

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Douglas João Orben

**DA LIBERDADE TRANSCENDENTAL À LIBERDADE PRÁTICA: A  
TRANSIÇÃO DA *CRÍTICA DA RAZÃO PURA* PARA A *CRÍTICA DA RAZÃO  
PRÁTICA***

Porto Alegre

2014

Douglas João Orben

**DA LIBERDADE TRANSCENDENTAL À LIBERDADE PRÁTICA: A  
TRANSIÇÃO DA *CRÍTICA DA RAZÃO PURA* PARA A *CRÍTICA DA RAZÃO  
PRÁTICA***

Dissertação apresentada como requisito para a obtenção do título de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Thadeu Weber

Porto Alegre

2014

Douglas João Orben

**DA LIBERDADE TRANSCENDENTAL À LIBERDADE PRÁTICA: A  
TRANSIÇÃO DA *CRÍTICA DA RAZÃO PURA* PARA A *CRÍTICA DA RAZÃO  
PRÁTICA***

Dissertação apresentada como requisito para a  
obtenção do título de Mestre pelo Programa de  
Pós-Graduação da Faculdade de Filosofia e  
Ciências Humanas da Pontifícia Universidade  
Católica do Rio Grande do Sul.

Aprovada em: \_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_.

**BANCA EXAMINADORA:**

---

**Prof. Dr. Thadeu Weber – PUC/RS**  
(Orientador)

---

**Prof. Dr. José Pinheiro Pertille - UFRGS**

---

**Prof. Dr. Agemir Bavaresco – PUC/RS**

## AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha família, que mesmo distante, sempre esteve presente, incentivando e apoiando a minha trajetória acadêmica;

Ao professor Dr. Thadeu Weber, pela orientação e por instigar-me a ampliar o escopo da pesquisa;

Ao professor Dr. Vitalino Cesca e sua esposa Diva Petry Cesca, pelo auxílio pessoal e acadêmico, e sobretudo pela amizade;

Aos demais professores e funcionários do programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC/RS, bem como aos professores e funcionários da Universidad de la República – UDELAR (Montevideu/Uruguai);

Aos colegas professores da Faculdade Palotina (FAPAS), pela amizade e pelas fecundas discussões filosóficas;

Aos colegas e amigos, pelo companheirismo e compreensão nos momentos em que, por razão da pesquisa, não pude dedicar-lhes a atenção merecida, e

Agradeço à CAPES, pelo apoio financeiro no período de desenvolvimento da pesquisa.

## RESUMO

Com o propósito de apresentar a transição filosófica da liberdade teórica à liberdade prática em Kant, a presente dissertação centra-se na *Crítica da razão pura (Dialética Transcendental, sobretudo)* e na *Crítica da razão prática*. Na tentativa de superar uma leitura que reduz o escopo da primeira *Crítica* à delimitação do conhecimento possível, pretende-se demonstrar a naturalidade transcendental bem como a relevância sistemática que as ideias metafísicas assumem já na filosofia teórica. A partir daí, a discussão enfoca o conceito de liberdade transcendental, o qual se apresenta como não contraditório para a razão especulativa, podendo ser pensado sem contradizer as rigorosas leis naturais. Ao apaziguar o conflito entre uma causalidade espontânea (livre) e a causalidade fenomênica (determinada), visualizam-se as condições para a edificação do âmbito prático, mediante a possibilidade de um domínio incondicionado, assegurado pela liberdade teórica. Neste sentido, a despeito da autossuficiência da filosofia prática kantiana, a mesma não é indiferente aos resultados alcançados pela razão teórica, pois é através destes que o empreendimento moral ganha legitimidade investigativa. Por outro lado, na medida em que a realidade da lei moral apresenta-se como um *factum* da razão, além da comprovação do âmbito prático, o próprio conceito negativo de liberdade assume uma realidade positiva. Se a realidade prática da lei moral é demonstrada, então a realidade objetiva da liberdade é igualmente comprovada, uma vez que a liberdade é a condição basilar para a moralidade. Portanto, a transição da primeira para a segunda *Crítica* revela a importância filosófica do conceito de liberdade, tanto para satisfazer a razão especulativa quanto para edificar o projeto da razão prática, isto tudo sem descuidar da articulação sistemática de ambos os domínios.

**Palavras-chave:** Metafísica. Razão. Liberdade. Moral.

## ABSTRACT

With the purpose to present the philosophic transition from theoretical freedom to practical freedom in Kant, this text is centered in *Critique of pure reason (Transcendental Dialectic, above all)* and in *Critique of practical reason*. Trying to overcome a reading that reduces the purposes of the first *Critique* to the delimitation of the possible knowledge, it's an intention to demonstrate the transcendental naturalness such as the systematic relevance that the metaphysical ideas assume already in theoretical philosophy. Then, the discussion focuses the concept of transcendental freedom, that presents as not contradictory for the speculative reason, what can be thought without contradicting the rigorous natural laws. Pacifying the conflict between spontaneous causality (free) and the phenomenal causality (determinate), so the conditions to the edification in practical circuit, by means of the possibility of an unconditioned dominion, secured by the theoretical freedom are visualized. In this sense, in spite of the self-sufficiency of the Kant's practical philosophy, it isn't indifferent about the results achieved by the theoretical reason, because it's through these effects that the moral enterprise receives investigative legitimacy. On the other hand, so far as the moral law reality presents as a *factum* of the reason, besides the evidence of the practical range, the own negative freedom concept assumes a positive reality. If the practical reality of the moral law is demonstrated, so the objective reality of the freedom is equally confirmed, because the freedom is the basic condition for morality. Then, the transition from the first to the second *Critique* reveals the philosophic importance of the freedom concept, as to satisfy the speculative reason as to edify the project of the practical reason, taking care with the systematic linkage of both dominions.

**Key-words:** Metaphysical. Reason. Freedom. Moral

## SUMÁRIO

<b>CONSIDERAÇÕES INICIAIS .....</b>	<b>9</b>
<b>1. OS LIMITES E A NATUREZA DA RAZÃO ESPECULATIVA .....</b>	<b>14</b>
<b>1.1 A metafísica enquanto disposição natural da razão humana .....</b>	<b>19</b>
<b>1.2 Ideias transcendentais.....</b>	<b>25</b>
<b>1.3 A fundamentação da necessidade natural da razão: a dedução subjetiva das ideias transcendentais .....</b>	<b>28</b>
1.3.1 Análise do conceito kantiano de “dedução” como condição de possibilidade para uma dedução subjetiva das ideias transcendentais .....	31
<b>1.4 Ideias transcendentais: uso regulativo e uso constitutivo.....</b>	<b>34</b>
1.4.1 Do uso regulativo das ideias transcendentais: o princípio subjetivo de orientação do pensamento .....	36
<b>2. ANTINOMIAS DA RAZÃO: A LIBERDADE TRANSCENDENTAL COMO PASSAGEM DO TEÓRICO PARA O PRÁTICO.....</b>	<b>45</b>
<b>2.1 A origem do conflito antinômico da razão pura.....</b>	<b>52</b>
<b>2.2 A origem dialética do conflito antinômico referente à 3ª ideia cosmológica da razão pura: o problema da liberdade incondicionada e sua relação com a causalidade condicionada .....</b>	<b>57</b>
2.2.1 Apresentação do conflito cosmológico da 3ª antinomia da razão .....	58
2.2.2 Argumento da tese.....	60
2.2.3 Argumento da antítese.....	62
<b>2.3 Conciliação do conflito antinômico: A ideia de uma causalidade por liberdade sem contradição com a causalidade da natureza .....</b>	<b>64</b>
2.3.1 Acerca da possibilidade de uma causalidade pela liberdade, em acordo com a lei da necessidade universal da natureza .....	70

<b>3. DA LIBERDADE TEÓRICA À LIBERDADE PRÁTICA: A TRANSIÇÃO DA CRÍTICA DA RAZÃO PURA PARA A CRÍTICA DA RAZÃO PRÁTICA .....</b>	<b>79</b>
<b>3.1 O problema da compatibilidade da liberdade na <i>Crítica da razão pura</i> .....</b>	<b>81</b>
3.1.1 Solução genética do conflito entre <i>Dialética</i> e <i>Cânon</i> .....	82
3.1.2 Solução lógica do conflito entre <i>Dialética</i> e <i>Cânon</i> .....	83
<b>3.2 Lei moral e liberdade na <i>Crítica da razão prática</i>.....</b>	<b>87</b>
3.2.1 Máximas subjetivas e leis práticas da razão .....	91
3.2.2 Da lei prática formal à vontade pura .....	94
<b>3.3 A lei moral como <i>factum</i> da razão: transição do conceito negativo para o conceito positivo de liberdade .....</b>	<b>97</b>
3.3.1 A lei moral como <i>ratio cognoscendi</i> da liberdade e a liberdade como <i>ratio essendi</i> da lei moral .....	102
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>108</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>112</b>

## CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Desenvolver uma pesquisa sobre a filosofia kantiana geralmente apresenta inúmeras adversidades, não apenas de ordem conceitual, interpretativas ou metodológicas, mas principalmente no que diz respeito à relevância e à importância acadêmica do tema escolhido. Estas exigências merecem ser considerada em todo o trabalho científico, todavia quando relacionada à filosofia kantiana a questão torna-se (talvez) ainda mais radical, tendo em vista a grande quantidade de trabalhos e pesquisas publicadas acerca de tal autor. Neste sentido, o presente trabalho busca apresentar a transição filosófica do âmbito teórico para o prático, mediante o conceito de liberdade, contemplado, sobretudo, na *Crítica da razão pura* e na *Crítica da razão prática*<sup>1</sup>. Deste modo, o intento é ressaltar a importância da liberdade tanto no âmbito teórico quanto na filosofia prática de Kant, operando assim a transição bem como a articulação sistemática da razão especulativa com a razão prática.

Neste contexto, pretende-se salientar que a filosofia teórica kantiana não está absolutamente preocupada com a fundamentação das condições, limites e possibilidades do conhecimento, como muitas vezes é defendido. Esta leitura parcial da primeira *Crítica* pode, por vezes, produzir a inconveniente interpretação que reduz toda a filosofia teórica à justificação epistemológica<sup>2</sup>, restringindo deste modo os objetivos da obra à *Analítica transcendental*. E, com efeito, fazendo assim uma leitura apenas negativa da *Dialética transcendental*, como se esta servisse apenas para expor os erros e contradições que a razão especulativa gera ao extrapolar os limites do conhecimento possível. Ora, este é um modo de analisar a filosofia teórica kantiana. Porém, ele não é único e talvez nem o mais importante, tendo em vista todo o seu sistema, especialmente a filosofia prática.

Com isso, uma das preocupações é evidenciar que as questões metafísicas não servem apenas para retratar os equívocos que a especulação racional pode produzir, senão que as mesmas são figuras filosóficas indispensáveis, possuindo uma função determinante na primeira *Crítica*,

---

<sup>1</sup> Em todas as referências a estas obras será utilizado o modo abreviado de citação, a saber, respectivamente: *Kritik der reinen Vernunft* [A - 1781/ B - 1787]: *KrV* e *Kritik der praktischen Vernunft* [A-1788]: *KpV*.

<sup>2</sup> Como um dos principais representantes desta leitura essencialmente epistemológica da primeira *Crítica*, pode-se citar Peter F. Strawson. Em *The Bounds of Sense*, Strawson considera a *Analítica transcendental* da *Crítica da razão pura* como sendo a parte central da obra (pela delimitação do conhecimento à experiência possível), ao passo que avalia a *Dialética transcendental* por um viés negativo, possuindo uma função periférica, a qual poderia ser descartada sem prejuízo algum ao sistema filosófico kantiano.

bem como na filosofia prática. Tanto é que os limites epistemológicos só podem ser tracejados mediante a imprescindível consideração do domínio metafísico, caso contrário não haveria por que estabelecer limites para o conhecimento. Além do mais, a própria natureza da razão especulativa tem uma disposição natural (*metaphysica naturalis*) para questões metafísicas, uma espécie de necessidade (*Bedürfnis*) subjetiva de ultrapassar os limites do conhecimento possível e vagar livremente no domínio das simples ideias metafísicas. Este interesse da razão não deve ser simplesmente desconsiderado ou eliminado, sob pena de distorção da própria natureza da razão especulativa, pois a metafísica é naturalmente produzida pela mesma.

No contexto de interesse da razão teórica por questões supra-sensíveis, na medida em que as especulações racionais produzem naturalmente ideias transcendentais, encontra-se a origem do conceito de liberdade. Considerada como uma simples ideia transcendental, a razão especulativa localiza a liberdade para além do âmbito do conhecimento humanamente possível, situada num domínio onde as categorias epistemológicas não têm alcance, no qual o único fundamento plausível é a disposição subjetiva da própria razão. É, pois, daí que todo o empreendimento moral retira sua esperança e possibilidade de efetivação. Já que a lei natural não possui exclusividade explicativa, pelo que a liberdade transcendental pode ser admitida sem contradições, encontram-se então asseguradas novas possibilidades investigativas, situadas num domínio para além do sensível, i.e., o supra-sensível. Evidencia-se assim a importância de uma consideração atenta aos interesses metafísicos da razão teórica, pois são eles que convidam a razão teórica a empreender uma transição para o âmbito prático. Acentuar, portanto, a dimensão epistemológica em detrimento dos interesses da metafísica é ler a primeira *Crítica* desconsiderando todo o projeto prático, porque este encontra-se previamente admitido no âmbito supra-sensível, assegurado através do interesse metafísico da razão especulativa. É, também, isto o que o presente trabalho quer evitar.

Neste sentido, o primeiro capítulo da pesquisa expõe a natureza especulativa da razão teórica, demonstrando como as questões supra-sensíveis são naturalmente produzidas pela razão humana. A despeito dos invariáveis limites empíricos do conhecimento possível, a razão especulativa não se contenta em soletrar fenômenos (Cf. *KrV*, B 371), respeitando assim os rigorosos limites do conhecimento; ela sente um “indomável desejo” por questões metafísicas (Cf. *KrV*, B 842), para as quais a razão só encontra satisfação para além dos limites empíricos, i.e., no âmbito metafísico ocupado por ideias transcendentais.

Com efeito, a questão que se impõe à razão teórica é a seguinte: como respeitar os limites epistemológicos, inquestionavelmente demarcados pela experiência possível, mas sem reprimir o interesse natural da razão especulativa pelo supra-sensível? As prováveis respostas não podem simplesmente rechaçar ou eliminar os problemas metafísicos como questões descabidas<sup>3</sup>, pois isto seria negar a própria natureza da razão, assim como não é possível elevar a metafísica ao *status* de conhecimento, neste caso toda a epistemologia ficaria comprometida. Para responder a citada questão, portanto, é necessário distinguir precisamente o(s) limite(s) entre o domínio da experiência possível (*fenômenos*), e o campo supra-sensível (*númeno*), das simples ideias metafísicas. Juntamente com tal distinção, Kant fala de usos distintos da razão: um uso constitutivo, vinculado à experiência possível, e outro uso regulativo fundamentado, por sua vez, em ideias transcendentais. Com isto, as ideias metafísicas (Deus, alma e mundo) ficam salvaguardadas contra toda a ameaça dogmática ou cética, pois, consideradas como simples “objetos” supra-sensíveis, sua admissibilidade especulativa é logicamente possível.

A partir dos resultados favoráveis às ideias transcendentais encontrados na primeira parte do trabalho, o segundo capítulo pretende focar a discussão sobre a ideia transcendental de liberdade, demonstrando a sua origem bem como sua admissibilidade especulativa. A liberdade transcendental surge no contexto cosmológico, retratado na ideia de uma ciência transcendental do mundo (*cosmologia rationalis*), como uma tentativa de estabelecer algo de absolutamente incondicionado na série regressiva das condições, processo este constantemente fomentado pelo desejo especulativo da razão. Contudo, ao produzir a ideia de uma causa incondicionada, i.e., livre, a razão depara-se com o seguinte problema: como articular a ideia de uma causa espontânea (livre) com as invariáveis leis da natureza? Aparentemente, as posições são contraditórias: a causalidade natural não admite exceções, pois tudo deve ser explicado de acordo com as leis naturais; a liberdade transcendental, por sua vez, apela justamente para uma causa incondicionada, puramente espontânea, pelo que a mesma não pode ser explicada pela lei natural,

---

<sup>3</sup> Este pode ser o efeito de uma leitura parcial, apenas pelo viés negativo, da *Dialética transcendental* da primeira *Crítica*. Pois é bem verdade que Kant nega toda a legitimidade epistemológica da metafísica tradicional, mas isto não significa rechaçar as questões metafísicas em si. Desta maneira, uma das funções da *Dialética* é justamente denunciar a falácia metafísica do racionalismo dogmático, todavia esta denúncia versa apenas sobre o uso indevido dos conceitos metafísicos, sem descartar ou eliminar os próprios conceitos. Assim, a par da função negativa, há um uso positivo, legítimo e natural das ideias metafísicas. Daí que não faz sentido afirmar que Kant “matou a metafísica”, pois o que ele fez foi apenas impedir um uso indevido e apresentar um uso legítimo para as ideias metafísicas. Sobre como Kant opera este remanejamento conceitual com relação à metafísica, Cf: **LEBRUN**, Gérard. *Kant e o fim da metafísica*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

sendo até mesmo a sua negação. Esta é a questão apresentada pela 3ª antinomia da razão pura, a qual só vai ser resolvida mediante a intervenção do idealismo transcendental, o qual parte da recusa dos pressupostos epistemológicos do realismo transcendental. Com isto, o conflito antinômico pode ser apaziguado e a liberdade transcendental torna-se admissível, sem contradição alguma com a causalidade natural.

A partir do âmbito empiricamente incondicionado figurado pela liberdade transcendental, mesmo que representado como um lugar vazio para a razão especulativa, o terceiro e último capítulo do presente trabalho pretende completar a transição da filosofia teórica até à filosofia prática. Nesta perspectiva, a discussão centra-se na comprovação da “existência” de uma razão prática pura, salientando a sua relação com a ideia de liberdade, na segunda *Crítica*<sup>4</sup>. Assumindo como premissa a admissibilidade teórica do conceito de liberdade, a *Crítica da razão prática* faz de tal ideia o ponto de partida para conceber uma vontade pura, sem qualquer determinação empírica, como uma vontade livre (formal) e incondicionada por causas heterônomas (materiais). Contudo, esta concepção de liberdade é apenas negativa, desprovida de qualquer efetividade prática, daí que ela não pode ser o ponto de partida para o conhecimento dos fundamentos da moralidade. Logo, a questão que surge é a seguinte: como comprovar que a razão pura é prática, i.e., como conceber o fundamento determinante da vontade livre? A resposta kantiana configura-se através do estabelecimento da lei moral como um *factum* da razão, inegavelmente existente, o qual, por sua vez, atribui realidade objetiva ao conceito de liberdade. Neste processo de transição, o conceito de liberdade que inicialmente (na primeira *Crítica*) apenas poderia ser pensado, sem contradição lógica, como sendo uma ideia transcendental, na segunda *Crítica* pode então ser objetivamente comprovado, isto graças à imprescindível vinculação entre lei moral (concebida como *factum* da razão) e liberdade. Portanto, na medida em que a lei moral é concebida pela

---

<sup>4</sup> É importante esclarecer o porquê a dissertação não aborda diretamente à proposta de uma dedução da lei moral a partir da liberdade transcendental apresentada na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, sobretudo na seção III. O trabalho está a par da importância prática desta obra, bem como de sua relevância no processo de transição da primeira para a segunda *Crítica*, pois parece ser a partir dos resultados encontrados na *Fundamentação da metafísica dos costumes* que Kant modifica a estratégia demonstrativa da vinculação entre liberdade e lei moral, e daí tem-se a proposta exposta na segunda *Crítica*. Assim, o que primeiramente pretendia ser deduzido do conceito de liberdade, a saber: a lei moral; agora, pois, esta torna-se o ponto de partida para o conhecimento da liberdade. Tendo consciência disso, optou-se por concentrar a discussão na segunda *Crítica*, pelas seguintes razões: primeiramente por uma questão metodológica, para uma mais justa delimitação do tema, e principalmente pelo fato de que o conceito de liberdade só encontra-se plenamente desenvolvido na segunda *Crítica*, de tal forma que a transição da liberdade especulativa para a liberdade prática somente ficaria completa nesta obra. Daí a opção de ater-se, sobretudo, a primeira e a segunda *Crítica*.

razão pura, torna-se então inegável assumir a realidade daquilo que é o seu pressuposto basilar, a saber: a liberdade.

Desta maneira, o trabalho encontra-se organizado em três capítulos, sendo que o primeiro preocupa-se em estabelecer as condições para a admissibilidade do âmbito supra-sensível; o segundo salienta a possibilidade especulativa da liberdade transcendental, independente e sem contradição com a causalidade fenomênica; e o terceiro, por sua vez, efetiva a realidade da liberdade mediante a sua relação com a lei moral. Esta estrutura organizacional encontra-se perpassada por uma metodologia que prima pelos textos do próprio Kant. O uso de comentadores e literatura secundária será reservado quase que exclusivamente a citações em notas de rodapé, exceto em algum trecho em que a incerteza acerca do assunto exige o apelo a uma ou outra posição interpretativa. Nestes casos, a postura interpretativa encontra-se retratada no próprio texto.

## 1. OS LIMITES E A NATUREZA DA RAZÃO ESPECULATIVA

*“A razão humana, num determinado domínio dos seus conhecimentos, possui o singular destino de se ver atormentada por questões, que não pode evitar, pois lhe são impostas pela sua natureza, mas às quais também não pode dar resposta por ultrapassarem completamente as suas possibilidades” (KrV A VII).*

O projeto crítico kantiano, a despeito de seu caráter revolucionário e inovador, nasce herdeiro de um anseio pré-crítico, a saber: analisar a possibilidade e (se possível) fundamentar a metafísica<sup>5</sup> numa base tão segura quanto a das ciências naturais (Cf. *KrV*, B 19 – 24). Todavia, no pensamento crítico, para salvaguardar-se dos erros dogmáticos (que transformavam a metafísica num “teatro de disputas infundáveis” (*KrV*, A VIII)), tal empreendimento deve prever uma análise das condições, limites e possibilidades do próprio entendimento humano. A *Crítica da razão pura* pretende estabelecer, assim, antes de toda e qualquer possível epistemologia ou metafísica (entendida tradicionalmente), uma análise das condições transcendentais que evidencie a singular natureza da razão humana.

---

<sup>5</sup> O interesse kantiano volta-se, sobretudo, para a fundamentação da metafísica especial. Esta, diferentemente da metafísica que estuda o *Ser* em geral, aborda uma classe específica de ideias, a saber: a cosmologia racional, a psicologia racional e a teologia racional. Além do mais, é possível justificar vários significados para o conceito de “metafísica” em Kant. Torreveiano, por exemplo, identifica pelo menos quatro diferentes significados para este conceito em Kant: 1º) Metafísica como saber puro de objetos supra-sensíveis. Neste sentido, a metafísica é o âmbito dos “objetos” especiais, o “saber” “que orienta os interesses e fins últimos, mais excelentes, supremos, da razão” (Torreveiano, 1982, p. 17). 2º) Metafísica como instância crítico-metodológica: *Transzcendental-philosophie*. De acordo com este significado, a metafísica identifica-se com a tarefa propedêutica de uma Crítica da razão pura, pelo que cabe a ela estabelecer as condições transcendentais do entendimento humano. A metafísica é entendida, assim, como sendo “o sistema dos princípios do conhecimento racional puro teórico” (Torreveiano, 1982, p. 23), ou seja, as condições metafísicas da razão pura. 3º) Metafísica como instância moral, a qual está relacionada com o “saber” prático-dogmático acerca da liberdade, Deus e imortalidade. Neste sentido, segundo Torreveiano, o sistema kantiano reivindica uma nova concepção de metafísica (instância moral), afirmada como saber prático-dogmático. As ideias transcendentais, neste caso, tornam-se “saberes”, pois mediante a lei prática, como condição necessária para a realização plena desta lei, as ideias adquirem realidade objetiva (Cf. Torreveiano, 1982, p. 29). 4º) Metafísica como instância sistemática e arquitetônica. Neste significado, a metafísica é o “conjunto sistemático dos conhecimentos e ciência que relaciona todos aos fins essenciais da razão” (Torreveiano, 1982, p. 33), isto é, ao buscar a totalidade e sistematicidade dos conhecimentos, a razão adquire uma conotação metafísica, enquanto conjunto sistemático de conhecimentos. Não obstante os vários significados do conceito de “metafísica” em Kant, parece que todos estão diretamente relacionados com o empreendimento crítico de fundamentar a metafísica especial. Todavia, para levar a cabo este projeto, Kant precisa considerar todos os pressupostos, finalidades, interesses e necessidades da razão pura, pois, embora considerada em diferentes âmbitos, podendo ter diversos significados, trata-se de uma única razão que só em seus usos pode-se diferenciar.

No prefácio da segunda edição (1787) da *Crítica da razão pura*, Kant, ao reportar-se à revolucionária tarefa da primeira *Crítica*, afirma que nela a razão será totalmente medida, “não só descrevendo o contorno dos seus limites, mas também toda a sua estrutura interna.” (*KrV*, B XXIII). Analisada criticamente, em sua totalidade de elementos e sistema, a razão pura poderá outorgar-se autônoma, totalmente esclarecida no que tange a seus limites e possibilidades.

Na primeira parte da *Crítica da razão pura*, Kant demonstra, numa densa estrutura argumentativa, que a razão humana no seu uso constitutivo (conhecimento) encontra-se naturalmente limitada pelas próprias condições transcendentais. A *Analítica transcendental* estabelece, portanto, a experiência sensível como a única possível fonte de dados do entendimento humano. O conhecimento possível, segundo Kant, encontra-se sujeito às condições transcendentais tipicamente humanas<sup>6</sup>. Estas, por sua vez, são naturalmente limitadas, pois são necessariamente dependentes dos dados sensíveis. No conhecimento discursivo, próprio do entendimento humano, as categorias ou conceitos puros do entendimento dependem das intuições fornecidas pela sensibilidade<sup>7</sup>, sem as quais o entendimento nada conhece. A sensibilidade, por seu turno, está sujeita (receptividade) (Cf. *KrV*, B 33) aos dados da experiência, a sua única fonte de impressões empíricas.

---

<sup>6</sup> As condições transcendentais do entendimento humano são identificadas através de uma dedução metafísica das categorias. Esta dedução pretende apresentar a totalidade e a universalidade dos conceitos puros do entendimento humano, demonstrando-os como categorias puras, não de origem empírica, senão que transcendentemente concebidas e fundadas *a priori* no entendimento. Para levar a cabo este empreendimento crítico, Kant, a partir da lógica expressa nos juízos, deduz as categorias transcendentais do entendimento: “a mesma função, que confere unidade às diversas representações num juízo, dá também unidade à mera síntese de representações diversas numa intuição; tal unidade, expressa de modo geral, designa-se por conceito puro do entendimento. O mesmo entendimento, pois, e isto através dos mesmos atos pelos quais realizou nos conceitos, mediante a unidade analítica, a forma lógica de um juízo, introduz também, mediante a unidade sintética do diverso na intuição em geral, um conteúdo transcendental nas suas representações do diverso; por este motivo se dá a estas representações o nome de conceitos puros do entendimento, que referem-se *a priori* aos objetos, o que não é alcance da lógica geral (*KrV*, B 105). Nos *Prolegômenos*, Kant salienta que o princípio da dedução metafísica está nas funções lógicas do entendimento: “para descobrir um semelhante princípio, procurei uma operação do entendimento que, contendo todas as outras e distinguindo-se apenas por modificações ou momentos diversos, submetteria o múltiplo da representação à unidade do pensamento em geral; e descobri então que esta operação do entendimento consistia no juízo.” (KANT, 1987, p.104). O mesmo se passa na obra *Os Progressos da Metafísica*: (Kant, 1995, p. 32).

<sup>7</sup> Na *Estética Transcendental* da *Crítica da razão pura*, Kant define o espaço e o tempo como as formas puras da intuição sensível. Submetidos à análise crítica kantiana, as representações de espaço e tempo apresentam-se como formas puras da intuição sensível, típicas da sensibilidade humana, condições *a priori* que limitam e possibilitam o continente fenomênico. O espaço, neste caso, “não é mais do que a forma de todos os fenômenos dos sentidos externos, isto é, a condição subjetiva da sensibilidade, única que permite a intuição externa” (*KrV*, B 42). O tempo, por sua vez, “é a condição formal *a priori* de todos os fenômenos em geral (**interna e externa**)” (*KrV*, B 50), pois toda e qualquer representação, quer tenha ou não objetos externos, pertence, necessariamente, à intuição temporal enquanto sentido interno, relacionadas, portanto, à determinação de um sujeito. (Cf. *KrV*, B 50).

Ora, a partir da totalidade das condições transcendentais (intuições e conceitos) é possível determinar rigorosamente os limites da razão no seu uso constitutivo, firmando assim, em bases sólidas, um território de conhecimentos válidos e, não obstante, eliminando toda e qualquer pretensão ilegítima de conhecimento, que ultrapasse as balizas criticamente estabelecidas.

A *Estética transcendental*, ao estabelecer a intuição espaço-temporal como a única humanamente possível, limitou essencialmente os dados da sensibilidade. Consequentemente, ao provar a necessária vinculação das categorias transcendentais do entendimento à intuição sensível (Cf. *KrV*, B 130-169), como sendo uma condição imprescindível para o conhecimento fenomênico, manifesta-se a essencial limitação do entendimento humano, a saber: a sua reduzida capacidade constitutiva, limitada aos dados sensíveis da experiência possível.

A despeito da espontaneidade<sup>8</sup> do entendimento puro, o conhecimento humano só é levado a cabo a partir de um ato sintético<sup>9</sup>. Este, por sua vez, limita as condições espontâneas do entendimento a um uso estritamente sensível, não sendo possível conhecer nenhum objeto real (*Gegenstand*) tão somente a partir do uso geral das condições intelectuais, ou seja, algo que esteja fora da alçada espaço-temporal.

Ao provar a aplicabilidade das categorias puras à intuição sensível (*Dedução Transcendental das categorias*<sup>10</sup> (Cf. *KrV*, B 130-169)), Kant determina rigidamente as fronteiras do uso legítimo da razão constitutiva (conhecimento possível) e, por conseguinte, os casos em que o seu uso indevido produz *Paralogismos*, *Antinomias* e *Ideias* infundadas (Cf. *KrV*, B 396-

---

<sup>8</sup> A espontaneidade do entendimento humano nada intui, apenas pensa, de tal modo que em sua ação, puramente intelectual, somente estabelece as condições formais do conhecimento, o qual só será completado com os dados fornecidos pelas condições da sensibilidade. O intelecto humano é, pois, essencialmente discursivo, estando fora de sua jurisdição qualquer ato intuitivo. A intuição, dentro das condições sintéticas do conhecimento humano, limita-se às condições formais da sensibilidade (Cf. *KrV*, B 93).

<sup>9</sup> A síntese transcendental legitima a aplicabilidade das categorias puras à experiência, assim como limita o seu âmbito de validade às fronteiras da sensibilidade; estabelecendo, deste modo, as possibilidades e os limites do conhecimento humano.

<sup>10</sup> Pressupondo a realidade transcendental das categorias, apresentadas na dedução metafísica, o objetivo kantiano, na dedução transcendental, é demonstrar a aplicabilidade das categorias puras do entendimento à experiência sensível. Na primeira *Crítica*, tal prova é apresentada na *Analítica dos conceitos*, mais propriamente na *Dedução transcendental dos conceitos puros do entendimento* (Cf. *KrV*, B 130-169). Na interpretação de Allison, todas as sínteses da dedução transcendental (síntese intelectual, síntese da imaginação e síntese da apreensão) estão, igualmente, regidas pelas categorias. Neste sentido, a dedução transcendental deve (necessariamente) ser analisada tomando com ponto norteador a espontaneidade do entendimento. Assim, mesmo contendo argumentos e sínteses diferentes, a comprovação da aplicabilidade das categorias à experiência possível somente pode ser levada a cabo considerando, em todos os seus passos, a inevitável determinação de todas as sínteses pelas condições transcendentais do entendimento. “A tese é que todo conteúdo sensível, independente da natureza, deve sujeitar-se às categorias” (Allison, 1992, p. 218), de tal forma que a síntese transcendental encontra-se, inevitavelmente, atrelada às categorias puras e *a priori* do entendimento.

670). Os limites impostos pela intuição espaço-temporal abalizam o material disponível para uso legítimo do entendimento humano. Este, devido a sua condição formal, só produz conhecimento autêntico quando vinculado à experiência sensível.

Com a dedução transcendental das categorias, Kant limita as possibilidades da razão discursiva a um uso estritamente empírico, condenando, ao mesmo tempo, todo e qualquer uso transcendente, que ultrapasse as possibilidades humanas de intuição. Nenhum uso transcendente pode ser especulativamente legítimo, pois é só na experiência que a razão encontra o material para produzir conhecimentos. A experiência, por sua condição receptiva, está limitada pelas formas puras (espaço e tempo) da sensibilidade, pelo que todo conhecimento possível segue os limites da experiência empírica<sup>11</sup>.

Aos conceitos puros do entendimento, cabe buscar na experiência o conteúdo necessário para que suas especulações possam tornar-se conhecimentos legítimos. Com efeito, o entendimento sempre conhece um objeto da experiência (um *phaenomenon*), nunca uma coisa em si (*noumena*). O conhecimento humano é fenomênico, limitado, portanto, ao âmbito da experiência possível. Nos *Prolegômenos*, esta conclusão limitativa (que a dedução transcendental das categorias estabelece) é apresentada por Kant da seguinte forma:

[...] os puros conceitos do entendimento não têm qualquer significado se se afastam dos objectos da experiência e se referem a coisas em si (*noumena*). De algum modo servem apenas para soletrar os fenómenos a fim de os poder ler como experiência; os princípios que brotam da sua relação ao mundo dos sentidos servem unicamente ao nosso entendimento para o uso da experiência; para lá disso, são ligações arbitrárias sem realidade objectiva [...] (Kant, 1987, p. 89).

A consequência imediata da analítica do entendimento, pela determinação imposta ao conhecimento possível, apresenta-se como extremamente negativa, pois uma boa parte do pretensão conhecimento metafísico (dogmático) é posto em xeque pela crítica. Todavia, na medida em que o conhecimento humano é tomado como estritamente fenomênico, esta limitação pode

---

<sup>11</sup> Esta afirmação poderia ser contraposta ao reconhecimento kantiano da existência de conhecimentos sintéticos *a priori*, pois estes conhecimentos são totalmente puros, independentes da experiência. Porém, este não é o caso. Nos *Prolegômenos*, Kant esclarece: “«Todos os princípios sintéticos *a priori* nada mais são do que princípios de experiência possível» e nunca podem referir-se a coisas em si, mas apenas a fenómenos enquanto objectos da experiência. Eis porque também a matemática pura como a ciência pura da natureza nunca podem ir além dos simples fenómenos e apenas representam ou o que torna possível a experiência em geral, ou o que, ao ser derivado destes princípios, deve poder sempre ser representado em qualquer experiência possível” (Kant, 1987, p. 90). Isto também pode ser confirmado na *Crítica da razão pura*: segundo Kant, “embora uma intuição pura seja possível para nós *a priori*, mesmo anteriormente ao objeto, também essa intuição só pode receber o seu objeto, e portanto validade objetiva, por intermédio da intuição empírica de que é simplesmente a forma” (*KrV*, B 298).

converter-se em possibilidades: ao admitirem-se objetos fenomênicos, inevitavelmente se reconhece uma dimensão de coisas em si.

Enquanto objetos dos sentidos, os fenômenos não são uma mera ilusão, como sempre se acreditou<sup>12</sup>. Sendo eles entes sensíveis, acessíveis à intuição humana, os mesmos são a própria realidade empírica, objetos de uma experiência possível. Se a realidade for considerada como simplesmente fenomênica, determinada pelo entendimento humano, então deve-se admitir “objetos/ideias” considerados em sua natureza em si, pois o fenômeno sempre é limitado à experiência empírica (Cf. *KrV*, B 306). Kantianamente falando, “se, como convém, considerarmos os objectos dos sentidos como simples fenómenos, admitimos assim ao mesmo que lhes está subjacente uma coisa em si, embora não saibamos como ela é constituída em si mesma, mas apenas conheçamos o seu fenómeno” (Kant, 1987, p. 92).

É importante notar que, apesar de sua rigorosa invariabilidade, os “limites (em seres extensos) supõem sempre um espaço, que se encontra fora de um certo lugar determinado e o contém” (Kant, 1987, p. 146). Os limites fenomênicos não são barreiras. Estas, por impossibilitarem absolutamente qualquer espaço além de seus domínios, “são simples negações que afectam uma quantidade enquanto ela não tem totalidade absoluta” (Kant, 1987, p. 146). Sendo o entendimento limitado à experiência sensível, “a nossa razão vê, por assim dizer, em torno de si um espaço para o conhecimento das coisas em si, embora delas nunca possa ter conceitos determinados e esteja limitada apenas aos fenómenos” (Kant, 1987, p. 146). Os limites fenomênicos do conhecimento humano não são barreiras para a razão especulativa, pois a própria razão reconhece a legitimidade de questões que estão além dos domínios fenomênicos. Mesmo rigorosamente limitada, a razão sempre encontra espaço livre para desenvolver suas especulações.

Apesar dos invariáveis limites do conhecimento humano, a experiência não satisfaz as pretensões da razão especulativa. Segundo Kant, “os conceitos do entendimento parecem ter muito mais significação e conteúdo para que o simples uso experimental esgote toda a sua determinação” (Kant, 1987, p. 93), pelo que as restrições impostas pelo conhecimento não

---

<sup>12</sup> No parágrafo 32 dos *Prolegômenos*, Kant assinala a confusão estabelecida ao se tomarem os fenômenos como simples aparência da realidade. Segundo Kant, “desde os tempos mais antigos da filosofia, os estudiosos da razão pura conceberam, além dos seres sensíveis ou fenómenos (*phaenomena*), que constituem o mundo dos sentidos, seres inteligíveis particulares (*noumena*), que constituiriam um mundo inteligível, e, visto que confundiam (o que era de desculpar a uma época ainda inculta) fenómeno e aparência, atribuíram realidade unicamente aos seres inteligíveis” (Kant, 1987, p. 91).

limitam, totalmente, a razão teórica. Ultrapassando os limites da experiência possível, (já que os limites não eliminam esta possibilidade<sup>13</sup>) a razão, servindo-se de simples conceitos, adentra em um domínio de coisas em si, totalmente incondicionadas, pois só então seu interesse especulativo é plenamente satisfeito.

Ao limitar o conhecimento humano ao âmbito fenomênico, Kant (contrariando o ceticismo) assegura as possibilidades do conhecimento legítimo, bem como condena as presunções infundadas do conhecimento dogmático; sem eliminar, todavia, o âmbito supra-sensível. Não existe contradição entre *fenômeno* e *númeno*, criticamente falando. O conceito de “limite”, por não ser uma simples negação (barreira), não restringe absolutamente a razão, pois sua restrição atinge apenas o uso constitutivo do entendimento.

Com a dedução transcendental das categorias, a metafísica dogmática é severamente reprimida: não é possível conhecer nenhum objeto supra-sensível<sup>14</sup>. O conhecimento humano segue, invariavelmente, os limites da intuição sensível. Entretanto, estes limites não impedem o simples pensamento<sup>15</sup>: “deverá ressaltar-se e ficar bem entendido que devemos, pelo menos, poder *pensar* esses objetos como coisas em si embora os não possamos *conhecer*” (*KrV*, B XXVI). O interesse metafísico da razão, que sempre animou os sistemas dogmáticos, permanece, portanto, enquanto pensamento possível, assegurado.

### 1.1 A metafísica enquanto disposição natural da razão humana

Tendo sido estabelecidas, via crítica transcendental, todas as condições elementares do conhecimento humano, Kant, no início do último capítulo da *Analítica dos princípios* da primeira *Crítica*, acredita ter percorrido todo “o país do entendimento puro, examinando cuidadosamente não só as partes de que se compõe, mas também medindo-o e fixando a cada coisa o seu lugar

<sup>13</sup> Neste sentido, nos *Prolegômenos*, Kant esclarece que a noção de “limites” “pressupõe sempre um espaço, que é encontrado fora de um lugar determinado e o contém” (KANT, 1987, p 146), diferentemente de barreiras que “não têm disso necessidade, mas são simples negações que afectam uma quantidade enquanto ela não tem totalidade absoluta” (KANT, 1987, p 146). Com efeito, a razão pura deve ter limites e não barreiras, pois ela “vê, por assim dizer, em torno de si um espaço para o conhecimento das coisas em si, embora delas nunca possa ter conceitos determinados e esteja limitada apenas aos fenômenos.” (KANT, 1987, p 146).

