição e sobretudo nos Prolegômenos, a existência positiva da coisa em si como correlato necessário do fenômeno, e é nesse registro que se encaixa a formulação acima, que concede espessura ontológica à coisa em si mesma. Mas não é questão de uma alteração na doutrina ou de um mesmo tema que mudaria conforme a mudança do fio condutor da análise, trata-se apenas de, conforme a finalidade em questão, iluminar uma determinada região em detrimento de outra.

Esse é o ponto importante da distinção entre as duas etapas, que abre espaço para uma interpretação inteiramente distinta daquela que, neutralizando a referência a algo distinto e fora da consciência, apontava na questão da objetividade de nossas representações apenas a conformidade das representações às condições objetivantes da apercepção transcendental. Do segundo passo do argumento importa guardar:

- a. trata-se da questão da *representação* do objeto, ou mais precisamente, do *conceito* do objeto como unidade de representações;
- b. o domínio dessa questão é delimitado pela doutrina da *Analítica Transcendental*, mais precisamente, pela dedução subjetiva, que confere à atividade categorial do sujeito a produção da unidade de representações;
- c. como estamos no domínio da *Analítica Transcendental* e, por conseqüência, no âmbito da determinação do *conhecimento* do objeto, trata-se da questão da referência do *múltiplo* de representações sensíveis à *unidade* necessária, a qual constitui a *representação* ou o *conceito* do objeto.

\*\*\*

Mas não é suficiente fazer a distinção entre duas etapas e localizar na segunda apenas a investigação do conceito do objeto como unidade, pois então teríamos apenas a simples justaposição de duas doutrinas diferentes, não um argumento único. Nesse caso, a segunda etapa, ainda que não negasse o objeto transcendental *qua* coisa em si, tampouco precisaria dele para desenvolver a noção crítica de objeto<sup>50</sup>; reconhecimento de uma tese, verdadeira, sem dúvida, mas que seria em seguida posta entre parênteses e finalmente deixada para trás. Agora, é preciso mostrar que os dois passos do argumento não caminham em separado, mas relacionam-se necessariamente entre si, aliás, precisamente de acordo com o que está contido na imagem de passos de uma argumentação: o segundo passo pressupõe o primeiro e só é possível uma vez que este já foi dado. Por isso, é preciso mostrar que de algum modo a doutri-

50 É o que diz de Vleeschauwer (de Vleeschauwer 1976; II, 297): “a coisa em si não é absolutamente excluída por essas considerações. Ela não é a fonte da objetividade, eis tudo, e isso porque a objetividade é considerada imanente”. No mesmo sentido, W. Moog: “No sistema do criticismo é essa existência ou não-existência metafísica [da coisa em si mesma] inteiramente irrelevante; mas, inversamente, a *idéia* da coisa em si desempenha efetivamente um papel com seu significado negativo de limitação” (cit. por Adickes 1924, 19).

na do objeto transcendental *qua* apercepção acompanha e pressupõe a doutrina do objeto transcendental *qua* coisa em si.

A chave para a relação entre os dois passos já está dada no segundo passo com a noção de *representação* do objeto. Lembremos que a conclusão do segundo passo, no delineamento da prova, diz que o conceito da unidade da apercepção “é a *representação* do objeto = X”, e essa representação, como específica a retomada do segundo passo, é um *conceito puro* (A 109). Note-se que Kant não diz que, em virtude de só termos que ver com nossas representações, o próprio objeto = X é uma representação ou um conceito puro equivalente à apercepção; diz na verdade que é questão da representação ou do conceito de algo, algo que, no primeiro passo, foi assinalado como distinto à representação e exterior a ela. Nesse sentido, a representação conceptual do objeto transcendental é uma representação que tem como termo de referência um objeto não representacional, algo distinto da consciência, uma vez que o objeto da representação não é, em última análise, representação, tal como estabeleceu o primeiro passo. Isso quer dizer que, na relação do conhecimento com o seu objeto, o que é construído pela atividade da consciência não é o próprio objeto, mas sim a representação do objeto; ou melhor, a consciência constrói não o dado em sua existência, mas a representação do dado como objeto que existe exterior e independentemente da atividade da consciência.