<sup>14</sup> Da “dedução da nossa capacidade de conhecimento *a priori*, na primeira parte da *Metafísica*, extrai-se um resultado insólito e aparentemente muito desfavorável à sua finalidade, da qual trata a segunda parte; ou seja, que deste modo não podemos nunca ultrapassar os limites da experiência possível, o que é precisamente a questão mais essencial desta ciência” (*KrV*, B XIX).

<sup>15</sup> No prefácio da segunda edição da *Crítica*, em nota de rodapé, Kant diferencia “conhecer” e “pensar”: “Para *conhecer* um objeto é necessário poder provar a sua possibilidade (seja pelo testemunho da experiência a partir da sua realidade, seja *a priori* pela razão). Mas posso *pensar* no que quiser, desde que não entre em contradição comigo mesmo, isto é, desde que o meu conceito seja um pensamento possível, embora não possa responder que, no conjunto de todas as possibilidades, a esse conceito corresponda ou não também um objeto” (*KrV*, B XXVI).

próprio” (*KrV*, B 295). Todavia, este país, de domínio do entendimento puro, é uma ilha, “a que a própria natureza impõe leis imutáveis”, determinando os seus limites naturais. Esta é a “terra da verdade” (Cf. *KrV*, B 295), onde o entendimento encontra todo o material para seu uso constitutivo e, não obstante, os seus próprios limites enquanto uso legítimo da razão pura.

Entretanto, esta ilha de domínio do entendimento puro, inalteravelmente limitada e sede de todas as verdades, encontra-se “rodeada de um largo e proceloso oceano, verdadeiro domínio da aparência, onde muitos bancos de neblina e muitos gelos a ponto de derreterem, dão a ilusão de novas terras” as quais estando fora dos limites da ilha, “constantemente ludibriam, com falazes esperanças, o navegante que sonha com descobertas, enredando-o em aventuras, de que nunca consegue desistir nem jamais levar a cabo” (*KrV*, B 295). Mesmo conhecendo seus limites naturais, a razão pura sente-se inevitavelmente atraída pelo “vasto e proceloso oceano, verdadeiro domínio da aparência”, despertando-lhe o indomável desejo de conquistar um território novo, muito além dos limites da ilha.

Esta metáfora<sup>16</sup>, apresentada por Kant no momento em que os limites do conhecimento já estavam traçados, ressalta a dilemática situação da razão criticamente esclarecida: ela tem plena certeza de seus limites naturais, definitivamente firmados na *Analítica transcendental* e, não obstante, sente a necessidade (*Bedürfnis*) subjetiva de ultrapassá-los e vagar livremente no amplo domínio do entendimento puro. A situação da razão teórica fica mais complicada ainda se for considerado que, conforme afirma Kant, não é “pela simples vaidade de saber muito” (*KrV*, B 21) que a razão ultrapassa os limites da experiência possível, mas faz parte de sua natureza, como disposição natural (*metaphysica naturalis*), buscar respostas para problemas metafísicos.

Segundo Kant, as principais questões da metafísica especial (Deus, liberdade e imortalidade da alma), impõem-se naturalmente à razão humana. Elas são inevitáveis, pois são formadas pela própria natureza da razão pura. A metafísica tradicional sempre buscou um conhecimento objetivo acerca destas questões, estruturando assim grandes sistemas racionais. Para Kant, este modo de proceder (do racionalismo) é essencialmente dogmático, já que pretende conhecer objetos que estão além dos limites da experiência possível, longe das possibilidades de

---

<sup>16</sup> Uma abordagem aprofundada sobre a metáfora da ilha, bem como sua relação com a definição dos limites da razão, pode ser encontrada em Christian Hamm, sobretudo em seu texto *Sobre a necessidade e o limite da razão* (Cf. Hamm, 2001, p. 37 – 41).

conhecimento do entendimento humano<sup>17</sup>. Esta é a consequência limitativa da analítica do entendimento: a metafísica não pode ser cientificamente comprovada, como acreditavam os dogmáticos. Apesar da censura à metafísica enquanto ciência, a crítica não condena todo o projeto supra-sensível em si. Trata-se, entretanto, de encontrar um novo fundamento para a metafísica.

Na primeira *Crítica*, a proposta kantiana é considerar a metafísica como uma disposição natural. Mesmo não podendo produzir conhecimento algum, a metafísica criticamente entendida, sempre tendo em vista a sua total incapacidade de provar a realidade objetiva destes conceitos, deve ser considerada enquanto interesse natural da razão humana. Nesta nova proposta metafísica, a grande pergunta que se impõe é a seguinte: “*como é possível a metafísica enquanto disposição natural?*” ou seja, como é que as interrogações, que a razão pura levanta e que, por necessidade própria, é levada a resolver o melhor possível, surgem da natureza da razão humana em geral?” (*KrV*, B 22).

A razão teórica é, pois, naturalmente dialética. O irresistível desejo da razão especulativa por questões supra-sensíveis não pode, portanto, ser simplesmente anulado. Apesar dos inúmeros fracassos e contradições da metafísica tradicional, Kant considera que a própria razão tem a capacidade de admitir (mesmo que problemáticamente<sup>18</sup> (Cf. *KrV*, B 310)) questões metafísicas, sem contradizer seus princípios teórico-constitutivos. O desejo subjetivo da razão

---

<sup>17</sup> O uso especulativo da razão, na *Dialética transcendental*, confirma os limites da razão pura, estabelecidos definitivamente na *Analítica transcendental*, por outra via: provando que todo e qualquer uso especulativo da razão pura, que ultrapasse os limites da experiência possível e que pretenda ter valor epistemológico, incorrerá, inevitavelmente, em erros e absurdos. Segundo Kant, “o entendimento, que apenas se ocupa do seu uso empírico, que não reflete sobre as fontes do seu próprio conhecimento, pode, é certo, progredir muito, mas não pode determinar para si próprio as fronteiras do seu uso, e saber o que é possível encontrar dentro ou fora da sua esfera inteira” (*KrV*, B 297). A determinação dos limites (da ilha) é parcialmente possibilitada pelo estabelecimento das condições (do seu território), porém a noção de “limite” só é totalmente firmada pressupondo algo (o vasto oceano) que transcenda o limitado (a ilha). Desta forma, os limites naturais da ilha são demarcados tanto pelo território da ilha, quanto pelo oceano que a circunda; ambos os aspectos são imprescindíveis para a completa determinação das fronteiras da razão pura em seu uso construtivo.

<sup>18</sup> O conceito de *númeno*, não acessível ao entendimento humano, por não comportar nenhuma contradição em si, pode ser admitido como problemático. Sobre isso, Kant esclarece: “chamo problemático a um conceito que não contenha contradição e que, como limitação de conceitos dados, se encadeia com outros conhecimentos, mas cuja realidade objetiva não pode ser de maneira alguma conhecida. O conceito de um *númeno*, isto é, de uma coisa que não deve ser pensada como objeto dos sentidos, mas como coisa em si (exclusivamente por um entendimento puro), não é contraditório, pois não se pode afirmar que a sensibilidade seja a única forma possível de intuição” (*KrV*, B 310).

pura, sua disposição natural por questões metafísicas, vai aos poucos ocupando o “campo livre” (Cf. *KrV*, B XXI) deixado pela determinação dos limites<sup>19</sup> especulativos.

A possibilidade especulativa, aberta pelo conceito de “limite” (que não é uma simples negação), é subjetivamente determinada pelo interesse metafísico, por uma necessidade natural da razão pura. É o destino da razão “se ver atormentada por questões, que não pode evitar, pois lhe são impostas pela sua natureza, mas às quais também não pode dar resposta por ultrapassarem completamente as suas possibilidades” (*KrV*, A VII). Este “destino” metafísico da razão especulativa não é impossibilitado pelos limites empíricos do conhecimento sensível, pois sua limitação se dá apenas no âmbito fenomênico. Isto precisa ser compreendido tendo em vista, sobretudo, o “campo aberto” possibilitado pelo conceito “limite”, o qual não deve ser confundido ou entendido como “barreira”. Embora a metafísica não possa tornar-se ciência, ela não perde seu valor enquanto “problema” natural da razão humana. Muito além de uma mera questão periférica, é a ela, sobretudo, que se volta a crítica kantiana<sup>20</sup>.

Mais do que simplesmente revelar a fonte do erro da metafísica dogmática, a *Dialética transcendental* da primeira *Crítica*, tem a importantíssima, mas às vezes despercebida, função de fundamentar uma metafísica legítima. Neste sentido, Kant, nos *Prolegômenos*, ressalta que a dialética não pode ser uma simples ilusão, mas deve esclarecer sua disposição naturalmente metafísica<sup>21</sup>.

Por conseguinte, a dialética inevitável da razão pura numa metafísica considerada como disposição natural deve ser explicada não só como uma ilusão, que precisa de ser dissipada, mas também como *instituição da natureza* segundo o seu fim, se se puder, embora esta função, enquanto além da obrigação, não possa ser exigida, com direito, da metafísica propriamente dita (Kant, 1987, p. 160).

---

<sup>19</sup> O conceito de “limite”, além da determinação interna, por assim dizer, estabelecida na analítica do entendimento, também está relacionado com a dialética da razão. Esta tese é confirmada no *Apêndice à dialética transcendental*, onde Kant afirma que “o resultado de todas as tentativas dialéticas da razão pura [...] confirma o que provamos na Analítica Transcendental, a saber, que todos os nossos raciocínios que pretendem levar-nos para além do campo da experiência possível são ilusórios e destituídos de fundamento” (*KrV*, B 670).

<sup>20</sup> Ao se referir aos conceitos metafísicos, o início da primeira *Crítica* deixa claro qual é o interesse maior da obra. Segundo Kant, “é precisamente em relação a estes conhecimentos (metafísicos), que se elevam acima do mundo sensível, em que a experiência não pode dar um fio condutor nem correção, que se situam as investigações da nossa razão, as quais, por sua importância, consideramos eminentemente preferíveis e muito mais sublimes quanto ao seu significado último, do que tudo o que o entendimento nos pode ensinar no campo dos fenômenos” (*KrV*, B 6 e 7).

<sup>21</sup> Como se pergunta Kant, no prefácio da segunda edição: “de onde provém que a natureza pôs na nossa razão o impulso incansável de procurar esse caminho como um dos seus mais importantes designios?” (*KrV*, BXV).

“Desejo”, “destino” e “necessidade” são conceitos que integram a própria natureza da razão, enquanto disposição natural para a metafísica. Estes conceitos, que poderiam soar até mesmo como estranhos (numa proposta de filosofia crítica), na verdade são primordiais. Através deles, pode-se compreender alguns pontos fundamentais da metafísica kantiana: como, por exemplo, a afirmação da inevitabilidade da ilusão dialética. Impulsionada por seu desejo indomável, pela sua simples necessidade subjetiva, a razão pura extrapola os limites do conhecimento possível e, não obstante, acredita ser possível determinar objetivamente ideias metafísicas. É, pois, neste ponto que a ilusão dialética aparece: ao seguir seu impulso indomável, a razão cai em contradições insuperáveis. Em contrapartida, a necessidade e o desejo natural, na medida em que expressam os interesses da razão pura, revelam os verdadeiros fundamentos da metafísica especial, pois, embora não possa ser conhecida, a metafísica não perde sua legitimidade enquanto disposição natural da razão.

A razão especulativa encontra-se, assim, numa situação inusitada: apesar dos seus limites naturais, ela sente uma necessidade (igualmente) natural de ultrapassar estes limites<sup>22</sup>. É neste sentido que se deve compreender a “ilusão natural e inevitável” encontrada na *Dialética transcendental*, não como uma mera aparência lógica, “que provém unicamente de uma falta de atenção à regra lógica” (*KrV*, B 353) (a qual poderia ser totalmente eliminada pelo emprego rigoroso do entendimento); “em contrapartida, a aparência transcendental não cessa, ainda mesmo depois de descoberta e claramente reconhecida a sua nulidade pela crítica transcendental” (*KrV*, B 353), pois a sua origem não é arbitrária, senão que natural e inevitável, gerada como o “filho querido” (Kant, 1987, p. 147), da razão pura. Embora a fonte da dialética possa ser revelada, a ilusão não é dissipada<sup>23</sup>. Como nas ilusões empíricas<sup>24</sup>, só resta evitar o engano

---

<sup>22</sup> No capítulo III, *Do princípio da distinção de todos os objetos em fenômenos e númenos* (*KrV*, B 295), da primeira *Crítica*, Kant adverte que esta “ambiguidade” do entendimento pode gerar um grande mal entendido: “é que o entendimento, quando dá o nome de fenômeno a um objeto tomado em certa relação, produz ainda simultaneamente, fora dessa relação, a representação de um *objeto em si* [...]” (*KrV*, B 306).

<sup>23</sup> Neste sentido, Kant esclarece: “há, pois, uma dialética da razão pura natural e inevitável; não me refiro à dialética em que um principiante se enreda por falta de conhecimentos, ou àquela que qualquer sofista engenhosamente imaginou para confundir gente sensata, mas à que está inseparavelmente ligada à razão humana e que, descoberta embora a ilusão, não deixará de lhe apresentar miragens e lançá-la incessantemente em erros momentâneos, que terão de ser constantemente eliminados” (*KrV*, B 354-355).

<sup>24</sup> A ilusão empírica, assim como a ilusão transcendental, também é inevitável. Ao abordar esta questão, Kant serve-se de exemplos: “assim como não podemos evitar que o mar nos pareça mais alto ao longe do que junto à costa, porque, no primeiro caso, o vemos por meio de raios mais elevados; ou ainda, como o próprio astrônomo não pode evitar que a lua, ao nascer, lhe pareça maior, embora não se deixe enganar por essa aparência” (*KrV*, B 353 - 354), com a ilusão transcendental não é diferente.

proveniente da ilusão transcendental: desvelando a origem da aparência, pode-se evitar o erro por ela provocado.

A dialética transcendental deverá pois contentar-se com descobrir a aparência de juízos transcendentais, evitando ao mesmo tempo que essa aparência nos engane; mas nunca alcançará que essa aparência desapareça (como a aparência lógica) e deixe de ser aparência. Pois trata-se de uma *ilusão natural e inevitável*, assente, aliás, em princípios subjetivos, que apresenta como objetivos, enquanto a dialética lógica, para resolver os paralogismos, apenas tem de descobrir um erro na aplicação dos princípios, ou uma aparência artificial na sua imitação (*KrV*, B 354).

A despeito de seus limites naturais, a razão pura (como bem compreendeu Platão) não se contenta em soletrar fenômenos, mantendo-se assim dentro dos seus limites empíricos (Cf. *KrV*, B 371), “pois a experiência nunca satisfaz totalmente a razão” (KANT, 1987, p.145). Ela sente a necessidade (*Bedürfnis*) subjetiva de elevar-se até ao absolutamente incondicionado, desprendendo-se, portanto, de todos os limites de seu uso constitutivo. Porém, todo o uso especulativo da razão pura, que pretenda ter alguma legitimidade na produção de conhecimentos fenomênicos, está condenado ao fracasso, por assim dizer. Estendendo-se para além dos limites da experiência possível, a razão desliga-se da “terra da verdade” e se perde “nas trevas” do incondicionado. Todo e qualquer uso transcendental dos conceitos puros da razão (que ultrapasse os limites da experiência humanamente possível e que tenha igualmente a pretensão de produzir conhecimentos fenomênicos) deve ser reprovado, já que sempre será transcendente, totalmente desvinculado da experiência possível, a qual é o fundamento imprescindível do entendimento discursivo.

A demonstração da contra prova dos limites da razão pura (*Dialética transcendental*), que exclui radicalmente todo e qualquer conhecimento supra-sensível, firma igualmente uma prova positiva, a qual assegura a importância e até mesmo a necessidade do amplo domínio dos conceitos puros. É neste contexto dilemático, tendo que respeitar os limites do conhecimento possível, mas sem reprimir absolutamente o desejo metafísico da razão, que Kant apresenta as ideias transcendentais. A razão pura, em seu uso especulativo, mesmo não produzindo conhecimentos legítimos, constitui ideias transcendentais que, embora situadas além de todos os limites do conhecimento possível, são importantíssimas para o desenvolvimento sistemático do conhecimento humano (Cf. *KrV*, B 380). Só pressupondo uma determinada “finalidade”, por assim dizer, (no uso especulativo) pode-se, talvez, entender a incansável insistência da razão em ultrapassar os limites das certezas empíricas e aventurar-se no amplo vazio dos simples conceitos.

## 1.2 Ideias transcendentais

Na *Crítica da razão pura*, mais propriamente na seção *Das ideias transcendentais*, Kant afirma que, assim como “a analítica transcendental deu-nos o exemplo de como a simples forma lógica do nosso conhecimento pode conter a origem de conceitos puros *a priori*, que, anteriormente a qualquer experiência, nos representam objetos, ou melhor, indicam a unidade sintética, única que permite um conhecimento empírico dos objetos” (*KrV*, B 378), pode-se, igualmente, “esperar que a forma dos raciocínios, quando aplicada à unidade sintética das intuições, segundo a norma das categorias, contenha a origem de conceitos particulares *a priori*, a que podemos dar o nome de conceitos puros da razão ou *idéias transcendentais* e que determinam, segundo princípios, o uso do entendimento no conjunto total da experiência” (*KrV*, B 378).

As especulações racionais, segundo Kant, iniciam sua investigação no campo das certezas empíricas, porém, por um destino natural da razão (Cf. *KrV*, A VII), desconsiderando todos os limites do conhecimento humano (experiência possível), acabam produzindo ideias transcendentais, conceitos puramente metafísicos. Não é por vaidade ou soberba que a razão especulativa produz conceitos metafísicos, ela tão somente segue a sua “lógica” natural: orientada pelo princípio<sup>25</sup> da totalidade das condições, a razão produz naturalmente ideias transcendentais. O conceito fenomênico, gerado na síntese entre entendimento e sensibilidade, é sempre condicionado (limitado). O limite do condicionado não impede, todavia, a existência de outras condições, externas ao limite (o limite não é barreira). Neste caso, a partir do condicionado, a razão encontra um espaço livre para operar seu princípio da totalidade absoluta das condições. Seguindo rigorosamente sua natureza metafísica, a razão completa a síntese do condicionado até

---

<sup>25</sup> Segundo Torrevejano, se o entendimento for considerado como a faculdade das regras *a priori*, a razão então pode ser caracterizada como sendo a “faculdade dos princípios”. O autor diferencia, assim, a faculdade da razão (*Vernunft*), a qual contem os princípios metafísicos da totalidade da experiência, em contraposição ao entendimento (*Verstand*), que prescreve as regras *a priori* de todo conhecimento possível. Esta diferenciação contempla, respectivamente, o tema da *Dialética transcendental* e da *Analítica transcendental* da primeira *Crítica*. Para o comentador, “segundo a estrutura metodológica da *KrV*, *Verstand* e *Vernunft* são diferenciados e contrapostos nitidamente. O primeiro é apresentado, com caráter definitivo como “faculdade das regras”, isto é, a faculdade de conduzir a multiplicidade que é dada na intuição à unidade suprema do pensamento [...] A segunda, pelo contrário – *Vernunft* – é caracterizada como “a faculdade dos princípios” (Torrevejano, 1982, p. 12). Esta interpretação é expressamente confirmada na *Dialética transcendental*, segundo Kant: “se o entendimento pode ser definido como a faculdade de unificar os fenômenos mediante regras, a razão é a faculdade de unificar as regras do entendimento mediante princípios” (*KrV*, B 359).

sua totalidade. Esta totalidade, entretanto, só pode ser incondicionada (uma simples ideia transcendental), porquanto não pode ser limitada. Segundo Kant,

[...] assim, o conceito transcendental da razão é apenas o conceito da *totalidade* das *condições* relativamente a um condicionado dado. Como, porém, só o *incondicionado* possibilita a totalidade das condições e, reciprocamente, a totalidade das condições é sempre em si mesma incondicionada, um conceito puro da razão pode ser definido, em geral, como o conceito do incondicionado, na medida em que contém um fundamento da síntese do condicionado (*KrV*, B 379).

Para esclarecer como a razão procede ao atribuir a absoluta totalidade das condições a um dado conceito do entendimento, Kant utiliza como exemplo a estrutura silogística. Deste modo, inicialmente, “pelo simples entendimento, poderia extrair da experiência a proposição: Caio é mortal. Todavia, procuro um conceito que contenha a condição pela qual é dado o predicado (asserção em geral) deste juízo (ou seja aqui o conceito de homem) e, depois de subsumido o predicado nesta condição em toda a sua extensão (todos os homens são mortais), determino deste modo o conhecimento do meu objeto (Caio é mortal)” (*KrV*, B 379).

A premissa maior, no silogismo, estende o condicionado universalmente, isto é, até à totalidade das condições. Todavia, a síntese do condicionado, até à totalidade das condições, é sempre em si incondicionado, pelo que é apenas uma ideia transcendental, a qual evidentemente transcende os limites da experiência possível. “Com efeito, a razão pura nunca se refere diretamente a objetos, apenas aos conceitos que o entendimento tem desses objetos” (*KrV*, B 392).

Desta maneira, a razão especulativa, fazendo uso absoluto (Cf. *KrV*, B 380-384) de sua lógica sintética (do conhecimento discursivo), produz ideias transcendentais. Estas ideias serão, portanto, correspondentes às três formas de raciocínios teóricos, a saber: raciocínio categórico, raciocínio hipotético e raciocínio disjuntivo. Assim, no *Sistema das ideias transcendentais*, Kant afirma que todo uso especulativo da razão pura, ao completar a síntese das condições até ao absolutamente incondicionado, produz três ideias transcendentais. Seguindo a ordem dos raciocínios (acima apresentados) temos, então, as seguintes ideias: a unidade absoluta do sujeito pensante (alma), a unidade absoluta da experiência externa (mundo) e a unidade absoluta de todos os objetos do pensamento (Deus).

Ora, todos os conceitos puros em geral têm que ver com a unidade sintética das representações, mas os conceitos da razão pura (as ideias transcendentais) referem-se à

unidade sintética incondicionada de todas as condições em geral. Por conseguinte, todas as idéias transcendentais podem reduzir-se a *três classes* das quais a *primeira* contém a *unidade* absoluta (incondicionada) do *sujeito pensante*, a *segunda*, a *unidade* absoluta da *série das condições do fenômeno* e a *terceira*, a *unidade* absoluta da *condição de todos os objetos do pensamento* em geral (*KrV*, B 391).

A série fenomênica, atuando no âmbito empírico, é sempre condicionada, ou seja, todo fenômeno tem sua(s) condição(ões). A razão, por seu turno, busca a série completa dos fenômenos, a totalidade das condições. Porém, seguindo este princípio no condicionado (fenomênico), ela não encontra o que está procurando, pois a experiência sempre exige novas condições. Neste caso, para satisfazer seu desejo de totalidade sistemática e acabar com uma procura que não teria fim, a razão estabelece um início na série das causas que não é condicionado, isto é, uma causa incondicionada<sup>26</sup>. “Deste modo, as idéias transcendentais servem apenas para *ascender* na série das condições até ao incondicionado, isto é, até aos princípios” (*KrV*, B 394). Esta engenhosa solução da razão, apesar de satisfazer seu desejo metafísico, traz consigo um problema especulativo, a saber: o incondicionado não pode ser conhecido, ele é uma simples ideia transcendental, estabelecida além dos limites do empiricamente condicionado.

Ao estabelecer as ideias transcendentais como conceitos incondicionados, Kant as situa em um domínio próprio: separadas do campo fenomênico, as ideias são entes do puro pensamento, *númenos*. Estes, mesmo não sendo objetos do conhecimento, são naturalmente pensados e admitidos pela razão especulativa. Por extrapolarem os limites do conhecimento empírico, as ideias não são conhecidas, como é possível conhecer sinteticamente os fenômenos. A impossibilidade de conhecer o supra-sensível é confirmada, sobretudo, pelas contradições e disputas intermináveis encontradas nas posições racionalistas que, dogmaticamente, fazem uso objetivo das ideias transcendentais. Neste sentido, compreende-se a afirmação kantiana, encontrada no início do *Apêndice à dialética transcendental*, a qual assevera que: “o resultado de todas as tentativas dialéticas da razão pura [...] confirma o que provamos na *Analítica Transcendental*, a saber, que todos os nossos raciocínios que pretendem levar-nos para além do campo da experiência possível são ilusórios e destituídos de fundamento” (*KrV*, B 670), pois estes já não podem ser conhecidos. Por outro lado, esta mesma parte da primeira *Crítica*,

<sup>26</sup> Neste processo transcendental, as ideias de imortalidade da alma, unidade da experiência (mundo) e existência de Deus, são os próprios termos incondicionados estabelecidos pela razão. Neste caso, “haverá tantos conceitos puros da razão quantas as espécies de relações que o entendimento se representa mediante as categorias: teremos, pois, que procurar, em *primeiro lugar*, um *incondicionado* da síntese *categórica* num *sujeito*, em *segundo lugar*, um *incondicionado* da síntese *hipotética* dos membros de uma *série* e, em *terceiro lugar*, um *incondicionado* da síntese *disjuntiva* das partes num *sistema*” (*KrV*, B 380).

“também nos esclarece esta particularidade, que a razão humana tem um pendor natural para transpor essa fronteira e que as idéias transcendentais são para ela tão naturais como as categorias para o entendimento” (*KrV*, B 670). Mesmo sem nenhum fundamento epistemológico, as ideias transcendentais têm embasamento subjetivamente necessário, encontrado na própria natureza da razão especulativa.

### **1.3 A fundamentação da necessidade natural da razão: a dedução subjetiva das ideias transcendentais**

Considerando as ideias transcendentais como totalmente incondicionadas, tornam-se então evidentes os erros da metafísica racionalista: esta tomava as ideias (incondicionadas) como conceitos condicionados. O pretense uso constitutivo da metafísica especial transformou o domínio supra-sensível num teatro de disputas infundáveis (Cf. *KrV*, A VIII), onde nenhuma verdade poderia ser edificada com segurança. Contudo, mesmo estando em frangalhos devido aos maus-tratos do racionalismo dogmático, Kant não cansa de salientar que “a razão contém em si o princípio das ideias” (Kant, 1987, p. 41), pelo que a metafísica é algo inevitável, uma questão natural para a razão humana.

Apesar de rejeitar categoricamente o uso indevido das ideias metafísicas, a *Dialética* não rejeita como falso e enganoso o princípio metafísico em si<sup>27</sup>. Muito pelo contrário, ela reconhece sua autenticidade transcendental, afirmando assim que as ideias metafísicas são um produto legítimo da razão (Cf. LICHT D. S, 2008, p. 138). Para tanto, Kant precisa fundamentar as ideias transcendentais na própria natureza da razão humana. Quanto a esta questão parece não haver dúvidas, o filósofo constantemente afirma que os princípios da metafísica “estão fundados na natureza da razão humana” (*KrV*, B 380). Alguns autores, contudo, (Kemp Smith, por exemplo,<sup>28</sup>) defendem que, além desta fundamentação subjetiva, Kant desenvolve uma dedução

---

<sup>27</sup> As ideias transcendentais são impostas pela natureza metafísica da razão, elas levam a cabo a destinação natural da razão, pois em sua natureza pura não existe contradição. O conflito dialético, portanto, só é gerado quando estas ideias são utilizadas de modo indevido, como princípios constitutivos. Neste sentido, “as idéias da razão pura não podem nunca ser em si mesmas dialéticas, só ao seu abuso se deverá atribuir a aparência enganosa que possam apresentar; são-nos impostas pela natureza da nossa razão e esta instância suprema de todos os direitos e pretensões da nossa especulação não pode conter originariamente enganos e ludíbrios. Presumivelmente, têm o seu bom e apropriado destino na disposição natural da nossa razão” (*KrV*, B 697).

<sup>28</sup> Segundo Kemp Smith, as ideias transcendentais só poderão ser validamente radicadas na razão humana por meio de uma dedução metafísica. Esta dedução, segundo o autor, é uma exigência da razão pura, ela é estabelecida a partir das três formas silogísticas, donde são derivadas as três ideias transcendentais: “(as ideias transcendentais) exigem uma dedução metafísica e uma dedução transcendental. Esta exigência é completada pela sua derivação a partir das

subjetiva das ideias transcendentais. Esta dedução garantiria a autenticidade crítica das ideias, pois demonstraria como a razão naturalmente as produz.

Nesta interpretação, assim como as categorias do entendimento só foram transcendentalmente demonstradas por uma dedução metafísica (Cf. *KrV*, B 91-116), que assegurou a realidade transcendental destes conceitos, com as ideias transcendentais o caso não pode ser diferente. A disposição natural da razão humana por questões metafísicas, que inevitavelmente produz ideias transcendentais, deve ser criticamente assegurada por uma dedução metafísica das ideias. Esta dedução comprovaria, por assim dizer, a naturalidade dialética da razão especulativa, demonstrando assim que as ideias metafísicas (alma, mundo e Deus) não são oriundas de uma mera análise histórica ou ilusões descabidas, produzidas aleatoriamente pela razão, mas sim conceitos autênticos, fundamentados na própria razão humana (Cf. LICHT D. S, 2008, p. 137).

Nesta concepção, analogamente à dedução metafísica da primeira parte da *Crítica*, que demonstrou a realidade transcendental das categorias a partir da forma lógica dos juízos, também a dedução metafísica das ideias, na dialética, é levada a cabo por meio da derivação subjetiva das ideias transcendentais, a partir da estrutura formal dos silogismos (Cf. KEMP SMITH, 1918, p. 426). Assim como a lógica geral/formal foi, segundo Kant, o “fio condutor” (Cf. *KrV*, B 91-116) da dedução metafísica dos conceitos puros do entendimento, é possível defender uma dedução metafísica dos conceitos puros da razão. Esta, por sua vez, será orientada pelo “fio condutor” da forma lógica dos silogismos. A dedução parece ser defendida pelo próprio Kant, como é manifesto no início da seção *Das Ideias transcendentais*:

A forma dos juízos (convertida em conceito da síntese das intuições) produziu categorias, que dirigem todo o uso do entendimento na experiência. Do mesmo modo podemos esperar que a forma dos silogismos, se for aplicada à unidade sintética de intuições, segundo a norma das categorias, venha a conter a origem dos conceitos especiais, que podemos denominar conceitos puros da razão ou *idéias transcendentais*” (*KrV*, B 378).

Neste sentido, a dedução metafísica das ideias transcendentais não é apenas logicamente aceitável, senão que necessária para a fundamentação transcendental da metafísica enquanto disposição natural (Cf. LICHT D. S, 2008, p.141). A forma lógica dos silogismos (categórico,

---

três formas silogísticas e pela prova de que sua função é indispensável: tanto limitar como dirigir o entendimento” (KEMP SMITH, 1918, p. 426).

hipotético e disjuntivo), quando submetida ao princípio da totalidade absoluta das condições, produz naturalmente ideias transcendentais correspondentes, respectivamente, aos três silogismos: a unidade absoluta do sujeito pensante (alma), a unidade absoluta da experiência externa (mundo) e a unidade absoluta de todos os objetos do pensamento (Deus). Esta dedução garantiria a autenticidade transcendental da metafísica kantiana, pois repousaria as ideias transcendentais numa base lógica, criticamente aceitável.

Ao propor uma dedução das ideias transcendentais, Kant estaria buscando um fundamento criticamente aceitável para estes conceitos. O conceito de “dedução” é determinante para assegurar a legitimidade crítica da filosofia kantiana. Não por acaso, Kant assevera que “não podemos servir-nos com segurança de um conceito *a priori* se não tivermos efetuado a sua dedução transcendental” (*KrV*, B 697). O que poderia soar como estranho, numa leitura apressada, é a passagem em que Kant afirma que “as idéias da razão pura não permitem, é certo, uma dedução da mesma espécie da das categorias” (*KrV*, B 697). Esta frase parece contradizer o princípio supracitado ou, então, negar a legitimidade crítica das ideias transcendentais, já que elas não poderiam ser deduzidas. Contudo, Kant reconhece o valor crítico da dedução, bem como a validade transcendental das ideias. Para resolver este problema, deve-se atentar, sobretudo, às condições que Kant estabelece ao afirmar ser impossível uma dedução das ideias. Kant afirma, pois, que não é permitida uma dedução das ideias, mas não qualquer dedução, apenas um modo de dedução: “da mesma espécie da das categorias” (*KrV*, B 697). Não é possível, portanto, fazer uma dedução transcendental das ideias como a das categorias do entendimento, pois as ideias não se referem à experiência sensível, não tendo assim nenhuma confirmação empírica, o que impossibilita este tipo de dedução. Todavia, o próprio Kant reconhece que as ideias transcendentais, “para que tenham algum valor objetivo, por indeterminado que seja, e para que não representem apenas meras entidades da razão (*entia rationis ratiocinantis*), tem de ser de qualquer modo possível a sua dedução, embora se afaste muito da que se pode efetuar com as categorias” (*KrV*, B 697-698). A questão está, então, em como compreender o conceito kantiano de “dedução”.

### 1.3.1 Análise do conceito kantiano de “dedução” como condição de possibilidade para uma dedução subjetiva das ideias transcendentais

Segundo Dieter Henrich, o conceito kantiano de “dedução” vai muito além de seu significado comum ou literal. O simples “significado literal de “deduzir”, (em latim) é extrair uma coisa de outra”, não abarca a profundidade e a extensão que o conceito possui na filosofia crítica. Segundo Dieter Henrich, para esclarecer o que Kant compreende por “dedução”, “temos que analisar o contexto no qual se desenvolvem as deduções de Kant” (1999, p. 396). Kant não desconsidera, certamente, o sentido silogístico de uma dedução, porém “este não era o único, nem o mais comum dos usos na linguagem acadêmica do século XVIII” (Henrich, 1999, p. 397). O significado kantiano de “dedução”, para Henrich, deve ser analisado dentro do contexto jurídico (do século XVIII) de significação, pois esta era a compreensão mais popular e aceita na época. Neste período, a dedução era um gênero literário popular, muitas questões imperiais eram apresentadas em escritos chamados de “deduções”. Uma dedução não era simplesmente uma teoria, por assim dizer, “mas um argumentação que pretendia justificar convincentemente um problema, defendendo a legitimidade de uma teoria ou de um uso, ela devia evitar elucubrações desnecessárias e generalizações [...] Uma dedução deveria ser breve, consistente, mas não sutil, e clara” (Henrich, 1999, p. 401). Considerando a popularidade do gênero literário conhecido como “deduções”, Kant parece ter boas razões para transferir o conhecido conceito jurídico de “dedução” para o âmbito filosófico (Cf. Henrich, 1999, p. 400). Pode-se concluir, portanto, “que Kant escreveu os textos das deduções, na primeira *Crítica*, seguindo os padrões de uma boa dedução jurídica, que se atinha exclusivamente na justificação de uma demanda” (Henrich, 1999, p. 401).

Outra característica acentuada nas deduções jurídicas, que aparece frequentemente nas deduções kantianas, é a necessidade de se apresentar a origem da questão. Este, talvez, seja o aspecto mais importante para se entender o verdadeiro significado das deduções, em Kant. Segundo Henrich, ao remeter às origens do problema, a dedução, frente a uma postura que questiona a legitimidade de “um conhecimento genuíno, busca descobrir e examinar a verdadeira origem” (Henrich, 1999, p. 403) deste problema, bem como a fonte de sua legitimidade. Neste sentido, as deduções kantianas não são apenas demonstrações lógicas, como acontece nos silogismos. A proposta kantiana é buscar os fundamentos transcendentais da razão humana, pelo

que suas demonstrações devem tanger a origem do problema, proporcionando assim explicações “genéticas” das demandas. Para Henrich, a dedução “necessita encontrar o que Kant chama de “verdadeiras razões” (*rationes verae*). Fazendo uso destas, é necessário mostrar de que maneira o conhecimento brota de suas verdadeiras fontes. Neste sentido, a filosofia deve proporcionar explicações “genéticas”. (Isto corresponde ao que a dedução proporciona - fontes e origens.)” (1999, p. 410). A dedução metafísica das categorias, por exemplo, frente ao problema epistemológico levantado pelos céticos, busca esclarecer a questão por meio de explicações fundamentais, que expõem as origens transcendentais que asseguram a legitimidade do conhecimento. A dedução, assim entendida, não é um mero processo lógico, mas sim uma operação fundamental que tange à apresentação das origens do problema abordado. Poder-se-ia afirmar que em Kant esta operação pretende, sobretudo, apresentar a natureza transcendental da razão em geral.

É evidente que esta proposta, de uma dedução das ideias transcendentais, não deve ser entendida no mesmo nível (de validade) da dedução das categorias do entendimento<sup>29</sup>. Quando se trata de ideias metafísicas, a dedução é apenas subjetiva (Cf. *KrV*, B 393). Os conceitos deduzidos neste processo subjetivo, devido a sua natureza supra-sensível, não têm a mesma validade constitutiva daqueles encontrados na dedução da primeira parte da *Crítica*, pois eles (os conceitos metafísicos) não podem ser empiricamente confirmados (como no caso das categorias do entendimento).

Seguindo a interpretação de Henrich, ao defender que o significado de “dedução” não é apenas silogístico, mas remete à concepção jurídica que, por sua vez, entende este conceito como sendo uma espécie de apresentação das origens e fontes do assunto em questão, as diferentes deduções (das categorias e das ideias, por exemplo) poderiam ser analisadas de acordo com um princípio comum: “as diferenças entre as deduções kantianas podem ser explicadas mediante os distintos modos de acesso às origens e princípios dos problemas, bem como por variações na noção de origem” (Henrich, 1999, p. 405). Neste caso, compreende-se como, mesmo não sendo possível fazer uma dedução equivalente à das categorias, pode-se afirmar uma dedução das ideias transcendentais, porém em outro nível, por assim dizer. O princípio das deduções é o mesmo, a

---

<sup>29</sup> Muito embora não seja possível fazer uma dedução objetiva das ideias transcendentais, sua necessidade pode ser demonstrada através de uma derivação subjetiva. Nos termos de Kant, “não é possível, propriamente, falar de uma *dedução objetiva* destas idéias transcendentais, tal como a que podemos apresentar das categorias. Porquanto não têm, de fato, relação com qualquer objeto dado, que lhes pudesse corresponder, precisamente porque se trata apenas de idéias. Mas foi possível empreender a sua derivação subjetiva a partir da natureza da nossa razão” (*KrV*, B 393).

saber: a busca pela origem do problema. O que muda, todavia, são as fontes destas explicações: na dedução das categorias a fonte é o entendimento, na dedução das ideias a fonte é a razão.

Independente da origem transcendental das ideias, a própria natureza arquitetônica da razão, segundo Kant, faz com que ela “considere todos os conhecimentos como pertencentes a um sistema possível, e, por conseguinte, só admite princípios que, pelo menos, não impeçam qualquer conhecimento dado de coexistir com outros num sistema” (*KrV*, B 502). Mais que reconhecer a disposição natural da razão especulativa por questões metafísicas, Kant revela a “lógica” funcional deste sistema transcendental. A completude sistemática e sintética do condicionado, conduzindo a razão ao absolutamente incondicionado, torna-se a confirmação crítica daquela disposição metafísica tão somente assinalada no *Prefácio da primeira edição* (Cf. *KrV*, A VII) da *Crítica*. Além do simples desejo natural por questões supra-sensíveis, a razão abriga um sistema transcendental que opera naturalmente produzindo ideias metafísicas.

A completude sistemática, incansavelmente buscada pela razão teórica, só pode ser levada a cabo por simples conceitos metafísicos. Estes, por sua vez, arquitetonicamente organizados na pretensa unidade racional, produzem ideias transcendentais. Além dos limites da experiência possível, o “conceito transcendental da razão é apenas o conceito da *totalidade* das *condições* relativamente a um condicionado dado.” (*KrV*, B 379). Como, no entanto, “só o *incondicionado* possibilita a totalidade das condições e, reciprocamente, a totalidade das condições é sempre em si mesma incondicionada, um conceito puro da razão pode ser definido, em geral, como o conceito do incondicionado, na medida em que contém um fundamento da síntese do condicionado.” (*KrV*, B 379). Deste modo, a síntese da totalidade das condições é inevitavelmente um conceito metafísico, isto é, uma simples ideia transcendental.

Neste sentido, a *Dialética transcendental* não pode ser reduzida a sua tarefa negativa, a saber: revelar os erros e mostrar a impossibilidade da metafísica tradicional. Se a dialética for entendida somente neste sentido, então seria justificado afirmar que Kant “matou” a metafísica. Para que isso não aconteça, deve-se entender que, além da tarefa negativa, a *Dialética transcendental* possui uma parte positiva. Esta, a despeito das limitações do conhecimento, estabelece a legitimidade e a necessidade subjetiva da metafísica. Na verdade, toda a parte negativa da dialética supõe a parte positiva: a exposição dos erros da metafísica dogmática pressupõe, por assim dizer, o inventário das ideias transcendentais. Apesar dos erros e contradições do racionalismo dogmático, a metafísica não perde sua legitimidade subjetiva. Ela

continua sendo capital, uma questão imprescindível para a razão humana. Eliminar a metafísica é negar a própria razão, pois sua natureza está destinada a fins supra-sensíveis (Cf. LICHT D. S, 2008, p.144).