Assim, a construção da *unidade* das representações não é simplesmente um plano justaposto ao plano do objeto não representacional, pois tal construção é precisamente a construção da representação ou do conceito desse objeto, que, em si mesmo, é não construído pela atividade subjetiva de síntese. Por isso, Kant não apenas escreve: “esse conceito [o conceito puro do objeto transcendental] não dirá respeito, portanto, senão àquela unidade que tem de ser encontrada num múltiplo do conhecimento, porquanto esse múltiplo esteja em *relação com um objeto*” (A109; *italico meu*), mas também especifica que essa relação com um objeto é “a *relação com o objeto transcendental*” (A 109) e não com a *representação* ou o *conceito* desse objeto. A construção da representação do objeto, mediante a unificação do múltiplo de representações sensíveis em um conceito, estabelece, então, a relação do conhecimento (a unidade necessária de representações) com o objeto exterior à consciência, i.e., com o objeto transcendental *qua* coisa em si.

Convém insistir nesse ponto. Se a relação do conhecimento com o seu objeto é a relação de um todo (*ein Ganzes*) de representações unidas sinteticamente com algo distinto do sujeito e de suas representações, então a noção de unidade (unidade que “constitui o conceito do objeto”) não é meramente o substituto em outro plano da relação da representação com o objeto

transcendental; inversamente, a noção de unidade implica necessariamente essa relação. Quer dizer, não é possível pensar a unidade de representações sem pensar *também* o objeto independente e distinto da consciência: a noção “da relação do conhecimento com o seu objeto”, “distinto do conhecimento”, “comporta algo de necessário”, de modo que “nossos conhecimentos (...) são determinados *a priori* de certa maneira, porque, na medida em que devem reportar-se a um objeto, também têm, relativamente a este, de concordar necessariamente entre si, i.e., que constitui o conceito de um objeto” (A 104-5). Assim, a relação do múltiplo de representações com a unidade da apercepção inclui (o que é indicado pelo advérbio *também*) a relação da representação com o objeto exterior à representação. Desse modo, o plano da concordância interna das representações – a sua adequação às condições *a priori* de conhecimento – longe de excluir a relação com algo exterior ao sujeito, remete ao plano da correspondência das representações com o objeto não representacional.

Entretanto, o fato de o objeto transcendental ser necessariamente incognoscível não impossibilitaria a relação entre esses dois planos, i.e., a correspondência entre o plano da unidade das representações e o do objeto representado, distinto da representação? Uma imagem corresponde ao seu objeto, se as propriedades que estão articuladas no objeto estão de algum modo representadas como unidas na imagem que faço dele. Mas se não podemos sair de nossas representações, então o objeto = X, ao qual elas deveriam corresponder, permanece-nos incognoscível, de modo que jamais poderei comparar a representação ao objeto representado, para saber se em ambos há correspondência entre a representação e o objeto representado. Não teríamos então de abandonar a noção de correspondência da representação com o objeto fora da representação em favor da noção da concordância interna entre nossas representações, relação do múltiplo com as condições *a priori* de sua unidade? E isso parece se impor com tanto mais razão, na medida em que Kant, conforme a *Lógica* estabelecida por Jäsche, apresenta como *dialelo* o conceito de verdade como correspondência do conhecimento com o seu objeto:

*Diz-se que verdade consiste na correspondência [Übereinstimmung] do conhecimento com o objeto. Em virtude dessa mera explicação nominal, meu conhecimento deve, pois, para ser considerado verdadeiro, corresponder ao objeto. Ora, posso comparar o objeto somente com meu conhecimento, pelo fato de eu conhecê-lo. Meu conhecimento deve, portanto, atestar-se a si mesmo, o que, porém, está longe de ser suficiente para a verdade. Pois visto que o objeto está fora de mim e o conhecimento, em mim, então sempre só posso julgar se um conhecimento do objeto corresponde com meu conhecimento do objeto (Kant 1900; VII, 50).*

Para saber se um conhecimento corresponde ao objeto, é preciso justamente conhecer o objeto: o conhecimento deveria atestar-se a si mesmo. Aplicando esse ponto ao nosso problema, não se veria o sujeito encerrado no círculo de suas próprias representações, de modo que, estando-lhe interdito o caminho para a coisa, a relação do conhecimento com seu objeto se daria exclusivamente como relação das representações sensíveis do sujeito com as condições, também subjetivas, do pensamento?<sup>51</sup>

Na verdade, se estiver correta nossa leitura do argumento de Kant, a consciência da incognoscibilidade do objeto transcendental (não sabemos o que ele é, apenas que é), longe de erguer algum obstáculo, é o que faz a ponte entre os dois planos. Se eu percebesse os objetos tais como são em si mesmos (o que é, porém, impossível), a unidade e concordância de minhas representações, que constitui o conhecimento do objeto, seria o mero registro de uma unidade já dada nas coisas. Sendo assim, não seria necessário *produzir* a unidade, apenas *reproduzi-la*<sup>52</sup>.

Agora é possível notar mais facilmente a ligação dos dois passos em um único argumento. Se temos com o primeiro passo que:

– o *múltiplo* de representações sensíveis refere-se, em última análise, a um objeto fora da representação, o qual, conseqüentemente, é desconhecido;

– porque desconhecido, temos acesso apenas ao *múltiplo* de representações que se refere a algo = X, mas não à sua *unidade*;

– mas é a unidade necessária das representações que constitui o conhecimento de um objeto (“senão o conhecimento seria sem objeto”);

somos, então, uma vez que se reconhece ser impossível o mero registro de uma unidade previamente dada, levados ao segundo passo: o único modo de conhecer como objeto (não, porém, como ele possa ser em si mesmo) *algo* que é radicalmente distinto do sujeito e de suas representações, e estabelecer a relação da *unidade* das representações sensíveis com o objeto distinto delas, é *produzir* a unidade necessária das representações, referindo-a ao objeto fora da representação, o objeto transcendental *qua* coisa em si.

51 Reproduzo as palavras de Hagelstein (Hagelstein 1944; 123).

52 Se a incognoscibilidade do objeto transcendental não significasse apenas a negação da possibilidade do conhecimento de sua essência, mas significasse também a negação ou a problematização de sua existência, então não haveria propriamente sentido na própria noção de correspondência: se não há objeto ao qual devem corresponder nossas representações, como falar em correspondência? Mas porque se nega apenas o conhecimento *do que seja* o objeto fora da representação, e não *que ele seja*, Kant pode afirmar a nulidade (como fundamento da unidade) de tal objeto e manter, ao mesmo tempo, a noção da correspondência da representação com o objeto = X: “... visto que só temos que ver com o múltiplo de nossas representações e *aquele X que lhes corresponde* (o objeto), porque deve ser algo diferente de todas as nossas representações, nada é para nós (...)” (A 105).

Chegamos então a este resultado: o objeto transcendental é o termo desconhecido e exterior à consciência, ao qual, precisamente porque somos conscientes de sua incognoscibilidade, são reportados os fenômenos unidos pela atividade de síntese. Desse modo, o objeto transcendental = X é correlato da apercepção transcendental no seguinte sentido: “ele é pensado como termo geral de referência para construir, não é utilizado como um dado particular passivamente recebido para provar a verdade material de um conteúdo” (Rousset 1967; 325).

Diante disso, também perde força a objeção de que, havendo um dialelo no conceito de verdade como correspondência, a teoria do objeto transcendental teria de encerrar a objetividade no círculo imanente do sujeito e de suas representações. Ora, o dialelo consistiria em conceber o objeto transcendental como um objeto dado com o qual compararíamos nossas representações em vista de provar a verdade material delas. No entanto, assume-se desde o princípio que o objeto transcendental = X é desconhecido, ou melhor, é incognoscível. Concebido como “termo geral de referência para a construção da objetividade”, o objeto transcendental não é empregado como um critério imediato de verdade – a coisa com a qual teríamos de comparar nossas representações para atestar a verdade de nossas construções.