Ora, se a metafísica integra a própria essência da razão, como uma disposição natural e inevitável, por mais que seu uso indevido tenha produzido inúmeros erros, criando assim um campo de batalhas intermináveis, ela não pode ser simplesmente eliminada. Sua eliminação, talvez, pusesse fim às disputas dialéticas, porém não eliminaria o “problema” essencial da razão especulativa, seu destino natural. É neste contexto ambíguo, marcado por erros, disputas e desejos, que Kant procura salvaguardar os interesses da razão pura, apaziguando igualmente as intermináveis disputas dialéticas. Para tanto, é necessário considerar rigorosamente o(s) limite(s) entre o domínio da experiência possível (*fenômenos*), e o campo supra-sensível, das simples ideias metafísicas (*númenos*). A esta distinção fundamental deve-se vincular usos distintos da razão: um uso constitutivo, vinculado à experiência possível e outro uso regulativo, relacionado, por sua vez, às ideias transcendentais.

#### **1.4 Ideias transcendentais: uso regulativo e uso constitutivo**

No início do *Apêndice à dialética transcendental*, Kant reconhece que “tudo o que se funda sobre a natureza das nossas faculdades tem de ser adequado a um fim e conforme com o seu uso legítimo” (*KrV*, B 670). Considerando o local sistemático desta afirmação, Kant só pode estar referindo-se à naturalidade subjetiva das ideias transcendentais. A análise crítica (da dialética) mostrou, por um lado, que a metafísica é uma disposição natural da razão humana, algo inevitável e subjetivamente necessário (*Bedürfnis*). Ora, se as ideias transcendentais são naturalmente produzidas pela razão especulativa, elas não podem então ser simplesmente desconsideradas, como um problema que poderia ser resolvido pela sua simples eliminação. Além do mais, se considerarmos a última assertiva kantiana, elas devem também ter “um fim” e uso legítimos. Apesar da situação incômoda, produzida pela tradição racionalista, a metafísica conserva (assegurada em sua naturalidade) um uso legítimo, no qual as contradições, se não totalmente eliminadas, podem ser evitadas; “trata-se apenas de evitar um certo mal-entendido e descobrir a direção própria dessas faculdades” (*KrV*, B 670-671). Neste caso, “tanto quanto se pode supor, as idéias transcendentais possuirão um bom uso e, por conseguinte, um uso *imane*nte (indevido), embora, no caso de ser desconhecido o seu significado e de se tomarem por conceitos

das coisas reais, possam ser transcendentais na aplicação e por isso mesmo enganosas” (*KrV*, B 671). O problema, portanto, não está na própria ideia (que em si é natural), mas no uso que lhe é atribuído.

Se as ideias transcendentais são conceitos necessários, produzidos pela própria razão especulativa, qual é então a sua finalidade? Qual é o seu uso legítimo? E, talvez, o ponto mais complicado: como admitir sua necessidade e, ao mesmo tempo, evitar o conflito dialético? Todas estas questões, na verdade, estão inter-relacionadas; não é possível resolver uma sem considerar os problemas assinalados pelas outras. Neste contexto, o que não pode ser questionado, como estabelecido na analítica do entendimento e na parte negativa da dialética, são os limites do conhecimento humano, bem como sua total incapacidade de conhecer objetos supra-sensíveis<sup>30</sup>. Isso basta para afirmar “que as idéias transcendentais não são nunca de uso constitutivo, que por si próprio forneça conceitos de determinados objetos e, no caso de assim serem entendidas, são apenas conceitos sofisticos (dialéticos)” (*KrV*, B 672).

Os enganos dialéticos não provêm, por assim dizer, da própria natureza das ideias, senão que do pretense uso constitutivo que delas se faz. Desconsiderando os limites do conhecimento fenomênico, o uso constitutivo atribui realidade objetiva a simples ideias transcendentais. O erro fundamental, que gera raciocínios dialéticos, está em tomar a realidade como se ela fosse uma coisa em si, não fenomenicamente determinada<sup>31</sup>, mas sim conhecida em sua totalidade. Deste

---

<sup>30</sup> Neste sentido, a questão dos limites da razão pura encontra-se estreitamente relacionada ao seu (razão) uso. Primeiramente, em seu uso constitutivo, os limites do entendimento humano são naturais e necessários para a produção de conhecimentos legítimos, sendo inevitável, portanto, frear todo e qualquer pretense conhecimento que ultrapasse as balizas da experiência possível. De outro modo, a razão pura, em seu uso especulativo, ultrapassa naturalmente os limites dos objetos empiricamente condicionados, elevando-se até à totalidade absoluta das condições, ou até ao totalmente incondicionado. Neste último uso, as especulações racionais, mesmo extrapolando os limites do conhecimento humano, não são rejeitadas por Kant. Assim, “embora tenhamos de dizer dos conceitos transcendentais da razão *que são apenas idéias*, nem por isso os devemos considerar supérfluos e vãos” (*KrV*, B 386), pois “ainda quando nenhum objeto possa por eles ser determinado, podem, contudo, no fundo e sem serem notados, servir ao entendimento de cânone que lhe permite estender o seu uso e torná-lo homogêneo” (*KrV*, B 386).

<sup>31</sup> Considerar as coisas como se elas fossem dadas em si, totalmente independentes das condições subjetivas do entendimento humano, é partir de um pressuposto epistemologicamente equivocado, a saber: um realismo transcendental. Segundo Kant, o realismo transcendental é o modo de pensar que “considera o espaço e o tempo como algo dado em si (independente da nossa sensibilidade). O realista transcendental representa, pois, os fenômenos exteriores (se se admite a sua realidade) como coisas em si, que existem independentemente de nós e da nossa sensibilidade e, portanto, também estariam fora de nós, segundo conceitos puros do entendimento.” (*KrV*, A 369). A esta concepção que, ao considerar as coisas em si, acredita conhecer o incondicionado (ou conhecer de modo incondicionado – sem condições prévias), Kant contrapõe o seu idealismo transcendental: “Compreendo por idealismo transcendental de todos os fenômenos a doutrina que os considera, globalmente, simples representações e não coisas em si e segundo a qual, o tempo e o espaço são apenas formas sensíveis da nossa intuição, mas não determinações dadas por si, ou condições dos objetos considerados como coisas em si” (*KrV*, A 369). Altera-se

pressuposto equivocado emanam todas as infundáveis disputas dialéticas: ao considerar a totalidade absoluta das condições como sendo uma coisa em si, pretende-se conhecer o incondicionado, afirmando assim a realidade objetiva de simples ideias<sup>32</sup>. Por outro lado, se a realidade for considerada como sendo fenomenicamente limitada, torna-se evidente então que a metafísica não pode ser estabelecida como conhecimento possível, pois o incondicionado não é empiricamente intuído, estando, deste modo, totalmente fora dos limites do conhecimento humano.

Ora, mesmo não sendo princípios constitutivos, as ideias transcendentais, segundo Kant, (por serem naturais e necessárias) possuem um uso legítimo e indispensável, a saber: o uso regulativo. Considerando a metafísica apenas como subjetivamente necessária, as ideias possibilitam a organização do conhecimento num todo sistemático (Cf. *KrV*, B 395), servindo assim como regulativas, orientando e organizando sistematicamente o conhecimento possível. Deste modo, não se pretende afirmar algo sobre a natureza do incondicionado, “mas como, sob a sua orientação, devemos *procurar* a constituição e ligação dos objetos da experiência em geral” (*KrV*, B 699). Assumidas como princípios subjetivos, as ideias tornam-se máximas regulativas. Estas, por sua vez, sem contradizer os limites do conhecimento possível, permitem alargar e orientar o entendimento em seu empreendimento constitutivo.

#### 1.4.1 Do uso regulativo das ideias transcendentais: o princípio subjetivo de orientação do pensamento

Orientar-se a partir de um princípio subjetivo, esta é a proposta kantiana atribuída ao uso regulativo das ideias transcendentais. Este, também, é o tema do opúsculo (1786) *Que significa orientar-se no pensamento?* (opúsculo este muitas vezes desconsiderado, mas que merece ser analisado com mais atenção). Segundo Kant, para orientar-se, em geral, é necessário um princípio subjetivo de diferenciação, pois a noção de localização, que permite a orientação, só é possível a partir de um *sentimento* de diferenciação subjetiva. Neste caso, para “orientar-me geograficamente” devo, por exemplo, “a partir de uma dada região cósmica (uma das quatro em

---

assim o pressuposto fundamental do conhecimento, embora se possa admitir a coisa em si, ela não é acessível ao entendimento humano. O conhecimento possível é somente fenomênico, limitado pelas condições transcendentais da sensibilidade e do entendimento. Para aprofundar esta questão, a obra *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, de Henry Allison, é esclarecedora e profunda. (Cf. Allison, 1992, p. 29 – 113).

<sup>32</sup> Segundo Kant, “os princípios da razão pura, em relação aos conceitos empíricos, nunca podem ser constitutivos, porque não pode dar-se-lhes nenhum esquema correspondente da sensibilidade e não podem, por conseguinte, ter nenhum objeto *in concreto*” (*KrV*, B 692).

que dividimos o horizonte) encontrar as restantes, ou seja, o ponto inicial. Se vejo o Sol no céu e sei que agora é meio-dia, sei encontrar o Sul, o Oeste, o Norte e o Oriente” (Kant, 1987, p. 41). Porém, “para esse fim, preciso do sentimento de uma diferença quanto ao meu próprio sujeito, a saber, a diferença entre a direita e a esquerda. Dou-lhe o nome de sentimento porque, exteriormente, estes dois lados não apresentam na intuição nenhuma diferença notável” (Kant, 1987, p. 41). “Portanto, oriento-me geograficamente em todos os dados objectivos [...] só por meio de um princípio subjectivo de diferenciação” (Kant, 1987, p. 41). Sem este sentimento natural, as mudanças geográficas poderiam constantemente desorientar o observador, “em seu auxílio, porém, e de modo muito natural, surge a faculdade diferenciadora estabelecida pela natureza” (Kant, 1987, p. 41). Esta, apesar das mudanças objetivas, orienta<sup>33</sup> o observador a partir de um princípio subjetivo, dando-lhe a noção espacial de localização.

A questão central do opúsculo, contudo, não versa sobre a orientação geográfica ou espacial, mas sim como orientar-se no pensamento em geral, isto é, de modo teórico (Cf. Kant, 1987, p. 42). “Sem custo se pode adivinhar, por analogia, que isto deveria ser uma tarefa da razão pura, dirigir o seu uso, quando, ao partir de objectos conhecidos (da experiência), ela quiser estender-se para lá de todos os limites da experiência” (Kant, 1987, p. 42). A própria natureza da razão, enquanto sente<sup>34</sup> a necessidade subjetiva de formar ideias transcendentais, torna-se a orientadora de todo conhecimento possível. É, pois, “apenas o sentimento da necessidade (*Bedürfnis*) própria da razão” (Kant, 1987, p. 43), seu princípio subjetivo de diferenciação, que pode orientar a diversidade de objetos fenomênicos. Compreende-se, assim, como orientar-se a partir de uma noção subjetiva, algo como uma simples ideia transcendental: “orientar-se no pensamento em geral significa, pois, em virtude da insuficiência dos princípios objectivos da

---

<sup>33</sup> Kant cita, ainda, outro exemplo de como orientar-se geograficamente a partir de um princípio subjetivo de diferenciação. Segundo Kant, “oriento-me às escuras num quarto que me é conhecido, quando consigo agarrar um único objecto, cujo lugar tenho na memória. Mas aqui, evidentemente, nada me ajuda, a não ser o poder de determinação das posições segundo um princípio de diferenciação subjectiva, pois não vejo os objectos cujo lugar devo encontrar, e se alguém, por brincadeira, tivesse posto todos os objectos na mesma ordem, uns em relação aos outros, mas colocasse à esquerda o que antes estava à direita, eu não poderia encontrar-me num quarto em que todas as paredes fossem inteiramente iguais. Mas orientar-me-ia, logo a seguir, pelo simples sentimento de uma diferença entre os meus dois lados, o direito e o esquerdo. É o que justamente acontece quando, à noite, tenho de caminhar e de tomar a direcção correcta em ruas que me são conhecidas, mas nas quais não distingo agora casa alguma” (Kant, 1987, p. 42).

<sup>34</sup> Todavia, Kant adverte: “a razão não sente; discerne a sua deficiência e, mediante a tendência para o conhecimento, realiza o sentimento da necessidade. Passa-se aqui o mesmo que com o sentimento moral, o qual não produz lei moral alguma, pois esta brota inteiramente da razão; mas o sentimento moral é causado ou produzido pela lei moral, portanto pela razão, na medida em que a vontade compelida e, no entanto, livre requer motivos determinados” (nota de rodapé) (Kant, 1987, p. 47).

razão, determinar-se no assentimento segundo um princípio subjectivo da mesma razão” (nota de rodapé) (Kant, 1987, p. 42). Considerando as ideias transcendentais apenas como subjetivamente necessárias, elas adquirem um imprescindível valor regulativo. O “sentimento da necessidade” (*Bedürfnis*) da razão, que naturalmente busca a totalidade incondicionada das condições, é condição de possibilidade para a orientação do conhecimento num todo sistemático e organizado.

Surge aqui [...] o direito da necessidade da razão, como fundamento subjectivo, para pressupor e admitir algo que ela, com fundamentos objectivos, não pode pretender saber e, por conseguinte, para se orientar no pensamento apenas pela sua própria necessidade, no incomensurável espaço do supra-sensível, para nós todo nimbado de uma densa noite (Kant, 1987, p. 43-44).

Ao projetar a totalidade absoluta das condições, a razão especulativa produz (naturalmente) o incondicionado, o qual é apenas (como se fosse) um ponto metafísico (*focus imaginarius*), totalmente fora dos limites do conhecimento possível, mas que “serve todavia para lhes conferir a maior unidade e, simultaneamente, a maior extensão” (*KrV*, B 672). Neste sentido, as ideias transcendentais, que se fundam na própria natureza da razão, são importantíssimas para a determinação do conhecimento num todo sistemático, garantindo simultaneamente sua unidade e maior extensão (Cf. *KrV*, B 395). Para Kant, “se considerarmos em todo o seu âmbito os conhecimentos do nosso entendimento, encontramos que a parte de que a razão propriamente dispõe e procura realizar é a sistemática do conhecimento, isto é, o seu encadeamento a partir de um princípio” (*KrV*, B 673). Este encadeamento racional, porém, produz inevitavelmente ideias transcendentais. “Esta(s) Ideia(s) postula(m), por conseguinte, uma unidade perfeita do conhecimento do entendimento, mercê da qual, este não é apenas um agregado acidental, mas um sistema encadeado segundo leis necessárias” (*KrV*, B 673). Não é possível afirmar que estas ideias sejam conceitos de objetos, pois elas estão além dos limites da experiência sensível, mas, como princípios subjetivos de orientação, as mesmas possibilitam a unidade completa dos conceitos fenomênicos conhecidos, sem contradizer em nada os limites deste domínio. A limitação da razão pura, segundo Kant, refere-se ao uso inadequado do entendimento: quando o mesmo, operando com simples categorias (sem os imprescindíveis dados da sensibilidade), pretende produzir conhecimentos fenomênicos. Se as ideias forem tomadas apenas como

princípios subjetivos de orientação, o conhecimento da experiência é então dilatado, sem contrariar os limites<sup>35</sup> fenomênicos (Cf. *KrV*, B 699).

As ideias transcendentais, segundo Kant, não são negadas ou inutilizadas por ultrapassarem o limite da experiência possível, a não ser que tenham a pretensão de firmar-se como conhecimentos fenomênicos. Elas, além do mais, são extremamente úteis; na verdade chegam a ser necessárias, pois por seu intermédio, chega-se à totalidade absoluta das condições de um dado condicionado que, por vezes, assume um inestimável valor regulativo. Destarte, “os conceitos puros da razão, incidindo sobre a totalidade na síntese das condições, são necessários, pelo menos na medida em que nos prescrevem a tarefa de fazer progredir, tanto quanto possível, a unidade do entendimento até ao incondicionado e estão fundados na natureza da razão humana” (*KrV*, B 380). Mesmo não tendo um uso “*in concreto*”, os conceitos transcendentais têm a imprescindível utilidade “de conduzir o entendimento numa direção em que o seu uso, ampliando-se o mais possível, se mantenha, ao mesmo tempo, sempre perfeitamente de acordo consigo mesmo.” (*KrV*, B 380). Isto é confirmado por Kant, sobretudo, no *Apêndice à dialética transcendental*:

Por isso, afirmo que as idéias transcendentais não são nunca de uso constitutivo, que por si próprio forneça conceitos de determinados objetos e, no caso de assim serem entendidas, são apenas conceitos sofisticos (dialéticos). Em contrapartida, têm um uso regulador excelente e necessariamente imprescindível, o de dirigir o entendimento para um certo fim, onde convergem num ponto as linhas diretivas de todas as suas regras e que, embora seja apenas uma idéia (*focus imaginarius*), isto é, um ponto de onde não partem na realidade os conceitos do entendimento, porquanto fica totalmente fora dos limites da experiência possível, serve todavia para lhes conferir a maior unidade e, simultaneamente, a maior extensão (*KrV*, B 672).

Mesmo não sendo possível fazer uma dedução transcendental das ideias, aos moldes da dedução das categorias da *Analítica transcendental*, que comprove sua realidade objetiva ou mostre sua aplicabilidade constitutiva na experiência (Cf. *KrV*, B 697), Kant fala de um certo uso das ideias transcendentais<sup>36</sup>, como *máximas*<sup>37</sup> da razão pura. Estas *máximas*, alavancadas no

<sup>35</sup> A limitação da razão pura, segundo Kant, refere-se ao uso inadequado dos conceitos puros, quando a mesma, operando com simples categorias (sem os imprescindíveis dados da sensibilidade), pretende produzir conhecimentos fenomênicos. O problema dos limites do conhecimento encontra-se vinculado ao uso da razão, pois só faz sentido determinar limites pressupondo uma única razão com diferentes usos (especulativo e constitutivo).

<sup>36</sup> Ao analisar a natureza das ideias transcendentais, bem como seus usos, Kant afirma que uma possível dedução transcendental das ideias metafísicas deve tanger, sobretudo, o seu uso regulativo. “Desde que se possa, então, mostrar que, apesar das três espécies transcendentais (*psicológicas, cosmológicas e teológicas*) não poderem referir-se diretamente a nenhum objeto que lhes corresponda, nem à sua *determinação*, todas as regras do uso empírico da

aspecto regulativo das ideias, são definidas por Kant como princípios subjetivos, diretamente vinculados ao interesse da razão (especulativa) por certa completude sistemática e perfeição possível do conhecimento humano (Cf. *KrV*, B 694).

As ideias transcendentais, por sua natureza incondicionadas, não se referem diretamente a nenhum objeto, não podendo ter assim qualquer uso constitutivo (como no caso das categorias do entendimento que, comprovadamente, possuem uma realidade objetiva). A unidade absoluta da razão não pode ser objetivamente comprovada, como conceito de um conhecimento possível, pois ela “só subjetivamente serve de máxima para a estender a todo o possível conhecimento empírico dos objetos” (*KrV*, B 708). Com efeito, “a ideia é, em verdade, somente um conceito heurístico e não um conceito ostensivo e indica, não como é constituído um objeto, mas como, sob a sua orientação, devemos procurar a constituição e ligação dos objetos na experiência em geral” (*KrV*, B 699).

Reconhecendo, pois, a natural necessidade da razão especulativa em formar ideias que extrapolam seus limites constitutivos, mas que não são em si contraditórias, pois se fundamentam na própria natureza arquetônica da razão pura, Kant admite um uso legítimo, até mesmo necessário, das ideias transcendentais. Sem dúvida, mesmo não sendo possível aceitar a realidade fenomênica das ideias, elas devem ser consideradas, mesmo que problematicamente (Cf. *KrV*, B 310), como se fossem entidades reais, não transcendentalmente constitutivas, mas sim regulativas. “Sua realidade deverá ter apenas o valor de princípio regulativo da unidade sistemática do conhecimento da natureza” (*KrV*, B 702). Quando consideradas como princípios regulativos, as ideias transcendentais são imprescindíveis e sistematicamente necessárias para a orientação e progresso contínuo do conhecimento (Cf. *KrV*, B 710).

Considerar as ideias transcendentais como se fossem entidades reais, tendo em vista seu aspecto regulativo, é, pois, utilizá-las de modo hipotético. Segundo Kant, “o uso hipotético da

---

razão conduzem, no entanto, à sua unidade sistemática, mediante o pressuposto de um tal *objeto na ideia*, e dilatam sempre o conhecimento da experiência, sem nunca lhe poder ser contrárias; proceder de acordo com essas ideias será, por conseguinte, uma máxima necessária da razão. E esta é a dedução transcendental de todas as ideias da razão especulativa, não enquanto princípios *constitutivos* da ampliação do nosso conhecimento, mas enquanto princípios *reguladores* da unidade sistemática do diverso do conhecimento empírico em geral, que desse modo melhor se corrige e consolida nos seus limites próprios, do que sem essas ideias e pelo simples uso dos princípios do entendimento” (*KrV*, B 699).

<sup>37</sup> “Dou o nome de *máximas* da razão a todos os princípios subjetivos, que não derivam da natureza do objeto, mas do interesse da razão por uma certa perfeição possível do conhecimento desse objeto. Há, pois, máximas da razão especulativa, que assentam unicamente no interesse especulativo desta razão, embora possa parecer que são princípios objetivos” (*KrV*, B 694).

razão, com fundamento em ideias admitidas como conceitos problemáticos, não é propriamente *constitutivo*” (*KrV*, B 675), pois não pretende provar a realidade objetiva da hipótese. É apenas uma hipótese racional, “suficiente para se tomar por verdadeiro em virtude de motivos subjetivos” (Kant, 1987, p. 49), com consciência de sua insuficiência especulativa, mas fundamentada no “direito da necessidade” da razão pura. “Esta necessidade da razão relativamente ao seu uso *teórico*, que a satisfaz, nada mais seria que uma *hipótese racional*” (Kant, 1987, p. 49), que projetada em ideias transcendentais, torna-se “o poste indicador ou a bússola pela qual o pensador especulativo se orienta nas suas incursões racionais no campo dos objectos supra-sensíveis” (Kant, 1987, p. 49).

O uso hipotético da razão tem, pois, por objeto a unidade sistemática dos conhecimentos do entendimento e esta unidade é a *pedra de toque da verdade* das regras. Reciprocamente, a unidade sistemática (como simples idéia) é apenas uma unidade *projetada*, que não se pode considerar dada em si, tão-só como problema, mas que serve para encontrar um princípio para o diverso e para o uso particular do entendimento e desse modo guiar esse uso e colocá-lo em conexão também com os casos que não são dados (*KrV*, B 675).

A totalidade incondicionada não pode ser tomada como real, mas ela deve ser apenas hipoteticamente projetada como se fosse real, porém tendo consciência de sua simples idealidade transcendental. A hipótese metafísica<sup>38</sup>, segundo Kant, não deve ser eleita com a pretensão de ser conhecida, porque seria algo indemonstrável, um uso “completamente arbitrário e cego” (*KrV*, B

---

<sup>38</sup> Assim como não se deve eleger uma hipótese transcendental com a pretensão de ser conhecida, Kant nega, igualmente, o uso de princípios hiperfísicos para suprir a falta de explicações físicas. “Para explicar fenômenos dados, não podem introduzir-se outras coisas e outros princípios de explicação diferentes daqueles que, segundo as leis já conhecidas dos fenômenos, são postos em relação com as coisas e os princípios dados. Uma *hipótese transcendental*, na qual se utilizaria uma simples idéia da razão para explicar coisas naturais, não seria por isso explicação alguma, pois aquilo que não se compreende suficientemente por princípios empíricos conhecidos seria explicado por algo de que nada se compreende” (*KrV*, B 800). Segundo Kant, “o princípio de uma tal hipótese serviria propriamente apenas para contentar a razão e não para fazer progredir o uso do entendimento relativamente aos objetos” (*KrV*, B 800), pois, ao estabelecer a hipótese, toda a possibilidade investigativa é vedada. “A ordem e a finalidade na natureza devem ser explicadas por razões naturais e segundo leis naturais e, neste caso, mesmo as hipóteses mais grosseiras, desde que sejam físicas, são mais suportáveis do que uma hipótese hiperfísica, isto é, o apelo a um autor divino, que para este efeito se supõe” (*KrV*, B 801). Assumir uma hipótese metafísica na falta de explicações físicas, “na verdade, seria um princípio da razão preguiçosa (*ignava ratio*) pôr de lado todas as causas, cuja realidade objetiva, pelo menos quanto à possibilidade, se pode vir a conhecer graças a uma experiência progressiva, para repousar numa simples idéia que é muito cômoda para a razão. Mas, no que respeita à totalidade absoluta do princípio de explicação na série das causas, isso não pode constituir um obstáculo, relativamente aos objetos do mundo, porque sendo estes apenas fenômenos, nunca se pode esperar qualquer coisa de acabado na síntese da série de condições” (*KrV*, B 801).

800) das hipóteses. Por outro lado, se a hipótese<sup>39</sup> for considerada apenas subjetivamente necessária, ela então passa a estabelecer princípios regulativos, como se fossem linhas orientadoras, que guiam a razão especulativa em meio a enorme multiplicidade fenomênica. O conhecimento torna-se assim um agregado sistemático, no qual os princípios racionais dão a unidade fenomênica, ao mesmo tempo em que promovem a extensão do conhecimento da experiência. “Com efeito, um tal princípio abre à nossa razão, aplicada ao campo das experiências, perspectivas totalmente novas de ligar as coisas do mundo segundo leis teleológicas e, deste modo, alcançar a máxima unidade sistemática” (KrV, B 714 – 115).

A pretensa unidade teórica entre o uso especulativo e o uso constitutivo da razão, que lhe garantiria o apaziguamento do conflito estabelecido entre os naturais limites do conhecimento e seu “indomável desejo” metafísico, talvez só possa ser resolvido pela própria razão esclarecida. O uso das ideias transcendentais, neste sentido, deve respeitar o seu aspecto regulativo, totalmente desprovido de realidade fenomênica, pelo que as mesmas devem ser consideradas como simples *máximas* (princípios de caráter estritamente subjetivo), sem qualquer validade objetiva.

O conflito teórico especulativo, que atribui realidade objetiva a simples ideias metafísicas, e ameaça a unidade sistemática da razão pura, só será resolvido pressupondo uma única razão, todavia operando em dimensões diferentes e com interesses diferentes. O conflito se estabelece, portanto, “quando se consideram os princípios simplesmente reguladores como princípios constitutivos” (KrV, B 694), isto é, quando se pretende atribuir realidade objetiva a simples ideias (este foi o erro da metafísica tradicional). Contudo, segundo Kant, se as ideias transcendentais

---

<sup>39</sup> O uso hipotético das ideias transcendentais, analisadas como princípios subjetivos de orientação, deve considerar as ideias de alma, de mundo e de Deus *como se* fossem reais. Neste sentido, respectivamente, cada ideia assume uma importante função regulativa: segundo Kant, “tomando as idéias como princípios, vamos *primeiramente* ligar (na psicologia), ao fio condutor da experiência interna, todos os fenômenos, todos os atos e toda a receptividade do nosso espírito, *como se* este fosse uma substância simples, que existe com identidade pessoal (pelo menos em vida), enquanto mudam continuamente os seus estados, entre os quais se encontram os do corpo, mas como condições apenas externas. *Em segundo lugar* (na cosmologia), temos de procurar as condições dos fenômenos naturais, tanto internos como externos, numa investigação jamais terminável, *como se* fosse infinita em si e sem um termo primeiro ou supremo, muito embora se não se possa negar que, exteriormente a todos os fenômenos, haja fundamentos primeiros, meramente inteligíveis, desses fenômenos mas sem nunca os podermos integrar no conjunto das explicações naturais, porque os não conhecemos. Por fim, e em *terceiro lugar* (em relação à teologia), devemos considerar tudo o que possa alguma vez pertencer ao conjunto da experiência possível, *como se* esta constituísse uma unidade absoluta, embora totalmente dependente e sempre condicionada nos limites do mundo sensível, mas também, simultaneamente, *como se* o conjunto de todos os fenômenos (o próprio mundo sensível) tivesse, fora da sua esfera, um fundamento supremo único e omnissuficiente, ou seja, uma razão originária, criadora e autônoma, relativamente à qual dirigimos todo o uso empírico da *nossa* razão, na sua máxima extensão, *como se* os próprios objetos proviessem desse protótipo de toda a razão” (KrV, B 700 – B 701).

forem consideradas “apenas como *máximas*, não há verdadeiro conflito, há apenas um interesse diferente da razão que dá origem à diferença no modo de pensar” (*KrV*, B 694).

Embora considerando a ilusão transcendental, a semelhança das ilusões empíricas, inevitável, produzida pela própria natureza dialética da razão especulativa, Kant deixa entender que o erro fundamental, gerador de conflitos intermináveis, pode ser evitado. “Trata-se apenas de evitar um certo mal-entendido” (*KrV*, B 671), provocado pelo uso indevido das ideias transcendentais. O erro consiste, basicamente, em tomar como objetivo algo que é simplesmente subjetivo, ou seja, considerar determinadas condições subjetivas (simplesmente sentidas como necessárias) como se fossem propriedades das próprias coisas (Cf. LICHT D. S, 2008, p.139). A ilusão transcendental é apenas a fonte natural do erro dialético, mas isso não quer dizer, de modo algum, que o erro também seja natural. Apesar da inevitável ilusão dialética, todos os erros podem ser evitados. Para isso, basta desvendar a fonte do engano, a origem transcendental da ilusão: esclarecendo a naturalidade subjetiva da ilusão, pode-se evitar o erro dialético, mesmo sem poder eliminar a ilusão em si<sup>40</sup>. Assim como o “astrônomo não pode evitar que a lua, ao nascer, lhe pareça maior, embora não se deixe enganar por essa aparência” (*KrV*, B 354), pois reconhece a origem da ilusão, com o metafísico não pode ser diferente. Para superar o engano e promover a metafísica, o filósofo crítico deve esclarecer a fonte da ilusão, pois tendo consciência da naturalidade dialética da razão especulativa, mesmo sem poder eliminá-la, ele não se deixa enganar pela ilusão que constantemente o provoca. Ao superar o engano, a metafísica pode então ser afirmada como naturalmente necessária, um princípio subjetivo indispensável para a orientação do pensamento em geral.

Considerando as ideias transcendentais como princípios regulativos, os quais “só subjetivamente servem de máxima” (*KrV*, B 708), o conflito (natural) da razão pura não é totalmente eliminado, mas pode ser apaziguado. Sem dúvida, se as ideias transcendentais forem tomadas como máximas regulativas, sem uma pretensa realidade objetiva, a razão teórica pode ser então coerentemente encadeada num todo sistemático. “O encadeamento sistemático, que a razão pode dar ao uso empírico do entendimento, não só promove a sua extensão, como também ao mesmo tempo garante a sua correção” (*KrV*, B 708), pois a especulação racional eleva um dado condicionado até à totalidade absoluta das condições. As ideias, produzidas neste processo especulativo, não são de uso constitutivo, “que determine algo em relação ao seu objeto direto,

---

<sup>40</sup> Uma análise mais detalhada desta questão pode ser encontrada em: (Cf. LICHT D. S, 2008, p.138 - 140).

mas tão-só princípio simplesmente regulador e máxima que serve para favorecer e consolidar até ao infinito (indeterminado) o uso empírico da razão”, assim “abrindo-lhe novos caminhos, que o entendimento não conhece, mas que no entanto não são contrários às leis do uso empírico” (*KrV*, B 708).

## 2. ANTINOMIAS DA RAZÃO: A LIBERDADE TRANSCENDENTAL COMO PASSAGEM DO TEÓRICO PARA O PRÁTICO

“o não-saber não é a noite onde se perde o olhar, mas o abismo que domina a razão em pleno meio-dia” (Lebrun, 2002, p. 48).

Se as ideias transcendentais são produzidas naturalmente pela razão especulativa, seguindo seu princípio da busca do incondicionado para toda a série condicionada, então sua consignação transcendental é inegável, subjetivamente necessária<sup>41</sup> (Cf. *KrV*. B 393 e B397). Como estabelecido no capítulo precedente, as ideias transcendentais não têm nenhum uso constitutivo, que determine a realidade objetiva de suas questões metafísicas. Seu uso é apenas regulativo, como máximas subjetivas de orientação e extensão do conhecimento possível, sempre considerando rigorosamente os limites entre conhecer (*Denken*) (experiência possível) e pensar (*Kennen*). Com esta demarcação de limites e usos específicos da razão, Kant parece estar querendo apaziguar o conflito dialético, ao mesmo tempo em que assegura a unidade teórica entre entendimento (conhecer) e razão (pensar<sup>42</sup>).

É, contudo, minimamente estranho que no final da *Dialética transcendental*, quando Kant já tem as ferramentas teóricas necessárias para assegurar a naturalidade subjetiva das ideias transcendentais, na parte denominada de *Apêndice à Dialética Transcendental*, o filósofo

---

<sup>41</sup> O esquema transcendental, segundo o qual a razão especulativa produz as três classes de ideias transcendentais (alma, mundo e Deus), pode ser encontrado na forma lógica dos raciocínios em geral. Neste sentido, “a primeira espécie destes raciocínios sofisticados referia-se à unidade incondicionada das condições *subjetivas* de todas as representações em geral (do sujeito ou da alma), e correspondia aos raciocínios *categóricos*, cuja premissa maior, como princípio, enuncia a relação de um predicado com um sujeito. A *segunda espécie* de argumentos dialéticos, por analogia com os raciocínios *hipotéticos*, terá por conteúdo a unidade incondicionada das condições objetivas no fenômeno; quanto à *terceira espécie*, **esta** [...] tem por tema a unidade incondicionada das condições objetivas da possibilidade dos objetos em geral” (*KrV*, B432-433) (negrito adicionado).

<sup>42</sup> Esta diferenciação acompanha aquela estabelecida no início da *Lógica Transcendental* da primeira *Crítica* (Cf. *KrV*, B74-90) entre lógica geral e lógica transcendental. A grande questão, no que concerne à lógica kantiana, versa sobre uma possível conjugação da lógica tradicional (que Kant compreende como uma lógica geral) com a lógica transcendental. A lógica geral, que segundo Kant é essencialmente formal e analítica, prescreve as regras necessárias para a coerência formal do pensamento. No entanto, por ser uma lógica geral que determina todo e qualquer pensamento possível, a mesma não chega a contemplar o conteúdo sensível próprio da intuição humana. Destarte, para completar a lógica geral, Kant afirma uma lógica transcendental. Esta, por sua vez, por ser uma lógica sintética, prescreve as leis que determinam *a priori* a totalidade do conhecimento humanamente possível. Conjugando, pois, ambas as lógicas, Kant estabelece um sistema no qual tanto a lógica geral quanto a transcendental são igualmente necessárias: a primeira permanece com a condição inevitável de todo e qualquer pensamento, a segunda torna-se a lógica da construção sintética, a única capaz de produzir conhecimentos ao unir conceitos puros com intuições sensíveis.

estranhamente admite que as ideias transcendentais do sujeito pensante (*alma/psychologia rationalis*) e da totalidade de tudo o que pode ser pensado (*Deus/theologia transcendentalis*) (Cf. *KrV*, B 392) podem ser dotadas de realidade objetiva. E parece ser este mesmo o caso. Não haveria, segundo Kant, nenhuma contradição flagrante em admitir a possibilidade objetiva de uma totalidade absoluta do sujeito pensante, do mesmo modo que a objetivação da ideia teológica da unidade absoluta dos objetos pensados não contradiz a natureza sensível. Embora não possam ser conhecidas, já que elas não estão no âmbito da experiência possível, a ideia da imortalidade da alma e da existência de Deus, mesmo sendo afirmadas objetivamente, não entrariam em contradição com as irrevogáveis leis da natureza sensível.

Ao afirmar que “nada há, por mínimo que seja, que nos impeça de *admitir* também que estas ideias sejam objetivas e hipostáticas” (*KrV*, B 701), Kant pretende esclarecer o fato de que estas ideias (a ideia de imortalidade da alma e de existência de Deus) podem ser objetivadas, sem conflito algum com as leis do mundo fenomênico. Por mais que elas não possam ser comprovadas empiricamente, as mesmas também não são refutadas pelas leis empíricas<sup>43</sup>. A possibilidade objetiva de tais ideias não é, portanto, problemática, tendo em vista que situadas num âmbito metafísico, além dos limites do conhecimento possível, a sua realidade objetiva não causa o menor dano à ordem natural do mundo fenomênico. Muito pelo contrário, objetivadas metafisicamente, elas tornam-se princípios regulativos que organizam e fazem progredir o conhecimento possível.

No entanto, “para admitir qualquer coisa, não basta que não haja nenhum obstáculo positivo em contrário; não nos pode ser lícito introduzir, como objetos reais, determinados seres de razão, que ultrapassam os nossos conceitos, embora não contradigam nenhum, simplesmente a crédito da razão especulativa” (*KrV*, B 701), pelo seu simples interesse subjetivo. Neste sentido, tais ideias (psicológica e teológica) não devem ser consideradas “em si mesmas; sua **realidade** deverá ter apenas o valor de princípio regulativo da unidade sistemática do conhecimento da natureza, e só deverão servir de fundamento como análogas de coisas reais, não como coisas reais em si mesmas” (*KrV*, B 702).

---

<sup>43</sup> “Com efeito, não há nelas contradição; como poderia, pois, alguém contestar-lhes realidade objetiva se, para as negar, sabe tão-pouco da sua possibilidade como nós sabemos para as afirmar?” (*KrV*, B 701) Justamente por seu caráter metafísico, estas ideias não podem ser negadas, nem confirmadas por correspondentes empíricos. Negar, por leis empíricas, uma ideia metafísica é tão dogmático, por assim dizer, quanto afirmar sua existência empírica: em ambos os casos se extrapolam os limites entre razão e entendimento.

O que Kant parece não ver como teoricamente problemático, portanto, é a afirmação da realidade objetiva de tais ideias como análogas a algo real. O que não se deve fazer, todavia, é assumir a existência real das ideias, como seres no mundo sensível, pois as mesmas não são empiricamente acessíveis à intuição humana, a qual se encontra limitada a dados sensivelmente condicionados. Neste caso, a razão estaria fazendo uso constitutivo de princípios que estão além dos limites fenomênicos, os quais determinam rigorosamente suas possibilidades no domínio do conhecimento. A despeito da possibilidade de objetivação, as ideias (Alma e Deus) só podem ser concebidas transcendentemente, produzidas naturalmente pelo interesse especulativo da razão, mas inevitavelmente separadas do mundo sensível. A possibilidade de objetivá-las, com efeito, deve respeitar o âmbito metafísico, como conceitos simplesmente análogos às coisas reais. Se assim consideradas, como objetivamente análogas às coisas reais, os limites do conhecimento empírico não são extrapolados e, não obstante, a função regulativa das mesmas pode ser potencializada<sup>44</sup>.

Ao admitir a possibilidade de objetivação da totalidade absoluta do sujeito pensante (alma) e da unidade absoluta dos objetos pensados (Deus), “não ampliamos propriamente o nosso conhecimento para além dos objetos da experiência possível, mas apenas a unidade empírica desta, *mediante a unidade sistemática*, cujo esquema nos é dado pela idéia, tendo esta, por conseguinte, o valor de princípio simplesmente regulador e não constitutivo” (*KrV*, B 702). Afirmar a realidade objetiva de tais ideias não significa ampliar o conhecimento possível, como se elas fossem passíveis de comprovação empírica. “Com efeito, pôr uma coisa correspondente à idéia, um algo, ou um ser real, não significa que se pretenda alargar o nosso conhecimento das coisas mercê de conceitos transcendententes” (*KrV*, B 702), pois parece não haver problemas em admitir uma objetividade conscientemente situada no âmbito supra-sensível. Esta objetividade “só como fundamento é posta na idéia, não em si própria, e, portanto, unicamente só para exprimir a unidade sistemática que deverá servir-nos de fio condutor para o uso empírico da razão” (*KrV*, B 702-703). A possível realidade objetiva destas ideias, se analogamente

---

<sup>44</sup> Neste sentido, tomando como exemplo a ideia de Deus, Kant salienta que “o interesse *especulativo* da razão impõe a necessidade de considerar a ordenação do mundo como se brotasse da intenção de uma razão suprema” (*KrV*, B 714). A objetivação desta necessidade da razão, de admitir um incondicionado, potencializa o uso regulativo desta ideia, pois “tal princípio abre à nossa razão, aplicada ao campo das experiências, perspectivas totalmente novas de ligar as coisas do mundo segundo leis teleológicas e, deste modo, alcançar a máxima unidade sistemática” (*KrV*, B 714-715). Neste caso, “o pressuposto de uma inteligência suprema, como causa absolutamente única do universo, embora simplesmente na idéia, pode sempre ser benéfico à razão e nunca lhe seria prejudicial” (*KrV*, B 715).

concebidas, além de não causar dano algum aos limites do conhecimento sensível, fortalecem a basilar função reguladora de tais conceitos.