De fato, a objeção kantiana do dialelo não recai sobre a definição nominal [*Wörterklärung*] do conceito de verdade, mas sobre a utilização de tal conceito como critério de verdade, com o qual se determinaria a correspondência de dois planos distintos mediante uma comparação imediata. Kant diz no início da *Lógica Transcendental*: “a definição nominal [*Namenerklärung*] do que seja a verdade, que consistiria na correspondência do conhecimento com o seu objeto, admitimo-la e pressupomo-la aqui” (...) <sup>53</sup>.. Na realidade, o problema não está na definição formal da verdade, mas em exigir um “critério geral e seguro da verdade de todo o conhecimento” (A 58 / B 82). Uma vez que se quer um critério geral, abstrai-se da matéria de conhecimento; mas por isso mesmo o critério não pode servir como critério da verdade. Tendo em vista o critério de verdade, Kant pode dizer acerca do objeto transcendental: “Um objeto que é fora de nós é transcendental, i.e., inteiramente desconhecido, e é inútil como critério de verdade” <sup>54</sup>. Mas se o objeto transcendental é inútil como critério de verdade, e acrescentemos – precisamente por isso –, como termo

53 “Critica-se, portanto, não tanto o próprio conceito [de verdade como *Übereinstimmung*], mas antes a decisão de fazer dele, da maneira indicada, a pedra de toque para um determinado juízo” (Hegelstein 1944; 126).

54 Reflexão 5642; grifo meu; cit. por Bernard Rousset (Rousset 1967; 325).

visado pela consciência, i.e., correlato da apercepção, ele se caracteriza como aquilo que nos leva à síntese do múltiplo de nossas representações: por termos acesso apenas ao múltiplo de representações desse algo, não à sua unidade intrínseca, somos obrigados a construir a unidade de representações (o conceito) desse algo, algo que é, assim, conhecido como objeto; e nessa medida, o objeto transcendental revela-se como o fundamento da construção da objetividade de nossas representações<sup>55</sup>.

\*\*\*

Resta apenas apontar a fonte de ambigüidade da teoria do objeto transcendental. Em primeiro lugar, ela se encontra na expressão empregada não por Kant, mas por seus intérpretes: o objeto transcendental *qua* apercepção. Na verdade não há equivalência entre o objeto transcendental e a apercepção transcendental, mas sim entre o *conceito* do objeto transcendental e a apercepção transcendental. Pois, como vimos na argumentação em dois passos, Kant estabelece uma diferença nítida entre a coisa desconhecida que é termo de referência da construção do conhecimento e a consciência que projeta sua unidade nesse coisa como objeto. Em segundo lugar, encontra-se em Kant mesmo, que nem sempre torna clara a distinção. É exatamente o que acontece em uma passagem do capítulo da *Crítica* sobre a distinção entre fenômeno e nùmeno:

(1) *Todas as nossas representações referem-se de fato, por intermédio do entendimento, a qualquer objeto [irgendeinen Objekt], e, visto que fenômenos nada mais são do que representações, então o entendimento as refere a um algo [Etwas] como o objeto da intuição sensível: mas esse algo é nessa medida apenas o objeto transcendental. Esse significa apenas um algo = X, do qual não sabemos absolutamente nada, nem em geral podemos saber (segundo a atual constituição de nosso entendimento), (2) mas que apenas pode servir como um correlato da unidade da apercepção para a unidade do múltiplo na intuição sensível, por meio da qual o entendimento unifica-o em um conceito de um objeto [Gegenstand]. (3) Esse objeto transcendental não se pode abstrair de maneira*

55 Como que fazendo eco às palavras de Kant de que não nos é dado conhecer a natureza intrínseca das coisas mesmas, fundamento não sensível dos fenômenos (A 278 /B 334), Bernard Rousset escreve: “Pode-se ignorar a sua essência [do objeto transcendental]: é suficiente que se tenha consciência de sua existência; vimos mesmo que era a ignorância de sua natureza própria que nos levava à atividade sintética. É, pois, necessário e suficiente que a representação da coisa em si mesma se reduza à simples consciência de sua existência – (...) e essa existência não é senão a existência do ser dado no que ele nos escapa – para que esta coisa em si mesma apareça como o fundamento da objetividade, para que seja o objeto transcendental cujo conceito é o princípio formal último da consciência” (Rousset 1967; 325).