Com relação à ideia cosmológica, todavia, a situação é outra, bem mais problemática<sup>45</sup> por sinal. Ao pretender realizá-la, a razão se vê enredada em um insuperável conflito dialético, embatendo-se assim numa lamentável situação teórica, denominada por Kant de “*Antinomias da razão*” (Cf. *KrV*, B 701). O grande problema da ideia cosmológica, que a diferencia da psicologia e da teologia racional, encontra-se no “objeto” produzido em sua síntese especulativa, bem como no modo como esta síntese é estabelecida. Por referirem-se à totalidade da série regressiva do mundo fenomênico, as ideias cosmológicas, ao estabelecerem uma totalidade absoluta das condições (afirmada como um termo incondicionado ou como a totalidade infinita da própria série), acabam contradizendo as necessárias leis do mundo sensível, pois o seu desenvolvimento sempre parte de condições empíricas, i.e., em conexão<sup>46</sup> com o empírico<sup>47</sup>. A lei natural, por manejar a experiência possível, não admite uma condição incondicionada, situada além das certezas condicionadas. Ao estabelecer a totalidade da série regressiva, referente ao mundo

---

<sup>45</sup> No começo do capítulo dedicado as antinomias da razão pura, Kant introduz a discussão apresentando esta distinção que se sobressai na ideia cosmológica. Apesar da possibilidade de objetivação inerente às ideias de alma e Deus, “é bem diferente o que se passa quando se aplica a razão à *síntese objetiva* dos fenômenos; aí pretende, é certo, e com muita aparência, fazer valer o seu princípio da unidade incondicionada, mas em breve se enreda em tais contradições, que se vê forçada a desistir da sua pretensão em matéria cosmológica” (*KrV*, B 433).

<sup>46</sup> Kant esclarece tal particularidade das ideias cosmológicas, nos seguintes termos: “só as ideias cosmológicas têm a particularidade de poderem supor, como dados, o seu objeto e a síntese empírica que exige o conceito desse objeto; e o problema que daí resulta refere-se apenas ao progresso dessa síntese, na medida em que deverá conter a totalidade absoluta, que já não é empírica, porque não pode ser dada em nenhuma experiência” (*KrV*, B 507). Neste mesmo sentido, nos *Prolegômenos*, Kant salienta uma vez mais que o “objeto” buscado pela ideia cosmológica é sempre concebido de modo imanente, e não transcendente como é natural nas outras ideias transcendentais. Em termos kantianos, “chamo a esta ideia cosmológica porque ela toma sempre o seu objecto unicamente no mundo sensível, não precisa de nenhuma outra ideia a não ser aquela cujo objecto é um objecto sensível, por conseguinte, enquanto imanente e não transcendente, por conseguinte, até então não é ainda nenhuma ideia; em contrapartida, conceber a alma como uma substância simples é já como conceber um objecto (o simples), tal como não se pode representar aos sentidos. No entanto, a ideia cosmológica estende a ligação do condicionado com a sua condição (quer ela seja matemática ou dinâmica) a tal ponto que a experiência jamais se lhe pode equiparar e, por consequência, é sempre, em relação a este ponto, uma ideia cujo objecto nunca pode ser dado adequadamente numa experiência qualquer” (Kant, 1987, p. 125).

<sup>47</sup> Neste sentido, na interpretação de Esteves, quando Kant afirma que “apenas as ideias cosmológicas têm em si a peculiaridade de poderem pressupor como dados seu objeto e a síntese empírica necessária para seu conceito” (*KrV*, B 507), o autor “quer dizer que, diferentemente das ideias de Deus e da alma, cujos objetos não são supostos como dados na experiência possível, uma ideia cosmológica envolve a pretensão de se referir a um objeto que ultrapassa as condições da experiência possível, i.e. o mundo como totalidade absoluta, mas que pode ser de algum modo suposto como “dado” na experiência e, por conseguinte, conhecido por meio de um conceito de objeto, i.e. por meio de uma categoria” (Esteves, 1997, p. 128). O que Esteves quer salientar é que o uso especulativo referente às ideias cosmológicas, mesmo estabelecidas no âmbito incondicionado, pretende permanecer em conexão ou relacionadas como o empírico. O que não acontece, por exemplo, com a ideia de Deus e da imortalidade da alma, as quais, mesmo quando indevidamente afirmadas como existentes, sua existência não é imanente, mas transcendente.

fenomênico, a razão especulativa envolve-se com um insuperável conflito de leis aparentemente naturais: por um lado, ela encontra-se com a invariabilidade natural das leis fenomênicas; por outro, é forçada a reconhecer a naturalidade especulativa das questões consideradas incondicionadas, supra-sensíveis.

O conflito antinômico é algo tão radical que em algumas passagens, Kant, até mesmo, considera-o como sendo o motivo flagrante que originou a investigação crítica da razão. O que pode ser comprovado, por exemplo, no título das *Ideias cosmológicas nos Prolegômenos*, quando Kant implicitamente dirige-se ao conflito antinômico afirmando que “este produto da razão pura no seu uso transcendente é o fenômeno mais notável, aquele que, entre todos, age mais poderosamente para despertar a filosofia do seu sono dogmático e a impelir para a obra árdua da crítica da própria razão” (Kant, 1987, p. 125). Posteriormente, em carta a Garve, de 21 de setembro de 1798, Kant menciona, outra vez, a importância das antinomias<sup>48</sup>, salientando a relação de tais conflitos com a origem da filosofia crítica:

O ponto de que parti não foi a investigação da existência de Deus, da imortalidade, etc., mas a antinomia da razão pura: “O mundo tem um começo; ele não tem começo, etc., até a quarta: há liberdade no homem, em oposição à afirmação: não há liberdade, mas tudo é nele necessidade natural”. Isso foi o que primeiro me despertou do meu sono dogmático e levou-me à crítica da razão mesma, a fim de suspender o escândalo da contradição manifesta da razão consigo mesma (Kant 1900; XII, 256, Apud LICHT D. S, 2008, p.155).

Antes mesmo do citado trecho dos *Prolegômenos*, esta ideia já parece estar presente na própria *Crítica da razão pura*, quando Kant, na *Antitética da razão pura*, ao referir-se às contradições antinômicas que envolvem a razão especulativa, conclui que a naturalidade do conflito preserva a razão de **adormecer** numa “convicção imaginária, produzida por uma aparência meramente unilateral” (KrV, B 434). A naturalidade do conflito antinômico evitaria, de

---

<sup>48</sup> Na obra *Progressos da metafísica*, Kant, uma vez mais, ressalta a importância decisiva das antinomias racionais na origem e articulação da filosofia crítica. Nesta obra, o filósofo afirma que a *Crítica da razão pura* gira em torno de dois grandes gonzos, mas que ambos estão cravados sobre a lógica dialética da razão antinômica: “primeiro, a doutrina da idealidade do espaço e do tempo, que, em virtude dos princípios teóricos, aponta simplesmente para o supra-sensível, mas como incognoscível para nós, porque é teoricamente dogmática no caminho para tal objectivo, onde tem de lidar com o conhecimento *a priori* dos objectos dos sentidos; em segundo lugar, a doutrina da realidade do conceito de liberdade, enquanto conceito de um supra-sensível cognoscível, em que a metafísica é apenas praticamente dogmática. Mas ambos os gonzos estão, por assim dizer, cravados na ombreira do conceito racional do incondicionado na totalidade de todas as condições reciprocamente subordinadas, onde se deve dissipar a aparência, que produz uma antinomia da razão pura pela confusão dos fenômenos com as coisas em si mesmas e contém nesta própria dialética uma indicação para transitar do sensível ao supra-sensível” (Kant, 1995, p. 89).

tal modo, certa apatia natural da razão humana. Neste caso, por estar lançada em antinomias transcendentais, a razão não adormece, por assim dizer, irrefletidamente sobre uma convicção imaginária. O conflito dialético da razão, por este viés, tornar-se-ia o verdadeiro motor da postura crítica, pois movimentaria a razão no sentido de superar o conflito, investigando assim posições radicalmente contraditórias e não menos naturais.

O denominador comum, que perpassa os supracitados trechos kantianos, pode ser facilmente identificado na expressa relação entre o conflito antinômico da razão e sua influência no **despertar** filosófico da razão para a postura crítica. Admitir tal relação poderia, aparentemente, contradizer a tão conhecida confissão kantiana encontrada nos *Prolegômenos*, na qual o filósofo atribui a mesma função (um despertar filosófico para a postura crítica) ao ceticismo de Hume. Kant, usando os mesmos termos anteriormente relacionados às antinomias, afirma agora que “foi a advertência de *David Hume* que [...] interrompeu o meu sono dogmático e deu às minhas investigações no campo da filosofia especulativa uma orientação inteiramente diversa” (Kant, 1987, p. 17). Neste caso, a origem da postura crítica da razão (para com a própria razão), parece relacionar-se com o ceticismo, na medida em que este coloca em xeque<sup>49</sup> a necessidade dos conceitos racionais.

Nas sombras produzidas por tais ambiguidades referenciais, tendo presente, sobretudo, a citada carta de setembro de 1798, Allison interpreta como “estranho” o fato de Kant descrever as antinomias da razão usando o mesmo linguajar que havia usado quinze anos antes para caracterizar o resultado de sua famosa evocação a David Hume (Cf. Allison, 1992, p. 75). Ora, seria minimamente estranho utilizar o mesmo linguajar para expressar, em diferentes momentos, a mesma intenção (apresentar a origem da postura crítica), mas fazendo uso de fatores distintos: num caso, o ceticismo de Hume; em outro, as antinomias da razão. Estaria Kant atribuindo a mesma função a fatores distintos? Tal é o motivo do estranhamento expresso por Allison<sup>50</sup>.

---

<sup>49</sup> Segundo Kant, “*Hume* partiu essencialmente de um único, mas importante conceito de metafísica, a saber, a conexão de causa e efeito [...], e intimou a razão, que pretende tê-lo gerado no seu seio, a explicar-lhe com que direito ela pensa que uma coisa pode ser de tal modo constituída que, uma vez posta, se segue necessariamente que uma outra também deva ser posta; pois, é isso o que diz o conceito de causa. Ele provou de modo irrefutável que é absolutamente impossível à razão pensar *a priori* e a partir dos conceitos uma tal relação, porque esta encerra uma necessidade; mas, não é possível conceber como é que, porque algo existe, também uma outra coisa deva existir necessariamente, e como é que *a priori* se pode introduzir o conceito de uma tal conexão” (Kant, 1987, p. 14).

<sup>50</sup> Para Allison, além da estranheza provocada pelo uso de conceitos semelhantes em textos distintos, mas relacionados com uma mesma função filosófica, a questão é “mais estranha ainda se for considerado, como de fato fazem os estudiosos de Kant anglo-americanos, que o <<problema>> da *KrV* se insere quase exclusivamente na questão referente à possibilidade do conhecimento sintético *a priori*” (Allison, 1992, p. 75). Se o problema central da *Crítica da razão pura* estiver, de fato, relacionado com a possibilidade do conhecimento sintético *a priori*, então é

Contudo, analisando a tal questão com um pouco mais de atenção, parece não haver uma ambiguidade fundamental entre as referências, senão que apenas uma mudança na forma literal de expressão textual. Abordando a questão pelos seus pressupostos fundamentais, talvez não exista uma inevitável ambiguidade. Isto porque, considerando que o ceticismo (e também o dogmatismo) é (são) efeito(s) da ilusão antinômica; tanto o ceticismo de Hume quanto as antinomias da razão poderiam ser a origem do despertar crítico kantiano. O fundamento da questão, na verdade, estaria nos conflitos antinômicos, na medida em que estes são a causa da divisão da razão entre posturas antagônicas, igualmente válidas. O que é modificado, portanto, é apenas o modo como Kant aborda a questão: quando o autor afirma que foram as antinomias da razão que o acordaram do seu sono dogmático, ele está apresentando a questão pela sua origem transcendental; ao passo que quando atribui esta mesma função a Hume, ele parece estar referindo-se aos efeitos do conflito que, por sua vez, apontam para a origem dialética da questão.

Neste sentido, estando Kant imbuído pelo sono dogmático, ao topar-se com as críticas cético-empiristas de Hume, estas o conduzem para uma posição crítica. O empirismo cético de Hume, ao ser a manifestação do contraponto dialético (antinômico<sup>51</sup>), aponta para a origem do problema (ao manifestar uma forma de pensar epistemologicamente perfeita), fazendo transparecer assim os fundamentos do conflito antinômico. A diferença textual, neste caso, refere-se tão somente às diferentes formas de apresentação de uma mesma questão fundamental, a saber: a radicalidade do conflito antinômico. Esta conclusão, em favor da conjugação da questão, pode ser comprovada quando Kant afirma que a razão especulativa, ao lançar-se em conflitos antinômicos, tanto “se preserva de adormecer numa convicção imaginária, produzida

---

pouco provável que o conflito antinômico (que seria, portanto, uma questão marginal) possa cumprir uma função tão fundamental, a saber: despertar a razão do seu sono dogmático e originar a postura crítica. Esta interpretação fortaleceria, sobretudo, o trecho em que Kant afirma ter sido despertado de seu sono dogmático pelas considerações humenianas acerca da relação epistemológica de causalidade, pois a fundamentação kantiana do conhecimento sintético *a priori* parece estar estreitamente vinculada (como uma espécie de resposta) às críticas de Hume que atacavam a necessidade e universalidade do conhecimento humano.

<sup>51</sup> No comentário posterior à análise dos conflitos cosmológicos, no trecho denominado *Do interesse da razão neste conflito consigo própria*, Kant faz uma comparação entre o modo de pensar da tese e da antítese, respectivamente, como a posição defendida pelo dogmatismo e pelo empirismo. Nas palavras do próprio autor: “observa-se nas afirmações da antítese uma perfeita conformidade do modo de pensar e completa unidade da máxima, isto é, um princípio de *empirismo* puro, não só na explicação dos fenômenos no mundo, mas também na solução das ideias transcendentais do próprio universo. Em contrapartida, as afirmações da tese, além da explicação empírica empregada no curso da série dos fenômenos, põem ainda como fundamento outros princípios intelectuais, pelo que a máxima não é simples. Atendendo à sua característica essencial, dar-lhe-ei o nome de *dogmatismo* da razão pura” (*KrV*, B 493 – 494). Tal relação confirmaria que os argumentos de Hume, enquanto manifestação da posição defendida pela antítese, fizeram com que Kant reavaliasse sua postura pré-crítica (dogmática) e então percebesse que ambas as posições possuíam argumentos igualmente válidos. Isso possibilitou, portanto, que Kant encontrasse as antinomias da razão, ao investigar a origem de tal conflito manifesto em tais concepções filosóficas.

por uma aparência meramente unilateral” (KrV, B 434), como, “ao mesmo tempo, corre o risco de se entregar a um desespero cético ou de firmar-se numa obstinação dogmática, persistindo teimosamente em determinadas afirmações, sem dar ouvidos nem prestar justiça aos argumentos contrários” (KrV, B 434). Ambos os efeitos estão, igualmente, fundamentados na naturalidade do conflito antinômico.

O despertar crítico da razão, independentemente do modo como ele é apresentado textualmente, tem como fundamento originário a contradição antinômica que faz dividir a razão em posições igualmente válidas, e ao mesmo tempo contrárias entre si. A alusão ao ceticismo humeniano, na medida em que este é a expressão da posição contrária a que Kant se encontrava, não deixa de ser um “despertar da razão”, pois ele aponta e faz perceber um conflito intrínseco à própria natureza da razão<sup>52</sup>. Sem o contraponto cético-empirista, o simples racionalismo dogmático não promove o despertar crítico da razão, e vice-versa. Se absolutizadas irrefletidamente, “ambas as atitudes são a morte de uma sã filosofia” (KrV, B 434). Ouvir a posição contrária, destarte, pode revelar contradições fundamentais, às vezes despercebidas, despertando assim a razão para uma nova postura filosófica.

### **2.1 A origem do conflito antinômico da razão pura**

A despeito da importância fundamental atribuída aos conflitos antinômicos no sentido de evitar que a razão desabe num sono dogmático, Kant alerta que tal conflito, se não superado, pode provocar a “eutânasia da razão pura” (KrV, B 434). Por tratar-se de um conflito natural, produzido pelas próprias leis da razão pura, a superação do mesmo é condição de possibilidade para a unidade da razão humana. Caso contrário, a razão seria essencialmente contraditória, o que não apenas impossibilitaria uma unidade sistemática da filosofia kantiana, mas anularia, sobretudo, a postura crítica, levando a razão assim a um completo e insuperável ceticismo. Não por acaso, é nas antinomias (mais precisamente na solução das antinomias) que Kant afirma a legitimidade do âmbito teórico, bem como assegura a possibilidade da razão prática<sup>53</sup>. Além do

---

<sup>52</sup> Na *Doutrina transcendental do método*, mais precisamente no título *Da impossibilidade em que se encontra a razão pura, em desacordo consigo própria, de encontrar paz no ceticismo*, Kant reforça a importância metodológica do ceticismo, porquanto este manifesta os erros dogmáticos, conduzindo assim a razão a uma crítica dos seus próprios fundamentos. Em termos kantianos, “o cético é o vigilante que conduz o raciocinador dogmático a uma saudável crítica do entendimento e da própria razão” (KrV, B 797).

<sup>53</sup> No final da seção *Das Ideias em geral* da primeira *Crítica*, certamente aludindo à seção seguinte, *Das Ideias transcendentais*, Kant afirma que ao abordar as ideias especulativas da razão pura, uma de suas tarefas será assegurar a possibilidade da filosofia prática. O filósofo apresenta a sua intenção por meio de uma metáfora: “ocupar-nos-emos

mais, poderão, “porventura, esses conceitos transcendentais da razão estabelecer uma transição entre os conceitos da natureza e os conceitos práticos e assim proporcionar consistência às ideias morais e um vínculo com os conhecimentos especulativos da razão. Mais adiante se encontrará a explicação de tudo isto” (*KrV*, B 386).

Na primeira secção do capítulo dedicado às antinomias da razão pura, no *Sistema das ideias cosmológicas*, Kant apresenta a estrutura sistemática (transcendental) responsável pela produção das ideias cosmológicas. Segundo Kant, o mecanismo básico da cosmologia (que alimenta tal classe de ideias) é o mesmo que produz as ideias em geral, a saber: a exigência natural da razão humana. Esta disposição natural da razão especulativa manifesta-se no seguinte princípio: “*se é dado o condicionado, é igualmente dada toda a soma das condições e, por conseguinte, também o absolutamente incondicionado, mediante o qual unicamente era possível aquele condicionado*” (*KrV*, B 436). Analisando este princípio, pode-se perceber que o incondicionado só é produzido pressupondo o dado condicionado, mediante a síntese racional de todas as suas condições. Tal pressuposição parece pretender assinalar o fato de que a razão teórica não gera conceitos de modo puramente especulativo, elegidos arbitrariamente pelas suas elucubrações. A razão dialética, com efeito, tão somente liberta os conceitos condicionados do entendimento, produzindo, a partir de condições dadas, o absolutamente incondicionado. Segundo Kant, para elencar as ideias cosmológicas com precisão sistemática, deve-se observar esta pressuposição das condições, pois o incondicionado só é produzido mediante a síntese das condições:

Para poder enumerar estas idéias, segundo um princípio e com precisão sistemática, temos de observar *primeiramente* que os conceitos puros e transcendentais só podem ser provenientes do entendimento; que a razão não produz, propriamente, conceito algum, apenas liberta o *conceito do entendimento* das limitações inevitáveis da experiência possível, e tenta alargá-lo para além dos limites do empírico, embora em relação com este (*KrV*, B 435-436).

A origem das ideias cosmológicas, enquanto categorias alargadas até ao incondicionado, encontra-se nos conceitos puros do entendimento, as denominadas categorias, sendo aquelas a manifestação da totalidade absoluta (incondicionada) das condições do entendimento. Nem todas

---

agora de uma tarefa menos brilhante, mas não menos meritória, que é a de aplainar e consolidar o terreno para o majestoso edifício da moral, onde se encontra toda a espécie de galerias de toupeira, que a razão, em busca de tesouros, escavou sem proveito, apesar das suas boas intenções e que ameaçam a solidez dessa construção” (*KrV*, B 375-376).

as categorias<sup>54</sup>, todavia, podem ser alargadas incondicionalmente, “mas só aquelas em que a síntese constitui uma *série*, e mesmo uma série de condições subordinadas (e não coordenadas) umas às outras com vista a um condicionado” (*KrV*, B 436). As ideias cosmológicas, portanto, serão produzidas mediante a síntese absoluta de todas as categorias que possibilitam uma série regressiva<sup>55</sup> (estendida incondicionalmente). É, pois, importante notar que numa série regressiva, diferentemente da série progressiva, a síntese não é arranjada pelo lado do condicionado, mas sim pelo curso das condições. Neste sentido, as ideias cosmológicas, na síntese regressiva das condições, produzirão a totalidade incondicionada das condições fenomênicas, não operando no sentido da síntese progressiva do condicionado, mas sim em relação à síntese da série regressiva das condições.

Ora, como explicar tal série regressiva (do condicionado à suas condições subordinadas) incondicionada? O que anima a razão na busca pela totalidade absoluta das condições? Quem responde estas questões é a própria natureza da razão especulativa. É, pois, apenas o seu sentimento de necessidade (*Bedürfnis*) (Cf. Kant, 1987, p. 43), seu princípio lógico de funcionamento (Cf. *KrV*, B 436), o qual exige uma explicação racional para todo e qualquer condicionado, antepondo assim uma série de condições. Para que esta série possa ser inteligível, todavia, a ela precisa ser anteposta a ideia de um incondicionado, só então a necessidade especulativa da razão é plenamente satisfeita<sup>56</sup>. Nas palavras de Kant,

[...] é propriamente só o incondicionado que a razão procura nesta síntese serial e regressivamente continuada; algo como a integridade na série das premissas que, reunidas, não pressupõem quaisquer outras mais. Este *incondicionado* está sempre contido na *totalidade absoluta da série*, quando representamos na imaginação. Contudo, esta síntese absolutamente acabada é, também, por sua vez, apenas uma idéia, porque

<sup>54</sup> O conceito de “substância” é um exemplo de categoria que não permite uma série regressiva do condicionado às condições, pelo que, no que tange à categoria de substância, não se pode completar uma série absoluta das condições numa síntese incondicionada, pois ela não permite a regressão até às condições. Segundo Kant, “no que diz respeito às categorias da relação real entre os fenômenos, a categoria da substância e dos seus acidentes não convém a uma idéia transcendental, quer dizer, relativamente a esta categoria a razão não tem fundamento para ir, regressivamente, até às condições. Com efeito, os acidentes (na medida em que são inerentes a uma substância única) são coordenados uns aos outros e não constituem uma série. Em relação à substância, porém, não são propriamente subordinados, são a maneira de existir da própria substância” (*KrV*, B 441).

<sup>55</sup> “Darei o nome de *regressiva* à síntese de uma série que diz respeito às condições, ou seja, a que parte da condição mais próxima do fenômeno dado e assim segue, sucessivamente, até às condições mais remotas [...]” (*KrV*, B 438). Esta se diferencia da síntese progressiva, a qual, “pelo lado do condicionado, da consequência próxima segue para as consequências mais afastadas” (*KrV*, B 438).

<sup>56</sup> Esta necessidade da razão especulativa, segundo Allison, expressa o que Kant chama de “princípio lógico de razão suficiente”. Tal princípio “manifesta a exigência lógica de uma justificativa ou explicação completa para cada afirmação. [...] o qual pode ser definido como o princípio de que toda proposição verdadeira deve ter um fundamento racional” (Allison, 1992, p. 77).

não se pode saber, pelo menos antecipadamente, se tal síntese é possível nos fenômenos (*KrV*, B 443-444).

O princípio especulativo da razão, ao buscar a totalidade incondicionada na síntese absoluta das condições fenomênicas, produz naturalmente ideias cosmológicas. Ao aplicar este princípio especulativo incondicionado (de todas as condições fenomênicas) à série espaço-temporal, as ideias cosmológicas acabam gerando antinomias (conflito entre leis (Cf. *KrV*, B 436)) racionais. Inerente a cada categoria do entendimento que possibilita articular uma série regressiva das condições subordinadas, que são elas: *da quantidade, da realidade, da causalidade e da necessidade*, pode-se estabelecer uma ideia cosmológica, respectivamente: 1) a ideia da integridade absoluta da composição do todo dado de todos os fenômenos; 2) a ideia da integridade absoluta da divisão de um todo dado no fenômeno; 3) a ideia da integridade absoluta da gênese de um fenômeno em geral; 4) a ideia da integridade absoluta da dependência da existência do mutável no fenômeno. Considerando tais ideias transcendentais, o conflito antinômico é estabelecido na medida em que cada ideia cosmológica pode ser abordada e apresentada de diferentes maneiras (igualmente necessárias e válidas) por duas posições distintas; daí a radicalidade da disputa dialético-cosmológica.

O que fomenta ambas as posições conflitantes, em todos os casos em que as categorias são alargadas incondicionalmente, é a desenfreada busca pela totalidade absoluta da síntese regressiva do diverso fenomênico. Neste processo especulativo da razão, o incondicionado pode ser considerado de duas maneiras, justificando assim ambas as partes do conflito:

Ou como consistindo simplesmente na série total, sendo, portanto, condicionados todos os seus membros, sem exceção, e só a totalidade seja absolutamente incondicionada; neste caso diz-se que a regressão é infinita; ou então o incondicionado absoluto é apenas uma parte da série a que os restantes membros estão subordinados, mas não se encontrando ela própria submetida a nenhuma outra condição (*KrV*, B 445).

A primeira posição defende a validade irrestrita da série condicionada, estendendo assim a regressão *ad infinitum*<sup>57</sup> e admitindo o incondicionado somente como totalidade ilimitada e coordenada da série. Neste caso, a regra adotada no processo de regressão é rigorosamente seguida, o que permite afirmar, assegurando-se na lei da própria série, que todo condicionado deve ter sua condição. A segunda posição, por sua vez, estabelece um termo na regressão da série

---

<sup>57</sup> “Embora a sua regressão nunca seja acabada e só possa chamar-se virtualmente infinita” (*KrV*, B 445), pois cada condição reivindica sua própria condição.

condicionada, estabelecendo este como o primeiro termo da série<sup>58</sup>. Assim, a razão encontra um ponto de repouso na série, evitando a inconveniente afirmação de uma regressão infinita. Além do mais, a própria razão exige naturalmente este ponto de repouso, como um primeiro termo da série regressiva, pois só assim a razão satisfaz seu indomável desejo pela totalidade absoluta.

Neste contexto teórico, tendo em vista a citada relação das categorias que permitem uma regressão da série condicionada (a saber: *da quantidade, da realidade, da causalidade e da necessidade*), bem como as respectivas ideias geradas por este processo transcendental; articulando assim cada uma destas categorias com ambas as posições supracitadas, pode-se então estabelecer um quadro completo de todos os conflitos antinômicos. Para cada ideia cosmológica Kant afirma um conflito antinômico: encontram-se assim quatro antinomias, divididas de acordo com cada uma das posições supracitadas, compreendidas respectivamente com antítese e tese<sup>59</sup>.

Em cada um dos casos antinômicos é possível demonstrar a necessidade e a validade<sup>60</sup> de ambos (tese e antítese) os modo de pensar, daí a origem do termo “antinomia”, entendido como conflito entre leis igualmente válidas. A questão, todavia, é ainda mais complexa com relação ao 3º conflito antinômico, pois nele encontra-se uma disputa decisiva para toda futura filosofia prática kantiana, bem como para a confirmação da legitimidade causal da lei natural. Trata-se,

---

<sup>58</sup> Neste caso, “há um primeiro termo da série que em relação ao tempo decorrido se chama *início do mundo*, em relação ao espaço, *limite do mundo*; *simples*, em relação às partes de um todo dado em seus limites; *espontaneidade absoluta* (liberdade), em relação às causas; *necessidade natural absoluta*, em relação à existência de coisas mutáveis” (*KrV*, B 446).

<sup>59</sup> No primeiro conflito transcendental, referente à categoria da quantidade, a tese defende que “o mundo tem um começo no tempo e é também limitado no espaço” (*KrV*, B 454), afirmando assim um ponto de repouso na série regressiva das condições relativas à quantidade; a antítese, contrariando a tese, defende que “o mundo não tem nem começo nem limites no espaço; é infinito tanto no tempo como no espaço” (*KrV*, B 455), confirmando a validade irrestrita da série regressiva, ao infinito. A partir da categoria da realidade, a segunda antinomia da razão, defende em sua tese e antítese, respectivamente, que “toda a substância composta, no mundo, é constituída por partes simples e não existe nada mais que o simples ou o composto pelo simples” (*KrV*, B 462) e, por outro lado, que “nenhuma coisa composta, no mundo, é constituída por partes simples, nem no mundo existe nada que seja simples” (*KrV*, B 463). Na terceira antinomia, ao abordar a série regressiva articulada a partir da categoria da causalidade, a tese defende a necessidade do estabelecimento de uma condição incondicionada (a liberdade), pelo que “a causalidade segundo as leis da natureza não é a única de onde podem ser derivados os fenômenos do mundo no seu conjunto. Há ainda uma causalidade pela liberdade que é necessário admitir para os explicar” (*KrV*, B 472). Por outro lado, a antítese defende a necessidade irrestrita da causalidade fenomênica, pela qual “não há liberdade, mas tudo no mundo acontece unicamente em virtude das leis da natureza” (*KrV*, B 473). A quarta antinomia, orientada pela categoria da necessidade, aborda o conflito especulativo estabelecido entre a afirmação de um ser absoluto, como um ponto de repouso na série da necessidade (tese) (Cf. *KrV*, B 480); e a negação (antítese) deste ser absolutamente necessário (Cf. *KrV*, B 481).

<sup>60</sup> Por um lado, deve-se admitir a necessidade irrestrita da própria regra que afirma a possibilidade de regressão numa série. Por outro, a razão busca naturalmente um ponto de apoio, exigindo assim o estabelecimento de um primeiro termo em todos os casos da série regressiva.

evidentemente, do problema da liberdade (enquanto condição incondicionada) em oposição à necessidade da causalidade fenomênica.

## **2.2 A origem dialética do conflito antinômico referente à 3ª ideia cosmológica da razão pura: o problema da liberdade incondicionada e sua relação com a causalidade condicionada**

É na segunda parte da *Dialética transcendental* da primeira *Crítica* que surge a questão da liberdade transcendental, mais precisamente no interior da 3ª antinomia da razão pura. A ideia de liberdade transcendental não nasce de um problema relacionado à psicologia racional<sup>61</sup>, cujo interesse na *Crítica da razão pura* refere-se à imortalidade da alma, senão que de uma questão cosmológica que versa sobre a totalidade do mundo enquanto todo articulado mediante a categoria da causalidade. A origem da liberdade transcendental, portanto, tem seus primórdios nos raciocínios hipotéticos, a partir dos quais produziram-se as ideias cosmológicas. Estas, por sua vez, ao relacionar o seu tema de interesse (o mundo) com a categoria da causalidade, possibilitaram então pensar, de acordo com o supracitado procedimento defendido pela tese (de estabelecer um termo primeiro e incondicionado na série regressiva), a liberdade enquanto causa espontânea. Considerando o tema pela sua origem, percebe-se que nesta parte da *Crítica* a inquietação kantiana não diz respeito ao agir humano e/ou à possibilidade do mesmo ser ou não livre, senão que a uma questão talvez mais elementar, a saber: se é possível uma espontaneidade absoluta no âmbito cosmológico, a qual poderia iniciar livremente a série condicionada de todos os fenômenos, sem contradição com a lei natural.

A análise do problema cosmológico exige determinado cuidado sistemático por parte de Kant, pois o tema apresenta-se como capital para a articulação de sua filosofia teórica e prática. Neste contexto, Kant deve preservar a legitimidade do território epistemológico, conquistado a duras penas na *Analítica transcendental*, bem como salvaguardar o âmbito prático, já que este depende essencialmente de algo que está além dos domínios empíricos do Ser, i.e, o Dever-ser. O conflito inerente à 3ª antinomia necessita ser resolvido, sob pena de eliminação da unidade sistemática da razão pura. Todavia, tal apaziguamento deve ser feito sem descuidar totalmente do

---

<sup>61</sup> Acerca da liberdade em sentido cosmológico, a qual não se refere absolutamente ao conceito psicológico da mesma, Kant oportunamente esclarece: “a idéia transcendental da liberdade está, na verdade, longe de formar todo o conteúdo do conceito psicológico deste nome, conceito que é, em grande parte, empírico; apenas constitui o conceito da absoluta espontaneidade da ação, como fundamento autêntico da imputabilidade dessa ação” (*KrV*, B 476).

objeto defendido por ambas as partes em litígio: a liberdade tem que ser salvaguardada, mas sem comprometer a necessidade das leis empíricas.

### 2.2.1 Apresentação do conflito cosmológico da 3ª antinomia da razão

O conflito racional, apresentado na 3ª ideia antinômica, parte da pretensão, de ambas as partes em litígio, que é possível conhecer (por meio de um retrocesso causal) a totalidade absoluta das condições fenomênicas do mundo como um todo existente em si. Ora, considerando o mundo como um todo existente em si, tanto a posição defendida pela tese quanto a afirmada na antítese podem, pois, retroceder na série causal e assim afirmar, cada uma ao seu modo, o conhecimento do absolutamente incondicionado<sup>62</sup>. Neste sentido, a tese defende que o incondicionado deve ser estabelecido como o termo primeiro da série determinada, como algo espontâneo e livre de condições anteriores na relação causal, daí a sua afirmação da existência de uma causa por liberdade, i.e., não causada. A antítese, por sua vez, nega que o incondicionado possa ser estabelecido como um primeiro termo livre de condições, pois tal espontaneidade estaria rechaçando a necessidade causal da lei natural. Neste caso, a antítese defende a validade irrestrita do princípio básico do conhecimento, onde tudo pode ser explicado de acordo com a necessidade da lei natural, sem exceções. Na antítese, portanto, a totalidade incondicionada refere-se à própria completude infinita da série causal, sem nunca abrir mão da lei natural<sup>63</sup>.

A apresentação dos conflitos antinômicos, na *Dialética transcendental* da primeira *Crítica*, segue o que Kant denomina de “método cético”. Este método, segundo Kant, é

---

<sup>62</sup> Ambas as posições conflitantes na 3ª antinomia comungam do pressuposto denominado por Kant de “realismo transcendental”. Este modo de pensar não reconhece as condições transcendentais do conhecimento e, conseqüentemente, afirma equivocadamente que os objetos podem ser conhecidos totalmente, como são em si mesmos. Segundo Kant, o realismo transcendental é o modo de pensar que “considera o espaço e o tempo como algo dado em si (independente da nossa sensibilidade). O realista transcendental representa, pois, os fenômenos exteriores (se se admite a sua realidade) como coisas em si, que existem independentemente de nós e da nossa sensibilidade e, portanto, também estariam fora de nós, segundo conceitos puros do entendimento” (*KrV*, A 369). Neste sentido, Esteves assevera que em ambos os casos “os adversários contrapostos na 3ª Antinomia concordam pelo menos num ponto, a saber, que, para todo fenômeno dado, compreendido como coisa em si, também está dada a série completa das causas, a causa incondicionada. Assim, eles concordam quanto à validade do princípio de causalidade para os fenômenos compreendidos como coisas em si e, partindo do fenômeno enquanto um efeito dado no mundo, julgam estar em posição de determinar algo *a priori* sobre a série completa das suas causas” (Esteves, 1997, p. 143).

<sup>63</sup> Para Allison, a posição da tese pode ser resumida na defesa do argumento que firma a liberdade como “a capacidade [Vermögen] de iniciar um estado espontaneamente [von selbst]”. Este modo de pensar e contraposto “à causalidade segundo as leis da natureza ou simplesmente à causalidade mecanicista governa as conexões dos eventos no tempo. De acordo com esta concepção, conhecida a partir da <Segunda analogia>, todo acontecimento tem uma causa antecedente. Porém esta causa, ou como Kant denomina <causalidade da causa> é em si mesma um acontecimento no tempo. Assim, esta também deve ser determinada por uma causa antecedente, e assim *ad infinitum*” (Allison, 1992, p. 471).

totalmente diferente do ceticismo, que recusa a legitimidade de todo e qualquer conhecimento racional. O método cético, por seu turno, consiste em “assistir a um conflito de afirmações, ou antes, de provocá-lo, não para se pronunciar no fim a favor de uma ou outra parte, mas para investigar se o objeto da disputa não será mera ilusão” (*KrV*, B 451). Neste sentido, “o método cético aspira à certeza e procura o ponto de dissídio numa controvérsia bem intencionada e conduzida com inteligência” (*KrV*, B 451). Servindo-se de tal estratégia metodológica, Kant inicialmente apresenta os argumentos, tanto da tese quanto os da antítese, expondo assim, de modo desinteressado, o conflito antinômico. Esta análise da controvérsia dialética permite revelar a radicalidade do problema, pois demonstra como ambas as posições podem ser válidas (pressupondo seu modo de pensar), assim como deixa perceber qual é a fonte de tal litígio e como evitá-lo.

A demonstração kantiana dos conflitos antinômicos da razão pura, em todos os casos analisados, segue a lógica argumentativa conhecida como apogógica, i.e., procura-se provar a validade de uma tese provando a falsidade da posição contraditória a ela. Ora, se duas posições são logicamente contraditórias, então se uma delas conseguir evidenciar a falsidade da outra, a primeira, portanto, será necessariamente verdadeira. Isto porque, entre duas posições deste gênero, a partir da falsidade de uma, pode-se deduzir a verdade da outra e vice-versa. Com efeito, ambas as posições antinômicas pressupõem que as suas respectivas posturas são contraditórias entre si<sup>64</sup>.

---

<sup>64</sup> Ao comentar este trecho, Esteves afirma que o modo como Kant apresenta os conflitos antinômicos, no caso em questão a 3ª antinomia, não deixa evidente a relação contraditória entre tese e antítese. E, realmente, o modo como Kant expressa as posições não manifesta uma estrutura logicamente contraditória (Cf. *KrV*, B 472). Esteves, portanto, acredita que “tal problema pode ser facilmente remediado, se tomarmos tese e antítese da 3ª Antinomia como afirmando, respectivamente: nem tudo ocorre segundo leis da natureza, tudo ocorre segundo leis da natureza” (Esteves, 1997, p. 143). Todavia, parece que Esteves não consegue solucionar o problema de expressão que ele mesmo identificou. Para que duas proposições possam ser contraditórias, como Kant defende no caso das antinomias, elas devem diferir tanto na qualidade (afirmativa ou negativa) quanto na quantidade (universal ou particular). Contudo, na solução proposta por Esteves, ambas as proposições são iguais em quantidade (ambas universais), diferindo apenas na qualidade: a primeira é negativa, enquanto que a segunda é afirmativa. Neste caso, as posições não seriam contraditórias, mas sim contrárias. Entre duas afirmações contrárias é impossível deduzir a verdade de uma pela falsidade da outra, pois ambas podem ser falsas. Assim, a reformulação do texto kantiano, proposta por Esteves, não sana o problema de expressão presente na tese e antítese da 3ª antinomia da razão. Para que as posições da tese e da antítese possam ser logicamente contraditórias, como Kant pretende, elas devem diferir tanto em quantidade quanto em qualidade. Uma alternativa, neste sentido, pode ser reformular a tese e a antítese, respectivamente, nos seguintes termos: algo não ocorre segundo as leis da natureza (tese); e tudo ocorre segundo as leis da natureza (antítese). Deste modo, ambas as proposições diferem tanto em quantidade quanto em qualidade, configurando assim uma relação legitimamente contraditória.

### 2.2.2 Argumento da tese

A partir do método que defende argumentos apogogicamente, Kant expressa a posição da tese da seguinte maneira: “a causalidade segundo as leis da natureza não é a única de onde podem ser derivados os fenômenos do mundo no seu conjunto. Há ainda uma causalidade pela liberdade que é necessário admitir para os explicar” (*KrV*, B 472). A tese, portanto, defende que o incondicionado, naturalmente buscado pela razão especulativa (Cf. primeiro capítulo: 1.1 A metafísica enquanto disposição natural da razão humana) deve ser algo situado além dos domínios da causalidade fenomênica, como algo que não está submetido à causalidade natural, sendo assim uma causa espontânea, indeterminada e livre.

A forma como a tese defende tal espontaneidade absoluta pode ser analisada dentro da seguinte estrutura: a) a tese inicia sua argumentação afirmando a proposição que pretende ser refutada, para então validar apogogicamente a sua própria posição. O argumento começa supondo a posição defendida pela antítese, a saber: tudo se encontra determinado de acordo com a regra da causalidade, pelo que não há “outra causalidade além da conforme com as leis da natureza” (*KrV*, B 472). b) Neste caso, toda a causalidade está determinada por uma lei invariável, de modo que “tudo o *que acontece* pressupõe um estado anterior, ao qual infalivelmente sucede segundo uma regra” (*KrV*, B 472). c) Ao considerar a validade irrestrita da lei natural, cada membro da série causal exigirá, por sua vez, os seus antecedentes causais, pela legitimidade da regra de regressão causal. “Portanto, a causalidade da causa, pela qual qualquer coisa acontece, é em si qualquer coisa *acontecida*, que, por sua vez, pressupõe, segundo a lei da natureza, um estado anterior e a sua causalidade; este, por sua vez, outro estado ainda mais antigo, e assim sucessivamente” (*KrV*, B 472). d) Contudo, considerando a série causal desta maneira, torna-se impraticável pensar um primeiro começo incondicionado, pois “se tudo acontece, portanto, unicamente pelas leis da natureza, haverá sempre apenas um começo subalterno, nunca um primeiro começo, e não há portanto integridade da série pelo lado das causas provenientes umas das outras” (*KrV*, B 472). e) Neste caso, no entanto, é impossível afirmar uma explicação adequada da totalidade dos fenômenos, pelo que a hipótese sugerida é essencialmente contraditória, já que a própria “lei da natureza consiste precisamente em nada acontecer sem uma causa suficiente determinada *a priori*”<sup>65</sup> (*KrV*, B 474). f) Consequentemente, “a proposição, segundo a qual toda a causalidade

---

<sup>65</sup> Este é o ponto central de toda argumentação articulada pela tese, pois é em tal trecho que os defensores desta posição acreditam demonstrar uma contradição na posição afirmada pela antítese. A questão, todavia, não está tão

só é possível segundo as leis da natureza, contradiz-se a si mesma na sua universalidade ilimitada e não pode, pois, considerar-se que esta causalidade seja a única” (*KrV*, B 474). g) Ora, se a afirmação da validade irrestrita da lei natural entra em contradição consigo mesma, deve-se admitir então uma causalidade independente da determinação natural, a qual só pode ser entendida enquanto pura espontaneidade. Não obstante, ao demonstrar que a posição contraditória à sua incorre numa autocontradição, a tese acredita ser logicamente possível conhecer a liberdade transcendental, ou como afirma Kant:

[...] temos de admitir uma causalidade, pela qual algo acontece, sem que a sua causa seja determinada por uma outra causa anterior, segundo leis necessárias, isto é, uma *espontaneidade absoluta* das causas, espontaneidade capaz de dar início *por si* a uma série de fenômenos que se desenrola segundo as leis da natureza e, por conseguinte, uma liberdade transcendental, sem a qual, mesmo no curso da natureza, nunca está completa a série dos fenômenos pelo lado das causas (*KrV*, B 474).

Ao demonstrar que a antítese defende exigências incompatíveis entre si, a tese acredita ter provado a falsidade da posição contrária à sua. Daí a pretensão da mesma em defender abertamente que a liberdade existe, sem problema algum. A citada contradição no interior da antítese, que a tese toma como premissa para a afirmação de sua posição, pode ser definida da seguinte forma: ao aferrar-se rigorosamente às leis naturais, não admitindo qualquer exceção a esta regra, a antítese pretende estender o regresso na série causal incondicionalmente, sem

---

clara, já que não é evidente o que Kant pretende dizer ao afirmar que “a lei da natureza consiste precisamente em nada acontecer sem uma causa suficiente determinada *a priori*”. O que Kant entende, aqui, por “lei da natureza”? Como explicar a sua ação no sentido de defender “uma causa suficiente determinada *a priori*”? É razoável afirmar que o sentido atribuído ao conceito de “lei da natureza” não pode ser o mesmo que explica o mecanicismo da causalidade natural, já que este é o cavalo de batalha, por assim dizer, da antítese. Se o termo estivesse sendo usado em tal sentido, então a tese estaria endossando o que pretende negar. Do mesmo modo, como Esteves observou muito bem, o termo “*a priori*”, aqui, “não tem o sentido especificamente kantiano de “independente da experiência”, mas sim o sentido tradicional de “*a parte ante*”, pois, do contrário, a proposição torna-se ininteligível” (Esteves, 1997, p. 145). Voltando à questão do sentido da expressão “lei da natureza”, Allison (Cf. Allison, 1992, p. 472), acompanhando a interpretação proposta por Al-Azm, defende uma distinção entre os conceitos de “lei natural” e de “lei da natureza”. Neste sentido, o primeiro (lei natural) representa as regras invariáveis da causalidade mecânica, determinante no domínio natural. Enquanto que o segundo termo, lei da natureza, deve ser compreendido de acordo com o princípio de razão suficiente, tal como defendido por Leibniz. Neste caso, retornando ao argumento central da tese, a citada lei da natureza, que defende uma explicação “suficiente determinada *a priori*” para todas as coisas, poderia ser entendida como uma natural exigência da razão especulativa por uma determinada completude absoluta da série causal, como sendo uma exigência do princípio de razão suficiente. Esta é, pois, a contradição produzida pela antítese. Ela, ao aferrar-se rigorosamente à lei natural, não abrindo mão da validade irrestrita da causalidade fenomênica, e não obstante pretendendo, igualmente, explicar a totalidade incondicionada da série causal, a mesma produz uma contradição, pois defende posturas inconciliáveis (a partir dos seus pressupostos). Em outras palavras, a antítese se contradiz na medida em que faz exigências incompatíveis, a saber: ela defende a validade imprescindível da regra presente na causalidade natural, assim como pretende abarcar a totalidade da série causal em sua incondicionalidade.

reconhecer um primeiro termo, portanto. Se tal termo for admitido, segundo a antítese, então a regra da causalidade natural estaria sendo posta em xeque. Daí a sua insistência em não abrir mão da lei natural, pretendendo assim salvaguardar as regras do conhecimento causal. Não obstante, sem admitir uma exceção à lei natural, a antítese tem igualmente a pretensão de satisfazer a necessidade do incondicionado, por ela entendido como a própria completude regressiva da série causal. Esta completude, no entanto, torna-se uma ilusão, pois a posição da antítese acaba estabelecendo uma regressão infinita<sup>66</sup>. Contudo, tal regressão infinita contradiz a própria lei da natureza, entendida enquanto uma explicação suficiente de todos os fatos. Em outras palavras, a regressão infinita, produzida pelo postulado irrestrito da causalidade natural, contradiz a própria lei natural, pois acaba rechaçando uma explicação suficiente da totalidade absoluta da série causal.

### 2.2.3 Argumento da antítese

A estrutura argumentativa adotada pela antítese assemelha-se ao método utilizado pela tese, i.e., pretende-se provar a falsidade dos argumentos contrários, para então afirmar a validade de sua própria posição, pressupondo a contradição presente nos argumentos apogógicos. A posição defendida pela antítese fundamenta-se na experiência, sobretudo na causalidade mecanicista das leis naturais. Neste sentido, os seus argumentos defendem algo já parcialmente estabelecido como válido na própria *Crítica da razão pura*, a saber: a legitimidade da categoria da causalidade no âmbito natural, firmemente demonstrada na *Analítica transcendental* e mais precisamente nas *Analogias da experiência* (Cf. *KrV*, B 218)<sup>67</sup>. Todavia, na medida em que a antítese considera os fenômenos como coisas em si, ela então não vê problema algum em defender a validade irrestrita da lei causal, sem qualquer exceção ou limites em sua aplicação, já que na experiência tal regra é irrefutável. A antítese nega, deste modo, toda e qualquer possibilidade de haver liberdade, pois afirmar uma causalidade espontânea é justamente rechaçar

---

<sup>66</sup> No trecho dedicado ao *Sistema das ideias transcendentais* da primeira *Crítica*, Kant menciona que o incondicionado buscado pela antítese é concebido “como consistindo na série total, sendo, portanto, condicionados todos os seus membros, sem exceção, e só a totalidade seja absolutamente incondicionada; neste caso diz-se que a regressão é infinita” (*KrV*, B 444). Daí, portanto, a inconveniente questão da regressão infinita na série causal produzida pela antítese.

<sup>67</sup> Sobre tudo a partir da segunda analogia que defende o princípio da sucessão no tempo segundo a lei da causalidade, a qual afirma, grosso modo, que “todas as mudanças acontecem de acordo com o princípio de causa e efeito” (*KrV*, B. 232).

a inegável lei natural. Com efeito, “não há liberdade, mas tudo no mundo acontece unicamente em virtude das leis da natureza” (*KrV*, B 474).

O modo como a antítese prova a irrefutabilidade da lei natural, negando assim qualquer possibilidade de liberdade transcendental, acompanha a seguinte estrutura argumentativa: bem como a tese, a antítese também parte da afirmação hipotética que pretende ser refutada. a) Admitindo, portanto, “que há uma *liberdade* no sentido transcendental, uma espécie particular de causalidade, segundo a qual pudessem ser produzidos os acontecimentos no mundo, ou seja, uma faculdade que iniciasse, em absoluto, um estado e, portanto, também uma série de consequências dele decorrentes” (*KrV*, B 474). b) Neste caso, dever-se-ia admitir que uma série de acontecimentos tivesse seu início de forma espontânea, independente de causas anteriores. “Se assim fosse, não só *se* iniciaria em absoluto uma série em virtude desta espontaneidade, mas também deveria começar absolutamente a determinação dessa espontaneidade a produzir a série” (*KrV*, B 474). c) No entanto, tal espontaneidade denegaria a regra da causalidade empírica, pois “*todo o começo* de ação pressupõe *um* estado da causa, ainda não atuante, e *um* primeiro começo dinâmico de ação pressupõe um estado que não possui qualquer encadeamento de causalidade com o estado anterior da mesma causa, isto é, que de modo algum dele deriva” (*KrV*, B 474). d) Deste modo, “a liberdade transcendental é contrária à lei de causalidade” (*KrV*, B 475) fenomênica, pelo que “um encadeamento de estados sucessivos de causas eficientes, segundo o qual não é possível uma unidade da experiência, que se não encontra pois em qualquer experiência, é um vazio ser de razão” (*KrV*, B 475). e) Não pode existir, portanto, liberdade transcendental, já que ela é refutada pela validade irrevogável da lei natural. “Com efeito, não pode dizer-se que as leis da liberdade, na causalidade do curso do mundo, tomem o lugar das leis da natureza” (*KrV*, B 475), pelo que não existe liberdade, i.e., tudo se encontra determinado de acordo com as regras da causalidade fenomênica.

Tendo em vista os seus pressupostos epistemológicos, o argumento da antítese é perfeitamente válido: se o mundo for considerado como um todo que existe em si, então não existe liberdade, pois tudo pode (e deve) ser explicado pelas invariáveis leis da experiência. No domínio da causalidade fenomênica não existe liberdade: tudo está determinado de acordo com a imutabilidade da regra natural. Afirmar a liberdade, neste caso, seria contradizer a necessidade natural, colocando em xeque as categorias do mundo fenomênico. Se a antítese admitisse isto,

estaria então contradizendo toda a primeira parte da *Crítica*, pois negaria o que havia estabelecido (como necessário para o conhecimento possível) na *Analítica transcendental*.

Assim se percebe que a antítese é tão válida quanto a tese, daí a radicalidade do conflito antinômico, já que as duas posições conseguem lograr êxito em suas argumentações. Não obstante, ambas permanecem inconciliáveis: “a natureza e a liberdade transcendental distinguem-se entre si como a submissão às leis e ausência das leis” (*KrV*, B 475). Neste contexto antinômico, o conflito divide o sistema teórico em duas partes incompatíveis, cada uma defendendo seus interesses, sem deixar de estar de acordo com a natureza da razão: a liberdade transcendental, defendida pela tese, satisfaz a necessidade da razão especulativa de encontrar um incondicionado na série das condições, estabelecendo assim um ponto de repouso (para a razão) no processo mecânico da causalidade fenomênica; a antítese, por sua vez, respeita rigorosamente as regras do entendimento, possibilitando uma unidade incondicionada da experiência conforme a lei<sup>68</sup>.

Como Kant resolve esta questão? Como conciliar a liberdade transcendental com a já firmada causalidade natural? Kant, pelo viés fenomênico, precisa respeitar o que foi estabelecido na *Analítica transcendental*, assegurando assim a certeza fenomênica do conhecimento possível. Por outro lado, considerando a disposição metafísica da razão especulativa, ele não pode simplesmente eliminar a liberdade. Negar a possibilidade da liberdade transcendental eliminaria, igualmente, a possibilidade de uma futura teoria moral. Contudo, tão pouco, pode-se afirmar a realidade da liberdade, pois isso estaria contradizendo a primeira parte da *Crítica da razão pura*.

### **2.3 Conciliação do conflito antinômico: A ideia de uma causalidade por liberdade sem contradição com a causalidade da natureza**

O conflito cosmológico, representado na 3ª antinomia da razão pura, não redundando em repetir, envolve interesses fundamentais para a confirmação da filosofia teórica, bem como para a preservação da possibilidade de uma futura teoria moral. É, pois, em tal contexto crítico que Kant

---

<sup>68</sup> Kant ilustra esta oposição antinômica com as figuras de Epicuro e Platão, tendo em vista que tais pensadores defendem posturas correspondentes à antítese e à tese, respectivamente. Neste sentido, considerando o contexto da 3ª antinomia, Kant afirma que esta já se encontra figurada na “oposição entre o *epicurismo* e o *platonismo*. Qualquer deles diz mais do que sabe; mas, o primeiro estimula e faz avançar o saber, embora em detrimento do interesse prático, o segundo, concedendo embora ao interesse prático princípios excelentes, mas, precisamente, por isso, com respeito a tudo de quanto nos é dado apenas um saber especulativo, permite que a razão se abandone a explicações idealistas dos fenômenos naturais e, assim, descure, em relação a eles, a investigação física” (*KrV*, B 500).

procura apaziguar tal antinomia, revelando assim a origem do problema e como ele é arquitetado pela razão especulativa. Contudo, tendo em vista a citada importância da questão, Kant não pode simplesmente negar a legitimidade de ambas as partes em conflito, nem muito menos favorecer uma ou outra posição, já que tanto uma quanto a outra têm algo a oferecer para a razão e/ou para o entendimento.

A tarefa mais complicada, todavia, é provar como a liberdade transcendental pode ser admitida, sem contradizer as rígidas leis naturais. Neste contexto, o domínio da causalidade fenomênica já se encontra assegurado, como definitivamente estipulado na primeira parte da *Crítica da razão pura*, daí que Kant não deve descuidar-se deste fato. Assim, o maior desafio é, justamente, compatibilizar tal causalidade natural com a liberdade transcendental, demonstrando que é possível admitir a liberdade sem contradizer as leis naturais. Articular estes domínios envolve diretamente a unidade sistemática da filosofia kantiana, pois a postura crítica talvez tenha despertado daí, como uma tentativa de superar tal conflito. Não por acaso, as antinomias só podem ser resolvidas a partir da concepção defendida pelo idealismo transcendental, como contraponto àquela doutrina que Kant considera a fonte de toda engano da razão pura, i.e., o realismo transcendental.

A ilusão transcendental é natural, até mesmo inevitável, por assim dizer. A razão especulativa naturalmente busca a totalidade incondicionada do condicionado empiricamente dado. Contudo, muito embora ela seja inevitável, o erro produzido por tal quimera antinômica pode ser perfeitamente evitado. O conflito dialético, portanto, é gerado quando a razão deixa-se enganar pela ilusão, não tendo o devido cuidado crítico para evitar o erro. No caso das antinomias, a ilusão encontra-se na pretensão da razão especulativa de encontrar a totalidade incondicionada das condições do mundo considerado como um todo existente em si. O que anima a razão especulativa em tal busca desenfreada é, em todos os casos antinômicos, a sua própria disposição natural para o incondicionado<sup>69</sup> (Cf. primeiro capítulo: 1.2 Ideias transcendentais). Este interesse especulativo, porém, não é suficiente para explicar a radicalidade do conflito antinômico. Ele apenas manifesta a fonte do problema, mas o desenvolvimento do mesmo não

---

<sup>69</sup> Esta tendência natural da razão especulativa, que anseia pela totalidade absoluta das condições de um dado condicionado, é explicada por Kant como sendo uma espécie de princípio de economia da razão. Este princípio, segundo Kant, é “uma lei subjetiva da economia no uso das riquezas do nosso entendimento, a qual consiste em reduzir o uso geral dos conceitos do entendimento ao mínimo número possível, por comparação entre eles [...]” (*KrV*, B 362).

pode ser justificado (tão somente) em tal disposição natural da razão. Qual é então a causa radical das antinomias? O que faz com que tal conflito ganhe proporções tão sobejas?

Ora, se entre duas posições verdadeiramente contraditórias a falsidade de uma implica a verdade da outra e vice-versa, então o conflito antinômico deveria ter uma solução, i.e., uma ou outra posição precisaria ser irrefutavelmente válida. No entanto, não é isso o que acontece, pois tanto a tese quanto a antítese conseguem provar a falsidade da posição contraditória a sua, pelo que ambas provam ser verdadeiras. O problema é que os argumentos são evidentemente contraditórios, como representado no caso do 3º conflito antinômico. Todavia, se as posturas são verdadeiramente contraditórias, não poderia então acontecer o que de fato acontece, i.e., a demonstração de que ambas são igualmente verdadeiras. A origem do conflito, por conseguinte, deve estar em algum pressuposto equivocadamente assumido pelas duas posições, já que a disputa não pode ser explicada<sup>70</sup>, nem superada, a partir de uma ou outra postura. Ao abordar as ideias cosmológicas, nos *Prolegômenos*, Kant expressa tal impossibilidade lógica da seguinte forma: “duas proposições que se contradizem não podem ambas ser falsas, a não ser que o conceito, em que as duas se baseiam, também seja contraditório” (Kant, 1987, p. 129).

Neste sentido, a superação do conflito não vai ser estabelecida pelo triunfo de uma ou outra posição, nem pela negação de ambas, uma vez que as duas podem ser verdadeiras e são igualmente relevantes para a filosofia kantiana. Segundo Kant, a eliminação do conflito antinômico deve acontecer através da refutação do pressuposto comungado por ambas as posições em litígio. É, pois, o modelo epistemológico que serve de fundamento, tanto para a tese quanto para a antítese, o que faz com que uma simples ilusão produza um erro tão perturbador. A ilusão faz parte da própria natureza da razão, enquanto um desejo desenfreado pela totalidade incondicionada, mas o equívoco gerador do conflito, todavia, encontra-se no pressuposto que assume a possibilidade de conhecer a existência das coisas em si mesmas. Tal ambição epistemológica é reconhecida, por exemplo, na posição denominada por Kant de realismo transcendental<sup>71</sup>.

---

<sup>70</sup> No trecho dedicado à solução dos conflitos antinômicos na primeira *Crítica*, Kant assevera que a solução de tal conflito só pode acontecer pelos seus fundamentos, uma vez que a solução objetiva é impossível. Em termos kantianos, “a solução dogmática não é, pois, incerta mas impossível. A solução crítica, porém, que pode ser totalmente certa, não considera, de forma alguma, o problema objetivamente, mas de acordo com o fundamento do conhecimento em que se alicerça” (*KrV*, B 512).

<sup>71</sup> Segundo Kant, o realismo transcendental é o modo de pensar que “considera o espaço e o tempo como algo dado em si (independente da nossa sensibilidade). O realista transcendental representa, pois, os fenômenos exteriores (se

Assumindo a postura epistemológica do realismo transcendental, tanto a tese quanto a antítese partem da hipótese de que as coisas são conhecidas em si, não como meros fenômenos, senão que de acordo com sua totalidade existente em si. Assim, no plano da 3ª antinomia, o conflito origina-se no ponto de partida das duas posições, a saber: na consideração do mundo como um todo existente em si. Não obstante, tomando o mundo como um todo existente em si, ou bem se afirma a espontaneidade da liberdade e nega-se a necessidade natural, ou então se rechaça a liberdade e admite-se que a totalidade do mundo encontra-se determinada de acordo com as invariáveis leis da natureza. Ora, tendo em vista que ambas as posturas são contraditórias, porém ao mesmo tempo verdadeiras, o equívoco então talvez esteja no ponto de partida do conflito, ou seja, na premissa que considera o mundo como um todo existente em si. Com efeito, a solução kantiana para os conflitos antinômicos não se aferra a nenhuma das posições, mas aponta para a origem do problema, revelando assim o erro epistemológico que produz o conflito.

Considerando o problema deste modo, o ponto de partida para a solução de todas as antinomias da razão pura encontra-se na reavaliação dos pressupostos do conflito, na medida em que ambas as posições em litígio comungam da pretensão do realismo transcendental. Ao considerar os objetos fenomênicos como coisas em si, o realismo transcendental produz posturas contraditórias e igualmente válidas, pois o mundo é sempre analisado como um todo existente em si. Adotando esta concepção epistemológica, as antinomias tornam-se insuperáveis. Porém, se esta premissa for retirada, então a oposição contraditória pode ser resolvida. Kant demonstra isso tomando como exemplo o primeiro caso antinômico<sup>72</sup>, todavia a solução pode perfeitamente ser aplicada a todos os conflitos, como o próprio autor reconhece<sup>73</sup>.

Se se consideram opostas contraditoriamente estas duas proposições: o mundo é infinito em grandeza e o mundo é finito em grandeza, admite-se então que o mundo (a série inteira dos fenômenos) é uma coisa em si. Porque permanece, mesmo quando suprimo a regressão finita ou infinita na série dos seus fenômenos. Se, porém, retirar este pressuposto ou esta aparência transcendental e negar que o mundo seja uma coisa em si, a oposição contraditória de ambas as proposições transforma-se numa oposição simplesmente dialética e, como o mundo não existe em si (independentemente da série

---

se admite a sua realidade) como coisas em si, que existem independentemente de nós e da nossa sensibilidade e, portanto, também estariam fora de nós, segundo conceitos puros do entendimento.” (*KrV*, A 369).

<sup>72</sup> No primeiro conflito transcendental, a tese afirma que “o mundo tem um começo no tempo e é também limitado no espaço” (*KrV*, B 454); a antítese, contrariando a tese, defende que “o mundo não tem nem começo nem limites no espaço; é infinito tanto no tempo como no espaço” (*KrV*, B 455).

<sup>73</sup> Ao concluir o exemplo do primeiro caso antinômico, Kant afirma: “o que aqui se disse a respeito das primeiras ideias cosmológicas, ou seja, da totalidade absoluta da grandeza no fenômeno, é válido para todas as restantes” (*KrV*, B 533).

regressiva das minhas representações), não existe nem como um *todo* infinito em si, nem como um *todo finito em si* (*KrV*, B 533).

Com relação à 3ª antinomia, o caso não é outro: a oposição contraditória está apoiada no realismo transcendental, pelo que tese e antítese assumem a regressão na série causal como realmente dada (não como tarefa, mas sim como existente em si). Comprometida, assim, com o realismo transcendental, a antítese pode justificadamente requerer a validade irrestrita da lei natural, já que na regressão causal tanto a causa quanto o efeito são dados como existentes em si, em toda a extensão incondicionada da série (sendo inclusive a própria totalidade da série existente em si). A tese, por sua vez, ao afirmar a necessidade de uma causa espontânea, operando de forma livre, satisfaz plenamente a regressão causal em sua busca pelo incondicionado. Contudo, estando ela igualmente comprometida com o realismo transcendental, tal incondicionado só pode ser pensado em conexão com o condicionado empírico, daí que a sua pretensão de liberdade quebra o nexos causal da lei natural.

Neste contexto, a tese satisfaz a busca pelo incondicionado, mas não atende os requisitos do domínio empírico. A antítese, por outro lado, salva as leis naturais, todavia não explica suficientemente o incondicionado. Esta insuficiência de ambas as partes manifesta-se na oposição antinômica, na medida em que tanto a tese quanto a antítese pretendem atender exigências incompatíveis e que, considerando suas relativas posturas, não podem ser alcançadas. O que torna impossível a conciliação do conflito antinômico é, portanto, o realismo transcendental, i.e., a suposição de que a série causal deve ser considerada existente em si mesma.

Se tanto o condicionado, como a sua condição forem coisas em si, então, quando o primeiro é dado, a regressão à segunda não só é *proposta como tarefa*, como realmente é já conjuntamente *dada*; e como o mesmo é válido para todos os membros da série, é dada a série completa das condições e, por conseguinte, também é dado o incondicionado, ou melhor, é pressuposto, devido a ser dado o condicionado, que só mediante esta série era possível (*KrV*, B 526).

Segundo Kant, a razão naturalmente reivindica o processo de regressão na série causal, propondo-a como tarefa a ser buscada, como a 3ª antinomia comprova. Assim, “a proposição que se segue é clara e indubitavelmente certa: quando o condicionado é dado, é-nos *proposta*, como tarefa, uma regressão na série total das condições do mesmo” (*KrV*, B 526). Tendo em vista esta consideração, o conflito antinômico não surge apenas da regressão causal (pois ela é natural), mas sim da postura que considera tal regressão como dada em si, não apenas proposta como uma

tarefa da razão especulativa, senão que efetivamente dada. Contudo, se o realismo transcendental for negado, a série regressiva das condições pode ser salvaguardada sem contradição alguma. Isto porque ela não será mais considerada existente em si, mas passará a ser tomada como uma simples série fenomênica<sup>74</sup>.

Neste sentido, a chave para a solução dos conflitos antinômicos está na afirmação do idealismo transcendental, como contraposto ao realismo transcendental. Com isto, o conhecimento passa a ser considerado como tão somente fenomênico, limitado, portanto, às condições da sensibilidade e do entendimento humano. Destarte, “quando se trata de fenômenos, que, como simples representações, não são dados, se não chegou ao seu conhecimento (isto é, a eles próprios, porquanto não são nada mais do que conhecimentos empíricos)” (*KrV*, B 527), então “não posso dizer no mesmo sentido que, se o condicionado é dado, são dadas também todas as condições (como fenômenos) e não posso por conseguinte inferir a totalidade absoluta da série” (*KrV*, B 527), como procedia o realismo transcendental.

Servindo-se de tal estratégia, o idealismo transcendental consegue evitar o conflito antinômico, pois considerando os objetos como fenômenos, a série regressiva das condições é apenas virtualmente projetada, como uma tarefa ou problema especulativo (*aufgegeben*), mas não realmente dada, como as posições conflitantes pretendiam. “Neste caso, [...] pode bem dizer-se que é imposta ou *proposta como tarefa*, por esse lado, uma *regressão* às condições, isto é, uma síntese empírica contínua e que não faltariam condições dadas por essa regressão” (*KrV*, B 527). Se a questão cosmológica for analisada através do idealismo transcendental<sup>75</sup>, se o mundo for

<sup>74</sup> A lógica da ilusão antinômica é inevitável, pois a razão é naturalmente dialética. O erro gerado por esta quimera transcendental, todavia, pode ser evitado. Para Kant, o que está na base dos equívocos antinômicos é um erro epistemológico, a saber: o realismo transcendental (Cf. *KrV*, B 415). Esta postura filosófica desconsidera, segundo Kant, a distinção entre representações fenomênicas e coisas em si. O realismo transcendental, ao considerar os objetos fenomênicos como coisas em si, deixa-se iludir pela dialética transcendental e, não obstante, acaba produzindo contradições (tese e antítese) insuperáveis. A crítica não apenas revela a origem do conflito que atormenta a razão, bem como oferece uma solução para o mesmo, a saber: o idealismo transcendental. Ora, se a natureza for considerada, não como sendo uma coisa em si, mas como simples representação fenomênica, tipicamente humana, o idealismo transcendental, então, desfaz os conflitos antinômicos e evita os erros do realismo.

<sup>75</sup> Segundo Kant, ao demonstrar as contradições do realismo transcendental na produção de conflitos insuperáveis, bem como sua insuficiência na tentativa de resolver tais aporias, o idealismo transcendental é indiretamente confirmado. Assim, além da defesa apresentada na primeira parte da *Crítica*, o idealismo transcendental é corroborado pela dialética da razão pura, na medida em que o seu contraponto epistemológico, i.e., o realismo transcendental, revela-se insuficiente e limitado, como critério de conhecimento. Ora, se o mundo não pode ser considerado como um todo existente em si, como pretende o realismo transcendental, então ele deve ser tomado como um simples fenômeno, condicionado assim às estruturas transcendentais do conhecimento humano, conforme propõe o idealismo transcendental. Portanto, a partir da solução crítica dos conflitos da razão pura, “pode-se extrair desta antinomia verdadeiro proveito, é certo que não dogmático, mas crítico e doutrinal, a saber, a demonstração indireta da idealidade transcendental dos fenômenos, se alguém não se contentou com a demonstração direta

considerado apenas como fenomênico e não como um todo existente em si, então o conflito da 3ª antinomia é dissolvido (bem como todos os outros), porquanto o que antes era uma contradição, agora, torna-se uma oposição de contrários, na qual ambas as posições podem ser verdadeiras.

Assim desaparece a antinomia da razão pura nas suas ideias cosmológicas, desde que se mostrou que é apenas dialética e é o conflito de uma aparência proveniente de se ter aplicado a ideia da totalidade absoluta, válida unicamente como condição da coisa em si, a fenômenos, que só existem na representação, e quando constituem uma série, na regressão sucessiva, mas que não existem de qualquer outro modo (*KrV*, B 534).

Ao considerar o mundo como um simples fenômeno, limitado às condições humanas de representação (e conseqüentemente não conhecido em sua totalidade em si), o idealismo transcendental permite pensar algo que está além do limitado, i.e., um domínio inteligível de puros seres *numênicos*. Enquanto possibilidade a ser admitida, este não contradiz as leis que regem o âmbito fenomênico, pois ele está situado para além do âmbito empírico. Deste modo, tanto a razão fica satisfeita em sua necessidade de encontrar algo incondicionado, bem como o entendimento preserva sua invariável validade no que diz respeito ao mundo sensível. Para confirmar a legitimidade do idealismo transcendental, Kant precisa, além de apaziguar o conflito antinômico, comprovar que não existe uma radical contradição entre natureza e liberdade, evidenciando assim que é possível compatibilizar as leis naturais com a ideia de liberdade transcendental.

### 2.3.1 Acerca da possibilidade de uma causalidade pela liberdade, em acordo com a lei da necessidade universal da natureza

A liberdade cosmológica, enquanto ideia da razão especulativa, manifesta-se naturalmente como uma ideia transcendental. Mesmo sendo uma ideia problemática (Cf. *KrV*, B 310), Kant afirma que a mesma é necessária, inevitavelmente gerada e firmemente fundada numa disposição natural da razão (Cf. *KrV*, A VII). Considerando a liberdade como uma ideia transcendental, o passo seguinte é mostrar como esta ideia da razão especulativa não contradiz o domínio fenomênico, podendo ser pensada em concordância com a causalidade da natureza. Muito embora Kant ainda não afirme (na *Dialética transcendental*) a realidade objetiva da liberdade, a

---

apresentada na *Estética Transcendental*. A prova consistiria neste dilema: se o mundo é um todo existente em si, ou é finito ou infinito. Tanto a primeira hipótese como a segunda são falsas [...]. Portanto, é, também falso que o mundo (o conjunto de todos os fenômenos) seja um todo existente em si. Donde se segue que os fenômenos em geral nada são fora das nossas representações e é isso precisamente o que queremos dizer ao falar na sua idealidade transcendental” (*KrV*, B 534-535).

simples possibilidade transcendental da mesma já asseguraria os fundamentos da liberdade prática. Para levar a cabo esta tarefa, Kant precisa, antes de tudo, eliminar o conflito da 3ª antinomia, pois é ele quem primeiramente exclui toda e qualquer possibilidade da liberdade.

O passo primeiro em direção à solução do conflito que contrapõe a natureza à possibilidade da liberdade, contudo, já foi efetivado, a saber: a comprovação de que a origem do problema antinômico encontra-se na posição defendida pelo realismo transcendental. Daí então a necessidade de reconhecer a legitimidade do idealismo transcendental, compreendido como um contraponto ao realismo transcendental<sup>76</sup>. Considerando esta reviravolta epistemológica, torna-se inevitável admitir, além do âmbito fenomênico, um campo *numênico*, mesmo que apenas problematicamente pensado como uma ideia inteligível. Tal consideração é uma consequência imediata do idealismo transcendental, pois se algo é conhecido apenas como um fenômeno, limitado às condições humanas de representação, então é natural e até mesmo inevitável pensar em algo que esteja além destes limites<sup>77</sup>, um âmbito *numênico*, portanto.

O passo seguinte, com efeito, remete à distinção kantiana entre antinomias matemáticas e antinomias dinâmicas. As duas primeiras antinomias, neste sentido, só admitem uma série de condições homogêneas, pelo que tanto a tese quanto a antítese são igualmente falsas<sup>78</sup>. Estas antinomias são, segundo Kant, matemáticas. Nelas, a síntese do homogêneo só introduz condições sensíveis, “isto é, uma condição que seja ela própria parte da série” (*KrV*, B 558). Assim, todas as condições estabelecidas estão limitadas ao domínio fenomênico. Como já havia sido estabelecido na tábua das categorias do entendimento<sup>79</sup> puro, a síntese matemática é sempre

<sup>76</sup> Ao demonstrar a inviabilidade epistemológica do realismo transcendental, Kant pretende corroborar a validade do idealismo transcendental, reforçando assim, por um viés negativo, o que a primeira parte da *Crítica* já havia estabelecido como certo. A refutação do realismo transcendental oferece, portanto, “a demonstração indireta da idealidade transcendental dos fenômenos, se alguém não se contentou com a demonstração direta apresentada na *Estética Transcendental*” (*KrV*, B 534).

<sup>77</sup> Ver, no capítulo precedente, o trecho onde a questão dos limites é analisada, i.e, no título *1. Os limites e a natureza da razão especulativa*. O conceito de “limite”, diferentemente de barreiras, só pode ser compreendido pressupondo algo além do limitado.

<sup>78</sup> A falsidade de ambas as posições, nos dois primeiros conflitos antinômicos, explica-se pela pretensão de estabelecer posturas contraditórias num mesmo âmbito epistemológico. Ou como Kant afirma nos *Prolegômenos*, “na primeira classe das antinomias (antinomias matemáticas), a falsidade do pressuposto consistia no facto de aquilo que é contraditório (a saber, o fenómeno como coisa em si) ser representado como conciliável num conceito” (Kant, 1987, p. 131).

<sup>79</sup> Esta distinção tem sua origem na *Analítica transcendental*, na medida em que a tábua das categorias do entendimento puro é organizada de acordo com a síntese matemática (categorias: quantidade e qualidade) ou dinâmica (categorias: modalidade e relação). Nesta divisão, segundo Kant, “toda a *ligação (conjunctio)* é uma *composição (compositio)* ou uma *conexão (nexus)*. A primeira é uma síntese de elementos diversos que não pertencem *necessariamente uns aos outros*, como, por exemplo, os dois triângulos em que se decompõe um quadrado cortado pela diagonal e que, por si mesmos, não pertencem necessariamente um ao outro; o mesmo

uma relação homogênea, daí que todas as partes sintetizadas devem pertencer ao mesmo domínio. Acerca das duas primeiras antinomias, conseqüentemente, toda a relação encontra-se necessariamente no âmbito sensível, uma vez que a sua origem não permite que algo diferente seja estabelecido. Em termos kantianos, “na ligação matemática das séries dos fenômenos, só possa introduzir-se uma condição *sensível*, isto é, uma condição que seja ela própria uma parte da série” (*KrV*, B 558).

Por outro lado, na 3ª e 4ª antinomias, denominadas de antinomias dinâmicas, é possível admitir uma condição heterogênea, “tanto na ligação causal como na ligação do necessário com o contingente” (*KrV*, B 558). Neste caso, a regressão na série causal não necessita permanecer apenas em um domínio homogêneo (fenomênico), mas ela pode admitir uma relação heterogênea (inteligível), um antecedente totalmente diferente do conseqüente, pois “o conceito de causalidade (mediante o qual através de alguma coisa é posto algo de inteiramente diferente) pelo menos não o exige” (Kant, 1987, p. 132). Considerando esta distinção, e tendo em vista que a terceira antinomia é considerada dinâmica, pode-se afirmar que “a série dinâmica de condições sensíveis admite ainda uma condição heterogênea que não é uma parte da série, mas que, como simplesmente *inteligível*, se encontra fora da série” (*KrV*, B 559). Esta possibilidade lógica, segundo Kant, “satisfaz a razão e antepõe o incondicionado aos fenômenos, sem perturbar a série destes, sempre condicionada, e sem a romper, contrariamente aos princípios do entendimento” (*KrV*, B 559). Nestas condições, tanto a tese quanto a antítese podem ser verdadeiras, sem haver contradição lógica<sup>80</sup> entre elas.

---

acontece com a síntese do *homogêneo* em tudo o que possa ser examinado matematicamente (síntese esta que, por sua vez, se pode dividir em síntese de *agregação* e em síntese de *coalização*, conforme se reporta a grandezas extensivas ou a grandezas intensivas. A segunda ligação (*nexus*) é a síntese de elementos diversos que pertencem *necessariamente uns aos outros*, como por exemplo, o acidente em relação a qualquer substância, ou o efeito em relação à causa e que, por conseqüente, embora *heterogêneos*, são representados como ligados *a priori*. Designo esta ligação por ligação dinâmica, pela razão de não ser arbitrária, pois diz respeito à ligação da existência de elementos diversos (pode-se dividir, por sua vez, em ligação física dos fenômenos entre si e em ligação *metafísica*, na faculdade de conhecer *a priori*)” (*KrV*, B 202). Contudo, tal diferenciação vai ser retomada no contexto da *Dialética transcendental*, pois aqui ela se torna primordial para a solução dos conflitos antinômicos.

<sup>80</sup> Segundo Allison, considerando a possibilidade da síntese heterogênea na série de condições causais, pode-se afirmar uma causa espontânea sem contrariar a causalidade fenomênica. Na sua interpretação, “o argumento da antítese, com sua apelação verificacionista às condições da experiência possível, só elimina realmente a possibilidade de uma causa inteligível num mundo fenomênico” (Allison, 1992, p. 474). Neste caso, “permanece aberta a possibilidade de que ambas as partes possam ser corretas: a tese, com sua afirmação de uma primeira causa inteligível, transcendentalmente livre da totalidade da série dos fenômenos; e a antítese, com sua recusa em admitir tal causa em sua série fenomênica” (Allison, 1992, p. 474). Tal estratégia teórica não é suficiente para provar a realidade objetiva da liberdade. Mas, para Allison, o que Kant deseja é tão somente “mostrar que a causalidade mediante a liberdade não é incompatível com a causalidade mecanicista” (Allison, 1992, p. 474).

O conflito figurado na 3ª antinomia assentava-se sobre um simples mal-entendido, a saber: considerar a regressão na série causal apenas como uma ligação homogênea, como pertencente à concepção de mundo tomado como um todo (homogêneo) existente em si<sup>81</sup>, pelo que pretensões igualmente legítimas apresentavam-se como radicalmente contraditórias. Conforme Kant afirma nos *Prolegômenos*, “no tocante à segunda classe de antinomias, isto é, a classe dinâmica, a falsidade do pressuposto consiste em representar como contraditório o que é conciliável; por conseguinte, [...] aqui, [...] as duas [posições], que se contrapuseram por simples mal-entendido, podem ser verdadeiras” (Kant, 1987, p. 131). O que antes, no caso do 3º conflito antinômico, apresentava-se como inconciliável, porque afirmar a liberdade era rechaçar as leis naturais e vice-versa, agora pode ser conciliado, sem prejuízo algum a nenhuma das partes. A contradição manifestava-se na medida em que ambas as posturas em litígio, por assim dizer, pretendiam afirmar posições incompatíveis num mesmo domínio epistemológico (regressão homogênea). Se a questão, porém, for analisada a partir do ponto de vista da regressão dinâmica, considerando assim a possibilidade de um antecedente heterogêneo, torna-se possível então conciliar ambas as posturas antinômicas: tanto a tese quanto a antítese podem ser concebidas sem contradição alguma, pois as suas concepções inconciliáveis são consideradas em perspectivas distintas.

É evidente que esta argumentação reflete a distinção kantiana, propositalmente articulada no final da *Analítica transcendental* e início da *Dialética transcendental*, entre *fenômenos* e *númenos* (Cf. *KrV*, B 295). A ilusão transcendental, que gera o conflito antinômico e assim compromete a possibilidade da espontaneidade livre, assenta-se na pressuposição da realidade tomada como se fosse uma coisa em si. Se a natureza for entendida como coisa em si, é impossível admitir uma condição incondicionalmente livre. A pressuposição da coisa em si, elimina então a liberdade (Cf. *KrV*, B 564). Elimina até mesmo a possibilidade lógica de se pensar uma causalidade livre de influências empíricas, já que tudo seria explicado pelas leis mecânicas da natureza. Segundo Kant:

---

<sup>81</sup> Neste sentido, o conflito antinômico surge na medida em que o mundo é considerado como um todo existente em si, sem fazer assim a devida diferenciação crítica entre fenômenos e númenos. Assim, torna-se impossível conciliar as invariáveis leis naturais com uma possível espontaneidade por liberdade, uma vez que, neste caso, se estaria afirmando a existência de posições inconciliáveis num mesmo domínio, daí a contradição na 3ª antinomia. Como Kant expressa nos *Prolegômenos*, “se os objectos do mundo sensível fossem tomados por coisas em si, e as leis da natureza acima mencionadas por leis das coisas em si, a contradição seria inevitável. Igualmente, se o sujeito da liberdade fosse, tal como os restantes objectos, representado como simples fenómeno, também a contradição seria inevitável, porque se afirmaria e negaria ao mesmo tempo justamente a mesma coisa de um mesmo objecto e no mesmo sentido” (Kant, 1987, p. 132).