*alguma dos dados sensíveis, porque então nada restaria, pelo qual ele seria pensado. (4) Ele não é, pois, nenhum objeto [Gegenstand] de conhecimento em si mesmo, mas somente a representação dos fenômenos, sob o conceito de um objeto em geral, [Gegenstand überhaupt], que é determinável pelo múltiplo deles. (A 250-251).*

Sem aprofundar a análise, observe-se apenas que essa passagem é, até certo ponto, paralela à que analisamos acima. O período (1) repete o primeiro passo: fenômenos são representações, e, como tais, têm como objeto algo que não é representação: o objeto transcendental. O período (2), como que constituindo o segundo passo, mostra que esse objeto, uma vez que ignoramos como possa ser em si mesmo, é um correlato da unidade da apercepção, ou seja, um termo independente da atividade do sujeito, ao qual se reporta a unidade de representações construída pela atividade sintética. Mas depois de analisar o fenômeno como representação que remete a um termo não representacional e apontar o objeto transcendental como objeto do conceito ou da representação, Kant não só diz em (4) que o objeto transcendental é uma representação: “[o objeto transcendental] é somente a representação dos fenômenos, sob o conceito de um objeto em geral, (*Gegenstand überhaupt*), que é determinável pelo múltiplo deles”; mas também diz, logo depois, que o objeto transcendental é um conceito: “Justamente por isso as categorias não representam nenhum objeto especial, dado unicamente ao entendimento, mas somente servem para determinar o objeto transcendental (*o conceito de algo em geral*)...” (A 251; *italico meu*). Não é, pois, por acaso que diferentes comentadores usem indistintamente dois termos que são rigorosamente distinguidos no interior da argumentação<sup>56</sup>, e se quisermos que a nossa terminologia reflita adequadamente essa distinção, teríamos de dizer: a apercepção qua conceito do objeto transcendental e o objeto transcendental qua coisa em si<sup>57</sup>.

### 3. Considerações finais

Embora tenha sua razão de ser na dedução subjetiva, a teoria do objeto transcendental possui um alcance muito mais amplo, levando-nos a um ponto de vista, de certo modo privilegiado, do qual se pode determinar a questão

56 A mesma oscilação entre o termo *representação* e o termo *coisa* aparece, como nota B. Longuenesse, nas diversas definições que Kant oferece do juízo (Longuenesse 1993; 100 n. 1).

57 Na verdade, mesmo a expressão o objeto transcendental qua coisa em si não pode ser usada sem ressalvas, que não cabe mencionar aqui.

crítica da objetividade em toda a sua extensão. Na fundação crítica do saber teórico, a noção de representação é o centro a partir do qual se traça um círculo que limita toda a investigação da objetividade em seu interior. Mas é preciso ir além, do centro até o seu perímetro; pois se é verdade que só temos que ver com fenômenos (representações), que não devem ser considerados como objetos fora de nossa faculdade de representação (*Vorstellungskraft*) (A 104) e nada são fora desta, então não só é natural, mas também necessário perguntar pelo objeto da representação – o que a representação representa.

Tendo encontrado no interior da teoria do objeto transcendental duas teses aparentemente irreconciliáveis, em vez de imediatamente apontar na teoria do objeto alguma contradição, aporia ou falta de equilíbrio, tentamos ver se não daria melhor resultado se admitíssemos a *Crítica* como investigação sistemática. Essa aposta permitiu-nos encontrar duas etapas complementares, ou mais precisamente, dois passos de um único argumento. A análise do que seja o conhecimento objetivo, no horizonte crítico e a partir do próprio interior sujeito transcendental e da noção da representação, conduz ao primeiro passo do argumento: a representação, como representação, tem por objeto, em última análise, algo exterior ao sujeito e distinto da representação. Esse passo, que se firma no terreno delimitado pela *Estética Transcendental*, tem como tema a relação da diversidade de representações com o elemento distinto da representação, aquilo que é, independentemente da *Vorstellungskraft* e, por isso, é na qualidade de desconhecido para nós à parte das condições sensíveis. Aqui o objeto da representação, que é distinto dela e exterior a ela, o objeto transcendental, assume toda densidade ontológica que possa ter. Mas porque desconhecido, não temos acesso à sua unidade, apenas à multiplicidade de representações sensíveis a ele referentes, de modo que somos levados ao segundo passo: a atividade de síntese produz a unidade de representações, reportando-a a algo exterior à representação, algo que é assim concebido ou representado como objeto. Dessa maneira, o segundo passo do argumento, apoiando-se no terreno delimitado pela *Analítica Transcendental*, não é substituição do primeiro passo em outro plano nem a sua supressão, mas é conseqüência dele. Como tal, relaciona-se necessariamente com o primeiro passo e o pressupõe: a coerência interna entre as representações sensíveis só é concebível com a tese da correspondência com um objeto distinto e independente das representações.

Finalmente, se assim se reconhece a espessura ontológica do objeto não representacional, o correlato do fenômeno, então como entender a conhecida divisa de que “o orgulhoso nome de ontologia, que se arroga a pretensão de

oferecer... *conhecimentos sintéticos a priori* das coisas em si (...) tem de ser substituído pela mais modesta denominação de simples analítica do entendimento puro”? (A 247/ B 303; *italico meu*). Mas é precisamente isso, renuncia-se plenamente ao conhecimento do objeto transcendental: desde o princípio se assume que ele permanece desconhecido como possa ser em si mesmo, sempre = X (sabe-se que é, não o que seja). Da ontologia, migrando o *logos* do ser para o sujeito transcendental, resta ainda o ser. E, na condição de correlato da *apercepção* transcendental, permanece como algo visado pela consciência, o termo de referência da atividade unificadora dos fenômenos. Em poucas palavras, Kant teve de suprimir o *conhecimento* de uma existência independente para dar lugar à atividade do sujeito como atividade construtora da objetividade dessa mesma existência.

### Referências Bibliográficas

- Adickes, E. *Kant und das Ding an sich*. Berlin, Pan Verlag Rolf Heise, 1924.
- Cassirer, . *Il Problema del Concoiemento*, vol. II. Trad. Wenceslao Roces. Mexico-DE, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- de Vleeschauwer, H. J. *La Déduction Transcendentale dans l’Oeuvre de Kant*, 3 vol. Anvers, De Sikel, 1934. Reimpr. New York, Garland, 1976.
- di Giovanni, G. *The first twenty years of critique: The Spinoza connection*. In: *The Cambridge Companion to Kant*, pp. 417-448; org. Paul Guyer. Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Friedrich Heinrich Jacobi*. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2001 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2001/entries/friedrich-jacobi/>>.
- Freuler, L. *Kant et la Methaphysique Speculative*. Paris, Vrin, 1992.
- Hegelstein, O. *Der Gegenstand in der Kantischen Philosophie*,. Berlin, Junker und Dünnhaupt Verlag, 1944.
- Henrich, D. *The Proof-Structure of Kant’s Transcendental Deduction*. In: *Kant on Pure Reason*, ed. Ralph C. S. Walker, pp. 66-81. New York, Oxford University Press, 1982.
- Lebrun, G. *A aporética da coisa em si*. In: *Sobre Kant*, pp. 51-68. São Paulo, Iluminuras/Edusp, 1993.

Jacobi, F. H. *Excertos de Über den transzendentalen Idealismus (Sobre o idealismo transcendental)*. Trad. Leopoldina Almeida. In: *A Recepção da Crítica da Razão Pura*, coord. Fernando Gil. Lisboa, Fundação Gulbenkian, 1992.

Kant, *Crítica da Razão Pura*. Trad. de M. P. dos Santos e A. F. Morujão, 2ª edição. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.

\_\_\_\_\_. *Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin, G. Reimer (Walter de Gruyter), 1900 em diante.

\_\_\_\_\_. *Kritik der Reinen Vernunft*, ed. de Raymund Schidt. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1976.

Lachizèze-Rey, P. *L'Idéalisme Kantien*, 1ª ed. Paris, Alcan, 1931.

Longuenesse, B. *Kant et le Pouvoir de Juger*. Paris, PUF, 1993.

Muralt, A. de. *La Conscience Transcendantale Dans Le Criticisme Kantien*. Paris, Aubier, 1958.

Riehl, A. *Der Philosophische Criticismus*, 1ª ed., 3 vols. Leipzig, Engelmann, 1876, 1879, 1887.

Rousset, B. *La Doctrine Kantienne de l, Objectivité*. Paris, Vrin, 1967.

Vaihinger, *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, 2 volumes. Stuttgart, Spemann, 1881. Reimpr. New York, Garland Publishing, 1976.

Wolff, R. P. *Kant's Theory of Mental Activity*, 2ª ed. Gloucester Mass., Peter Smith, 1973.