Se os fenômenos fossem coisas em si, e, portanto, o espaço e o tempo fossem formas da existência das coisas em si, as condições e o condicionado pertenceriam sempre, como termos, a uma só e mesma série, e daí também, no caso presente, resultaria a antinomia comum a todas as idéias transcendentais, isto é, toda a série seria inevitavelmente demasiado grande ou demasiado pequena para o entendimento (*KrV*, B 563).

Para solucionar o problema da incompatibilidade entre uma causalidade essencialmente espontânea e uma causalidade naturalmente determinada, é imprescindível considerar os objetos naturais como *fenômenos*, representações tipicamente humanas; e, não obstante, assumir como necessário um domínio *numênico*, ao qual pode ser atribuído o fundamento inteligível de todos os fenômenos sensíveis. Neste caso, a antítese seria confirmada no âmbito *fenomênico*, pois na natureza toda a relação causal está rigidamente determinada por leis invariáveis, estabelecidas *a priori* de acordo com as categorias do entendimento puro<sup>82</sup>. Sem contrariar absolutamente a antítese, a tese, por sua vez, poderia ser logicamente validada no domínio *numênico*, já que no mundo inteligível<sup>83</sup> é possível afirmar uma condição incondicionada, totalmente independente das influências empíricas e, por conseguinte, transcendentemente livre. Considerando esta perspectiva, a liberdade transcendental não causaria o menor dano à supracitada lei natural.

Ora, não é causar-lhe o menor prejuízo admitir, seja de resto por simples ficção, que entre as causas naturais algumas há que tenham um poder puramente inteligível, visto o que o determina à ação não assentar nunca em condições empíricas, mas em simples princípios do entendimento, de modo que a *ação no fenômeno* dessas causas está de acordo com todas as leis da causalidade empírica. (*KrV*, B 573).

Pode-se admitir, portanto, a causalidade sob dois pontos de vista: “como *inteligível*, quanto à sua *ação*, considerada a de uma coisa em si, e como *sensível* pelos seus *efeitos*, enquanto fenômeno no mundo sensível” (*KrV*, B 566). Considerando a distinção entre *fenômeno* e *númeno*, sendo que a tese é pensada no âmbito inteligível, ao passo que a antítese reconhece

<sup>82</sup> Segundo Kant, “é uma lei da natureza, que tudo o que acontece tem uma causa e a causalidade dessa causa, ou seja, a *ação*, porque precede no tempo e em relação a um efeito que *surgiu*, não pode por si mesma ter sido sempre, mas deve ter *acontecido*, possui também a sua causa entre os fenômenos, pela qual é determinada e, por consequência, todos os acontecimentos são determinados empiricamente numa ordem natural; esta [...] é uma lei do entendimento, da qual não nos é permitido desviar-nos, sob nenhum pretexto nem dela excetuar qualquer fenômeno, sob pena de excluirmos de toda a experiência possível [...]” (*KrV*, B 570).

<sup>83</sup> Neste sentido, Kant esclarece: “chamo *inteligível*, num objeto dos sentidos, ao que não é propriamente fenômeno. Por conseguinte, se aquilo que no mundo dos sentidos deve considerar-se fenômeno tem em si mesmo uma faculdade que não é objeto da intuição sensível, mas em virtude da qual pode ser, não obstante, a causa de fenômenos, podemos considerar então de dois pontos de vista a *causalidade* deste ser: como *inteligível*, quanto à sua *ação*, considerada a de uma coisa em si, e como *sensível* pelos seus *efeitos*, enquanto fenômeno no mundo sensível” (*KrV*, B 566).

seus limites abalizados pela experiência possível, uma causalidade não elimina a outra. É, pois, logicamente possível conceber a liberdade transcendental sem, todavia, contradizer os conceitos da razão constitutiva. Como Kant reconhece nos *Prolegômenos*, “se a necessidade da natureza é simplesmente referida aos fenômenos, e a liberdade apenas às coisas em si, não surge assim nenhuma contradição, quando se admitem ou concedem os dois tipos de causalidade, por difícil ou impossível que seja tornar compreensível a da última espécie” (Kant, 1987, p. 132).

Mesmo não sendo possível afirmar a realidade, nem sequer a possibilidade efetiva, do âmbito inteligível, as consequências produzidas pela *Analítica transcendental* fazem com que o mesmo assuma um caráter lógico necessário. Ora, se as leis do entendimento encontram-se limitadas ao domínio da experiência possível, i.e., se a natureza não comporta a exclusividade<sup>84</sup> nas suas explicações apodíticas, torna-se necessário então admitir algo além do empiricamente limitado, ainda que mesmo sem poder reconhecer positivamente este âmbito inteligível. A simples consideração da possibilidade lógica, desta dimensão, surge da limitação do conhecimento possível. A sua admissão é tão somente negativa ou problemática<sup>85</sup>, permanecendo válida enquanto uma tentativa de salvaguardar os limites do conhecimento, bem como os interesses metafísicos da razão especulativa e prática.

Neste sentido, com relação à liberdade transcendental, Kant esclarece: “a sua causalidade, na medida em que é intelectual, não se incluiria na série das condições empíricas que tornam necessário o acontecimento no mundo sensível” (*KrV*, B 568). Muito embora ela precise ser concebida “de acordo com o caráter empírico, da mesma maneira que, em geral, temos sempre que dar no pensamento um objeto transcendental por fundamento aos fenômenos, embora nada saibamos daquilo que ele é em si” (*KrV*, B 568), a sua causalidade espontânea “não se poderia nunca conhecer imediatamente, porque só podemos perceber uma coisa na medida em que aparece” (*KrV*, B 568). Daí que a distinção entre causalidade fenomênica e causalidade *numênica* reflete, pois, a delimitação lógica, estabelecida já no *Prefácio da segunda edição* da primeira *Crítica* (Cf. *KrV*, B XXVII), entre pensar (*denken*) e conhecer (*kennen*). Enquanto o

<sup>84</sup> Esta é uma ideia ressaltada por Paton, em seu comentário à *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Segundo o comentador, Kant precisa defender a liberdade contra a absoluta necessidade da natureza, daí a importância da limitação fenomênica do conhecimento possível, já que assim é rechaçada a exclusividade da lei natural nas especulações teóricas (Cf. Paton 1958, p. 266).

<sup>85</sup> Em termos kantianos: “chamo problemático a um conceito que não contenha contradição e que, como limitação de conceitos dados, se encadeia com outros conhecimentos, mas cuja realidade objetiva não pode ser de maneira alguma conhecida. O conceito de um *númeno*, isto é, de uma coisa que não deve ser pensada como objeto dos sentidos, mas como coisa em si (exclusivamente por um entendimento puro), não é contraditório, pois não se pode afirmar que a sensibilidade seja a única forma possível de intuição” (*KrV*, B 310).

conhecimento exige a síntese entre as condições intelectuais e sensíveis, o simples pensar implica tão somente na não contraditoriedade do conceito pensado, sem qualquer exigência objetiva ou real. Neste sentido, mesmo estando fora dos limites do conhecimento possível, a liberdade pode ser pensada sem contradição alguma com relação à natureza, na medida em que o seu âmbito inteligível encontra-se além do domínio sensível.

A despeito do realismo transcendental, o idealismo transcendental kantiano não apenas assegura a legitimidade do conhecimento fenomênico, bem como afirma um pressuposto imprescindível para este, a saber, o âmbito *numênico*. A necessidade transcendental de um mundo inteligível, estabelecido a partir da natureza especulativa da razão humana, assegura a possibilidade lógica de se admitirem ideias incondicionadas (tais como a liberdade transcendental); sem, entretanto, causar o menor prejuízo à causalidade fenomênica. “Assim se encontrariam, simultaneamente, no mesmo ato e sem qualquer conflito, a liberdade e a natureza, cada uma em seu significado pleno, conforme se referissem à sua causa inteligível ou à sua causa sensível” (*KrV*, B 569). A liberdade transcendental pode ser considerada (pensada) como o fundamento inteligível dos fenômenos sensíveis. Deste modo, a razão é satisfeita em sua disposição natural, seu desejo indomável pelo metafísico é finalmente contentado, todavia sem contradizer as regras *a priori* do entendimento puro.

Assim manifesta-se a utilidade positiva da limitação negativa do conhecimento possível, como Kant já havia asseverado no *Prefácio da segunda edição da Crítica da razão pura* (Cf. *KrV*, B XXV). Enquanto limita as possibilidades da razão especulativa ao domínio empírico, a crítica possui um sentido negativo, entretanto “na medida em que anula um obstáculo que restringe ou mesmo ameaça aniquilar o uso prático da razão, é de fato de uma utilidade *positiva e* altamente importante, logo que nos persuadirmos de que há um uso prático absolutamente necessário da razão pura” (*KrV*, B XXV). Daí que o interesse kantiano em superar a contradição antinômica e salvaguardar a possibilidade lógica da liberdade, mesmo localizando aí apenas um lugar vazio, por assim dizer, torna-se primordial no sentido de assegurar uma futura teoria moral.

Nesta perspectiva, a *Dialética transcendental* apresenta apenas a possibilidade lógica da liberdade, entendida enquanto ideia metafísica da razão especulativa, estruturada a partir de um problema cosmológico que nada diz sobre a liberdade prática<sup>86</sup>. Todavia, na medida em que esta

---

<sup>86</sup> Henry Allison procura salientar esta diferenciação entre a possibilidade lógica da liberdade especulativa e a liberdade prática, a qual faz do homem um ser capaz de agir de modo totalmente independente de condicionamentos sensíveis. Não obstante, o autor reconhece que a liberdade transcendental, salvaguardada no 3º conflito antinômico, é

defesa da liberdade transcendental assegura o âmbito inteligível (da dominação pelo mecanicismo da natureza), ela articula ou pelo menos permite efetivar com absoluta legitimidade a passagem do âmbito do “ser” para o do “dever-ser”<sup>87</sup>. Em outras palavras, a defesa da liberdade transcendental no âmbito teórico permite a transição para o domínio da razão prática, já que aquele campo não foi eliminado no exame especulativo, mas também não pôde ser precisamente determinado pela razão teórica.

A possibilidade de se pensar a liberdade cosmológica, como não contraditória à causalidade natural, não implica na liberdade prática do agir humano, uma vez que esta deve ser uma ação espontânea que determina de forma pura a vontade de seres empiricamente afetados (*arbitrium sensitivum*) (Cf. *KrV*, B 562). É, pois, evidente que a liberdade transcendental não possui objetividade suficiente para levar a cabo este empreendimento prático, e nem faz parte de suas pretensões. Não obstante, Kant admite que “é sobretudo notável que sobre esta idéia *transcendental* da liberdade se fundamente o conceito prático da mesma” (*KrV*, B 561), pois a razão especulativa já assegura o lugar inteligível para a efetivação da filosofia prática.

Deste modo, ao salvaguardar a possibilidade lógica de se pensar a liberdade transcendental, sem contradição com as leis naturais, Kant tanto confirmou os limites do conhecimento possível, negando a exclusividade das explicações determinísticas da lei natural, bem como preparou o terreno, por assim dizer, para o desenvolvimento da razão pura prática. Como Kant expressa nos *Prolegômenos*, “assim é salva, pois, a liberdade prática, a saber, aquela em que a razão tem uma causalidade segundo princípios objectivamente determinantes, sem produzir o menor dano à necessidade da natureza em consideração justamente dos mesmos

---

um pressuposto necessário para a liberdade prática. Somente perante a possibilidade lógica aberta pela liberdade transcendental, é possível conceber ações práticas, orientadas pela razão e efetivadas no âmbito (lugar vazio para a razão teórica) que foi salvaguardado pela filosofia especulativa. Neste sentido, Allison afirma que a possibilidade de conceber a liberdade transcendental, sem contradição com a natureza, serve de “modelo” para a liberdade prática, na medida em que sua causalidade também se encontra além e/ou contra as determinações de seres empiricamente afetados. Para o autor, “o ponto básico parece ser que ordinariamente se considera que o ato de escolher implica um elemento de espontaneidade, similar à espontaneidade afirmada na tese em conexão com uma causa primeira. Em outras palavras, a ideia de transcendental proporciona um modelo para conceber o agir ou o escolher humano” (Allison, 1992, p. 475).

<sup>87</sup> No domínio empírico todas as coisas são aquilo que as leis do entendimento determinam ser, de modo que, aqui, não faz sentido referir-se ao “dever”. Este, portanto, só pode ser estabelecido para além do “ser”, num âmbito inteligível da razão pura. Segundo Kant, “o *dever* exprime uma espécie de necessidade e de ligação com fundamentos que não ocorre em outra parte em toda a natureza. O entendimento só pode conhecer desta *o que é*, foi ou será. É impossível que aí alguma coisa *deva ser* diferente do que é, de fato, em todas estas relações de tempo; o que é mais, o *dever* não tem qualquer significação se tivermos apenas diante dos olhos o curso da natureza. Não podemos perguntar o que *deverá* acontecer na natureza, nem tão-pouco que propriedades *deverá* ter um círculo; mas o que nela acontece ou que propriedades este último possui” (*KrV*, B 575).

efeitos enquanto fenômenos” (Kant, 1987, p. 135). Isso tudo, tão somente a partir da possibilidade lógica da liberdade transcendental, como não contraditória à lei natural, porém totalmente desconhecida com relação ao entendimento humano. Pois, na medida em que a sua causalidade encontra-se além do empírico, a razão teórica pode dispensar-se da exigência de explicar a sua realidade efetiva. Daí sua legitimidade especulativa, mesmo sem poder ser conhecida.

### 3. DA LIBERDADE TEÓRICA À LIBERDADE PRÁTICA: A TRANSIÇÃO DA CRÍTICA DA RAZÃO PURA PARA A CRÍTICA DA RAZÃO PRÁTICA

*“O conceito de liberdade é a pedra de escândalo para todos os **empiristas** mas também a chave das mais sublimes proposições fundamentais práticas para moralistas **críticos**, que com isso têm a perspicácia de que precisam proceder de modo necessariamente **racional**” (KpV A 13).*

A defesa do conceito transcendental de liberdade, como uma ideia cosmológica, manifesta a admissibilidade lógica de uma espontaneidade absoluta operando para além do domínio fenomênico. Este é, pois, o estágio em que a liberdade especulativa encontra-se na *Dialética transcendental* da primeira *Crítica*. Mesmo não podendo ser conhecida, a mesma em nada contradiz as leis da natureza, podendo ser pensada sem contradição alguma. Nestas configurações, a liberdade transcendental torna-se um conceito chave, pois a sua possibilidade satisfaz o desejo natural da razão especulativa (Cf. primeiro capítulo: 1.1 *A metafísica enquanto disposição natural da razão humana*), sem contrariar a necessidade epistemológica do âmbito fenomênico, e não obstante assegura o lugar (vazio para a razão teórica) para o estabelecimento da razão prática. Neste contexto, Kant pressupõe que a admissibilidade da liberdade transcendental é condição para o estabelecimento da liberdade prática, ou como o próprio assevera: “é sobretudo notável que sobre esta idéia *transcendental* da liberdade se fundamente o conceito prático da mesma” (*KrV*, B 561).

Na *Dialética transcendental*, além de pressupor a ideia de liberdade transcendental, a liberdade prática é encarada como a capacidade de determinação (independente de coerções externas) do arbítrio humano, considerado como sensivelmente afetado. Este, todavia, não pode ser patologicamente necessitado (*arbitrium brutum*) como nos animais, pelo que não seria possível a independência de coações que caracteriza a liberdade prática. Assim, “o arbítrio humano é, sem dúvida, um *arbitrium sensitivum*, mas não *arbitrium brutum*; é um *arbitrium liberum* porque a sensibilidade não torna necessária a sua ação e o homem possui a capacidade de determinar-se por si, independentemente da coação dos impulsos sensíveis” (*KrV*, B 562). A

liberdade prática manifesta-se, então, na independência do arbítrio humano perante as coerções dos impulsos sensíveis, as quais constantemente acometem um *arbitrium sensitivum*.

Na segunda parte da *Doutrina transcendental do método*, no trecho denominado de *Cânone da razão pura*, Kant mantém a mesma definição geral de liberdade transcendental que já havia sido estabelecida na *Dialética*. No *Cânnon*, Kant também afirma que “a liberdade transcendental exige uma independência [...] relativamente a todas as causas determinantes ao mundo sensível” (KrV, B 830). A mesma consonância entre os supracitados trechos da primeira *Crítica* é encontrada no que diz respeito à definição de arbítrio humano. O *Cânnon* apresenta o livre arbítrio como a capacidade de determinação do agir humano por motivos representados pela razão. Daí que o arbítrio humano não pode ser um *arbitrium brutum*:

Efetivamente, um arbítrio é *simplesmente animal* (*arbitrium brutum*) quando só pode ser determinado por impulsos sensíveis, isto é, *patologicamente*. Mas aquele que pode ser determinado independentemente de impulsos sensíveis, portanto por motivos que apenas podem ser representados pela razão, chama-se *livre arbítrio* (*arbitrium liberum*) e tudo o que se encontra em ligação com ele, seja como princípio ou como consequência, é chamado *prático*. (KrV, B 830).

Contudo, as semelhanças entre a *Dialética* e o *Cânnon* terminam aqui. Logo nas primeiras referências ao conceito de “liberdade”, no *Cânnon*, Kant deixa claro que seu interesse vai estar voltado exclusivamente para a liberdade prática, colocando de lado o seu sentido transcendental como um problema estritamente especulativo<sup>88</sup>. Não há problema algum em fazer tal restrição, pois ela apenas manifesta que o *Cânnon* inaugura outro domínio de interesse da razão pura, i.e., o prático. No entanto, um problema surge na medida em que Kant expõe a questão da liberdade prática como totalmente independente da liberdade especulativa ou transcendental. O trecho que tantos incômodos tem causado ao sistema kantiano é o seguinte: “a questão relativa à liberdade transcendental refere-se meramente ao saber especulativo e podemos deixá-la de lado, como totalmente indiferente, quando se trata do que é prático” (KrV, B 832). Além do mais, Kant também afirma que “a liberdade prática pode ser demonstrada pela experiência”, não obstante em B 831 a tese é corroborada ao defender-se que “conhecemos, pois, por experiência, a liberdade prática como uma das causas naturais, a saber, como uma causalidade da razão na determinação

---

<sup>88</sup> Segundo a expressão kantiana, neste trecho: “em primeiro lugar, é de observar que por ora me servirei do conceito de liberdade apenas no sentido prático e deixo aqui de lado, como coisa já tratada acima, o sentido transcendental, que não pode ser pressuposto empiricamente como um princípio de explicação dos fenômenos, mas que é, por si mesmo, um problema para a razão” (KrV, B 829).

da vontade” (KrV, B 831). Estas passagens aparentemente contradizem o que Kant já havia estabelecido acerca do assunto na *Dialética transcendental*. O texto é expressamente contraditório, se as supracitadas referências do *Cânon* (B 831 e 832) forem cotejadas com o trecho da *Dialética*, no qual Kant afirma que, sobre a “idéia *transcendental* da liberdade se fundamente o conceito prático da mesma” (KrV, B 561), ou ainda com a passagem em que Kant defende que “a supressão da liberdade transcendental anularia simultaneamente toda a liberdade prática” (KrV, B 561).

O que tal comparação deixa evidente é que ambos os trechos não estão em consonância, pelo menos de um ponto de vista literal. Já que enquanto a *Dialética* assume como imprescindível a pressuposição da liberdade transcendental para assegurar a prática; o *Cânon*, por sua vez, parece negar a necessidade de tal pressuposição, afirmando assim que a liberdade prática pode ser afirmada independente da demonstração especulativa da liberdade transcendental. O problema, portanto, é o seguinte: estaria Kant negando no *Cânon* o que havia afirmado na *Dialética*, ao ater-se ao conceito de liberdade prática? Como explicar este aparente desacordo na primeira *Crítica*? Por que razão Kant não sustenta tal independência da liberdade prática na *Fundamentação da metafísica dos costumes* e na *Crítica da razão prática*? O que o levou a tal mudança de perspectiva? Tais questões devem ser respondidas, sob pena de desarticulação sistemática do projeto crítico de Kant.

### 3.1 O problema da compatibilidade da liberdade na *Crítica da razão pura*

No rol das soluções propostas ao aparente desacordo entre o conceito de “liberdade” da *Dialética* e do *Cânon*, é possível identificar duas distintas posições interpretativas, a saber: os defensores de uma solução genética<sup>89</sup>; e os defensores de uma solução lógica<sup>90</sup>. A interpretação

<sup>89</sup> Acompanha-se, aqui, a interessante exposição feita por Aguinaldo Pavão, em *Liberdade transcendental e liberdade prática na Crítica da razão pura*. Segundo Pavão, os defensores de uma solução genética são, sobretudo: Delbos (*La philosophie pratique de Kant*) e Guérout (*Canon de la raison pure e critique de la raison pratique*, *Revue Internationale de Philosophie* 30 (1954) 330-357).

<sup>90</sup> Segundo Pavão, os defensores da solução lógica seriam os seguintes: Allison, Almeida, Beck, Horenstein, Torretti e Zingano. As suas respectivas interpretações encontram-se nos seguintes textos: 1) Kant’s Theory of Freedom, pp. 54-70, “Entre la cosmología y la autonomía: la teoría kantiana de la libertad en la Crítica de la razón pura”, *Practical and transcendental freedom in the Critique of pure reason*, *Kant-Studien* 73 (1980) 271-290; 2) *Moralidade e liberdade segundo Kant*, *Analytica*, v. 2, n. 1 (1997) 175-202; 3) *A Commentary on Kant’s Critique of Practical Reason*, Chicago, The University of Chicago Press, 1966, p. 190; 4) *The Question Concerning Freedom in Kantian Moral Philosophy*, *Manuscrito XVI*, 1 (1993) 129-151, p. 137; 5) *Manuel Kant – Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*, Santiago, Universidad de Chile, 1967, 542; 6) *Razão e história em Kant*, São Paulo, Brasiliense, 1989, 142-143.

genética soluciona o desacordo textual, entre *Dialética* e *Cânon*, remetendo-se à origem cronológica dos respectivos trechos. Os defensores da solução lógica, por sua vez, acreditam que o desacordo pode ser sanado interpretando devidamente alguns conceitos, nos respectivos textos. Esta posição apresenta uma compatibilidade conceitual com relação à liberdade na primeira *Crítica*, a despeito das diferenças literais.

### 3.1.1 Solução genética do conflito entre *Dialética* e *Cânon*

A primeira posição interpretativa, também denominada de “*patchwork theory*”, pretende solucionar o conflito entre *Dialética* e *Cânon* considerando os diferentes períodos em que ambos os textos foram escritos. Para os defensores da solução genética, o conflito textual explica-se em virtude das diferentes épocas em que os respectivos trechos da *Crítica* teriam sido elaborados, daí o porquê da solução ser genética, pois remete à origem dos textos. De modo geral, tal interpretação acredita que o *Cânon* é cronologicamente anterior a *Dialética*, sendo assim o primeiro um texto primário, no qual Kant ainda não tem plenamente desenvolvida sua concepção de liberdade prática como vontade autônoma. Na interpretação de Delbos, o texto do *Cânon* parece ter sido composto antes que o da *Dialética*, isto explica o desacordo entre ambos: “pelo seu conteúdo, todo o segundo capítulo da Metodologia, exceto, talvez algumas passagens em consonância com a *Crítica*, parece ter sido uma parte composta um pouco antes” (Delbos, 1905, p. 234).

Com efeito, a *Dialética* manifesta a posição kantiana amadurecida, no que diz respeito à liberdade transcendental e prática. Esta interpretação coloca em consonância os textos kantianos, pois a posição amadurecida da *Dialética* é confirmada pela *Fundamentação da metafísica dos costumes*, bem como pela *Crítica da razão prática*. O *Cânon*, por sua vez, apresentaria uma posição ainda não totalmente crítica, acerca da liberdade prática. A sua anterioridade cronológica (em relação à *Dialética*) manifesta alguns resquícios práticos do período pré-crítico, sobretudo no que se refere à defesa da comprovação empírica e da necessidade de alguma motivação externa para a liberdade prática. A posição do *Cânon* seria, portanto, esclarecida e superada pela concepção de liberdade apresentada na *Dialética*. Esta, sim, seria plenamente crítica, uma vez que a mesma encontra-se de acordo como as posteriores obras práticas.

Contudo, esta solução parece ser contrariada pelas *Lições de ética*, obra editada pelo aluno de Kant, Paul Menzer, no período de 1781, portando numa época próxima à publicação da primeira *Crítica*. Nesta obra, Kant relaciona a liberdade prática com o arbítrio humano, ao passo

que atribui a liberdade transcendental à liberdade divina. Além do mais, a liberdade prática é considerada como não totalmente independente de desejos e inclinações externas, as quais são necessárias para estimular a razão prática a agir moralmente<sup>91</sup>. Assim, a concepção de liberdade prática apresentada nas *Lições de ética*, segue a mesma orientação exposta no *Cânon*, i.e., ambos os textos defendem uma independência da liberdade prática em relação à transcendental, bem como a necessidade de determinações externas para o arbítrio humano. Ora, se a *Crítica da razão pura* é contemporânea às *Lições de ética*, então a solução genética não pode ser válida. Se ela for aceita, não apenas o *Cânon* deveria ser considerado pré-crítico, senão que toda a primeira *Crítica*. O que evidentemente não pode ser o caso.

### 3.1.2 Solução lógica do conflito entre *Dialética* e *Cânon*

A segunda posição interpretativa, a qual não será apenas assinalada, senão que analisada e desenvolvida, apresenta uma alternativa que compatibiliza o texto da *Dialética* com o *Cânon*, por meio de uma análise conceitual. A solução lógica pretende eliminar o conflito textual por meio de uma cuidadosa interpretação dos conceitos que perpassam ambos os textos. Neste sentido, Henry Allison<sup>92</sup> é um dos comentadores que defende a compatibilização entre a aparente diferença literal, através da análise conceitual.

Com relação à questão da compatibilidade entre o conceito de “liberdade transcendental” e “liberdade prática”, e suas diferentes articulações na *Dialética* e no *Cânon*, Allison acredita que a pressuposição da liberdade transcendental como condição para o estabelecimento da liberdade prática, defendida na *Dialética*, não pode ser considerada como uma conexão ontológica ou real. Neste caso, a asserção kantiana segundo a qual “a supressão da liberdade transcendental anularia simultaneamente toda a liberdade prática” (*KrV*, B 561), ou ainda aquela em que Kant defende que sobre a “idéia *transcendental* da liberdade se fundamenta o conceito prático da mesma”

<sup>91</sup> Neste sentido, as *Lições de ética* estabelecem uma separação entre determinações patológicas (subjetivas) e determinações por motivos objetivos. Assim, a razão prática deveria ser estimulada por motivos objetivos, todavia a determinação tanto pode ser pragmática bem como moral: “a determinação não é somente patológica, senão que também pode ser prática. A determinação prática não é subjetiva, mas sim objetiva, pois se caso fosse subjetiva seria necessidade patológica. À liberdade não convém nenhuma outra determinação a não ser a ação por motivos. Estes motivos podem ser pragmáticos ou morais. Os pragmáticos são considerados bens imediatos. Os morais são considerados bens absolutos” (Kant, 1988, p. 68).

<sup>92</sup> Sua posição acerca deste assunto encontra-se, sobretudo, nos seguintes textos: *El idealismo transcendental de Kant: una interpretación y defensa*. Trad. Dulce María Granja Castro. Barcelona: Anthropos; Iztapalapa: Universidad Autónoma Metropolitana, 1992. p. 469-500; *Kant's theory of freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990; “Practical and Transcendental freedom in the Critique of pure reason”. *Kant-Studien*, 73: 271-290, 1980; *Idealism and freedom: Essays on Kant's theoretical and practical philosophy*. New York: Cambridge University Press, 1996.

(*KrV*, B 561); tais trechos não devem ser lidos como expressando uma conexão ontológica entre a realidade dos distintos conceitos de liberdade. Para Allison, o que existe aqui é apenas uma pressuposição **conceitual** entre a liberdade transcendental e a prática. Portanto, “uma conexão necessária entre o *conceito* de liberdade prática e a ideia transcendental e não entre a realidade dos dois tipos de liberdade” (Allison, 1992, p. 483). Nesta concepção, a liberdade transcendental está de acordo com sua função de ideia regulativa, na medida em que ela pode ser tomada como um “*focus imaginarius*” (Cf. *KrV*, B 672), ou segundo a denominação de Allison, como um “modelo”.

O que Kant defende é que a admissão da liberdade prática implica uma referência à ideia transcendental. Em termos kantianos, a ideia transcendental tem uma função regulativa, no que concerne à concepção da liberdade prática. Isso concorda com a função de modelo, referida à ideia na observação da tese da *Terceira antinomia* (1992, p. 483).

Se a ligação entre liberdade transcendental e prática for entendida como uma conexão real, então a liberdade prática estaria dependente da liberdade transcendental. A vontade humana só seria livre sob a pressuposição da liberdade em sentido transcendental. Neste caso, a asserção kantiana do *Cânion* (B 831 e 832) estaria em desacordo com a sua posição na *Dialética* (*KrV*, B 561), pois negar a liberdade transcendental, implica em impossibilitar a liberdade prática. Por outro lado, se a ligação entre ambos os sentidos de “liberdade” for entendida como uma conexão simplesmente conceitual, então a espontaneidade da liberdade transcendental serve como modelo, como uma ideia regulativa para a liberdade prática. Assim, não existe uma conexão necessária entre tais conceitos, pelo que fica salvaguardada a autonomia tanto da razão teórica quanto da prática. Todavia, tal autonomia não causa o isolamento entre os âmbitos teórico e o prático, ela insere-se num sistema no qual o sucesso do primeiro pode servir de modelo para a realização do segundo. Deste modo, não existe uma necessária dependência entre a liberdade transcendental e a liberdade prática, porém elas não deixam de estar relacionadas<sup>93</sup>. Para Allison, compreende-se assim a citada pressuposição da *Dialética*, bem como a referida independência da liberdade prática afirmada no *Cânion*, já que é possível considerar que “sejamos livres em sentido prático, mas não em sentido transcendental” (Allison, 1992, p. 483).

---

<sup>93</sup> Segundo Allison, esta relação envolve uma apelação da liberdade prática à liberdade transcendental, mediante a sua função regulativa. Assim, “o elemento espontâneo que constitui o elemento (não empírico) essencial na concepção de liberdade prática [...] requer uma apelação à ideia transcendental de liberdade (em sua função regulativa, como “modelo”)” (Allison, 1992, p. 494).

Em *Kant's Theory of Freedom*, Allison mantém o mesmo esquema de compatibilização<sup>94</sup>, ressaltando que a conexão entre liberdade transcendental e liberdade prática não deve ser entendida como dependência ontológica, mas sim como uma relação conceitual. Segundo o comentador,

Na Dialética Kant está afirmando antes uma “concepção” ao invés de uma dependência “ontológica” da liberdade prática à transcendental. Em outras palavras, Kant está aí sustentando apenas que é necessário apelar à ideia transcendental de liberdade a fim de nos concebermos como agentes racionais (praticamente livres), não que nós devemos realmente ser livres em sentido transcendental para sermos livres no sentido prático (Allison, 1990, p. 57).

Esta solução parece apaziguar o conflito entre as diferentes concepções de liberdade transcendental e liberdade prática, respectivamente encontradas na *Dialética* e no *Cânon*. Contudo, uma interrogação ainda persiste, a saber: como explicar o caráter empírico da liberdade prática presente no *Cânon*? Esta questão remete, mais uma vez, ao problema da compatibilidade, pois a *Dialética* identifica a liberdade prática (em sentido negativo, apenas) como a total “independência do arbítrio frente à *coa*ção dos impulsos da sensibilidade” (*KrV*, B 562). Além do mais, tal caráter empírico da liberdade prática suscita a discussão sobre a imputabilidade moral, bem como remete à compreensão kantiana de razão prática em suas obras posteriores (sobretudo na *Crítica da razão prática*).

Segundo Allison, o que ocorre neste caso é uma diferenciação de ênfase entre a independência (de estímulos empíricos) da liberdade prática na *Dialética* e a vinculação empírica da liberdade prática no *Cânon*. Ao possuir o arbítrio livre, o homem pode agir de forma totalmente independente de impulsos externos. No entanto, este livre arbítrio não deixa de ser sensivelmente afetado pela experiência, pelo que pode existir a influência de algum componente empírico na ação livre. Não obstante, a *Dialética* estaria enfatizando o primeiro aspecto do

---

<sup>94</sup> Beck concorda com Allison no sentido de compatibilizar os desacordos entre *Dialética* e *Cânon*. Segundo Beck, o *Cânon* não tem interesse em tratar a questão da liberdade transcendental, seu interesse é estritamente prático, ele diz respeito ao agir humano e não à possibilidade de uma espontaneidade transcendental. Por esta razão, a negação da liberdade transcendental (no *Cânon*) não é algo contraditório, pois ela é afirmada de um ponto de vista exclusivamente prático. Assim, “o último parágrafo da seção I não diz que a liberdade prática possa ocorrer caso a liberdade transcendental não fosse real; ele nos diz apenas que esta questão não se refere ao campo prático ou a um *Cânon* no qual “exigimos da razão nada mais do que regras de conduta”, não exigindo que esta regra se mostre irreduzível a uma lei da natureza. “Este problema não está no âmbito da razão em seu uso prático”. Isso não quer dizer que ele não possa ter interesse algum para um exame crítico da razão prática; isso significa apenas que este é um problema teórico, não prático” (Beck, 1960, p.190).

arbítrio, ao passo que o *Cânon* salienta o segundo<sup>95</sup>. Em ambos os contextos é necessário haver uma determinada independência do arbítrio, pois esta é a condição elementar da liberdade. A questão, todavia, é saber se o arbítrio humano possui autonomia suficiente para agir de modo totalmente independente de estímulos sensíveis, ou será que a razão prática precisa ser afetada por algum estímulo externo para agir, mesmo que livremente.

Na *Dialética*, Kant enfatiza a espontaneidade e a independência do arbítrio humano de todo qualquer estímulo sensível, pelo que a liberdade prática situa-se na pressuposição da liberdade transcendental. No *Cânon*, por sua vez, Kant considera que a simples razão prática não tem autoridade suficiente para determinar o arbítrio. A representação racional seria uma condição necessária, porém não suficiente para efetivar a determinação do arbítrio humano, pelo que se torna imprescindível apelar para algum estímulo externo. Neste caso, a espontaneidade da razão não é total, o arbítrio humano só seria determinado mediante o auxílio de algum móbil sensível<sup>96</sup>. Assim, torna-se evidente o porquê Kant nega (no *Cânon*) a pressuposição da liberdade transcendental à razão prática, pois esta não necessita ser determinada de modo totalmente independente de causas sensíveis. A liberdade transcendental serviria apenas como modelo (“*focus imaginarius*” Cf. *KrV*, B 672), com uma função regulativa para a razão prática.

Na medida em que Kant reconhece a insuficiência da razão prática na determinação do livre arbítrio, a moral apresentada na *Crítica da razão pura* é heterônoma. Neste estágio filosófico, por assim dizer, Kant ainda não desenvolveu sua concepção de razão pura prática, como posteriormente apresentada na *Fundamentação* e na segunda *Crítica*. Não por acaso, a primeira *Crítica* oscila entre uma concepção de liberdade prática como independência total e um sentido brando de liberdade prática, a qual dependeria de estímulos sensíveis. Segundo Allison,

---

<sup>95</sup> Neste sentido, Allison afirma: Kant “enfatiza o componente não empírico, transcendental, na *Dialética* e, naturalmente do mesmo modo, enfatiza o componente empírico no *Cânon*” (Allison, 1990, p. 58).

<sup>96</sup> Esta posição é confirmada no *Cânon*, na medida em que Kant reconhece a necessidade de uma causa eficiente na determinação moral do arbítrio humano. Tal “mola propulsora” da moralidade, segundo Kant, dependeria dos postulados de Deus e da imortalidade da alma, pois estes assegurariam a justa distribuição da felicidade proporcionalmente de acordo com a moralidade. Esta esperança torna-se um indispensável móvel moral ao arbítrio humano. “Portanto, sem um Deus e sem um mundo atualmente invisível para nós, mas esperado, são as magníficas ideias da moralidade certamente objetos de aplauso e de admiração, mas não mola propulsora de intenção e de ação, pois não atingem o fim integral que para todo o ser racional é naturalmente, e por essa mesma razão pura, determinado *a priori* e necessário” (*KrV*, B 841). Esta conexão entre lei moral e felicidade, também, é encontrada nas *Lições de ética*. Neste texto, Kant afirma: “Deus tem que necessariamente recompensar os homens cuja conduta é adequada à lei moral, agindo assim conforme a regra da boa vontade, pois esse comportamento encontra-se de acordo com a lei moral e, por conseguinte, também com o arbítrio divino” (Kant, 1988, p. 67).

tal imprecisão com relação à liberdade prática manifesta uma posição prematura da moralidade kantiana, ela seria a teoria moral semicrítica (Cf. Allison, 1990, p. 96) de Kant.

Neste contexto, o próprio desacordo entre liberdade transcendental e liberdade prática se deve, em boa parte, à concepção ainda imatura de moralidade presente na *Crítica da razão pura*. Tanto é que tal desacordo é superado na medida em que Kant desenvolve sua concepção de razão pura prática, na segunda *Crítica*. Nesta, pois, a liberdade transcendental assume sua efetiva função na pressuposição da moralidade. Isto só ocorre quando Kant abandona a concepção heterônoma de moralidade e reconhece a necessidade de uma fundamentação puramente racional do âmbito prático. Esta mudança de postura faz com que o conceito de “liberdade prática” assumam um sentido forte: não apenas negativamente estabelecido como a independência do arbítrio humano perante coações externas, mas sim positivamente afirmado como algo “existente”. Esta é a busca que perpassa a *Fundamentação da metafísica dos costumes*, mas que só será encontrada na *Crítica da razão prática*.

### 3.2 Lei moral e liberdade na *Crítica da razão prática*

No parágrafo inicial do *Prefácio da Crítica da razão prática*, Kant assevera que esta obra não tem a finalidade de criticar uma razão prática pura<sup>97</sup>, mas apenas “demonstra **que há uma razão prática pura** e, em vista disso, criticar toda a sua **faculdade prática**” (*KpV* A 3). Assim, a questão<sup>98</sup> que se impõe é, pois, a seguinte: em que medida a razão prática pode ser um fundamento determinante da vontade humana? E, ainda, como é apresentado na *Introdução*: “a razão pura basta por si só para a determinação da vontade ou se somente enquanto razão empiricamente condicionada ela pode ser um fundamento determinante da mesma” (*KpV* A 30). Com isso, do mesmo modo como a crítica da razão especulativa estabeleceu as condições e possibilidades do conhecimento humano, limitando assim o entendimento à experiência

---

<sup>97</sup> No primeiro parágrafo do *Prefácio* da segunda *Crítica*, Kant esclarece o porquê esta obra não foi denominada “Crítica da razão prática pura”, mas sim *Crítica da razão prática*. Para Kant, “o presente trabalho esclarece suficientemente o por que esta Crítica não é intitulada *Crítica da razão prática pura* mas simplesmente *Crítica da razão prática* em geral, ainda que o seu paralelismo com a crítica da razão especulativa pareça requerer o primeiro título. Ela deve meramente demonstrar **que há uma razão prática pura** e, em vista disso criticar toda a sua **faculdade prática**. Se ela o consegue, não precisa criticar a **própria faculdade pura** para ver se a razão não se excede, com uma tal faculdade pura, numa vã presunção (como certamente ocorre com a razão especulativa)” (*KpV* A 3).

<sup>98</sup> Valério Rohden, em *Interesse da razão e liberdade*, assim caracteriza o objetivo da segunda *Crítica*: “A crítica da faculdade da razão prática deve esclarecer a questão – e esta é a primeira questão da Crítica da razão prática – se a razão pura é uma determinação suficiente da vontade, ou se uma razão empiricamente condicionada pode servir para um tal fundamento determinante [...]” (1981, p. 32).

sensível<sup>99</sup>, a *Crítica da razão prática*, por sua vez, deve limitar as condições empíricas e sua pretensão de exclusividade na determinação da vontade, demonstrando a possibilidade de uma vontade pura, sem qualquer influência heterônoma. “Portanto a *Crítica da razão prática* em geral tem a obrigação de deter a presunção da razão empiricamente condicionada de querer, ela só exclusivamente, fornecer o fundamento determinante da vontade” (*KpV* A 31). Tal empreendimento, mesmo sendo totalmente autônomo, não desconsidera os resultados especulativos da liberdade transcendental.

Reconhecer a independência e a autossuficiência do âmbito prático, no que diz respeito à razão especulativa, parece ser uma das premissas da legitimação moral exposta na segunda *Crítica*. Este aspecto, identificado na filosofia prática amadurecida de Kant, talvez tenha herdado tal postura (autossuficiente) do *Cânon* da primeira *Crítica*, pois nesse a razão prática já parece exigir uma legitimação totalmente autônoma, independente do contexto teórico<sup>100</sup>. Por outro lado, embora o âmbito prático deva ser legitimado de modo autossuficiente, esta independência não implica na desconsideração dos resultados encontrados pela razão especulativa. Muito pelo contrário, confirmando a pressuposição da liberdade teórica apresentada na *Dialética* da *Crítica da razão pura*, Kant estabelece a razão prática a partir da admissibilidade lógica da liberdade transcendental. Assim como a razão especulativa limitou a pretensão de exclusividade da causalidade natural no âmbito teórico, a razão prática precisa conter a presunção da razão empírica na determinação da vontade humana. A admissibilidade da primeira, com efeito, assegura a possibilidade (pelo menos lógica, como mero espaço vazio) para o estabelecimento da segunda.

Em consonância com a liberdade transcendental, assegurada na possibilidade lógica que permite considerar a ideia de uma espontaneidade **incondicionada** como admissível, a segunda *Crítica* deve demonstrar que a razão pura prática determina **incondicionalmente** a vontade

---

<sup>99</sup> No *Prefácio* da primeira edição da *Crítica da razão pura*, Kant assim define o sentido da crítica ali empreendida: “por uma crítica assim, não entendo uma crítica de livros e de sistemas, mas da faculdade da razão em geral, com respeito a todos os conhecimentos a que pode aspirar, *independentemente de toda a experiência*; portanto, a solução do problema da possibilidade ou impossibilidade de uma metafísica em geral e a determinação tanto das suas fontes como da sua extensão e limites; tudo isto, contudo, a partir de princípios” (*KrV*, A XII).

<sup>100</sup> Isto é comprovado pela explícita defesa da independência da liberdade prática, sem a pressuposição da liberdade transcendental, apresentada no *Cânon*. Nesta concepção, “a questão relativa à liberdade transcendental refere-se meramente ao saber especulativo e podemos deixá-la de lado, como totalmente indiferente, quando se trata do que é prático” (*KrV*, B 832). Neste trecho, aparentemente Kant já deixa entender a necessidade da fundação autossuficiente do âmbito prático, sem qualquer dependência do domínio teórico. Esta é, pois, uma das premissas para o estabelecimento da filosofia prática na segunda *Crítica*.

humana. Todavia, este empreendimento moral não pode ser levado a cabo apelando diretamente à liberdade transcendental, pois ela não passa de um conceito negativo, problemático e sem qualquer objetividade real<sup>101</sup>. Daí que o âmbito prático necessita ser estabelecido de modo autossuficiente. Não obstante, o mesmo não pode apelar à experiência na determinação da vontade (é justamente isto que a razão prática pretende evitar), nem fiar-se na liberdade transcendental que, por ser uma simples ideia, nada determina no que se refere à razão prática. Contudo, ao menos não há uma contradição lógica com relação ao incondicionado, pelo que a razão prática pode partir da admissibilidade teórica que assegura a possibilidade de um âmbito puro, muito embora o mesmo ainda não figure positivamente como prático.

Neste sentido, a *Crítica da razão prática* reconhece que a razão especulativa garante a possibilidade lógica para a efetivação de suas pretensões morais, mas sem **edificar** absolutamente nada em seu proveito. A própria *Crítica da razão pura* assume esta função sistemática relacionada à ideia transcendental de liberdade, tanto ao assegurar a possibilidade de se pensar o incondicionado<sup>102</sup>, bem como ao admitir a sua pressuposição como condição lógica da admissibilidade da liberdade prática. Do mesmo modo, a segunda *Crítica* admite que a sua empreitada prática já encontra um terreno aplainado pela razão teórica, mas com nada ainda edificado. A razão prática, portanto, partindo da ideia transcendental de liberdade, convida a uma transição do conceito meramente especulativo para a realidade objetiva da liberdade. No âmbito prático, porém, a liberdade já não está sob os critérios investigativos da razão especulativa, o que faz com que a sua demonstração não se enquadre nos critérios teóricos exigidos na primeira *Crítica*<sup>103</sup>.

<sup>101</sup> A *Crítica da razão prática* reconhece a admissibilidade da liberdade transcendental, bem como admite que seu *status* teórico é tão somente negativo, como simples ideia especulativa que não pode ser conhecida. Não obstante, a razão teórica “salvou contra todas as objeções a admissibilidade da liberdade, considerada negativamente, como totalmente compatível com aquelas proposições fundamentais e limitações da razão teórica pura, sem com isso dar a conhecer algo determinado” (*KpV* A73).

<sup>102</sup> No *Prefácio* da segunda edição da *Crítica da razão pura*, Kant menciona que, ao admitir a ideia transcendental de liberdade, a razão teórica assegura as possibilidades do âmbito prático. Segundo Kant, “[...] a moral pressupõe necessariamente a liberdade (no sentido mais estrito) como propriedade da nossa vontade, [...] se, porém, a razão especulativa tivesse demonstrado que esta liberdade era impensável, esse pressuposto (referimo-nos ao pressuposto moral) teria necessariamente que dar lugar a outro, cujo contrário envolve manifesta contradição. Por consequência, a *liberdade e* com ela a moralidade (cujo contrário não envolve qualquer contradição se a liberdade não tiver sido pressuposta), teria de ceder o lugar ao *mecanismo da natureza*. Como, porém, nada mais é preciso para a moral a não ser que a liberdade se não contradiga a si própria e pelo menos se deixe pensar sem que seja necessário examiná-la mais a fundo e que, portanto, não ponha obstáculo algum ao mecanismo natural da própria ação (tomada em outra relação), a doutrina da moral mantém o seu lugar” (*KrV*, B XXVIII – XXIX).

<sup>103</sup> Para esclarecer os critérios teóricos da *Crítica da razão pura*, é necessário considerar principalmente os limites empíricos da sensibilidade humana, pois é ela quem assegura a validade do conhecimento possível. Além do mais,

Neste sentido, a própria *Crítica da razão prática* retoma os resultados da primeira *Crítica* (acerca da liberdade transcendental) e reconhece que esta ideia especulativa cumpre importante função prática, na medida em que remove os obstáculos que um determinismo empírico poderia produzir. Isto assegura a possibilidade do incondicionado, entretanto sem nenhum conhecimento a seu respeito. Kant, assim se expressa ao retomar os resultados da primeira *Crítica* e sua importância para a filosofia prática: a partir da liberdade transcendental [...]

[...] mantenho aberto à razão especulativa o lugar vazio para ela, ou seja, o inteligível, para transferir a ela o incondicionado. Mas eu não podia **realizar** este **pensamento**, isto é, transformá-lo, sequer segundo a sua possibilidade, em **conhecimento** de um ente agindo desse modo. Ora, esse lugar vazio é preenchido pela razão prática pura através de uma determinada lei da causalidade em um mundo inteligível (mediante liberdade) (*KpV* A 85).

Ora, se a liberdade transcendental apenas assegura a possibilidade lógica do incondicionado, sem qualquer determinação positiva, como um lugar vazio para a razão pura, então a filosofia prática deve garimpar por si mesma algum princípio determinante da vontade. Para tanto, Kant deve demonstrar que a razão prática pode determinar a vontade humana de forma pura, i.e., sem qualquer interferência empírica. Além do mais, se tal determinação pura for possível, é necessário esclarecer o porquê a vontade assim procede, considerando que o arbítrio humano não é totalmente puro ou santo, senão que patologicamente afetado por influências empíricas de toda ordem. Neste contexto, ressalta a questão acima acenada: se a razão prática determina a vontade, como isto acontece? A questão se torna mais radical ainda se for considerado que nenhuma intuição empírica pode ser o ponto de partida, do mesmo modo que a razão especulativa nada tem, efetivamente, a oferecer à razão teórica.

---

indica-se a discussão sobre o conceito de “dedução” na filosofia especulativa, esta contemplada no primeiro capítulo do presente trabalho. Contudo, no próprio âmbito prático, encontram-se referências que retomam os critérios investigativos da filosofia teórica, isso para ressaltar a diferença entres estes domínios. Como, por exemplo, sob o título *Da dedução das proposições fundamentais da razão prática pura*, onde Kant salienta que na razão especulativa, diferentemente da razão prática, “não são proposições fundamentais mas uma **intuição** sensível pura (espaço e tempo) o primeiro dado que torna possível um conhecimento a priori e, em verdade, somente para objetos dos sentidos. – Proposições fundamentais sintéticas a partir de simples conceitos e sem intuições eram impossíveis, muito antes, só podiam ocorrer em referência àquela intuição que era sensível, por conseguinte também só em referência a objetos da experiência possível, porque unicamente os conceitos do entendimento vinculados a essa intuição tornam possível aquele conhecimento que chamamos experiência” (*KpV* A 73).

### 3.2.1 Máximas subjetivas e leis práticas da razão

No primeiro capítulo da *Analítica da razão prática pura* da segunda *Crítica*, Kant afirma que leis práticas são proposições que determinam a vontade universalmente. Sendo leis objetivas, elas são válidas para a vontade de todo o ente racional. Por outro lado, as máximas são materialmente dependentes, pois elas são proposições subjetivas que se encontram condicionadas ao interesse particular do sujeito. Com efeito, “se se admite que a razão **pura** possa conter um fundamento praticamente suficiente para a determinação da vontade, então existem leis práticas; do contrário todas as proposições fundamentais práticas tornam-se simples máximas” (KpV A 35 - 36). Nesta referência, o antecedente precisa ser (praticamente) demonstrado, pois “numa vontade de um ente racional, patologicamente afetado, pode encontrar-se um conflito das máximas com as leis práticas conhecidas por ele próprio” (KpV A 36). Não obstante, as leis práticas puras não determinam naturalmente a vontade humana, pelo que é imprescindível demonstrar como e porque isso acontece, se é que acontece.

Ora, caso a vontade seja determinada por alguma máxima material, se o fundamento do querer for subjetivo, condicionado pelo interesse particular do agente, então não existe lei prática alguma, visto que as máximas subjetivas são diversas e (por vezes) divergentes. Assim, “todos os princípios práticos, que pressupõem um **objeto** (material) da faculdade de apetição como fundamento determinante da vontade, são no seu conjunto empíricos e não podem fornecer nenhuma lei prática” (KpV A 38). Daí que deles não possa surgir nenhuma lei, pois o objeto material que os fundamenta não possui a universalidade e a necessidade de uma lei prática<sup>104</sup>.

Somente a razão pura pode, portanto, produzir leis práticas objetivamente válidas. É ela, pois, quem deve determinar a boa vontade, aquela moralmente estabelecida. Caso contrário, o fundamento do querer seria condicionado por um princípio empírico. Deste modo, a sensibilidade determinaria o arbítrio sob a representação de um objeto de seu interesse, pelo que a condição fundamental da máxima material seria o **prazer**<sup>105</sup>. Não obstante, “todos os princípios práticos

<sup>104</sup> Neste sentido, o *Teorema I* afirma que a materialidade do objeto pode servir como máxima subjetiva de ação, “mas não serve a esta mesma como lei (porque lhe falta necessidade objetiva, que tem de ser conhecida a priori), um tal princípio jamais pode fornecer uma lei prática” (KpV A 39-40).

<sup>105</sup> Considerando o prazer como condição para a determinação do arbítrio, nada de objetivo pode ser assegurado, pois “não se pode conhecer *a priori* nenhuma representação de qualquer objeto, seja ela qual for, se ela se vinculará ao **prazer** ou **desprazer** ou será indiferente a ele. Portanto, em tal caso o fundamento determinante do arbítrio, e por conseguinte também o princípio material prático que o pressupunha como condição, tem que ser sempre empírico” (KpV A 39). A relatividade que envolve o objeto empírico (a busca pelo prazer), mesmo determinando, por vezes, a vontade, não assegura a objetividade e a universalidade de uma lei, pois suas condições são relativas e o prazer esperado da determinação empírica pode não acontecer, ou até mesmo produzir o efeito contrário i.e., desprazer. Esta

materiais são, enquanto tais, no seu conjunto de uma e mesma espécie e incluem-se no princípio geral do amor de si ou da felicidade própria” (*KpV* A 40). Destarte, as máximas materiais são condicionadas a um objeto de apetição, o qual determina o arbítrio conforme à busca pelo prazer. Este, por sua vez, tem sua plena edificação na felicidade, compreendida no amor de si e na procura pelo constante sentimento de agrado, a qual não serve para fundamentar a lei moral. Todavia, por que o conceito de felicidade não pode tornar-se o fundamento determinante da moralidade? Se a felicidade é necessariamente a aspiração de todo ente racional e finito (Cf. *KpV* A 45), como Kant admite, por que então a mesma não pode ser um bom fundamento prático para a vontade humana<sup>106</sup>?

Ora, a resposta kantiana a estas perguntas seria a seguinte: o conceito de felicidade até pode possuir abrangência e validade geral (subjéctiva), mas ele nunca terá a universalidade e a necessidade (objectiva) exigidas para a fundamentação da lei moral, pois a sua origem é empírica e não pura. Sua necessidade é apenas subjéctiva, podendo variar e divergir no que fiz respeito à

---

condição, portanto, não pode ser válida igualmente para todos os entes racionais, ela depende da particularidade do sentimento de agrado, o qual é relativo: o que agrada a muitos, pode não agradar a alguns.

<sup>106</sup> Neste sentido, a filosofia aristotélica é um exemplo clássico de concepção ética que se fundamenta no conceito de felicidade. Na obra *Ética a Nicômaco*, Aristóteles considera a felicidade como sendo o fim último de todo homem (Sumo Bem humano), pois todo o homem naturalmente deseja ser feliz. A felicidade, segundo Aristóteles, encontra-se no exercício das virtudes, já que uma vida ética conduziria o homem até o seu supremo bem, i.e., a felicidade. Dentre as virtudes, a vida contemplativa é a mais elevada forma de atividade humana, isto porque ela procede segundo a mais elevada faculdade humana, ou seja, a razão. “Assim, para o homem a vida conforme à razão é a melhor e a mais aprazível, já que a razão, mais que qualquer outra coisa, é o homem. Donde se conclui que essa vida é também a mais feliz” (Aristóteles, 1973, p. 430). A suprema felicidade humana encontra-se no estado de espírito de contemplação, pois esta se expressa via atividade racional, a qual é a atividade mais nobre possível para a natureza humana. Contudo, Aristóteles reconhece que a felicidade não é puramente racional, pois enquanto um conceito também sensível ela depende de auxílios empíricos. Assim, os bens exteriores serviriam como ferramentas que potencializariam o desenvolvimento das virtudes e, conseqüentemente, da felicidade humana. Sua ausência pode comprometer a felicidade: “É impossível, ou pelo menos não é fácil, realizar atos nobres sem os devidos meios” (Aristóteles, 1973, p. 431). Deste modo, “em muitas ações utilizamos como instrumentos os amigos, a riqueza e o poder político” (Aristóteles, 1973, p. 431). Estes são exemplos em que os bens exteriores auxiliam a felicidade. Segundo Aristóteles, “o homem feliz, como homem que é, também necessita de prosperidade exterior, porquanto a nossa natureza não basta a si mesma para os fins da contemplação: nosso corpo também precisa de gozar saúde, de ser alimentado e cuidado” (Aristóteles, 1973, p. 431). Daí a radical cisão kantiana em relação à ética aristotélica, pois o conceito de felicidade não assegura a autonomia moral exigida pela filosofia prática de Kant. Contudo, mesmo distinguindo o princípio da moralidade da busca pela felicidade, Kant não afirma uma radical oposição entre ambos, isto porque “a razão prática não quer que se **abandonem** as reivindicações de felicidade mas somente que, tão logo se trate do dever, ela [a felicidade] **não** seja de modo algum tomada **em consideração**” (*KpV* A 166). Curiosamente, Kant parece reconhecer (em certa medida) a afirmação aristotélica de que a felicidade, enquanto busca pela satisfação e bem-estar, pode ter importância prática, mas o filósofo moderno nega que esta disposição empírica possa fundamentar o dever moral. Em termos kantianos, “sob certos aspectos pode ser até dever cuidar de sua felicidade: em parte, porque ela (e a isso pertencem habilidade, saúde, riqueza) contém meios para o cumprimento do próprio dever e, em parte, porque sua falta (por exemplo, pobreza) envolve tentações à transgressão de seu dever. Só que promover a sua felicidade jamais pode ser imediatamente um dever, menos ainda um princípio de todo o dever” (*KpV* A 166-167).

matéria para sua edificação. Neste sentido, considerando a felicidade como empiricamente embasada no amor de si e no sentimento de agrado, Kant esclarece:

justamente porque esse fundamento determinante material pode ser conhecido pelo sujeito apenas de modo empírico, é impossível considerar esta tarefa uma lei, porque esta enquanto objetiva teria de conter, em todos os casos e para todos os entes racionais, **exatamente o mesmo fundamento determinante** da vontade. Pois, embora o conceito de felicidade se encontre **por toda a parte** como fundamento da relação prática dos **objetos** com a faculdade de apetição, ele contudo é somente o título geral dos fundamentos determinantes subjetivos e não determina nada especificamente, [...]. Ou seja, aquilo em que cada um costuma colocar sua felicidade tem a ver com o seu sentimento particular de prazer e desprazer e, até num e mesmo sujeito, com a carência diversa de mudanças desse sentimento; [...] por conseguinte jamais pode fornecer uma lei, porque o apetite de felicidade não tem a ver com a forma da conformidade à lei, mas unicamente com a matéria, ou seja, se e com quanto deleite posso contar na observância da lei (*KpV* A 45-46).

Segundo Kant, ainda que hipoteticamente admitindo uma universalidade com relação ao objeto do sentimento de deleite e dor, “e mesmo sobre os meios de que têm de servir-se para alcançar os primeiros e impedir os demais, ainda assim eles não poderiam de modo algum fazer o **princípio do amor de si** passar por uma **lei prática**” (*KpV* A 47), pois sua procedência empírica denunciaria sua contingência. Em todo o caso, “o fundamento determinante continua valendo só subjetivamente e sendo simplesmente empírico, e não teria aquela necessidade objetiva a partir de fundamentos *a priori*” (*KpV* A 47). A máxima material, mesmo representada sob o título geral da felicidade, não tem a pureza necessária para produzir leis práticas que determinam a vontade de entes racionais.

Deste modo, a regra prática só pode ser um produto da razão pura. No entanto, considerando a força das determinações empíricas (como a busca pela felicidade) que inevitavelmente afetam a vontade de entes finitos, a regra objetiva tem que apresentar-se como um imperativo<sup>107</sup>, i.e., “uma regra que é caracterizada pelo dever-ser, o qual expressa a

---

<sup>107</sup> Segundo Kant, os imperativos são produtos da razão prática, “portanto os imperativos valem objetivamente e diferem totalmente das máximas, enquanto proposições fundamentais objetivas”. (*KpV* A 36-37). Nem todo imperativo, todavia, é moralmente válido, pois existem ações racionalmente determinadas, mas que não podem ser assumidas como leis morais, muito embora possam ter validade objetiva (i.e, não são simples máximas subjetivas), enquanto regras práticas. Não obstante, Kant diferencia imperativos categóricos de imperativos hipotéticos: os primeiros “têm que determinar a vontade enquanto vontade, ainda antes que eu pergunte se realmente tenho a faculdade requerida para um efeito apetecido ou que coisas me importa fazer para produzi-lo, por conseguinte eles têm que ser categóricos” (*KpV* A 37); os segundos “determinam as condições da causalidade do ente racional, enquanto causa operante, simplesmente com vistas ao efeito e ao que é suficiente para o mesmo [...], [estes] “seriam imperativos hipotéticos e conteriam simplesmente preceitos de habilidade” (*KpV* A 37). Portanto, mesmo possuindo validade objetiva e racional, os imperativos hipotéticos não são proposições morais, uma vez que seus preceitos

necessidade objetiva da ação e significa que, se a razão determinasse totalmente a vontade, a ação ocorreria inevitavelmente segundo essa regra” (*KpV* A 36). Para determinar o arbítrio de entes patologicamente afetados, a lei prática deve impor-se como um imperativo categórico, o qual ordena a vontade incondicionalmente, pela simples lei prática. Contudo, antes de qualquer coisa, é necessário demonstrar que a razão pura pode ser por si só prática, determinando assim a vontade humana de forma imediata, através da lei moral. Isto tudo, “sem pressuposição de nenhum sentimento, por conseguinte sem representações do agradável ou desagradável enquanto matéria da faculdade de apetição” (*KpV* A 44).

### 3.2.2 Da lei prática formal à vontade pura

Considerando que as máximas materialmente determinadas não servem para o estabelecimento de leis práticas, pois assim “a regra da vontade estaria submetida a uma condição empírica (à relação da representação determinante com o sentimento de prazer e desprazer), conseguintemente não seria nenhuma lei prática” (*KpV* A 48). Não obstante, se a matéria não pode ser o fundamento determinante da vontade, se a máxima material não produz lei moral alguma, então o fundamento da vontade não deve ser outro “senão a simples **forma** de uma legislação universal” (*KpV* A 49). Deste modo, a universalidade da lei prática será assegurada pela simples forma da vontade, excluindo assim todo e qualquer possível fundamento empírico<sup>108</sup>. Todavia, como tal determinação formal da vontade pode acontecer? A questão se torna ainda mais pertinente se for considerado que a vontade humana não é santa<sup>109</sup>, senão que patologicamente afetada. O que faz, portanto, com que a simples forma da lei prática determine a vontade de entes sensivelmente afetados?

---

práticos estão condicionados a um objeto particular, valendo objetivamente apenas como meios para obter algo que é determinado pela sensibilidade. Daí que os mesmos até podem ser “preceitos práticos mas não leis” (*KpV* A 37), pois em última instância o seu proceder não tem necessidade prática, nem pode ser universalizado.

<sup>108</sup> É importante esclarecer, como o próprio Kant faz, que a determinação da vontade pela simples forma da lei não exclui o objeto empírico. A questão é, pois, apenas de ordem basilar, i.e, o fundamento determinante da vontade não pode ser empírico, ele deve ser formal, mas isso não exclui absolutamente a matéria do querer. “Ora, certamente é inegável que todo o querer tenha de possuir um objeto, por conseguinte uma matéria; mas esta nem por isso é o fundamento determinante e condição da máxima; pois se o é, então esta não se deixa apresentar em uma forma universalmente legislativa [...]” (*KpV* A 60).

<sup>109</sup> Kant usa o conceito de “santidade” para ressaltar a diferença entre uma vontade afetada por carências sensíveis e uma vontade divina, imune a qualquer influência patológica, portanto santa. Neste sentido, a vontade humana, “enquanto ente racional, pode pressupor-se uma vontade **pura**, mas enquanto um ente afetado por carências e causas motoras sensíveis, [ela não é] nenhuma vontade **santa**, isto é, uma vontade que não fosse capaz de nenhuma máxima conflitante com a lei moral” (*KpV* A 57). De outra forma, “na inteligência sumamente suficiente, o arbítrio é com razão representado incapaz de uma máxima que não pudesse ser ao mesmo tempo objetivamente lei, e o conceito de **santidade**, [...] por isso lhe convém [...]” (*KpV* A 57-58).

Neste contexto, Kant responde estas questões considerando os resultados favoráveis à razão prática, estabelecidos na *Dialética transcendental* da primeira *Crítica*. A admissibilidade da liberdade transcendental, que, a despeito das pretensões teóricas, a razão especulativa foi capaz de salvaguardar, assegura, agora, (no âmbito prático) as condições para o estabelecimento de uma vontade pura, sem qualquer determinação empírica. Assim como a liberdade transcendental possibilitou a ideia do absolutamente incondicionado, independente de toda a determinação empírica, não obstante “a representação dessa forma como fundamento determinante da vontade é diversa de todos os fundamentos determinantes dos eventos na natureza segundo a lei da causalidade” (*KpV* A 51). Com efeito, se a determinação da vontade deve ser buscada na simples forma da lei representada pela razão, e não na matéria empírica, “então uma tal vontade tem que ser pensada como totalmente independente da lei natural dos fenômenos, a saber, da lei da causalidade em suas relações sucessivas” (*KpV* A 51). Esta “independência, porém, chama-se **liberdade** no sentido mais estrito, isto é, transcendental” (*KpV* A 51). A vontade livre deve ser estabelecida independentemente de condições empíricas, do mesmo modo que a razão teórica permitiu admitir a liberdade transcendental. Assim, a determinação prática sintética *a priori* – a qual mediante a forma objetiva determina incondicionalmente a máxima subjetiva – tem seu ponto de partida na ideia teórica da liberdade, ainda que apenas negativamente considerada.

Contudo, embora independente de todas as condições empíricas, a vontade livre precisa ser determinada por algo<sup>110</sup>. Daí que a forma da lei representada pela razão prática deva determinar a vontade livre, sem qualquer influência externa. Se algo tem que determinar a vontade, considerando que este não pode ser um objeto material, “logo a forma legislativa [...] é a única coisa que pode constituir um fundamento determinante da vontade” (*KpV* A 52). Sendo a vontade livre incondicionada (empiricamente) e por isso mesmo apenas formalmente determinada pela lei racional, esta, portanto, encontra-se indissolúvelmente vinculada àquela.

---

<sup>110</sup> Neste sentido, vontade livre não significa vontade indeterminada, sem qualquer lei, o que produziria uma autonomia sem critérios, subjetiva e contingente. Muito pelo contrário, a vontade livre é justamente aquela determinada pela lei moral, na medida em que a ação autônoma encontra-se condicionada subjetivamente por uma lei objetiva. Rohden, acompanhando a leitura de Beck, “considera a concepção da liberdade enquanto criadora de leis como a maior descoberta de Kant. Esta descoberta caracteriza o progresso da segunda *Crítica* sobre a primeira” (Rohden, 1981, p. 123). Além do mais, considerando que a liberdade não é simplesmente independência de coerções, Rohden resalta que provar esta premissa prática é um dos problemas centrais da segunda *Crítica*: “Ora, visto que a liberdade não pode conter uma propriedade meramente negativa, sem que lhe corresponda ao mesmo tempo uma determinação positiva, coloca-se a questão, como a liberdade em geral pode ser explicada em conexão com o conceito de razão prática; e ainda, por que a liberdade de um ente racional é pensada com liberdade limitada por leis” (Rohden, 1981, p. 124).

Assim, “liberdade e lei prática incondicionada referem-se reciprocamente” (*KpV* A 52). Que a liberdade transcendental pode ser logicamente admitida, isso a razão especulativa já demonstrou, pelo que o incondicionado encontra seu lugar garantido. Contudo, seu *status* teórico não passa disto, i.e., uma simples possibilidade lógica e analítica, a qual nada estabelece efetivamente para uma determinação prática sintética (*a priori*), pois a liberdade não pode ser conhecida.

A questão, por conseguinte, é “onde começa o nosso conhecimento do incondicionalmente prático, se pela liberdade ou pela lei prática” (*KpV* A 52-53). Ora, considerando que a lei moral deve ter um caráter sintético *a priori*, i.e., ela tem que determinar objetivamente a máxima subjetiva de entes sensivelmente afetados, então a liberdade transcendental não pode ser o reivindicado ponto de partida. Isto porque a mesma é apenas analítica<sup>111</sup>, logicamente possível, porém sem qualquer efetividade na determinação causal do mundo sensível (por outro lado a lei prática deve valer para entes empiricamente afetados). Por esta razão, com relação ao conhecimento do incondicionado prático, torna-se evidente para Kant<sup>112</sup> que o mesmo não pode começar pela liberdade “pois nem podemos tornar-nos imediatamente conscientes dela, porque seu primeiro conceito é negativo, nem podemos inferi-la da experiência, pois a experiência só nos dá a conhecer a lei dos fenômenos” (*KpV* A 53). Ao rechaçar a ideia de liberdade como ponto de partida para o estabelecimento do âmbito prático, Kant reforça a tese da autossuficiência prática. Assim, mesmo considerando como imprescindível a admissibilidade da liberdade teórica, o âmbito prático precisa ser estabelecido de modo autônomo, independente das condições e dos critérios exigidos no domínio teórico. Isto, porém, não significa que a segunda *Crítica* descarte os resultados da primeira; o que há é apenas uma determinação de domínios de acordo com seus respectivos interesses.

---

<sup>111</sup> Na segunda *Crítica*, Kant percebe que a ideia de liberdade, mesmo sendo imprescindível à lei prática, não pode ser o seu ponto de justificação. Pois visto que a liberdade transcendental, “[...] como uma faculdade de absoluta espontaneidade, não era uma carência mas, **no que concerne a sua possibilidade**, uma proposição fundamentalmente analítica da razão especulativa pura” (*KpV* A 84), i.e, a mesma não determina a causalidade no mundo sensível, então ele também não assegura a determinação sintética *a priori* da lei prática, a qual deve condicionar objetivamente a vontade de entes empiricamente afetados.

<sup>112</sup> Assim, a segunda *Crítica* abandona a tentativa de deduzir a lei moral da liberdade, como pretendido na parte III da *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Segundo Guido Antônio de Almeida, “cabe lembrar que, na *FMC*, é a *dedução* do Imperativo Categórico que dá à obra o direito de trazer o título de uma fundamentação, na medida em que assegura a passagem da mera exposição “metafísica” da fórmula do Imperativo Categórico para a fundamentação “crítica” de sua possibilidade. Com efeito, o terceiro e último capítulo da obra, que trata da “Passagem da Metafísica dos Costumes para uma Crítica da Razão Prática Pura”, contém no essencial uma *dedução transcendental* do Imperativo Categórico, baseada, de resto, numa prova da liberdade da vontade de todo o agente racional” (Almeida, 1999, p. 58). Em contrapartida, “na *CRPr*, porém, a dedução do princípio de nossos juízos morais é declarada não só impossível mas também desnecessária, porque a validade do princípio se mostrou entretantes como um “facto da razão”” (Almeida, 1999, p. 59).

Considerando esta demarcação de domínios, por assim dizer, a resposta à supracitada disjunção só pode ser encontrada no âmbito prático: se a liberdade teórica não oferece as condições sintéticas *a priori* para a efetivação da moralidade, então o ponto de partida encontra-se na própria lei moral. Assim, “é a **lei moral**, da qual nos tornamos imediatamente conscientes (tão logo projetamos para nós máximas da vontade) que se oferece **primeiramente** a nós [...]” (KpV A 53). Além do mais, com o estabelecimento da lei moral, a ideia de liberdade, que inicialmente era apenas negativamente admissível, então ganha realidade positiva. Pois a lei moral, “na medida em que a razão a apresenta como um fundamento determinante sem nenhuma condição sensível preponderante, antes, totalmente independente dela, conduz diretamente ao conceito de liberdade” (KpV A 53). Contudo, a questão que surge é a seguinte: como a lei moral se “oferece a nós”? Ou ainda, segundo Kant, “como é possível também a consciência daquela lei moral?” (KpV A 53). É, pois, necessário considerar que sua “natureza” seja sintética *a priori*, já que a principal questão que fez com que a liberdade transcendental não pudesse ser o reivindicado ponto de partida foi, justamente, seu caráter meramente analítico. Daí que a lei moral necessite ser pura, contudo empiricamente válida, bem como capaz de determinar a vontade de entes sensivelmente afetados.

### **3.3 A lei moral como *factum* da razão: transição do conceito negativo para o conceito positivo de liberdade**

Na interdependência entre liberdade da vontade e lei moral encontra-se, pois, a vocação da razão prática na determinação da vontade humana. Assim, “a vontade é pensada como independente de condições empíricas, por conseguinte como vontade pura (*liberdade*), [*e*] determinada pela simples forma da lei” (itálicos adicionados) (KpV A 55). Com isto, a proposição basilar da segunda *Crítica* pode, então, expressar-se numa assertiva, a saber: **a razão pura pode ser prática**. Enquanto a liberdade da vontade assegura a independência empírica, fundando assim a possibilidade do incondicionado, a lei moral, por sua vez, determina imediatamente a vontade humana, isto de acordo com imperativos objetivos, universais e necessários. A questão antes assinalada, contudo, é a seguinte: como esta lei pode ser “conhecida”, já que o estatuto teórico da liberdade transcendental não tem vigor suficiente para levar a cabo a comprovação da razão prática, como sintética *a priori*?

A simplicidade da resposta kantiana a esta questão tem causado incômodos filosóficos em seus leitores. Quem acompanha (desde a primeira *Crítica*) o estilo argumentativo kantiano, talvez

fique surpreso quando na *Analítica* da segunda *Crítica* o autor afirma que “pode-se denominar a consciência desta lei fundamental um *factum* da razão”, o qual “se impõe por si mesma a nós como uma proposição sintética *a priori*” (*KpV* A 55-56). Para alguém familiarizado com o estilo crítico kantiano, sobretudo com os critérios dedutivos da primeira *Crítica*, esta proposta poderia soar no mínimo estranha. Contudo, tal argumento precisa ser analisado tendo em vista a referida autossuficiência do âmbito prático, inclusive no que diz respeito aos critérios explicativos. Neste sentido, a afirmação da consciência da lei moral como um *factum* da razão não tem nenhuma explicação teórica, “porque não se pode sutilmente inferi-la de dados antecedentes, por exemplo, da consciência da liberdade (pois esta consciência não nos é dada previamente)”, nem muito menos fundamentá-la em alguma intuição empírica ou pura. Além do mais, caso o *factum* da razão pressupusesse a liberdade da vontade, o mesmo seria analítico, como também exigiria uma intuição intelectual<sup>113</sup>. Com isto, “para considerar esta lei como inequivocamente dada, precisa-se observar que ela não é nenhum fato empírico mas o único *factum* da razão pura, que deste modo se proclama como originariamente legislativa” (*KpV* A 56).

Com relação a esta questão, o objetivo, aqui, é apenas apresentar o modo como Kant pretende conceber a lei moral como um *factum* da razão, isto sem qualquer pretensão de tanger o vasto universo de interpretações<sup>114</sup> e comentários acerca do assunto. Todavia, uma das considerações que merece ser contemplada, tendo em vista sua pertinência, é a levantada por Beck, sobretudo em *Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Beck reconhece a legitimidade prática do *factum* da razão, mas afirma que o mesmo traz algumas dificuldades. A primeira delas diz respeito ao estilo inesperado e repentino com que o elemento é introduzido no

<sup>113</sup> Uma possível intuição intelectual já havia sido rechaçada pela razão especulativa, pois como Kant atesta na primeira *Crítica* “a intuição intelectual, está totalmente fora do alcance da nossa faculdade de conhecer” (*KrV* B 308). Esta postura permanece válida para a segunda *Crítica*, já que o princípio da moralidade, “cujo conceito possa ser simultaneamente o fundamento da efetividade da mesma mediante a nossa vontade livre, não precisa de nenhuma intuição *a priori* (de um mundo inteligível)” (*KpV* A 78).

<sup>114</sup> Neste sentido, uma postura interpretativa interessante é a apresentada por Zeliko Loparic em seu texto *O fato da razão - uma interpretação semântica*. Nesta obra, Loparic sustenta que a moral kantiana deve ser considerada a partir da proposta por ele denominada de semântica transcendental. Neste sentido, a teoria moral kantiana também tem que encontrar um “domínio sensível”, à semelhança do âmbito teórico. Assim, ele interpreta a fato da razão como um feito (dado), pois “Kant precisa exibir um *dado* (*datum*) sensível, não cognitivo e *a priori* que **possa conferir a “realidade objetiva” e a “validade objetiva”** da fórmula da lei” (Loparic 1999, p. 32). O fato, enquanto *datum*, produziria um novo domínio sensível, mediante o sentimento de respeito. Com isto, segundo Loparic “o caminho para a segunda *Crítica* só ficou aberto quando Kant reconheceu que existe um domínio sensível que satisfaz essas exigências, a saber, o domínio constituído pelo sentimento moral” (Loparic 1999, p. 27). Nesta interpretação, a lei moral é sintética *a priori* porque “a síntese entre a vontade e o critério de universalizabilidade (forma das máximas), ordenada e comandada pela lei moral, é provada efetiva ou em vigor pelo sentimento de respeito e não por meio de intuição do que está dito na lei” (Loparic 1999, p. 35). Para maior compreensão da proposta assinalada: Cf. LOPARIC, Z. “O fato da razão: uma interpretação semântica”. In: *Analítica*, 4:1 (1999), p. 13-51.

texto kantiano. Com efeito, a sua apresentação não constitui uma estrutura argumentativa, senão que uma articulação de premissas (Cf. Beck, 1960, p. 166-168). A segunda e maior dificuldade, segundo Beck, diz respeito à ambiguidade que o conseqüente “da razão” pode gerar. Isto porque o mesmo tanto pode ser entendido de forma possessiva como “*factum* da razão” (*factum* de que existe uma razão prática), ou ainda como “*factum* para a razão” (expressão da lei moral como *factum* para a razão). Fundamentalmente, tal distinção refere-se, respectivamente, ao *factum* da razão como a própria razão prática pura ou à consciência da lei moral como um *factum* para a razão prática.

Além do mais, o próprio Kant manifesta determinada ambiguidade no uso do termo “*factum* da razão”. Em determinados trechos, o autor usa o termo de diferentes formas: por vezes expressando a consciência da lei moral ou ainda como sendo a própria lei. Tal imprecisão é evidente, por exemplo, quando cotejam-se passagens como A 56, na qual Kant afirma que “a consciência desta lei fundamental [é] um *factum* da razão”, com os trechos seguintes, nos quais se lê: [a lei moral é] “o único *factum* da razão pura” (KpV A 56) e “a lei moral é dada quase como um *factum* da razão pura” (KpV A 81). Além da mencionada dissonância, Beck elenca outros quatro<sup>115</sup> usos distintos do termo “*factum*” no texto kantiano, entretanto o que mais tem causado confusões é o supracitado.

Segundo Beck, o *factum* da razão não deve ser compreendido como um *factum* para a razão, uma vez que isso exigiria a admissão da lei moral como uma verdade conhecida pela razão<sup>116</sup>. Ora, esta consciência da lei moral pela razão prática demandaria, inevitavelmente, algum tipo de intuição ou insight (Cf. Beck, 1960, p. 168), já que só assim a lei moral seria um *factum* para a razão. Neste caso, compreendendo o *factum* da razão como um *factum* para a razão, estar-se-ia depondo contra a própria essência do argumento kantiano, na medida em que isto

---

<sup>115</sup> Além dos usos já mencionados, Beck identifica trechos em que o *factum* da razão é referido como sendo: 1) a consciência da liberdade (A 74), 2) autonomia no princípio da moralidade (A 63), 3) a inevitável determinação da vontade pela lei, independente de princípios empíricos (A 72 e 96) e 4) um contexto de ação que pressupõe uma causalidade incondicionada (A 187).

<sup>116</sup> Em contrapartida, uma interpretação que defende o estabelecimento da *factum* da razão como a consciência de uma verdade conhecida pela razão pura, é a apresentada por Guido de Almeida no artigo: *Crítica, dedução e facto da razão*. Nesta perspectiva, segundo o autor, “visto que aquilo que nas outras críticas tem de ser assegurado por uma dedução, nesta é garantido pelo apelo a um “facto da razão”, ou seja, a uma verdade que é caracterizada - de uma maneira que pode parecer paradoxal - como uma verdade estabelecida pela razão, embora não por uma inferência (como seria de se esperar das verdades descobertas pela razão), por conseguinte como uma verdade imediatamente certa, mas tampouco com base em alguma evidência intuitiva (como seria de se esperar de uma verdade imediata)” (Almeida, 1999, p. 57). Para maior compreensão da proposta assinalada: Cf. ALMEIDA, G.A de. “Crítica, dedução e facto da razão”. In: *Analítica*, 4/1 (1999), p. 57-84.

exigiria uma intuição racional, rechaçada ainda na primeira *Crítica*. Esta postura interpretativa parece refletir uma herança da razão teórica, a saber: a busca por uma explicação na qual uma intuição é determinada de acordo com um conceito. Neste viés, a razão prática é submetida à razão teórica, sua autonomia prática é distorcida pela pretensão de explicar o quê não deve ser explicado. Neste contexto, é necessário ressaltar que a função primordial da razão prática não é buscar explicações, mas sim demonstrar que a **razão pura por si só pode ser prática**.

Opondo-se à postura que pretende explicar o *factum* da razão como uma verdade conhecida pela mesma, Beck defende que o *factum* da razão manifesta-se de forma imediata à razão pura, ele é a própria lei moral. Neste sentido, somente considerando o *factum* da razão como a própria lei racional, i.e., que a razão pura é prática, pode-se então reconhecer a lei moral como um *factum* para a razão. Como Beck mesmo afirma,

somente uma lei que é dada pela própria razão para a própria razão poderia ser conhecida a priori pela razão pura e ser um fato para a razão pura. A lei moral expressa nada mais do que a autonomia da razão [...], esta é um fato para a razão pura apenas na medida em que ela é a expressão do fato da razão pura, ou seja, do fato que a razão pura pode ser prática. É por isso que a lei moral é o único fato da razão pura e para a razão pura (Beck, 1960, p. 169).

Deste modo, para Beck, o *factum* da razão não pode ser interpretado como a consciência da lei moral pela razão prática, mas sim como a própria razão prática pura. Neste caso, o *factum* da razão asseguraria o que se compreende como *factum* para a razão, pois a consciência da lei moral (entendida como um *factum* para a razão) torna-se a expressão do *factum* que a própria razão pura é prática. A lei moral é condição necessária para que exista a consciência da mesma, pelo que o *factum* da razão não pode ser a consciência da lei, senão que a própria razão prática. Para Beck, a simples consciência moral não tem vigor prático suficiente para fundar a realidade da lei moral, o qual inegavelmente é o objetivo da figura do *factum* da razão. Daí sua posição que somente a própria razão prática pura pode atestar o que tal figura busca expressar. Além de manifestar a realidade prática da lei moral, o *factum* da razão garante a efetividade e objetividade da lei moral, o que a simples consciência da mesma não seria capaz de garantir.

Contudo, a despeito das ambiguidades e divergências que o argumento do *factum* da razão possa produzir, o primordial é que ele leva a cabo a sua finalidade, a saber: comprovar a validade e a realidade da lei moral. Segundo Kant, este *factum* da razão é inegável. Com efeito, o mesmo pode ser corroborado em cada juízo moral em conformidade com a lei. Não obstante, o *status a*

*priori* e puro faz com que sua validade não se limite a seres humanos, senão que se estenda a todo e qualquer ser racional, na medida em que estes têm e inevitavelmente reconhecem a objetividade das leis morais. Não por acaso, a consciência da lei moral é um *factum* da razão, pelo que basta ser racional para possuí-la. A lei moral, portanto, é *a priori* e universal, pois sua consciência é desprovida de intuição empírica, bem como não se explica por proposições teóricas. Por ser um fato da razão, a sua evidência é imediata e necessária, não reflexiva ou intuitiva. A lei moral impõe-se inevitavelmente a todo ser racional. Entretanto, para a vontade humana (sensivelmente afetada) ela expressa-se como um imperativo categórico, numa proposição sintética *a priori*. Assim, mesmo valendo para todos os seres racionais, a mesma apresenta-se de modo imperativo a entes patologicamente afetados, porque estes necessitam que a lei manifeste uma obrigação moral. Neste sentido, com relação à universalidade racional da lei moral, Kant assim assevera:

Esse princípio, portanto, não se restringe meramente a homens mas concerne a todos os entes finitos que têm razão e vontade, antes, compreende até o ente infinito enquanto inteligência suprema<sup>117</sup>. No primeiro caso, porém, a lei tem a forma de um imperativo porque nela, em verdade enquanto ente racional, pode pressupor-se uma vontade **pura**, mas, enquanto um ente afetado por carências e causas motoras sensíveis, nenhuma vontade **santa**, isto é, uma vontade que não fosse capaz de nenhuma máxima conflitante com a lei moral. Por conseguinte a lei moral é naquele um **imperativo** que ordena categoricamente, porque a lei é incondicionada; a relação de uma tal vontade com esta lei é uma **dependência** sob o nome de obrigação [...] (*KpV* A 57).

A lei moral prática é a proposição fundamental da moralidade, a qual se estende a todos os seres racionais. Assim considerada, ela não permite nenhuma dedução, sua consciência não deriva de nada anterior, visto que, caso contrário, ela não mais seria uma proposição fundamental. “Logo a realidade objetiva da lei moral não pode ser provada por nenhuma dedução, por nenhum esforço da razão prática, especulativa ou empiricamente apoiada” (*KpV* A 81). Daí que a evidência da lei moral não tem explicação teórica. Na medida em que os limites da razão teórica encontram-se abalizados pela experiência sensível, assim todo possível conhecimento ou explicação deve ter alguma intuição empírica. Com efeito, torna-se visível o porquê a lei moral não é explicada como um dado da razão especulativa, ela não pode ser intuída, mas “existe”, assim torna-se um *factum* da razão prática. A lei moral, portanto, “enquanto pertencente à *Crítica da razão prática*, não exige explicação de como os objetos da faculdade de

---

<sup>117</sup> Diferente a vontade humana em que a lei expressa uma obrigação, a inteligência divina é incapaz de determinar suas máximas a não ser como objetivas. Segundo Kant, “na inteligência sumamente suficiente, o arbítrio é com razão representado como incapaz de uma máxima que não pudesse ser ao mesmo tempo objetivamente lei” (*KpV* A 57).

apetição são possíveis, pois isso fica, enquanto problema do conhecimento natural teórico, aos cuidados da crítica da razão especulativa” (*KpV* A 78). A despeito de explicações teóricas, Kant complementa a ideia afirmando que cabe à razão prática provar a determinação imediata da máxima da vontade pela lei moral, o que efetivamente é a finalidade da segunda *Crítica*<sup>118</sup>.

### 3.3.1 A lei moral como *ratio cognoscendi* da liberdade e a liberdade como *ratio essendi* da lei moral

O argumento do *factum* da razão, apesar de suas dificuldades, provou a validade e a realidade da lei moral. Assim sendo, a moralidade deixa de ser uma ideia vaga e vazia e passa a figurar como efetiva, i.e., como inegavelmente existente e válida para todos os entes racionais. Com isto, considerando a já assinalada vinculação entre liberdade e lei moral (Cf. *KpV* A 52), aquela (liberdade teórica) que antes apenas poderia ser admitida negativamente como possível, agora ganha realidade prática. O argumento do *factum* da razão, além de provar a realidade da lei moral, implica no reconhecimento (positivo) da existência objetiva da liberdade. Acompanhando o desenvolvimento do conceito de liberdade ao longo das *Críticas*, visualiza-se, inicialmente, uma simples ideia especulativa, logicamente possível, mas sem qualquer objetividade teórica; a admissibilidade desta ideia, todavia, torna-se o ponto de partida da razão prática, que neste estágio a considera como liberdade negativa, a qual assegura a possibilidade prática do incondicionado, no que diz respeito à independência empírica da vontade formal; por fim, considerando que a liberdade não se apresenta como um objeto do conhecimento, a lei moral é estabelecida como um *factum* da razão, inegavelmente existente, o qual, por sua vez, atribui realidade objetiva ao conceito de liberdade, na medida em que esta é imprescindível à lei moral<sup>119</sup>.

A partir da necessária vinculação entre lei moral e liberdade, se a lei moral não fosse concebida pela razão prática como um *factum*, então a liberdade não poderia ser efetivamente

<sup>118</sup> Na parte final da *Analítica* da segunda *Crítica*, mais propriamente sob o título *Elucidações críticas da analítica da razão pura*, Kant ressalta esta especificidade de interesses da filosofia prática. Neste sentido, “a razão prática não se ocupa com objetos para **conhecê-los** mas com sua própria faculdade de (conforme ao seu conhecimento) **torná-los efetivos**, isto é, tem a ver com uma **vontade** que é uma causalidade na medida em que a razão contém o fundamento determinante destes [...]” (*KpV* A 160).

<sup>119</sup> Tal inseparabilidade que constitui o par conceitual liberdade - lei moral é constantemente ressaltada por Kant. Isto é visível, por exemplo, quando Kant, em A 52, afirma que “liberdade e lei prática incondicionada referem-se reciprocamente” (*KpV* A 52), ou ainda no trecho A 124, no qual Kant salienta a ligação de pressuposição da liberdade com relação à lei moral: “[...] nada de todo o inteligível a não ser a liberdade (mediante a lei moral), e esta liberdade também somente enquanto é uma pressuposição inseparável da lei moral [...]” (*KpV* A 124).

estabelecida. Por outro lado, caso não houvesse liberdade, não existiria lei moral alguma, uma vez que o determinismo natural explicaria tudo. Assim, mesmo a liberdade sendo o fundamento da lei moral, é a concepção prática de lei moral quem prova a realidade prática da liberdade. Do ponto de vista explicativo, a lei moral torna-se a condição para a demonstração da liberdade em sentido positivo, mas enquanto fundamentação da moralidade, a liberdade é a condição essencial da lei moral. Na medida em que a liberdade é o fundamento da existência da lei moral, esta, por sua vez, é a condição para o conhecimento daquela<sup>120</sup>. Como o próprio Kant justifica em nota de rodapé no *Prefácio* à segunda *Crítica*:

Para que não se imagine encontrar aqui inconseqüências, quando agora denomino a liberdade condição da lei moral e depois, no tratado, afirmo que a lei moral seja a condição sob a qual primeiramente podemos **tornar-nos conscientes** da liberdade, quero apenas lembrar que a liberdade é sem dúvida a *ratio essendi* da lei moral, mas que a lei moral é a *ratio cognoscendi* da liberdade. Pois se a lei moral não fosse pensada antes claramente em nossa razão, jamais nos consideraríamos autorizados a **admitir** algo como a liberdade (ainda que esta não se contradiga). Mas, se não existisse liberdade alguma, a lei moral não seria de modo algum **encontrável** em nós (*KpV* A 5, nota 4).

Como é evidente no supracitado trecho, a simples admissibilidade da liberdade teórica não teria vigor suficiente para fundamentar a moralidade. Contudo, ela é justamente o ponto de partida de todo empreendimento prático, isto na medida em que a não contraditoriedade da liberdade transcendental assegura o lugar (vazio) para a edificação da moralidade. O primeiro passo, neste sentido, apropriou-se da possibilidade lógica de tal ideia e, assim, estabeleceu o conceito de vontade enquanto independente de toda determinação empírica, como vontade formal. Neste estágio, todavia, a liberdade permanece no *status* de admissível, como negativamente considerada. Não por acaso, entende-se o porquê este conceito não tem a força necessária para (por si só) levar a cabo o empreendimento moral, já que, enquanto um simples

---

<sup>120</sup> Neste sentido, Valério Rohden reconhece que embora a liberdade seja o fundamento da lei moral, a mesma não pode ser provada antes da lei moral, somente mediante a realidade da lei moral pode-se, então, conceber a liberdade. Assim, no que diz respeito ao conhecimento, se a lei moral não fosse concebida, não poder-se-ia igualmente admitir a realidade da liberdade. Mas, na ordem das coisas, se não existisse a liberdade, também não existiria moralidade alguma. Segundo o autor, “o fato de que a realidade da razão prática da demonstração da realidade da nossa liberdade não significa ainda que a liberdade deva ser provada antes da lei moral, mas somente que a liberdade é a “*ratio essendi*” das suas determinações práticas, de tal modo que, se não fôssemos livres, não poderia haver nenhuma lei prática. Isto é, a “verdadeira subordinação dos nossos conceitos” consiste na dependência da consciência da liberdade da consciência da lei moral, assim que, se não tivéssemos consciência de nenhuma lei moral, também não saberíamos nada da liberdade. Assim como a ordem do conhecimento não se confunde com a ordem das coisas, é também verdade, por outro lado, que, se não existisse nenhuma liberdade, também não haveria nenhuma lei moral” (Rohden, 1981, p 40).

lugar vazio, o mesmo não pode determinar a vontade humana como a lei moral exige. Considerando que a vontade livre não é simplesmente indeterminada empiricamente, como que sem leis, senão que inevitavelmente determinada pela lei moral, o mero lugar vazio do indeterminado teórico não serve para fundamentar a moralidade. Para superar isto, “esse lugar vazio é preenchido pela razão prática pura através de uma determinada lei da causalidade em um mundo inteligível (mediante liberdade), ou seja, pela lei moral” (KpV A 85). Esta determinação é operada pelo *factum* da razão, pelo que este “oferece indícios de um mundo inteligível puro e até o **determina positivamente**, permitindo-nos conhecer algo dele, a saber, uma lei” (KpV A 74). Daí que a liberdade prática, antes apenas indeterminada, agora ganha realidade objetiva.

Neste sentido, na medida em que a vontade não é somente independente de influências empíricas, senão que determinada pela lei moral, então a vontade torna-se autônoma. Destarte, lei moral, liberdade e autonomia são categorias estreitamente relacionadas. Assim, “**a autonomia** da vontade é o único princípio de todas as leis morais e dos deveres conformes a elas” (KpV A 58), pois, enquanto moralmente determinada, a vontade é livre e igualmente autônoma. A autonomia<sup>121</sup> não se limita à simples indeterminação de influências externas, porém, entendida enquanto uma lei da própria razão, a mesma exige uma determinação positiva da vontade, pela lei moral. Em termos kantianos, “o único princípio da moralidade consiste na independência de toda a matéria da lei [...] e, pois, ao mesmo tempo na determinação do arbítrio pela simples forma legislativa universal” (KpV A 58), i.e., a lei moral. Kant complementa a ideia afirmando que “aquela **independência** é liberdade em sentido **negativo**, porém esta **legislação própria** da razão pura e, enquanto tal da razão prática, é liberdade em sentido **positivo**” (KpV A 59). Aqui, evidencia-se a demonstração positiva do conceito de liberdade, antes apenas negativo, mediante a concepção de lei moral. Além do mais, “a lei moral não expressa senão a **autonomia** da razão prática pura, isto é, da liberdade [...]” (KpV A 59), pelo que a vontade determinada pela lei moral é vontade livre, a qual expressa-se na autonomia.

Através da lei moral e da realidade prática da liberdade da vontade, determina-se positivamente a ideia de um mundo inteligível, condicionado por uma natureza supra-sensível e

---

<sup>121</sup> Autonomia é, pois, a capacidade de produzir a própria lei, ou a capacidade de dar-se a norma da própria ação, daí que a autonomia humana encontra-se na razão pura, mediante a capacidade de agir livremente, i.e., independente de coerções externas. Neste sentido, Kant comenta: “Unicamente o conceito de liberdade concede que não devemos sair de nós para encontrar o incondicionado e inteligível para o condicionado sensível. Pois é nossa própria razão que reconhece a si mediante a lei prática suprema e incondicionada e ao ente, que é autoconsciente dessa lei (nossa própria pessoa), como pertencente ao mundo puro do entendimento e, em verdade, com a determinação até do modo como ele enquanto tal pode ser operante” (KpV A 190).

possibilitado pela liberdade. Em contraste com o mecanicismo e determinismo da natureza sensível<sup>122</sup>, o mundo inteligível seria o domínio da autonomia, pois ele “não é senão **uma natureza sob a autonomia da razão prática pura**” (*KpV* A 74). Todavia, a autonomia encontra-se vinculada à lei moral, na medida em que esta deve determinar imediatamente a vontade humana, pelo que a natureza autônoma não é aquela simplesmente indeterminada (sem leis), mas sim aquela totalmente condicionada pela lei moral. Daí que “a lei dessa autonomia é a lei moral, que é, portanto, a lei fundamental de uma natureza supra-sensível e de um mundo inteligível” (*KpV* A 74). Assim, a liberdade é o fundamento da natureza supra-sensível, pois o mundo inteligível encontra-se independente da natureza empírica, portanto ele só é possível pela liberdade. Neste caso, a razão prática não parte da natureza sensível, em vez de leis naturais, “põe-lhes como fundamento o conceito de sua existência no mundo inteligível, ou seja, da liberdade” (*KpV* A 79). Como anteriormente mencionado, a efetividade da lei moral na determinação da vontade depende da liberdade, de tal modo que, sem liberdade, mesmo existindo leis morais, não existiria autonomia, pois, neste caso, a determinação da vontade soaria como heterônoma ou mecanicista. Consequentemente, a realidade da lei moral permite ratificar objetivamente o conceito especulativo de liberdade.

De fato a lei moral é uma lei da causalidade mediante liberdade e, portanto, da possibilidade da natureza supra-sensível, assim como a lei metafísica dos eventos no mundo sensorial era uma lei da causalidade da natureza sensível; logo aquela determina aquilo que a filosofia especulativa tinha de deixar indeterminado, a saber, a lei para uma causalidade cujo conceito na última era só negativo e, portanto, proporciona a este, pela primeira vez, realidade objetiva (*KpV* A 82).

Neste contexto, a liberdade assume importância central, não apenas porque pôde ser positivamente provada pela lei moral, mas sim por operar a transição do âmbito teórico para o prático, tornando-se assim o fundamento da moralidade. Enquanto um conceito de transição, seu empreendimento começou ainda na *Dialética transcendental* da primeira *Crítica*. Esta obra

---

<sup>122</sup> Muito embora em contraste com a natureza sensível, a natureza supra-sensível, determinante no mundo inteligível, não entra em contradição ou conflito com o mundo empírico. Assim, a lei moral pode determinar o mundo inteligível pressupondo a existência de um mundo sensível, “mas sem ao mesmo tempo violar as leis do mesmo” (*KpV* A 74). Não havendo contradição alguma, “portanto a diferença entre as leis de uma natureza à qual a vontade está submetida, e as de uma natureza que está submetida a uma vontade (com vistas ao que dela tem relações com ações livres), depende de que naquela os objetos têm que ser causas das representações que determinam a vontade, enquanto nesta a vontade deve ser a causa dos objetos, de modo que a sua causalidade colocou o seu fundamento determinante meramente na faculdade racional pura, a qual por isso também pode ser chamada de razão prática pura” (*KpV* A 77).

assegurou a possibilidade de pensar o absolutamente incondicionado, evitando o completo determinismo natural (o qual, se fosse o caso, eliminaria completamente a moralidade, bem como qualquer consideração acerca do direito, enquanto uma necessidade de organização política, expressa através de uma legislação externa). Contudo, é mediante a lei moral que o conceito de liberdade deixa evidente toda sua centralidade prática, uma vez que, ao ser positivamente estabelecido, o mesmo torna-se a expressão da autonomia da vontade, bem como o fundamento de toda moralidade. Deste modo, “sem esta liberdade (no último e autêntico sentido), a qual unicamente é a priori prática, nenhuma lei moral e nenhuma imputação segundo a mesma é possível” (*KpV* A 173). A liberdade torna-se o pressuposto inseparável da lei moral, e além do mais a condição necessária para a autonomia da vontade, mediante a determinação pura da razão prática. Não obstante, ficam assim asseguradas as condições para a efetivação do objetivo da filosofia prática, a saber: demonstrar que a razão pura pode ser prática.

Esta proposição fundamental, porém, não requer nenhuma busca nem invenção; ela encontra-se há muito tempo em toda a razão humana e incorpora a sua essência, e é a proposição fundamental da moralidade. Portanto aquela causalidade incondicionada e sua faculdade, a liberdade [...] é não apenas **pensada** indeterminadamente e problematicamente (o que já a razão especulativa podia descobrir como factível), mas é até **determinada em relação à lei** de sua causalidade e conhecida assertoricamente; e deste modo a efetividade do mundo inteligível foi-nos dada e, em verdade, **determinada** de um ponto de vista prático. (*KpV* A 188).

Mediante a determinação efetiva do mundo inteligível, os conceitos fundamentais<sup>123</sup> da filosofia prática são estabelecidos sem qualquer apelação direta ao âmbito teórico, fazendo jus

---

<sup>123</sup> Uma figura central para a efetivação da determinação da vontade pela razão prática é, pois, aquilo que Kant denomina de “sentimento de respeito”. Este conceito encontra-se exposto no terceiro capítulo da *Analítica da razão prática pura*, sob o título *Dos motivos da razão prática pura*. Neste contexto, este sentimento de respeito nada mais é do que o efeito subjetivo, em entes patologicamente afetados, da lei moral objetiva. A consciência da objetividade e necessidade *a priori* da *lei moral*, a qual se apresenta como um *factum* da razão, produz (em seres finitos, cuja vontade não é santa senão que empiricamente afetada) um efeito subjetivo que figura como um sentimento de respeito pela lei moral. Este sentimento de respeito pela lei moral, o qual não deve ser entendido em sentido empírico, mas sim como o único sentimento puro e *a priori*, torna-se assim um móbil subjetivo capaz de motivar a vontade humana a agir moralmente. Em termos kantianos, “o respeito pela lei moral é um sentimento produzido por um fundamento intelectual, e esse sentimento é o único que conhecemos de modo inteiramente a priori e de cuja necessidade podemos ter perspicácia” (*KpV* A 131). A consciência subjetiva da lei moral objetiva, portanto, gera um sentimento de respeito por tal lei, pelo que este sentimento é puramente moral. Enquanto lei objetiva e necessária, a consciência subjetiva de entes finitos sente-se humilhada. Assim, “a lei moral inevitavelmente humilha todo homem na medida em que ele compara com ela a propensão sensível de sua natureza” (*KpV* A 132). Por outro lado, “aquilo cuja representação, enquanto fundamento determinante de nossa vontade, humilha-nos em nossa autoconsciência, enquanto é positivo e é fundamento determinante desperta por si respeito. Logo, a lei moral é também subjetivamente um fundamento de respeito” (*KpV* A 132). Consequentemente, a lei moral tanto produz um efeito negativo, na medida em que humilha as propensões sensíveis da vontade, bem como gera um sentimento positivo, i.e., o respeito pela lei moral. Com isto, o sentimento de respeito torna-se um motivo para que a razão pura

assim a sua exigida autossuficiência. Todavia, mesmo independente da filosofia teórica, a moral kantiana não é indiferente aos resultados da razão especulativa. Isto é visível, sobretudo, com relação ao conceito de liberdade: mediante a transição do âmbito teórico para o prático, o que a razão especulativa tinha assegurado como admissível, no que diz respeito à liberdade transcendental, a segunda *Crítica* assume como premissa e ratifica perante a inevitável articulação entre a vontade livre e a lei moral.

---

seja efetivamente prática, ele converte-se em um móbil (subjetivo) para a vontade humana agir moralmente. Mesmo sendo subjetivo, o sentimento de respeito é o único motivo legítimo, por assim dizer, que a vontade humana pode tomar para agir moralmente, pois sua constituição é totalmente pura. “Portanto o respeito pela lei moral é o único e ao mesmo tempo indubitável motivo moral, do mesmo modo que este sentimento não se dirige a algum objeto senão a partir desse fundamento” (*KpV* A 139). Esta questão, aqui assinalada, não será ostensivamente contemplada no corpo do texto, tendo em vista que a discussão central gira em torno do conceito de liberdade, mas para uma melhor compreensão acerca do assunto, Cf: ALLISON, H.E. *Kant's theory of freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. HAMM, Christian. “Princípios, motivos e móveis da vontade na filosofia prática kantiana”. In: NAPOLI, R. B. de, ROSSATO, N. D, FABRI, M. (Org.): *Ética & Justiça*. Santa Maria: Pallotti, 2003, p. 67-82. HENRICH, D. “The Concept of Moral Insight and Kant's Doctrine of the Fact of Reason”. In: *The Unity of reason: essays on Kant's Philosophy*. Tradução de Manfred Kuehn. Harvard University Press, 1994, p. 55-87.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Remontando ao contexto da origem da liberdade na primeira *Crítica*, a dissertação pôde resgatar a admissibilidade teórica da liberdade transcendental, e daí promover a transição filosófica para o âmbito prático. Neste processo de passagem da primeira para a segunda *Crítica*, foi possível constatar a articulação entre a razão especulativa e a razão prática, através do quê se evidenciou a unidade sistemática da filosofia teórica e prática kantiana. Tal unidade, todavia, não significou prejuízos à independência de cada um dos domínios, uma vez que o âmbito prático foi estabelecido de modo totalmente autônomo, sem qualquer dependência direta à razão especulativa, e vice-versa. Contudo, mesmo sendo domínios autônomos, esta relação não apresentou contradição alguma, pelo que a razão prática pôde aproveitar os resultados favoráveis, aos seus objetivos, estabelecidos pela filosofia teórica. Da mesma forma, a filosofia teórica descobriu o seu uso legítimo (epistemologia) na medida em que o uso especulativo não produz conhecimento algum, o que implicou na confirmação dos limites sensíveis do conhecimento possível. Com efeito, mesmo operando com determinada autonomia, a razão teórica e a razão prática não estão totalmente indiferentes uma em relação à outra. Muito pelo contrário, tal independência articula-se numa unidade sistemática que permite considerar uma em relação com a outra, em benefício mútuo.

Neste sentido, para não desrespeitar os limites sensíveis do conhecimento possível, a razão especulativa negou todo e qualquer conhecimento transcendente, mas isto não significou a eliminação da metafísica, pois ela pôde ser reconstruída sobre novos fundamentos e com outros usos. Deste modo, confirmou-se a hipótese que defende a centralidade das ideias metafísicas para a unidade da filosofia kantiana, rechaçando a inconveniente leitura que reduz os interesses da razão teórica à fundamentação da epistemologia. Evitando as contradições dialéticas, tal reformulação da metafísica assegurou a possibilidade lógica das ideias transcendentais, mesmo que só problematicamente consideradas. Neste contexto, a liberdade transcendental ganhou vigor especulativo, estabelecendo-se assim como a (necessária) ideia de uma causalidade espontânea. Não obstante, mediante a consideração da liberdade transcendental, foi necessário abordar a aparente contradição entre a causalidade natural e a espontaneidade da liberdade, a qual foi solucionada pela intervenção do idealismo transcendental. Ao negar as premissas basilares do realismo transcendental, foi possível apaziguar a contradição entre liberdade e natureza,

constituindo domínios distintos para cada posição em conflito. Conseqüentemente, a lei natural permaneceu invariavelmente válida no domínio fenomênico, ao passo que a liberdade pôde ser estabelecida (sem contradição alguma) no domínio supra-sensível (*númeno*). A superação desta antinomia da razão especulativa, pelo que tanto a lei natural bem como a liberdade transcendental puderam ser salvaguardadas, conduziu a pesquisa imediatamente à razão prática.

A tarefa da filosofia prática, por seu turno, configurou-se na procura por uma razão pura prática, a qual determinaria imediatamente a vontade humana. Nisto, evidenciou-se a importância do conceito de liberdade, na medida em que o estabelecimento do incondicionado prático, mediante o qual foi admissível conceber uma vontade empiricamente indeterminada, somente foi possível pelo conceito de liberdade. Daí que a moralidade prefigurou-se na aceitabilidade da vontade livre (formal), independente de toda e qualquer influência empírica (material). Muito embora o conhecimento objetivo da liberdade prática só pôde ser confirmado pela lei moral como um *factum* da razão, é aquela quem fundamenta a lei moral, de modo que sem a liberdade não existiria moralidade alguma. Assim, além de conduzir a razão ao âmbito prático, fica evidente a centralidade da liberdade na fundamentação da moralidade, pois a mesma apresenta-se como o pressuposto fundamental de toda a filosofia prática.

A não consideração da liberdade implicaria em um completo mecanicismo natural, pelo qual tudo seria explicado conforme as invariáveis leis fenomênicas. Neste caso, não haveria o porquê existir algo assim como a moralidade, uma vez que tudo seria conhecimento possível, determinado pelas necessárias leis da causalidade natural. A natureza (e com ela todas as ações humanas) estaria dominada pelas leis do Ser (fenômenos), eliminando qualquer possibilidade de determinação pelo Dever-ser. Tendo em vista estas considerações, percebe-se a importância da admissibilidade teórica da liberdade transcendental, tanto na contenção das pretensões de exclusividade das leis naturais, bem como na transição e estabelecimento do âmbito prático. Comprova-se, destarte, o porquê do conceito de liberdade figurar como o pressuposto basilar de todo empreendimento prático, uma vez que pôde-se visualizar que sem o mesmo não existiria moralidade alguma. Caso não houvesse nem sequer a possibilidade de ações espontâneas, livres de qualquer influência empírica, então todos os atos humanos poderiam ser explicados pelas leis naturais. Além do mais, de tal modo não seria possível conceber nenhuma vontade autônoma, pois, pelo que foi demonstrado, não apenas a moralidade, mas também a autonomia depende da liberdade, como uma premissa fundamental.

Não obstante, ao ser demonstrada a importância tanto teórica quanto (e principalmente) prática dos conceitos metafísicos, como no caso da ideia transcendental de liberdade, corroborou-se então aquela (1º capítulo) disposição natural da razão por questões metafísicas. Não é por mera vaidade ou prepotência que a razão especulativa excede os limites do conhecimento possível. Como se pôde comprovar na primeira parte do texto, isto faz parte de sua própria natureza, como uma disposição natural (subjéctiva) que inevitavelmente produz ideias transcendentais, conceitos que extrapolam os limites empíricos do conhecimento humano. Daí, pois, a necessidade subjéctiva da ideia de liberdade. É mediante o estabelecimento de um domínio teórico supra-sensível, todavia, e principalmente no âmbito prático, que tal necessidade metafísica da razão especulativa encontra toda sua legitimidade sistemática. A insistência metafísica da razão na busca por uma causa incondicionada, livre de qualquer determinação prévia, pôde ser corroborada na admissibilidade e na efetivação da filosofia prática. Assim, comprovou-se que o desejo indomável por questões metafísicas não era algo descabido, pois o mesmo conduziu a razão teórica para outro âmbito de seu interesse, a saber, o prático. O que inicialmente parecia apenas uma inconveniente insistência da razão especulativa, posteriormente revelou toda sua importância na fundamentação da moralidade.

Fazendo jus à relevância prática da liberdade da vontade enquanto incondicionada, demonstrou-se a impossibilidade moral de uma determinação empírica da vontade. Visto que todos os interesses empíricos resumem-se no princípio geral do amor próprio ou da felicidade, então se comprovou que nenhuma lei moral pode ser alavancada sobre estes, já que a lei exige universalidade e necessidade prática, o que tais princípios empíricos não podem produzir. Não por acaso, a fundamentação da moralidade foi estabelecida de modo *a priori*, independente de toda e qualquer condição empírica. Porquanto, tornou-se necessário considerar a liberdade da vontade como empiricamente incondicionada, para então estabelecer uma possível determinação pura, universalmente válida e necessária da moralidade. Deste modo, a proposta moral apresentada por Kant, não se limita a um conceito transcendente e externo à própria razão, nem à generalidade divergente de algo assim como a busca pela felicidade, senão que se fundamenta na autonomia da razão pura. A lei moral, portanto, apresenta-se de forma imediata, como o inegável *factum* da razão, o qual autoriza a estender a moralidade a todos os entes racionais, sem qualquer pressuposição de ordem social, cultural, política ou religiosa. Com efeito, a autoridade da lei

moral impõe-se universalmente, ela não permite exceções, nem se limita à generalidade de um determinado grupo/tradição ou conceito privado.

Contudo, sem embargo das conclusões aqui alcançadas, a discussão possibilita visualizar novos horizontes filosóficos, os quais acenam para outras problemáticas dignas de serem pesquisadas. De imediato, poder-se-ia citar as consequências despertadas pela centralidade da liberdade kantiana nas teorias da justiça contemporâneas, bem como em teorias éticas que retomam a universalidade kantiana num contexto discursivo, entre outras. Enfim, ao concluir esta dissertação, mais do que acenar para um problema capital na filosofia kantiana (nem sempre devidamente considerado), o objetivo foi iniciar um estudo que, fomentado pelas discussões assinaladas, futuramente poderá ser aprofundado com novas pesquisas. Além da análise aqui apresentada, a finalidade também foi despertar novas possibilidades filosóficas, as quais, na medida em que forem desenvolvidas, permitirão sobejar os limites do presente trabalho.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Obra de Kant:

KANT, Immanuel. *A Metafísica dos Costumes*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2003.

\_\_\_\_\_. *Crítica da razão pura*. 5. ed. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Editora Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

\_\_\_\_\_. *Crítica da razão pura*. Trad. Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, v. 1 e 2, 1991.

\_\_\_\_\_. *Crítica da faculdade do juízo*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005. 381 p. (Biblioteca de filosofia).

\_\_\_\_\_. *Crítica da razão prática*. Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 3ª ed., 2011.

\_\_\_\_\_. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner, 1998.

\_\_\_\_\_. *Kritik der praktischen Vernunft*. Hrsg. Bernd Kraft und Dieter Schönecker. Hamburg: Meiner, 1999.

\_\_\_\_\_. “Que significa orientar-se no pensamento?”. In: *A paz Perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1987.

\_\_\_\_\_. *Philosophical Correspondence, 1759 – 1799*. Ed. A. Zweig. Chicago: Universidad of Chicago Press, 1967.

\_\_\_\_\_. *Progressos da Metafísica*. 1. ed. Lisboa: Edições 70, 1995. (Textos filosóficos, 5).

\_\_\_\_\_. *Prolegómenos a toda a metafísica futura: que queira apresentar-se como ciência*. Lisboa: Edições 70, 1987. 191 p.

\_\_\_\_\_. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1986.

\_\_\_\_\_. *La filosofía como sistema*. Tradução de Pedro Von Haselberg. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 1948.

\_\_\_\_\_. *Lecciones de ética*. Tradução de Roberto Rodríguez Aramayo e Concha Roldan Panadero. Barcelona: Editorial crítica - grupo editorial grijalbo, 1988.

\_\_\_\_\_. *Lógica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

\_\_\_\_\_. *O conflito das faculdades*. Lisboa: Edições 70, 1993. 137 p. (Textos filosóficos, 37).

\_\_\_\_\_. *Opúsculos de filosofía natural*. Madrid: Alianza, 1992. 202 p.

\_\_\_\_\_. *Primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza*. Lisboa: Edições 70, 1990. 123 p. (Textos filosóficos, 28).

\_\_\_\_\_. *Realidade e existência: lições de Metafísica: introdução e ontologia*. São Paulo: Paulus, 2002. (Filosofia).

\_\_\_\_\_. *Textos Seletos*. Org. e trad. de Raimundo Vier e Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1985

\_\_\_\_\_. *Sobre Kant*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Iluminuras, 2000.

\_\_\_\_\_. “Kant e a filosofia analítica”. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas: Universidade Estadual de Campinas, v.2, n.1, p. 27-32, 1990.

### **Literatura:**

ALLISON, Henry E. *Kant's theory of freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

\_\_\_\_\_. *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*. Prólogo e tradução de Dulce María Granja Castro. Barcelona: Anthropos; México: Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa, 1992.

ALMEIDA, G. A. de. “Kant e o ‘facto da razão’: ‘cognitivismo’ ou ‘decisionismo’ moral?”. In: *Studia Kantiana*, v. 1, n. 1, 1998, p. 53-81.

\_\_\_\_\_. “Crítica, Dedução e Facto da Razão”. In: *Analítica*, v. 4, n. 1, 1999, p. 57-84.

\_\_\_\_\_. “Liberdade e Moralidade segundo Kant”. In: *Analítica*, v. 2, nº 1, 1997, p. 175-202.

AMERIKS, Karl. *Kant and the fate of autonomy*. Problems in the Appropriation of the critical Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

ARISTÓTELES. *Tópicos. Dos argumentos sofísticos. Metafísica: livro I e livro II. Ética a Nicômaco. Poética*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os pensadores, 4).

BECK, L.W. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press, 1960.

BECKENKAMP, Joãozinho. “O Lugar Sistemático do Conceito de Liberdade na Filosofia Crítica Kantiana”. In: *Kant e-prints*. Campinas, Série 2, v. 1, n.1, p. 31-56, 2006.

BRANDÃO, Yulo. A coisa em si em Kant e suas atuais ressonâncias. In: *Revista Brasileira de Filosofia*, São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, n. 129, p. 37-50, jan.-mar./1983.

CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000. (Dicionários de filósofos).

CHAGAS, F.C. “Beck, Guido de Almeida e Loparic: sobre o fato da razão da razão”. In: *Veritas*. Porto Alegre, v. 55, n.3, 2010, p. 186-201.

DEJEANNE, S. de M. “Sobre a interpretação semântica do facto da razão”. In: *Studia Kantiana*, v.9, 2009, p. 60-77.

DELEUZE, G. *A Filosofia Crítica de Kant*. Lisboa: Edições 70, 1963

ESTEVES, Julio Cezar Ramos. *Kant tinha de compatibilizar tese e antítese na 3ª antinomia da “Crítica da Razão Pura”?*. In: *ANALYTICA*, Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, v. 2, nº 1, pp. 123-173, 1997.

GRAYEFF, Felix. *Exposição e interpretação da Filosofia teórica de Kant: um comentário às partes fundamentais da Crítica da Razão pura*. Lisboa: Edições 70, 1987. (O saber da Filosofia, 19).

GRIER, Michelle. *Kant's doctrine of transcendental illusion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

GUYER, Paul (Ed.). *The Cambridge companion to Kant*. New York: Cambridge University Press, 1992.

HAMM, Christian. Sobre a necessidade e o limite da razão. In: *Atlas do Colóquio: Intuição Conceito Idéia*. Santa Maria: Imprensa Universitária – UFSM, p. 31-49, 2001.

HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económico, 1996.

\_\_\_\_\_. *Sobre a essência da verdade a tese de Kant sobre o ser*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Livraria duas cidades, 1970.

HENRICH, Dieter. *The unity of reason: essays on Kant's philosophy*. Trad. Richard Velkley. London: Harvard University Press, 1994.

\_\_\_\_\_. La noción kantiana de deducción y los antecedentes metodológicos de la primera Crítica. *Argumentos Transcendentales*. Org: Isabel Cabrera. México: Universidad nacional autónoma de México, 1999.

HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Trad. Christian V. Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

LACROIX, Jean. *Kant e o kantismo*. Paris: Presse Universitaire de France, 1966.

LEBRUM, Gérard. *Sobre Kant*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Iluminuras, 2000.

\_\_\_\_\_. *Kant e o fim da metafísica*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

LICHT DOS SANTOS, Paulo R. “Algumas observações sobre a Dialética Transcendental: o fim da Crítica da razão pura”. In: *Studia Kantiana*, volume 6/7, 2008.

LOPARIC, Z. “O fato da razão – uma interpretação semântica”. In: *Analítica*, v. 4, n. 1, 1999, p. 13-55. 70

\_\_\_\_\_. Kant e a filosofia analítica. In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas: Universidade Estadual de Campinas, v.2, n.1, p. 27-32, 1990.

\_\_\_\_\_. *A semântica Transcendental de Kant*. 2. ed. rev. Campinas: UNICAMP, 2002.

MARQUES, Antônio. *Organismo e sistema em Kant: ensaio sobre o sistema crítico kantiano*. Lisboa: Presença 1987.

NEIMAN, Susan. *The unity of reason: rereading Kant*. New York: Oxford, 1994.

NODARI, Paulo César. *A teoria dos dois mundos e o conceito de liberdade em Kant*. Caxias do Sul: EDUCS, 2009.

PATON, H. J. *The Categorical Imperative: a study in Kant's moral philosophy*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1971.

\_\_\_\_\_. *Kant's Metaphysic of experience*. London: George Allen & Unwin, 1965. 2 V.

PAVÃO, Aguinaldo A. C. *Liberdade e Moralidade em Kant*. Dissertação de mestrado. Porto Alegre: UFRGS, 1998.

\_\_\_\_\_. “Liberdade Transcendental e Liberdade Prática na *Crítica da Razão Pura*”. In: *Síntese*, Belo Horizonte, v. 29, n. 94, 2002.

\_\_\_\_\_. “Sobre a inevitável antinomia entre liberdade e natureza”. *Kant: Liberdade e Natureza*. Org: Maria de Lourdes Borges e José Heck. Florianópolis: Editora da UFSC, 2005.

PERIN, Adriano. Kant e a estratégia metodológica da Crítica da razão prática. In: *Dissertatio* (UFPel), v. 29, p. 201-225, 2009.

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

SCRUTON, Roger. *Kant*. Tradução de Maria Margarida Carrinho, Dom Quixote, Lisboa, 1983.

SMITH, Norman K. *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*. London: Macmillan, 1918.

STRAWSON, P. F. *The Bounds of Sense. An Essay on the Critique of Pure Reason*. London, Methuen & Co. Ltd, 1966.

TORRES, J. C. B. Cognição Intuitiva e Pensamento. In: *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 2, p. 33-63, 1999.

TORREVEJANO, Mercedes. *Razón y metafísica em Kant*. Madrid: Narcea, 1982.

VANCOURT, Raymond - *Kant*. Trad. de Antônio Pinto Ribeiro, Edições 70, Lisboa, 1980/ 2003 (6ª edição).

VOELLER, Carol W. *The metaphysics of moral law. Kant's deduction of freedom*. New York: Garland Publishing, 1998.

WEBER, Thadeu. Razão teórica e Razão prática em Kant. In: *Veritas*, Porto Alegre: PUC, v. 42, n. 4, p. 913-921, dez./1997.

\_\_\_\_\_. *Ética e filosofia política: Hegel e o formalismo kantiano*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

WOOD, A.W. *Kant's ethical thought*. Cambridge: University Cambridge, 1999.

\_\_\_\_\_. *Kant*. Tradução de Deleamar José Volpato Dutra. Porto Alegre: Artmed, 2008

ZINGANO, Marco Antônio. *Razão e história e Kant*. São Paulo: Brasiliense, 1989.